

Für die Rechtgläubigkeit argumentieren

Philosophische Argumente der Jesuiten gegen die
Wiedergeburt in Asien vom 16. bis 18. Jahrhundert

Francis X. Clooney

Dieser Beitrag ist zum Teil ein Überblick über die Kritik einiger Jesuiten vom 16. bis zum 18. Jahrhundert an der Wiedergeburt (Reinkarnation, Metempsychosis, das heißt Seelenwanderung), wobei dem indischen Kontext besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die Tatsache, dass diese Vorstellung kritisiert wird, überrascht nicht, wenn man die wichtigen Unterschiede zwischen der christlichen und der asiatischen Auffassung von Leben, Tod und der Möglichkeit der Wiedergeburt bedenkt. Doch die entscheidenden Punkte sind die folgenden: Zunächst können wir feststellen, dass die Kritik der Jesuiten philosophischer Natur ist, die von der Voraussetzung ausgeht, dass sich jeder vernunftbegabte Mensch mit den Themen Leben, Tod und Schicksal der Seele nach dem Tod argumentativ auseinandersetzen kann. Hierfür bedarf es keines Rückgriffs auf die Bibel oder den christlichen Glauben. Zweitens fehlt konsequenterweise in den hier betrachteten Texten völlig jegliche Erwähnung der positiven dogmatischen Inhalte des christlichen Glaubens, etwa dass Jesu Tod ein für alle mal das Heil gebracht habe usw. Solche Hinweise wären heute Standard, doch die hier betrachteten Jesuiten berufen sich einfach nicht auf spezifisch christliche Glaubensinhalte. Setzen ihre Ansichten eine christliche Weltsicht voraus, die hier philosophisch formuliert wird? Und wie ist es gegenwärtig um die Möglichkeit solcher Argumente bestellt? Für die Jesuiten und für nahezu alle anderen ist die Debatte über die Wiedergeburt

nicht mehr angesagt. Dieses Thema nicht zu diskutieren mag ein Zeichen unserer wachsenden interreligiösen Reife sein – oder aber für die schwindende Bereitschaft, als Individuen die philosophische Auseinandersetzung zu führen.

Im Zuge jüngerer Forschungen zu jesuitischen Ansichten bezüglich der Wiedergeburt¹ setzte ich mich mit einem ziemlich breiten Spektrum von Jesuiten in Asien in der Zeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert auseinander. Die erste und größte Gruppe von ihnen steht für eine klassische Gestalt der Apologetik. Zu ihr gehören Franz Xaver (Indien und Japan, 1506-1552), Alessandro Valignano (Japan, 1539-1606), Matteo Ricci (China, 1552-1610), Alexandre de Rhodes (Vietnam, 1591-1660), Ippolito Desideri (Tibet, 1684-1733), Jacomo Fenicio (Indien, 1558-1632) und Roberto de Nobili (Indien, 1577-1656). Zwei Jesuiten in Indien, nämlich Venance Bouchet (1655-1732) und Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779), leiten in der Folge eine Wende hin zu einem indologisch informierten und vergleichenden Ansatz ein, der die Wiedergeburt einerseits kritisiert, andererseits aber von dieser Vorstellung fasziniert ist.

Warum lohnt es sich – abgesehen von der Tatsache, dass diese Leute interessante und bekannte katholische Missionswissenschaftler und Pioniere für die Begegnung des Westens mit Asien sind – heute immer noch, sich mit ihnen im Hinblick auf das Thema Wiedergeburt auseinanderzusetzen? Wiedergeburt wird nahezu allgemein als unvereinbar mit dem christlichen Glauben betrachtet, und die Christentumsgeschichte brachte zahlreiche Argumente dagegen hervor. Doch wenn wir uns mit diesen Missionaren befassen, dann geht es nicht mehr um die Frage im Allgemeinen, sondern wir untersuchen vielmehr Argumente zur Wiedergeburt im spezifisch asiatischen Kontext. Mit solchen konkreten Auffassungen von Wiedergeburt hingegen setzen sich weder das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission *Einige aktuelle Fragen der Eschatologie* aus dem Jahr 1992 (1990) noch die Ablehnung der Theosophie durch das Heilige Offizium aus dem Jahr 1919, die im Dokument zitiert wird, auseinander.² Wenn wir uns mit den Jesuiten in Asien befassen, dann können wir anfanghaft erkennen, wie eine von der Orthodoxie inspirierte Apologetik „funktioniert“, wenn sie ins Gespräch mit konkreten substanziellen Ansichten aus anderen religiösen Traditionen eintritt.

