

# **Das Christentum im Spiegel chinesischer Gedichte**

Eine Fallstudie über *Minzhong zhugong Zengshi* 閩中諸公贈詩

Gewidmete Gedichte aller Meister aus Fujian

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der  
Philosophischen Fakultät  
der  
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität  
zu Bonn

vorgelegt von

**Yanyan Liu**

aus

Fujian, VR. China

Bonn 2017

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Rheinischen  
Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Diese Dissertation wird auf dem Hochschulschriftenserver der ULB Bonn unter  
[http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss\\_online](http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online) elektronisch publiziert.

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Harald Meyer (Vorsitzender)

Prof. Dr. Ralph Kauz (Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Christian Schwermann (Gutachter)

PD. Dr. Stefan Georg (weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 22.03.2017

## **Danksagung**

An dieser Stelle möchte ich meinen besonderen Dank Herrn Prof. Dr. Ralph Kauz, meinem Doktorvater, entgegenbringen. Ohne seine hervorragende Betreuung und freundliche Hilfe wäre die Anfertigung dieser Promotionsschrift nicht zustande gekommen.

Ich danke auch Herrn Prof. Dr. Christian Schwermann für die hilfsbereite und wissenschaftliche Betreuung als Zweitgutachter.

Mein außerordentlicher Dank gilt zudem Frau Dr. Britta Gruber. Ohne ihre mühevollen Arbeit und ihren gedulden, liebevollen Beistand während der Jahre meiner Promotion hätte ein so großer Arbeitsumfang nicht umgesetzt werden können. Ihr umfangreiches Wissen, ihre kritischen Betrachtungen und ihr persönlicher Charme haben einen tiefen Eindruck in mir hinterlassen. Der rege Austausch mit ihr hat mir Kraft und Inspiration zur Anfertigung meiner Dissertation gegeben und wird mir immer in Erinnerung bleiben.

Ein ganz besonderer Dank geht auch an meine Freunde und meine Familie, für ihre unglaublich hilfreiche Unterstützung und ihren Zuspruch während der Promotionszeit.

## Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung .....	6
1.1	Forschungsstand und wichtige Quellen .....	7
1.2	Gewidmetes Gedicht und Gedicht über die Himmelslehre .....	10
1.3	Methodik.....	15
1.3.1	Interaktions-Kommunikations-Ansatz nach STANDAERT .....	15
1.3.2	Theoretische Fragen der Gedichtübersetzungen .....	19
1.4	Aufbau der Arbeit und Anmerkung zur Notation.....	23
2.	Historisches Umfeld der Entstehung der Gedichtsammlung .....	26
2.1	Fujian in der Ming-Zeit .....	27
2.2	Giulio Aleni (1582-1649) in Fujian .....	32
2.3	Die Entwicklung der Gedichtgesellschaften.....	37
3	Entstehung der Gedichtsammlung .....	42
3.1	Zeitraum der Entstehung und Veröffentlichung der Gedichtsammlung .....	42
3.2	Die Kompilatoren .....	46
3.3	Einteilung der Dichter .....	48
3.3.1	Nicht-Christen.....	49
3.3.1.1	Hochrangige Beamte.....	49
3.3.1.2	Ausgewählte Biographien hochrangiger Beamten.....	54
3.3.1.2.1	Ye Xianggao.....	54
3.3.1.2.2	Zhang Ruitu.....	57
3.3.1.2.3	He Qiaoyuan.....	59
3.3.1.2.4	Lin Yuji.....	63
3.3.1.2.5	Zhang Weishu und Huang Mingqiao.....	64
3.3.1.3	Volksgelahrte .....	67
3.3.2	Christen .....	69
4.	Annotierte Übersetzung.....	72
4.1	Ye Xianggao (aus Futang) .....	75
4.2	Zhang Ruitu (aus Wenling).....	76
4.3	He Qiaoyuan (Jingshan) .....	78
4.4	Zhang Weishu (aus Wenling).....	80
4.5	Lin Yuji (aus Wenling).....	81
4.6	Zeng Chuqing (aus Puyang) .....	82
4.7	Huang Mingqiao (aus Puyang) .....	83
4.8	Zhuang Jichang (aus Wenling) .....	84
4.9	Peng Xianfan (aus Gupu) .....	85
4.10	Ke Chang (aus Gupu) .....	85
4.11	Xu Jinglian (aus Gupu).....	85
4.12	Chen Xuanzao (aus Puyang).....	86
4.13	Zhou Zhikui (aus Sanshan).....	87
4.14	Chen Tianding (aus Qingzhang) .....	88
4.15	Zhou Tinglong (aus Wenling).....	88

4.16	Ke Xianshi (aus Puyang) .....	89
4.17	Xu Bo (aus Minhai) .....	90
4.18	Huang Wenzhao (aus Tong'an).....	91
4.19	Lin Shuxue (aus Sanshan) .....	92
4.20	Lin Guangyuan (aus Puyang) .....	93
4.21	Zheng Yujing (aus Futang) .....	95
a.	.....	95
b.	.....	95
4.22	Dong Banglin (aus Qiaoyang) .....	96
4.23	Deng Cai (aus Qiaoyang) .....	99
4.24	Liu Lüding (aus Liangpu).....	101
4.25	Lin Jun (aus Longxun).....	102
4.26	Chen Hongyi (aus Sanshan) .....	105
4.27	Cai Guoting (aus Jinjiang).....	106
4.28	Li Wenchong (aus Wenling) .....	107
a.	.....	107
b.	.....	107
4.29	Lin Weizao (aus Jinjiang) .....	108
a.	.....	108
b.	.....	110
4.30	Chen Zhen (aus Sanshan) .....	110
4.31	Xue Ruiguang (aus Fuzhou).....	111
a.	.....	111
b.	.....	111
4.32	Wang Yiqi (aus Fuqing).....	112
a.	.....	112
b.	.....	113
4.33	Li Shiying (aus Jinjiang) .....	114
a.	.....	114
b.	.....	114
4.34	Zhang Kaifang (aus Putian).....	115
4.35	Xue Xin (aus Sanshan) .....	115
4.36	Zhu Zhiyuan (aus Puyang) .....	116
4.37	Lin Shifang (aus Puyang) .....	117
a.	.....	117
b.	.....	118
4.38	Lin Shaozu (aus Puzhong).....	118
4.39	Lin Zongyi (aus Jin'an) .....	119
4.40	Li Shidong (aus Sanshan).....	121
4.41	Chen Yao (aus Jin'an).....	122
4.42	Zheng Jing (aus Taoyuan).....	123
4.43	Fang Shanglai (aus Taoyuan).....	123
4.44	Pan Shikong (aus Taoyuan) .....	124
4.45	Xie Maoming (aus Qingyuan) .....	125
4.46	Xue Yiwei (aus Fuqing).....	125
4.47	Xue Fengbao (aus Fuqing) .....	126
4.48	Lin Dengying (aus Sanshan) .....	126
4.49	Wang Biao (aus Futang) .....	127
4.50	Weng Jisheng (aus Putian).....	128
4.51	Lin Chuanqiu (aus Puzhong) .....	129
4.52	Su Fuying (aus Wenling) .....	130

4.53	Zheng Zhixuan (aus Wenling) .....	131
4.54	Jia Yunyuan (aus Wuxi) .....	132
4.55	Wu Shiwei ( <i>yumin</i> ) .....	133
4.56	Chi Xianfang (aus Tong'an) .....	134
4.57	Lin Yijun (aus Fuqing).....	135
a.	.....	135
b.	.....	135
4.58	Zheng Fenglai (aus Puzhong) .....	137
4.59	Xu Risheng (aus Jinjiang).....	139
4.60	Guo Chang (aus Wenling) .....	140
4.61	Lin Jiong (aus Puzhong).....	140
4.62	Huang Mingjin (aus Wenling) .....	141
4.63	Jin Jiahui ( <i>yumin</i> ) .....	141
4.64	Wang Yun (aus Jin'an).....	142
a.	.....	142
b.	.....	143
4.65	Lin Bochun (aus Futang) .....	143
4.66	Chen Hong (aus Minzhong) .....	144
4.67	Wu Weixin (aus Shaowu) .....	145
4.68	Huang Liulong (aus Guning).....	146
4.69	Chen Kan (Yingchuan) .....	147
4.70	Ke Erxuan (aus Qingzhang) .....	148
a.	.....	148
b.	.....	148
4.71	Lin Xun (aus Sanshan) .....	149
a.	.....	149
b.	.....	150
c.	.....	150
d.	.....	151
5.	Die jesuitische Mission im Spiegel der Gedichtsammlung.....	153
5.1	Historische Ereignisse und das Bild der Jesuiten .....	153
5.1.1	Die nestorianische Stele .....	153
5.1.2	Die Strapazen der Reise .....	158
5.1.3	Freundschaft.....	160
5.1.4	Wider die Verleumdungen .....	162
5.2	Wissenschaften .....	164
5.2.1	Astronomie.....	166
5.2.2	Geographie .....	169
5.2.3	Mathematik .....	172
5.3	Theologische Werke .....	177
5.3.1	Matteo Riccis <i>Tianzhu shiyi</i> .....	178
5.3.2	Giulio Alenis <i>Wanwu zhenyuan</i> .....	181
5.3.3	Diego de Pantojas <i>Qike</i> .....	184
5.4	Christliche Termini.....	188
5.4.1	Die Zehn Gebote .....	190
5.4.2	14 Werke der Barmherzigkeit .....	193
5.4.3	Die Seele .....	196

6.	Die Geisteshaltung der Dichter im Spiel der Gedichtsammlung .....	203
6.1	Geistige Lage .....	203
6.2	Konfuzianismuskritik .....	207
6.3	Buddhismuskritik .....	210
6.4	Gemeinsamkeiten mit dem Konfuzianismus .....	212
6.5	Bekehrung zum Christentum .....	216
6.6	Konservative Haltung .....	218
7.	Zusammenfassung und Ausblick .....	221
	Abkürzungsverzeichnis .....	228
	Literaturverzeichnis .....	230
	Sekundärquellen .....	239

## 1. Einleitung

Es ist immer ein reizvolles, aber auch kompliziertes Unternehmen, ein Thema aus der Begegnung der östlichen und westlichen Kultur zu behandeln. Seit dem letzten Jahrhundert wurden umfangreiche Primärquellen zur Chinamission entdeckt und publiziert,<sup>1</sup> die sowohl von Chinesen als auch Missionaren in der Ming-Qing-Zeit geschaffen wurden und als Widerspiegelung der Chinamission und der chinesisch-europäischen Kontakte betrachtet werden. Sie ermöglichen eine detailliertere Rekonstruktion der jesuitischen Chinamission und des Bildes der Jesuiten sowie der chinesischen Konvertiten.

