

„Kultur Chinas“ – „Kultur des Christentums“ – wie vereinbar sind sie? Gedanken zu Jacques Gernets *Chinas Begegnung mit dem Christentum*

Michael Lackner

Vorbemerkung: Der vorliegende Vortrag wurde von Prof. Dr. Michael Lackner anlässlich der Neuausgabe der deutschen Übersetzung von Jacques Gernets Werk *Chine et christianisme. Action et réaction* durch das Institut Monumenta Serica [Titel der deutschen Übersetzung von 1984: *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*] am 31. Januar 2013 in Sankt Augustin gehalten. Prof. Dr. Michael Lackner ist Inhaber des Lehrstuhls für Sinologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Kollegen und Kolleginnen,

die Einladung nach Sankt Augustin, über Jacques Gernets Werk *Die Begegnung Chinas mit dem Christentum* sprechen zu dürfen, hat mich sehr berührt, und dies aus mehreren Gründen: zum einen habe ich 1990 bis 1991 ein Jahr mit Gernet verbringen dürfen, während seiner Zeit als Leiter der am Collège de France angesiedelten Forschungsgruppe zur Wissenschaftsgeschichte Chinas (heute würde man dies wohl eine *post-doc*-Stelle nennen); die wöchentlichen Treffen und so manche Einladung zu Exkursionen in die Umgebung von Paris ermöglichten mir einen guten Einblick in Gernets wissenschaftliche Arbeitsweise, sein Denken und seine Weltanschauung. Auf all das werde ich im Verlauf dieses Vortrages noch zu sprechen kommen. Es gibt jedoch noch einen weiteren Grund für mich, über die Einladung zum heutigen Abend bewegt zu sein: eine meiner allerersten Rezensionen erschien 1984 in den *China-Blättern* des Münchner Sinologen Rupprecht Mayer – und sie war der französischen Originalausgabe *Chine et Christianisme. Action et Réaction* gewidmet. Ich gehörte ja – und gehöre wohl noch – zu der leider immer noch recht kleinen Gruppe deutscher Sinologen, die des Französischen mächtig sind und die sehr zahlreichen Publikationen, die auf Französisch erscheinen, beständig zur Kenntnis nehmen. Mit dem heutigen Abend schließen sich also mehrere Kreise, und dafür bin ich dankbar.

Das Buch liegt nunmehr in einer von Roman Malek besorgten hervorragenden Edition bei Monumenta Serica vor:

nicht nur eine um etliche Neuerscheinungen erweiterte Bibliographie und ein Index mit Glossar sowie ein Nachwort von Jean-Pierre Voiret und ein Nachtrag aus Gernets Feder erleichtern den Zugang zum Text, die Edition beinhaltet auch wichtige Rezensionen, die recht unterschiedliche Perspektiven vertreten; im Grunde umfassen diese Rezensionen die wesentlichen Leistungen und auch Problematiken des Werkes, so dass ich im Folgenden eigentlich nur den Versuch unternehmen kann, diese ein wenig zu gliedern und zuzuspitzen. Für diejenigen, denen das Buch nicht ganz so vertraut ist: Gernet befasst sich in seinem Buch mit chinesischen Reaktionen auf die Missionierungsanstrengungen der Jesuiten; er hat im Wesentlichen Quellen verwendet, die antichristlicher und häufig polemischer Natur sind. Das Werk hat fünf Teile, „Von Sympathie zu Ablehnung“; „Religiosität und die Kraft der Tradition“; „Religion und Politik“; „Chinesische Sittlichkeit und christliche Moral“ sowie „Himmel in China – Gott im Abendland“. Ich werde mich in meinem Vortrag auf einzelne Aspekte dieser Teile des Buches konzentrieren.

Lassen Sie uns jedoch zunächst einen Blick auf die Situation der Forschung zur Missionsgeschichte vor dem Erscheinen des Buches von Jacques Gernet werfen: diese Geschichte befand sich beinahe ausschließlich in der Hand von Missionshistorikern, die als Quellen diejenigen Schriften benutzten, die von den Missionaren in europäischen Sprachen hinterlassen worden sind. Da sind zweifellos bedeutende Werke entstanden, denen es jedoch in der Regel nicht gelang, chinesische Stimmen sprechen zu lassen. Die Sinologie, auf der anderen Seite, hat nur in vergleichsweise wenigen Ausnahmen (Paul Cohen, Goto Motomi, Douglas Lancashire, Christopher Spalatin und Erik Zürcher – man kann sie fast an einer Hand abzählen)¹ Interesse an der Missionsgeschichte generell gezeigt; nur wenige, allerdings hochgelehrte Missionshistoriker waren des Chinesischen mächtig – doch befassten sie sich häufig mit den chinesischen Schriften der Missionare (wie etwa Henri Bernard-Maitre zwischen 1935 und 1945 oder Joseph Dehergne) –, so dass wir durchaus behaupten dürfen, dass erst mit Gernets Buch die Wiederentdeckung des Chinesischen als einer Stimme im Konzert der Missionsgeschichte massiv einsetzt; und erst nach dem Erscheinen seines Buches ist eine Welle von Publikationen entstanden, die zu weiteren Aspekten

