

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

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 118 (2024)

Artikel: Christianisierung oder Sinisierung in der frühen Chinamission? : Die Inkulturationsmethode Matteo Riccis SJ am Beispiel seiner auf Cicero referenzierenden Schrift Dell'amicizia

Autor: Sproll, Heinz

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1075886>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Christianisierung oder Sinisierung in der frühen Chinamission? Die Inkulturationsmethode Matteo Riccis SJ am Beispiel seiner auf Cicero referenzierenden Schrift *Dell'amicizia**

Heinz Sproll

Der Name Rom wird als das «symbolische Signifikat der Referenz»¹ bezeichnet, über den sich seit der Antike die okzidentale Kultur verständigt. Über so unterschiedliche Rom-Semantiken wie zum Ersten (das «Sacrum Imperium Romanum» des Mittelalters), Zweiten (Byzanz) und Dritten Rom (Moskau), zum Rom der Republik bei den «Founding Fathers» und bei den Protagonisten der Französischen Revolution und zum päpstlichen Rom der «Cathedra Petri» der katholischen Ekklesiologie und des *Corpus Iuris Canonici* werden bis in die Gegenwart formative Narrative und performative Diskurse generiert, die das Selbst- und Fremdverständnis des Abendlandes bis heute konstituieren: «Auch heute exportiert der Westen seine Struktur, sein Ordnungsdenken, seinen Juridismus, seine Staatlichkeit [...] Die Romreferenz ist absolut intakt und Rom spielt entgegen allen Versicherungen immer noch die Rolle des großen Wächters des Abendlandes.»²

Jede instituierte Macht des Westens referenziert mithin auf Rom ihre Legitimierbarkeit. Damit aber die referentiellen Semantiken auf Rom fokussiert bleiben und damit Rom als «Distributionsmedium fremder Kulturen»³ und Operator [...] lingual-juridischer Transfers»⁴ fungieren kann, muss es sich als ubiquitärer Zentralreferent von seinem topographischen Ort entkoppeln, so wenn beispielsweise im römischen Recht fremde Verkehrs- und Kommunikationsstandards konvertibel gemacht werden.⁵

Die semantische Offenheit, Anschlussfähigkeit und Konversionsfähigkeit erlaubt es dem Zentralreferenten Rom, andere Bezugsschiffren zu dereferenzieren

* Besonderer Dank gebührt Frau Dr. Simona Colombo-Scheffold, Esslingen, für die Formattierung des Textes und Frau Miriam Stawski, Fribourg, für die vielen nützlichen sinologischen Hinweise.

¹ Cornelia Vissmann, *Das Recht und seine Mittel*, Frankfurt a. M. 2012, 27.

² Paul Legendre, *Der Take-Off des Westens ist ein Gerücht*, in: *Tumult*, 26 (2001), 112.

³ Vissmann, *Das Recht und seine Mittel* (wie Anm. 1), 33.

⁴ Vissmann, *Das Recht und seine Mittel* (wie Anm. 1), 34–35.

⁵ Vgl. u. a. Tomasz Giaro, *Aktualisierung Europas*, Genua 2000; ders., *Privatrecht als Technik der Gerechtigkeit*, in: Herfried Münkler/Marcus Llanque (Hg.), *Konzeptionen der Gerechtigkeit*, Baden-Baden 1999, 7.

und Antidiskurse gegen Rom – so beispielsweise die der Reformation und des Deutschen Idealismus – zu inkludieren oder in der Latenz weiter wirksam zu bleiben. So werden in Sprechakten der *«renovatio imperii»* oder der *«translatio imperii»*⁶ oft nur an der Oberfläche abgerissenen Traditionsketten als mimetische Romreferenzen in Form von Renaissance und Humanismen rekonstruiert und gehen in ihrer normativen Geltung gestärkt aus dem Vergessen hervor.⁷

Die enorme Referenzierbarkeit, Konversionsfähigkeit und Hybridisierungskapazität des zentralen Codes Rom, fremde Sprachen und Kulturen in eigene Narrative und Traditionsmuster produktiv und mimetisch zu verwandeln und zu integrieren, aber auch den Transfer römischer Standards in fremde kulturelle Kontexte in der sog. Romanisierung⁸ mimetisch zu konvertieren, ist funktionaler Ermöglichungsgrund für seine *«sine fine»* (Vergil),⁹ geradezu unbegrenzte und nicht transzendierbare Deutungshegemonie als *«Imperium der Interpretation, die Norm jeder Referenz»*.¹⁰ Mag es im Hinblick auf postmoderne Antidiskurse auch scheinen, dass der Name Rom als universaler Zentralreferent des Okzidents an performativer Geltung eingebüsst hat und dass er im Hinblick auf afrikanische Semantiken¹¹ – in völliger Verkenntung seines metahistorischen Potentials und seiner metaideologischen Funktion trotz seiner Mythisierung durch diverse Abendlanddiskurse¹² – im postkolonialen Diskurs als eurozentrisch und kolonialistisch dekonstruiert worden sei, so deutet nichts darauf hin, dass er zugunsten anderer Codes dereferenziert wurde.

Ganz im Gegenteil: Als mimetischer Organisator wechselseitiger Übersetzungsoperationen¹³ strukturiert er weiterhin in Sprechakten im Rahmen der *«weltumspannenden und weltweiten Latinisierung»*¹⁴ und narrativen Metaphern

⁶ Vgl. Werner Goetz, *Translatio imperii*, Tübingen 1957; Piet A. Van den Baar, *Die kirchliche Lehre der translatio imperii in Rom bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (= Analecta Gregoriana, Vol. 18)*, Rom 1956.

⁷ Vgl. Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 2000.

⁸ Vgl. u. a. Wouter Vanacker/Arjan Zuiderhoek (Hg.), *Imperial Identities in the Roman World*, London/New York 2017; John C. Barrett, *Romanisation*, in: David J. Mattingly/Susan E. Alcock/John C. Barrett (Hg.), *Dialogues in Roman Imperialism*, Portsmouth 1997, 51–64; Greg Woolf, *Becoming Roman* (1998), Cambridge 2003.

⁹ Vergil, *Aen* 1, 279.

¹⁰ Vissmann, *Das Recht und seine Mittel* (wie Anm. 1), 25.

¹¹ Vgl. u. a. Frantz Fanon, *Für eine afrikanische Revolution*, Paris 1972; Achille Mbembe, *Politik der Feindschaft*, Berlin 2017.

¹² Vgl. neuerdings Franziska Metzger/Heinz Sproll (Hg.), *Abendlanddiskurse und Erinnerungsräume im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien/Köln 2022.

¹³ Vgl. u. a. Maurizio Bettini, *Vertere: Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Turin 2012; neuerdings Barbara Cassin, *Nostalgie. Wann sind wir wirklich zu Hause?*, Berlin 2021, 61; Florence Dupont, *Rom – Stadt ohne Ursprung*, Darmstadt 2013.

¹⁴ Jacques Derrida, *Glaube und Wissen*, in: ders./Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt a. M. 2001.

im Speichergedächtnis die Erinnerungsräume¹⁵ des Okzidents, überträgt in reziproken Transaktionen fremde Standards in eigene und konvertiert identische in nicht-identische Paradigmen.¹⁶ Rom wird mithin zum «Paradigma <inbegriffene(r) Andersartigkeit>».¹⁷

Was für Rom als Zentralreferent im Allgemeinen gilt, trifft besonders für Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) zu, der nicht nur als Organisator von Übersetzungsoperationen griechischer Philosophie in römische Kontexte fungierte, sondern das abendländische Bildungsgedächtnis seit Quintilian (ca. 30–69 n. Chr.) wie kaum ein anderer römischer Autor, Vergil (70–19 v. Chr.) ausgenommen, konstituierte.¹⁸ Ciceros Epistemologie, die das Problem kognitiver Ungewissheiten, mithin die Dichotomien zwischen <dubium> und <fides>, Skeptizismus und Dogmatismus im Verfahren eines Denkstils variabler Konstellationen von epistemischen Urteilen der <Alia ex alia ... videantur>¹⁹ bzw. der rhetorischen <disputatio ad utramque> zugunsten des methodisch-analytischen Urteils der <probabilis argumentatio> als <veri simile>²⁰ dank der der <natura hominis> inhärenten <recta ratio> im entelechetisch verstandenen Kosmos²¹ zum kohärenten, auf der Freiheit personaler Urteilskraft basierenden, synthetischen Urteil von maximaler Wahrscheinlichkeit des durch eine konjektureale Metaphysik bestimmten <eikós logos> als korrespondierendes Abbild der transzendenten, modal qualifizierten Wahrheit des Seins, besonders im Bereich der Ethik, in einem dialektischen Ermittlungsverfahren transgrediert, enthält im Katalysator des <probabile> als <veri simile> in der Verbindung von Rhetorik und Philosophie in der Forschung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts ein lange übersehenes, kohärentes mimetisches Potential an Referenzierbarkeit und Konversionsfähigkeit, das zumindest wieder seit

¹⁵ Zum Begriff und zur Theorie vgl. u. a. Aleida Assmann, *Erinnerungsräume*, München 2018, besonders 343–407; Franziska Metzger, *Erinnerungsräume*, in: dies./Dimitar Daphinoff (Hg.), *Ausdehnung der Zeit*, Wien/Köln/Weimar 2019, 19–45.

¹⁶ Vgl. beispielhaft Rémi Brague, *L'Europe. La voie Romaine*, Paris 1992.

¹⁷ Cassin, *Nostalgie* (wie Anm. 13), 76.

¹⁸ Vgl. Wilhelm Dilthey, *Die Gesamtmotive des metaphysischen Bewusstseins*, in: ders., *Gesammelte Schriften II*, Leipzig/Berlin 1914, 499; Theodor Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig/Berlin 1912; Bruno Weil, *2000 Jahre Cicero*, Zürich/Stuttgart 1962.

¹⁹ *Nat. deor.* 1,9.

²⁰ *Ac. Pr.* 2, 32. Vgl. u. a. Walter Nicgorski, *Cicero's Scepticism and His Recovery of Political Philosophy*, New York 2016; ders., *Cicero's Distinctive Voice of Friendship. De Amicitia and De Re Publica*, in: John von Heyking/Richard Avramenko (Hg.), *Friendship and Politics: Essays in Political Thought*, Notre Dame 2008, 84–114; Therese Fuhrer, *Der Begriff des veri simile bei Cicero und Augustin*, in: *Museum Helveticum*, 50 (1993), 107–125; Siegbert Peetz, *Ciceros Konzept des probabile*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 112 (2005), 97–113; Marco Bleistein, *Alia ex alia nexa. Untersuchungen zur Struktur von Ciceros Philosophieren*, Heidelberg 2022.

²¹ Vgl. Peter Nitschke, *Die Götter, die Tugenden und der Staat*, in: Emanuel Richter/Rüdiger Voigt/Helmut König (Hg.), *Res publica und Demokratie. Die Bedeutung von Cicero für das heutige Staatsverständnis*, Baden-Baden 2007, 123–138.

dem Renaissance-Humanismus naturrechtliche Diskurse in öffentlichen Räumen mit enormen Wirkungen politischen Handelns ermöglichte und sie gerade durch die Rezeption des epistemischen und ethischen Probabilismus auch für aussereuropäische Kulturen anschlussfähig machte.

Im Bildungsgedächtnis des Renaissance-Humanismus²² wurde Cicero²³ besonders in den *«studia humanitatis»* nicht nur als Rhetor²⁴, sondern auch als Paradigma der von bürgerlichem Gemeinsinn bestimmten römischen Republik und als normative Matrix für die frühneuzeitliche Bürgerrepublik memoriert.²⁵ So referierte gerade die humanistisch bestimmte, von Ignatius von Loyola (1491–1556) am 15. August 1534 gegründete *Societas Iesu*²⁶, auf Ciceros Moralthologie²⁷ und nahm seine Werke in ihren Bildungskanon auf.²⁸ Mehr noch: Die Jesuitenmissionare globalisierten das Bildungsgedächtnis und den Erinnerungsraum an Ciceros Oeuvre, indem sie sie mittels ihres Inkulturationshandelns mit der chinesischen Kultur des Konfuzianismus in eine kommensurable und intrinsische Relation setzten.²⁹

Im Unterschied zum Konstruktivismus, der die eigenen epistemologischen Prämissen nur unzureichend reflektiert und daher stipuliert, historische Phänomene seien Produkte (*«Erfindungen»*) einer jeweiligen von ideologisch-politischen Interessen bestimmten ex-post Konstruktion, die es zu dekonstruieren gelte, wird in vorliegender Studie eine solche Hermeneutik der Memoriation angewandt,

²² Vgl. Michael Lackner, *Das vergangene Gedächtnis. Die jesuitische mnemotechnische Abhandlung Xiguo Jifa. Übersetzung und Kommentar*, Wiesbaden 1986.

