
Der chinesische Himmel

Das Problem der Sprache im Dialog zwischen fernöstlicher und westlicher Tradition

Dr. Dirk Kuhlmann, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin

Sehr geehrte Damen und Herren,

unter dem Titel „Der chinesische Himmel. Das Problem der Sprache im Dialog zwischen fernöstlicher und westlicher Tradition“ möchte ich Ihnen eine historische Periode in China vorstellen, die von einer intensiven Beschäftigung und auch Auseinandersetzung zwischen der chinesischen und der westlichen Kultur geprägt war.

Der Ritenstreit im 17. und 18. Jahrhundert

Wir befinden uns damit im 17. bis 18. Jahrhundert. Dies ist die Zeit eines dynastischen Umbruchs in China von der Ming-Dynastie, die bis 1644 regierte, zur Qing-Dynastie, Herrschaft der Mandschuren, die von 1644 bis 1911 regierte. Zugleich ist dies die Hochphase der katholischen Mission in China. Dieser erste größere Versuch der Evangelisierung in China erfolgte im Zeitraum von 1583–1724. Er begann mit der Ankunft der Jesuiten Matteo Ricci (1552–1610) und Michele Ruggieri (1543–1607) im Reich der Ming-Dynastie und endete mit der Ausweisung aller Missionare aus China und dem Verbot der Ausübung des Christentums unter dem Qing-Kaiser Yongzheng 雍正 (r. 1723–1735). Über wissenschaftliche Aktivitäten konnten die Jesuiten die geistige Elite der Beamtengelehrten, auch Literati genannt, erreichen. Vereinzelt gelang es den Jesuiten auch enge Kontakte zu der Herrscherfamilie selbst zu knüpfen: Im Falle der sogenannten „Südlichen Ming Dynastie“, die sich bereits in einem Rückzugsgefecht mit der Qing-Dynastie befand, ließen sich die Mutter des letzten Kaisers Yongli 永曆 (r. Ende 1646 bis 1662) sowie dessen Ehefrau und der Thronerbe taufen. Die Kaiserinmutter wählte für sich und den Erben die programmatischen Namen Helena und Konstantin und versuchte über einen jesuitischen Gesandten, den Polen Michał Piotr Boym, 1652 unter den europäischen Nationen Verbündete gegen die Qing-Dynastie zu gewinnen.¹

Im selben Zeitraum knüpften Jesuiten in Nord-China Kontakte zu den mandschurischen Eroberern. Der Kölner Jesuit Johann Adam Schall von Bell (1592–1666) konnte dabei sogar ein enges Vertrauensverhältnis zu dem ersten Kaiser der Qing-Dynastie, Shunzhi (1644–1661) aufbauen, der 1644 als Sechsjähriger inthronisiert wurde und bis 1661 regierte. Schall von Bell fungierte über lange Jahre als Erzieher und später Berater Shunzhis.²

Eine Besonderheit der katholischen Mission in China war, dass sie nicht in dem damals üblichen kolonialen Kontext stattfand. Den europäischen Missionaren stand ein souveräner Staat mit einer alten Hochkultur gegenüber, in dem Mission vor allem Verhandlungen und Interaktionen mit der gebildeten Schicht erforderte. Diese Kontakte förderten auch eine Debatte über die Inhalte der „neuen Lehre“, des Christentums, und deren Verhältnis zu der traditionellen chinesischen Kultur. Zu einem Kristallisationspunkt dieser Debatte wurde unter anderem das Konzept des *tian* 天, welches eine der Problematiken des Ritenstreits bildete.

¹ Siehe HCC 1, S. 357f. und 440f.

² Sievernich 2009, S. 86.

Den Stein des Anstoßes zwischen Jesuiten auf der einen, und Dominikanern wie Franziskanern auf der anderen Seite bildete zum einen die Frage: Sollte es Konvertiten erlaubt sein, an den Riten des Ahnenkultes und der Verehrung des Konfuzius teilzunehmen? Zum anderen die Übersetzungsfrage, die im Zentrum meines Vortrags stehen soll: Waren *tian* 天 (Himmel) oder *shangdi* 上帝 (Herrscher in der Höhe), die sich in den Klassikern wie dem *Buch der Wandlungen*, dem *Buch der Urkunden*, dem *Buch der Lieder* und konfuzianischen Schriften wie den *Gesprächen des Konfuzius* und dem *Buch Menzius* fanden, adäquate und dogmatisch akzeptable Übersetzungen für einen persönlichen Gott im christlichen Sinne? Wie wurde diese Frage angesichts eines konfuzianischen „kulturellen Imperativs“ unter chinesischen Konvertiten und nicht-christlichen Gelehrten-Beamten rezipiert und diskutiert?

Zunächst zum historischen Verlauf: Im Ritenstreit vollzog die Kurie einen Wechsel von der Übernahme der jesuitischen Position und einer Tolerierung der chinesischen Riten im Jahr 1656 hin zur Übernahme einer religiösen Deutung der Riten, wie sie Dominikaner und Franziskaner vertraten, und einem Verbot im frühen 18. Jahrhundert. Dies führte zu einem offiziellen Riten-Verbot, welches 1704 erstmals ausgesprochen wurde durch Papst Clemens XI. und 1742 durch Benedikt XIV. bestätigt wurde. Außerkirchlich wurden die unterschiedlichen Positionen ebenfalls von den Philosophen der Aufklärung diskutiert, auch unter dem Blick der Möglichkeit säkularer ethisch-moralischer Systeme, so dass man von einer europäischen „Meta-Debatte“ sprechen kann – zu den Unterstützern der Jesuiten gehörten Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und Voltaire (1694–1778).³

Im Folgenden werde ich mich nun ausgehend von europäischen, innerkatholischen Verständnishorizonten den innerchinesischen, Verständnishorizonten -christlich, nicht-christlich und herrschaftlich - zu *tian*, Himmel und „Gott“ annähern.

1 *tian*: Himmel und „Gott“

Im innerkatholischen Verständnishorizont war die Frage der Verwendung von *tian* und *shangdi* eng mit der Wahrnehmung des Missionsprozesses verbunden. Dieser zielte, in der Terminologie Gustav Warnecks, auf eine Entwicklung von Konversion, individueller Bekehrung, hin zur Plantation, der Schaffung einer Kirche.⁴ Je nachdem, auf welchen Aspekt sich ein Orden oder eine Missionsgesellschaft konzentrierte, wurden unterschiedliche interkulturellen Strategien entwickelt.