Umgekehrt können wir anhand dieses Materials einigermaßen detailliert sehen, welche Rolle die Ablehnung der Wiedergeburt im Kontext der Darstellung einer christlichen Sicht der Wirklichkeit spielt. Die apologetische Argumentation dieser Jesuiten gegen die Wiedergeburt geht nicht aus einer Entfaltung der christlichen Lehre hervor, sondern nimmt die Gestalt der philosophischen Kritik an, deren Grundlage die Vernunft, die unmittelbare Einsicht und die Hinwendung zur natürlichen Welt ist. Die Jesuiten berufen sich nicht auf spezifisch christliche Glaubensinhalte, wie es die bereits erwähnte Internationale Theologische Kommission tut.³ Es ist kein Rückgriff auf die Bibel oder das christliche Glaubensbekenntnis erforderlich. Es fehlt völlig jede Erwähnung positiver christlicher Lehrinhalte in Bezug auf Christi Heilstod, das „Ein für alle Mal“ seines Todes und

andere Themen, von denen man annimmt, dass sie in der Ablehnung der Wiedergeburt Bestätigung finden. Selbst wenn die theologische Rechtgläubigkeit eine treibende Kraft dahinter ist, ist sie dies stillschweigend.⁴ Es ist ein Gemeinplatz, dass die Apologetik von ihrem Grundanspruch her auf dem Boden dessen argumentiert, was vernunftgemäß ist. Durch Vernunftargumente widerlegt sie Ansichten, die den christlichen Positionen im Hinblick auf das, was nach dem Tod geschieht, als zuwiderlaufend betrachtet würden. Doch hier haben wir eine einigermaßen konzentrierte Auswahl praktischer Beispiele für diese Argumentationsweise, auch wenn die Sache dadurch komplizierter wird, dass den Jesuiten im Gegensatz zu den Apologeten der frühen Kirche die von ihnen kritisierte Kultur völlig neu war. Um in diesem kurzen Beitrag einen Eindruck von der Argumenten zu vermitteln, greife ich aus meinen Forschungen lediglich vier Beispiele heraus: Valignano, Ricci, de Nobili und Bouchet.

Alessandro Valignano

Der *Japanische Katechismus* des Alessandro Valignano ist eine Mischung aus einer positiven Darstellung der christlichen Lehre und deren Untermauerung sowie einer Kritik an Ansichten, die mit ihr nicht vereinbar sind. Valignano greift das Thema der Wiedergeburt im vierten Kapitel als eines der vier „äußeren“ (exoterischen, für das Volk gedachten) Lehren des Buddhismus auf. Diese Lehre besage erstens, dass es Geister (*kami* und *hotoke*) gibt, die in diesem und im kommenden Leben Segen spenden; zweitens, dass Menschen in *hotoke* verwandelt werden und nach dem Tod Paradiesesfreuden im Sinne materiellen Vergnügens genießen werden; drittens, dass es eine „Seelenwanderung und letztendliche Erlösung gibt, wenn man den Gesetzen von Shaka und Amida Folge leistet“ (81). Zu Letzterem formulierte er fünf größere Kritikpunkte, die alle das Leib-Seele-Verhältnis betreffen. Zunächst beweist die Vorstellung, dass eine menschliche Seele in dämonische oder tierische Lebewesen eingehen könnte, Unkenntnis sowohl von der menschlichen als auch von der göttlichen Wahrheit (wobei die Betonung hier auf der menschlichen Wahrheit liegt). Die Seele ist die substantielle Form ihres Körpers, und das Verhältnis ist einzigartig für die Gattung Mensch. Deshalb können menschliche Seelen in kein Verhältnis zu dämonischen oder tierischen Leibern treten. Zweitens kann niemand vernünftigerweise behaupten, dass Dämo-