²³ Vgl. Anne Eusterschulte/Günter Frank, *Cicero in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 2018.

²⁴ Vgl. u. a. Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, Paris 1980; Neudruck Genf 2002.

²⁵ Immer noch grundlegend: Hans Baron, *Cicero and the Roman Civic Spirit in Middle Ages and the Early Renaissance*, Manchester 1936; ders., *Bürgersinn und Humanismus in Florenz*, Berlin 1994; Quentin Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, Bd. I: *The Renaissance*, Cambridge 1978; John G. H. Pollock, *Die andere Bürgergesellschaft*, Frankfurt a. M. 1993.

²⁶ Zur Frühgeschichte der Gesellschaft Jesu vgl. John O'Malley, *Die Ersten Jesuiten*, Würzburg 1995.

²⁷ Vgl. Robert Aleksander Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, London 2008.

²⁸ Vgl. u. a. Francois Dainville, *L'enseignement de l'histoire dans les collèges des Jésuites du XVI au XVIII siècle*, Paris 1957; Heinz Sproll, *Die Begründung der Historischen Bildung aus dem Geist des christlichen Humanismus*, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 79 (2010), 345–380; Paul Nelles, *Historia Magistra Antiquitatis*, in: *Renaissance Studies*, 13/2 (1999), 130–172; Jaska Kainulainen, *Virtue and Civic Values in Early Modern Education*, in: *Journal of Jesuit Studies*, 5 (2018), 520–548.

²⁹ Vgl. neuerdings Andreas Müller-Lee, *The Jesuit Mission to China and the Reception of Ancient Greek and Roman Culture in China and Korea*, in: Almut-Barbara Renger/Xin Fan (Hg.), *Receptions and Roman Antiquity in East Asia*, Leiden/Boston 2018, 19–49, zu Ricci 21–30; Noel Golvers, *Reading Classical Latin Authors in the Jesuit Mission in China: Seventeenth to Eighteenth Centuries*, in: Renger/Xin Fan, *Receptions and Roman Antiquity in East China* (wie Anm. 29), 50–72.

die zu verstehen sucht, wie Erinnerungsräume in der *«longue durée»* generiert wurden und als *«ars»* im Sinne Ciceros³⁰ bis zur Sattelzeit der Aufklärung von 1750 bis 1850³¹ lebensweltlich verankert waren und mithin einen hohen normativen, verhaltensbestimmenden Geltungswert beanspruchen konnten.

So wurde Ciceros *Laelius De amicitia*³² in diesem vorsattelzeitlichen Kontext nicht nur unter philologischem Interesse, sondern auch unter der humanistischen Zielsetzung gelesen, im wechselseitigen Zusammenhang zwischen *«litterae»* und *«mores»* paränetische Normen für ein gutes und gelungenes Leben zu erörtern.³³

Da kulturgeschichtliche Studien trotz gegenwärtiger postkolonialer Diskurse bis vor kurzem noch weitgehend unilateral normative okzidentale Perspektiven transportieren³⁴, sind sie kaum geeignet, die komplexen hermeneutischen und kommunikativen Prozesse der Übersetzung antiker Standards mittels humanistischer Deutung in den chinesischen Kontext zu verstehen.

Daher wird die folgende Studie von drei Erkenntnisinteressen bestimmt. Dabei wird erwartet, dass das Theorem der Erinnerungsräume in globalgeschichtlicher

³⁰ Cicero, *De orat* 2, 352–354; *Rhetorica ad Herenium* 3, 26–40. Vgl. Quintilian, *Institutio oratoria* 11,2,1–51. Zum Transfer der technisch verstandenen *«ars memorativa»* durch Ricci in den konfuzianischen Kontext vgl. Michael Lackner, *Jesuit Memoria, Chinese Xinfu: Some Preliminary Remarks on the Organisation of Memory*, in: Federico Masini (Hg.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII–XVIII centuries)*, Rom 1996, 201–219.

³¹ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M. 112020.

³² Cicero, *Laelius. De amicitia*. *Laelius über die Freundschaft*. Übersetzt und hg. von Marion Giebel, Stuttgart 2014/2015.

³³ Vgl. u. a. Eusterschulte/Frank, *Cicero in der frühen Neuzeit* (wie Anm. 23); Mathias Asche, *Humanistische Bildungskonzeptionen im konfessionellen Zeitalter. Problemaufriss in zehn Thesen*, in: Julius Oswald/Rita Haub (Hg.), *Jesuitica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773* (Beihefte zur Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, Beiheft 17), München 2001, 373–404; Anton Schindling, *Bildung und Wissenschaft in der Frühen Neuzeit 1650–1800*, *Enzyklopädie Deutscher Geschichte* Bd. 30, München 1999; ders., *Die katholische Bildungsreform zwischen Humanismus und Barock*, in: Hans Maier/Volker Press (Hg.), *Vorderösterreich in der Frühen Neuzeit*, Sigmaringen 1989, 137–176; Fidel Rädle, *Gegenreformatrischer Humanismus*, in: Volker Hammerstein/Gerrit Walther (Hg.), *Späthumanismus*, Göttingen 2000, 128–147; Peter Wolf, *Humanismus im Dienst der Gegenreformation*, in: Thomas Maissen/Gerrit Walter (Hg.), *Funktionen des Humanismus*, Göttingen 2006, 262–302; Wolfgang Reinhard (Hg.), *Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts*, Weinheim 1984.

³⁴ Vgl. neuerdings die selbstreflexiven Studien: Wolfgang Reinhard, *Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem*, München 2016, 633–653; Wolfgang Behringer, *Der grosse Aufbruch. Globalgeschichte der Frühen Neuzeit*, München 2023, bes. 410–415; Martin Muslow, *Überreichweiten. Perspektiven einer globalen Ideengeschichte*, Berlin 2022; Hellwig Schmidt-Glinzer, *Kleine Geschichte Chinas*, München 2008, 128–131; Müller-Lee, *The Jesuit Mission in China and the Reception of Ancient Greek and Roman Culture in China and Korea* (wie Anm. 29).

Perspektive bisher hegemoniale eurozentrische Diskurse so zu überwinden vermag, dass diachrone und transkulturelle hybride Operationen der Übersetzung und Memoriation zwischen dem humanistischen Europa und dem neo-konfuzianischen China der Song-Schule im 16. und 17. Jahrhundert als symmetrische Kommunikationsformen zwischen Gruppen unterschiedlicher kultureller Provenienz verstanden werden können.

1. Ausgehend von Ciceros epistemologischer und ethischer Prämisse des Probabilismus geht es zunächst um die Rekonstruktion der langfristig konstruierten Erinnerungsräume im Sinne der hermeneutisch-transkulturellen Vermittlung von Ciceros *Laelius* über Matteo Riccis *Dell'amicizia* als humanistischen Grundtext in den konfuzianischen Kontext als *Jiaoyou lun*, 交友論, Nanchang 1595, besonders unter der Fragestellung, ob Ricci die Alterität der chinesischen Kultur erkannte und sie in seiner Inkulturationsmethode berücksichtigte. Zugespitzt formuliert: Ist Riccis Traktat als ein performatives Elaborat zu deuten, das zum Zweck der Europäisierung christliche Elemente funktionalisierte oder umgekehrt als ein sinisiertes Werk, das seine christliche Substanz im Verlauf der Transmission verloren hat?³⁵

2. Des Weiteren wird der Frage nachgegangen, inwiefern diese transkulturelle Übersetzungsoperation Riccis als «Go-Between» von der bisherigen okzidentalen Kulturwissenschaft, die weitgehend von in sich geschlossenen, selbstreferentiellen und mithin inkommensurablen Kulturräumen ausgeht³⁶, als versuchte, letztlich gescheiterte³⁷ präimperialistische Strategie zur Auflösung des neo-konfuzianisch bestimmten Werte- und Ordnungsmodells Chinas der seit der Mitte des 13. Jahrhunderts dominierenden Song-Schule³⁸ in der ausgehenden Zeit der Ming-Dynastie (1368–1644) gedeutet wird oder ob vielmehr gerade über die Vermittlung westlich-humanistischer Erinnerungsräume solche kulturellen Hybridisierungen durch Übersetzungsoperationen³⁹ in China angestossen wurden, die zwar

³⁵ René Etiemble, *Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552–1773)*, Paris 1966.

³⁶ So Samuel Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, (1996), New York 2011.

³⁷ Vgl. Reinhard, *Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert* (wie Anm. 34); Etiemble, *Les Jésuites en Chine* (wie Anm. 35).

³⁸ Vgl. Hans van Ess, *Der Konfuzianismus*, München ³2023, 82–85.

³⁹ Vgl. u. a. Nicolas Standaert (Hg.), *Handbook of Christianity in China*, Bd. 1, Leiden 2001, 309–321; ders., *The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-century China*, in: *Renaissance Studies*, 17/3 (2003), 367–391; Jacques Gernet, *Chine et Christianisme: Action et réaction*, Paris 1982, 329; ders., *La politique de conversion de Matteo Ricci/Matteo Ricci's Conversion Policy*, in: *Archives de sciences sociales des religions*, 36 (1973), 71–89; Johannes Hoffmann-Herreros, *Matteo Ricci. Den Chinesen Chinese sein – ein Missionar sucht seine Wege*, Mainz 1990, 83–114; Michael Lackner, *Lessons from Matteo Ricci*, in: *Religions and Christianity in Today China*, II/4 (2012), 33–41; Der Autor sieht in der konfuzianisch bestimmten Kultur Chinas und im rationalen Diskurs des europäischen Humanismus

im Ritenstreit⁴⁰ abgebrochen wurden, gleichwohl aber im Zusammenhang mit der von Ricci intendierten Christianisierung⁴¹ als Modell zur Überwindung eines hegemonialen und unipolaren westlichen Zivilisationsmodells durch ein dialogisches, transkulturelles und inklusivistisches Paradigma globaler Kulturbegegnungen, besonders zwischen dem säkularisierten postchristlichen Westen und dem sich seiner konfuzianischen Wurzeln wieder besinnenden China gelten können.

3. Um Residualbestände bisheriger eurozentrischer und hegemonialer Deutungsparadigmen besser zu erkennen, sollen chinesische Forschungsergebnisse

den Ermöglichungsgrund für Riccis Dialoge auf der epistemischen Basis einer *«Theologia naturalis»* mit den konfuzianischen *«literati»* – ein Modell, das die China-Wahrnehmung in Europa bis ca. 1750 prägte, aber immer noch von ungebrochener Aktualität bleibt; ähnlich: Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, Leiden/Boston 2011; Klaus Schatz, *Kulturelle Optionen der Jesuiten in China*, in: Wenchao Li/Hans Poser (Hg.), *Das Neueste über China: G.W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697 (= Studia Leibnitiana/Supplementa 33)*, Stuttgart 2000, 71–78, bes. 73; Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius?*, Sydney/London/Boston 1986, 1–69.

⁴⁰ Vgl. u. a. Pasquale d'Elia, *Ermeneutica Ricciana*, in: *Gregorianum*, 34/4 (1953), 669–679; Yves Raguin, *Das Problem der Inkulturation und der chinesische Ritenstreit*, in: Michael Sievernich/Günter Switek (Hg.) *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1990, 272–292; Umberto Bresciani, *Confucianism and Christianity*, in: Karl-Josef Becker/Ilaria Moratti (Hg.), *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, New York 2010, 414–437; Klaus Schatz, *Ritenstreit*, in: Walter Kasper u. a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8, Freiburg i. Br. 2017, Sp. 1202–1203; Etienne, *Les Jésuites en Chine* (wie Anm. 35); Gernet, *Chine et Christianisme* (wie Anm. 39), 247–261; Standaert, *Handbook of Christianity in China* (wie Anm. 39), 680–688.