Einen Fokus auf die Konversion legten im 17. und 18. Jahrhundert vor allem die Dominikaner, Franziskaner sowie die Mission Etrangere de Paris. Damit verbunden war die Vorstellung, dass das Christentum möglichst authentisch, also ohne Anpassung an den fremdkulturellen Hintergrund vermittelt werden sollte. Denn nur wenn ein Kontakt mit dem „wahren Christentum“ stattfand, war auch die Bekehrung authentisch und glaubwürdig. Abstrakt formuliert, beinhaltete die Bekehrung nach diesem Verständnis zwingend eine individuelle kulturelle Transformation.

So erfordert die Bekehrung von potentiellen Konvertiten die Bereitschaft auf normativer Ebene alternative moralische und ethische Vorstellungen anzunehmen, die bestimmte Formen etablierten sozialen Handelns ausschlossen. Im historischen chinesischen Kontext gehörte hierzu zum Beispiel das erwähnte Verbot der Teilnahme an der Verehrung der Ahnen und des Konfuzius oder das Verbot der Beteiligung an lokalen Festen zu Ehren der Dorfgötter, in denen sich Dorfgemeinschaften konstituierten. Diese wurden alle religiös gedeutet und diese Deutung war durchaus stimmig. Die Beobachtungen der Dominikaner und Franziskaner solcher Zeremonien in der breiten Bevölkerung

³ Nicolas Standaert, „Rites Controversy“, in *HCC* 1, S. 680-685 und Menegon 2009, S. 118-121.

⁴ Die Terminologie „Konversion“ und „Plantation“ folgt den Ansätzen des evangelischen Theologen Gustav Warnecks (1834–1910) und des katholischen Theologen Joseph Schmidlins (1876–1944), s. Theo Sundermeier, „Theologie der Mission“, in Karl Müller – Theo Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 470-495, S. 471ff. („Das Plantations- und das Konversionsmodell“).

erwies, dass diese Zentrum einer ausgeprägte Volksreligiosität waren, die mit Hoffnungen auf Segen und Hilfe von den Verehrten verknüpft war.⁵

Aus diesem Grund sollte die christliche Botschaft zwar in der Landessprache vermittelt werden, im Falle der Dominikaner und Franziskaner vor allem über die direkte Evangelisierung durch Bußpredigten, jedoch ohne in der Terminologie auf eine vorhandene Begrifflichkeit zurückzugreifen um Verwechslungen mit bestehenden Traditionen zu vermeiden.

Das Christentum sollte den Chinesen vielmehr als ein Novum erscheinen, um die Heilsnotwendigkeit eines völligen Bruchs mit ihrem bisherigen Lebenskontext zu veranschaulichen. Charakteristisch für diesen Ansatz ist die Verwendung von Neologismen oder phonetischen Transkriptionen für religiöse Termini: *tianzhu* 天主 (Herr des Himmels als Übersetzung für „Gott“), oder *badele, feilüe, sibiliduo sanduo* 罷德樂, 費略, 斯彼利多三多 für Pater, filius, spiritus sanctus. Vereinzelt wurde diese Position auch von Jesuiten vertreten, *tianzhu* war ein Übersetzungsvorschlag des Jesuiten Michele Ruggieri (1543–1607). Es ist übrigens auch heute der Terminus für „Gott“ in der katholischen Kirche Chinas.⁶

Mit diesem Ansatz verbunden war die Hinwendung zu „marginalisierten Gruppen“ in der chinesischen Gesellschaft, die wenig Kontakt zur Elitenkultur hatten. Größere Bekehrungserfolge konnten die Dominikaner nur in einer besonderen Konstellation im Landesinneren der Küstenprovinz Fujian erreichen. Hier war die jesuitische Mission nur schwach vertreten und Angehörige der lokalen Elite wandten sich an die Dominikaner, um das Christentum in ihren Heimatkreisen zu verbreiten. So profitierten sie davon, dass sich ganze Familienzweige einflussreicher Clans zum Katholizismus bekehrten und so familienintern einen Konflikt über den Ahnenkult vermieden.⁷

2 Die jesuitische Mission: Indirekte Evangelisierung und Schaffung dauerhafter Strukturen

Die jesuitische Mission war auf die Plantation, die Schaffung einer Kirche, fokussiert. Das heißt, Matteo Ricci und seine Nachfolger legten einen Schwerpunkt auf die Schaffung dauerhafter Strukturen für das Christentum. Ein wesentlicher Faktor dabei war, die Akzeptanz der christlichen Lehre zu erhöhen, indem Bezug auf Kernelemente der chinesischen Kultur genommen wurde. In der Wahrnehmung dessen, was als zentral Aspekte dieser fremden Kultur galt, waren die Jesuiten maßgeblich von ihren chinesischen Gesprächspartnern beeinflusst.

In der Begegnung mit den Gelehrten-Beamten wurde bereits Matteo Ricci die Relevanz der konfuzianischen Klassiker und des Ahnenkultes für die chinesische Elite bewusst. Um in diesen Kreisen Anerkennung und einflussreiche Unterstützer für die Verbreitung des Christentums zu finden, wandten sich die Jesuiten seit Ricci dem Studium und der Übersetzung der Klassiker zu und sie duldeten auch den Ahnenkult bei Konvertiten als einer rein sozialen Funktion. Ihre Wahrnehmung entsprach durchaus der dieses sozialen Milieus – die konfuzianisch ausgebildete Elite der

⁵ Menegon 2009, S. 266-270 und S. 288f.

⁶ Young 1994, S. 87-90. Ruggieri prägte den Terminus *tianzhu* mit seinem ersten chinesischen Katechismus *Tianzhu shilu* 天主實錄 (Wahrhaftige Aufzeichnungen über den Herrn des Himmels, 1584), siehe Ad Dudink – Nicolas Standaert, „Apostolate through books“, in: *HCC* 1, S. 612. Die Verwendung von *tian* und *shangdi*, wie auch *tianzhu* lehnte Riccis Nachfolger als Superior der China-Mission, Niccolò Longobardo (1565–1654) strikt ab, jedoch blieb seine Position ordensintern in der Minderheit. Siehe dazu Pan Feng-chuan, „The Chinese-Jesuit metaphysical debate about Ultimacy“, http://www.dipsr.uniroma1.it/sites/default/files/convegna_seminari/Lecture-1_on_Ultimacy_2013_Rome_University.pdf (Zugriff am 20.8.13), S. 5f. Die Dominikaner übernahmen den Terminus *tianzhu*, siehe Bauer 2001, S. 41-43.

⁷ Menegon 2009, S. 206-259 und Erik Zürcher, „Key Theological Issues“, in: *HCC* 1, S. 634-636.

