

"Sie meinen, die drei Sekten seien eins" : Matteo Riccis Aneignung des sanjiao-Konzepts und ihre Bedeutung für europäische Beschreibungen chinesischer Religion im 17. Jahrhundert

Autor(en): **Amsler, Nadine**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **105 (2011)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-390475>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

«Sie meinen, die drei Sekten seien eins» Matteo Riccis Aneignung des *sanjiao*-Konzepts und ihre Bedeutung für europäische Beschreibungen chinesischer Religion im 17. Jahrhundert*

Nadine Amsler

Die Jesuiten werden von Sinologen oft als frühe Vermittler von China-Wissen nach Europa aufgeführt.¹ Dabei wird auch erwähnt, dass sie nicht nur Wissen, sondern auch einige hartnäckige, bis heute wirksame Vorurteile über China in Europa verbreitet hätten. So identifiziert etwa der Religionswissenschaftler und Sinologe Jordan Paper bei den Jesuiten die Ursache für ein jahrhundertlanges europäisches Missverständnis über chinesische Religion: Ihrer christlich-missionarischen Wahrnehmung sei es zu verdanken, dass sich Generationen von China-Wissenschaftlern nur mit den drei so genannten chinesischen «Schriftreligionen» – Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus – auseinandergesetzt hätten und dabei das weite und zum Verständnis chinesischer Religion zentrale Feld volksreligiöser Praktiken völlig ausser Acht gelassen hätten.² Neuere Forschungen haben freilich betont, dass die in China als «Drei Lehren» (*sanjiao*) bekannten religiösen Traditionen erst im 19. Jahrhundert zu «(Welt-)Religionen» im heutigen Verständnis mit der bekannten «ismus»-Endung wurden – als sich das europäische Konzept der Religion globalisierte bzw. einen universellen Anspruch entwickelte.³ Aber die europäische Tradition der Unterteilung chinesischer Reli-

* Ich danke Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz für die Betreuung der mit diesem Aufsatz in Zusammenhang stehenden Studien und Nadir Weber für Anregungen und kritische Lektüre. Der Aufsatz gibt chinesische Begriffe in der Pinyin-Umschrift wider. Die Übersetzungen von Quellenzitaten ins Deutsche stammen von mir.

¹ José Frèches bezeichnet die Jesuiten als «Protosinologen»: José Frèches, *La sinologie*, Paris 1975, 9–33. Ein vergleichbarer Zugang auch bei David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart 1985.

² Vgl. Jordan Paper, *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, New York 1995, 4–5. Siehe auch Jordan Paper, *Religion*, in: Wu Dingbo/Patrick D. Murphy (Hg.), *Handbook of Chinese Popular Culture*, Westport 1994, 77–92, hier 77.

³ Vgl. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago/London 2005. Der Religionsbegriff der Frühen Neuzeit unterscheidet sich hingegen erheblich vom protestantisch geprägten Religionsbegriff des 19. Jahrhunderts. Vgl. dazu die begriffsgeschichtliche Arbeit von

gion⁴ in drei Lehren nimmt tatsächlich mit den katholischen Missionaren, die seit dem späten 16. Jahrhundert nach China kamen, ihren Anfang: Die früheste elaborierte Abhandlung über Chinas «drei Sekten» (*tre sette*) verfasste der italienische Jesuit Matteo Ricci, der von 1583 bis zu seinem Tod 1610 in China (die letzten zehn Jahre davon in Peking) lebte.⁵ Sie wurde von Riccis Ordensbruder Nicolas Trigault 1615 in einer Relation unter dem Titel *De Christiana Expeditione apud Sinas* erstmals veröffentlicht. Fiel die Beschreibung des Felds chinesischer Religion durch die vereinzelt missionarischen Autoren vor Ricci noch relativ uneinheitlich aus, setzte sich mit ihm der Beschreibungsmodus der «drei Sekten» in europäischen Reisebeschreibungen über China (d.h. im 17. Jahrhundert vor allem: missionarischen Berichten) durch.⁶ Matteo Ricci, der gemeinhin als Begründer der Akkommodationsstrategie und somit als geistiger Vater der jesuitischen China-Mission gesehen wird,⁷ führte also auch in Bezug auf die Beschreibung chinesischer Religion eine Wende herbei.

Ist es aber gerechtfertigt, die Beschreibung chinesischer Religion durch die frühneuzeitlichen Missionare allein auf eine missionarische «Wahrnehmungsverzerrung» zu reduzieren, die als eine Art hermetischer Diskurs ein von chinesischen Realitäten abgekoppeltes Eigenleben führte? Der vorliegende Aufsatz will anhand von Riccis Abhandlung (und mit Rück- und Vorgriffen auf die Berichte einiger seiner Vorgänger und Nachfolger) zeigen, dass das missionarische Schreiben über chinesische Religion mit dem Konzept eines «orientalistischen»

Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs*, 3 Bde., Göttingen 1986–2001. Für eine Problematisierung des Religionsbegriffs (oder eines Äquivalents) in China, siehe Joseph Adler, *Chinese Religion: An Overview*, in: Lindsay Jones (Hg.), *Encyclopedia of Religion*, Bd. 3, Detroit 2005, 1580–1613, insbes. 1580f., sowie die Beiträge in Dai Kangsheng/Zhang Xinying/Michael Pye (Hg.), *Religion and Modernization in China: Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions Held in Beijing*, Cambridge 1995.

⁴ Der Begriff «chinesische Religion» wird im Folgenden heuristisch verwendet: Er bezeichnet jene Elemente chinesischer Kultur, die von den Missionaren dem Begriff der Religion oder damit zusammenhängenden Konzepten zugeordnet wurden. Deren Ordnung oder Einteilung in eine Mehrzahl von «Religionen» gilt es erst noch zu eruieren.

⁵ Zu Matteo Ricci sind anlässlich seines 400-jährigen Todestags 2010 zahlreiche Publikationen erschienen. Ronnie Po-Chia Hsia hat eine umfassende Biographie verfasst, die auch intensiv chinesische Quellen rezipiert: Ronnie Po-chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610*, Oxford 2010. Älter, aber immer noch lesenswert: Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York 1985.

⁶ Die katholischen Missionare und insbesondere die Jesuiten hatten im Europa des 17. Jahrhunderts ein weitgehendes Monopol über Informationen zu China. Zum frühneuzeitlichen Genre des Reiseberichts siehe die Beiträge in Peter J. Brenner (Hg.), *Der Reisebericht: Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1988, darin insbes. Justin Stagl, *Die Methodisierung des Reisens im 16. Jahrhundert (140–177)* und Jürgen Osterhammel, *Reisen an die Grenzen der Alten Welt: Asien im Reisebericht des 17. und 18. Jahrhunderts (224–260)*.

⁷ Zur Akkommodationsstrategie vgl. Johannes Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, Rom 1955.

Diskurses nur ungenügend gefasst wird.⁸ Vielmehr muss die missionarische Reiseliteratur, so die im Folgenden auszuführende These, als der Versuch verstanden werden, neues Wissen über China in das bekannte christliche Weltbild zu integrieren. Anstatt die missionarischen China-Darstellungen ausschliesslich auf ihre Selbstbespiegelung hin zu befragen, soll deshalb vielmehr versucht werden, ihre Informationsverarbeitung und Aneignungsvorgänge zu dokumentieren. Dabei wird gezeigt, dass die Missionare bei der Beschreibung chinesischer Religion zwar sehr wohl auf vertraute christliche Kategorien zurückgriffen, dass ihr Schreiben aber nicht im luftleeren Raum stattfand, sondern sich durch mannigfaltige Bezugnahmen deutlich im China der späten Ming- bzw. der frühen Qing-Zeit (und oft auch spezifischer in einem bestimmten geographischen Raum oder einem sozialen Milieu) verorten lässt.⁹

Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, in welchen europäisch-christlichen und chinesischen Kontexten Matteo Riccis Unterteilung chinesischer Religion in «drei Sekten» zu verorten ist. Es soll dabei gezeigt werden, dass sich Ricci in seiner Abhandlung das chinesische Konzept der «Drei Lehren» (*sanjiao*) aneignete und damit einen neuen, zwischen europäischen und chinesischen Ordnungsmustern changierenden Beschreibungsmodus für chinesische Religion schuf.¹⁰ Ausserdem soll Riccis Abhandlung über chinesische Religion als Wendepunkt in der Geschichte der Religionsbeschreibung in missionarischen China-Berichten in den Blick genommen werden. Deshalb werden in einem ersten Teil missionarische Beschreibungsformen chinesischer Religion vor Matteo Ricci vorgestellt. Nach der Analyse von Riccis Abhandlung wird dann in einem abschliessenden Teil die Frage nach der (vor allem jesuitischen) Rezeption von Riccis Beschreibungsmodus im Verlauf des 17. Jahrhunderts aufgegriffen.