⁴¹ Vgl. u. a. Joseph Shih, *Il metodo missionario di Matteo Ricci*, in: *La Civiltà Cattolica*, 134/1 (1983), 141–150; Bartolomeo Sorge, *Il padre Matteo Ricci in Cina. Pioniere di «mediazione culturale»*, in: *La Civiltà Cattolica*, 131 (1980), 32–46; Herbert Butz/Renato Cristin (Hg.), *Philosophie und Spiritualität bei Matteo Ricci*, Berlin 2007; Christoph Shelke/Marietta Demichele, *Matteo Ricci in Cina*, Rom 2010; Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York 1984; George H. Dunne, *Das grosse Experiment*, Stuttgart 1965; Antonio Paolucci/Giovanni Morello (Hg.), *Ai crinali della storia. Padre Matteo Ricci (1552–1610) fra Roma e Pechino. Catalogo della mostra in Vaticano (Braccio Carlo Magno) 30. Ottobre 2009–24. Gennaio 2010*, Turin 2009; Filippo Mignini (Hg.), *Matteo Ricci. Europa am Hofe der Ming*, Ausstellungskatalog, Berlin (Museum für Ostasiatische Kunst) 9. Juni–27. August 2005, Berlin/Mailand 2005; beispielhaft für den Perspektivenwechsel schon Gottfried Wilhelm Leibniz, *Novissima Sinica: Das Neueste von China (1697)*, hg., übersetzt, erläutert v. H.-G. Nesselrath u. H. Reinbothe, Köln 1979; Claudia von Collani, *Theologie und Wissenschaft in China*, in: Karl Müller (Hg.), *Naturwissenschaftliches Weltbild und Evangelisierung*, Nettetal 1993, 83–115; dies., *Matteo Ricci, Zum 400. Todestag des Pioniers der neuzeitlichen Chinamission*, in: *Stimmen der Zeit*, 228 (2010), 339–351; Johannes Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci SJ in China*, Rom 1955; Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, bes. 7–9, 131–133 und passim; Paul Oberholzer/Rita Haub, *Matteo Ricci und der Kaiser von China*, Würzburg 2010; Ronnie Po-chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552–1610*, Oxford 2010; ders., *Matteo Ricci and the Catholic Mission to China. A Short History with Documents*, Indianapolis/Cambridge 2016, bes. 1–40; aus chinesischer Perspektive Yu Liu, *The Preparation for Proselytizing: Matteo Ricci's Treatise «Jiao-You-Lun (On Friendship)»*, in: *Mosaic*, 43/3 (2010), 167–183.

herangezogen werden, die der Frage nach dem von Ricci initiierten Erinnerungsraum nachgehen, ob und wie Ciceros *Laelius*, vermittelt über Li Madous⁴² (利瑪竇 = der sinisierte Name Riccis) *Jiaoyou lun* 交友論 und *Tianzou shiyi* (天主實義 = Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels), im konfuzianischen Bildungsgedächtnis einen Ort fanden, Beijing 1603.⁴³ Missionsgeschichtlich gewendet: Generierte Li Madous' *Jiaoyou lun* 交友論 einen Erinnerungsraum bei den Mandarinern der späten Ming-Dynastie (1368–1644) und am Hof Kaiser Wanlis (Zhu Yijun) (1563–1620), in dem christliche Norm- und Ordnungsvorstellungen so übersetzt werden konnten, dass sie ihren mit universalem Anspruch vorgetragenen heilsgeschichtlichen Wahrheitsanspruch vermittelt der dialogischen Interkulturalität in die Alterität der vom lateinisch-humanistischen Okzident differenzten und gleichwohl in sie übersetzbaren Semantiken Chinas, «la maggior meraviglia che in questo Oriente si ritrova di cose naturali e di soprannaturali»⁴⁴, im Medium der die «condition humaine» bestimmenden «amicitia – amicizia – *Jiaoyou lun* – 交友論 konvertierten.

Die Studie wird in drei Kapiteln diesen Fragen nachgehen:

Zunächst wird der erinnerungsgeschichtliche Ort von Riccis Traktat, der auf Ciceros *Laelius*, *De amicitia* referenziert, im Bildungsgedächtnis des europäischen Humanismus bestimmt, um dann seine intrinsische Transmission als *Jiaoyou lun* 交友論 in die kulturelle Alterität des neo-konfuzianischen Kontextes zu untersuchen.

Damit ist die Frage verknüpft, wie Riccis Verständnis von Freundschaft in seinem Traktat *Jiaoyou lun* 交友論 zu qualifizieren ist: Soll es als ein Instrument einer frühkolonialen europäischen Strategie zur Erosion konfuzianischer Normen verstanden werden oder als ein durch den Prozess der Transmission in den chinesischen Kontext hervorgerufenen, intentional oder non-intentional sinisiertes Elaborat, das sich durch seine Adaption an das konfuzianische Verständnis von Freundschaft von seiner europäisch-humanistischen Herkunft entfremdet hat? Oder ist dem «Go-Between» Ricci vielmehr eine Hermeneutik lingual-kultureller Translation gelungen, die den humanistischen Freundschaftsbegriff für das konfuzianische Freundschaftsverständnis hybridisierend adaptiert und damit kommensurabel gemacht hat?

Vor dem Hintergrund des sich anbahnenden Ritenstreites soll der in ihm artikuliert Verdacht, Riccis Inkulturationsmethode habe den christlichen Theismus

⁴² Im Folgenden wird die heutige in China übliche Pinyin-Umschrift verwendet.

⁴³ Filippo Mignini, Matteo Ricci. Il chiosco della fenice, Ancona 2004.

⁴⁴ Ricci aus Zhaoqing an Pater Giulio Fuligatti, Siena, vom 24. November 1585, in: Matteo Ricci, Lettere, hg. v. Francesco D'Arelli, Macerata 2001, 111–117; Zitat 111. Auch in: Matteo Ricci SJ, Le lettere della Cina, hg. v. Pietro Tacchi Venturi SJ (Opere storiche del P. Matteo Ricci SJ, edite a cura del Comitato per le onorazioni nazionali con prolegommi, note e tavole), Vol. II, Macerata 1913, 66–73; Zitat 67.

aufgegeben und ihn an den chinesischen Ahnenkult verraten, kritisch überprüft werden. Dabei ist zu fragen, ob die von den Mendikantenorden ausgeübten Widerstände gegen das Wirken Riccis und seiner Nachfolger als Tarnung für eine kirchlich politisch-kulturelle Strategie zur Europäisierung Chinas fungierten⁴⁵, die durch die Intervention des Kaisers Yongzheng (1678–1735) 1724 definitiv scheiterte, nachdem der konfuzianische Ahnenkult, von den Jesuiten als kulturelle Traditionen gedeutet, von Papst Clemens XI. (1649–1721) 1704⁴⁶ und Benedikt XIV. (1675–1758) 1742⁴⁷ mit dem christlichen Glauben als inkompatibel untersagt wurde.

Anschliessend sollen die Folgen dieser päpstlichen Entscheidungen kurz thematisiert werden: Wurden sie auch erst 1939 von Pius XII. in der Erkenntnis aufgehoben, welchen Schaden sie der Chinamission brachten⁴⁸, so ermöglichte erst die neue Perspektive von Vaticanum II⁴⁹ und in der Folge davon eine Theologie der Religionen⁵⁰ die Erkenntnis, dass der Ritenstreit ein seine Absichten verhüllender «faux discours» war: Erst in einem symmetrischen Dialog mit nicht-westlichen Kulturen, der nicht durch die epistemologische Hegemonie westlicher Denkstile und die politisch-ökonomischen Interessen des hegemonialen Okzidents bestimmt wird, kann die Kirche ihre transtemporale und transkulturelle Reichweite im Sinne seiner heilsgeschichtlichen Mission entfalten. Ein Fazit hält die Resultate thesenartig fest.

Europäischer Humanismus im Modus der Transmission: Von Ciceros

De amicitia zu Riccis De amicitia zu seinem Jiaoyou lun 交友論

Ciceros *Laelius De amicitia* darf als Grundtext gelten, der im Bildungsgedächtnis bereits der Spätantike⁵¹ einen formativen Erinnerungsraum generierte, der zwar

⁴⁵ Vgl. Reinhard, Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert (wie Anm. 34) und Etiemble, Les Jésuites en Chine (wie Anm. 35).

⁴⁶ Clemens XI., Dekret: Ex ille die, 1704.

⁴⁷ Benedikt XIV, Dekret: Ex quo singulari, 1742.

⁴⁸ Pius XII., Dekret: Plane computum vom 8. Dezember 1939, in: AAS, 32 (1940), 24–26; vgl. Etiemble, Les Jésuites en Chine (wie Anm. 35), 294–296; vgl. auch Ansprache von Papst Johannes Paul II. anlässlich des 400. Jahrestages des Missionars und Wissenschaftlers Matteo Ricci SJ in Peking vom 24. Oktober 2001, in: L'Osservatore Romano, 25. Oktober 2001; Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, die Priester, die Personen des gottgeweihten Lebens und an die gläubigen Laien der Katholischen Kirche in der Volksrepublik China vom 30. Juni 2007, in: China heute, XXVI/4–5 (152–152) (2007), 136–152, bes. 140.

⁴⁹ Vaticanum II: Erklärung Nostra aetate über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. 1966, 349–359.

⁵⁰ Vgl. u. a. Becker/Moratti (Hg.), Catholic Engagement with World Religions (wie Anm. 40).

⁵¹ Vgl. Sabine Maccormack, Cicero in Late Antiquity, in: Catherine Steel (Hg.), The Cambridge Companion to Cicero, Cambridge 2013, 25–306; Dilthey, Gesamtmotive des metaphysischen Bewusstseins (wie Anm. 18).

partiell im Mittelalter verschüttet wurde, aber im Kontext des Renaissance-Humanismus neu interpretiert wurde.⁵²

Entstanden bald nach der Ermordung Caesars an den Iden des März des Jahres 44 v. Chr. und in kohärentem intertextuellem Zusammenhang mit *De re publica* (54–51 v. Chr.), *De legibus* (Ende der 50er Jahre v. Chr.) und mit *Cato de senectute* (45/44 v. Chr.), schreibt Cicero vor dem Hintergrund des plötzlichen Todes des Siegers über Karthago im dritten punischen Krieg, Publius Cornelius Scipio Aemilianus minor Numantinus (185–129 v. Chr.), mit dem Gaius Laelius (geb. um 190 v. Chr.) in exemplarischer Freundschaft verbunden war und an die er sich seiner «recordatio nostrae amicitiae [erinnert] quocumque [Scipio] mihi coniuncta cura de publica re et de privata fuit»⁵³ den 129 v. Chr. stattfindenden Dialog *Laelius de amicitia* in impliziter Referenz auf die Nikomachische Ethik des Aristoteles (384–322 v. Chr.)⁵⁴. In diesem Gespräch fungieren die Schwiegersöhne des Laelius, Quintus Mucius Scaevola Augur (170–87 v. Chr.) und Gaius Fannius (ca. 170–122 v. Chr.), als Dialogpartner. Dabei nimmt Cicero den Bruch der Freundschaft zwischen Publius Sulpicius und Quintus Pompeius als Dichotomie analog zu den «Duo soles – duo populi» in *De republica*⁵⁵ zum Ausgangs- und Bezugspunkt seiner Überlegungen, um wie in *De republica*⁵⁶ politische Dichotomien zu überwinden. Unter diesem Aspekt ist Ciceros «amicitia» über die Erörterung privater freundschaftlicher Beziehungen hinaus ein eminent politisches Projekt, in dem die politisch verstandene auf «virtus» beruhende «amicitia» als Synthese politischer Dichotomien in der restituierten «res publica» fungiert, wenn Cicero «amicitia» so definiert: «Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensio.»⁵⁷

Insofern ist Ciceros *Laelius, De amicitia* mehr als eine «private Abwandlung der in der großen Staatsschrift festgestellten universalen Spaltung in Volk und Republik.»⁵⁸

Von der ontologischen Voraussetzung der «natura hominis» und der epistemologischen Prämisse der «recta ratio» her bestimmt Cicero den synthetischen Status

⁵² Vgl. David Marsh, Cicero in the Renaissance, in: Steel (Hg.), *The Cambridge Companion to Cicero* (wie Anm. 51), 306–317; Günter Gawlick, Die Cicero-Memoria zwischen Verehrung und Verachtung, in: Eusterschulte/Frank (Hg.), *Cicero in der frühen Neuzeit* (wie Anm. 23), 21–33.

⁵³ Cicero, *Lael.* 15.