Francis X. Clooney SJ unterrichtet seit 2005 an der Harvard Divinity School u.a. Komparative Theologie. Seit 2010 ist er Direktor des Zentrums für das Studium der Weltreligionen. Nach seiner Promotion auf dem Gebiet südasiatischer Sprachen und Kulturen lehrte er 21 Jahre lang am Boston College. Seine hauptsächlichen Forschungsgebiete sind theologische Kommentare zu sanskritischen und tamilischen Traditionen sowie Fragen der Komparativen Theologie. Veröffentlichungen u.a.: *Beyond Compare: St. Francis de Sales and Sri Vedanta Desika on Loving Surrender to God* (2008); *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders* (2010); *His Hiding Place is Darkness: A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence*, Stanford 2013. Anschrift: Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, Massachusetts 02138, USA. E-Mail: fclooney@hds.harvard.edu.

nen, Tiere und Menschen dasselbe Wesen haben. Drittens: Wenn materielle Leiber mit geistigen Seelen verbunden werden sollen, dann müssen solche Leiber durch gewisse Vorkehrungen darauf vorbereitet werden. Da Menschen und Tiere unterschiedliche Verhaltensweisen und Eigenschaften haben, kann ein Tierleib nicht für eine menschliche Seele geeignet gemacht werden. Viertens sind Tierseelen materiell, dem Entstehen und Vergehen unterworfen und bedürfen für all ihre Aktivitäten des Tierleibes. Menschliche Seelen hingegen sind unsterblich, sie sind in ihren höheren Funktionen nicht vom Leib abhängig und können deshalb nicht als an den Leib gebunden gedacht werden. Fünftens: Dass die Funktionen des Erkennens und des Begehrens den materiellen Leib nicht brauchen, steht im Gegensatz zur Tatsache, dass bei Tieren diese Fähigkeiten sehr wohl vom Leib abhängen. Daraus zieht er den klaren Schluss und appelliert damit an den Menschenverstand des gebildeten Japaners: „Die Wiedergeburt stellt deshalb eine Lehre dar, die nicht aufrechterhalten werden kann; sie ist falsch, unangemessen, lächerlich, steckt voller Unkenntnis und stößt deshalb auf den Widerspruch eines jeden gebildeten Japaners.“⁵

Matteo Ricci

Ähnliche Argumente finden wir in Matteo Riccis Hauptwerk *Die wahre Lehre vom Herrn des Himmels*, insbesondere im fünften Kapitel unter der Überschrift: „Widerlegung falscher Lehren bezüglich der Reinkarnation in den sechs Richtungen und die Beendigung des Lebens und Eine Erklärung der wahren Bedeutung des Fastens“. Dieses Kapitel ist Teil einer längeren Abhandlung, die sich von Kapitel 3 bis zu Kapitel 7 erstreckt und in der es um das Wesen des Menschen geht, darum, wie sich der Mensch vom Tier einerseits und von Gott andererseits unterscheidet, sowie um die Verpflichtung des Menschen, so zu handeln, dass sein Tun eher im Heil mündet und nicht in der Hölle.⁶ Als freie Wesen verfügen die Menschen über die Freiheit, in ihrem Leben Entscheidungen zu treffen, die über ihr endgültiges Schicksal bestimmen. Im Gegensatz dazu stellt die Vorstellung von der Wiedergeburt einen gefährlichen Irrtum dar, denn sie beraubt solche Entscheidungen ihres endgültigen Wertes. Wenn jede Geburt ein Los des Schicksals ist - wonach dieses Leben das Ergebnis eines vorherigen Lebens ist, an das man jedoch keine Erinnerung hat -, dann werden moralische Entscheidungen unmöglich. Kapitel 5 kritisiert den Glauben an die Wiedergeburt mittels einer Reihe von Argumenten. Zunächst: Niemand erinnert sich an ein vorheriges Leben. Zweitens gibt es keinen philosophischen Grund dafür, anzunehmen, dass menschliche Seelen in Tierleiber eingehen. Drittens lässt der Gedanke der Wiedergeburt die Unterschiede zwischen den drei Arten von Seele (pflanzliche, tierische und menschliche Seelen) unberücksichtigt und nimmt deshalb irrtümlich an, dass eine menschliche Seele von einem menschlichen Leib in einem Leben in einen tierischen oder pflanzlichen Körper bei einer neuerlichen Geburt eingehen könne. Fünftens: Selbst wenn unsere jetzige leibliche Gestalt das Ergebnis einer