1 Paul Cohen, „The Anti-Christian Tradition in China“, in: *Journal of Asian Studies* XX (1961) 2, S. 169-180; Goto Motomi, „Evolution of the Decalogue in China – A Study on History of Chinese Christian Ideologies“, in: *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunkō* XXXVII (1979), S. 1-31; Douglas Lancashire, „Buddhist Reaction to Christianity in Late Ming China“, in: *Journal of the Oriental Society of Australia* VI (1968-1969) 1-2, S. 82-103; Christopher A. Spalatin, *Matteo Ricci's Use of Epicurus* (Waegwan, Korea [Pontificia Universitas Gregoriana, Roma] 1975); und Erik Zürcher, „The First Anti-Christian Movement in China (Nanjing, 1916-1921)“, in: P.W. Pestman (Hrsg.), *Acta Orientalia Neerlandica: Proceedings of the Congress of the Dutch Oriental Society, Held in Leiden on the Occasion of Its 50th Anniversary, 8th-9th May 1970* (Leiden 1971), S. 188-195.

Auskunft gibt (Spence, Mungello und viele weitere),² was uns zeigt, wie mächtig Gernets Impuls gewirkt hat.

Das erste Kapitel in Gernets Buch trägt den Titel : „Von Sympathie zu Ablehnung“. Einige Jahre später als Gernet hat Adrian Dudink nachgewiesen, dass in der Tat das Interesse chinesischer Gelehrter an der ersten Generation der Jesuitenmissionare ausgesprochen freundlich und vorteilhaft gewesen ist; Dudink hat einfach einmal die Vorworte bzw. Geleitworte chinesischer Gelehrter zu chinesischsprachigen Publikationen der Missionare gezählt und kam zu dem Schluss, dass sie mit den Jahrzehnten rapide abgenommen haben. Insofern hat sich Gernets erste These „Von Sympathie zu Ablehnung“ durchaus bestätigen lassen. Die ursprüngliche Missionsstrategie bestand ja darin, die Elite des Landes zur Konversion zu führen, was letztlich in die Konversion des Kaisers münden sollte (ganz nach dem Prinzip „Cuius regio, eius religio“). Hier und nur in diesem Kontext mag von einem „Scheitern“ der Mission zu sprechen sein, obgleich wir nicht vergessen dürfen, dass große Teile des von den Mandschus vertriebenen Hofes der Ming-Dynastie, die im Süden Chinas noch über etliche Jahre ein Schattendasein führten, zum Christentum bekehrt wurden (deren Thronerbe Konstantin mit großen Teilen seiner Familie christlich getauft wurde).

Gegen die These von einem globalen „Scheitern“ steht auch die radikale Wandlung, die sich etwa in der Christianisierungsmethode eines Giulio Aleni (1582–1649) zeigt: während seiner Zeit in Hangzhou verfasst er gelehrte Traktate, die sich an die chinesische Elite wenden; Jahre später, in der Provinz Fujian, nimmt er die dortige Religiosität und den häufig mit ekstatischen Erlebnissen verbundenen Wunderglauben in sein „Programm“ auf und erzielt beträchtliche Erfolge (etwa mit einer nach einer Vorlage der flämischen Brüder Wierix adaptierten Bilderserie vom Leben Jesu). Vergessen wir ferner nicht, dass gerade Matteo Ricci sich durch sein Werk über die Freundschaft einen dauerhaften Platz im chinesischen Kanon (Aufnahme in den *Siku quanshu*) erworben hat – hier hat er einen gewissermaßen zentralen Nerv der damaligen Lebenswelt der chinesischen Elite getroffen, den Kult der Freundschaft, den Joseph MacDermott einmal als „the friends of friendship“ apostrophiert hat. Es ist somit deutlich, auch aus Gernets Ausführungen, dass die ersten Missionare zunächst das Gemeinsame, Verbindende suchten, eine Praxis, die uns angesichts der relativistischen Alteritätsmoden, die heute um sich greifen, immer noch gut anstünde: kein Bruch mit der konfuzianischen Tradition schwebte ihnen vor, sondern im Gegenteil der Beweis, dass sie, die Christen, es waren, die ein „richtiges“ Verständnis der traditionellen Lehren verkörperten, während dieses Verständnis den Zeitgenossen abhanden gekommen war. Diese Haltung, die die Existenz