Die vorliegende Arbeit ist eine historische Fallstudie zum Problem der interkulturellen Begegnung und Wahrnehmung. Anhand der klassischen chinesischen Gedichtsammlung *Minzhong zhugong zengshi* 閩中諸公贈詩 (Gewidmete Gedichte aller Meister aus Fujian) sollen kulturelle Akzeptanz, Einflüsse regionaler Kultur und die literarische Betrachtung der Geschichte sowie die chinesischen Reaktionen beleuchtet werden. Dabei steht nicht die jesuitische Mission im China des 17. Jahrhunderts im Vordergrund, sondern die chinesische Wahrnehmung der westlichen Kultur und der christlichen Lehre. Die unter spezifischen historischen Bedingungen entstandenen chinesischen klassischen Gedichte sollen in ihren Grundzügen und Besonderheiten erschlossen, das Bild der Missionare in Verbindung mit dem gesellschaftlichen und kulturellen Kontext rekonstruiert, analysiert und kritisch bewertet werden, wobei insbesondere folgende vier Fragenkomplexe untersucht werden:

1. Vor welchem gesellschaftlichen und kulturellen Hintergrund entstand die Gedichtsammlung in der Provinz Fujian? In welchem Zeitraum wurden diese Gedichte geschrieben? Nach welchen Kriterien wurden die Gedichte gesammelt und eingeordnet? Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem Originalmanuskript der Gedichtsammlung und dem Sammelwerk *Xichao chongzheng ji* 熙朝崇正集 (Sammlung der Verehrung der orthodoxen Lehre in der prosperierenden Dynastie)?

2. Wer sind die Dichter, wie sieht ihre Geisteshaltung gegenüber den Jesuiten und dem Christentum aus?

---

<sup>1</sup> Seit 1965 wurden drei Sammelwerke (*DCWX*, *WXXB*, *WXSJ*) von WU Xiangxiang 吳相湘 herausgegeben und veröffentlicht. Nicolas STANDAERT hat 1996 und 2013 jeweils das fünfbandige *XJHC* und das 34-bändige *SLXB* publiziert mit den Primärquellen, die in der Zikawei Library, Shanghai, aufbewahrt werden. Außerdem erschienen noch das 26-bändige *FGGJ* und das 12-bändige *YSHL*. Im Jahr 2014 wurde der erste Band des *Fandigang tushuguanancang mingqing zhongxi wenhua jiaoliushi wenxian congkan* 梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊 (Biblioteca Apostolica Vaticana) veröffentlicht.



3. Welche Meinungen und Auffassungen über Jesuiten und Religion werden ausgedrückt? Wie spiegelte sich die Chinamission wider? Welche anderen Inhalte finden sich darin?

4. In wieweit prägten die gesellschaftlichen und kulturellen Hauptströmungen Chinas die Denkweise der chinesischen Gelehrten?

Das Manuskript der Gedichtsammlung wird unter der Nummer 7066 in der Nationalbibliothek in Paris aufbewahrt und ist die einzige erhaltene Originalhandschrift der Welt. Sie enthält 84 Gedichte, die 71 Dichter den Jesuiten gewidmet hatten. Diese Gedichtsammlung ist eine wichtige literarisch-historische Primärquelle zur Chinamission, die nicht nur die Geschichte der jesuitischen Mission am Ende der Ming-Zeit widerspiegelt, sondern auch das literarische Schaffen, das die Geisteswelt der Literaten und ihre Einstellungen zu den Jesuiten und dem Christentum reflektiert. Die meisten Dichter kamen aus Fujian und verkehrten mit dem italienischen Jesuiten Giulio Aleni (1582-1649), der damals dort missionierte. Die Gedichte selbst wurden in der späten Ming-Zeit verfasst und von einer Kirche gesammelt. Der Untergang des Ming-Reiches sowie die damalige instabile Lage könnten der Grund dafür sein, dass die Gedichtsammlung in China nicht erhalten blieb.

Bei diesen Fragen handelt es sich im Wesentlichen um Rezeptionsvorgänge, daher ist es wichtig, auf die historischen Voraussetzungen, die geistigen, sozialen und kulturellen Vorgaben Chinas, ebenso die Geisteswelt der Gelehrten einzugehen. Nichtsdestoweniger ist sie für den interkulturellen Austausch zwischen China und Europa von großer Bedeutung, um auch den Vorgang der damaligen Begegnung zu rekonstruieren. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt nicht in der Beantwortung der Frage, ob die Gedichte die von den Jesuiten gegebenen Informationen wahrheitsgemäß widerspiegeln, sondern in der Beobachtung, wie Chinesen in dem historischen Umfeld dem Christentum und den Jesuiten begegneten. Der Zusammenhang der verschiedenen Texte wird berücksichtigt, da die Kommunikation selbst der Fokus der Arbeit ist. Die Gedichtsammlung ist nicht nur eine Reaktion auf das Christentum und die westlichen Wissenschaften, sondern auch im historischen Kontext zu verstehen.

## 1.1 Forschungstand und wichtige Quellen

Es ist nicht exakt zu bestimmen, wann das Manuskript nach Paris gebracht wurde. Jedoch ist klar, wann und wie das Manuskript wieder nach China kam. Im Jahr 1938 hatte der

chinesische Forscher Xiang Jueming 向覺明 während seines Aufenthalts in Europa das Original gefunden und abgeschrieben. Daraufhin hatte er fünf Gedichte in seinem Artikel „Mingmo minzhong gongqing zeng Ai Siji zhu xishi shixuan 明末閩中公卿贈艾思及諸西士詩選“ in der Zeitschrift *Shang zhi bianyiguan guankan* 上智編譯館館刊 (Bulletin of the Institutum S. Thomae) vorgestellt.<sup>2</sup> Im Jahr 1946 brachte Wang Chongmin 王重民 das Faksimile der Gedichtsammlung nach China zurück. Später hatte der Priester Gu Baohu 顧保鵠 ein Faksimile gemacht, das 1965 in *DCWX (Tianzhujiao dongchuan wenxian* 天主教東傳文獻 Dokumente zur Verbreitung des Christentums nach dem Osten) veröffentlicht wurde.<sup>3</sup>

Die Veröffentlichung der Faksimiles ermöglichten weitere Untersuchungen im Rahmen der Begegnung zwischen Europa und China sowie zum Einfluss der Jesuiten auf die chinesische Gesellschaft. FANG Hao 方豪 (1910-1980) hatte bei der Forschung über den bekannten chinesischen Geographen und Schriftsteller Xu Xiake 徐霞客 (1586-1641) zufällig herausgefunden, dass manche Dichter sich nicht nur mit Xu Xiake, sondern auch mit den Jesuiten befreundeten. Deshalb folgerte FANG, dass Xu Xiakes Schaffen und Erfolg wahrscheinlich von den Jesuiten beeinflusst wurden.<sup>4</sup> FANG hielt diese Gedichtsammlung für einen Beweis des Austausches zweier Kulturen: Chinesen widmeten ihre Gedichte den Jesuiten, gleichzeitig waren sie auch eine Reaktion auf westliche Gegenstände, z. B., Fernrohr, Glocke, usw. Weiterhin hat FANG Gedichte, die in verschiedenen Primärquellen existierten, nach den Empfängern, Matteo Ricci, Giulio Aleni, Francesco Sambiassi, Johann Adam Schall von Bell, Ferdinand Verbiest, A. de Hallerstein und einem Mann mit dem Nachnamen Guo (*Guo mou zhe* 郭某者), zusammengestellt.<sup>5</sup>

Nach dem Faksimile von Gu Baohu hat LIANG Zihan 梁子涵 die Details, die von FANG übersehen worden waren, geklärt: es gibt insgesamt 71 Dichter, in dem Inhaltsverzeichnis wurde jedoch der Dichter Xue Yiwei 薛一唯 ausgelassen, sodass der Inhalt der Sammlung nicht mit dem Verzeichnis übereinstimmt.<sup>6</sup> Diese einzigartige Gedichtsammlung wurde bei den Forschern hochgeschätzt: „Die meisten Werke der Missionare in der Ming- und Qing-Zeit wurden frühzeitig in der Bibliothek der Xujiahui-Kathedrale gesammelt. Es fehlte nur diese

---

<sup>2</sup> XIANG 1947:361-362. Die fünf Gedichte stammen von Zhang Ruitu 張瑞圖, He Qiaoyuan 何喬遠, Zeng Chuqing 曾楚卿, Liu Lüding 劉履丁, Zheng Zhixuan 鄭之玄.

<sup>3</sup> DCWX, S. 633-691.

<sup>4</sup> FANG 1969c:284.