Wiedergeburt ist, dann wäre es kaum eine Strafe für eine unzüchtige Person, in einen tierischen Leib einzugehen, denn auf diese Weise könnte sie sich umso schamloser tierischen Vergnügungen hingeben. Fünftens: Himmel und Hölle sind keine endlichen Räume, die mit den Seelen Verstorbener gefüllt würden; auf den Gedanken der Wiedergeburt zurückzugreifen, um das Problem des „Raummangels nach dem Tod“ zu lösen, ist deshalb nicht notwendig. Wie Valignano zeigte auch Ricci ohne Zuhilfenahme der Bibel oder der christlichen Lehre zu seiner eigenen Zufriedenheit, dass der Glaube an die Wiedergeburt unhaltbar, und ein in sich selbst schädlicher Irrtum und, so nehmen wir an, ein Hindernis für eine angemessene Erkenntnis der Wahrheit über das Wesen des Menschen ist.

Roberto de Nobili

Wenn wir uns nun dem indischen Kontext zuwenden, so kann sicher gesagt werden, dass Roberto de Nobili das Thema der Wiedergeburt sehr umgetrieben hat, da er darauf fünfmal in Kapiteln verschiedener Bücher zurückkommt und dann dem Thema eine eigene Abhandlung widmet. Ein kurzer Text, der als *Lehre des Wissens (Jnanopadesam)* bekannt ist, möge als Beispiel für seinen Zugang zu dieser Frage dienen.⁷ Dieser kleine Traktat enthält in verdichteter Form die ersten drei Teile seines umfangreichen Katechismus, und auch in diesem Fall ist es hilfreich, auf den Kontext zu achten. Das siebte Kapitel handelt von der Erschaffung der „ersten Mutter“ und des „ersten Vaters“, von ihrer Sünde und der daraus folgenden Erbsünde (wenn dies auch ohne jeglichen biblischen Bezug behauptet wird). Das neunte Kapitel erläutert die Neigung der Menschen zur Sünde, das Entstehen aller möglichen dem Irrtum verfallenen Religionen (nach der großen Flut) und schließlich die Möglichkeit der Sündenvergebung sowie den Wert der Unterweisung in den Zehn Geboten. Das zwischen diesen Kapiteln eingeschobene achte Kapitel kritisiert, indem es selbst implizite Verweise auf die Bibel oder die christliche Lehre vermeidet, die Wiedergeburt als eine konkurrierende Sichtweise, die ausgeschlossen werden muss, wenn weitere nützliche Unterweisungen folgen sollen. Nur wenn es Freiheit und Verantwortung gibt, wird der daraufhin erwähnte Gehorsam den Geboten gegenüber seine wahre Wirkung entfalten können.

Das achte Kapitel beginnt mit Kommentaren zum Wesen des Selbst als ewig, aber nicht anfangslos, über die drei Arten von Seele (pflanzlich, tierisch, menschlich) und über die Unmöglichkeit, von einer zur anderen Art von Leib hin und her zu wechseln. Es bedarf keiner Theorie der Wiedergeburt, in jedem Fall kann eine solche Theorie aus einer Reihe von Gründen nicht von der Vernunft untermauert werden. Erstens: Unterschiede zwischen Hohen und Niedrigen, die ungleiche Verteilung von Gesundheit und Glück, Wohlstand und Macht usw. sind keine Bestrafung oder Belohnung aufgrund von früheren Leben. Vielmehr ist Gott es, der oftmals in diesem Leben und danach Gutes belohnt und Böses bestraft. Zweitens: Der Makrokosmos, also das Universum, und der Mikrokosmos eines

jeden menschlichen Daseins gehen mit Recht und notwendigerweise mit einer Vielfalt einher, da eine völlig gleichförmige Welt oder ein solcher Leib nicht funktionieren könnte. Unterschiede sind natürlich und kein erklärungsbedürftiges Problem. Drittens: Die Unterschiede zwischen Reichen und Armen, Kranken und Gesunden usw. sind nicht völlig schlecht, denn sie versetzen die Menschen in eine Lage, in der sie dazu aufgefordert sind, einander zu helfen, und solche Gelegenheiten zur Nächstenliebe gereichen allen zum Guten. Viertens wäre es nicht gerecht, wenn der Leib in diesem Leben für Untaten zu leiden hätte, die die Seele in einem anderen Leib in einem vorherigen Leben begangen hat. Fünftens: Es gibt kein („auf die Stirn geschriebenes“) Schicksal, wie der Volksglaube annimmt. Wenn dem aber so wäre, dann wäre es ungerecht, Menschen jetzt oder später zu bestrafen, weil sie vom Schicksal dazu bestimmt sind, in einer ganz bestimmten Weise zu handeln. Die Menschen könnten kaum für ihr Tun verantwortlich gemacht werden. Im Verlauf seines umfangreichen Katechismus stellt de Nobili die gesamte Bandbreite der rechtgläubigen katholischen Auffassungen dar. Seine Kritik an der Wiedergeburt und insbesondere deren Unzulänglichkeit im Hinblick auf das Theodizee-Problem bildet den notwendigen Hintergrund, der den Weg hin zu dieser Orthodoxie erhellt.