Amtsinhaber und Kandidaten für die Beamtenprüfungen pflegte in religiösen Fragen einen ausgeprägten Skeptizismus gegenüber transzendenten Phänomenen.⁸

Kennzeichnend für Riccis Ansatz war, dass er von einer grundsätzlichen Möglichkeit der interkulturellen Verständigung zwischen westlichen Missionaren und chinesischen Gelehrten ausging. Grundlage war für ihn die Annahme, dass sowohl die westlichen wissenschaftlichen Lehren, welche die Jesuiten in China verbreiteten, wie auch die christliche Religion universal waren. Auf religiöser Ebene drückte sich diese Annahme einer Kommensurabilität europäischer und chinesischer kultureller Konzepte in dem Verständnis einer „natürlichen Theologie“ aus, die auch in China vorhanden war. Daher war es für Ricci folgerichtig, in der konfuzianischen Tradition nach *Anknüpfungspunkte* für die katholische Lehre zu suchen. Diese erfolgten auf einer sehr fundamentalen Ebene, vor allem war Ricci daran gelegen, in den Konzepten *tian* und *shangdi*, die seinen Adressaten vertraut waren, Vorläufer für einen monotheistischen Glauben in China (als Spuren einer „Gotteserfahrung“) zu ermitteln. Diese Argumentation entwickelte er im *Tianzhu shiyi* (Über die wahre Natur des Herrn des Himmels).⁹

Dieser jesuitische Ansatz lässt sich als eine indirekte Evangelisierung beschreiben, die mit „Verständnisbrücken“ aus den Klassikern die Kompatibilität des Christentums mit dem Konfuzianismus betonte. Mehr noch als die individuelle Bekehrung zielt sie auf die Gewinnung von Sympathien innerhalb der Elitenkultur. Er ist in der Fachliteratur mit dem Begriff der „Akkommodation“ belegt. Diese kann definiert werden als eine bewusste Anlehnung an den konfuzianischen Diskurs, der als „kultureller Imperativ“ im Sinne Zürchers verstanden werden, also einen dominierenden Diskurs, an den sich neue Lehre anpassen mussten, um als „orthodoxe Lehre“ Anerkennung und Duldung zu erhalten. Dies lässt sich in der Entwicklung des Buddhismus, des Judentums wie auch des Islams in China beobachten. Ein Kernelement dieser Anpassung war der Ausdruck *jing tian* (den Himmel ehren), ein konfuzianischer Topos, der als Schrifttafel mit kaiserlicher Kalligraphie an religiöse Stätten verliehen wurde: Hierin kommt ein doppelter Anspruch zum Ausdruck – Die Ehrfurcht vor *tian* bedeutete nämlich auch die Anerkennung des Kaisers als Mittler zwischen Menschenwelt und *tian*.¹⁰ Dies werde ich später noch weiter ausführen.

2.1 „Interkulturelle Verständigungsbrücken“

Dem entspricht, dass die Jesuiten andere „interkulturelle Verständigungsbrücken“ vermieden. So schlossen sie volksreligiöse und buddho-daoistische Strömungen aus. Zunächst hatten die Jesuiten in China noch die Tracht der buddhistischen Mönche übernommen, um in der Bevölkerung als Priester erkannt und wahrgenommen zu werden. Initiiert durch den großen Chinamissionar Matteo Ricci brachen sie mit dieser Praxis, um den Habitus der Gelehrten-Beamten zu übernehmen. Als Grund wurde angeführt, dass die „Mönche im Volk und vor allem bei den Gelehrten-Beamten einen schlechten Ruf hätten“ und so ein Kontakt mit der strategisch wichtigen gesellschaftlichen Elite erschwert wurde. Bestimmend hierfür war ein missionarisches Verständnis, das eine Bekehrung von „Oben nach unten“ vorsah und daher auf die Beziehung zu den Entscheidungsträgern angewiesen war.¹¹

Neben der Anpassung an die Elitenkultur lag die Abgrenzung von der buddhistischen Lehre in eigenem Interesse: Verbindendes Element der meisten buddhistischen Schulen war eine religiöse Praxis, die Gebete, liturgische Gesänge, gemeinsame Anbetungen, eine Form der Beichte wie auch ein

⁸ Siehe Menegon 2009, S. 263ff. und 290ff.; Gernet 2012, S. 228-232.

⁹ Nicolas Standaert, „Rites Controversy“, in: *HCC* 1, S. 680-682.

¹⁰ Zürcher 1994, S. 33-37.

¹¹ Menegon 2009, S. 5-8.

Konzept von Verfehlungen und Vergeltung (in der Lehre des Karma) kannte und somit oberflächlich große Parallelen zu einer katholischen Praxis zeigte. Bereits Matteo Ricci begann daher früh, chinesische Traktate gegen die buddhistische Lehre zu verfassen, zum Beispiel gegen die Reinkarnation und die Vorstellung, dass auch Tiere (als Reinkarnierte) eine Seele hätten.¹²

Angesichts der Ausführungen zu *tian* in der mohistischen Schule aus meinem vorangegangenen Vortrag werden sie sich vielleicht fragen, warum die Jesuiten, sich auf die konfuzianische Tradition konzentrierten und nicht an diese Strömung der chinesischen Geistesgeschichte angeknüpft haben. Berührungspunkte drängen sich ja geradezu auf zur Vorstellung eines persönlichen wie involvierten, strafenden wie auch belohnenden Gottes, der über Engel und Heilige mit den Menschen in Verbindung steht. Neben dem unmittelbaren Erklärungsansatz, der Unkenntnis, möchte ich bewusstes Verschweigen beziehungsweise Ignorieren im interkulturellen Vermittlungsprozess als mögliche Ursache erörtern: Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Lehre des Mozi den Jesuiten nicht vorgestellt worden ist. Wie gesagt, ist die mohistische Schule zwar nie völlig in Vergessenheit geraten, jedoch wurden die Gedanken Mozis mit der Etablierung einer konfuzianischen Orthodoxie ab der Han-Dynastie aus dem philosophischen Diskurs ausgeschlossen. Die Rolle des Konfuzianismus als Staatslehre und als verbindender Kanon der Gelehrten-Beamten verstärkte sich noch mit dem Neokonfuzianismus der Song-Dynastie (960–1279) und der Ming-Dynastie (1368–1644), die nach der Fremdherrschaft der Mongolen nun gerade eine Phase der „Re-Orthodoxierung“ bildete. Von Seiten der Jesuiten wäre denkbar, dass sie den Mohismus, vorausgesetzt, er wäre ihnen bekannt gewesen, wie den Buddhismus gerade aufgrund solcher Ähnlichkeiten bewusst gemieden hätten.