<sup>5</sup> FANG 1969e:255-272. Die erste Fassung des Artikels fand sich 1943 in *Dongfang zazhi* 東方雜誌 (Eastern Miscellany), j. 39, Nr. 5, S. 49-57.

<sup>6</sup> LIANG 1965:692-696; FANG 1969d:2267-2273.

Gedichtsammlung. Die Bibliothèque nationale de France (BnF) und die Vatikanische Bibliothek sind aufgrund ihres riesigen Buchbestands wohl bekannt. Aber auch in der Vatikanischen Bibliothek fehlt sie. Nur in Paris ist sie vorhanden.<sup>7</sup>

Eine eingehendere Forschung der Gedichtsammlung begann bei LIN Jinshui 林金水 in den 90er-Jahren des letzten Jahrhunderts. Er hatte den Inhalt der Gedichtsammlung zusammenfassend dargestellt und in sieben Gruppen eingeteilt: Erstens, die Begegnung der Missionare und der Gelehrten aus Fujian. Zweitens, die Auslegung und Verbreitung der christlichen Lehre. Drittens, Lobpreisung und Verehrung der Jesuiten. Viertens, der Einfluss des Christentums und der Missionare auf die Gelehrten und die Konvertiten Fujians. Fünftens, die Übereinstimmung des Christentums mit dem Konfuzianismus. Dazu liegen vier konkrete Aufteilungen vor: *Tianru yijia* 天儒一家 (das Christentum und der Konfuzianismus sind eine Familie); *Tianru hubu* 天儒互补 (das Christentum und der Konfuzianismus ergänzen sich gegenseitig); *Tianxue chaoru* 天学超儒 (das Christentum überragt den Konfuzianismus); *Tianru zunbei bufen* 天儒尊卑不分 (das Christentum und der Konfuzianismus unterscheiden nicht zwischen hoher und niedriger Stellung). Sechstens, die Auswirkung des Christentums und der Jesuiten auf die Ming-Gesellschaft. Siebtens, die Verbreitung der westlichen Wissenschaften.<sup>8</sup> Darüber hinaus hat ZÜRCHER inhaltlich so formuliert:

The poems contain 130 passages that are directly relevant; their content may broadly be subsumed under five clusters of themes that at least in this source are the “basic constituents” of the Aleni image: (1) “East and West”; (2) Aleni’s personal characteristics and virtues; (3) Aleni’s lifestyle and his adaptation to the culture of the Chinese elite; (4) his doctrine and its relation to the traditional Chinese beliefs, both positive (his acceptance), and (5) Aleni’s concrete activities as a teacher and a moral guide.<sup>9</sup>

Zu der Forschung über die Freundeskreise von Ricci und Aleni steuerte LIN zwei Beiträge bei, die auf lokalen Chroniken basieren, in denen sich Informationen über einige Dichter finden.<sup>10</sup> In einer Studie von DUDINK (1997:129-200) wird der Gelehrtenkreis um Aleni und die Konvertiten mit Namen und Herkunft aus den damaligen Werken *KRDC* (*Kouduo richao* 口鐸日抄, Tagebuch zur mündlichen Ermahnung) und *Zhenshu* 枕書 (Kopfkissenbuch) dargestellt. XU Xiaohong 徐晓鸿 hatte 24 Gedichte in Kurzzeichen übertragen und ins moderne Chinesisch übersetzt.<sup>11</sup> Manche Gedichte wurden in anderen Untersuchungen in westliche Sprachen übersetzt, z. B. hatte DUDINK (1995:313) das Gedicht von Xie Maoming

<sup>7</sup> GU 1965:634.

<sup>8</sup> LIN 1998:80-106.

<sup>9</sup> ZÜRCHER 1997:89.

<sup>10</sup> LIN 1985:117-143; LIN 1995a:182-202.

<sup>11</sup> XU 2010a:40-42; 2010b:55-57; 2011a:24-26; 2011b:24-26.

(45) übersetzt und in seiner Studie angeführt; GERNET (1984:43) hatte einen Teil des Gedichts von Zhang Ruitu (2) verwendet, ebenso findet sich eine englische Version des Gedichts von Lin Jun (25) im Artikel von LIN (1997b:364). Die einzige vollständige Übersetzung erschien im Jahr 2005, die nach LINS Kommentar ins Italienische übersetzt wurde.<sup>12</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass über die Gedichtsammlung bis heute keine spezielle weitergehende Untersuchung existiert. Die meisten vorhandenen Studien hatten sie niemals vollständig interpretiert und nur geringfügig kommentiert. Im Vergleich zu den Vorworten und Schriften der chinesischen Gelehrten zeigt die Gedichtsammlung mit der lebendigen, bildhaften Ausdrucksweise die Haltung zum Christentum. Die Entstehung der Gedichtsammlung beweist, dass es neben den anti-christlichen Stimmen noch zahlreiche positive Reaktionen auf das Christentum im 17. Jahrhundert in Fujian gab.

In dieser Arbeit werden die von den Chinesen und den Jesuiten verfassten Primärquellen, von denen sich die meisten in den von WU Xiangxiang 吳相湘 und Nicolas STANDAERT herausgegebenen Sammelwerken befinden, berücksichtigt. Zudem werden die lokalen Chroniken Fujians verwendet, besonders wichtig sind *Minshu* 閩書 (Das Buch der Min), *Qianlong Quanzhou fuzhi* 乾隆泉州府志 (Lokalchronik der Präfektur Quanzhou der Qianlong-Periode [1736-1796]), *Fujian tongzhi* 福建通志 (Allgemeine Enzyklopädie zu Fujian), *Minguo Nan'an xianzhi* 民國南安縣志 (Die Kreischronik Nan'an der Republik China) und *Bamin tongzhi* 八閩通志 (Allgemeine Enzyklopädie zu den acht Präfekturen Fujians). Diese lokalen Chroniken sind wichtige Primärquellen, aus denen die Biographien der Dichter stammen.

## 1.2 Gewidmetes Gedicht (*zengshi*) und Gedicht über die Himmelslehre (*tianxue shi*)

Um der Unterhaltung zu dienen, wurde die Gattung *zengshi* 贈詩 (Gewidmetes Gedicht) seit der Östlichen Jin-Zeit 東晉 (317-420) durchgängig praktiziert. Es gab auch *zengda shi* 贈答詩 (Geschenk- und Antwortgedicht), die im Titel oftmals mit den Zeichen *yu* 與 (schenken) und *chou* 酬 (antworten) bezeichnet wurden. Dies entwickelte sich zu *lianju* 聯句

---

<sup>12</sup> BREZZI, A./P. De TROIA/A. Di TORO/LIN Jinshui (2005): *Al Confucio di Occidente – Poesie cinesi in onore di P. Giulio Aleni S. J.*

(„gemeinsames Verbinden von Versen“<sup>13</sup>), wo viele Dichter jeweils Verse nach denselben Reimen und Regeln schrieben, um ein Gedicht zu schaffen. Die *Zengshi*-Dichtung wurde später auch insgesamt als *changhe shi* 唱和詩 (eine Art Wechselgesang) bezeichnet, die der sozialen Unterhaltung diene, besonders zwischen Freunden auf einer Literatenversammlung und bei Festen. Diese waren in der Tang-Dynastie von großer Bedeutung und wurden zur Ming Zeit weitergeführt.<sup>14</sup>

Erstmals hatte Wu Yushan 吳漁山 (1632-1718), Dichter, Maler und jesuitischer Priester, den Begriff *tianxue shi* 天學詩 (Gedicht über die Himmelslehre) verwendet.<sup>15</sup> Er hatte erwähnt, dass es äußerst schwierig wäre, ein Gedicht über die Himmelslehre zu schaffen, denn es gäbe nichts Vergleichbares.<sup>16</sup> ZHANG Tianqin hatte diesen Begriff so erklärt, dass der Inhalt sich in engerem Sinne auf die Lehre des Christentums bezieht, während es sich in weiterem Sinne um die christliche Kultur, die Missionare sowie westliches Wissen handelt.<sup>17</sup>

Anhand des Titels der Gedichtsammlung kann man erkennen, dass die Gedichte den Jesuiten als Geschenk gewidmet wurden. Tatsächlich waren die Dichter nicht die ersten, die das individuelle Gefühl und die Beschreibung über das Christentum in Form von klassischer chinesischer Lyrik geschaffen und den Jesuiten geschenkt hatten. Eine lyrische Schrift wurde von dem berühmten Literaten Tang Xianzu 湯顯祖 (1550-1616) verfasst, als die Jesuiten noch auf Guangdong beschränkt waren. Es war bekannt, dass sich der Philosoph und Denker Li Zhi 李贄 (1527-1602) mehrmals mit Matteo Ricci in Nanjing getroffen und ihm ein Gedicht gewidmet hatte. Diese Begegnungen wurden für eine Höflichkeits- und Freundschaftsbezeugung gehalten.

Der Bekanntschaft Riccis mit Li Zhi hatte FRANKE eine Abhandlung gewidmet. Anhand Riccis Gesamtbericht über seine Chinamission mit dem Titel *Della Entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* und der Auflagen in anderen Sprachen sowie des Werks Li Zhis hatte FRANKE gefolgert, dass Li Zhi einen Fächer mit einem Gedicht als Widmung Ricci

---

<sup>13</sup> Siehe SCHMIDT-GLINTZER (1990:251): „Bei dem seit der Östlichen Jin-Dynastie (317-420 n. Chr.) sich zunehmender Beliebtheit erfreuenden gemeinschaftlichen Dichten, dem »Gemeinsamen Verbinden von Versen« (*lianju*), wurden Zeilen, dann zunehmend Vierzeiler zu einer Serie zusammengestellt.“

<sup>14</sup> Damals erfreuten sich auch *nigu shi* 擬古詩 (Gedicht, in dem der alte Stil nachgeahmt wird), *tongti shi* 同題詩 (Gedicht zum gleichen Thema) und *yingzhi shi* 應制詩 (Gedicht, geschrieben auf kaiserlichen Befehl, panegyrischen Inhalts) großer Beliebtheit. Siehe ZHAO 1997:6;13, YUE 2004:9.