Venance Bouchet

Ein Jahrhundert später schrieb Venance Bouchet, der gleichfalls im Süden Indiens tätig war, einen langen Brief auf Französisch (also für eine europäische und nicht indische Leserschaft), der eine umfassende Darstellung der Auffassung von der Wiedergeburt enthält.⁸ Im ersten Teil erwägt er die Ursprünge dieser Lehre und diskutiert, ob die Griechen diese Vorstellung nach Indien brachten oder umgekehrt. Im zweiten Teil konzentriert er sich auf die indische Lehre und führt Beispiele aus dem Volksglauben und entsprechende Texte an. Er ist hierbei sehr detailverliebt und vertritt auch die klare Überzeugung, dass die Hindus keine in sich stimmige Begründung haben, die das Fundament für ihren Glauben an die Wiedergeburt abgeben könnte. Im dritten Teil schließlich tritt die Apologetik in den Vordergrund, denn hier zeigt Bouchet, wie er die so detailliert aufgeführte Information benutzt. Volkstümliche indische Texte und Vorstellungen sind in sich selbst widersprüchlich und untergraben auf diese Weise den Glauben an die Wiedergeburt von innen heraus, „und deshalb greifen wir, um sie völlig eines Systems zu entwöhnen, das ebenso frevelhaft wie lächerlich ist, auf Gründe zurück, die wir ihrer eigenen Lehre, deren Anwendung und deren Maximen entnehmen“ (239). Daraufhin führt Bouchet fünf der vielen inneren Widersprüche auf, in die sich seiner Meinung nach seine brahmanischen Gesprächspartner verwickelt haben (238–248). In jedem Fall leitet er seine Ausführungen mit dem ein, was er für die hinduistische Auffassung hält, und behauptet dann, seine Gesprächspartner durch daran anschließende Fragen, die sie nicht beantworten könnten, aufs Glatteis zu führen. Im Ergebnis hofft er, dass sie zur Einsicht

gelangten, dass ihre Religion, die auf der unhaltbaren Auffassung von der Wiedergeburt beruhe, falsch sei. Sein Brief schließt mit dem Ausdruck der Hoffnung auf die künftige Bekehrung seiner Gesprächspartner. Die Argumente gegen die Wiedergeburt werden nicht direkt aus der christlichen Lehre abgeleitet, doch er knüpft daran die Erwartung, dass sie zu einer Öffnung auf christliche orthodoxe Auffassungen hin führen.

Fazit

Wenn wir die Kritik an der Vorstellung von der Wiedergeburt nachvollziehen, wie sie von Jesuitenmissionaren in Asien geleistet wurde, was wir hier nur anhand von vier Beispielen veranschaulicht haben, dann ermöglicht uns das, die Effekte der „Orthodoxie“ und auch dessen, „was der Orthodoxie vorausliegt“, in Fällen zu ermessen, in denen die philosophische Verteidigung der Rechtgläubigkeit sehr detailgenau ausgearbeitet wurde. Wir können hier ein großes Vertrauen auf die Kraft philosophischer Argumente erkennen. Diese Jesuiten wollten für Auffassungen plädieren, die mit dem christlichen Glauben vereinbar sind, ohne sich in ihrer Argumentation auf die Autorität des christlichen Glaubens zu stützen. Im Gegensatz dazu geht das oben bereits erwähnte Dokument der Internationalen Theologischen Kommission aus dem Jahr 1992 ziemlich rasch und ausdrücklich zu Inhalten über, die direkt Bestandteil des christlichen Glaubens sind. Wir können auch feststellen, dass die Jesuiten für ihre Kritik schwammige Begriffe von Wiedergeburt zunächst klarer fassen mussten, indem sie Auffassungen, die im Volksglauben nur implizit vorhanden waren, umfassend artikulierten. So könnten wir sagen, dass sie die heterodoxen Auffassungen, die sie kritisieren wollten, allererst selbst hervorbrachten. Diese Missionare neigten dazu, volkstümliche hinduistische und buddhistische Auffassungen in Positionen umzuformulieren, über die man theologisch diskutieren konnte, um sie dann zurückweisen zu können. Im indischen Kontext beziehen sich die jesuitischen Texte, die ich untersucht habe, sicherlich im besten Fall auf Hymnen und Mythen und nicht auf präzise ausformulierte theologische Darlegungen der Wiedergeburt. Wiedergeburt musste zunächst als Lehre dargestellt werden, um sie als schlechte Lehre kritisieren zu können.

