

## Die Frage der chinesischen und malabarischen Riten

Erst in den allerletzten öffentlichen Sitzungen der vierten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden nach langen Debatten die Erklärungen über die nichtchristlichen Religionen und die Missionstätigkeit der Kirche angenommen: am 28. Oktober 1965 «Nostra aetate» über die Kirche und die nichtchristlichen Religionen (2.221 placet, 88 non placet, 3 ungültige Stimmen), am 7. Dezember 1965 (am Vorabend des Abschlusses) «Ad Gentes» über die Missionstätigkeit der Kirche (2.394 placet, 5 non placet). Sie wurden promulgiert im Rahmen der Pastorkonstitution des letzten Konzilstages über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et Spes» (2.309 placet, 75 non placet, 7 ungültige Stimmen). Man kann sicher sein, daß die trotz allem noch relativ zahlreichen «non placet»-Stimmen unvergleichlich höher gelegen hätten, wenn diese Texte gleich zu Beginn des Konzils vorgelegt worden wären. Die Bischöfe waren nämlich in der Mehrzahl Erben des Denkens eines Bossuet zum Beispiel, der an die Möglichkeit der Rettung aller Menschen glaubte, aber nur als *einzelne*.<sup>1</sup>

Wie Prof. Schillebeeckx<sup>2</sup> in bezug auf die nichtchristlichen Religionen bemerkte: «In ihrer Gesamtheit ist diese Erklärung, was ihren Gehalt und ihre Ausrichtung angeht, wirklich eine offizielle Neuerwerbung der Kirche...», achtet die Kirche die «religiöse Erfahrung», die den nichtchristlichen Religionen zugrunde liegt... Diese Erklärung ist der Ausgangspunkt für eine neue Haltung gegenüber den Anhängern dieser Religionen und vor allem für einen aufrichtigen, aber klugen Dialog mit ihnen.

Die historische Konfrontation der Kirche mit den anderen Religionen, zu unserer Zeit noch wirksamer geworden durch die Situation einer sich zusammenschließenden Welt, wirft so klarer als je zuvor die Frage des Dialogs auf, und, für jede Religion, der Besinnung auf ihr eigenes Sein. Im Be-

wußtsein ihrer Einmaligkeit kann sich die Kirche auf Erden im wesentlichen nur missionarisch sehen, selbst in bezug auf die Menschen einer anderen Religion.

Hierzu muß bemerkt werden, daß das Konzil, wenn es von der Kirche Christi spricht, den rein hierarchischen Standpunkt verläßt und in erster Linie an das Gottesvolk denkt, das unter ihrer Führung auf dem Weg ist. Wieder einmal sind hier die Akzente anders gesetzt: Die Hierarchie selbst hat innerhalb der Kirche auf ihr Monopol der Ekklesialität verzichtet und hat es in erster Linie dem Gottesvolk zugesprochen, dem gegenüber sie eine Funktion der Diakonie oder des Dienstes ausübt.<sup>3</sup> Es kann hier nicht die Rede davon sein, im einzelnen darzutun, wie in der Geschichte, seit den ersten Tagen des Christentums, dieser implizit zum Apostolat an der Welt gehörende Begriff die Tätigkeit der Glaubensboten geleitet hat, sondern lediglich darum, die Hauptepisoden des chinesischen und malabarischen Ritenstreites zu skizzieren, um zu sehen, wie er nach und nach, von der Renaissance an, Form annimmt.

### *1. Die Epoche der großen spanischen und portugiesischen Entdeckungen*

Zu unserer Zeit, in der die Kommunikationen mit dem ganzen Erdball beinahe augenblicklich erfolgen, fällt es uns schwer, die Umwälzung zu verstehen, welche die durch die «großen Entdeckungen» hervorgerufene Erschütterung im europäischen Denken bewirkte.

Der mittelalterliche Mensch hatte in einer kleinen, sehr engen Welt gelebt; sie war von allen Seiten abgeschlossen und gegen Einflüsse von außen gesichert. Zweifellos kannte er kleine Gruppen von Juden als Repräsentanten des Alten Testaments, diese aber waren auf hermetisch abgeschlossene Ghettos beschränkt. Der Islam, der sich zwischen

den Fernen Osten und das Mittelmeerbecken schob, hatte dieses Gefühl der Abgeschlossenheit noch verstärkt. Einigen Reisenden, wie Marco Polo, war es zweifellos gelungen, die Schranke auf dem Landweg zu überwinden und auf dem Seeweg zurückzukommen. Ihre erstaunlichen Enthüllungen über Kitai und Zipangu hatten sich nach und nach in eine Art Legende verwandelt, an der sich die Phantasie nährte. Christoph Columbus ließ sich dennoch von ihnen fesseln: er entdeckte so Amerika für die Kastilier. Den Portugiesen auf der Suche nach den Gewürzen der Molukken gelang es schließlich, den afrikanischen Kontinent zu umschiffen: in Kalikut stießen sie auf die Handelslinie, das Monopol der Mohammedaner, und verfolgten sie von Etappe zu Etappe zurück, sie legten an in Malakka (1511), in Kanton (1514) und viel später (gegen 1543) in Japan. Die Spanier, denen mehrere Jahrzehnte lang Amerika den Blick versperrte, überwandern schließlich mit Magelan (1521) diese Blendung: im Pazifischen Ozean brachte sie die erste Weltumseglung in direkten Kontakt mit ihren portugiesischen Rivalen. Nach endlosen Diskussionen der Kosmographen untereinander, die ebenfalls nicht in der Lage waren, die Längengrade zu bestimmen, einigte man sich auf eine ungemein verschwommene Abgrenzungslinie des Einflusses (sie lag östlich von Japan und westlich von Malakka, also ein strittiges Gebiet von zwanzig bis dreißig Grad).