eines „Urtexts“ unterstellt, der von anderen missverstanden wurde, kann jedoch auch in eine ganz andere Richtung gewendet werden, und Gernet zeigt, dass dies auch der Fall war: spätestens in der Qing-Zeit griff eine Lehre um sich, die den Ursprung aller als „fremd“ empfundenen Theorien in China selbst verankern wollte: Mathematik, Ethik und die Heilsbotschaft des Christentums wurden als z.T. gestohlene, z.T. ausgewanderte Bestandteile ursprünglich chinesischen Wissens betrachtet (*xixue zhongyuan shuo*). Dabei spielte es häufig keine Rolle, ob dieses Wissen nun konfuzianischer oder buddhistischer Herkunft war. (Übrigens war dies ein altes Muster, auf das hier zurückgegriffen wurde: Buddha war in früheren Texten auch nur als eine Wiederkehr – *hua hu* – des Laozi bezeichnet worden). Gernet scheint der Auffassung zu sein, dass diese einsetzende Ablehnung durch eine genauere Lektüre der Schriften der Missionare bedingt war; das mag ein Grund gewesen sein, ich tendiere zusätzlich zu einer Deutung, der zufolge die antichristlichen Polemiken auch dem neu erwachten Zeitgeist – den wir heute als protonationalistisch bezeichnen würden – geschuldet waren.

Gernet wendet sich im Folgenden den zentralen Quellen zu (v.a. *Poxieji* [Aufzeichnungen zur Zerstörung der Irrlehren] und verschiedenen Werken, die der „Widerlegung der Irrlehren“ – *pixie* – gewidmet waren), die seiner Argumentation die Hauptstütze bieten: es handelt sich hier um Schriften von Konfuzianern und Buddhisten, die sich mit entscheidenden Fragen der christlichen Lehre auseinandersetzen. Zunächst die Frage einer unterschiedlichen Religiosität unter damaligen Chinesen und Missionaren: hier arbeitet er das Unverständnis zahlreicher Chinesen gegenüber dem Alleingeltungsanspruch des Christentums heraus, und das in einer Gesellschaft, die religiösen Einstellungen eher funktionale Bedeutung zuwies – wie man weiß, stand der Buddhismus in der Sicht vieler Menschen für das nachtodliche Sein, der Konfuzianismus für das Sein in der Gesellschaft und der Taoismus für das gute, ja zu verlängernde Leben, und nur selten wurden sie als einander ausschließend betrachtet. Insbesondere im Bereich des Glaubens – im Chinesischen ein Neologismus, der erst um die Wende zum 20. Jahrhundert auftaucht – tun sich bis zum heutigen Tag Welten auf zwischen Anhängern von Gottheiten im Bereich der chinesischen Volksreligion und dem christlichen Credo: wie es der Japanologe Michael Pye einmal formuliert hat, „muss man nicht an die Existenz eines *kami* glauben, um von dessen magischer Wirkkraft überzeugt zu sein“. Es fehlt also insgesamt die ontologische Dimension, die mit „Glauben“ verbunden ist. Eine Religion im Sinne eines Credo war den meisten Chinesen fremd; dagegen konnte die Vorstellung von Heiligen, die zugunsten eines Individuums oder Kollektivs „höheren Ortes“ intervenierten, durchaus auf fruchtbaren Boden stoßen. Poo Mu-chou hat diese Religiosität für die chinesische Frühzeit einmal eine solche „in search of personal welfare“ genannt – allerdings bleibt das von den Missionaren ins Zentrum

2 Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York: Elisabeth Sifton Books – Viking 1984, 350 S.; und David E. Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart: Steiner 1985, 405 S.

gerückte Seelenheil in der Tat dabei zumeist auf der Strecke.

An zahlreichen Stellen seines Buches meldet Gernet daher Zweifel an den Bekehrungen – auch denen der prominentesten frühen chinesischen Christen – an. Doch handelt es sich, und dies macht Gernets Einwände gegen die Echtheit von Konversionen in China so problematisch, um eine Erstbegegnung Chinas mit einer anderen Vorstellungs- und Glaubenswelt. Man denke in diesem Zusammenhang an die vielfältigen Konversionsprozesse allein im europäischen Raum. Gernet macht sich in gewisser Weise zum Anwalt einer völlig purifizierten Christentumsdefinition, er gibt sich da gewissermaßen päpstlicher als der Papst. Wie viele Akkulturations- und Inkulturationsprozesse hat nicht die Verbreitung des Evangeliums durchlaufen! Wie viele Veränderungen hat die Kirche „auf ihrem Weg durch die Zeit erlebt“! Wem steht es an, die „Echtheit“ einer Konversion endgültig beurteilen zu können? Die doch einigermaßen beckmesserische Vorstellung, es gäbe nur eine einzige wahre Art, ein „echter“ Katholik zu sein, kann im Grunde nur auf dem Boden des Säkularismus entstehen. Über diesen werde ich noch ausführlicher sprechen müssen.