<sup>15</sup> Zu Wu Yushans Biographie und seinen Werken siehe CHAVERS 1993; ZHANG 2008:1-167 sowie CH'EN 1938:130-170.

<sup>16</sup> ZHANG 2008:254.

<sup>17</sup> ZHANG 2008:254.

während seines Aufenthalts in Nanjing 1599 geschenkt habe.<sup>18</sup> Das Gedicht mit dem Titel *Zeng Li xitai* 贈利西泰 (Gewidmet Li Xitai) wurde in Li Zhis Werk *Fenshu* 焚書 (Verbrannte Bücher) aufgenommen und von FRANKE ins Deutsche übersetzt:

剎利標名姓, 仙山紀水程; 逍遙下北溟, 迤邐向南征。  
回頭十萬里, 舉目九重城; 觀國之光未, 中天日正明。

1. Herumwandernd bist du hinabgestiegen zu den endlosen Wassern des Nordens;  
Auf Seitenpfaden hinziehend, hast du dich hingewendet zum Ordnen des Südens.
2. Wie einen Tempelmast hast du das Wahrzeichen deines Namens aufgerichtet;  
Auf den Bergen (od. Inseln) der Götter sind die Stationen deiner Schiffsreise  
aufgezeichnet.
3. Das Haupt wendend, hast du hunderttausend Meilen hinter dir;  
Das Auge erhebend, schaust du die neuntorige Stadt.
4. Du erblickst des Reiches Glanz im Zenith,  
Des mittleren Himmels Sonne mit senkrechtem Strahl.<sup>19</sup>

Laut FRANKE besteht dieses Gedicht wie ein „Mosaikbild“ aus Zitaten und literarischen Anspielungen ohne eigene Gedanken des Dichters. Genau wie zeitgenössische Literaten schrieb Li Zhi dieses Gedicht nur, um seine ordnungsmäßige Schulung und Belesenheit zu zeigen. Es hatte mehr eine soziale Funktion als eine poetische Gestaltungskraft. Die Schenkung eines Fächers war ein normaler Brauch zwischen den literarischen Gebildeten, der entweder von ihnen selbst gedichtete oder den Werken eines anderen Dichters entnommene Verse trägt. Die Verwendung buddhistischer oder daoistischer Wörter war damals sehr gebräuchlich, denn die beiden Lehren erfreuten sich unter den konfuzianischen Literaten großer Beliebtheit. FRANKE hielt Li Zhi eigentlich für einen Konfuzianer, selbst wenn er ein Gegner des orthodoxen Konfuzianismus zu sein schien und sogar buddhistischer Mönch wurde. Der Konfuzianismus wurde so tief in den Menschen verwurzelt, dass Li Zhi dies „nicht mehr spürt und nicht davon frei kommen könnte.“<sup>20</sup>

Das zweite Treffen zwischen Li Zhi und Ricci fand im Sommer des Jahres 1600 im Haus des Liu Dongxing 劉東星 (1538-1601), Gouverneur des Kaiserkanals in Shangdong, statt. Jedoch gibt es keine weitere Information darüber, inwieweit sich Li Zhi an diesen

---

<sup>18</sup> Riccis Gesamtbericht wurde zuerst von seinem Mitbruder Nicolas Trigault im Lateinischen bearbeitet und 1615 in Augsburg gedruckt. In den folgenden zehn Jahren wurde er jeweils ins Französische, Italienische, Deutsche und Spanische übersetzt und gedruckt. Neben dem Gesamtbericht sind noch die Briefe an seine Vorgesetzten, an seine Ordensbrüder in der Heimat und in Asien sowie an seine Angehörigen erhalten, die im Jahr 1911 und 1913 in Macerate, dem Geburtsort Riccis, unter dem Titel *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S. J. Edite a cura del comitato per le onoranze nazional con prolegomeni note e tavole*, in zwei Bänden veröffentlicht wurden. Laut dem italienischen Original und *Historia della Compagnia de Gesu. La Cina. Terz aparte dell'Asia* von Daniello Bartoli gäbe es zwei Fächer, die Li Zhi Ricci geschenkt hätte und zwei Gedichte trügen. Siehe FRANKE 1939:13-14.

<sup>19</sup> FRANKE 1939:14; *Fenshu*, j. 6, S. 240.

<sup>20</sup> FRANKE 1939:17

Gesprächen beteiligte. Die beiden hatten jeweils über ihren Umgang geschrieben. Ricci schrieb in seinem Gesamtbericht folgendes über Li Zhi:

Aber Gott kam sogleich mit seiner himmlischen Fürsorge zu Hilfe, indem er unsere und seine Feinde unterdrückte, und zwar bei Gelegenheit jenes Mandarin, der sein Amt aufgegeben, sich den Kopf rasiert hatte und *ho-schang* geworden war, nämlich des früher erwähnten Liciou. Dieser, völlig versessen auf den Ruhm, den er von seiner Lehre hinterlassen wollte, hatte Schüler herangebildet und viele Bücher geschrieben, durch die er seinen eigenen Geist zeigen wollte; er verwarf die alten Lehren Chinas, die für heilig gehalten wurden, und erhob dafür andere, die schlecht gehalten wurden. [...] <sup>21</sup>

Ricci stützte sich auf den Konfuzianismus und sah ihn als eine gute Basis für die Verbreitung des Christentums. Li Zhi war als Häretiker des Konfuzianismus und buddhistischer Mönch in dieser Zeit sehr bekannt. Er wurde unterdrückt und ins Gefängnis gebracht, und wo er Selbstmord beging. Deshalb wurde Li Zhi oft als Feind Riccis angesehen. Eine strenge Kritik Riccis gegen Li Zhi gibt es aber nicht. <sup>22</sup> Li Zhi selbst berichtet in einem Brief an einen Freund über Ricci.

[...] Li Xitai. Er stammt aus der großen Westregion, welche von China 10 000 *li* weit entfernt ist. Zuerst fuhr er mit dem Schiff nach Südindien und erfuhr von Buddha. Bis dort ist er bereits 40 000 *li* gereist. Danach erreichte er das südliche Meer und die Provinz Guangdong. Daraufhin wusste er, dass wir im Ming-Reich zunächst [die Urkaiser] Yao und Shun hatten, danach gab es Zhou Gong und Konfuzius. [Ricci] siedelte in die am südlichen Meer liegende Stadt Zhaoqing um und lebte dort 20 Jahre. Er las überall chinesische Bücher und bat gebildete Chinesen, ihn die Aussprache und Bedeutungen der chinesischen Schriften zu lehren. Er befragte sie über den Begriff von Natur und Prinzip aus den vier konfuzianischen Klassikern, um deren Sinn und Bedeutung zu verdeutlichen. Zudem studierte er bei demjenigen, der sich mit den sechs Klassikern auskannte. Deshalb beherrscht er jetzt unsere Sprache, kann unsere Schrift schreiben und unseren Riten und Sitten folgen. Er ist ein äußerst hervorragender Mensch. Im Innern hat er geschickte Gedanken, im Äußeren ist er bescheiden. Wenn sich mehr als zehn Menschen um ihn herum sammeln und [mit ihm] debattieren, kann er jedoch nacheinander antworten, die anderen Menschen können ihn mit ihren Fragen nicht aus der Fassung bringen. Ich habe gesehen, dass alle anderen Menschen ihm nicht überlegen sein können. Die Menschen, die entweder äußerst arrogant und überheblich oder schmeichelnd, entweder prahlerisch oder langweilig sind, können sich mit ihm nicht vergleichen. Ich weiß jedoch nicht, wofür er [nach China] kam, ich habe mich bereits dreimal mit ihm getroffen, aber ich weiß nicht, warum er zu uns kam. Meine Vermutung, dass er unseren Zhou Gong und Konfuzius durch seine Lehre ersetzen wollte, ist jedoch zu einfältig. Vielleicht ist es nicht so. <sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> FRANKE 1939:19-20.

<sup>22</sup> Die Bearbeiter des Gesamtberichts Riccis, Nicolas Trigault, Pietro Tacchi-Venturi und Daniello Bartoli fällten ein hartes Urteil über Li Zhi. FRANKE (1939:20) schrieb dazu: „Da Ricci in dem Ende Li Tschis ein Eingreifen Gottes in der bedrängten Lage des Missionswerkes sah, so muß man zunächst annehmen, daß der so elend zugrunde Gegangene mit zu den Gegnern gehörte, die Ricci so hart zusetzen. Dieser aber erwähnt eine solche Tatsache mit keinem Worte.“

<sup>23</sup> Siehe *Xu fenshu*, j. 1, S. 33: [...] 利西泰，西泰大西域人也。到中國十萬餘裡，初航海至南天竺，始知有佛，已走四萬餘裡矣。及抵廣州南海，然後知我大明國土先有堯、舜，後有周、孔。住南海肇慶幾二十載，凡我國書籍無不讀，請先輩與訂音釋，請明於《四書》性理者解其大義，又請明於《六經》疏義者通其解說，今盡能言我此間之言，作此間之文字，行此間之儀禮，是一極標緻人也。中極玲瓏，外極樸實，數十人群聚喧雜，讎對各得，傍不得以其間鬥之使亂。我所見人未有其比，非過亢剛過諂，非露聰明則太悶悶瞶瞶者，皆讓之矣。但不知到此何為，我已經三度相會，畢竟不知到此何干也。意其欲以所學易吾周、孔之學，則又太愚，恐非是爾。