Zufrieden damit, dass ihre Positionen philosophisch vernünftig und unwiderleglich seien, knüpften sie daran die Erwartung, dass sich Hindus und Buddhisten, wenn sie einmal ihren Glauben an die Wiedergeburt abgelegt hätten, dem Christentum annähern würden. Doch diese Hoffnung scheint in der Realität weitgehend enttäuscht worden zu sein. Es gibt keinen Bericht über große Zahlen von Buddhisten und Hinduisten, die sich aufgrund der Bekämpfung der Wiedergeburt durch die Jesuiten bekehrt hätten, und es sieht so aus, als ob die christliche Orthodoxie, abgesehen von der Zufriedenheit der Jesuiten mit ihren eigenen Bemühungen, wenig davon profitiert habe. Die Wiedergeburt war Teil einer umfassenden Gesamtheit von Praktiken, die sich als zählebiger erwiesen, als die Jesuiten gehofft hatten.

Die Tatsache, dass wir offensichtlich keine Berichte über Hindus haben, die sich der jesuitischen Kritik anschlossen, ergibt sich logisch aus dem Vorgehen der Jesuiten: Wenn die Positionen der Hindus nicht in Form von philosophisch diskutierbaren Auffassungen thematisiert worden waren, dann können wir auch nicht erwarten, dass hinduistische Intellektuelle mit der Art von Argumenten darauf reagieren, die die Jesuiten erwarteten. Rechtgläubigkeit und deren philosophische Untermauerung haben ihren eigenen Stil, und eine effektive Antwort bestand einfach darin, diesen Stil mit seiner Aussagelogik abzulegen. Es gibt sicher Vorstellungen und Überzeugungen, die nicht mit dem christlichen Glauben vereinbar sind, und nach nahezu allem, was man hört, gehört dazu die Wiedergeburt. Doch wir können uns kaum des Eindrucks erwehren, dass die Jesuiten, so eindrucksvoll ihr Intellekt auch ist, ihr Ziel verfehlten. Letztlich haben sie wohl mit sich selbst diskutiert.

¹ *The Pre-Suppression Jesuit Case Against Rebirth. With Special Reference to India*, in: Anand Amaladass - Ines Zupanov (Hg.), *Intercultural Encounter and the Jesuit Mission in South Asia (16th-18th)*, Bangalore 2014.

² Vgl. Internationale Theologische Kommission, *Einige aktuelle Fragen der Eschatologie*, 1990 (1992): www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuiali-escatologia_ge.html. Darin vor allem Abschnitt 9: „Die Unwiederholbarkeit und Einzigkeit des menschlichen Lebens. Die Probleme der Reinkarnation“, und Fußnote 109, die sich bezieht auf: *Die Antwort des Heiligen Offiziums. Theosophische Lehren* (DH 3648).

³ Vgl. zum Beispiel den Absatz 9.3 des Dokuments der Internationalen Theologischen Kommission, der sich so sehr von den untersuchten jesuitischen Schriften unterscheidet: „Ihr Hauptirrtum besteht jedoch in der Negation der christlichen Soteriologie. Die Seele rettet sich durch ihre Anstrengung. Auf diese Weise wird eine Soteriologie der *Selbsterlösung* vertreten, die der christlichen Soteriologie der *Fremderlösung* vollständig entgegengesetzt ist. Wenn nun die Fremderlösung aufgehoben wird, kann man in keiner Weise mehr von Christus, dem Erlöser, sprechen. Der Kern der Soteriologie des Neuen Testaments ist in diesen Worten enthalten: Gott hat uns begnadet ‚in seinem geliebten Sohn; durch sein Blut haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade. Durch sie hat er uns mit aller Weisheit und Einsicht reich beschenkt‘ (Eph 1,6–8). Mit diesem zentralen Punkt *steht oder fällt* die ganze Lehre über die Kirche, die Sakramente und die Gnade. So ist die Gewichtigkeit der Lehren, die in diesen Fragen enthalten sind, offenkundig, und man versteht leicht, dass das Lehramt der Kirche dieses System unter dem Namen der Theosophie zurückgewiesen hat.“