⁵⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger, Stuttgart 2020, Bücher VIII und IX, 410–528.

⁵⁵ Cicero, *rep.* 1,15–22.

⁵⁶ Cicero, *rep.* 1,32; vgl. Bleistein, *Alia ex alia nexa* (wie Anm. 20).

⁵⁷ Cicero, *Lael.* 20.

⁵⁸ Bleistein, *Alia ex alia nexa* (wie Anm. 20), 286; vgl. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris 1994; Jörg Spielvogel, *Amicitia und res publica*, Stuttgart 1993.

der *amicitia*: «[...] quae in rerum natura totoque mundo constarent quaeque moverentur, ea contraherem amicitiam, dissipare discordiam atque hoc quidem omnes mortales et intellegunt et re probant.»⁵⁹

Um die tatsächlich in Erscheinung tretenden Dichotomien der *discordiae* zu überwinden, postuliert Cicero die *virtus* als synthetisch fungierendes ethisches normatives Regulativ tugendhaften Handelns: «Sed haec ipsa virtus amicitiam et gignit et continet nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest.»⁶⁰

In deutlicher Unterscheidung von den durch Neid und Intrigen geprägten Parteifreundschaften, die das Klientelwesen der Republik bestimmten, und den Freundschaften unter Gewöhnlichen, kommt der von Laelius/Cicero stoisch⁶¹ verstandenen, mithin zur Tugend selbst gewordenen Freundschaft, wenn sie keine egoistischen Zwecke verfolgt, ein höchster Wert, ähnlich dem der *iustitia*⁶² vor allen anderen menschlichen Bindungen zu. Inhaltlich stimmen gute Freunde *boni*, beispielsweise Cato und Scipio⁶³, die sich im jeweils anderen wieder finden, in allen Ansichten und Zielsetzungen überein. Getragen muss die Freundschaft von gegenseitiger *benivolentia* sein: «[...] Quodsi eximeris ex rerum natura benivolentiae coniunctionem, nec domus ulla ne urbs stare poterit, ne agri quidem cultus permanebit.»⁶⁴ Die konkreten Tugenden der *benivolentia* und der *beneficentia*⁶⁵, sind ebenfalls über die privaten Freundschaften hinaus für die Kohäsion der *res publica* unumgänglich.

Die Erwartungshaltungen von Geben und Nehmen müssen zwischen den Freunden symmetrisch angelegt und von Liebe und Sympathie geprägt sein:

«utrum propter imbecillitatem atque inopiam desiderata sit amicitia, ut dandis recipiendisque meritis, quod quisque minus per se ipse posset, id acciperet ab alio vicissimque redderet an esset hoc proprium amicitiae, sed antiquior et pulchrior et magis a natura ipsa profecta alia causa, amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benivolentiam coniugendam.»⁶⁶

Ein Freund, der ein *sapiens* ist, darf vom anderen nur sittlich Gutes fordern, ihm zuliebe darf er nur sittlich Gutes tun. Die tugendgeleitete Freundschaft als synthetischer Status transgrediert, so Cicero als skeptischer Akademiker, nicht nur private und politische Dichotomien, mithin auch die Dichotomie zwischen Privatheit und politischer Öffentlichkeit, hier besonders die Bürgerkriege und die autokratische Politik Cäsars, sowie die soziale Dichotomie zwischen Elite und

⁵⁹ Cicero, Lael. 24.

⁶⁰ Cicero, Lael. 20.

⁶¹ Vgl. Po-chia Hsia, Matteo Ricci and the Catholic Mission to China (wie Anm. 41), 28.

⁶² Cicero, rep. 2,69.

⁶³ Cicero, Lael. 21.

⁶⁴ Cicero, Lael. 23.

⁶⁵ Vgl. Off. 1,20.

⁶⁶ Cicero, Lael. 26.

Masse, sondern auch den dogmatisierten Stoizismus, da Freundschaft immer aus freien und personalen dem <probabile> folgenden Willensentscheidungen resultiert: «[...] nam cum amicitiae vis sit in eo ut unus quasi animus fiat ex pluribus [...]»⁶⁷

Erst so sind Freundschaften von Dauer und so werden in ihnen Glück und Unglück geteilt, wenn der Freund zum eigenen <alter ego> wird: «[...] verus amicus [...] est enim is qui est tamquam alter idem.»⁶⁸

Mehr noch: In der intraindividuellen, tugendgeleiteten Freundschaft als synthetischer Status kommt die <natura hominis> sowohl in der privaten als auch in der mit ihr verwobenen kosmisch verankerten öffentlich-politischen Sphäre zu ihrer vollen Entfaltung. Ihre volle Geltung gewinnt sie, wenn die an der <iustitia> orientierte <virtus> durch die Erkenntnis der <recta ratio> zum Massstab des erzieherischen und politischen Handelns auf diesen beiden interdependenten Ebenen wird, zu dem Cicero paränetisch aufruft, und darüber hinaus die universale Ordnung der kosmopolitischen <Oikumene> der Menschheit⁶⁹ in den Blick nimmt.

Cicero beschliesst seine Abhandlung, indem er die erörterten Dichotomien nochmals in einer Synthese transgrediert:

«Virtus, virtus, inquam, C. Fanni et tu Q. Muci et conciliat amicitias et conservat. In ea est enim convenientia rerum, in ea stabilitas, in ea constantia quae cum se extulit et ostendit suum lumen et idem aspexit agnovitque in alio, ad id se admovet vicissimque accipit aliud quo in alterum est; ex quo ardescit sive amor sive amicitia.»⁷⁰

Darüber hinaus umfasst Freundschaft als universale Kategorie in der transtemporalen <memoria>⁷¹ auch diachrone Zeiträume, die durch den Tod der Freunde nicht unterbrochen werden können.⁷² Alle Grenzen von Raum und Zeit sind in der Freundschaft aufgehoben. Nicht zuletzt deshalb, weil die ursprüngliche Synthese der Freundschaft zwischen Publius Cornelius Scipio Aemilianus minor Numantinus und Laelius, zerstört durch den plötzlichen Tod Scipios, gedanklich in der universalen Dimension der <Oikumene> wiederhergestellt ist. In einer intertextuellen Analyse von Ciceros *De re publica* und seiner *De amicitia* ist die analoge Ringkomposition der ursprünglichen Einheit der Republik in *De re publica* über deren Zerfall in Dichotomien bis zur Wiederherstellung am Ordnungsmodell der imperialen Weltrepublik des <Imperium orbis terrarum>⁷³ unübersehbar.

⁶⁷ Cicero, Lael. 92. Vgl. Eckard Lefèvre, Cicero als skeptischer Akademiker, in: Hans Werner Schmidt (Hg.), *Antikes Denken – Moderne Schule. Beiträge zu den modernen Beiträgen unseres Denkens*, Heidelberg 1988, 108–132.

⁶⁸ Cicero, Lael. 80; vgl. Cicero, Lael. 23.

⁶⁹ Vgl. zu Ciceros *De legibus*: Klaus M. Girardet, *Die Ordnung der Welt*, Wiesbaden 1983.

⁷⁰ Cicero, Lael. 100; vgl. Bleistein, *Alia ex alia nexa* (wie Anm. 20), 298.

⁷¹ Cicero, Lael. 104; vgl. Bleistein, *Alia ex alia nexa* (wie Anm. 20), 295.

⁷² Nicgorski, *Cicero's Distinctive Voice of Friendship* (wie Anm. 20), 99.

⁷³ Vgl. Girardet, *Die Ordnung der Welt* (wie Anm. 69), 144–164.

Universalisierbar, transkulturell referenzierbar und konvertierbar wurde Ciceros *De amicitia* über die Antike hinaus für christliche ethische Paradigmen, so besonders für die Tugend der *caritas* und dann im Renaissance-Humanismus durch sein Verständnis von tugendgeleiteter und praxisorientierter Freundschaft als synthetischem Status, der – ermittelt im Wege der analytisch-probabilistischen Erkenntnismethode – bestehende Dichotomien transgrediert.

Geht man davon aus, dass dem Renaissance-Humanismus in all seinen differenten Ausformungen ein anthropozentrisches Weltverständnis⁷⁴ und ein epistemischer Zugang zur richtigen politisch-moralischen Lebensweise zugrunde liegt, so lässt sich die Gründung der Gesellschaft Jesu durch Ignatius von Loyola (1540)⁷⁵ als ein Werk verstehen, dem es unter Zugrundelegung der Theologie der Inkarnation des Logos um die Neubestimmung der tradierten Glaubensgehalte aus dem Geist der *Exercitia Spiritualia*⁷⁶ im Dienste *Deus semper maior ad maiorem gloriam Dei* ging.⁷⁷ Das handlungsleitende Interesse des Apostolats und der Bildung wurde in theologischer Absicht gerade auf Ciceros Epistemologie und Ethik der *veri similitudo* als eine Methode zur Erkenntnis der Wahrheit im Sinne der *«skeptischen Akademie»* als *«genus philosophandi minime adrogans»*⁷⁸ angewandt. Entsprechend ermöglichte das *«probalile»* bei Cicero⁷⁹ den Transfer griechischer Philosophie in den römischen Kontext wie dann bei den Jesuiten mit ihrer Moraltheologie des auf Cicero referenzierenden⁸⁰ Probabilismus⁸¹ und der Unterscheidung der Geister⁸² gegen extrinsische Fixierungen einer dogmatisierenden Scholastik mit ihren Absolutheitsansprüchen und der jesuitischen Theologie der Inkulturation⁸³ als *«noster*

⁷⁴ Vgl. u. a. Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart 1966; Paul Oskar Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, 2 Bde., München 1970; Eugenio Garin, *Der Mensch der Renaissance* (1990), Essen 2004.

⁷⁵ Vgl. u. a. O'Malley, *Die Ersten Jesuiten* (wie Anm. 26), Würzburg 1995.

⁷⁶ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, in: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, übersetzt von Peter Knauer, Deutsche Werkausgabe, Bd. II, Würzburg 1998, 85–289.

⁷⁷ Ignatius von Loyola, *Die fünf Kapitel und die Formulae Instituti*, in: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu* (wie Anm. 76), 303–320; bes. 304.

⁷⁸ Cicero, *De divinatione* 2,1; vgl. *De partitione oratoria* 13.46 [...] *«cum sumpsimus aut non dubia aut probalia ex quibus id efficias quod aut dubium aut minus probabile per se videtur»*.

⁷⁹ Cicero, *De partitione oratoria* 13.46.

⁸⁰ Vgl. Robert Aleksander Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits*, Rom/Burlington/Aldershot 2008.

⁸¹ Philipp Schmitz, *Probabilismus – das jesuitischste der Moralsysteme*, in: Sievernich/Switek (Hg.), *Ignatianisch* (wie Anm. 40), 354–368.

⁸² Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen* (wie Anm. 76), Ziff. 9, 96–97; vgl. *Satzungen der Gesellschaft Jesu* (Text B), in: *Gründungstexte* (wie Anm. 76), 580–827, hier: IX, Ziff. 729, 800.

⁸³ Vgl. Sievernich, *Die Christliche Mission* (wie Anm. 41), 139–161.

modus procedendi»⁸⁴ die transkulturelle Operation der Übersetzung christlicher Glaubensgehalte in aussereuropäische Kulturen.

Matteo Ricci (1552–1610) deutete in seinem Traktat *Dell'amicizia*, Nanchang 1595⁸⁵, nun den ciceronianischen Tugendbegriff moraltheologisch so, dass er sich christlich-humanistisch verstehen lässt. Im Fokus seiner Maximen steht die Freundschaft, die nur aufgrund der Tugend ihrer Partner Vollkommenheit in Harmonie stiftet und mithin Dauer und Bestand hat: «Se saranno gli amici simili nel desiderio della virtù, allora la amicitia sarà soda.»⁸⁶

Diese auf Ciceros *Laelius*⁸⁷ referenzierende Maxime wurde von Ricci gnadentheologisch begründet. Weniger ist es ein Akt innerweltlicher zwischenmenschlicher Beziehungen, die bei Ciceros *Laelius*⁸⁸ in der menschlichen Natur gründen, sondern ein Gnadengeschenk Gottes, das eine tugendhafte Freundschaft generiert: «Non può ogn'huomo per se stesso fare ogni cosa: per questo Iddio comandò che facessero amicitia tra di loro per agiutarsi l'uno all'altro. Se togliete del mondo l'amicitia certamente che il mondo si disfaccia e destrugga.»⁸⁹

Von diesem gnadentheologischen Ansatz her konnte Ricci den Freund, ähnlich wie Ciceros *Laelius* 23 als Alter Ego im Verhältnis von Differenz und Einheit verstehen: «L'amico non è altra cosa che la metade di me e un altro io. Perciò è necessario trattare l'amico come a se stesso.»⁹⁰

Daraus resultierte die Verpflichtung selbstloser, verlässlicher und gegenseitiger Hilfsbereitschaft: «Il ter bisogno l'uno e l'altro, e il soccorrersi l'uno e l'altro

⁸⁴ Satzungen der Gesellschaft Jesu, in: Gründungstexte (wie Anm. 76), VI, Ziff 547, 739–741; Zitat 740; vgl. Peter Knauer, «Unsere Weise voranzugehen» nach den Satzungen der Gesellschaft Jesu, in: Sievernich/Switek (Hg.), Ignatianisch (wie Anm. 40), 131–148.