Nach Li Zhis Aussage haben sich die Beiden dreimal getroffen. Li Zhi bewunderte wohl Riccis Gelehrsamkeit und Beredsamkeit, verstand aber nicht, warum dieser nach China kam. Kritik an der Verbreitung des Christentums scheint er nicht geübt zu haben. Nach FRANKE führten die Begegnungen der Beiden weder zu einer geistigen Annäherung noch zu einer Auseinandersetzung, sie dienten lediglich dem Austausch von Höflichkeiten und Freundschaftsbezeugungen, ohne greifbares Ergebnis.<sup>24</sup>

Es ist erwähnenswert, dass im Jahr 1645 Zheng Zhilong 鄭芝龍 (1604-1661) und der Longwu Kaiser 隆武帝 (1602-1646, reg. 1645-1646) der Südlichen Ming-Dynastie jeweils ein Gedicht dem italienischen Jesuiten Francesco Sambiasi (Bi Fangji 畢方濟, 1582-1649) gewidmet hatten.<sup>25</sup> LIN ist sogar der Meinung, dass es einen Anhaltspunkt im Gedicht von Lin Shifang (37a) für ein Treffen des Longwu-Kaisers mit Aleni gibt, der jedoch in den zeitgenössischen Werken nicht nachvollziehbar ist.<sup>26</sup> In den Werken anderer Konvertiten finden sich Inhalte geistlicher Natur. So hatte z. B. Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633) fünf Gedichte, deren Inhalte sich auf die Lobpreisung von Jesus, der Heiligen Maria, die Zehn Gebote sowie die Sieben Todsünden und Sieben Tugenden bezogen, geschrieben.<sup>27</sup>

Im Jahr 1993 wurden 58 Gedichte eines anonymen Autors gefunden, die vermutlich von dem italienischen Jesuiten Michele Ruggieri (1543-1607) während seines Aufenthalts in China zwischen 1580 und 1588 geschrieben wurden.<sup>28</sup> Demzufolge könnte die Entstehung der 58 Gedichte mit der Freundschaft zu dem chinesischen Gelehrten Xu Wei 徐渭 (1521-1593) zusammenhängen, der in dieser Zeit zwei Gedichte über den Jesuiten Michele Ruggieri geschrieben hatte.<sup>29</sup> Hinzu kommt, dass Aleni das von einem Anonymos geschriebene britische Gedicht *Shengmeng ge* 聖夢歌 (Das Lied vom heiligen Traum) in Gedichtform ins Chinesische übertragen hat.<sup>30</sup> Es scheint, dass sich die Jesuiten auch am klassischen chinesischen Gedicht versucht hatten. Später sind ein paar Gedichte anlässlich des

---

<sup>24</sup> FRANKE 1939:23-24.

<sup>25</sup> Das Gedicht des Longwu-Kaisers mit dem Titel *Huangdi yuzhishi* 皇帝御制詩 und das Prosagedicht von Zheng Zhilong mit dem Namen *Pinglu hou fu* 平虜候賦 wurden im elften Monat des ersten Jahres der Longwu-Periode (1645) geschaffen. Siehe *FGGJ*, Bd. 16, S. 441-466.

<sup>26</sup> LIN 1998:102.

<sup>27</sup> Die fünf Gedichte sind *Shengjiao guijie zhenzan* 聖教規誡箴讚 (Lobeshymne/Psalm), *Tianzhu shijie* 天主十誡 (Zehn Gebote des Himmelsherrschers), *Kezui qide* 克罪七德 (Sieben Tugenden zur Überwindung der sieben Todsünden), *Zhenfu baduan* 真福八端 (Acht Werke des wahren Glücks) und *Aijin shisiduan* 哀矜十四端 (14 Werke der Barmherzigkeit). Siehe *YSHL*, Bd. 8, S. 33-39.

<sup>28</sup> CHAN 1993:129-176.

<sup>29</sup> CHAN 1993:129-176; CHAN 1996:317-337.

<sup>30</sup> LI 2007:87-142.



Geburtstags von Adam Schall von Bell entstanden.<sup>31</sup> Im Jahr 1920 erschien *Sheng qingyin ji* 聖清音集 (Die Sammlung der heiligen klaren Stimmen), das 33 *Xiang shi* 想詩 (Gedenkgedichte) von dem spanischen Dominikaner Yang Duomo 楊多默 (Fr. Thomas de la Hoz, O.P, 1879-1949), 18 Vierzeiler von Herrn Jiang Xiaolian (*Xiaolian Jiangxiansheng* 孝廉姜先生) über die Kreuzigung und 46 Gedichte von anonymen Autoren, die nach FANG in der Ming-Qing Übergangszeit entstanden waren, enthält.<sup>32</sup>

Seit der Ankunft der ersten Jesuiten in China hatten chinesische Literaten angefangen, die Jesuiten und das Christentum als Sujet in ihren Gedichten anzuführen. Das Gedicht war eine Kommunikationsmöglichkeit zwischen den Jesuiten und dem chinesischen Gelehrtenkreis. Von Literaten aus der niedrigen Gesellschaftsschicht bis zum Kaiserhof, von Chinesen bis zu den Jesuiten hatten sich alle an den literarischen Aktivitäten beteiligt. Die vorhandenen Gedichte existierten ursprünglich verstreut in verschiedenen Werken der relativ bekannten Literaten. Es ist zu vermuten, dass noch zahlreiche Gedichte verborgen sind.

### 1.3 Methodik

#### 1.3.1 Interaktions-Kommunikations-Ansatz nach STANDAERT

Die Begegnung zwischen dem Westen und China im 17. Jahrhundert ist ein besonderes Phänomen in der Interaktion zwischen den Kulturen. Die jesuitische Mission ist ein entscheidender Teil in der Geschichte der Chinamission. Im Vergleich zu anderen Ländern im 17. Jahrhundert gibt es vorwiegend vollständige Dokumente dieser Zeit. Die Anzahl der betreffenden Jesuiten und der chinesischen Christen sowie der interessierten Gelehrten war gegenüber der Gesamtbevölkerung relativ gering, nichtsdestotrotz bildet sie ein ideales Muster für die interkulturelle Forschung. Die Werke und Diskussionen der Protagonisten der damaligen Zeit schlossen Religion, Philosophie und Moral ein. Damals standen Europa und China auf einer relativ gleichen Ebene. Beide waren in den Bereichen der Ausbildung und des Druckwerks hoch entwickelt<sup>33</sup> und in der Lage, die jeweils andere Kultur aufzunehmen und

---

<sup>31</sup> FANG 1969g:2283.

<sup>32</sup> FANG 1969b:1689.

<sup>33</sup> Siehe STANDAERT (2002:2-3): "A first characteristic is that the observation sample of this period is sufficiently representative with being too broad. The number of foreign actors involved was after all very small. [...] The number of Christians, for instance, reached a maximum of 200,000 in about 1700, which was small compared to the overall population (150 to 200 million inhabitants.) [...] the interaction was clearly between groups of markedly divergent size. [...] A second characteristic is that both cultures involved were relatively similar with

darauf zu reagieren. Die gesamte Kommunikation und Interaktion konnte in einer relativ offenen und toleranten politischen Umgebung stattfinden.

Bei einer Begegnung der Kulturen spielen zunächst fünf Faktoren eine Rolle als Ausgangspunkt in der Erforschung des interkulturellen Kontakts, die für die spätere Analyse von Bedeutung sind: der Transmitter, der anderen Informationen übergibt; der Empfänger, der die Informationen aufnimmt; die Information, durch die der Transmitter mit dem Empfänger verbunden ist; der Weg, auf dem die Information weitergeleitet wird; der Beobachter, der diese Kommunikation beobachtet.<sup>34</sup> Ausgehend davon hatte STANDAERT vier Frameworks und Bewertungen ausführlich dargestellt.

Beim Transmissionsansatz liegt der Forschungsschwerpunkt auf dem Transmitter, das heißt dem Missionar. Es erheben sich folgende Fragen: wie gibt er die Informationen weiter und wie berichtet er über seinen Erfolg und sein Scheitern? Der Historiker und damit der Beobachter vergleicht die originalen westlichen Informationen mit der chinesischen Version und schaut, wie genau der Missionar seine Botschaft ins Chinesische übersetzt hat. Ferner vergleicht der Historiker die von den Missionaren weitergegebenen Informationen mit der von Chinesen erneut bearbeiteten Information. Damit will der Historiker den Einfluss der Missionare auf die Information und deren Wirksamkeit bewerten. Vor 1960 gehörten die meisten Forscher des interkulturellen Austauschs zu einer missionarischen Gemeinde, ihre Werke bezogen sich größtenteils auf die Missionare, die aus derselben Gemeinde oder aus demselben Land stammten.<sup>35</sup> Jedoch blieb unklar, ob es eine effektive Methode gibt, den Einfluss zu bewerten bzw. zu messen.

Der Rezeptionsansatz entstand in der 60- und 70-er Jahren des letzten Jahrhunderts. Die Forscher waren mit den Fragen beschäftigt, wie Chinesen auf den Eintritt des Christentums und die westliche Kultur reagierten. War die Reaktion negativ oder positiv? Wie nahmen Chinesen die Informationen aus dem Westen auf? Diese Fragestellungen deuten an, dass der Forschungsfokus von den Missionaren auf den Empfänger (Chinesen) verlagert wurde. Die Reaktion, die in sprachlichen chinesischen Primärquellen übermittelt wurde, wird bei Forschern mit den originalen Informationen der Transmitter verglichen. In diesem Fall ist die

---

regard to their means of cultural reproduction. Many studies on cultural transmission involve cultures of unequal complexity. In this regard, the similarity between Europe and China can be observed in two fields: printing and education. [...] Europeans and Chinese were able to engage in communication at a level, at least from the European perspective, very different from encounters in other countries at that time. [...] A third characteristic is that the role of external power was relatively reduced. [...] the Chinese administration remained relatively open during the whole period, at least open enough to allow a constant influx and renewal of the mission.”