2.2 Der figuristische Ansatz des französischen Jesuiten Joachim Bouvet

Eine extreme Form der „Akkommodation“, die auch innerhalb der Jesuiten umstritten blieb, war der figuristische Ansatz Joachim Bouvets (1656–1730) und Joseph Prémars (1666–1736). Bouvet und seine Schüler sahen in den klassischen Schriften, vor allem dem Buch der *Wandlungen*, dem *Buch der Lieder* und dem *Buch der Urkunden* Zeugnisse einer frühen, außerbiblichen Offenbarung.¹³ Sie fanden Belege hierfür sogar in der chinesischen Sprache selbst – so deutete Joachim Bouvet das Schriftzeichen für „Schiff“ *chuan* 船, das aus den Elementen „Boot“ 舟, „acht“ 八 und „Mund“ 口 (als Zählwort für Personen) besteht, als „acht Personen in einem Schiff“. Dies war für ihn nicht nur ein Beleg dafür, dass die Geschichte der Sintflut und der Arche mit Noah, seiner Frau, sowie ihrer drei Söhne mit ihren Frauen in China bekannt war sondern auch ein Beweis für die Besiedlung Chinas durch die Nachkommen Noahs.¹⁴

Die Akkommodation bedeutete jedoch nicht die Aufgabe der eigenen christlichen Identität: Ein zeitgenössischer Vorwurf chinesischer Literati lautete, dass Ricci mit dem wissenschaftlichen Transfer und philosophischen Erörterungen über sein eigentliches Motiv – die Mission – und die wesentlichen Inhalte seiner Lehre hinwegtäuschen wollte. Dem ist insofern zuzustimmen, als Ricci sich der Notwendigkeit einer hohen sozio-kulturellen Akzeptanz für die Mission bewusst war und er folglich Themen, die er für problematisch hielt, vor allem die Verurteilung Jesu als Aufrührer und seine Kreuzigung, in der Diskussion mit nicht-christlichen Literati vermied – tatsächlich wird dieser im *Tianzhu shiyi* nicht erwähnt. Ähnliche Vorwürfe, nun allerdings im Sinne einer Verzerrung der katholischen Lehre, wurden von Franziskanern und Dominikanern erhoben. Jedoch belegen die

¹² Gernet 2012, 235f.

¹³ von Collani 1985, S.115–118. Zum Beispiel setzt Shao Fuzhong 邵輔忠 (fl. 17. Jh.) in dem zwischen 1628 bis 1644 entstandenen *Tianxue shuo* 天學說 (Erklärungen zur „himmlischen Lehre“ [d.h. zum Christentum]) das Hexagramm *qian* (Himmel) mit *tian*, *kun* (Erde) mit der Jungfrau Maria und das Hexagramm *zhen* (Donner/Blitz), das als erstes aus der Interaktion von *qian* und *kun* hervorgeht, mit dem „Herrn des Himmels“ (*tianzhu*) gleich, der sowohl Gottvater als auch Jesus ist. Siehe dazu Gernet 2012, S. 243f.

¹⁴ von Collani 1985, S.117 und dies., „Figurismus“, in *HCC* 1, S. 675.

Angriffe nicht-christlicher Literati zugleich, dass Kernelemente der christlichen Lehre auch hier bekannt waren.¹⁵

Im Folgenden umreißt ich nun die Verständnishorizonte von *tian* im chinesischen Kontext. Dabei gehe ich auf die Vorstellungen christlicher Gelehrten-Beamter, nicht-christlicher Gelehrten-Beamter und schließlich auch der Herrscher des Qing-Reiches ein.

3 Der Himmel der christlichen Gelehrten-Beamten

Zunächst zum *tian* der christlichen Gelehrten-Beamten. Zu dieser Gruppe gehörten Sympathisanten wie Chen Yi 陳儀 (aktiv Mitte 17. Jahrhundert) und Konvertiten der ersten Stunde wie Li Zhizao 李之藻 (1565–1630), Yang Tingyun (1562–1627) und Xu Guangqi 徐光啟 (1562–1633), die zusammen als „Drei Säulen des Katholizismus in China“ bezeichnet wurden. Sie spielten eine zentrale Rolle in der Verbreitung des Katholizismus, sowohl dadurch, dass sie Missionare in ihre Amtssitze einluden, sobald sie eine offizielle Stellung innehatten, wie auch darüber, dass sie den Katholizismus über ihre synkretistischen bis apologetischen Schriften zu inkulturieren suchten. Xu Guangqi arbeitete mit Matteo Ricci in der Edition verschiedener chinesischer Übersetzungen westlicher Klassiker eng zusammen, unter anderem ein Lehrbuch der euklidischen Geometrie (1607).¹⁶

Prägend für das Verständnis von *tian* dieser Personengruppe war eine Verschmelzung des traditionellen chinesischen Konzeptes mit der christlichen Vorstellung von „Gott“. Anknüpfungspunkte hierfür bot auch die konfuzianische Tradition. In einzelnen Passagen des konfuzianischen Kanons, den Klassikern, den *Gesprächen des Konfuzius* und dem Buch *Menzius* finden sich Anklänge an ein transzendentes, monotheistisches Verständnis von *tian* das ein Überrest aus der Zhou-Dynastie war, in der *tian* die Funktion einer Schutzgottheit des Herrscherhauses hatte (dabei wurde *tian* synonym zu *shangdi* verwendet).¹⁷ Entsprechende Passagen in den *Gesprächen des Konfuzius* lauten: „Mit fünfzig kannte ich den Willen des *tian*.“ (*Lunyu* II.4) Oder: „Wenn ich unrecht gehandelt haben sollte, dann mag mich *tian* verdammen, dann mag mich *tian* verdammen!“ (*Lunyu* VI.28) oder angesichts seines geringen Erfolges bei den Herrschern seiner Zeit: Der Meister sprach: „Ich verüble es *tian* nicht, ich hadere nicht mit den Menschen. Unten fing ich zu lernen an, zu Hohem will ich vordringen. Einzig *tian* kennt mich.“ (*Lunyu* XIV.35).¹⁸

Diesen rudimentär persönlichen Zügen parallel, gibt es ebenso bereits Passagen, die *tian* stärker als eine unpersönliche, distanzierte Kraft beschreiben: „Redet etwa *tian*? Die vier Jahreszeiten haben ihren Wechsel, die Dinge entstehen und wachsen. Redet etwa *tian*?“ (*Lunyu* XVII.19).¹⁹ *Tian* entspricht also im ursprünglichen konfuzianischen Sinne der „Natur“ und zugleich einer Kraft, die diese ordnet. Während der Neo-Konfuzianismus der Song-Dynastie, auf den ich im weiteren noch eingehen werde, den immanenten, unpersönlichen Aspekte der „Natur“ immer stärker herausstellte, fand die Lehre der Missionare Anklang bei Gelehrten-Beamten, die eine transzendente Dimension von *tian* beibehielten und diesen als ordnendes Gegenüber des Menschen ansahen, der auch die menschliche Natur verlieh, ähnlich wie der eigne Körper ein Geschenk der Eltern war.