⁸⁵ Matteo Ricci, *Dell'amicizia* 1595–1599. Manuskripte in italienischer und chinesischer Fassung in: British Library (=BL) Add 8803 (cc 22r–29v); chinesische Fassung Jiaoyou lun, Nanchang 1595, in: BL; ebd.; Pontificia Università Gregoriana MSS, APUG 292, ff. 189–200, anonymes Manuskript, das Mignini Ricci zuschreibt; vgl. ders., Matteo Ricci, *Dell'Amicizia*, hg. v. Filippo Mignini, Macerata 2005, 14–20; erster Druck hg. und mit einem Vorwort versehen v. Feng Yingjing, Beijing 1601. Editionen: Über die Freundschaft. *Dell'Amicizia*, italienisch-deutsch, hg. v. Filippo Mignini, Macerata 2005 (daraus zitiert). Vgl. Eine Welt ohne Freunde ist wie ein Himmel ohne Sonne oder ein Leib ohne Augen, Matteo Ricci, Über die Freundschaft, Erstdruck Peking 1601, übersetzt und mit einer Einführung hg. v. Michael Sievernich, Limburg 2022; On Friendship, übers. v. Timothy Billings, New York 2009; Zu den verschiedenen Textvarianten 13–22 u. 139–140 und Filippo Mignini, Matteo Ricci, *Dell'Amicizia* (italienisch-deutsch), 74–75.

⁸⁶ Ricci, *Dell'Amicizia* (wie Anm. 85), 17.

⁸⁷ Cicero, Lael. 20. Zu den weiteren antiken Quellen Riccis vgl. Sievernich (Hg.), Eine Welt ohne Freunde ist wie ein Himmel ohne Sonne oder ein Leib ohne Augen (wie Anm. 85), 157–159.

⁸⁸ Cicero, Lael. 26.

⁸⁹ Ricci, *Dell'Amicizia* (wie Anm. 85), 16; vgl. Cicero, Lael. 24.

⁹⁰ Ricci, *Dell'Amicizia* (wie Anm. 85), 2; vgl. Cicero, Lael. 23,2: «[...] verum enim qui enim amicum intuestur tamquam exemplar aliquod sui.»

è il principio della amicitia»⁹¹, die Cicero aber nachrangig gegenüber dem gegenseitigen *amor* bewertete.⁹²

Auch bei der soziologischen Beschreibung der Freundschaft fehlte der Bezug auf Ciceros *Laelius* nicht. Im Unterschied zu verwandtschaftlichen Beziehungen zeichnete sich die Definition der Freundschaft durch ihre hohe Emotionalität aus: «[...] ma se dagli amici togliete l'amore, dove sta l'essentia dell'amicitia?»⁹³

Eine glückstiftende Freundschaft hatte für Ricci, ganz der probabilistischen Methode von Ciceros *Laelius*⁹⁴ und dem Bildungsideal des Renaissance-Humanismus verpflichtet⁹⁵, die epistemische Funktion, in der Erkenntnis der Wahrheit und damit verbunden in der Vervollkommnung der *virtù* zu wachsen:

«Se vi è alcuna persona che non ben penetra la verità, certo che il proposito di seguir la virtù di costui sta in pericolo [...] Per toglierli ogni dubbio e fortificare la sua virtù e soccorrere a costui che sta per perdersi, non vi è il miglior rimedio che dargli un buon amico, perciocché quello che io sovente odo e sovente veggo puoco a puoco mi penetra il pecco e l'animo e mi fa tornare in me.»⁹⁶

Wie wurde das von Cicero im Wege seines Probabilismus generierte, tugendgeleitete und praxisorientierte Freundschaftsverständnis, das im Erinnerungsraum an die Antike und im humanistischen Bildungsideal⁹⁷ von Ricci und seinen Ordensbrüdern der Gesellschaft Jesu zur Bildung sittlich exemplarischer Bildungseliten in der Kirche verwendet wurde, so von ihm für das Freundschaftsverständnis der chinesischen Beamten-Literaten der Mandarine kommensurabel gemacht und mithin für die Ziele der Mission funktionalisiert, dass der erfolgsversprechende Versuch der Christianisierung der über Bildungseliten rekrutierten Funktionseleiten gemacht werden konnte?

⁹¹ Ricci, *Dell'Amicizia* (wie Anm. 85), 4; vgl. 51.

⁹² Vgl. Cicero, *Lael.* 26: «[...] quod quisque per se ipse posset, id acciperet ab alio vicissimque redderet, an esset hoc quidem proprium amicitiae, sed antiquior et pulchrior et magis a natura ipsa profecta alia causa amor enim [...]»

⁹³ Ricci, *Dell'Amicizia* (wie Anm. 85), 48; vgl. Cicero, *Laelius* 19: «namque hoc praestet amicitia propinquitati quod ex propinquitatem benevolentiam tolli potest, ex amicitia non potest.»

⁹⁴ Cicero, *Lael.* 24.

⁹⁵ Vgl. u. a. Robert A. Maryks, *A Jesuit Education in the Age of Matteo Ricci*, in: Claudio Giuliadori/Roberto Santi (Hg.), *Scienza, ragione, fede. Il genio di Padre Ricci*, Macerata 2012, 103–111; Camilla Russell, *Being a Jesuit in Renaissance Italy*, Cambridge (Massachusetts) 2022; Anthony Grafton/Lisa Jardiner, *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-century Europe*, Cambridge (Massachusetts) 1986; Gregor Müller, *Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Grundlage – Motive – Quellen*, Wiesbaden 1969; ders., *Mensch und Bildung im italienischen Renaissance-Humanismus*, Baden-Baden 1984; Asche, *Humanistische Bildungskonzeptionen im konfessionellen Zeitalter* (wie Anm. 33).

⁹⁶ Ricci, *Dell'Amicizia* (wie Anm. 85), 66.

⁹⁷ Vgl. u. a. Reginald Hyatt, *The Arts of Friendship. The Idealisation of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden 1995, 4–5.

Voraussetzung dafür war, dass in diesem neu generierten chinesischen Erinnerungsraum, der die ursprüngliche Lehre des Kong Fuzi 孔夫子 (eigentlich Meister Kong), von den Jesuiten latinisiert Konfuzius (551–479 v. Chr.) genannt, im humanistischen Sinne <ad fontes> freilegte⁹⁸ und zugleich mit dem europäischen Erinnerungsraum an Ciceros Probabilismus vermittelte.⁹⁹

Michele Ruggieri SJ (1543–1607) und Matteo Ricci nahmen bald nach ihrer Ankunft in China 1583 wahr, dass diese wohlhabende und kulturell hoch entwickelte Zivilisation für sie eine grosse Herausforderung darstellte. Entsprechend ihren humanistischen Prägungen deuteten sie den Konfuzianismus der Mandarine als ein nicht an Orthodoxie, sondern an Orthopraxie orientiertem Wertesystem, das einer übernatürlichen Begründung ermangele.¹⁰⁰

Seit 1580 studierte Ricci die von dem Neokonfuzianer Zhu Xi (1130–1200) aus der Song-Dynastie (960–1280) kompilierten Vier Bücher *Si shu* 四書 mit kanonischem Rang, die Konfuzius zugeschriebenen *Analekten Lun yu* 論語, deren Übersetzung durch Ricci verloren ging, das Buch von der rechten Mitte *Zhong Yong* 中庸, das Buch der Grossen Lehre *Da Xue* 大學, erläutert vom Schüler des Konfuzius Zeng Zi (vermutlich 505–436 v. Chr.), und das Buch *Meng Zi* 孟子 (*Menzius*) (ca. 370–ca. 290 v. Chr.)¹⁰¹ und übertrug sie ab 1592 ins Lateinische. Da soziale Stratifikation in China durch Bildungsdifferenzen organisiert wurde, waren die in harten Prüfungen nachzuweisenden Kenntnisse dieser Bücher für Bewerber um hohe Verwaltungsämter, die mit konfuzianischen Beamtenliteraten besetzt wurden, im chinesischen Kaiserreich dringend erforderlich. Vor diesem Erfahrungshintergrund schrieb Ricci:

«Quella [setta] de' lettrati è la propria antica della Cina, e per questo sempre hebbe e ha oggidì il governo di essa nelle mani; per questo è quella che più fiorisce, tiene più libri et è più stimata. Questa legge pigliano loro non per elettione, ma con lo studio delle lettere la bevono, e nessuno graduato nè magistrato lasci di professarla. Il suo autore o restauratore e capo è il Confuzo [...] Questa legge non tiene idoli, ma solo riverisce il <Cielo e la terra> o il <Re del cielo> [...].»¹⁰²

⁹⁸ Vgl. Schatz, Kulturelle Optionen der Jesuiten in China (wie Anm. 39).

⁹⁹ Vgl. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (wie Anm. 41), passim.

¹⁰⁰ Vgl. Lackner, *Lessons from Matteo Ricci* (wie Anm. 39).

¹⁰¹ *Si shu*. Die vier Bücher, zitiert nach Eva Schestag (Hg.), *Die Anfänge der chinesischen Literatur und Philosophie*, Frankfurt a. M. 2009, 141–211. Für die verwendeten Zitate wird zumeist die Übersetzung benutzt: Wolfgang Kubin, *Klassiker des chinesischen Denkens*, 10 Bde., Freiburg i. Br. 2011–2020.

¹⁰² Matteo Ricci, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*. Parte I: Libri I–III: Da Macao a Nanciam (1582–1597), hg. v. Pasquale d'Elia (= *Fonti Ricciane* Vol. I), Rom 1942, 115.

Die Vier Bücher *Si Shu* 四書 als «buoni documenti morali»¹⁰³ bezeichnend, übernahm Ricci deren kanonischen Rang, den sie bei den Literaten einnahmen. Mehr noch: Er generierte in seinem Kommunikationsnetzwerk (〈guangxi〉) mit seinen Freunden wie Qu Rukui (gest. 1612), auch Qu Taisu genannt, Xu Guangqi (1562–1633), der 1603 sich taufen liess und zu den ranghöchsten Beamten Chinas gehörte, Li Zhizao (1565–1630), auch Feng Yinjing (gest. 1606), der 1601 ein Vorwort zu seinem Traktat *Jiaoyou lun* 交友論 schrieb, oder wie im Falle dieses Traktats den konfuzianischen Gesprächspartner Jian'an, genannt Qian Zhai oder Kang Yi¹⁰⁴ einen Erinnerungsraum, der eine umso höhere normative Verbindlichkeit besass, als Ricci selbst auf die Alten und Heiligen referenzierend seine chinesischen Freunde auch an diesem westlichen Erinnerungsraum partizipieren liess: «et il Padre gli rispose: con tutto quanto pottete raccogliere de nostri philosophi, santi e tutti vecchi e moderni.»¹⁰⁵

Damit konnte auch Ricci, umgekehrt an den unter chinesischen Literaten, die in Verbänden 〈shishe 诗社〉 und 〈quinshe〉 und literarischen Zirkeln (〈wenshe〉) organisiert waren, geführten philosophischen Diskursen (〈jianghui〉) über Freundschaft ab 1595 partizipieren und damit formativ beeinflussen, so dass ein Kommunikationsraum wechselseitiger westlich-konfuzianischer Memorationen entstehen konnte.¹⁰⁶

Als unmittelbare Quelle diente Ricci eine Anthologie antiker Texte des portugiesischen Humanisten und Dominikaners Andreas de Resende, genannt Andreas Eborensis (1500–1573)¹⁰⁷, u. a. die Ethik des Aristoteles.¹⁰⁸ Zugleich sollte nicht übersehen werden, dass in diesem Kommunikationsraum wechselseitiger Memorationen konfuzianische Theoreme in Riccis *Jiaoyou lun* 交友論 lingual-kulturell übersetzt und verarbeitet wurden. Beachtet man diese lingual-kulturellen Übersetzungs- und Memorationsoperationen, so kann die Kontroverse als erledigt gelten, ob Riccis Traktat als ein – so die heutige westliche Perspektive – ins Chinesische

¹⁰³ Ricci an Pater General Claudio Aquaviva vom 10. Dezember 1593, in: Lettere, hg. v. Francesco D'Arelli (wie Anm. 44), 183–185; Zitat 184.