Vom kirchlichen Standpunkt aus schlug sich diese Verteilung nieder in der Schaffung zweier relativ nahe beieinander liegender Bistümer im «großen Archipel von China» (das man noch nicht mit Kitai gleichsetzte), dem Bistum von Macao für die Portugiesen (1576) und dem von Manila für die Spanier (1581). Die Auswirkungen dieser Teilung auf das christliche Apostolat sind beträchtlich. Bis zu jenem Zeitpunkt hatte es dem Durchschnittseuropäer noch keine Mühe gemacht, seine gewohnte Umgebung zu durchreisen. Er hatte das Gefühl, unter dem Auge Gottes zu atmen, der, ganz nahe bei ihm, über seinem Haupt, ihn im Auge behielt, mit ihm sprach, ihm durch seine Engel und Priester das offenbarte, was er wissen mußte, und ihn in Bräuchen festhielt, die vom Himmel geschickt waren. Mit einem so sicheren Garanten, einem so begrenzten Erfahrungsfeld, war er kaum Überraschungen, Schwankungen, Zweifeln ausgesetzt. Schritt für Schritt jedoch fielen die Schranken, die diese Welt umschlossen, und der Horizont trat mehr und mehr zurück, bis

er sich in einer erschreckenden Ferne verlor. Er entdeckte Prinzipien des Handelns, die in formellem Gegensatz zu seinen Prinzipien standen, Sitten, die radikal verschieden waren von seinen Bräuchen, religiöse Überzeugungen, die seinem Glauben entgegenstanden. Das beste Beispiel dieser Verwirrung bietet uns Michel de Montaigne in seinen Essais. Er stellt darin methodisch Überlegungen an, um sein Leben in Funktion der Erkenntnisse einzurichten, die von allen Seiten hereinbrechen. Er liest mit Begierde. Sein Wissensdurst ist unersättlich. Als er schließlich das erfolgreiche Werk entdeckt, in dem der spanische Augustiner Gonzales de Mendoza von den ersten missionarischen Expeditionen berichtet, die von den Philippinen zum benachbarten Kontinent gehen sollen, da stellt er unverzüglich die chinesische Zivilisation an die Spitze einer Pyramide, bei der die Kulturen der übrigen kürzlich entdeckten Völker stufenartig angeordnet sind.

In diesem unersättlichen Wissensdrang waren Montaigne andere Europäer vorausgegangen, unter anderen der große Humanist Erasmus: der Brief an Paul Volz, der im Jahr 1518 die Neuauflage seines *Enchiridion militis christiani* begleitet, predigt eine friedliche Rückeroberung der Welt an Stelle des traditionellen Kreuzzuges gegen die Mohammedaner. Er sieht eine Christenheit, gebildet aus konzentrischen Kreisen und in verschiedenem Grade durchdrungen vom Einfluß Christi, dem unwandelbaren Mittelpunkt, dem näherzukommen jeder versuchen soll: «Maneat Christus velut scopus.» In einem seiner letzten Bücher, dem *Ecclesiastes* (1535), spricht er von den neuen zur Christianisierung bereiten Massen von Ungläubigen, die nach Evangelisatoren verlangten.

Der Fall des Franziskaners Zumaragga, des ersten Bischofs von Mexiko, soll uns warnen vor willkürlichen Vereinfachungen und Klassifizierungen. Während viele seiner Mitbrüder sich in eschatologischen und chiliastischen Spekulationen ergingen, läßt er christliche Lehren drucken, die er mit Auszügen aus der *Paraklesis* von Erasmus krönt. Die radikale Nähe zum Evangelium des christlichen Humanismus führt bei ihm dazu, daß er das *Enchiridion* des Erasmus heranzieht zum Kampf gegen die Laster der mexikanischen Kolonialgesellschaft; er läßt eine neue *Doctrina* drucken, eine einfache Nachahmung der *Summa* des Doktors Constantino Ponce de la Fuente, Kanonikus aus Sevilla, der von der spanischen Inquisition wegen Erasmismus verurteilt werden wird. Ein anderer

genialer Franziskaner, Bernhard de Sahagun, ist der erste, der sein Leben dem eingehenden und einfühlenden Studium der Kultur der Azteken widmet; seine Schriften werden beschlagnahmt, und erst im 18. und 19. Jahrhundert wird ihnen Gerechtigkeit widerfahren. Später wird auch der Jesuit José von Acosta in Peru eine Art Wertmaßstab der Kulturen aufstellen, an unterster Stelle die «Wilden», in der Mitte die Azteken und Inkas und ganz oben die Chinesen und die Völker des Fernen Ostens, die, wie die Japaner, von der Kultur Chinas profitierten.