⁸ In Zusammenhang mit chinesischer Religion und missionarischer Wahrnehmung hat jüngst Urs App den «Orientalismus»-Begriff verwendet. Vgl. Urs App, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia/Oxford 2010. Jürgen Osterhammel hat aber darauf hingewiesen, dass in der Frühen Neuzeit zentrale Voraussetzungen für einen orientalistischen Diskurs, den Edward W. Said vor allem im 19. Jahrhundert verortet, noch nicht gegeben sind: Es fehlen die imperialen Voraussetzungen und das europäische wissenschaftliche Kompetenzmonopol. Vgl. Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München 1998, 22.

⁹ Neuere historische Forschungen über die China-Mission betonen verstärkt Interaktionen zwischen chinesischen Akteuren und Missionaren sowie den Austausch von Ideen und Konzepten: Vgl. dazu Nicolas Standaert, *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*, Hong Kong 2002 (CSRC Occasional Papers 11), sowie Eugenio Menegon, *De «l'histoire des missions» à «l'histoire des chrétiens chinois»*, in: Benoit Vermander/Claude Larre (Hg.), *Le Christ chinois: Héritages et espérance*, Paris 1998, 99–110. Als Überblickswerk ausserdem unentbehrlich: Nicolas Standaert (Hg.), *Handbook of Christianity in China*, Bd. 1: 635–1800, Leiden/Boston/Köln 2001.

¹⁰ Ältere Untersuchungen zur missionarischen Beschreibung chinesischer Religion haben diesen Aneignungsprozess gar nicht oder nur summarisch in den Blick genommen: So etwa Mungello, *Curious Land* (wie Anm. 1), 55–72; Jean-Pierre Duteil, *Le Mandat du Ciel: Le rôle des jésuites en Chine*, Paris 1994, 133–158, zum *sanjiao*-Konzept insbes. 129–131.

Religiöse Praxis im Blick früher China-Missionare

Bevor es den Jesuiten Michele Ruggieri und Matteo Ricci dank der von ihnen verfolgten Akkommodationsstrategie in den 1580er Jahren gelang, in der kantonesischen Stadt Zhaoqing eine Missionsresidenz zu gründen, versuchten zahlreiche Missionare vor allem aus den Mendikantenorden ab der Mitte des 16. Jahrhunderts erfolglos, sich in China niederzulassen.¹¹ Ihr Kontakt mit der chinesischen Gesellschaft beschränkte sich deshalb auf die Teilnahme an kurzen Handelsmissionen in südchinesische Städte. Entsprechend zeugen die frühen Missionars-Relationen von einem relativ geringen Wissen über China und chinesische Religion. Dies lässt sich etwa an den Abhandlungen des Dominikaners Gaspar da Cruz und des Augustiners Martín de Rada zeigen, den Autoren zweier der frühesten von Missionaren verfassten Relationen über das Ming-zeitliche China.¹²

Caspar da Cruz, der 1556 im Gefolge einer portugiesischen Handelsmission einige Wochen in Kanton weilte, beschäftigte sich in seinem *Tractado... da China* (1569/1570),¹³ der ersten in Europa selbständig publizierten China-Relation, vor allem mit der Frage, wie es in China um das Christentum stehe. Er sah im weiblichen Bodhisattva Guanyin (Avalokiteśvara), dessen Abbildung als kinderbringende Gottheit in der späten Ming-Zeit teilweise verblüffende Ähnlichkeiten mit zeitgleichen europäischen Mariendarstellungen aufwies,¹⁴ den Beweis für einen früheren Besuch des Apostels Thomas in China:

«In Kanton gibt es in der Mitte des Flusses [...] eine kleine Insel mit einer Art Kloster [...]: Darin war eine sehr gut gemachte [Statue einer] Frau mit einem Kind an ihrem Hals, und davor brannte eine Lampe. [...] [D]ies mag vielleicht das Bildnis unserer Muttergottes sein, gemacht vom Apostel Thomas oder von den frühen Christen, die er dort zurückliess.»¹⁵

¹¹ Die Missionare scheiterten an der Abschottungspolitik der Ming-Dynastie, die als eine Reaktion auf die im 16. Jahrhundert zunehmenden Piratenangriffe auf die Küsten Chinas zurückzuführen ist. Vgl. Jacques Gernet, *Die chinesische Welt: Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit*, Frankfurt 1997 [1972], 354–358. Zu Chinas restriktiver Politik gegenüber Fremden vgl. auch Donald F. Lach/Edwin J. Van Kley (Hg.), *Asia in the Making of Europe*, Bd. 1/2: *The Century of Discovery*, Chicago/London 1994, 732.

¹² Zu den Biographien der beiden Autoren vgl. Charles Boxer, *Introduction*, in: Boxer (Hg.), *South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P., Fr. Martín de Rada, O.E.S.A.*, Nendeln 1967 [1953], xvii–xci, v.a. lviii–xci.

¹³ Im Folgenden zitiert aus Gaspar da Cruz, *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China, com suas particularidades, e assi do reyno d'Ormuz*, Lissabon 1829 [1569]. Das Werk wurde von Charles Boxer ins Englische übersetzt: Boxer (Hg.), *South China in the Sixteenth Century* (wie Anm. 12), 44–239.

¹⁴ Vgl. Lars Peter Laamann, *Von Bodhisattva Guanyin zur Jungfrau Maria: Einige Aspekte zur Inkulturation des Christentums im China des 18. und frühen 19. Jahrhunderts*, in: *Spirita*, 1 (1998), 4–11; Wakakuwa Midori, *The Iconography of the Virgin Mary in Japan and Its Transformation: Chinese Buddhist Sculpture and Maria Kannon*, in: M. Antoni J. Üçerler (Hg.), *Christianity and Cultures. Japan and China in Comparison 1543–1644*, Rom 2009, 229–248.

¹⁵ «Na cidade de Cantão no meo do rio [...], esta hua ilheta pequena, na qual esta hua maneira de moesteiro [...]: no qual estava hua molher muito bem feita com hu menino no collo, e

Die These, dass der Indien-Apostel auch entferntere Weltgegenden wie etwa China oder das neu entdeckte Amerika missioniert haben könnte, war in europäischen Reiseberichten des 16. und 17. Jahrhunderts weit verbreitet.¹⁶ Bei da Cruz wurde sie Teil seiner Strategie, das unbekanntere Andere entlang des Bekannten, Eigenen zu ordnen. Da Cruz führte in seiner Abhandlung nur disparate Informationen über die Religion der Anderen auf: So schrieb er etwa, dass es in China Tempel, Idole und Opfer gebe, auch erwähnte er die Tempelorakel und das chinesische Neujahrsfest.¹⁷ Eine genuine, zusammenhängende Ordnung oder gar Unterteilung in unterschiedliche religiöse Traditionen erkannte er aber in der südchinesischen religiösen Landschaft nicht. Vielmehr beschrieb er chinesische Religion mit christlich-polemischen Begriffen wie «Götzenverehrungen» (*idolatrias*) oder allgemeinen wie «Anbetungen» (*adorações*). Die einzige genauer identifizierte religiöse Entität, die im *Tractado* genannt wurde, war denn auch keine autochthone chinesische, sondern der Islam, von dem da Cruz erleichtert feststellte, dass er in China nur geringe Erfolgchancen habe, da die Menschen dort «unter allen Fleischsorten das Schweinefleisch am besten mögen».¹⁸ Sein Bild chinesischer Religion hingegen blieb diffus: Teilweise entsteht sogar der Eindruck, dass er – etwa wenn er das infantile Verhalten der ihre falschen Götter abwechselnd umwerbenden und beschimpfenden Götzenverehrer beschrieb – Inkohärenz bereitwillig hinnahm, waren doch Aberglaube und Götzenverehrung nach christlicher Vorstellung an und für sich etwas «Unordentliches».¹⁹

Auch der Augustiner Martín de Rada, der 1575 an einer Expedition nach Fuzhou teilnahm, orientierte sich in dessen unveröffentlichter *Relacion verdadera... del reyno de Taibin*²⁰ bei der Beschreibung chinesischer Religion stark an

tinha hua alampada diante acesa. [...] [B]em podia ser imagem de nossa seõora, feita polos christãos antigos que alli deixou sam Thome, ou por sua ocasiam feita.» Da Cruz, *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China* (wie Anm. 13), 163f.