Kapitel III befasst sich mit dem Verhältnis der chinesischen Religiosität zum Staat. Auch wenn wir für das chinesische Reich nicht von einem Cäsaropapismus sprechen können, gilt doch die Feststellung, dass eine Trennung zwischen sakraler und weltlicher Sphäre – ähnlich wie übrigens das Konzept der politischen Wahl (eines Kaisers, eines Papstes) – der chinesischen Welt eher fremd gewesen ist. Religiöse Bewegungen wurden im Späten Kaiserreich entweder unterdrückt oder in die kaiserliche Familie adoptiert, wodurch sie zum einen kontrollierbar wurden, zum anderen jedoch auch das Recht erhielten, die imperialen Paraphernalia zu führen. Die Vorstellung einer organisatorischen Autonomie besitzt ja bis zum heutigen Tage etwas Subversives in China. Gernet betont diesen Punkt als ein gewichtiges Argument für die politische und soziale Unvereinbarkeit des Christentums mit den chinesischen Traditionen. Doch auch in diesem Punkt überspitzt er wohl seine Beweisführung, denn wir besitzen genügend Beispiele zum einen dafür, dass Wundertäter in China nicht notwendig mit dem Staat in Berührung – und schon gar nicht in Konflikt – kamen; und zum anderen dafür, dass chinesische religiöse Bewegungen in manchen – zugegeben, nicht in vielen – Fällen durchaus zwischen einer sakralen und einer säkularen Dimension zu trennen wussten. (Darauf hat Paul Cohen in seiner Rezension hingewiesen, die in der neuen Ausgabe enthalten ist.) Gleichwohl wird Gernets Argumentation durch diese Ausnahmen nicht entkräftet, und er weiß zahlreiche Beispiele für die spezifisch chinesische Verbindung zwischen Religion und Politik anzuführen, die uns gerade in der heutigen Situation – übrigens auch der Kirche im gegenwärtigen China – noch zu denken geben sollten. Riccis biblische Maxime, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, aber Gott zu geben, was Gottes ist, stieß –

zumindest, was den zweiten Teil dieser Maxime anbetrifft – wohl weitgehend auf taube Ohren; denn gerade Konvertiten wie Paul Xu Guangqi lobten ja den Beitrag, den die Lehren der Jesuiten für das Staatswohl leisten könnten – in Bereichen der Technik wie eben auch der Moral.

Diejenigen Schriften der Jesuiten, die vom christlichen Humanismus – einem Humanismus, der sich, wie Ricci bemerkt, „nur auf die Naturphilosophie stützt“ –, beeinflusst waren, zählen zu den erfolgreichsten, wie das bereits genannte Werk über die Freundschaft und Pantojas Arbeit über die Beherrschung der Leidenschaften. Hier waren auch für chinesische Gelehrte – zum Teil zu deren großer Überraschung – die meisten Übereinstimmungen mit eigenen ethischen Traditionen festzustellen. Selbst Gewissensprüfung kannte die chinesische Vergangenheit, zumindest seit den taoistischen Praktiken des kollektiven Bußrituals, in konfuzianischen Praktiken der Zeitgenossen Riccis auch als individuelles Exerzitium. Gernet weist jedoch auf einen Unterschied nicht in den Mitteln und Wegen, sondern hinsichtlich des Zieles hin, das mit derlei Übungen erzielt werden sollte: der Weg der Selbstkultivierung (konfuzianisch *xiushen*) hat als ultimatives Ergebnis die Einheit des Menschen mit der Welt, die der Adept bald als kosmische Prinzipien begreift – also Gesetze der Natur –, bald als immanente Ordnung des Universums, die auch in uns wohnt. Anpassung an etwas als gegeben Erkanntes, nicht Unterwerfung unter den unerforschlichen Ratschluss Gottes, stehen hier einander gegenüber. Max Weber hat dem Konfuzianismus ja bekanntlich eine „mangelnde Spannung gegenüber der Welt“ attestiert und er hat dies wohl aus den gleichen Gründen getan wie Gernet, demzufolge die chinesischen Gelehrten die „Gewissensprüfung nicht machen, um den Himmel für ihre Fehler um Vergebung zu bitten, sondern um sich ihrer schwachen Seiten bewusst zu werden [...] und so mit dem ‚himmlischen Ordnungsprinzip‘ im Einklang zu sein, das in Natur, Gesellschaft und im Menschen selbst wirksam und zu finden ist, wenn man sein selbstbezogenes und egoistisches Denken aufgibt“ (S. 181). Nun haben ja moderne chinesische Denker, um dem christlichen Verständnis von Transzendenz etwas entgegenzusetzen zu können, den Begriff der „immanenten Transzendenz“ (*neizai de chaoyuexing*) geprägt. Das ist im Grunde ein Oxymoron, denn eine innerweltliche Transzendenz ist schlecht vorzustellen; und gerade deswegen hat Gernet hier einen zentralen Punkt getroffen: mit einer außerweltlichen Instanz waren die chinesischen Zeitgenossen der Missionare gewiss nicht in erster Linie zu motivieren.