Inzwischen nämlich hatten sich die Portugiesen Indiens und Indonesiens, nachdem sie von ihren kleinen Kolonien aus Vorpostenstaffeln längs der Meere aufgestellt hatten, an die ersten Mitglieder der Gesellschaft Jesu gewandt, um im südlichen Hindustan die Tausende von Fischern aus der Kaste der Parawaren, die ein Generalvikar der Diözese von Goa getauft hatte, im Glauben zu festigen. Man sandte einen neugebackenen Absolventen der Pariser Universität, den heiligen Franz-Xaver, dorthin. Dieser richtet sich bei jener wenig angesehenen Kaste zuallererst nach den einfachen Methoden der Evangelisation. Das offensichtlich Abergläubische einiger Sitten, obwohl von den Anhängern der Portugiesen verächtlich abgetan, scheint ihn nicht zu rühren. Als er später (15. August 1549) auf japanischem Boden landet, steht er einer Kultur und einer Religion gegenüber, die vollkommen verschieden sind vom Evangelium, das er brachte. Erste entmutigende Erfahrungen zeigen ihm, wie vielschichtig die «Frage der Termini» ist, das heißt die Wahl der japanischen Worte, mit denen die christliche Botschaft übermittelt werden soll. Als er ein wenig später nach Indien zurückgekehrt war, um dort seinen Missionierungsversuch in China vorzubereiten, hielt er es für angebracht, sich mit dem Werk von Constantino zu rüsten, dessen sich Zumarrago auf der anderen Seite des Pazifischen Ozeans bediente, stellte aber noch nicht die Frage des religiösen Wertes von Buddhismus und Shintoismus.

*2. Im Fernen Osten und in Indien bis zu den päpstlichen Konstitutionen (1552–1693)*

Franz-Xaver gehört in die Zeit vor dem Tridentinum (1545–1563). Haupterbe seines Geistes in Indien und im Fernen Osten ist P. Alexander Valignano, zwischen 1573 und 1606 Visitator (das heißt Generalsuperior der Gesellschaft Jesu in diesen

Gebieten). Auf den Spuren des heiligen Franz-Xaver fördert er zuerst das Wachstum der christlichen Gruppen in Indien, Malakka und Indonesien, wobei er ganz besonderen Wert auf die Kenntnis der Sprache und der lokalen Bräuche legt, und entwickelt die Missionen im feudalistischen Japan. Er entwickelt dort Beziehungen zu den Lokalherrschern und die Heranbildung von einheimischen Helfern gemäß den Anweisungen des Konzils. Die Botschaft der vier kleinen japanischen «Prinzen» beim Heiligen Stuhl wird in Europa aufs höchste gefeiert (1582–1590). Trotz der Niederlassung der Portugiesen nahe bei Kanton, dem Absteigequartier Macaos, bleibt China vollkommen abgeschlossen. Valignano entdeckt, daß die Mißachtung von seiten der chinesischen Mandarine darauf beruht, daß sich bis dahin die Missionare mit einer kurzen Einführung in die Ortsdialekte begnügten, und setzt den Sizilianer Michael Ruggieri auf das Studium der Schriftsprache an, oft auch Mandarinsprache genannt, weil sie Gerichtssprache und Sprache der Gebildeten war. Dem japanischen Brauch entsprechend akzeptiert es Ruggieri, sich durch die Tracht den buddhistischen Bonzen des Großen Fahrzeuges anzupassen, sein Nachfolger jedoch, Matthäus Ricci, verwirft, von Valignano gebilligt, jede Bindung mit den Landesreligionen und stellt sich nur als einen europäischen Gelehrten vor, der das reine Gesetz bringt. Mit Unterstützung einiger Neugetaufter, unter anderen Paul Siu Koang-ki, erreicht er die Hauptstadt Peking und stirbt dort (1610), wobei er die «Tür für seine Nachfolger offen läßt». Er hatte die von den Konfuzianern geübten Sitten sehr genau studiert und war davon überzeugt, daß sie «richtig verstanden», im großen und ganzen beibehalten werden könnten, weil sie «sicher von jeder Götzendienerei frei und vielleicht nicht abergläubisch seien».

P. Nicolas Longobardo, der ihm als Superior innerhalb der Chinamission nachfolgt, behält diese Lösung bei, allerdings mit Ausnahme eines wesentlichen Punktes, des Punktes der zu verwendenden Termini. Im Gegensatz zur landläufigen Auslegung der Kommentatoren der Klassiker hatte Ricci den Materialismus von Tschu-hi abgelehnt und Argumente zugunsten des Spiritualismus der alten Chinesen beigebracht. Junge Missionare aus Japan, die im Jahre 1614 von ihrem Land nach Macao ausgewiesen worden waren, beeindruckte der Kult, den man nach dem Vorbild Buddhas und der übrigen Shinto-Götter dem Konfuzius dar-

brachte. Sie sprachen sich gegen das Vokabular von Ricci aus. Unter den Jesuiten, die teils für, teils gegen die «Termini» waren, kam es zu einer lebhaften Diskussion. Eine Schrift von P. Longobardo, die im Gegensatz stand zum Standpunkt Riccis, mußte schließlich verbrannt werden; ein handgeschriebenes, unvollständiges Exemplar jedoch blieb erhalten: später wird es in Europa gedruckt, wo es eine höfliche Diskussion zwischen Malebranche und Leibniz nährt. Inzwischen hatte die kühne Initiative Riccis in China einen Nachahmer in Indien hervorgebracht, einen anderen Italiener, Robert von Nobili. Seit der Gründung Goas (1511) und der übrigen portugiesischen Stützpunkte hatte man sich unaufhörlich die Frage vorgelegt, ob die Kaste ihrem Wesen nach religiös oder einfach «sozial» sei. Insgesamt hatten die verschiedenen Kirchensynoden beschlossen, daß die Kastenpraktiken, angeführt von den Brahmanen, die man «Priestern» gleichsetzte, ihren Grund im Aberglauben hatten. Die «portugalisierten» Christen nahmen eine ganz entgegengesetzte Lebensweise an. P. Robert von Nobili, der in Madura (1606) residierte, kam es in den Sinn, jede Solidarität mit den unteren Klassen wie den Parawaren abzulehnen sowie mit den Patres, die sich mit ihnen befaßten. Er fühlte sich stark ermutigt durch das, was er vom Verhalten des P. Ricci in China gehört hatte, vorausgesetzt, daß es ihm gelänge, die rein soziale und nicht religiöse Natur der Sitten gewisser Kasten aufzuzeigen. Die «Entsagenden», Sannyasi genannt, gehörten wie die Kschatriya zu den obersten Klassen und durften die Brahmanen berühren. Er stellte sich als europäischer «Sannyasi» vor. Deshalb durfte er wegen der Sitten seiner Mitbrüder (Essen von Fleisch, Trinken von Wein, ...) und wegen ihrem Umgang (mit den Unberührbaren, den Parias) nicht mehr mit ihnen zusammenkommen. Es gelang ihm so, in die Hinduschriften eingeweiht zu werden. Er erweckte Neugierde und Interesse. Er bekehrte Nayakkaren (die Kaste des Lokalherrschers) und sogar Brahmanen zum Christentum. Von katholischer Seite warf man ihm vor, dem Aberglauben zu opfern und der wahren Religion untreu zu werden: er antwortete, die Kaste stelle nur eine Extremform der im Abendland wohlbekannten Rang- und Standesunterschiede dar. Die Kaste sei infolgedessen nur eine soziale und keine religiöse Angelegenheit. Er habe sich also diesen Gebräuchen gegenüber nicht strenger zu zeigen als die ersten Apostel Christi. Seine Rolle bestehe nicht