¹⁶ Vgl. Alain Milhou, *Die Neue Welt als geistiges und moralisches Problem (1492–1609)*, in: *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*, Bd. 1, Stuttgart 1994, 274–296, hier 279–282.

¹⁷ Vgl. da Cruz, *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China* (wie Anm. 13), 165–167.

¹⁸ «E comoquer que antre todos os manjares ho porco estimem mais, he quasi impossivel tornarem se mouros.» Ebd., 169. Da Cruz' Interesse am Islam in China verwundert nicht, wurde dieser doch im christlichen Europa des 16. Jahrhunderts aufgrund seiner Expansion als religiöse Bedrohung wahrgenommen. Vgl. Jean Delumeau, *La peur en Occident*, Paris 1978, 342–355.

¹⁹ Vgl. da Cruz, *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China* (wie Anm. 13), 165, 168. Das lächerlich Machen von indigenen religiösen Vorstellungen und das Hinweisen auf vermeintliche Inkohärenzen in deren Argumentationen ist eine häufig anzutreffende Strategie missionarischer Selbstvergewisserung. Vgl. Ines Županov, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th–17th Centuries)*, Ann Arbor 2005, 181; Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge 1982.

²⁰ Martín de Rada, *Relaçion verdadera de las cosas del reyno de Taibin, por otro nombre China, y del viaje que a el hizo el muy reverendo padre fray Martin de Rada, provincial que fue del orden del glorioso doctor de la yglesia San Agustin, que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien año de 1575* [unveröffentlicht]. Im Folgenden zitiert nach dem

christlichen Kategorien. In seinen zwei Kapiteln, die er der religiösen Landschaft Chinas widmete, beschrieb er diese nach einem katholisch anmutenden Modell mit oberstem Gott und ihn umgebenden Heiligen: «[D]er einzige, den sie für den wahren Gott halten, ist der Himmel, denn alle anderen [Götzen] betrachten sie nur als Fürbitter, durch welche sie zum Himmel, den sie *tian* nennen, beten [...]»²¹ Betrachtet man aber die Informationen, mit denen de Rada dieses prototypische katholische Modell anfüllte, wird klar, dass er bereits einiges mehr über China erfahren hatte als sein Vorgänger da Cruz. So verwies er nicht nur auf die für die offizielle Religion Chinas zentrale Verehrung des Himmels (*tian*),²² sondern ging bei der Beschreibung der als «Fürbitter» auftretenden Götzen auch namentlich auf die in Südchina zentralen Kulte des bereits erwähnten Bodhisattvas Guanyin und der als Schutzgöttin der Fischer verehrten Mazu ein:

«Am meisten verehren sie eine Frau, die sie Guanyin nennen [...]. Die Seeleute aber ziehen eine andere Frau vor, die Mazu genannt wird; sie wurde in der Provinz Fujian im Dorf Puhui nahe Xinghua geboren. Sie sagen, dass sie auf der unbewohnten Insel Vichiu [...] ein einsames Leben gelebt habe.»²³

Diese prominente Erwähnung Mazus gibt Aufschluss über die spezifisch südchinesische, küstennahe Perspektive de Radas auf chinesische Religion, wurde diese Gottheit doch vor allem in Chinas südlichen Provinzen in Meeresnähe verehrt. Die prominente Stellung, die ihr in der *Relación* zugeordnet wurde, zeugt von einem «lokalen» Blick auf chinesische Religion – der übrigens danach wieder aus den Missionsberichten verschwand: In späteren Beschreibungen wurde Mazu kaum noch erwähnt.

Beide Autoren, da Cruz und de Rada, ordneten neue, durch Beobachtung oder Informanten und Übersetzer erhaltene Informationen über chinesische Religion

digitalisierten Manuskript der Bibliothèque nationale de France, Paris [Fonds Espagnol 325, fol. 16–31], abrufbar auf der Homepage der Escola d'Estudis de l'Àsia Oriental, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona: <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm> [29.6.2011]. Eine englische Übersetzung wurde von Charles Boxer publiziert: Boxer (Hg.), *South China in the Sixteenth Century* (wie Anm. 12), 241–310. Taibin [*daming*, «Grosse Ming»] ist eine Selbstbezeichnung der Ming-Dynastie.

²¹ «[A]quien por verdadero dios tienen es al cielo que a todos los demas ponen por intercesores para que rueguen al cielo que ellos llaman Thien [...]» De Rada, *Relación verdadera de las cosas del reyno de Taibin* (wie Anm. 20), fol. 29v.

²² Zur offiziellen Religion im China der Ming-Dynastie vgl. Romeyn Taylor, *Official Religion in the Ming*, in: Denis Twitchett/John K. Fairbank (Hg.), *The Cambridge History of China*, Bd. 8: *The Ming Dynasty, 1368–1644*, vol. 2, Cambridge 1998, 840–892.

²³ «[A]quien mas onrra hazen es a una muger llamada Quanin [Guanyin] [...]. pero los navegantes aotra muger llamada neoma [Mazu] natural de la provincia de hocquien [Fujian] de una aldea de hinhua llamada puhui. dicen que hizo vida solitaria en la isla de Vichiu despoblada [...]» De Rada, *Relación verdadera de las cosas del reyno de Taibin* (wie Anm. 20), fol. 29v. Neoma (Niangma, «Mutter») ist ein Beiname der Meeresgöttin. Die Pinyin-Umschrift von Vichiu ist mir unbekannt. Zum Mazu-Kult vgl. Florian Reiter, *Religionen in China: Geschichte, Alltag, Kultur*, München 2002, 14–21.

anhand ihnen bekannten, katholischen Kategorien.²⁴ Ihren Relationen ist gemeinsam, dass sie sich auf den spezifischen Kontext der südchinesischen Kontaktzone bezogen und sich vor allem auf lokal verankerte religiöse Kulte und Praktiken, sei dies von spezifischen Gottheiten (Mazu und Guanyin) oder von nicht genauer bestimmten «Götzen» konzentrierten. Gestiftete, institutionalisierte und vor allem schriftlich fixierte religiöse Traditionen gerieten dabei nicht in den Blick der Autoren. Die religiösen Praktiken und die zugehörige materielle Kultur, die da Cruz und de Rada beschrieben, fielen vielmehr in den Bereich diffuserer Volksreligiosität.