¹⁵ Gernet 2012, S. 64-69; Menegon 1998, S. 314-334 und 2009, S. 260ff. Siehe auch „Matteo Ricci, Jesus und das Kreuz“, in Roman Malek (Hrsg.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, Bd. 2, (Sankt Augustin – Nettetal: Institut Monumenta Serica – Steyler Verlag, 2003) (Monumenta Serica Monograph Series 50/2), S. 752-754.

¹⁶ Sievernich 2009, S. 85f. und Theodore N. Foss, „World Maps for the Chinese“, in HCC 1, S. 754f.

¹⁷ Ching 1989, S. 124-130.

¹⁸ Zitiert nach Konfuzius 2003, S. 10, 37 und 95. Die von Moritz verwendete Übersetzung „Himmel“ habe ich hier sowie im folgenden Zitat durch *tian* ersetzt, um die Bedeutungsdimensionen zwischen beiden Begriffen nochmals hervorzuheben und eine Ambivalenz von *tian* als Person und Kraft zu erhalten.

¹⁹ Zitiert nach Konfuzius 2003, S. 117.

Die Ehrfurcht vor *tian* (*jing tian*) bestand analog zur kindlichen Pietät darin, den angeborenen, von *tian* gegebenen, guten Geist und die dem Menschen innewohnende Sittlichkeit zu bewahren und zu entwickeln. Konkret erfolgte diese Entwicklung durch einen Prozess der Selbstprüfung: Viele Gelehrten-Beamte reflektierten Tag für Tag ihre positiven und negativen Taten und verzeichneten diese in einem Handbuch der Tugenden und Verfehlungen – mit roten Punkten für positives und schwarzen für negative Taten. Alle zehn Tage zog man Bilanz – überwogen die Negativa war dies ein Anlass in den vermerkten Punkten, das eigene Verhalten zu ändern. Hier fand sich also durchaus ein kultureller Anknüpfungspunkt für eine Gewissensprüfung im christlichen Sinne.²⁰ Die Lehre der Missionare wurde von Konvertiten entsprechend so verstanden und erklärt, dass auch die Fremden im „Herrn des Himmels“ die ordnende Kraft des *tian* anerkannten und besonders verehrten, und damit ihr Selbst kultivierten.

Als Positivum wird daher hervorgehoben, dass die Missionare *tian* mit Respekt begegnen, „ihn ehren und ihm dienen“ (*jing tian, shi tian* 敬天, 事天). Entsprechend stellten die Konvertiten, vor allem Xu Guangqi und Yang Tingyun, die hohe moralische Integrität der Missionare hervor und betonten die Kompatibilität ihrer Lehre mit dem ursprünglichen Konfuzianismus.²¹ Xu Guangqi bezeichnete das Christentum als eine Lehre, die geeignet sei „den Konfuzianismus zu vervollständigen und den Buddhismus zu ersetzen“.²² Die Lehre der Missionare würde dazu beitragen in einer unruhigen Zeit, den krisenreichen letzten Jahrzehnten der Ming-Dynastie, die Sittlichkeit und Moral der Bevölkerung zu steigern. Damit führten sie Matteo Riccis Argumentation aus der *Wahren Natur des Herrn des Himmels* fort.

Auffällig war, dass die Konvertiten in ihren Schriften äußerst pragmatisch argumentieren. Sie stellen das Christentum als moralische Lehre vor und blenden seine transzendenten Aspekte aus, die ihnen durch die Katechese vor der Taufe bekannt waren. Sie erwähnen den Aspekt des persönlichen (Schöpfer-)Gottes kaum, ebenso wenig wie die Inkarnation, die Lehre der Erbsünde oder Paradies und Hölle. In diesem Sinne führten sie die Akkommodation-Strategie der Jesuiten fort und warben für die Akzeptanz des Christentums, indem sie die kulturelle Fremdheit dieser Lehre reduzierten und ihre Ähnlichkeiten mit der chinesischen Tradition hervorhoben.

4 Abgrenzungen zwischen dem „Himmel“ und dem christlichen Gott

Nicht-christliche Gelehrten-Beamten wie Huang Zhen 黃貞 (aktiv 1633–1635), Xu Dashou 許大受 (fl. 17. Jh.) und der Astronom Yang Guangxian 楊光先 (1597–1669) waren demgegenüber darum bemüht, das Konzept *tian* von dem christlichen „Gott“ abzugrenzen und die kulturellen Unterschiede herauszuarbeiten. Sie kritisierten die Herrschaftsnähe der Jesuiten und die Verbreitung der von ihnen vermittelten Konzepte im Bereich der Astronomie und Geographie. Ausdruck dieses Widerstandes waren zum Beispiel die Verhaftungen von Missionaren und Konvertiten in Nanjing in den Jahren 1616–1617 und zahlreiche anti-christliche Schriften wie das *Shengchao poxieji* 聖朝破邪集 (Gesammelte Schriften der Heiligen Dynastie zur Bekämpfung der Heterodoxie, 1639) in der Ming-Zeit sowie die Essays „Pixie lun“ 關邪論 („Über die Abwehr der Heterodoxie“, 1659), „Niejing“ 孽鏡 (Spiegel des Bösen, 1662) und das *Budeyi* 不得已 (Ich habe keine Alternative, 1665) des Yang Guangxian.²³

²⁰ Gernet 2012, S. 178-180.

²¹ Gernet 2012, S. 46-50.

²² Gernet 2012, S. 85.

²³ Siehe Dudink 2001 und Cohen 1977, S. 20-34.