darin, die Sitten zu ändern, sondern die Seelen für die Offenbarung offen zu machen. Durch eine Bulle (vom 31. Januar 1623) gab ihm Papst Gregor XV. schließlich recht, zwar nicht im großen und ganzen, aber was die Einzelheiten gewisser Sitten anging. Interessant ist, festzustellen, wie der heilige Robert Bellarmin, der Kirchenlehrer, dem in Rom zuerst Gerüchte einen sehr ungünstigen Eindruck vermittelt hatten, dieses ungünstige Urteil zugunsten eines Tutorismus<sup>4</sup> umwandeln konnte. Auf Grund dieses Tutorismus konnte Bellarmin den Kommentaren von P. Matthäus Ricci, die im Jahr 1616 nach Rom gekommen und von P. Nikolaus Trigault ins Lateinische übersetzt wurden, seine Zustimmung geben. Letzterer erhielt übrigens eine (nie in die Praxis umgesetzte) Ermächtigung zugunsten der chinesischen Liturgie<sup>5</sup>. Mit Geschenken und Büchern beladen kehrte er schließlich nach China zurück, dort wurde er in den Ritenstreit hineingezogen. In Ermangelung einer zentralisierenden Behörde, die erst im Jahr 1622 mit der Kongregation De Propaganda Fide gegründet wurde, wandten sich die Missionsjesuiten wegen der Lösung ihrer Gewissensfragen an die Professoren des Römischen Kollegiums. Die Situation änderte sich im Jahre 1631. Im Schutze der dynastischen Wirren bei der Eroberung Chinas durch die Mandschus (1644) ging die Wachsamkeit der Polizei an den Küsten zurück. Die Missionare, die bis dahin obligatorisch über Macao oder Kanton kommen mußten, konnten nun neue Wege einschlagen. Zwei Ordensleuten von den Philippinen, dem Franziskaner Antonio von Sancta Maria und dem Dominikaner Ange Cocchi gelang es von Formosa aus, Fuß zu fassen in der am Meer gelegenen Provinz Fukien, die sehr bemerkenswert ist durch den Traditionalismus der Zeremonien zu Ehren des Konfuzius, des Schutzpatrons der Gebildeten, und zu Ehren der Toten der Familie. Was sie bei den von Jesuiten herangebildeten Christen sahen, stürzte sie in Verwirrung. Von den in einem Vorort von Manila recht zahlreich vertretenen Chinesen her waren sie es gewohnt, daß diese sich allen Vorschriften der bürgerlichen und religiösen Obrigkeiten beugten (Verbot, den ersten Tag des Mondjahres zu feiern, Verbot, lange Haare zu tragen usw. ...), kurz «Verspanisierung» (wie «Verportugalisierung» in Goa). Als sie anfangen, die chinesischen Buchstaben zu lernen, trafen sie auf den, mit dem die Opfer versinnbildet wurden, die man Konfuzius und den Verstorbenen darbrachte. Die Jesuiten hatten sich dieses Buchstabens bedient,