⁴ Gewiss symptomatisch für die damalige Zeit war die Synode von Diamper (1699), die etliche Punkte des hinduistischen Glaubens thematisierte, von denen man befürchtete, dass sie sich in die Formen des Christentums vor der portugiesischen Kolonisierung Indiens eingeschlichen hätten. Das Dekret Nr. 4 der Synode verurteilt „drei heidnische Irrtümer, von denen man sagt, die Syrer würden ihnen anhangen“, wozu die Wiedergeburt, das Schicksal und die Überzeugung zählten, dass ein jeder innerhalb seiner eigenen Religion („nach seinem eigenen Gesetz“) gerettet werden könne. Der Teil der Verurteilung, der sich auf die Wiedergeburt bezieht, lautet wie folgt: „Der Synode wurde zur Kenntnis gebracht, dass die Christen dieser Diözese – aufgrund des Austauschs mit Ungläubigen und da sie bei ihnen leben – etliche ihrer Irrtümer und Unkenntnisse in sich aufgenommen haben, namentlich drei, die zu den allgemeinen Irrtümern aller Ungläubigen in diesen Regionen zählen: Der erste ist, dass es eine Seelenwanderung gebe und die Seelen nach dem Tod entweder in Tierleiber oder in Leiber von anderen Menschen eingingen. Abgesehen davon, dass dies eine große Unwissenheit darstellt, ist dies

auch ein Irrtum, der dem katholischen Glauben zuwiderläuft, welcher lehrt, dass unsere Seelen nach dem Tod entweder in den Himmel oder in die Hölle, ins Fegefeuer bzw. in den Limbus gelangen, je nach dem Verdienst des Einzelnen, und dass es keine solche fantastische und fälschlich angenommene Seelenwanderung gibt.“ Vgl. Michael Geddes, *The History of the Church of Malabar. Together with the Synod of Diamper*, London 1694, 90.

⁵ Ich habe die lateinische Ausgabe aus dem Jahr 1586 mit dem Titel *Catechismus Christianae Fidei in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae Japonenses confutantur* (Zitat S. 83–84), benutzt. Außerdem stütze ich mich auf die Zusammenfassung von Franz Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan*, Bd. 1, Teil 2, St. Louis 1985.

⁶ Vgl. Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, St. Louis 1985, 25–31.

⁷ *Nanopadeca Kurippitam*, hg. von S. Rajamanickam, Tuttukkuti 1965.

⁸ Bouchets Brief aus dem Jahr 1714 an Pierre-Daniel Huet, den Bischof von Avranches, zum Thema Reinkarnation ist publiziert in: *Lettres curieuses et édifiantes écrits des Missions Étrangères*, Bd. XII, Paris 1781, 170–255.

⁹ Jeder dieser Widersprüche betrifft eine spezifische Glaubensüberzeugung: 1. Wenn die Welt keinen Anfang hat, wie begann dann der Kreislauf von Belohnungen und Strafen? 2. Wenn alle lebenden Menschen Mikrokosmen des einen Universums bilden, wie können sie dann auch verschieden sein? 3. Die Belohnungen in diesem Leben sind Verhättschelungen, die theoretisch in einem nächsten Leben bestraft werden müssten. 4. Ist es die Gottheit Brahma, ist es das Schicksal oder sind es die Sterne, die jemandes Geschick bestimmen? 5. Hindus kennen unzählige Weisen, Verdienste zu erwerben: Es scheint also keinen Grund zu geben, warum jemand wiedergeboren werden sollte. Eine ausführlichere Zusammenfassung der Argumente und des gesamten Briefes findet sich in: Francis X. Clooney, *Fr. Bouchet's India: An 18th Century Jesuit's Encounter with Hinduism*, Chennai 2006.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.