<sup>34</sup> STANDAERT 2002:4-5.

<sup>35</sup> STANDAERT 2002:6-7.

Forschung auch nicht umfassend, weil die Forscher oft unbewusst versuchten, die Nicht-Übereinstimmung der Beiden herauszufinden.<sup>36</sup> Der Schwerpunkt der Untersuchung hatte sich seit den 60-er Jahren des letzten Jahrhunderts von der Missionsgeschichte auf die chinesische Reaktion auf das Christentum und die Missionare, der durch GERNETS *Christus kam bis nach China* gekennzeichnet wurde, verlagert. Aufgrund dieses Werks wechselte die Aufmerksamkeit der Forschung vom Transmissionsansatz zum Rezeptionsansatz.<sup>37</sup> Er beschäftigte sich mit der Frage, inwieweit Chinesen das Christentum und die andere Kultur angenommen haben. GERNET hatte sich auf antichristliche Quellen, z. B. *Shengchao poxie ji* 聖朝破邪集 (Sammlungen der heiligen Dynastie zur Zerschlagung der Heterodoxie) und die Zeugnisse der Missionierung konzentriert. Die Verschiedenheit der Sprachen, die gesellschaftlichen Formen, die moralisch-politischen und philosophischen Traditionen des Westens und Chinas wurden intensiv beleuchtet. Er ging davon aus, dass das Christentum die Kritik aushalten musste, da die christliche Lehre außerhalb der chinesischen Orthodoxie läge und deshalb niemals als eine Lehre bzw. Philosophie betrachtet würde, die auf staatlichen Ebenen akzeptiert worden wäre. Diese Unvereinbarkeit war für GERNET die Ursache für das Scheitern der Jesuiten.<sup>38</sup> Hier ergibt sich jedoch die Frage, ob nicht die einseitige Quellenauswahl, denn er bezieht sich nur auf wenige pro-christliche Quellen, zu dieser Schlussfolgerung geführt haben könnte. Er betonte die kulturelle Differenz beider Seiten, um zu beweisen, dass die christliche Lehre unter der Führung von Ricci nicht unverfälscht war, da sie sich während der Anpassungsphase mit der chinesischen Kultur und der heimischen Philosophie vermischt hatte. Wenn der Standpunkt auf der Reinheit einer Religion liegt, dann war GERNETS Auffassung repräsentativ. Im Fall der kulturellen Transmission zwischen zwei Kulturen wird die fremde Kultur nach Auswahl und Verarbeitung von der heimischen Kultur aufgenommen.

Unter Inventionsansatz ist zu verstehen: “[...] the transmitter, in approaching the receiver, constructs a symbolic reality (a discourse) of the receiver and of his or her culture; this symbolic reality in itself becomes a means to determine the receiver, to exercise power over him or her.<sup>39</sup> [...] how the transmitter’s invention or constructed representation of the

---

<sup>36</sup> STANDAERT 2002:13.

<sup>37</sup> STANDAERT 2002:13.

<sup>38</sup> GERNET 1984:16.

<sup>39</sup> STANDAERT (2002:18): “The “invention framework” is a rather recent development that originated in post-colonial and cultural studies. Inspired by the theoretical approaches in the line of Michel Foucault, and by its application e.g., in Edward Said’s *Orientalism*, some researchers apply the same methods to the seventeenth century contact between China and the West.”

receiver contributes to the transmission of the message”.<sup>40</sup> Die Reiseberichte, übersetzten Schriften, die von den Missionaren in westlichen Sprachen geschaffen wurden, wurden erforscht. Hierbei wurden die Ähnlichkeiten und Widersprüche bzw. Unterschiede mit den Ideen und die Weltanschauung der beschriebenen Kultur betrachtet.

Der Interaktions-Kommunikations-Ansatz beruht auf anderen Ansätzen und entwickelt sich zu einem ganz neuen Rahmen. Es betont, dass der Einfluss und die Wirksamkeit wechselseitig sind. Während der Rezeptionsansatz die Differenz und Ungleichwertigkeit der beiden Seiten betont, werden Europa und China hier als gleichberechtigte Teilnehmer der Dialoge betrachtet. Die im Verlauf der Begegnung der Kulturen entstandene Innovation und deren Beziehungen werden besonders beobachtet. Die Innovation wird nicht als Missverständnis betrachtet, sondern als eine Methode, um zu verdeutlichen “[...] how the reception was integrated into a larger context (external coherence), in order to uncover what the different way of understanding reveals about the other culture.”<sup>41</sup> Selbstverständlich ist die Entstehung von Missverständnissen und Unverständlichkeiten unvermeidlich, jedoch existieren auch Toleranz und Verständnis.

Ferner ist anzunehmen, dass, obwohl das weitere soziale Umfeld die Menschen bestimmt, der Mensch in der Lage ist, sich von „cultural determinism“ zu distanzieren bzw. zu entfernen. In jeder Kultur gibt es jemanden, der offen zu anderen Menschen und Kulturen ist, gleichzeitig gibt es jemanden, der Abstand zu der dominanten Kultur hält. Dieser Ansatz interessiert sich für die Menschen, die sich von denjenigen, die der herrschenden Kultur folgen, unterscheiden.<sup>42</sup> Unter dem Interaktions-Kommunikations-Ansatz verlagert die Forschung den Fokus von Transmitter und Empfänger auf die Interaktion zwischen den beiden und die Ergebnisse der Kommunikation, nämlich Text, Bild und sogar soziale Netzwerke.<sup>43</sup> Die folgenden Fragen lauten nun: Welche Interaktion wird etabliert? Welche Kommunikation ist entstanden? Inwieweit haben Transmitter und Receiver das Neue durch einen gegenseitigen Austausch erschaffen? Bis zu welchem Maß haben sie eine neue Sache mit den von der Gegenseite stammenden Erkenntnissen etabliert?<sup>44</sup>

Ferner wurde die Interaktion-Kommunikation in vier Phasen eingeteilt: zunächst versteht man eine andere Kultur basierend auf seiner eigenen Kultur. Die fremde Kultur wird also auf die gleiche Weise wie die eigene Kultur strukturiert und beschrieben. In der zweiten

---

<sup>40</sup> STANDAERT 2002:21.

<sup>41</sup> STANDAERT 2002:26.

<sup>42</sup> STANDAERT 2002:26-27.

<sup>43</sup> STANDAERT 2002:40.

<sup>44</sup> STANDAERT 2002:39-40.

Phase versucht man, sich in die fremde Kultur hineinzusetzen und die Welt mit ihren Augen zu sehen. Dabei rückt die eigene Subjektivität vorläufig in den Hintergrund. In der dritten Phase nimmt man seine eigene Identität wieder an, nachdem man sich bemüht hat, die fremde Kultur zu verstehen. Schließlich erreicht man die vierte Phase, in der die Differenzen beider Seiten keine wichtige Rolle mehr spielen. Das Verständnis der fremden Kultur beeinflusst gewissermaßen das Verständnis von sich selbst und vermag die eigene Identität sogar zu transformieren. Daher ist der Prozess eine kontinuierliche Interaktion des neuen Verständnisses über andere und über sich selbst.<sup>45</sup>

Im konkreten Fall der Gedichtsammlung wird sie zu einer im Vorgang der Interaktions-Kommunikation entstandenen Textproduktion gezählt. Die Dichter verstanden die fremde Kultur und Religion beruhend auf dem eigenen kulturellen Hintergrund, während die Jesuiten im Umgang mit den Chinesen sich der fremden chinesischen Kultur anpassten. Allmählich beobachteten beide die Welt mit den Augen der jeweils fremden Kultur, sogar sich selbst, und bestätigten dadurch ihre neuen Identitäten. Sie erlebten einen kontinuierlichen Prozess der Entdeckung des eigenen Ich mittels der Entdeckung des Anderen. Nach über 20-jähriger Mission in China hatten sich die Jesuiten verändert, ebenso die Chinesen, die schon jahrelang mit den Jesuiten umgegangen waren.

Die Aufgabe des Historikers besteht nicht nur in der Darstellung der Unterschiede, sondern auch der Darstellung der Interaktion und Kommunikation und des Kulturdialogs, die in den Beziehungen zwischen beiden Kulturen stattfinden.

### 1.3.2 Theoretische Fragen der Gedichtübersetzungen

Das Ziel dieser Arbeit ist, diese für die Jesuitenmission wichtige Gedichtsammlung, wissenschaftlich zu erschließen, in den Kontext chinesischer Geschichte zu stellen und zu analysieren. Dazu bedarf es einer philologisch kritischen und annotierten Übersetzung, welche die Grundlage für weitergehende Forschungen bildet. Bei der Übertragung eines chinesischen Gedichts ins Deutsche bedarf es einer Vielzahl methodischer Vorüberlegungen, welche die Bezeichnung einer Übersetzung als wissenschaftlich rechtfertigen.

Das Übersetzen von Gedichten gehört zu den schwierigsten Aufgaben, denn es stellt immer eine Herausforderung dar, klassische chinesische Gedichte in westliche Sprachen zu

---

<sup>45</sup> STANDAERT 2002:34-35.