um auch das Meßopfer damit zu bezeichnen. Sehr beeindruckt von dieser Entdeckung sowie von einigen anderen liturgischen Anpassungen, wandten sie sich an die Behörden von Macao. Diese waren von den Vorgängen im Innern Chinas wenig unterrichtet, und der Militäraufstand machte es ihnen unmöglich, Auskünfte einzuholen. Die von ihnen alarmierten Bischöfe der Philippinen richteten ihrerseits eine Reihe von Fragen an Macao. Die Antwort, die ihnen schließlich von Manoel Dias, dem alten Provinzial der Jesuiten, zuteil wurde, stellte sie nicht zufrieden. Sie beschlossen, die Angelegenheit in Rom vorzubringen, und der Dominikaner Juan Morales wurde beauftragt, mit der Propagandakongregation und dem Heiligen Offizium zu verhandeln. All diese Schritte wurden sehr korrekt durchgeführt. Als den Jesuiten in China die Verurteilung ihres Verhaltens mitgeteilt wurde (12. September 1645), wandten sie dagegen ein, daß sie diese Riten in der Praxis niemals anders als mit den Korrektiven erlaubt hätten, die ihnen die christliche Orthodoxie zu gebieten schien. P. Martini, den sie beauftragt hatten, diesen Standpunkt in Rom geltend zu machen, erhielt eine zweite Antwort von den Römischen Kongregationen (23. Mai 1656). Zu dieser Zeit wurde die Instruktion der Propagandakongregation an die ersten apostolischen Vikare (1659) vorbereitet, welche im Jahre 1919 unter Benedikt XV. die Grundcharta der Missionen werden sollte: «Nichts verbieten, sondern in allem *sensim sine sensu* vorgehen, es sei denn, dies stünde in offensichtlichem Gegensatz zum Glauben oder den Sitten.» Von nun an gab es also zwei römische Antworten, die sich scheinbar widersprachen. Als man dies der Kongregation des Heiligen Offiziums mitteilte, antwortete sie, daß beide zugleich gültig seien, der unterschiedlichen Darstellung der Tatsachen gemäß, die jeder der beiden zugrunde lag (13. November 1669). Die Chinamissionare spalteten sich in zwei Lager und beriefen sich auf die Probabilität: Im allgemeinen begnügten sich die Jesuiten damit, für sich die Wohltat einer günstigen Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen (später behaupteten sogar einige von ihnen, die man Figuristen nennt, man könne in den chinesischen Klassikern die Entsprechung des Alten und selbst des Neuen Testaments finden). Die von P. Longobardo in der Frage der Termini aufgezeigten Schwierigkeiten tauchten erneut und schwerwiegender bei der Ritendiskussion auf: Nach eingehendem Textstudium verbot Monsignore Maigrot,

der Nachfolger des ersten apostolischen Vikars, Mgr. Pallu, diese Gebräuche in einem berühmten Hirtenbrief (26. März 1693) Er konnte für sich die Auslegung, welche die Kommentatoren bestimmten Texten der Klassiker gegeben hatten, in Anspruch nehmen. Fast zur gleichen Zeit ereignete sich in Indien, im Königreich Tandschure bei Madurei, etwas Tragisches, das auch die Kontroversen in Rom nährte. Der portugiesische Jesuit Johann von Britto wurde auf grausame Weise umgebracht. Ein Seligsprechungsprozeß wurde beinahe stehenden Fußes eingeleitet, sollte aber auf ähnliche Probleme stoßen wie jene, die seinerzeit beinahe Robert von Nobili entwaflnet hatten. Ohne Zweifel lebte kein Sannyasi-Missionar mehr, wie Nobili einer war. Britto jedoch gehörte zur Klasse der sogenannten Pandaram-Missionare, ebenfalls «Sannyasis» oder «Entsagende» und in der Kaste der Schudras akkreditiert. Zwischen dieser und den Unberührbaren (oder *Parias*) war die rituelle Trennung vollständig; sie schufen so auf einer anderen Ebene erneut die Schwierigkeiten, die seinerzeit Nobili zu verspüren bekommen hatte. Wenigstens zu Beginn war Rom geneigt, die Anpassung an die sozialen Sitten dieser oberen Klassen gutzuheißeln, mit Ausnahme des Aberglaubens und der Götzendienerei, aber es war besonders empfindlich für die Diskriminierung, welche die Christen untereinander bis ins Allerheiligste hinein trieben. Vor allem in Pondicherri, wo zwei christliche Gemeinschaften in verschiedenen religiösen Strukturen nebeneinander existierten, spitzte sich das Problem zu. So verspürte man in den Römischen Kongregationen die Notwendigkeit einer klaren Stellungnahme für die chinesischen und zugleich für die malabarischen Riten.

### 3. Die von Rom im 18. Jahrhundert ergangenen Verurteilungen

Die Gesamtheit der von Rom in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ergangenen Verurteilungen ist dadurch gekennzeichnet, daß nicht nur der Aberglaube, sondern auch der Anschein von Aberglauben unbarmherzig verboten wurde. In Paris intervenierte im Jahr 1700 auf Anregung von Bossuet die Sorbonne gegen die *Noweaux Mémoires concernant les Chinois* von P. Louis Le Comte (1696); allerdings dürfte dies auf die in Rom begonnenen Diskussionen keinen direkten Einfluß gehabt haben, außer in den Fällen, in denen die Korrespondenten von Monsignore Maigrot die Überprüfung

seines Hirtenbriefes verlangt hatten. Das Verbot der chinesischen Riten war abgefaßt, aber nicht promulgiert, als Papst Klemens XI. beschloß, eine Botschaft zum Mandschu-Kaiser K'ang-shi zu entsenden: An diesen letzteren waren die Patres von Peking herangetreten, um auf recht zweideutige Weise den bürgerlichen und politischen Charakter der diskutierten Fälle zu dekretieren. Die Gegner der Jesuiten warfen ihnen vor, das Problem, das ausschließlich vor ein religiöses Tribunal gehörte, vor ein bürgerliches Gericht gebracht zu haben. Einer der Jesuiten übrigens, P. von Visdelou, der sich besser als alle anderen im Studium der Klassiker auskannte, verwarf diesen Schritt. Kardinal Tournon machte sich nach dem Fernen Osten auf, ohne den Weg über Portugal zu nehmen. Während seines Aufenthaltes in Pondicherry sprach er die Verurteilung der malabarischen Riten aus (23. Juni 1704). In Kanton ließ er sich von Visdelou sein ungünstiges Urteil über die chinesischen Riten bestätigen, und nach dem Fehlschlag seiner Botschaft beim Kaiser K'ang-hsi veröffentlichte er das Verbot dieser Riten (Nanking, 7. Februar 1707). Tournon ernannte den von seinen Mitbrüdern angefochtenen Visdelou zum Bischof, dieser schlug sein Quartier in Pondicherry auf; dort wurde er, auch für die malabarischen Riten, der getreue Korrespondent der Propaganda-Kongregation.