4.1 Das neo-konfuzianische Verständnis von *tian*

Leitbild für die Verfasser dieser Schriften war dabei ein neo-konfuzianisches Verständnis von *tian*. Der Neo-Konfuzianismus war in der Song-Zeit (10. bis 13. Jahrhundert) entstanden und von den Philosophen Cheng Hao und Cheng Yi sowie maßgeblich von Zhu Xi entwickelt worden. Er grenzte sich explizit vom Buddhismus ab, tatsächlich übernahmen seine Vertreter jedoch Methoden und Konzepte vor allem des Zen-Buddhismus, wie die Meditation (als „Sitzen in Stille“ *jingzuo* 靜坐) und die Annahme einer Wesensidentität von allen Phänomenen und dem Seinsgrund. Im neo-konfuzianischen Verständnis vereint *tian* eine Vielzahl von Aspekten, darunter sowohl der reale Himmel wie auch kosmologisch die Quelle aller Ordnungsprinzipien (*li* 理) und der universalen Energie (*qi* 氣), aus denen sich sämtliche Phänomene der Welt zusammensetzen, darunter die menschliche Natur (*xing* 性). Ebenso ist er eine ordnende verwandelnde Kraft: Die Kombinationen aus *li* und *qi* befinden sich in einem endlosen Wandlungsprozess aus Werden und Vergehen und bilden so eine „Schöpfung durch Umwandlung“. *Tian* ist dabei eine Kraft, die diese Prozesse im Fluss hält und sich nicht von diesen trennen lässt.²⁴

Im Gegensatz zu dem frühen Konfuzianismus, der wie zuvor gesagt, auch eine transzendente Dimension von *tian* kennt, ist der *tian* des Neo-Konfuzianismus ein welt-immanentes Konzept. Von zentraler Bedeutung für die neo-konfuzianische Philosophie ist, dass *tian* die natürlichen Prozesse unparteiisch und gerecht vollzieht, das heißt ohne Vorlieben und Abneigungen. Da er Ursprung von *li* und *qi* ist, muss *tian* moralisch gut sein. Aus dieser Prämisse wird auch die Begründung abgeleitet, dass die menschliche Natur in ihrem Ursprung gut ist, da sie aus dem Wirken von *tian* entsteht und letztlich mit diesem wesensidentisch ist.²⁵

Tian bildet im neo-konfuzianischen Denken eine untrennbare Einheit all seiner verschiedenen Aspekte. Für eine Argumentation und eine Erläuterung ist es möglich einen dieser Aspekte zu betonen, jedoch bleiben die anderen Aspekte stets als Hintergrund erhalten – spricht man von der „vorliegenden Natur“ ist zugleich der Wandlungsprozess und die ordnende Kraft mitgedacht. *Tian* zu einer Person zu machen und dieser nur eine ordnende und initial schöpferische Kompetenz zuzusprechen, wie es die Missionare taten, erschien gleich mehrfach als Verkürzung.²⁶

Wohlwollende Kritiker nahmen an, dass die Missionare als Fremde, die konfuzianische Lehre noch nicht richtig verstanden hätten. Die heftigsten Kritiker, wie Xu Dashou und Yang Guangxian jedoch warfen den Jesuiten eine bewusste Täuschung vor: Sie verwendeten konfuzianische Begriffe, um ihre monströse Lehre besser verbreiten zu können. Daher verschwiegen sie gegenüber denen, die noch nicht zu ihrer Gemeinschaft gehörten wesentliche Elemente ihrer Lehre. Sowohl Huang Zhen, als auch Xu Dashou und Yang Guangxian waren mit christlichen Übersetzungsversuchen vertraut und rekurren in ihren Angriffen darauf.²⁷

4.2 Leidenschaften und Unvollkommenheit des christlichen „Gottes“

Die Gleichsetzung von *tian* und „Gott“ war im besonderen unter den folgenden drei Aspekten für die nicht-christlichen Gelehrten-Beamten nicht akzeptabel: Erstens, konnten *tian* und „Gott“ nicht identisch sein, da der christliche „Gott“ Leidenschaften zeigt und diesen freien Lauf lässt: Er ist zornig und straft aus dieser Emotion heraus über Gebühr Schuldige wie Unschuldige gleichermaßen, zum Beispiel in der Sintflut. Ein weiser Herrscher hingegen würde durch seine Tugendkraft wirken und

²⁴ Ching 1989, S. 137-142 und Gernet 2012, S. 244-246.

²⁵ Gernet 2012, S. 190-192.

²⁶ Gernet 2012, S. .

²⁷ Gernet 2012, S. 73f.

hätte ein solches Strafen nicht nötig. Er ist daher wenig kultiviert im Vergleich zum unparteiischen *tian* und kann kein verehrungswürdiges Wesen sein.

Auch das alternative Konzept der Übersetzung „Herr des Himmels“ (*tianzhu*) war nicht annehmbar: Ein so unvollkommenes Wesen konnte weder etwas so vollkommenes wie *tian* erschaffen haben noch dieses lenken.²⁸ In dieser Hinsicht waren die europäischen Metaphern der Jesuiten ebenfalls kontraproduktiv: Riccis Vergleich „Gottes“ mit einem „Baumeister“ oder „Handwerker“ trugen aufgrund der Geringschätzung körperlicher Arbeit unter den Gelehrten nur dazu bei, diesen „Gott“ als einen minderen Handlanger anzusehen.²⁹

4.3 Widersprüchlichkeit in der christlichen Lehre: Inkarnation, Allmacht und Endzustand der Welt

Zweitens, selbst wenn man jedoch annähme, dass er *tian* und die Welt geschaffen habe, blieb die Inkarnation des „Herrn des Himmels“ mysteriös. Xu Dashou und Yang Guangxian fragten: Wie sollte man glauben, dass ein so vollkommenes Wesen sich als uneheliches Kind inkarniert hätte? Wie konnte es sein, dass es auf der Erde gelebt hat und dabei nicht nur keinerlei Wirkung durch seine Tugendkraft erzielte (wie ein weiser Herrscher der Vorzeit) sondern sogar als Aufrührer gegen die staatliche Ordnung hingerichtet worden war? Ebenso unverständlich war das Konzept der Trinität: Wie konnten die natürlichen Wandlungsprozesse verlaufen, während der Herr des Himmels auf Erden war?³⁰

Drittens erschien angesichts der Erbsünde auch die Güte und Allmacht von „Gott“ (im Gegensatz zu *tian*) zweifelhaft: Wenn „Gott“ so mächtig wäre, hätte er Adam und Eva so erschaffen sollen, dass sie keine Verfehlungen hätten begehen können. Vor diesem Hintergrund erscheint es umso ungerechter, dass die Menschheit wegen des Verzehrs einer Frucht verurteilt worden war. *Tian* und damit die menschliche Natur hingegen sind in ihrer Anlage gut. So ist es zwar möglich, als Individuum diese gute Natur verfallen lassen, indem man sie nicht kultiviert, dies jedoch liegt in der eigenen Verantwortung und ist kein Urteil einer fremden Instanz.³¹

Schließlich und viertens waren auch „Paradies“ und „Hölle“ als absolute und ewige positive und negative Zustände unvorstellbar: Das Charakteristikum von *tian* war, dass es einen endlosen Wandlungsprozess bildete und diesen am Leben hielt. Die ständige Transformation ist also der natürliche Zustand des Kosmos, es kann darin keine unveränderliche Festlegung geben. Starb ein Mensch, so ging sein *qi* in den Seinsgrund zurück, vielleicht lebte er eine Zeit als Ahnengeist fort. Selbst im Buddhismus bildeten Paradiese und Höllen nur temporäre Zustände im Kreislauf der Wiedergeburt. Der einzige ewige Zustand entzog sich völlig menschlichen Begrifflichkeiten – das Nirvana.³²