¹⁰⁴ Ricci, Dell'Amicizia (wie Anm. 85), 1.

¹⁰⁵ Ricci, Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina (wie Anm. 102), 368–369.

¹⁰⁶ Vgl. Jacques Gernet, Gli ambienti intellettuali cinesi all'epoca del Ricci, in: Maria Gigliano (Hg.), Atti del convegno internazionale di Studi Ricciani, Macerata 1984, 101–120; David E. Mungello, A Confucian Echo of Western Humanistic Culture in Seventeenth-Century China, in: Masini (Hg.), Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (wie Anm. 30), 279–292; Yu Liu, The Preparation for Proselytizing (wie Anm. 41), 181; Standaert, The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-century China (wie Anm. 39).

¹⁰⁷ Andreas de Resende, genannt Eborensis, Sententiae et Exempla, ex probatissimis quibusque scriptoribus collecta et per locos communes digesta per Andream Eborensem Lusitanum, Paris 1590.

¹⁰⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik, Bücher VIII u. IX (wie Anm. 54), 410–528.

sische übersetzter europäischer Traktat mit Aphorismen zur abendländischen Philosophie oder – so die chinesische Optik – ein von einem Europäer redigierter chinesischer Text mit einigen Zitaten aus der europäischen Geistesgeschichte und der konfuzianischen Tradition verstanden werden muss.¹⁰⁹

Riccis intrinsische Inkulturationsmethode in seinem Traktat: ein europäisches oder ein sinisiertes Elaborat?

Konfuzius ging bei den *Analekten* (*Lun yu* 論語)¹¹⁰ von einer kosmozentrischen Bestimmung ihrer Güterethik der richtigen moralisch-politischen Lebensweise aus, die sich durch einen mythenlosen epistemischen Zugang erkennen und praktizieren liess. Das *«rèn 仁»*, das als Moralität im Sinne von Menschlichkeit, nach der Goldenen Regel¹¹¹, im Wechselverhältnis zum konventionellen Anstand *«lǐ 禮»*, als Sittlichkeit, d. h. verhaltenssteuernde, sublimierte Riten und Zeremonien steht, konstituiert den Ort der Freundschaftsethik. «Der Meister Zeng sprach: «Der Edle begegnet seinen Freunden durch die Kunst und fördert durch seine Freunde seine Sittlichkeit.»»¹¹²

Sittlichkeit ist mithin über Freundschaftsbeziehungen einzuüben, wie umgekehrt solche Beziehungen nur in sittlich geübter Praxis möglich sind:

«Der Meister Zeng sprach: «Ich prüfe täglich dreifach mein Selbst: Ob ich für andere sinnend es etwa nicht aus innerstem Herzen getan; ob ich mit Freunden verkehrend etwa meinem Wort nicht treu war; ob ich meine Lehren etwa nicht geübt habe.»»¹¹³

¹⁰⁹ Vgl. Ricci, *On Friendship*, übers. v. Timothy Billings (wie Anm. 85), Einleitung und 19–21.

¹¹⁰ Konfuzius, *Gespräche*. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Wolfgang Kubin, in: *Klassiker des chinesischen Denkens*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2015 (2011); Konfuzius, *Schul- und Hausgespräche*. Ausgewählt, übersetzt u. kommentiert v. Wolfgang Kubin, in: *Klassiker des chinesischen Denkens*, Bd. 7, Freiburg i. Br. 2016 sowie auch: Konfuzius, *Gespräche*. *Lun yu*, übers. v. Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln (1955), 1976, Bücher 4. u. 12.1. Vgl. u. a. Hu Shi, *Grundzüge der chinesischen Geistesgeschichte*, in: Gottfried-Karl Kindermann, *Konfuzianismus, Sunyatsenismus und chinesischer Kommunismus*. Dokumente zur Begründung und Selbstdarstellung des chinesischen Nationalismus, Freiburg i. Br. 1963, 77–87; Anne Cheng, *Geschichte des chinesischen Denkens*, Stuttgart 2022, 64–65; Hubert Schleichert/Heiner Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, Frankfurt a. M. 2021, 24–52; Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt a. M. 1992, 432. Zu Riccis Interpretation des Konfuzius vgl. Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius* (wie Anm. 39), zu Ricci: 8.

¹¹¹ Konfuzius, *Lun yu* (wie Anm. 110), 12.2. «Zhong Gong befragte den Konfuzius nach dem Wesen der Mittmenschlichkeit [仁]. Der Meister antwortete: «Wenn du vor das Haus trittst, dann begegne dem anderen, als wäre er ein wichtiger Gast. Und wenn du die Menschen in Dienst nimmst, dann verhalte dich nicht anders als wie bei einer großen Opferfeier. Vor allem, was man sich selbst nicht wünscht, sollte man Männern in gehobener Stellung bewahren. In den Landen wird es dann keinen Groll geben und ebenso wenig in der Familie.»» in: Kubin, *Gespräche* XII.2 (wie Anm. 111), 145.

¹¹² Konfuzius, *Lun yu* (wie Anm. 110), 12.24, in: Kubin, *Gespräche*, XII.24 (wie Anm. 111), 204.

¹¹³ Konfuzius, *Lun yu* (wie Anm. 110), 1.4, in: Kubin, *Gespräche*, I.4 (wie Anm. 111), 211.

Wie fand nun Ricci einen hermeneutischen Zugang zur konfuzianischen Tugendethik der fünf menschlichen Bezugsfeldern (wu lun 五倫), in denen die Freundschaftstreue ihren Ort hat?

Aus dem Gleichgewicht der gegenstrebenden Kräfte (Yin 陰) und (Yang 陰) in harmonischer Ergänzung resultiert die «kosmoethische Zentrierung auf die Herrschafts- und Familienordnung»¹¹⁴ Chinas, in der die Harmonie des Himmels als Makrokosmos Paradigma für die Ordnung der Familie und des Staates als Mikrokosmos ist. «Die Mitte [Zhong 中] ist der wahre Grund der Welt, die Harmonie ist das unabänderliche Tao der Welt. Wer Mitte und Harmonie gewährt, der verschafft da Himmel und Erde ihren Ort, lässt da alles wachsen und gedeihen.»¹¹⁵ Und besteht die Treue zu sich selbst (zhong 忠) als «richtige und konstante Mitte»¹¹⁶, im Sinne des (Dao des Großen Lernens) (Dàxué 大學), um das «Licht der Tugend leuchten zu lassen»¹¹⁷, so lassen sich die fünf (wu lun 五倫) menschlicher Beziehungen unterscheiden:

«Auf dem Erdreich gibt es der Wege fünf, die seit alters Bestand haben. Die fünf heißen: Herr und Knecht, Vater und Sohn, Mann und Frau, älterer und jüngerer Bruder sowie der Verkehr zwischen dem älteren und dem jüngeren Freund. Diese fünf sind die Wege des Menschen seit alters auf dem Erdreich.»¹¹⁸

Waren die ersten vier (wu lun 五倫) auf China als Gemeinwesen bezogen, das als Staats-Familie (guojia 國家) verstanden wurde, der kindlicher Gehorsam analog zur Pietät des Sohnes gegenüber dem Vater (xiao 孝) geschuldet war, und betrafen sie vorgegebene hierarchische Strukturen, so war das fünfte der Freundschaft ein Feld der freien Wahl und horizontal angelegt.

In der ersten Auflage seines *Yiaouyou lun* von 1595 übernahm Ricci noch keinen Bezug auf die fünf (wu lun 五倫). Sein Freund Feng Yingjin erwähnte sie in dem Reprint von 1601.

Erst in seiner *Storia dell' Introduzione del Cristianesimo in Cina*, Teil I, 1582–1611, referenzierte Ricci auf die (wu lun 五倫):

¹¹⁴ Vgl. Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Berlin 2019, 394.

¹¹⁵ Das Grosse Lernen – Mass und Mitte – Der Klassiker der Pietät. Übersetzt u. kommentiert v. Wolfgang Kubin, in: *Klassiker des chinesischen Denkens* (wie Anm. 101), 77; Si shu. Die vier Bücher, zitiert nach Schestag (wie Anm. 102), 165; vgl. Cheng, *Geschichte des chinesischen Denkens* (wie Anm. 110), 63–65 u. 159.

¹¹⁶ Cheng, *Geschichte des chinesischen Denkens* (wie Anm. 110), 63. Vgl. François Jullien, *Un sage est sans idée*, Paris 1998, 29–39.

¹¹⁷ Zeng Zi zu Dàxué, zitiert nach Cheng, *Geschichte des chinesischen Denkens* (wie Anm. 110), 65. Zum Grossen Lernen vgl. auch Fabian Heubel, *Chinesische Gegenwartsphilosophie*, Hamburg 2016, 165–170.

¹¹⁸ Kubin, *Mass und Mitte*, XX.–2. Teil (wie Anm. 115), 109–110. Si Shu. Die vier Bücher, zitiert nach Schestag (wie Anm. 101), 171.

«Fanno [i literati] grande caso delle «cinque correlazioni» che loro chiamano comuni agli huomini: cioè di padre e figlio, di marito e moglie, di signore e vassallo, di fratello maggiore e minore, di compagno e compagno; pensando che gli altri regni forastieri non facciano caso di queste relationi.»¹¹⁹

Daraus zu schliessen, dass Ricci das hierarchisch strukturierte Beziehungssystem mithin unterließ¹²⁰, hiesse allerdings, diese beiden Äusserungen zu überinterpretieren. Wenn er nur der Freundschaftstreue (‹you 友›) eine durch Liebe motivierte Beziehung zuschrieb¹²¹, so unterminierte er noch lange nicht das ‹xiao 孝› der Kindespietät als «Inbegriff der chinesischen Sittlichkeit.»¹²²

Die Bekanntschaft Riccis mit Li Zhi (1527–1602), einem buddhistischen Laien und ehemaligem Mandarin 1598, dem von orthodoxen Konfuzianern Verstösse gegen die Kindespietät und damit Chaos (‹luan 亂›) vorgeworfen wurde¹²³ und der daher verfolgt wurde, ist aber kein plausibler Indikator, dass Ricci die Freundestreue (‹you 友›) gegen das ‹xiao 孝› in Stellung bringen wollte.¹²⁴

Gleichwohl liegt die Hypothese nahe, dass Ricci, indem er der Tugend der Freundestreue (‹you 友›) einen explizit singulären Stellenwert zuschrieb¹²⁵, gegenüber dem konfuzianischen ‹xiao 孝› eine Differenz markierte und gegenüber seinen chinesischen Freunden adressierte. Berücksichtigt man allerdings auch das Theorem der fünf sozialen Ordnungen (‹lu›) Mengzis (ca. 380–289 v. Chr.): «Xie [...] unterwies die Menschen in den sozialen Ordnungen: Zwischen Vater und Sohn soll es Liebe geben, zwischen Fürst und Untertan Gerechtigkeit, zwischen Mann und Frau eine Aufgabenteilung, zwischen Alt und Jung eine Rangordnung, zwischen Kommilitonen und Freunden Verlässlichkeit»¹²⁶, so erhellt, dass die darin artikulierte geringere Dignität des Staats gegenüber der Familie und den Freundschaftsverhältnissen Ricci die Betonung des ‹you 友› so ermöglichte, dass er sich unter probabilistischer Anverwandlung des Freundschaftsverständnisses Ciceros systemkonform im Rahmen des konfuzianischen Normkodex bewegte.

Gleichwohl wird man weder von einer Europäisierung durch Unterminierung konfuzianischer Normen noch von einer Sinisierung des antiken und christlichen

¹¹⁹ Ricci, *Storia dell'introduzione* (wie Anm. 102), 120.