Dennoch wurde die Lage der Chinamission zunehmend schlimmer. Als Vergeltungsmaßnahme forderte Kaiser K'ang-hsi von allen Missionaren ein günstiges Zeugnis für Ricci. Zwei der überzeugtesten Gegner der chinesischen Riten, Monsignore von Leonissa, ein italienischer Franziskaner, und Monsignore Maigrot, der Verfasser eben des Hirtenbriefes von 1693, überzeugten sich, daß die von Papst Klemens XI. in Rom (25. September 1710, 19. März 1715) promulgierten Maßnahmen einiger Abschwächung bedurften, wenn man die Zerstörung der Chinamission vermeiden wollte. Sie regten privat acht Vergünstigungen an. Ein zweiter päpstlicher Gesandter wurde zu K'ang-hsi entsandt, Kardinal Mezzabarba; der portugiesische Souverän von Lissabon erklärte sich mit seiner Entscheidung einverstanden. Mezzabarba hatte nicht mehr Erfolg als Tournon in Peking. Am 4. November 1721 gewährte er die von Leonissa und Maigrot vorgeschlagenen Vergünstigungen, aber schon kurze Zeit darnach entdeckte man, daß diese Toleranz praktisch die ersten Verurteilungen entkräftete. Die Prüfung der chinesischen Frage

wurde unter der Leitung der römischen Päpste mit einem unerhörten Aufwand an Vorsichtsmaßnahmen wiederaufgenommen. Gleichzeitig wurde in Rom auf Wunsch des portugiesischen Königs der Seligsprechungsprozeß von P. Johannes von Britto eingeleitet. Im Verlauf des Prozesses bei der Ritenkongregation erinnerte der «Anwalt des Teufels» (und Visdelou) an die Verurteilung der malabarischen Riten. Kardinal Lambertini, damals Beisitzer beim Heiligen Offizium und wenig später Papst unter dem Namen Benedikt XIV., ließ diesen Einwand streichen. Die Sache mußte zu einem Ende kommen. Benedikt XIV., bekannt für seine Beherrschung des kanonischen Rechts, verwandte seine ganze Kraft darauf. Dies ging nicht ohne Mühe ab. In seiner äußerst vertraulichen Korrespondenz mit Kardinal von Tencin können wir Woche für Woche die Entwicklung seiner Gedanken verfolgen. Schließlich schloß er sich dem früher allgemein vom heiligen Robert Bellarmin gepredigten Standpunkt an: «In bezug auf das erste Gebot Gottes ist der Tutorismus allein annehmbar.» Er erneuerte also die schon gegen die chinesischen (11. Juli 1742) und malabarischen Riten (12. September 1744) ergangenen Verurteilungen und verschärfte sie durch einen von jedem Missionar in dreifacher Ausfertigung schriftlich niederzulegenden Eid, auf dessen Übertretung die Strafe der Rückberufung nach Europa stand. Unter anderem war es verboten, ohne die ausdrückliche Genehmigung der Propaganda-Kongregation irgendwelche Schriften über die Frage zu veröffentlichen.

Es schien also, als ob jeder Anpassung an die einheimischen Riten Tür und Tor verschlossen wäre, aber ein Zwischenfall sollte zeigen, daß der römische Standpunkt tatsächlich nuancierter war. Der Kapuziner Norbert, der in Pondicherry nach dem Tode von Monsignore von Visdelou (11. November 1737) eine aufsehenerregende Grabrede hielt, hatte die Kühnheit, sich jener päpstlichen Verurteilungen zu bedienen, um das grundlegend Böse der Riten zu verkünden. Er stellte damit den Seligsprechungsprozeß von P. Johannes von Britto erneut in Frage. Papst Benedikt XIV. nahm es auf sich, ihn durch das Heilige Offizium verurteilen zu lassen, und nach einer äußerst stürmischen Sitzung faßte er selbst den Text ab, mit dem die Memoiren Norberts auf den Index gesetzt wurden (1. April 1745). Dabei ließ er durchblicken, daß eine Laizierung dieser Riten möglich wäre. Für gewöhnlich hielt man sich in der Folge aber an

die beiden Konstitutionen von Benedikt XIV. Bei jedem direkten oder indirekten Vorgehen, mit dem ihre Duldung erreicht werden sollte (zum Beispiel als in Vietnam Kaiser Gia-Long Monsignore Pigneau von Béhaine durch ein Dekret zufriedensstellen wollte, in dem die traditionellen Riten der Totenverehrung als rein bürgerlich erklärt wurden), antwortete Rom: «Die Dinge sind nicht schlecht, weil sie verboten sind, sondern sie sind untersagt, weil sie schlecht sind.»<sup>6</sup> Viele Kirchengeschichtler (wie Rohrbacher, P. Brucker) sahen sich zur Ordnung gerufen, als sie einen andren Standpunkt einnahmen. Einzig und allein Pastor dürfte bei seiner Papstgeschichte einen Freibrief besessen haben, aber laut P. Brucker hat auch er, ebenso wie Brucker, «sicher» an die Stelle von «wahrscheinlich nicht abergläubisch» gesetzt, mit dem sich die «gemäßigten Parteigänger der chinesischen Riten» zufriedengegeben hatten.