«Drei Sekten»: Matteo Riccis neue Ordnung chinesischer Religion

Eine Fokussierung auf die heute als «Schriftreligionen» qualifizierten drei Lehren trat erst mit Matteo Ricci ein, der mit seinen postum veröffentlichten Aufzeichnungen die zweifellos einflussreichste europäische China-Relation der Frühen Neuzeit verfasste.²⁵ Im ersten Teil seines Werkes, einer Landesbeschreibung, widmete Ricci den religiösen Angelegenheiten Chinas zwei Kapitel: ein erstes über den Aberglauben (*Delle superstizioni et [...] abusi*) und ein weiteres über die religiösen Sekten (*Di varie sette*).²⁶ Zwei leitende Konzepte zur Beschreibung der religiösen Landschaft Chinas tauchen darin auf: einerseits die Unterscheidung zwischen falschen, abergläubischen Bräuchen und solchen, die als natürliche Gottesverehrung (*legge naturale*) eingestuft wurden, und andererseits das Konzept der Sekte (*setta*). Hier soll nur kurz auf das Konzept der natürlichen Gottesverehrung eingegangen werden, das in der Rezeption von Riccis «drei Sekten» eine wichtige Rolle spielen wird. Es geht auf eine Religionsklassifikation des Theologen Ramón Llull zurück, der im 13. Jahrhundert bei den «ungläubigen Barbaren» zwischen solchen unterschied, die dem Götzendienst

²⁴ Vor Ruggieri und Ricci verfügten die China-Missionare über keine systematischen Chinesisch-Kenntnisse; sie waren auf Übersetzer angewiesen. Zur deren Rolle in der Produktion frühneuzeitlicher Reiseberichte vgl. Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens* (wie Anm. 8), 128–136. Zu Sprachkenntnissen in der chinesischen Jesuitenmission vgl. Matthew Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724*, Cambridge Mass./London 2007, 241–286.

²⁵ Ricci war nicht der erste Europäer, der die «Drei Lehren» erwähnte: Ein – allerdings von frühen China-Missionaren nicht weiter rezipierter – Hinweis darauf findet sich bereits um 1550 in der phantastischen Relation von Fernão Mendes Pinto. Vgl. Duteil, *Le Mandat du Ciel* (wie Anm. 10), 129. Ich stütze mich im Folgenden auf die Manuskript-Edition von Riccis Werk: Pasquale M. D’Elia, *Fonti Ricciane: Storia dell’introduzione del Cristianesimo in Cina*, 3 Bde., Rom 1942.

²⁶ Auf die Landesbeschreibung, die den Titel «Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina» trägt, liess Ricci als zweiten Teil eine Geschichte der katholischen Mission in China folgen. Dadurch erhielt auch der «ethnologisch» anmutende erste Teil eine Funktion im Missionsunterfangen: Wissen über das Andere war nach jesuitischer Vorstellung zentrale Voraussetzung für dessen Missionierung. Dazu auch Matthieu Bernhardt, *Construction et enjeux du savoir ethnographique sur la Chine dans l’œuvre de Matteo Ricci S.J.*, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 89 (2010), 321–344, hier 324.

anhangen und solchen, welche durch das Licht ihres Verstandes (*lumen naturale*) eine natürliche Gottesverehrung kannten.²⁷ Ricci griff diese Unterscheidung in einer vielzitierten Passage auf, worin er erklärte, dass die Menschen im chinesischen Altertum, die den Himmel als obersten Gott verehrt hätten, von allen ihm bekannten Heiden am wenigsten Fehler bezüglich der Gottesverehrung begangen hätten: «Deshalb kann man hoffen, dass durch die unendliche Güte Gottes viele der Alten durch die natürliche Gottesverehrung gerettet wurden [...]»²⁸ Ricci sah in der konfuzianischen «Sekte der Literati» die (allerdings vergessliche) Erbin dieser natürlichen Gottesverehrung, bei der er mit der Missionierung Chinas ansetzen wollte.²⁹

Wenden wir uns nun aber Riccis Verwendung des Sekten-Begriffs zu, des zentralen Begriffs für seine Dreiteilung der chinesischen religiösen Landschaft. Er durchzieht Riccis ganze Abhandlung über chinesische Religion, unterschied der Autor doch bereits im Kapitel *Delle superstizioni et [...] abusi* zwischen Aberglauben, welcher eindeutig einer Sekte zugeordnet werden könne und solchem, welcher allgemein verbreitet sei.³⁰ Ricci arbeitete seine Ordnung chinesischer Religion anhand des Sekten-Begriffs vor allem im Kapitel *Di varie sette* aus. Zwar liess er dieses mit einem Abschnitt über die drei monotheistischen Religionen in China beginnen.³¹ Dann aber wendete er sich in einer ausführlichen Textpassage den eigentlich chinesischen «Sekten» zu und präsentierte dort eine noch heute bekannte Unterteilung chinesischer Religion in drei Lehren:

«[Die Chinesen] sagen, dass es nur drei Religionen gebe auf der Welt: jene der Literati, jene des Buddha Shakyamuni und jene des Laozi, deren Anhänger *daoshi* genannt werden. Und in diese drei ist ganz China unterteilt sowie alle benachbarten Reiche, welche die chinesische Schrift gebrauchen [...]»³²

²⁷ Vgl. Milhou, *Die Neue Welt als geistiges und moralisches Problem* (wie Anm. 16), 283. Milhou gebraucht anstelle der von mir verwendeten Übersetzung der «natürlichen Gottesverehrung» die Übersetzung «Naturreligion», die aber im Lichte der Studien Ernst Feils zum frühneuzeitlichen Religionsbegriff weniger akkurat erscheint.

²⁸ «Di dove si può sperare dalla immensa bontà del Signore, che molti di quegli antichi si salvarono nella legge naturale [...]» D'Elia, *Fonti Ricciane* (wie Anm. 25), Bd. 1, 109.

²⁹ Über die jesuitische und insbesondere Riccis Sicht auf die konfuzianische Lehre und die Beamten und Literati als deren Träger existieren zahlreiche Studien. Klassisch: Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney 1986. Einen interessanten diskursanalytischen Zugang wählt Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham/London 1997.

³⁰ Vgl. D'Elia, *Fonti Ricciane* (wie Anm. 25), Bd. 1, 94.

³¹ Dazu, mit einem Fokus auf das chinesische Judentum, Michael Pollak, *The Revelation of a Jewish Presence in Seventeenth-Century China: Its Impact on Western Messianic Thought*, in: Jonathan Goldstein (Hg.), *The Jews of China*, Bd. 1, New York/London 1999, 50–70.

³² «E solo dicono esser nel mondo tre leggi diverse cioè: de' letterati, di Sciechia [Shijia], e di Lauzu [Laozi], i cui seguaci sono chiamati tausou [*daoshi*]. Et in queste tre sta divisa tutta la Cina, et i regni vicini che usano della lettera della Cina [...]» D'Elia, *Fonti Ricciane* (wie Anm. 25), Bd. 1, 115. Shijia ist die chinesische Aussprache von Shakyamuni, des Eigennamens des historischen Buddha. *Daoshi* bezeichnet einen Anhänger des *dao*/der taoistischen Lehre. Mit der «Sekte der Literati» meinte Ricci die konfuzianische Lehre. Mit der

Diese Ordnung chinesischer Religion ist zunächst einmal stark vom christlich-europäischen Begriff der «Sekte»/*secta* geprägt, der, wie Ernst Feil herausgearbeitet hat, zusammen mit Begriffen wie *cultus*, *pietas*, *fides*, *lex* und *religio* das Wortfeld des frühneuzeitlichen Religionskonzepts bildete und der im 17. Jahrhundert in erster Linie eine Praxis, nämlich die Gottesverehrung, bezeichnete.³³ Als solcher eignete sich der Begriff nur beschränkt zur Beschreibung der chinesischen religiösen Landschaft, unterstellte er doch Eindeutigkeit, Ausschliesslichkeit und Notwendigkeit von religiöser Zugehörigkeit («in diese drei ist ganz China unterteilt») – Eigenschaften, die chinesischen religiösen Traditionen fremd waren.³⁴ Trotzdem stand aber Riccis Reden von den «drei Sekten» nicht völlig losgelöst vom Ming-zeitlichen Sprachgebrauch. Vielmehr übersetzte er mit dem Sekten-Begriff den chinesischen Begriff *jiao* (Lehre). Dieser bezeichnete, insbesondere in zusammengesetzten Vokabeln, religiöse Lehren, die im weitesten Sinne eine soziale Organisationsform aufwiesen, etwa *fojiao* für die buddhistische Lehre oder *xiejiao* für heterodoxe, von der Herrscherdynastie verbotene religiöse Lehren. Der *jiao*-Begriff spielte ausserdem auch eine wichtige Rolle im Konzept der «Drei Lehren» (*sanjiao*), das sich im China der späten Ming-Zeit grosser Beliebtheit erfreute und das sich Ricci, wie wir sehen werden, in seiner Abhandlung aneignete.³⁵