¹²⁰ So Anne Carolinga Hosne, *Shaping Virtuos Friendship. The Jesuit Matteo Ricci (1552–1604) in Late Ming China*, European University Institute, Florenz/Fiesole 2011: Ich folge der ansonsten materialreichen Studie, die allerdings methodologisch und sachlich konstitutive Erinnerungsräume übersieht.

¹²¹ Ricci, *Dell'Amicizia* (wie Anm. 85), 48.

¹²² Roetz, *Chinesische Ethik der Achsenzeit* (wie Anm. 110), 83–92; vgl. Konfuzius, *Lun yu* (wie Anm. 110), 4, 18–21.

¹²³ Vgl. Gernet, *La Politique de conversion de Matteo Ricci* (wie Anm. 39), 81; Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and the Catholic Mission* (wie Anm. 41), 29.

¹²⁴ So Hosne, *Shaping Virtuos Friendship* (wie Anm. 120), 6–7; vgl. Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit* (wie Anm. 110), 170–171.

¹²⁵ Ricci, *Dell'Amicizia* (wie Anm. 85), bes. 2–4 u. passim.

¹²⁶ Mengzi 3 A4. Zitiert aus: Roetz, *Chinesische Ethik der Achsenzeit* (wie Anm. 110), 152.

Freundschaftsverständnisses bei Ricci sprechen können, da der konfuzianische Kontext, in den Ricci sein ciceronianisch geprägtes, tugendgeleitetes und praxisorientiertes Freundschaftsverständnis übertrug, seinerseits begrifflich und kulturell hybrid genug war, um auch zunächst fremden Standards kommunikative Spielräume im europäisch-chinesischen Dialog zu lassen. Mehr noch: *«Le respect des mêmes vertus morales»* (Jacques Gernet)¹²⁷ auf der Basis der Episteme eines *«lumen naturale»* muss als Katalysator für diesen Kommunikationsraum vorausgesetzt werden.

Li Madous' Jiaoyou lun 交友論 unter der Perspektive des Verdachts im Ritenstreit als Kulturkrieg zur Europäisierung der chinesischen Kultur

Besonders das Fehlen des christlichen Begriffs der *«caritas»* setzte Riccis Werk *Jiaoyou lun 交友論* dem Verdacht aus, es sei ihm letztlich unter Aufgabe essentieller christlicher Dogmen zur Offenbarung nur um die Gewinnung persönlicher Beziehungen zu den Mandarinern der *«literati»* gegangen.

Versteht Thomas von Aquin (1225–1274) unter *«caritas»* primär die Liebe des Menschen zu Gott, die die Liebe der Menschen untereinander ermöglicht und einschließt¹²⁸, so erhellt sein ontologisches Verständnis der Tugend der *«amicitia»* in Anlehnung an Aristoteles (384–322 v. Chr.)¹²⁹. Dabei muss berücksichtigt werden, dass der Begriff der *«amicitia»* bei Ricci durch den Renaissance-Humanismus geprägt wurde, ohne dass diesem implizit ein säkularisierter semantischer Gehalt ohne metaphysische Grundierung unterstellt werden kann.¹³⁰ Ebenso inadäquat ist die eurozentristische Prämisse Max Webers (1864–1920)¹³¹, die Narrative zum *«Dao 道»* übersehend vom Konfuzianismus als einer rein immanentistischen Religion¹³², so dass Riccis Inkulturationsmethode in der Assimilation zweier säkularer Religionen bestanden habe, die keine Transzendenz im Sinne der abrahamitischen Religionen kenne.¹³³ Eine solche Deutung geht auch an der komplexen transkulturellen Übersetzungsoperation Riccis vorbei und rechtfertigt

¹²⁷ Gernet, *La Politique de conversion* (wie Anm. 39), 84.

¹²⁸ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* Teil 1: II–II, Quaestio 23–27: (Die deutsche Thomas-Ausgabe, hg. v. Heinrich Maria Christmann, Berlin 1959, 1–195; vgl. Daniel Schwartz, *Aquinas on Friendship*, Birmingham 2007; Jung-Hi Kim, *«Caritas» bei Thomas von Aquin mit Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff «Jen»*, Frankfurt a. M. 1981.

¹²⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Bücher VIII u. IX (wie Anm. 54).

¹³⁰ Vgl. u.a. Jack Goody, *Renaissances. The One or the Many*, Cambridge 2010, 255.

¹³¹ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, 452.

¹³² Vgl. Roetz, *Chinesische Ethik der Achsenzeit* (wie Anm. 110), 40–41 u. 426–427.

¹³³ So auch Hosne, *Shaping Virtuos Friendship* (wie Anm. 120), 7–8; vgl. Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius* (wie Anm. 39); Shih, *Il metodo missionario di Matteo Ricci* (wie Anm. 41), Sorge, *Il padre Matteo Ricci in Cina* (wie Anm. 41), bes. 45–46: Sorge betont die thomistischen Kategorien Riccis.

ex post den im Ritenstreit artikulierten Verdacht der Apostasie, der gegen seine und von den späteren Jesuiten angewandten Methode in Stellung gebracht wurde.

Mit gutem Recht betonen Billings¹³⁴, David E. Mungello¹³⁵, Bartolomeo Sorge¹³⁶, Filippo Mignini¹³⁷ und Joseph Shi¹³⁸ dagegen, dass Ricci bei seiner Inkulturationsmethode von der Essenz christlicher Dogmatik keinerlei Abstriche gemacht habe. Mehr noch: «Ricci unterstreicht, dass die Relativierung der eigenen Tradition dem Universalanspruch des Christentums keinen Abbruch verleiht.»¹³⁹

Dafür spricht, dass Ricci nicht nur jeglichen später im Zeitalter des Imperialismus getätigten Epistemizid vermied, sondern, indem er mit der chinesischen Semantik der kanonischen Schriften des «Shang di 上帝» bzw. «Tianzhu 天主» als allmächtigen Herrn des Himmels operierte, eine kommensurable und intrinsische Translation des christlichen Gottesbegriffs unter der epistemischen Prämisse einer transkulturellen «Theologia naturalis» vornahm, um den Konvertiten unter den Literaten einen ursprünglichen konfuzianischen Monotheismus in China nahezu legen, der durch den Eintritt des Buddhismus in China verschwunden sei.¹⁴⁰

¹³⁴ Ricci, *On Friendship*, übers. v. Timothy Billings (wie Anm. 85), 13–20.

¹³⁵ David E. Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart 1985; vgl. ders., *A Confucian Echo of Western Humanistic Culture in Seventeenth-Century China* (wie Anm. 106).

¹³⁶ Sorge, *Il padre Matteo Ricci in Cina* (wie Anm. 41), 45–46.

¹³⁷ Filippo Mignini, *Das Europa Riccis und China, die andere Welt*, in: ders. (Hg.), *Matteo Ricci* (wie Anm. 41), 13–23, bes. 22: Mignini sieht gerade in der dogmatischen Observanz Riccis die Voraussetzung für die Erkenntnis der Alterität der chinesischen Kultur und für die Anpassung an sie.

¹³⁸ Shih, *Il metodo missionario di Matteo Ricci* (wie Anm. 41).

¹³⁹ Paul Oberholzer, *Die Identität des legendären Cathay mit China. Die Expedition Bento de Goes SJ als Ausdruck jesuitischen Selbstverständnisses*, in: Raimund Haas (Hg.), *Fiat voluntas tua. Fs. Zum 65. Geburtstag von Harm Klueting am 23. März 2014*, Münster 2014, 311–326; Zitat 320.

¹⁴⁰ Matteo Ricci, *Le sens réel du Seigneur du Ciel* (1603), übers. v. Thierry Meynard, Paris 2013, §§ 104–108, 45–47; englische Übersetzung: *The True Meaning of the Lord of Heaven* (T'ien-chu Shih-i) übers. v. Douglas Lancashire u. Peter Hu Kuo-chen, St. Louis/Taipei 1985, 123–125; Das Buch erschien in 9 Auflagen und wurde unter die Klassiker aufgenommen. Vgl. Anne Cheng, *Matteo Ricci e Il senso reale del «Signore del Cielo»*. Il contesto storico e culturale, Milano 2017; Schatz, *Kulturelle Optionen der Jesuiten* (wie Anm. 39); vgl. Yu Liu, *The Preparation for Proselytizing* (wie Anm. 41), 131: Der Autor betont, dass die transzendente Gottesidee des Christentums für den Konfuzianismus und zur Zeit Riccis dominanten Neo-Konfuzianismus kaum kommensurabel gewesen sei, ebenso wenig wie Riccis idiosynkratisches Verständnis eines ur-konfuzianischen Monotheismus; Zhao Tingjiang/Alain Pichon, *Un Dieu ou tous les Dieux*, Paris 2019: Brief Zhaos an Pichon vom 10. Oktober 2014, bes. 65–58; vgl. Collani, *Matteo Ricci* (wie Anm. 41), 341. Dagegen: Thierry Meynard, LXI, der den Philosophiehistoriker Huang Zongxi (1610–1695) anführt, der ebenfalls von einem Monotheismus in der Frühzeit Chinas ausging. Vgl. Muslow, *Überreichweiten* (wie Anm. 34), 328.

In der Folge konnte Ricci sein ontologisches, mit der christlichen *«caritas»* konnotiertes *«amicitia»*-Verständnis den *«literati»*-Mandarinern als ein Mandat von *«Shang di»* vermitteln: *«Non puo ogn'huomo per se stesso fare ogni cosa: per questo Iddio comandò che facessero amicitia tra di loro per aggiuntarsi l'uno all'altro. Se togliete del mondo l'amicitia certamente che il mondo si disfaccia e distrugga.»*¹⁴¹

Tugendhafte Freundschaft ermöglicht daher in kosmoethischer Perspektive eine gelungene Kommunikation über die Grenzen der okzidentalen Epistemologie und der christlichen, okzidental inkulturierten Glaubenspraxis hinaus in den Kontext der konfuzianischen, epistemologisch bestimmten Philosophie. Beiden kommt dieses ethische Konzept entgegen, da beide an der sittlichen Vervollkommnung des Menschen interessiert sind, unter Ausschluss aller politisch-ökonomischen Interessen, wie sie der spätere kolonialistische Imperialismus des 19. und 20. Jahrhunderts verfolgte.

Seine intrinsische Methode teilte Ricci dem General der Gesellschaft, Claudio Acquaviva SJ (1543–1615) mit, ohne dass dieser widersprochen hätte.¹⁴²

Ohne dass Ricci theologische Elemente der Inkarnation oder der Erlösung durch den Kreuzestod Jesu Christi in seiner Astronomie, Mathematik und Geographie zur Sprache gebracht hätte, öffnet er doch durch seine mimetisch an Cicero angelehnte, probabilistische Translations- und Inkulturationsmethode und mit seinem tugendgeleiteten probabilistischen Verständnis der Freundschaft unter Ausschluss des Buddhismus den konfuzianischen Mandarinern einen epistemischen Weg über die natürliche Vernunft zu den Fundamenten des christlichen Glaubens.

*«[...] se bene non explichiamo sinora tutti i ministrij della nostra santa fè, con tutto andiamo ponendo i fondamenti principali, che è Iddio creatore del cielo e della terra, che l'anima è immortale, che ha premio de buoni e de mali, cose tutte incognite e non credute sinora da loro [...].»*¹⁴³

Fazit

Als Ergebnis der Untersuchung lässt sich festhalten:

1. Der auf Cicero referenzierende Begriff der *«amicitia»* ermöglichte Ricci paradigmatisch über den kognitiven Diskurs hinaus in den Kommunikationsraum der *«literati»* einzutreten. Mithin ermöglichte Ricci implizit die Universalisierung

¹⁴¹ Ricci, *Dell'Amicizia* (wie Anm. 85), 16.

¹⁴² Ricci an Acquaviva vom 13. Oktober 1596, in: *Lettere*, hg. v. Francesco D'Arelli (wie Anm. 44), 333–340, bes. 337–338.

¹⁴³ Ricci an Acquaviva vom 13. Oktober 1596, in: *Lettere*, hg. v. Francesco D'Arelli (wie Anm. 44), 336; vgl. Sorge, *Il padre Matteo Ricci* (wie Anm. 41), 46.

von Ciceros Philosophie über den bisherigen abendländischen Traditionsraum hinaus.