Das zeitgenössische Beispiel des haitischen Waudu, der unter dem Deckmantel orthodoxer Praxis seine von seinen afrikanischen Vorfahren stammenden religiösen Überzeugungen beibehielt, müßte als Beweis dafür genügen, daß die Gefahr der Entartung keineswegs illusorisch war; die Verurteilung der Schriften von P. Norbert zeigte, daß die verbotenen Riten keineswegs verboten wurden, weil sie eigentlich und an sich schlecht waren, sondern nur, weil sie es der öffentlichen Meinung nach waren. Sollte sich diese auf Grund der Umstände ändern, dann verlief die Abgrenzungslinie zwischen dem Religiösen und dem Nicht-Religiösen anders, wie dies im Jahr 1920 Monsignore Batiffol und Lous Bréhier bei der christlichen Antike und in bezug auf die shintoistischen Riten dartaten: Die wiederholten Erklärungen der japanischen Behörden zeigten, daß man zwischen zwei Shintoismen zu unterscheiden habe, einem rein staatlichen und einem religiösen. Der erstere war annehmbar.

In China hinderten die politischen Wirren die Verzeichnung so kategorischer offizieller Erklärungen, aber der von der führenden Klasse eingenommene Standpunkt war klar genug, daß man sich danach richten konnte. Im Jahr 1919 hatte Benedikt XV. die Instruktion von 1659 über die nationalen Bräuche in Erinnerung gebracht: «sensim sine sensu, sie nur verurteilen, wenn sie offenkundig im Gegensatz stehen zum Glauben oder den Sitten». Die päpstlichen Konstitutionen von 1936 und 1939 setzten die Verfügungen von Benedikt XIV. außer Kraft, zuerst für die chinesische

Mandschurei, die damals unter japanischer Herrschaft stand, dann für Japan selbst, für China, die Länder des Fernen Ostens (wie Vietnam), und nach und nach für Indien und sogar für die übrigen Missionsländer wie den Kongo. Es mochte den Anschein haben, als ob so der Schlußpunkt hinter diese lange Kontroverse gesetzt worden sei. Das Zweite Vatikanische Konzil hat ihr in seiner vierten Periode eine neue Richtung gegeben.

### *Zusammenfassung*

Man wird bemerkt haben, daß durch die ganze Geschichte der Ausbreitung des Christentums hindurch, angefangen von den großen Entdeckungen, selbst die entschiedensten «Parteigänger» der chinesischen und malabarischen Riten sich um den Nachweis bemühten, daß diese Riten ursprünglich nicht religiös waren oder zumindest, daß sie es jetzt nicht mehr sind. P. Matthäus Ricci erwies sich in China immer als entschlossener Gegner all dessen, was einiges Verhaftetsein mit dem Buddhismus oder Taoismus aufwies; er akzeptierte den Konfuzianismus nur, weil seine gebildeten Vertreter eine Akademie bildeten. Robert von Nobili nahm in Madura zwar für sich in Anspruch, nur ein Sannyasi europäischen Ursprungs zu sein, der in allen Punkten den «Entsagenden» der höchsten Kasten gleichgestellt werden könne. Papst Benedikt XIV., der P. Johann von Britto gegen die wilden Angriffe der Parteigänger des Kapuziners Norbert verteidigte, erhob dabei den Anspruch, den «malabarischen Riten», so wie sie Britto praktizierte, eine gewisse Legitimität zu bewahren. Da gewöhnlich die Nationalreligion innig mit dem ganzen sozialen und politischen Gefüge verwoben war, hieß das, an einer Zerstörung mitzuwirken. Um das Christentum einzupflanzen, mußte man gründlich mit einer Vergangenheit aufräumen, ohne sich um die Zerstörungen zu kümmern, die diese apostolische Taktik mit sich brachte: Kaiser Gia-Long entwickelte dieses Argument meisterlich in seinen freundschaftlichen Unterhaltungen mit Mgr. Pigneau von Béhaine, der darauf nichts zu antworten wußte.<sup>7</sup>

«Das Prinzip der Religionsfreiheit vorausgesetzt, ist das Zweite Vatikanische Konzil der Ansicht, daß die religiöse Dimension grundlegend für den Menschen ist... An der Quelle aller Religionen befindet sich also, gemäß der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen, ein prä-reflexives, zutiefst religiöses Bewußtsein, für das

die bestehenden Religionen verschiedene, reflexive oder thematisierte Ausdrucksweisen sind; sie sind historischer Ausdruck entsprechend dem unterschiedlichen Geist der Völker... Zum ersten Mal in der Geschichte begibt sich die Kirche offiziell des Religionsmonopols, das sie sich beigelegt hatte, und bewahrt dabei doch die Einheit des Christentums. Hierdurch wird eine neue Haltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen geschaffen und gegenüber der Menschheit auf der Suche nach einem tieferen Sinn des Lebens...»<sup>8</sup> Diese grundlegende Lehre hat weitreichende Folgen; sie wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil sorgfältig dargelegt: «Die religiöse Erfahrung, die das Thema aller Religionen ist, erhält ihren authentischen und formalen Inhalt erst in der Offenbarung des Alten Testaments und schließlich in Christus, der die Kirche unter den Völkern gegründet hat, um seinem Heilswerk Dauer zu verleihen. Dies ist im Grunde die zentrale Botschaft

des Konzils: das religiöse Phänomen empfängt seine fundamentale, von Gott gewollte Form in der Kirche Christi; das Christentum in seiner kirchlichen Form ist objektiv der vollendete Ausdruck jeder wahren Religion. So hat das Konzil die fundamentalen Anfänge einer pastoralen Annäherung der heutigen Menschheit gesetzt, die im Grunde vielleicht religiös oder sogar christlich bleibt, aber im Begriff ist, sich vom Praktizieren der Religion oder des Christentums zu entfernen.»<sup>9</sup>

In diesem Blickwinkel erscheint jetzt die sehr lange Diskussion um die chinesischen und malabarischen Riten wie eine Etappe bei der Ausarbeitung einer festen Theologie der Ausbreitung der Offenbarung in der Welt. Mit ihren Wiederholungen und Vorbehalten fordert sie uns auf, die frühen Zeiten des Christentums, als sich dieses seinen Weg inmitten der schon seßhaften Religionen der griechisch-römischen Welt bahnte, unter einer neuen Perspektive zu überprüfen.