Wie hieraus deutlich wird, war die Argumentation der nicht-christlichen Gelehrten-Beamten nicht auf ein verstehendes Annähern angelegt. Sie zielt vielmehr darauf, die Widersprüchlichkeit in der christlichen Lehre herauszustellen. Sie konzentriert sich auf bekannte Problematiken, auch die Frage der Theodizee, ohne jedoch tiefergehende innerchristliche Betrachtungen dazu anzuführen. Trotzdem verschiedene Argumente aus europäischen, aufklärerischen Diskursen vertraut klingen ist der Impetus der neo-konfuzianischen nicht allein rational-philosophisch: Auch als welt-immanentes Prinzip hatte *tian* eine zentrale Bedeutung für Sittlichkeit und Moral als Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens. In ihrer Unhintergebarkeit kam dieser Überzeugung ein dogmatischer Charakter zu.

²⁸ Gernet 2012, S. 263-265 und 275f.

²⁹ Gernet 2012, S. 260-262.

³⁰ Gernet 2012, S. 73f. und 280f.

³¹ Gernet 2012, S. 288-292.

³² Gernet 2012, S. 206-208.

4.4 Gottes-Himmel und Kaiser-Herrschaft

Schließlich war *tian* essentielles Element der Herrschaft: Nach konfuzianischem Staatsverständnis agierte der Kaiser als Mittler zwischen *tian* und den Menschen. Diese herausgehobene Position kam in verschiedenen Termini zum Ausdruck: An erster Stelle wäre da die Bezeichnung des Kaisers als „Sohn des Himmels“ (*tianzi* 天子) zu nennen. In einer Übertragung der konfuzianischen Tugend der „Kinde-Pietät“ zwischen Vater und Sohn auf das Verhältnis Kaiser – *tian* war allein der Kaiser berechtigt, die Opfer für *tian* zu vollziehen.³³ Zugleich stand er in einer besonderen Verantwortung dem *tian* gegenüber, für das Wohlergehen seines Reiches zu sorgen: Erfüllte er dieses, hatte er das „Mandat des Himmels“ (*tianming* 天命). Handelte er diesem Auftrag zuwider durch individuelles Fehlverhalten und politische Unfähigkeit konnte dies zu einem Dynastiewechsel führen der als Verlust des „Mandats“ gedeutet wurde.³⁴

Zu den Aufgaben, die der Herrscher dabei erfüllen musste, gehörte auch die kultisch-religiöse Verwaltung des Reiches als Mehrung der öffentlichen Ordnung und Sitten. Mit dieser Funktion stand er, wie *tian*, über allen religiösen Gemeinschaften und konnte Gemeinschaften dulden, die diesem Ziel dienten, und solche, die ihm widersprachen, belehren oder verbieten. So galt eine religiöse Pluralität im Reich, wenn auch unter der Oberhoheit des Kaisers.³⁵

In diesem politischen Kontext ließ sich der Begriff den „Himmel verehren“ (*jingtian*) und die Verleihung einer entsprechenden Kalligraphie an eine religiöse Kultstätte im Sinne eines konfuzianischen „kulturellen Imperativs“ wie folgt dekodieren: Zum einen bestätigte sie normativ die Verleihung der entsprechenden Religionsgemeinschaft, im konfuzianischen Sinne „orthodox“ zu sein, keine Irrlehren zu verbreiten, keine Unruhen zu schüren und so für eine soziale Stabilität zu sorgen. Zum anderen hatte sie appellativen Charakter an die Religionsgemeinschaft – die Kalligraphie sollte sie daran erinnern, den kultisch-politischen Kontext zu respektieren, in dem sie sich bewegten, das heißt die Anerkennung von *tian* als einem Prinzip das über ihren einzelnen Religionen steht und die Anerkennung des Kaisers in seiner exponierten Position zwischen Menschen und Himmel als Autorität in kultischen Fragen.³⁶

Da manche Missionare die Messe auch als eine Opferhandlung und Verehrung des *tian* bezeichneten, stand das Christentum früh im Ruf, eine „subversive Religion“ zu sein, da sie sich die Vorrechte des Kaisers anmaßte. Ein großer Schritt hin zur Duldung des Christentums in China war daher das „Heilige Edikt“, des Qing-Kaiser Kangxi (1654–1722, r. 1661–1722) von 1692. Es erlaubte die Verbreitung des Christentums in China generell. Jedoch war dies nicht als besondere religiöse Verbundenheit oder gar ein Bekenntnis zu verstehen. Vielmehr war es eine Entscheidung, die er als kultische Autorität traf und mit der die „Unbedenklichkeit“ des Christentums verkündete – die Begründung für die Tolerierung war im Wesentlichen darauf beschränkt, dass das Christentum „nicht aufrührerisch“ sein.³⁷ Folglich war es ebenso schlüssig aus der Perspektive des Kaisers Kangxi, die christliche Mission in China zu verbieten, nachdem ihm das päpstliche Verbot der Riten, die Bulle „*Ex illa die*“ von 1715 übersetzt wurde. Die Mission erschien ihm nun „schädlich“, da das Oberhaupt der Missionare sich in seine Herrscheraufgabe einmischte.³⁸

³³ Ching 1989, S. 175-177.

³⁴ Fairbank 1989, S. 45f. und ders. 1992, S. 19f., 62f., und 66f.

³⁵ Zürcher 1994, S. 39-42, und Fairbank 1992, S. 154ff.

³⁶ Gernet 2012, S. 172; siehe auch Fußnote 10.

³⁷ Gernet 2012, S. 168-170.

³⁸ Gernet 2012, S. 232.

5 Die Grenzen der verschiedenen Verständnishorizonte

Abschließend möchte ich nochmals kurz auf die Grenzen der verschiedenen betrachteten Verständnishorizonte eingehen. Dabei lassen sich die Extrempositionen der Dominikaner und Franziskaner auf der einen und der nicht-christlichen, neo-konfuzianischen Gelehrten-Beamten auf der anderen Seite am klarsten zu umreißen. Beide sind einem kulturell essentialistischen Denken verhaftet, die sämtliche Aspekte einer Kultur als eine untrennbare Einheit ansah, so dass eine Synthese als Ergebnis interkultureller Begegnungen für unmöglich erachtet wurde.