Das Konzept der *sanjiao*, das die konfuzianische (*ru*), die buddhistische (*fo*) und die taoistische (*dao*) Lehre in ein Verhältnis zueinander setzt, entstand nach der Einführung des Buddhismus nach China bereits im chinesischen Mittelalter zwischen dem 3. und 9. Jahrhundert.³⁶ Es war Gegenstand eines Elite-Diskurses, der die drei Lehren einander äquivalent setzte und oft von der Prämisse ausging, dass diese im Grunde vereinbar seien (*sanjiaoyi*: «Die drei Lehren sind eins»). In der Ming-Dynastie popularisierte sich das *sanjiao*-Konzept: Im ganzen Reich wurden Drei-Lehren-Schreine errichtet und in der südlichen Provinz Fujian entstand sogar eine volksreligiöse Bewegung, deren Anführer Lin Zhao'en die Drei-

Bemerkung, dass die Chinesen glaubten, es gebe nur die drei genannten Religionen, verwies Ricci auf den in China verbreiteten Sinozentrismus, den er in seiner Abhandlung mehrfach hervorhob.

³³ Vgl. Ernst Feil, *Religio*, Bd. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus, Göttingen 1997, 338. Vgl. zum frühneuzeitlichen Religionsbegriff auch Michel Despland, *La religion en Occident: Évolution des idées et du vécu*, Montréal 1979, sowie Michel Despland/Gérard Vallée (Hg.), *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, Waterloo 1992.

³⁴ Zu Konzepten der Zugehörigkeit in chinesischen religiösen Traditionen vgl. Yang Chin Kun, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley/Los Angeles 1961, insbes. Kap. 12.

³⁵ Zum *jiao*-Begriff vgl. Michael Pye, *Three Teachings (sanjiao) Theory and Modern Reflection on Religion*, in: Dai/Zhang/Pye (Hg.), *Religion and Modernization in China* (wie Anm. 3), 111–116.

³⁶ Vgl. Joachim Gentz, *Die Drei Lehren (sanjiao) Chinas in Konflikt und Harmonie: Figuren und Strategien einer Debatte*, in: Edith Franke/Michael Pye (Hg.), *Religionen Nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*, Berlin 2006, 20–27.

in-Einem-Lehre predigte.³⁷ Gleichzeitig wurde das Konzept der *sanjiao* aber auch in der buddhistischen und konfuzianischen gelehrten Elite stark diskutiert, welche im für Neuerungen offenen, oft als «synkretistisch» beschriebenen geistigen Klima der späten Ming-Zeit ein besonderes Interesse an religiösen und philosophischen Erneuerungsbewegungen entwickelte.³⁸

Ricci muss bei unterschiedlichen Gelegenheiten mit dem *sanjiao*-Konzept in Berührung gekommen sein. So ist etwa überliefert, dass zwischen ihm und den buddhistischen Meistern Zhuhong und Zhixu, zwei wichtigen Vertretern der *sanjiaoyi*-Bewegung, ein (allerdings polemischer) Austausch stattfand.³⁹ In seiner Abhandlung über die «drei Sekten» ordnete er die *sanjiaoyi*-Bewegung aber der «Sekte der Literati» zu. Viele der Gelehrten, so Ricci, seien zurzeit der Meinung, «alle drei Sekten seien eins, und alle könnten zusammen befolgt werden».⁴⁰ Sie würden ausser der ihren auch den anderen beiden Sekten folgen: Ihre Sekte entbehre nämlich jeglichen transzendenten Gehalts und sei deshalb eigentlich lediglich eine philosophische Schule (*accademia*) – weshalb ihrer Konversion zum Christentum im Grunde auch nichts entgegenstehe.⁴¹ Diese Passage verweist einerseits auf Riccis Interpretation der konfuzianischen Tradition als «vergessliche» und deshalb gegenwärtig völlig diesseitige Erbin einer natürlichen Gottesverehrung. Andererseits gibt sie aber auch einen Hinweis darauf, woher Ricci das *sanjiao*-Konzept rezipierte: Es scheint aus Riccis Bekanntenkreis der konfuzianischen Gelehrten und Beamten an ihn herangetragen worden zu sein.⁴²

Ricci verwarf das Konzept der *sanjiaoyi* als abwegig: Wer allen Religionen folgen wolle, meinte er, habe am Ende gar keine, da er keiner mit ganzem Herzen folge.⁴³ Nichtsdestotrotz veranlasste ihn die in Literati-Kreisen gängige Rede über die drei Lehren dazu, die chinesische religiöse Landschaft in drei Sekten zu unterteilen. Warum aber wählte Ricci ausgerechnet diese Perspektive auf chinesische Religion? Wäre es nicht denkbar gewesen, dass er, etwa wie de Rada und

³⁷ Vgl. Judith Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York 1980; Hubert Seiwert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leiden/Boston/Köln 2003, 343–364.

³⁸ Zum geistigen Klima der späten Ming-Zeit, vgl. Gernet, *Die chinesische Welt* (wie Anm. 11), 364–375.

³⁹ Vgl. Iso Kern, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts: Texte von Yu Shunxi (?–1621), Zhuhong (1535–1615), Yuanwu (1566–1642), Tongrong (1593–1679), Xingyuan (1611–1662), Zhixu (1699–1655)*, Bern 1992. Zu Zhuhong und Zhixu vgl. Yu Chang-Fang, *Ming Buddhism*, in: Twitchett/Fairbank (Hg.), *The Cambridge History of China* (wie Anm. 22), 893–952, hier 931–946.

⁴⁰ «[...] che tutte queste tre sette è una stessa cosa, e tutte se possono guardare insieme.» D’Elia, *Fonti Ricciane* (wie Anm. 25), Bd. 1, 132.

⁴¹ Vgl. ebd., 120.

⁴² Zur Bedeutung des *sanjiao*-Gedankens bei Wang Yangming, dem bedeutendsten konfuzianischen Denker der späten Ming-Dynastie und seinen Schülern, vgl. Willard Peterson, *Confucian Learning in Late Ming Thought*, in: Twitchett/Fairbank (Hg.), *The Cambridge History of China* (wie Anm. 22), 708–788, hier 708–769.

⁴³ Vgl. D’Elia, *Fonti Ricciane* (wie Anm. 25), Bd. 1, 136.

da Cruz, das Augenmerk stärker (und, aufgrund seines längeren Aufenthalts in China, differenzierter) auf lokale volksreligiöse Praktiken legte? Riccis Perspektivenwahl lässt sich durch seine Präferenz für die chinesische Elite der Literati erklären, die seinem persönlichen Charakter und der von ihm entwickelten Akkommodationsstrategie geschuldet war: Auf der einen Seite hatte Ricci, wie Ronnie Po-chia Hsia überzeugend herausgearbeitet hat, eine ausgesprochene Abneigung gegen niedere soziale Schichten der chinesischen Bevölkerung «und war ganz zufrieden, sich in der Gesellschaft einer gebildeten Elite wie er selbst aufzuhalten»⁴⁴. Auf der anderen Seite muss sein Elitismus auch als Teil seiner Akkommodationsstrategie verstanden werden, die zum Ziel hatte, China «von oben» (also über die konfuzianische Elite bzw. den Kaiser) zum Christentum zu bekehren.⁴⁵ Riccis Wahl der zwar in der gesamten chinesischen Bevölkerung bekannten, in der konfuzianischen Elite aber in gelehrten Gesprächen als philosophische Idee diskutierten *sanjiao* als leitendes Konzept zur Ordnung chinesischer Religion ist insofern in einem Bedingungsverhältnis zum von ihm gewählten missionarischen Zugang zu China über die Gesellschaftsschicht der Gelehrten und Beamten zu sehen.