<sup>1</sup> In bezug auf die Druckschriften ist die Bibliotheca Missionum der Patres Streit und Didinger praktisch erschöpfend mit dem Tage ihrer Veröffentlichung:

Band V (Freiburg i. Br. 1929) 24–1114: Asien 1600–1699; Band VI (Freiburg i. Br. 1931) 1–238: Indien 1700–1799; aaO. 421–548: Indochina; Band VII (Freiburg i. Br. 1931) 24–544: China 1700–1799.

Was dagegen die zahllosen Manuskripte angeht, so beschränkt sie sich darauf, den Gelegenheiten entsprechend die zu vermerken, auf die man gerade gestoßen ist. In Rom selbst haben außer dem Vatikan, der Propagandakongregation und der Nationalbibliothek drei Kardinalsbibliotheken zahlreiche unvollständig registrierte Aktenstücke aufbewahrt: Angelia, Casanatense und Corsini. Hieraus schöpfte der Kapuziner Norbert bei seinen *Mémoires historiques*, die von Papst Benedikt XIV. auf den Index gesetzt und dennoch oft neu herausgegeben wurden: die darin aufgeführten Dokumente dürften wortgetreu wiedergegeben worden sein, aber sie wurden in tendenziöser Weise ausgewählt. Einige andere bedeutende Dokumente anderer Ausrichtung wurden den Kapiteln der Papstgeschichte von Pastor als Anhang beigegeben.

Dieser letztere schöpft direkt aus der besten Gesamtdarstellung über die Chinesen (Riten), nämlich der von P. K. Brucker im *Dictionnaire de Théologie catholique*, sie wäre zu überarbeiten an Hand eines Artikels mit gleichem Titel im *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* XII (Paris 1953) 731–741, mit *La correspondance Becker-Brucker sur la question des rites chinois* (1885 bis 1907): *Recherches de science religieuse* 54 (1966) 417–425.

Über Malabaren (Riten) von M. Amann: *Dictionnaire de théologie catholique* IX (Paris 1926) 1704–1745, kann man sich in Ermangelung einer Überarbeitung, wie sie der Fortschritt der Studien über die indischen Kasten erfordert, auf die Kapitel der von Monsignore S. Delacroix, Paris, geleiteten *Histoire universelle des Missions catholiques* (Paris 1956ff) beziehen.

Zur Beurteilung der Entwicklung Roms vor dem II. Vatikanischen Konzil muß man sich unbedingt mit der *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum* et *S. Congregationis de Propaganda Fide* (Rom 1939) befassen, heute aber, nach Abschluß der vierten Periode des II. Vatikanums (8. Dezember 1965), ist sie, was ihre Perspektiven angeht, vollständig überholt. Die Gesamtschaffung von Kardinal von Tournon hat P. Francis A. Rouleau eine beträchtliche Vorbereitungsarbeit gekostet. Im Ar-

chivum *Historiae Pontificae* (Band V) des *Gregorianum* wird demnächst an Hand der Verurteilungen der chinesischen (1742) und malabarischen Riten (1744) eine Studie erscheinen über Papst Benedikt XIV. und die ostasiatischen Religionen.

<sup>2</sup> E. Schillebeeckx, *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui* selon Vatican II (Le Puy-Paris 1966) 22.

<sup>3</sup> aaO. 46.

<sup>4</sup> *Actuarium Bellarminum* 641: «Si rei certitudo non possit ad liquidum apparere, debet omnino operans tutiorem partem sequi, et nulla ratione, nullius imperio, nulla temporali utilitate proposita, ad minus tutam partem declinare.»

<sup>5</sup> Wegen des Kampfes um die chinesische Liturgie vgl. F. Bonfinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*.

<sup>6</sup> «Non mala quia prohibita, sed prohibita quia mala.»

<sup>7</sup> Vgl. A. Launay, *Histoire de la Mission de Cochinchine 1658 à 1823*, *Documents historiques* III, 1771–1823 (Paris 1925) 225ff; 12. Juli 1796.

<sup>8</sup> E. Schillebeeckx aaO. 41–43.

<sup>9</sup> aaO. 45.

Übersetzt von Margaret Meixner

## HENRI BERNARD-MAÎTRE

Geboren am 21. Oktober 1889 in Châlons-sur-Marne (Frankreich), Jesuit, 1919 zum Priester geweiht. Er studierte an der Industrie- und Handelshochschule in Tientsin (China), am Institut Catholique (Paris) und an der Gregoriana. Lizentiat in Mathematik (1912). Er war Missionar in China und lehrte 1947–1963 am Institut für Ethnologie und Religionssoziologie in Paris und ist korrespondierendes Mitglied der *Ecole française d'Extrême-Orient*. Er veröffentlichte: *Sagesse chinoise et Philosophie chrétienne* (1931), *Les Humanités d'Extrême-Orient* und ist Mitarbeiter an: *Monumenta Serica* und *Monumenta Nipponica*.