2. Ricci entdeckte in der *«Theologia naturalis»* des Renaissance-Humanismus und in der von diesem Humanismus geprägten Spiritualität der Gesellschaft Jesu ein Potential, das sie kommensurabel mit der neo-konfuzianischen Lehre machte, indem sie eigene Semantiken in fremde verwandelte.

3. Erst die Erkenntnis der kulturellen Alterität der chinesischen Zivilisation ermöglichte Ricci als *«Go-Between»* die Methode der hybridisierenden Inkulturation als intrinsischer Glaubenstranslation, die diese Alterität nicht nur ernst nahm, sondern auch zum Subjekt seines transkulturellen Dialogs machte.

4. Die im späteren Ritenstreit gegen Riccis Interkulturationsmethode vorgebrachten apologetischen Vorwürfe müssen vor diesem Hintergrund als ein früher Okzidentalismus verstanden werden, der von der Superiorität der logozentrischen abendländischen Metaphysik ausging und mithin ihr universalisierbares Potential übersah.

5. Entgegen den bis ins 20. Jahrhundert in der Kirche tradierten apologetischen Unterstellungen, Riccis Methode sei einer Sinisierung des christlichen Glaubens nicht wirksam genug begegnet, erkannten Pius XII.¹⁴⁴ und das II. Vaticanum:

*«Omnes enim christifideles [...] laete et reverenter detegant semina Verbi in eis [traditionibus nationalibus et religiosis] latentia»*¹⁴⁵

den bereits von den Kirchenvätern, besonders von Iustinus Martyr (gest. 165) vertretenen Sinn des *«logos spermatikos»*¹⁴⁶. Diese anthropologische Wende zur intrinsischen Methode der dialogisch-symmetrischen Glaubensvermittlung erwuchs aus der Erkenntnis, dass die Kirche in ihrer Weltverantwortung und Weltgestaltung nur dann ihre heilsgeschichtliche Sendung erfüllen kann, wenn sie sich aus den Umklammerungsversuchen des expansiven okzidentalen *«Cognitive Empire»* mit seinen hegemonialen Epistemologien und den daraus resultierenden ökonomisch-geostrategischen Interessen löst.¹⁴⁷

6. Entsprechend kann Riccis Methode nicht nur in Hinsicht auf ein konziliares Missionsverständnis, sondern mit Fug und Recht auch als Vorläufer eines postkolonialen Weltverständnisses gedeutet werden, das den okzidentalen Imperialismus und (Neo-)Kolonialismus in seiner Selbstreferenzialität und seiner Geopoli-

¹⁴⁴ Pius XII., Dekret: *Plane computum* vom 8. Dezember 1939 (wie Anm. 48).

¹⁴⁵ Vaticanum II, *Decretum De Activitate Missionali Ecclesiae. Ad gentes* vom 7. Dezember 1965, Nr. 11, deutsche Übersetzung in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. 1966, 599–653, Zitat 620; vgl. Sorge, *Il padre Matteo Ricci* (wie Anm. 41), 46.

¹⁴⁶ Just. Apol. 2, 8, 1.

¹⁴⁷ Vgl. u. a. Felix Körner, *Politische Religion*, Freiburg i. Br. 2020, passim.

tik des Wissens und in deren Gefolge mit dem Epistemizid nicht-westlicher Kulturen definitiv zugunsten einer multipolaren Weltordnung überwindet, die die nicht-westlichen Kulturen definitiv zugunsten einer multipolaren Weltordnung überwindet, die die nicht-westlichen Kulturen, insbesondere den Globalen Süden, als gleichwertige epistemologische Subjekte annimmt, mehr noch: die die gesamte Welt als handelndes und inkludierendes Subjekt *«mundus qua mundus»* versteht.

7. Ausgehend von Riccis intrinsischer Inkulturationsmethode und seines hybridisierend transkulturellen Dialogs darf im gegenwärtigen Horizont globalgeschichtlicher Fragestellungen und postkolonialer Herausforderungen gefragt werden, ob die diskursive Rezeption der energetischen Transformationsphilosophie Wang Fuzhis (王夫之) (1619–1692) mit ihrer Deutung des Buches *Yijing* (易經)¹⁴⁸ in der okzidentalen Welt solche epistemologischen Prozesse auslösen könnte, die die geistesgeschichtlichen Grundlagen Chinas im Lichte der Selbstaufklärung der westlichen Ideengeschichte verstehen¹⁴⁹, um von dem in den hegemonialen Diskursen des Okzidents noch weitgehend ignorierten geistigen Potential Chinas im Prozess einer transkulturellen Dynamik zu lernen, in deren Zentrum die *«Selbsttransformation»*¹⁵⁰ des okzidentalen Rationalismus mit seiner instrumentellen Vernunft zu stehen hätte, um aus dem *«verzweiflungsvollen Kreislauf imperialer Machtpolitik»* (Jürgen Habermas)¹⁵¹ auszubrechen.

Dabei könnte das transhistorische chinesische Paradigma *«Alles unter einem Himmel»*, *Tianxia* (天下) im Sinne des *«konfuzianischen Optimums»*¹⁵² ein globales Diskursmodell werden, das eine enorme Performanz für die Genese einer zukünftigen universalen, inklusiven und friedlichen Weltordnung entfalten könnte.

¹⁴⁸ Im Allgemeinen ist das Buch *Yijing* als das *«Buch der Wandlungen»* bekannt: I Ging. Das Buch der Wandlungen, übersetzt und erläutert v. Richard Wilhelm, Köln 2011 (Erste Ausgabe: Jena 1924). Vgl. u.a. Cheng, Geschichte des chinesischen Denkens (wie Anm. 110), 500–511; Francois Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King*, Paris 1993; ders., *Un sage est sans idée* (wie Anm. 116), bes. 15f.

¹⁴⁹ Vgl. u.a. François Jullien, *Les transformations silencieuses*, Paris 2009; Fabian Heubel, *Was ist chinesische Philosophie? Kritische Perspektiven*, Hamburg 2021; Wolfgang Bauer, *China oder die Hoffnung auf Glück*, München 1974; Helwig Schmidt-Glinzer, *Chinas leere Mitte. Die Identität Chinas und die globale Moderne*, Berlin o.J.

¹⁵⁰ Jürgen Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, München 1993, 127.

¹⁵¹ Habermas, *Vergangenheit als Zukunft* (wie Anm. 150), 127.

¹⁵² Aus chinesischer Sicht: Zhao Tingyang, *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*, Berlin 2020, 120; vgl. Hans van Ess, *Chinesische Philosophie*, München 2021, 120.

*Christianisierung oder Sinisierung in der frühen Chinamission?
Die Inkulturationsmethode Matteo Riccis SJ am Beispiel
seiner auf Cicero referenzierenden Schrift De amicitia*

Der Aufsatz untersucht in globalgeschichtlicher Perspektive die intrinsisch-inklusive Inkulturationsmethode Matteo Riccis (1552–1610) als einen Weg der Christianisierung, die die Kultur des chinesischen Kaiserreichs der ausgehenden Ming-Dynastie in ihrer Alterität zur europäischen ernst nahm. Mithilfe der humanistischen Deutung der Schrift Ciceros *De amicitia* gelang es Matteo Ricci in den Kommunikationsraum der literarisch gebildeten Mandarine so einzutreten, dass er den ethischen Gehalt dieser Schrift in mit ihr kompatible konfuzianische Wertvorstellungen «übersetzte». Dabei wird gefragt, wie Ricci aufgrund seiner sprachlichen und interkulturellen Lernfähigkeit die kommunikative Anschlussfähigkeit des christlichen Wahrheitsanspruchs auf Heilsuniversalität in Transmissionsoperationen umzusetzen wusste, die bei einigen seiner Adressaten der meritokratischen Elite am Kaiserhof christianisierende Wirkungen im zeitgenössischen humanistischen Sinne erzielte. Die Ausgangsfrage nach dem Resultat dieser Operationen erledigt sich mithin: Christianisierung Chinas oder Sinisierung der christlichen Mission.

Marcus Tullius Cicero (106-43) – Matteo Ricci (1552–1610) – Chinesischer Kaiserhof der Ming – Konfuzianische Gelehrtenbeamte (Litterati) – Inkulturationsmethode – Sinisierung – Ritenstreit.

Christianisation ou sinisation dans les débuts de la mission en Chine? La méthode d'inculturation de Matteo Ricci SJ à l'exemple de son écrit De amicitia, qui se réfère à Cicéron

L'article examine, dans une perspective historique globale, la méthode d'inculturation intrinsèquement inclusive de Matteo Ricci (1552–1610) comme une voie de christianisation qui prenait au sérieux la culture de l'empire chinois de la fin de la dynastie Ming dans son altérité par rapport à l'Europe. Grâce à l'interprétation humaniste du *De amicitia* de Cicéron, Matteo Ricci parvint à pénétrer l'espace de communication des mandarins lettrés de manière à «traduire» le contenu éthique de cet écrit en valeurs confucéennes compatibles avec lui. Il s'agit de savoir comment Ricci, grâce à sa capacité d'apprentissage linguistique et interculturel, a su transformer la capacité de connexion communicative de la prétention chrétienne à la vérité et à l'universalité du salut en opérations de transmission qui ont eu des effets christianisants, au sens humaniste contemporain, chez certains de ses destinataires de l'élite méritocratique de la cour impériale. La question de départ concernant le résultat de ces opérations est donc réglée: christianisation de la Chine ou sinisation de la mission chrétienne.

Marcus Tullius Cicero (106–43) – Matteo Ricci (1552–1610) – Cour impériale chinoise des Ming – fonctionnaires lettrés confucéens (litterati) – méthode d'inculturation – sinisation – querelle des rites.

Cristianizzazione o sinizzazione nella prima missione in Cina? Il metodo di inculturazione di Matteo Ricci SJ sull'esempio del suo scritto De amicitia, riferito a Cicerone

L'articolo esamina da una prospettiva di storia globale il metodo di inculturazione intrinsecamente inclusivo di Matteo Ricci (1552–1610) come un modo di cristianizzazione che prendeva sul serio la cultura dell'impero cinese della tarda dinastia Ming nella sua alterità rispetto alla cultura europea. Con l'aiuto dell'interpretazione umanistica del *De amicitia* di Cicerone, Matteo Ricci riuscì a entrare nello spazio comunicativo dei mandarini colti in modo tale da «tradurre» il contenuto etico di questo scritto in valori confuciani con esso

compatibili. Nel presente scritto si cerca di capire come la capacità di apprendimento linguistico e interculturale di Ricci gli permise di tradurre la connettività comunicativa della pretesa di verità cristiana dell'universalità della salvezza in operazioni di trasmissione che ebbero un effetto cristianizzante nel senso umanistico di allora su alcuni dei suoi destinatari dell'élite meritocratica della corte imperiale. La questione iniziale sul risultato di queste operazioni è quindi risolta: cristianizzazione della Cina o sinizzazione della missione cristiana.

Marco Tullio Cicerone (106–43) – Matteo Ricci (1552–1610) – corte imperiale cinese dei Ming – funzionari intellettuali confuciani (litterati) – metodo di inculturazione – sinizzazione – disputa sui riti.

Christianisation or Sinicisation in the Early Mission to China? De amicitia, Referencing Cicero, as Example of Matteo Ricci's SJ Inculturation Method

The article examines the intrinsically inclusive inculturation method of Matteo Ricci (1552–1610) from a global historical perspective as a way of Christianisation that took the culture of the Chinese empire of the late Ming dynasty seriously in its alterity to European culture. With the help of the humanist interpretation of Cicero's *De amicitia*, Matteo Ricci succeeded in entering the communication space of the literate mandarins in such a way that he <translated> the ethical content of this writing into Confucian values compatible with it. The question is how Ricci's linguistic and intercultural learning ability enabled him to translate the communicative connectivity of the Christian truth claim to salvation universality into transmission operations that had a Christianising effect in the contemporary humanist sense on some of his addressees among the meritocratic elite at the imperial court. The initial question concerning the result of those operations is therefore settled: Christianisation of China or Sinicization of the Christian mission.

Marcus Tullius Cicero (106–43) – Matteo Ricci (1552–1610) – Chinese imperial court of the Ming – Confucian scholar-officials (litterati) – Inculturation method – Sinicisation – Ritual dispute.

Heinz Sproll, Prof. Dr., Professor für Didaktik der Geschichte, Universität Augsburg.