übersetzen. Bis zu welchem Grade sich dem lyrischen chinesischen Sprachausdruck angenähert werden kann, oder ob es vielleicht doch möglich ist, durch die übliche Ausdrucksweise deutscher Lyrik den Geist der chinesischen Dichtung mittelbar wiederzugeben, ist eine der Grundfragen.<sup>46</sup> Die Gedichtübersetzung ist ein eigenständiges Kunstwerk und in der Regel ebenfalls formgebunden.<sup>47</sup> Was das Gedicht jedoch von anderen literarischen Gattungen unterscheidet, ist die Textform, die in entscheidendem Maße zu einem Sinnträger wird.<sup>48</sup> Daher vertreten viele Forscher den Standpunkt, dass Dichtung unübersetzbar ist, „[...]“, weil in einer Übersetzung das dichterisch Wesentliche verloren geht, weil der dichterische Text seiner einmaligen unwiederholbaren Form entkleidet wird.“<sup>49</sup>

Ferner sind die Schwierigkeiten bei der Gedichtübersetzung aufgrund der Differenz zwischen der deutschen und chinesischen Sprache im linguistischen und ästhetischen Bereich unlösbar. Die Unterschiede zwischen der chinesischen und deutschen Linguistik sind groß.

Die chinesische Sprache ist isolierend, kennt also keine Flexion, auch keine anderen Affixe. Pronomina, Präpositionen, Konjunktionen verwendet sie viel sparsamer als die europäischen Sprachen. So beschränkt sich die chinesische Grammatik auf die Syntax und besteht im wesentlichen aus Stellungsgesetzen. Aber wie in dieser zugleich monosyllabischen Sprache die einzelnen Wortlaute äußerst vieldeutig sind, trotz Betonungsunterschieden und stehenden Wortverbindungen, so ist doch auch ein geschriebener Satz nie wie in unseren Sprachen syntaktisch und somit inhaltlich | bestimmt und eindeutig. Das Schriftzeichen, die eigentliche chinesische Spracheinheit, die am eindeutigsten den Wortsinn ausdrückt, ist meistens auch noch vieldeutig und bildet einen prägnanten Komplex verschiedenster Bedeutungsmöglichkeiten.<sup>50</sup>

Ein weiteres Übersetzungsproblem bietet die chinesische Metrik. In einem chinesischen Gedicht spielen Reime, Klang, Länge der Verse, ein entsprechendes Verhältnis zwischen Wörtern in einem einzelnen Vers sogar in parallelen Versen eine wichtige Rolle. Nachvollziehbar sind allenfalls die rhythmische Gestaltung der Verse und die äußere Vers- und Strophenanordnung. Nur wenige Sinologen haben sich ans Versmaß des Vorbilds zu halten versucht, mit dem unumgänglichen Kompromiss, dass sie eine chinesische Silbe einem deutschen Versfuß gleichsetzten.<sup>51</sup> Bei der Übersetzung wird auf eine „Form-Translation“ im Allgemeinen verzichtet und hinsichtlich Rhythmus, Reim, Versmaß und Klang entweder frei oder weitgehend nach den Lyrikkonventionen im Deutschen verfahren.<sup>52</sup> Wegen der linguistischen Differenzen zwischen der chinesischen und deutschen Sprache und der literarischen sowie unterschiedlichen kulturellen Traditionen ist das Gedichtübersetzen vom

---

<sup>46</sup> TSCHARNER 1969<sup>2</sup>:247.

<sup>47</sup> APPEL 2004:24-25.

<sup>48</sup> APPEL 2004:29.

<sup>49</sup> ZIMA 1992:19.

<sup>50</sup> TSCHARNER 1969<sup>2</sup>:244.

<sup>51</sup> TSCHARNER 1969<sup>2</sup>:270.

<sup>52</sup> XUE 1991:8.

Chinesischen ins Deutsche problematisch und weniger sinnvoll, weil die meist intendierte Wirkung in der Zielsprache nicht realisierbar ist.<sup>53</sup> So ist ein gewisser Verlust beim Übersetzen unvermeidbar, z. B. die Schönheit des bildhaften Sinnes des klassischen Chinesisch sowie die metrische Schönheit. Die Übersetzung übernimmt tatsächlich die kommunikative Funktion, mit der es dem Leser ermöglicht wird, sich dem Inhalt des Gedichts, dem Lebenszusammenhang des Dichters zu nähern. Bei dieser Gedichtübersetzung mit starkem historischem Bezug ist der Inhalt am wichtigsten.

Hinsichtlich des Übersetzens klassischer chinesischer Gedichte in westliche Sprachen ist zu berücksichtigen, ob das eigene Ziel des Übersetzers erreicht wird und ein bestimmter literarischer Einfluss aus dem Original auf die Leserschaft verwirklicht werden kann. In diesem Fall liegt die *Skopos* Theorie (Griechisch *skopos* = Zweck, Ziel) der Übersetzung zugrunde. Hinsichtlich des Dilemmas zwischen Treue und Äquivalenz/Freiheit<sup>54</sup> wird die Übersetzung zu einer komplex menschlichen Aktion mit bestimmtem Zweck, in dem der Ausgangstext (AT) als Informationsangebot gilt. Wichtig ist, dass diese Theorie verschiedene Übersetzungen desselben Texts je nach dem Zweck des Zieltexts (ZT) ermöglicht. Für die Auswahl einer passenden Übersetzungsmethode und Strategie müssen weitere Faktoren, Auftraggeber, Übersetzer, Autor des Originals und Leserschaft des Zieltexts berücksichtigt werden.<sup>55</sup> Diese befreien den Übersetzer aus überflüssigen Überlegungen für andere Übersetzungsstrategien, besonders wichtig in der Berücksichtigung der literarischen Form. Ebenso ist vom Übersetzer Loyalität sowohl gegenüber dem Autor des Originals als auch gegenüber dem Zieltextempfänger zu verlangen, die Intention des Autors nicht zu verfälschen.<sup>56</sup> Somit gewinnt der Übersetzer eine relativ größere Eigenständigkeit gegenüber dem Ausgangstext; sowohl für das Übersetzen zwischen verschiedenen Sprachen, als auch für das Übersetzen des historischen und literarischen Texts von weit auseinanderstehenden

---

<sup>53</sup> TSCHARNER (1969<sup>2</sup>:270): „Das Ideal, uns in deutscher Sprache wie der Chinese im Chinesischen auszurücken, ist allerdings unerfüllbar. Aber verschiedene Übersetzer und Nachdichter sind diesem Ideal verschieden nahe gekommen. Mehrere haben sich des Mittels von Einführungen und Anmerkungen bedient, um den Leser mit dem Wesen des chinesischen Geistes, mit chinesischer Weltanschauung und chinesischem Leben vertraut zu machen oder ihm besondere historische und literarische Voraussetzungen zu erhellen - ein äußeres, aber geradezu notwendiges Mittel (Von Strauß, Heilmann, Hauser, auch Forke).“

<sup>54</sup> HOFFMANN (2006:24-25): „Unter wörtlicher oder auch wortgetreuer Übersetzung wird gemeinhin eine Übersetzung verstanden, die sich an das Wort hält, wie es im Buche stehe. Und zwar in der Regel im Wörterbuche. Die freie Übersetzung bewegt sich davon weg hin zu einer Übersetzung, die den Sinn des Originals und seine allgemein ästhetischen Charakteristika in den Vordergrund stellt und, wenn man so will, die Funktion des Originals in seinem natürlichen heimatlichen Umfeld in das fremde Umfeld einer andern Sprache transponieren will.“

<sup>55</sup> Seit den 70-er Jahren des letzten Jahrhunderts erschien eine neue Theorie, welche durch Hans J. VERMEERS *Skopos* Theorie gekennzeichnet und nach und nach zum Funktionalismus entwickelt wurde. Dazu siehe VERMEER 1989:173-187; REIB/VERMEER 1984:95-96; VERMEER 2012<sup>3</sup>:221-232; NORD 2001:27.

<sup>56</sup> NORD 1988:32.

Epochen ist der Übersetzungsvorgang keine einfache Transkodierung, die Übersetzung ist nicht eine sprachliche Nachbildung, die den Sinn des Originals nie erreichen wird. Diese funktionale Bestimmung der Translation ist vom kommunikativen Wesen einer solchen Handlung begründet.<sup>57</sup>

Ein weiterer Aspekt für den Übersetzer von grundlegender Bedeutung ist die Methode, welche Texte in ihrer Ganzheit erfassen und übersetzen will, die „holistische Translation“ genannte Methode:

Die Methode *Holontra* berücksichtigt schließlich das Hintergrundwissen, das der Leser/Übersetzer zum Verständnis der jeweiligen Textteile des Ausgangstextes mitbringen muß oder mitbringen sollte. Der Leser/Übersetzer ergänzt so das im Text Stehende um die allgemeinen Kenntnisse, die ihm zu einem im Text angeschnittenen Thema schon zur Verfügung stehen. Dieses Hintergrundwissen besteht aus einer Reihe von *Systemen*, von denen jedes einzelne einen bestimmten thematischen Bereich (der Kultur, des Lebens, der Wissenschaften) abdeckt. [...] *Holontra* [erfordert] die Kompetenz, an Textstellen den Bezug auf ein *Wissenssystem* zu erkennen und das *Wissenssystem* selbst strukturieren zu können, sowohl für die Ausgangskultur als auch für das entsprechende *System* in der Zielkultur. Außerdem muss der Übersetzer die Vermittlung zwischen beiden *Systemen* herstellen können, um sie in geeigneter Weise in den Zieltext einzubringen.<sup>58</sup>