Vergessen wir jedoch nicht auf der anderen Seite, dass es durchaus auch in China Ansätze zu einer Mystik gegeben hat, für die übrigens unter anderem auch der von Gernet so häufig in anderem Zusammenhang zitierte Gao Panlong (1562–1626) steht; und wir dürfen uns fragen, ob nicht das mystische Denken eines Heiligen Johannes vom Kreuz so viele Lichtjahre von der Bestrebung entfernt ist, eine Einheit mit dem All zu erreichen, die zahlreiche chinesische

Mystiker auszeichnete. Gleichwohl hat Gernet neben vielen anderen Faktoren, die einer raschen Konversion entgegenstanden, auch auf einen Umstand hingewiesen, der von vielen als zentral empfunden wurde: die Liebe zu Gott steht im Christentum höher als die Liebe zu den Eltern, daran nahmen viele Zeitgenossen Anstoß; dies weist noch einmal auf den innerweltlichen Charakter chinesischer Lebenswelt und Weltanschauung hin. Auch der Buddhismus hatte übrigens mit dem Vorwurf zu kämpfen, dass die Kindesliebe zu den Eltern in seiner Religion zu kurz käme. Gleiches gilt auch für die Behauptung, die Christen verachteten das Leben, die auch den Buddhisten entgegeng gehalten wurde.

Im Wesentlichen können wir zwei Formen von antichristlichen Argumenten aus den Belegstellen ableiten, die uns Gernet in so reichem Umfang zur Verfügung stellt: die eine wendet sich gegen eine gewissermaßen falsch verstandene Moralauffassung; darunter fallen Invektiven gegen die vorgebliche Pietätlosigkeit, die Tatsache, dass Männer und Frauen, entgegen dem göltigen Moralkodex, gemeinsam die Kirche besuchen oder Frauen bei einem Priester zur Beichte gehen; ferner der Umstand, dass diese und andere Praktiken, aber auch theologische Grundsätze, von subversiver Natur sein und somit den Staat gefährden könnten. Der chinesische Ahnenkult ist ja im sogenannten Ritenstreit zu einem der zentralen Punkte der Auseinandersetzung geworden; doch hat die Kirchengeschichte – wenn auch spät, 1939 – gezeigt, dass dieses Hindernis zu den überwindbaren zählen kann. In den Bereich der Lebenswelt fällt auch das Verbot des Konkubinats, das von vielen als unsozial empfunden wurde, nicht zuletzt auch der Pflicht wegen, Nachkommen zu zeugen. Dass der von Gernet ebenfalls genannte Einwand, die Priester ermutigten junge Frauen zur Ehelosigkeit, wirklich von allen Zeitgenossen geteilt worden wäre, hat bereits Paul Cohen in seiner Rezension mit dem Hinweis auf den hohen Wert, den Ehelosigkeit bei vielen Chinesen genoss, entkräftet. Gernet ist allerdings zuzustimmen, wenn er darauf verweist, dass die christliche Vorstellung von „Sünde“ und vor allem dem „Bösen“ als ontologischer Realität in einem kulturellen Kontext, der eher „Vergehen“ und das „Schlechte“ (anders als das „Böse“ ein milderer Gegensatz zum Guten) akzentuierte, auf wenig fruchtbaren Boden stoßen musste.

Weitaus folgenreicher und aufschlussreicher scheinen mir diejenigen Argumente, die auf Metaphysisches zielen, so etwa der Bereich der Schöpfung und der Christologie. Hier finden wir auf chinesischer Seite, so Gernet, die Weigerung, „eine besondere Ebene der bleibenden Wahrheiten, getrennt von der Welt der Erscheinungen, anzuerkennen und Verstandeserkenntnis von der Sinneswahrnehmung zu trennen“. (Diesen Passus hat er zwar in der vorliegenden Ausgabe gestrichen, doch sollten wir ihn vielleicht ernster nehmen, als der Verfasser es tat). Mir scheint, dass in der Tat große und bedeutende Teile der chinesischen Tradition in der Welt des Sinnlichen, der Empfindung angesiedelt sind; die Idee der „spirituellen Wirksamkeit“ (*ling*), die