Die Vermutung liegt nahe, dass diese Elite-Perspektive es auch mit sich brachte, dass Riccis Abhandlung sich auf schriftlich fixierte religiöse Traditionen konzentrierte. Dies war jene Art der Religiosität, welche die philosophierende, auf schriftliche Kanons fokussierte Literati-Elite der späten Ming-Zeit interessierte,⁴⁶ und schliesslich stellte Ricci die Verbindung zwischen den drei Sekten und Schriftlichkeit auch selbst her, erklärte er doch in der oben zitierten Passage, dass die drei Sekten überall, wo die chinesische Schrift verwendet werde, praktiziert würden. Wenn aber auch vor allem spätere jesuitische China-Missionare ein ausserordentliches Interesse insbesondere für den konfuzianischen Schriftkanon entwickelten, stand das Faktum der schriftlichen Fixierung der von ihm beschriebenen religiösen Traditionen bei Ricci eher im Hintergrund.⁴⁷ Zwar erwähnte er eingangs der Beschreibung jeder der drei «Sekten» die Existenz zugehöriger Texte – bei der «Sekte der Literati» sogar namentlich die «Vier Bücher und Fünf Lehren» (*Quattro Libri e le Cinque Dottrine*), welche chinesische Stu-

⁴⁴ Hsia, A Jesuit in the Forbidden City (wie Anm. 5), 107.

⁴⁵ Die Mission «von oben» als Strategie der gesamten jesuitischen China-Mission ist von Liam Brockey zu Recht relativiert worden: Vgl. Brockey, *Journey to the East* (wie Anm. 24), 47. Gerade Matteo Ricci darf aber noch immer als einer ihrer Vertreter angesehen werden.

⁴⁶ Zur Literati-Kultur der späten Ming-Zeit vgl. etwa Jonathan Spence, *Die Rückkehr zum Drachenberg: Ein Exzentriker im China des 17. Jahrhunderts*, München 2009.

⁴⁷ Die Jesuiten interessierten sich vor allem für die Textsammlung der «Vier Bücher» (*sishu*). Die früheste Teilübersetzung davon fertigte bereits Michele Ruggieri an: Vgl. Knud Lundbaek, *The First Translation from a Confucian Classic in Europe*, in: *China Mission Studies (1550–1800)*, Bulletin 1 (1979), 2–11. Einen Überblick über die verschiedenen Übersetzungen bietet Werner Lümann, *Konfuzius: Aufgeklärter Philosoph oder reaktionärer Moralapostel?* Wiesbaden 2003, 21–47.

dentem zusammen mit der Schrift erlernen würden.⁴⁸ Von der «Sekte des Buddha Shakyamuni» wusste er aber lediglich zu berichten, dass deren Anhänger (nicht näher spezifizierte) Bücher aus Indien ins Chinesische übersetzt hätten und von den *daoshi* behauptete er gar, dass diese eigentlich keine eigenen Bücher besäßen und ihre Schriften lediglich von den anderen Sekten abgeschrieben hätten.⁴⁹

Was Ricci aber an den «drei Sekten» wirklich interessierte, war nicht ihr Schriftkanon. Vielmehr waren es auch bei ihm wieder die religiösen Praktiken, auf die seine Abhandlung fokussierte. So schrieb er etwa von den Anhängern der «Sekte des Laozi», dass sie in Tempeln lebten, teilweise aber gleichwohl verheiratet seien, dass sie den König des Himmels verehrten und sich ein Paradies versprächen, welches sie durch körperliche Übungen, Gebete und Medizin zu erreichen suchten. Die *daoshi* seien ausserdem zuständig für Exorzismen und Wettermagie, für Beerdigungen und Weihungen von Häusern.⁵⁰ Aus dieser sich konsequent auf religiöse Praxis konzentrierenden Beschreibung darf wohl geschlossen werden, dass Ricci sich bei seiner Beschreibung der «drei Sekten» nicht bewusst auf schriftlich fixierte religiöse Traditionen beschränkte, sondern diese Beschränkung unbewusst mit dem Ordnungsschema der «Drei Lehren» übernahm. Religion zeichnete sich im frühneuzeitlichen katholischen (und in Riccis) Verständnis eben nicht in erster Linie dadurch aus, dass sie schriftlich fixiert war, sondern durch die «Zuordnung zu manifesten Vollzügen».⁵¹

Ricci nahm durchaus wahr, dass sich mit seinem Konzept der «drei Sekten» die Fülle religiöser Praxis in China nur unvollständig erfassen liess. So fügte er nach seiner Beschreibung der drei Sekten an, dass diese nur der Ursprung allen Heidentums seien, der Teufel ihre Anzahl im Verlaufe der Zeit aber derart vermehrt habe, dass es, wenn es auch vom Namen her nur drei seien, in Wirklichkeit mehr als dreihundert Sekten in diesem Reich gebe.⁵² Dies verweist darauf, dass sich Ricci einer Inkongruenz zwischen dem diskursiven Konzept der *sanzhao* und der beobachteten Realität, welche eine viel breitere Palette diffuser religiöser Praxis aufwies, gewahr war. Der Vielzahl von «Untersekten», in die Ricci die *tre sette* sich verzweigen sah, schenkte er in seiner Abhandlung allerdings keine weitere Aufmerksamkeit.

⁴⁸ Vgl. D'Elia, *Fonti Ricciane* (wie Anm. 25), Bd. 1, 117. Mit den «Fünf Lehren» meinte Ricci die fünf Klassiker (*wujing*) des chinesischen Altertums.

⁴⁹ Vgl. ebd., 122 und 127. Die taoistische Lehre hat aber sehr wohl einen eigenen Schriftkanon, beginnend mit dem Laozi zugeschriebenen Daodejing.

⁵⁰ Vgl. ebd., 127–129.

⁵¹ Ernst Feil, *Religio*, Bd. 3: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 2001, 474.

⁵² Vgl. D'Elia, *Fonti Ricciane* (wie Anm. 25), Bd. 1, 131.

Die jesuitische Rezeption von Riccis Ordnung im 17. Jahrhundert

Riccis Abhandlung über die «drei Sekten» wurde dem europäischen literarischen Publikum der Frühen Neuzeit in einer von Nicolas Trigault übersetzten und redigierten Version unter dem Titel *De Christiana Expeditione apud Sinas* bekannt. Auf die starken Abweichungen dieser Version von Riccis Manuskript wurde bereits mehrfach hingewiesen.⁵³ Hier sei lediglich erwähnt, dass Trigault durch das Herauslösen von Riccis Abschnitt über die monotheistischen Religionen in China das Kapitel «Über die verschiedenen Sekten» (das in der publizierten Version bezeichnenderweise in «Über die verschiedenen falschen Sekten» umbenannt wurde) noch stringenter mit dem *sanjiao*-Konzept verband.⁵⁴ Da beim Verfassen frühneuzeitlicher Reiseberichte Abschreiben von früheren Autoren eine gängige und akzeptierte Praxis war,⁵⁵ verwundert es nicht, dass fast alle missionarischen Autoren von China-Beschreibungen des 17. Jahrhunderts das *sanjiao*-Konzept durch Ricci und Trigault vermittelt aufgriffen. Auffallend ist dabei jedoch, dass die Autoren im Verlaufe des 17. Jahrhunderts relativ flexibel damit umgingen. So übernahm etwa Alvaro Semedo S.J. in seiner 1641 veröffentlichten *Historica relatione... della Cina* Riccis Ordnung der «drei Sekten» weitgehend, fügte dieser aber noch eine Beschreibung der heterodoxen Sekte des Weissen Lotus (*bailianjiao*) an, welche durch den Kaiser verboten worden war.⁵⁶ Und der für seine kartographischen Leistungen in China berühmt gewordene Martino Martini S.J. erwähnte zwar die «drei Sekten» in seinem *Novus Atlas Sinesis* (1655), ging dann aber ausführlich auf die geographische Ordnung chinesischer Religion – insbesondere auf die heiligen Berge – ein.⁵⁷ Die Jesuiten Adrien Greson und Gabriel de Magalhães schliesslich, die während der Qing-Eroberung nach Peking verschleppt worden waren, beschrieben in ihren Berichten eindrücklich die Förderung des tibetischen Buddhismus am Hof der neuen Mandchu-Herrscher.⁵⁸

⁵³ Dazu Mungello, *Curious Land* (wie Anm. 1), 46–49; Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City* (wie Anm. 5), 287–290.