Nach dem dominikanischen Verständnis war die einzige akzeptable Form des praktizierten Christentums die der europäischen Reiche. Diese eurozentrische Sicht oder „kultureller Imperativ“ war zugleich ahistorisch, da sie die „Inkulturierungsgeschichte“ des Christentums von seinem Weg aus Israel in die griechisch-römische Welt außer Acht ließ. Sie verstellte den Blick auf eine differenzierte und historische Sicht des Christentums. Daher konnten sie keine terminologischen Kompromisse in der Übersetzung des Begriffes „Gott“ dulden und musste notwendigerweise in einem missionarischen Kontext scheitern, der nicht kolonial geprägt war und damit nicht im Sinne des dominikanischen Ansatzes kulturell transformiert werden konnte.

Der neo-konfuzianische Ansatz bildete eine politische und kulturelle Abwehr-Reaktion. In ihrer Vehemenz ist sie dadurch zu erklären, dass die Aktivitäten, vor allem der Jesuiten, als eine Verbreitung von Irrlehren gedeutet wurden. Diese rührten mit der Gleichsetzung von *tian* und „Gott“ an Pfeiler der staatlichen und moralischen Ordnung Chinas. Durch ihre Nähe zum Hof hatten sie zudem gute Ausgangsbedingungen für eine Beeinflussung des Herrschers – damit standen sie in direkter Konkurrenz zu den Gelehrten-Beamten. Als Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft und der gesellschaftlichen Elite prägten die Gelehrten-Beamten daher den Diskurs mit einer Verurteilung des Christentums und negierten die Möglichkeit einer interkulturellen Verständigung.

Komplexer sind die Verständnishorizonte der Jesuiten und der Konvertiten. Beide Gruppen teilten die Grundannahme einer Kommensurabilität verschiedener Kulturen ihr Kommunikationsprozess war von dem Gesichtspunkt der Vereinbarkeit und der Verbreitung der Lehre geleitet, daher blendete er die existenten „kulturellen Unterschiede“ als Konfliktpotential zunächst aus. Der Ansatz der Jesuiten bestand in einer zweistufigen Bekehrungsstrategie mit einer kulturell angepassten Heranführung an das Christentum als erstem Schritt und einer Unterweisung in den „europäisch-christlichen“ Dogmen die auf die Konversion zielte als nächstem Schritt.

In einem interkulturellen Kommunikations- und Interaktionsprozess machten sie sich daher ein Bild der chinesischen Kultur und suchten dort nach Anknüpfungspunkten, die zum Näherkommen einladen sollten. Ein Beispiel hierfür war *tian* als Übersetzung für „Gott“. Die Konvertiten griffen diese Elemente aktiv auf und führten sie fort: Ihre Schriften sind eine Aneignung und „Inkulturierung“ der fremden Religion, mit denen sie ihre neue kulturelle Identität mit ihrer bisherigen Sozialisation übereinzubringen suchten.

Damit bahnte sich jene missionstheologische Frage an, die bis heute aktuell bleibt aber erst in der jüngeren Vergangenheit ausgesprochen wurde: „Welche Aspekte des Christentums sind universaler Natur, welche jeweils kulturell geprägt? Oder: wo können sich Himmel, *tian*, „Gott“ und *shangdi* begegnen?“

Weiterführende Literatur:

Bauer, Wolfgang, *Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Buddhismus, Daoismus* (München: C.H. Beck, 2001).

Ching, Julia, *Konfuzianismus und Christentum* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1989) (Dialog der Religionen).

Cohen, Paul A., *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 3. Auflage 1977).

Dudink, Adrian, „Opposition to the Introduction of Western Science and the Nanjing Persecution (1616-1617)“, in: Catherine Jami - Peter Engelfriet - Gregory Blue (Hrsg.), *Statecraft & Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-cultural Syntheses of Xu Guangqi (1562-1633)* (Leiden - Boston - Köln: Brill, 2001), S. 191-224.

Fairbank, John K., *Geschichte des modernen China 1800-1985* (München: dtv, 1989).

–, *China - A new History* (Cambridge, Mass. - London: Belknap Press, 1992).

HCC 1 Nicolas Standaert (Hrsg.), *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*, Leiden 2001 (Handbook of Oriental Studies/Handbuch der Orientalistik, Section Four: China, vol. 15/1).

Gernet, Jacques, *Die Begegnung Chinas mit dem Christentum*. Neue durchgesehene Ausgabe mit Nachträgen und Index (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica - Steyler Verlag, 2012 (Monumenta Serica Monograph Series LXII)

Konfuzius, *Gespräche (Lun-yu)*. Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Ralf Moritz (Suttgart: Philipp Reclam, 3. Auflage 2003).

Menegon, Eugenio, „Yang Guangxian’s Opposition to Johann Adam Schall: Christianity and Western Science in his Work *Budeyi*“, in Roman Malek (Hrsg.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592 - 1666)*. 2 Bde. (Sankt Augustin - Nettetal: Institut Monumenta Serica - Steyler Verlag, 1998) (MSMS XXXV/1-2), S. 311-338.

–, *Ancestors, Virgins and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Cambridge (Mass.) - London: Harvard University Press, 2009) (Harvard-Yenching Institute Monograph Series 69).

Sievernich, Michael, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009).

Young, John D.[ragon], „Chinese Views of Rites and the Rites Controversy, 18th-20th Centuries“, in: Mungello, D.E. (Hrsg.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994) (Monumenta Serica Monograph Series 33), S. 83-108.

Zürcher, Erik, „Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative“, in: Mungello, D.E. (Hrsg.), *The Chinese Rites Controversy. ...*, S. 31-64.

Dieser Text ist ausschließlich zum privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen, schriftlichen Genehmigung der Urheberin/des Urhebers bzw. der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte bleiben bei der Autorin/dem Autor. Eine Stellungnahme der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist durch die Veröffentlichung dieser Präsentation nicht ausgesprochen. Für die Richtigkeit des Textinhaltes oder Fehler redaktioneller oder technischer Art kann keine Haftung übernommen werden. Weiterhin kann keinerlei Gewähr für den Inhalt, insbesondere für Vollständigkeit und Richtigkeit von Informationen übernommen werden, die über weiterführende Links von dieser Seite aus zugänglich sind. Die Verantwortlichkeit für derartige fremde Internet-Auftritte liegt ausschließlich beim jeweiligen Anbieter, der sie bereitstellt. Wir haben keinerlei Einfluss auf deren Gestaltung. Soweit diese aus Rechtsgründen bedenklich erscheinen, bitten wir um entsprechende Mitteilung.

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Im Schellenkönig 61
70184 Stuttgart
Telefon: +49 711 1640-600
E-Mail: info@akademie-rs.de