jedoch im Sinnlichen verbleibt, bezieht sich auf Gottheiten und Dämonen, auf das Wirken der Orakelinstrumente Schafgarbe und Schildkröte, die Betonung der sinnlichen Empfindung erstreckt sich auf weite Teile der chinesischen Dichtung, die Lebensverlängerungstechniken taoistischer Schulen und die traditionelle Vorstellung von der Geschlechtsliebe als einer lediglich sinnlichen Affektion, die keinen Symbolcharakter zur Liebe aufweist. Die Betonung der Empfindung des Sinnlichen steht dem Glauben an eine Inspiration, die sich aus transzendenter Quelle speist, dem Glauben an Prophetie diametral gegenüber, weswegen China auch bis in die Neuzeit keine Propheten im Sinne der monotheistischen Religionen kennt. Gernet zählt ferner, im Zusammenhang mit christologischen und metaphysischen Fragen, zahlreiche Anwürfe auf, die wir bereits aus der europäischen Antike kennen: die Absurdität der Inkarnation, die Schmäählichkeit des Leidens Christi, die Vorstellung von einer unsterblichen Seele – sämtlich und besonders ein Ärgernis, eine Torheit, wie schon Paulus im 1. Korintherbrief (1,23) zu sagen weiß. Auch die Schöpfungsgeschichte sowie der Jüngste Tag fallen in diesen Zusammenhang. Gerade der *mainstream* konfuzianischer Gelehrsamkeit hatte sich zur Zeit der Jesuitenmissionare ja längst von älteren taoistischen Vorstellungen einer Entstehung der Welt distanziert. Auch der Gedanke einer Offenbarung in der Zeit, lange gehütet von Adepten des Taoismus, war ferne gerückt: man muss nicht an eine historische Existenz des Buddha oder des Lao zi glauben, um Buddhist oder Taoist sein zu können. Gerade die historische Verwurzelung der christlichen Heilsgeschichte blieb vielen chinesischen Zeitgenossen unbegreiflich.

Gernet zitiert diese Einwände nicht ohne eine spürbare genüssliche Freude; hier muss festgestellt werden, dass seine Weltanschauung fest in der französischen Aufklärung verwurzelt ist, deren z.T. radikale Kritik am Christentum er teilt. Für Mystik und übrigens auch das hochentwickelte chinesische Orakelwesen hat Jacques Gernet zeit seines Lebens wenig Sympathie aufbringen können, dagegen hat er sich für chinesische Gelehrte wie Wang Fuzhi (1619–1692), die eine an den Sinnen orientierte Epistemologie mit kritischer Geschichtsbetrachtung und einer am Wirken der Energie des Qi ausgerichteten Denkweise verbanden, ausgesprochen deutlich erwärmen können. Ähnlich wie die Missionare sucht auch Gernet Verbindendes zwischen den Kulturen, doch ist es ein anderes Bindeglied, nämlich dasjenige aufklärerischen – oder vermeintlich aufklärerischen – Denkens, das er findet.

Dabei ist er durchaus in der Lage – und das gehört zu den großen Verdiensten seines Werkes –, das bisweilen hohe Reflexionsniveau der Christentumskritiker ins rechte Licht zu rücken: wenn etwa Gott das Absolute sei, wendet einer dieser Kritiker ein, dann könnten ihm keine Prädikate (wie etwa Verstand oder Wille oder selbst Vollkommenheit) zugesprochen werden; im umgekehrten Falle sei er eben nicht das Absolute. Dem chinesischen Kritiker die Theologie des

Thomas von Aquin zuzutrauen, der diese Prädikate nicht als Akzidenzien verstand, hätte erst eine Lektüre der zwischen 1632 und 1658 von Lodovico Buglio unternommen (Teil-) Übersetzung der *Summa theologica* ermöglicht, die jedoch offensichtlich kaum rezipiert wurde.

Alle Rezensenten des Werkes bescheinigen Gernet zu Recht, uns einen Einblick in den Dialog der ersten echten geistigen Begegnung zwischen China und dem Abendland vermittelt zu haben. Die chinesischen Stimmen in seinem Buch klingen authentisch, viele ihrer Bedenken – wenn auch häufig polemisch in Streitschriften artikuliert – haben bis zum heutigen Tage Gewicht. Die Situation freilich, aus der heraus sie geäußert wurden, kommt bei Gernet weniger zur Sprache: das Ende der Ming-Zeit und der Beginn der darauffolgenden Dynastie sind gekennzeichnet durch einen massiven Versuch der chinesischen Elite des *mainstream*, die zentralen Werte des „Chinesentums“ wieder herauszuarbeiten (einer „Chineseness“, die selbstverständlich unter den Mandschus neue, imperiale, weniger auf die Han-Ethnie bezogene Formen annehmen musste, wie Pamela Kyle Crossley³ gezeigt hat; vergessen wir nicht, dass der von Gernet häufig als Kronzeuge für antichristliche Polemik herangezogene Yang Guangxian [1597–1669] Muslim war!). In diesem Zusammenhang einer Neubestimmung der Identität des chinesischen Imperiums sind etliche der antichristlichen Invektiven wohl weitaus eher zu verstehen.