⁵⁴ Nicolas Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu, ex P. Matthaei Ricci ejusdem Societatis commentariis*, Augsburg 1615, Kap. 11.

⁵⁵ Zu Praktiken der Textproduktion vgl. Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens* (wie Anm. 8), 176–208. Eine Untersuchung von Intertextualität in den Chinaberichten mit einem Fokus auf Matteo Ricci bietet Bernhardt, *Construction et enjeux* (wie Anm. 26).

⁵⁶ Vgl. Alvaro Semedo, *Historica relatione del gran regno della Cina: Divisa in due parti*, Roma 1653 [1641], 117. Zur Sekte des Weissen Lotus vgl. Seiwert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History* (wie Anm. 37).

⁵⁷ Vgl. Martino Martini, *Atlas extremæ Asiae sive Sinarum imperii geographica descriptio*, Amsterdam 1655, 119. Vgl. dazu auch Gabriele Pollini, *Martini's Approach to the Religions of China: Notes on the Geography of Religions*, in: Franco Demarchi/Riccardo Sacartezini (Hg.), *Martino Martini: A Humanist and Scientist in Seventeenth Century China*, Trient 1996, 343–351.

⁵⁸ Vgl. Adrien Greslon, *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*, Paris 1671, 31–34; Gabriel de Magalhães, *Nouvelle relation de la Chine contenant la description des particularitez les plus considérables de ce grand empire*, Paris 1689, 346–349. Magalhães' Rela-

Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts fokussierten missionarische Autoren wieder verstärkt auf Riccis Beschreibungsmodus der «drei Sekten»: Dann nämlich, als die China-Jesuiten sich im Zuge des sich zuspitzenden Ritenstreits gezwungen sahen, ihre Sicht auf China vor der römischen Kurie und einem europäischen Lesepublikum zu verteidigen.⁵⁹ Angegriffen wurden die Jesuiten von Missionaren aus den Mendikanten-Orden: Der Dominikaner Domingo Navarrete etwa hatte in seinen *Tratados historicos... de China* (1676) zwar die chinesische religiöse Landschaft auch anhand des Modells der «drei Sekten» beschreiben, dabei aber Riccis Deutung der «Sekte der Literati» als Erbin einer natürlichen Gottesverehrung und damit auch seine Akkommodationsstrategie gänzlich verworfen. Glaube man der Interpretation der chinesischen Klassiker durch chinesische Gelehrte, so Navarrete, werde klar, dass die «Sekte der Literati» einen reinen Atheismus vertrete – eine Tatsache, die auch schon einige gelehrte Männer der Gesellschaft Jesu festgestellt hätten.⁶⁰ Dieser Angriff auf Riccis Interpretation der konfuzianischen Lehre rief zahlreiche Reaktionen von Seiten der Jesuiten hervor. So veröffentlichte etwa Philippe Couplet 1687 das jesuitische Gemeinschaftswerk *Confucius Sinarum Philosophus*, eine Übersetzung der klassischen Vier Bücher Chinas. In seinem ausführlichen, rund hundertseitigen «Vorwort» zu diesem Werk griff er den Beschreibungsmodus der «drei Sekten» auf, um die jesuitische Position im Ritenstreit zu stärken: Die «Sekte der Literati» und deren Gründergestalt Konfuzius rückte er dabei in ein äusserst positives Licht und stellte sie als Bewahrer der natürlichen Gottesverehrung vor, die in China noch nach der Sintflut existiert habe.⁶¹ In dieser Darstellung kam nun der buddhistischen und der taoistischen Lehre eine neue Rolle zu: jene der «Zerstörerinnen» nämlich, welche für das Verschwinden der natürlichen Gottesverehrung aus China verantwortlich seien. So hätten, erklärte Couplet, bereits die Schüler des Laozi die Magie im Reich der Mitte eingeführt. Die Hauptschuld an Chinas religiöser Degeneration trug aber seiner Meinung nach die von aussen nach China eingedrungene buddhistische Lehre:

tion wurde postum veröffentlicht. Zum tibetischen Buddhismus am Hof der Mandschu vgl. Elisabeth Bernard, *The Qianlong Emperor and Tibetan Buddhism*, in: James A. Millward u.a. (Hg.), *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, London/New York 2004, 109–135.

⁵⁹ Zum Ritenstreit vgl. David E. Mungello (Hg.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal 1994; George Minimaki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985.

⁶⁰ Vgl. Domingo Fernandez Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la Monarchia de China*, Madrid 1676, 80f. Mit dem Verweis auf «die gelehrten Männer der Gesellschaft Jesu» spielte Navarrete auf eine Abhandlung Niccolò Longobardos S.J. an, die bereits 1623 Riccis Interpretation der «Sekte der Literati» infrage gestellt hatte. Vgl. dazu Niccolò Longobardo, *Traité sur quelques points de la religion des chinois* [1701], in: Wenchao Li/Hans Poser (Hg.), *Gottfried Leibniz, Discours sur la théologie naturelle des Chinois: Mit einem Anhang*, Frankfurt a. M. 2002, 113–156.

⁶¹ Philippe Couplet, *Proëmialis Declaratio*, in: Philippe Couplet u.a., *Confucius Sinarum Philosophus, sive scientia sinensis latine exposita*, Paris 1687, i–cxiii, hier xxiv, lxxiv, lxxvij.

«Zweihundertsiebzig Jahre nachdem die Han-Dynastie an die Macht gekommen war bzw. 65 n. Chr. drang eine äusserst hässliche Pest, verderblicher als jeder Brand, mit königlicher Erlaubnis nach China: Die frevelhafte Sekte des Götzen Buddha. Und gleichzeitig mit ihr wurde [...] der Aberglaube und schliesslich der Atheismus [...] von Indien nach China getragen.»⁶²

Während der «heissesten» Phase des Ritenstreits um 1700 wurde Couplets neue Erzählform der schrittweise degenerierenden chinesischen Religion zur geläufigsten Art, von den «drei Sekten» zu sprechen. So taucht dieses Narrativ etwa auch in Louis Le Comtes *Nouveaux Mémoires sur... la Chine* (1696) auf, einem Werk, das aufgrund seiner Lobreden auf Chinas natürliche Gottesverehrung nur wenige Jahre nach seiner Publikation von der theologischen Fakultät der Sorbonne verboten wurde.⁶³ Mit Couplets Narrativ, das den drei verschiedenen Sekten unterschiedliche Rollen in der sich gewissermassen rückwärts entwickelnden chinesischen Heilsgeschichte zudachte, wurde Riccis Konzept der «drei Sekten» zugespitzt und gleichzeitig fest in ein christliches Denkschema eingebettet, welches wegführte von seinen chinesischen Ursprüngen. Das Konzept der «drei Sekten», das bei Ricci noch relativ lose neben dem Konzept der natürlichen Vernunft stand, trat nun ganz in den Dienst des letzteren: Damit war seine Verwendung tatsächlich zu einem Modus geworden, «gewissen missionarischen Bedürfnissen» zu genügen, wie es Jordan Paper formuliert hat.⁶⁴

Schluss

Matteo Riccis zwischen europäisch-christlichen und chinesischen Denkmustern changierende Verwendung des *sanjiao*-Konzepts steht exemplarisch für die Art und Weise, wie katholische Missionare in der Frühen Neuzeit chinesische Religion beschrieben: Ausgehend von einem eigenen, christlichen Religionskonzept integrierten sie neues Wissen über das Andere in das eigene Weltbild. Hatten frühe China-Missionare wie Gaspar da Cruz und Martín de Rada in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor allem disparate Beobachtungen und Informationen über China in ihre Relationen integriert, diese aber noch ganz entlang christlicher Erklärungsmuster und Ordnungsschemen angeordnet, zeichnet sich Riccis Abhandlung über chinesische Religion dadurch aus, dass sie nicht nur einzelne Informationen über chinesische religiöse Traditionen rezipierte, sondern sich auch ein chinesisches Ordnungssystem zur Beschreibung derselben aneignete.