Mit Gernets Ausführungen zur Sprache haben sich zahlreiche Kommentare auseinandergesetzt; letztlich führt er für die Unvereinbarkeit von „Chinesentum“ und „Christentum“ als zentrales Element sprachliche Differenzen an. Seine Kronzeugen sind Nietzsche und Benveniste, die, jeder auf seine Weise, den „Bann bestimmter grammatischer Funktionen“ (Nietzsche) beziehungsweise die Sprache als Lieferant „der Grundgestalt der Eigenschaften, die der Geist an den Dingen erkannt hat“ (Benveniste) ins Auge fassen. Nur die Griechen und ihre Erben hätten demzufolge Begriffe wie Seele und Körper, Sein und Substanz in eine Philosophie gießen können. Die Unterscheidung im „Katechismus“ Riccis (*Tianzhu shiyi* [Die Wahrheit über Gott]) etwa, so Gernet, zwischen „Substanz“ und „Akzidenz“, chinesisch *zilizhe* (was durch sich selbst gegeben ist / durch sich selbst steht) und *yilaizhe* (was sich auf anderes stützt), „konnte aus chinesischer Sicht völlig willkürlich und künstlich erscheinen, da die Sprache so etwas nicht andeutet“. Die meisten Rezensenten haben sich mit dieser Behauptung auseinandergesetzt, die im Grunde eine abgemilderte Form der sogenannten Sapir/Whorf-Hypothese aus den 1950er Jahren darstellt, der zufolge die Sprache das Denken bestimmt. Paul Cohen stellt die Frage, warum Gernet sich dann anmaße, die chinesischen Diskurse zu verstehen, und selbst in der eher devoten Rezension von Nicholas Standaert wird darauf verwiesen, dass es Gernet lediglich

darum zu tun war, die Universalität der westlichen Werte in Frage zu stellen.

Ich möchte hier noch anhand einer kleinen Anekdote aus dem Gelehrtenleben ein weiteres Bedenken zu Protokoll geben: mehrere Tage lang habe ich unlängst mich mit dem Osloer Sinologen Christoph Harbsmeier der bereits erwähnten chinesischen Übersetzung der *Summa theologica*, einer Art Gegenprogramm zu Riccis Akkomodationsstrategie, gewidmet. Wir stießen anfangs auf schier unüberwindbare Probleme, trotz des lateinischen Textes, den wir zur Seite hatten: falsch gebrauchte Konjunktionen (z.B. *ze* statt richtig *gu* für *ergo*, die Fragepartikel *he* durchweg falsch für *aliquid*, *aliqua res* usw.), große Mengen von Neologismen und grammatisch ungewohnte Rückbezüge. Nach zwei Tagen von jeweils zehn Stunden Arbeit bedurften wir der lateinischen Übersetzung zur „Richtigstellung“ jedoch nicht mehr, so sehr waren wir vertraut geworden mit der Diktion des Werkes. Was hatte da stattgefunden? Eine „Horizontverschmelzung“ im Gadammerschen Sinne, vermutlich. Und warum konnte diese stattfinden? Weil wir uns eingelesen, ja, mehr noch, eingelassen hatten auf die zuweilen wundersame – und häufig „falsche“ – Sprache der Übersetzung; dieses Sich-Einlassen-Können und Sich-Einlassen-Wollen verändert in der Tat die Lektüre und wohl auch das Sprachgefühl. Anders ist es nicht zu erklären, dass das Chinesische im 19. Jahrhundert sowohl lexikalisch (das habe ich nachweisen können) als auch grammatisch und syntaktisch (der Nachweis ist Edward Gunn, *Rewriting Chinese*, zu verdanken) entscheidende, ja radikale Veränderungen durchgemacht hat. Es muss also seit dem 19. Jahrhundert genügend Chinesen gegeben haben, die sich auf das Fremde mitsamt seinen „Substanzen“, „Akzidenzien“, „Sein“ und „Idee“ etc. eingelassen haben; man denke nur an die chinesischen Übersetzungen von Hegel oder den Marxismus, die die moderne chinesische Sprache tief geprägt haben.

Nun kann man sich getrost die Frage stellen, warum ein solches Sich-Einlassen größerer Bevölkerungsschichten zur Zeit der Jesuitenmissionare nicht stattgefunden hat. Und hier bleibt uns nichts anderes übrig, als auf die bekannten Theorien der Macht, wie sie etwa Foucault entwickelt hat, zurückzugreifen: die Jesuiten wurden – trotz des ansteigenden Nationalgefühls im chinesischen Reich – nicht als so bedrohlich empfunden, wie dies im 19. Jahrhundert für den Westen mit seinen Kanonenbooten geboten war. Sprachwandel ging einher mit dem Gefühl des Machtverlustes, so traurig dies uns stimmen mag. Die chinesischen Gelehrten des 17. Jahrhunderts zogen es dagegen vor (Cohen spricht von „they could have but chose not to“, S. 372), sich nicht einzulassen, wenn man das Interesse für Mathematik und Technik einmal nicht berücksichtigt.

Diese Bemerkungen mindern die große Leistung von Jacques Gernet im Grunde nicht: seine Weltanschauung ist eben diejenige der französischen Aufklärung, mit dem Unterschied, dass seine Denkweise dem Relativismus – und

3 Pamela Kyle Crossley, *A Translucent Mirror. History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley: University of California Press 2000, 403 S.

nicht dem Universalismus – verpflichtet ist, und dies mit einer deutlichen Sympathie für die „Chinesen“, die er freilich wiederum universalisiert, ohne anderen chinesischen Stimmen Gehör zu geben. „Chinesentum“ und „Christentum“ auf eine Ebene zu setzen ist nahe an einer essentialistischen Containertheorie der Kultur, die aus dieser leicht ein Gefängnis macht. Das liegt Jacques Gernet gewiss fern, doch ist die Versuchung groß, an einzelnen – wenn auch jeweils verschiedenen – Punkten das „Wesen“ einer Kultur festzumachen.

Auf der anderen Seite ist der Umstand, dass die Forschung in den zurückliegenden Jahren auch die höchst polyphonen Stimmen chinesischer Christen jener Zeit zutage gefördert hat, sicherlich ein Verdienst des bahnbrechenden Buches von Jacques Gernet. Ferner lehrt uns dieses Werk, Universalien nicht einfach naiv – wie dies wohl manche Missionare taten – als gegeben anzunehmen: sie müssen, wenn wir denn von ihnen überzeugt sind, im Grunde jeden Tag aufs Neue errungen und verteidigt werden. Ich habe von Jacques Gernets großer Menschlichkeit, die auf dem Bestreben basiert, das Andere verstehen und vor allem: es gelten zu lassen, lange Zeit persönlich profitiert. Gleichzeitig halte ich es für einen bedeutenden Beweis der Toleranz und der Bemühung um das Sich-Erstreiten von Universalien, dass ein katholischer Verlag wie Monumenta Serica ein solches Buch wieder und in so hervorragender Aufbereitung herausbringt: Sie haben sich eingelassen – das stimmt mich, ganz anders als der Tenor des Buches selbst, der auf den Pessimismus prinzipieller Unvereinbarkeit hinausläuft, höchst optimistisch.

Monumenta Serica Monograph Series. Vol. LXII

Jacques Gernet

Die Begegnung Chinas mit dem Christentum

Neue durchgesehene Ausgabe
Mit Nachträgen und Index

Herausgegeben von
Roman Malek

Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin
Steyler Verlag, Sankt Augustin 2012
xx, 413 S., Abb.
ISBN 978-3-8050-0603-3 · ISSN 0179-261X

Wie reagierten chinesische Gelehrte des 17. Jahrhunderts auf die „Lehre vom Herrn des Himmels“ (*Tianzhujiao*)? Wie gingen sie mit christlichen Glaubensinhalten wie Schöpfergott, Erbsünde und Unsterblichkeit der Seele um? Jacques Gernets Standardwerk *Chine et christianisme, action et réaction* (erschienen 1982) war als erste Studie darauf angelegt, das chinesische Verständnis des Christentums zur Zeit seiner frühen Verbreitung in China durch die Jesuitenmissionare zu ergründen, aber auch Missverständnisse und grundsätzliches Unverständnis innerhalb dieser Begegnung zwischen zwei Kulturen aufzuzeigen. Dazu wertete Gernet eine Fülle von chinesischen Quellen aus und berücksichtigte sowohl Schriften von chinesischen Konvertiten oder Sympathisanten des Christentums als auch von Gegnern und Feinden der neuen Lehre, wie z.B. buddhistischen Mönchen.

Mit dieser neuen Ausgabe der deutschen Übersetzung von Gernets Werk schließt das Institut Monumenta Serica eine Lücke auf dem Buchmarkt, denn die ursprüngliche deutsche Übersetzung (*Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*, 1984) ist seit langem vergriffen. Die jetzt vorliegende deutsche Studienausgabe berücksichtigt die vom Autor für die französische Neuausgabe (1990) vorgenommenen Änderungen. Umfangreiche Nachträge geben wichtige Einblicke in die Rezeption von Gernets Buch. Ein ausführlicher Index mit chinesischen Schriftzeichen erschließt den Text für die weitere Forschung.

Bestellungen:

Steyler Verlag, Arnold-Janssen-Str. 28
53757 Sankt Augustin, Germany
Tel.: +49-2241-924-816 · Fax: +49-2241-924-817
Email: verlag@steyler.de
oder: www.monumenta-serica.de