⁶² «Ducentis septuaginta post annis quam Han Familia rerum potiri caeperat; post Christum vero annis quinque & sexaginta, teterrima pestis, & quovis incendio perniciosior, regia autoritate Sinas invasit, Idoli Fe [*fò*, Buddha] Secta nefaria; simul cum [...] superstitionibus, cum atheismo denique, [...] ex Indiis in Chinam deportata.» ebd., xxvij.

⁶³ Vgl. Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Bd. 2, Paris 1696, 93–137. Zum Verbot durch die Sorbonne vgl. Jacques Davi, *La condamnation en Sorbonne des «Nouveaux Mémoires sur la Chine» du P. Le Comte: Les débuts de l'affaire*, in: *Recherches de science religieuse*, 37 (1950), 366–397.

⁶⁴ Paper, *The Spirits Are Drunk* (wie Anm. 2), 5.

Freilich war dies kein allgemein- und alleingültiges Ordnungsschema. Vielmehr bildete es eine konfuzianische Elite-Perspektive auf chinesische religiöse Traditionen ab, der Ricci aufgrund seiner Akkommodationsstrategie besonders nahe stand. Diesem Umstand ist es auch geschuldet, dass Ricci gewisse Inkonsistenzen in seiner Relation nicht vermeiden konnte. Er bemerkte zwar die sich nicht lediglich auf die «Drei Lehren» beschränkende Vielfalt der religiösen Landschaft Chinas, konnte diese aber nicht adäquat beschreiben.

Die auf Ricci folgenden missionarischen Autoren übernahmen von ihm den Beschreibungsmodus der «drei Sekten» mehrheitlich. Während des grössten Teils des 17. Jahrhunderts gingen sie aber relativ flexibel damit um. Das Modell wurde durch Neuinformationen ergänzt oder aber mit anderen Systematisierungen, etwa Martinis geographischer Ordnung, kombiniert. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts lässt sich die Verfestigung eines europäisch-jesuitischen Narrativs um die «drei Sekten» feststellen: Unter dem Zeichen verhärteter Fronten im Ritenstreit systematisierte und vereinheitlichte sich auch die Rede über die «drei Sekten» – und entfernte sich damit von der chinesischen Lebenswelt.

Bis zu der im späten 19. Jahrhundert voll ausgebildeten europäischen Vorstellung von den drei chinesischen (Welt-)Religionen Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus ist es von da aber noch ein weiter Weg. Denn so stark sich europäische Vorstellungen von Religion im Europa des 17. Jahrhunderts von denen Chinas unterschieden: Ihnen war gemeinsam, dass sie eben gerade noch nicht eindeutig festgeschriebene, verfestigte Konzepte im Sinne des 19. Jahrhunderts waren, sondern ein variables Bedeutungsfeld bezeichneten und die sichtbare religiöse Praxis ins Zentrum ihres Interesses rückten. Insofern ist es zwar durchaus richtig, wenn genealogische Studien die folgenschwere europäische Systematisierung chinesischer Religion in drei Sekten bei den frühneuzeitlichen Missionaren – und insbesondere Matteo Ricci – verorten. Betrachtet man diese Systematisierung aber in ihrem historischen Kontext, so rücken zahlreiche Austauschprozesse in den Blick, die auf den Kontakt zwischen Missionaren und den zu missionierenden Gesellschaften und deren religiösen Traditionen verweisen.

«*Sie meinen, die drei Sekten seien eins*». Matteo Riccis Aneignung des sanjiao-Konzepts und ihre Bedeutung für europäische Beschreibungen chinesischer Religion im 17. Jahrhundert

Die heute in westlichen Ländern geläufige Unterteilung chinesischer Religion in Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus geht auf die katholischen Missionare der Frühen Neuzeit zurück. Sinologen haben zurecht darauf hingewiesen, dass diese Beschreibungsart – teilweise aufgrund eurozentrischer Vorannahmen – gravierende blinde Flecken aufweist. Dieser Aufsatz zeigt, dass die Religionsbeschreibungen der China-Missionare jedoch nicht lediglich Selbstbespiegelungen waren, sondern im Austausch mit der chinesischen Gesellschaft entstanden. Dies zeigt sich besonders deutlich in der China-Beschreibung des Jesuiten Matteo Ricci, welche die erste elaborierte Abhandlung über Chinas «drei Sekten» enthält. Ricci eignete sich das chinesische Konzept der «Drei Lehren» (*sanjiao*) an, eine Wahl, die in engem Zusammenhang mit der von ihm verfolgten Akkommodationsstrategie stand. Sein Beschreibungsmodus der «Drei Sekten» wurde in späteren missionarischen Relationen des 17. Jahrhunderts vielfach aufgegriffen.

«*Les trois sectes ne font qu'une*». Matteo Ricci. Appropriation du concept de sanjiao et signification pour les descriptions européennes de la religion chinoise au 17^{ème} siècle

La division courante dans les pays occidentaux de la religion chinoise en trois parties – confucianisme, taoïsme et bouddhisme – remonte aux missionnaires catholiques de l'époque moderne. Les sinologues ont à juste titre fait remarquer que cette description, basée notamment sur des idées préconçues eurocentriques, présente d'importantes lacunes. Cet article montre toutefois que les descriptions de la religion par les missionnaires en Chine n'étaient pas simplement des projections de soi, mais le résultat d'échanges avec la société chinoise. Ceci est particulièrement perceptible dans la description de la Chine par le jésuite Matteo Ricci, qui contient la première étude élaborée des «trois sectes» en Chine. Ricci s'est approprié le concept chinois des «trois enseignements» (*sanjiao*), un choix intimement lié à la stratégie d'accommodation qu'il poursuit. Ultérieurement, son mode de description des «trois sectes» a été repris maintes fois au cours du 17^{ème} siècle dans le contexte missionnaire.

«*They believe that the three sects are one*». Matteo Ricci's Appropriation of sanjiao and its Importance for European Accounts of Chinese Religion in the 17th Century

Nowadays in Western countries Chinese religion is conventionally divided into Confucianism, Taoism and Buddhism, but this distinction originated from Catholic missionaries in the early modern period. Sinologists have pointed out that this characterization, based partly on Eurocentric assumptions, is severely inadequate. As this paper shows, such characterizations by the missionaries in China were not merely self-reflecting, but arose through interaction with Chinese society. This is particularly apparent in the descriptions of China by the Jesuit Matteo Ricci, who provided the earliest detailed treatment of China's «three sects». Ricci adopted the Chinese concept of the «three teachings» (*sanjiao*), a choice which fitted well with the accommodation strategy that he followed. His descriptive model of three sects was copied in many later missionary accounts in the 17th century.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

China – Chine – China, Europa – Europe – Europe, Frühe Neuzeit – époque moderne – early modern period, Katholische Mission – mission catholique – Catholic mission, Chinesische Religion – religion chinoise – Chinese religion, Drei Lehren (*sanjiao*) – trois enseignements (*sanjiao*) – Three teachings (*sanjiao*), Religionsbegriff – concept de religion – concept of religion, Kulturkontakt – contact culturel – Cultures in contact, Fremdwahrnehmung – perception de l'Autre – perception of the Other, Akkommodation – accommodation – accommodation, Matteo Ricci – Matteo Ricci – Matteo Ricci.

Nadine Amsler, M.A. SNF-Projektmitarbeiterin am Historischen Institut/Universität Bern.