In dem konkreten Fall eines chinesischen Gedichts sollte der Übersetzer den Charakter des Texts, das spezifische kulturelle Bezugssystem des Textproduzenten des Ausgangstexts, die Rezeptionssituation und die intendierte Leserschaft berücksichtigen. Vor allem ist die Vermittlung des Kultur- und Sprachspezifischen gegeben, wenn der Übersetzer die Verständlichkeit eines Gedichts mit Erläuterungen und Kommentar ermöglichen kann. Das Verfahren der Übersetzung der vorliegenden Gedichtsammlung stellte sich in folgenden Schritten dar. Da manche Wörter mehrdeutig sind, musste deren Bedeutung in verschiedenen anderen bzw. ähnlichen Kontexten und Texten eruiert werden. Der Übersetzer muss angemessene Worte in der Zielsprache wählen, um deren Sinn zu verdeutlichen. Die Methode der obligatorischen Transposition ist deshalb sehr hilfreich, welche befürwortet, dass die syntaktischen Strukturen der Ausgangssprache in den Fällen, wo keine formalen Entsprechungen in der Zielsprache vorhanden sind, nicht nachgebildet, sondern durch gleichbedeutende ZS-Strukturen ersetzt werden.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Siehe XUE 1991:20-21. Ebenso REIB/VERMEER (1984:57-58): „[...] daß sich bei kultureller Distanz, also Raum- und/oder Zeitdistanz zwischen einem Werk und seiner Übersetzung die Funktion allemal ändert. [...] Es ist nicht möglich, Translation als Transkodierung *toute simple* der/einer Bedeutung [vgl. Vermeer 1972, 61-71] eines Textes zu verstehen. Translation setzt Verstehen eines Textes, damit Interpretation des Gegenstandes „Texts“ in einer Situation voraus. Damit ist Translation nicht an Bedeutung, sondern an Sinn/Gemeintes [vgl. Vermeer 1972, 221], also an Textsinn-in-Situation, gebunden.“

<sup>58</sup> GERZYMISCH-ARBOGAST/MUDERSBACH 1998:44-45.

<sup>59</sup> Bezüglich obligatorischer Transpositionen schrieb NORD (2011:21): „Die wörtliche Übersetzung (Terminus nach Wilss 1977a, 105) unterscheidet sich von der Wort-für-Wort-Übersetzung dadurch, dass die syntaktischen Strukturen der Ausgangssprache in den Fällen, wo keine formalen Entsprechungen in der Zielsprache vorhanden



Dementsprechend werden in dieser Arbeit die im Chinesischen unbekanntem Artikel, Konjunktionen, Präpositionen und – soweit erforderlich – thematische Subjekte in eckigen Klammern eingefügt. Viele religiöse Begriffe, bisweilen lediglich chinesisch transkribiert, finden sich in den verschiedenen Gedichten. Sie stellen ein grundsätzliches Problem dar, weil sie in der AS zumeist eine andere Konnotation besitzen als in der ZS und deshalb einer tiefgehenden und weitausgreifenden Erklärung bedürfen.

Mit der Hilfe des Kommentars und der Annotation werden der Zusammenhang eines Gedichtes im Rahmen der zeit-, kultur- und sprachspezifischen Besonderheiten erläutert und die Übersetzung sowie das dadurch dargestellte kulturelle Bezugssystem für die Leserschaft rezeptionsfähig gemacht. Das Ziel der Übersetzung ist, möglichst die Auffassung der Dichter und ihre Geisteswelt wiederzugeben. Obwohl sprachliche und formale Verluste unvermeidbar sind, werden die Gedichte originalgetreu übersetzt.

Es soll an dieser Stelle keineswegs eine Nachdichtung der chinesischen Gedichte in Form einer deutschen Dichtung geschaffen, sondern der Inhalt wiedergegeben werden. Hier zeigen sich die Probleme und Schwierigkeiten, auf die die Dichter während ihrer Begegnung mit dem Christentum und der fremden Kultur trafen, die grundlegend anders als ihre traditionelle Kultur, Konfuzianismus und andere Religionen waren.

#### 1.4 Aufbau der Arbeit und Anmerkung zur Notation

Im ersten Kapitel wurde ein Überblick zum aktuellen Forschungsstand gegeben, die Vorarbeiten und Übersetzungen der Gedichte in europäische Sprachen und in der chinesischen Sprache vorgestellt und in den Zusammenhang der wissenschaftlichen Diskussion eingeordnet. Es folgte die Darstellung des Interaktions-Kommunikationsrahmens und der Übersetzungstheorie zu klassischen chinesischen Gedichten.

Das zweite Kapitel befasst sich mit dem historischen Umfeld der Entstehung der Gedichtsammlung. Es werden darin die wichtigen Zusammenfassungen im Rahmen von Politik, Wirtschaft, Wissenschaften, Philosophien, Literatur im späten Ming-zeitlichen China,

---

sind, nicht nachgebildet, sondern durch gleichbedeutende ZS-Strukturen ersetzt werden („obligatorische Transposition“). Dadurch werden bei der Dokumentierung bereits der Satzrang und vielfach auch der Textang einbezogen, so dass eine textimmanente Konstitution von Bedeutung möglich ist. Vernachlässigt werden auch hier Situation und Textfunktion.“ Siehe auch STOLZE (2011<sup>6</sup>:73): „Obligatorische Transpositionen“ treten bei lexikalischen Lücken oder grammatischen Strukturdivergenzen im betreffenden Sprachenpaar auf.“ SCHREIBER (1993:126): „[...] daß bei der obligatorischen Transposition keine sinngetreue wörtliche Übersetzung möglich sei, der Wortartwechsel also auf Grund der unterschiedlichen Sprachstrukturen erfolge, [...]“

das Leben des Giulio Aleni und seine Chinamission sowie die Entwicklung der Gedichtsgesellschaften in Fujian vorgestellt.

Das dritte Kapitel widmet sich zunächst den vorhandenen Quellen zu der Kompilation der Gedichtsammlung und deren Entstehungszeitraum. Es enthält insbesondere bibliographische Informationen aus den staatlichen und heimischen Chroniken zu den Dichtern und stellt darüber hinaus einige Tabellen zur Verfügung, die einen einfachen Überblick über die Lebenszeiten, die berufliche Stellung und die Beamtentitel der Dichter geben. Diese Gliederungen zeigen, welcher Dichter Christ bzw. Nicht-Christ war sowie ihre Beamtenstellung. Da die Quellenlage zu den Biographien der Dichter dürftig ist, ist dieses Kapitel recht kurz.

Das vierte Kapitel bildet den Kern der Arbeit. Es wird zunächst der Zustand der Gedichtsammlung, die Anmerkung zu Buchdeckel und Titel sowie Untertitel, die betreffenden Informationen über dieses Manuskript, dessen Nichtübereinstimmungen zwischen dem Inhaltsverzeichnis und dem Text dargestellt. Danach finden sich alle Gedichte vollständig übersetzt und annotiert in ihrer ursprünglichen Reihenfolge, wobei notwendige und unerlässliche Anmerkungen zur Lehn-schreibung der chinesischen Zeichen, der Anspielungen, mythologische Anführungen in Fußnoten hinzugefügt werden.

Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit den Inhalten der Gedichtsammlung. Gemäß den Inhalten, die sich in den Gedichten widerspiegeln, wird dieses Kapitel in fünf Gruppen aufgeteilt. In jedem einzelnen Teil werden Gedichte oder Verse übersetzt vorgelegt und mit den entsprechenden Hinweisen bezüglich des Inhalts eingeordnet.

Das sechste Kapitel handelt von den Geisteshaltungen der Dichter. Die konfuzianisch gebildeten Dichter zeigten in ihren Gedichten jedoch kaum unterschiedliche Einstellungen, entweder kritisierten sie den Einfluss des Buddhismus auf den Konfuzianismus, oder sie zeigten ihre Freude an möglichen Innovationen mit Hilfe der Jesuiten sowie deren Religion. Die Geisteswelten der Dichter werden eingehend erforscht.

Im siebten Kapitel werden die Ergebnisse der Arbeit zusammengefasst und die Möglichkeiten für eine zukünftige eingehende Forschung aufgezeigt.

Als Umschrift chinesischer Begriffe, Orts- und Personennamen wird das Hanyu-Pinyin System in dieser Arbeit verwendet. Das Wade-Giles Umschriftsystem findet sich bei Zitaten und Literaturangaben. Chinesische Begriffe und Zitate werden in Langzeichen aufgeführt. Kurzzeichen finden nur dann Verwendung, wenn dies in einer Vorlage bzw. Buchtitel der Fall ist. Schriftzeichen werden bei der ersten Nennung entweder im Text oder in der Fußnote

gegeben. Die Zahl der Reihenfolge eines Gedichts wird hinter dem Dichter in runden Klammern gesetzt, bei zwei oder mehreren Gedichten wird darauf mit Buchstaben hingewiesen.

## 2. Historisches Umfeld der Entstehung der Gedichtsammlung

Der Untergang der Ming-Dynastie ist während der Wanli-Periode (1573-1620) bereits offensichtlich: der Kaiser hatte kein Interesse an der staatlichen Verwaltung und kaum Regierungsverantwortung wahrgenommen, die ständige Entfremdung von Kaiser und Beamten,<sup>60</sup> das Anwachsen der Macht der übermächtigen Eunuchen, die massiven Angriffe an der Nordgrenze und stetige Rebellionen im Inneren führten zu Krisen, die zu dem Untergang des Reiches beitrugen.

Bis zur Chongzhen-Zeit (1611-1644) war die Lage nicht mehr unter Kontrolle: weder konnte die Regierung die Volksaufstände niederschlagen noch die Grenzstreitigkeiten gleichzeitig abwehren; die Wirtschaft konnte sich nach langjährigen Steuerbelastungen und den Hungersnöten sowie Naturkatastrophen und einer inadäquaten Landwirtschaftspolitik nicht mehr erholen. Nach dem Zerfall des Ming-Reiches und dem Selbstmord des Chongzhen-Kaisers 1644 wurde die Südliche Ming-Regierung im Zeitraum von 1644 bis 1661 von den Mitgliedern der kaiserlichen Familie jeweils in den Provinzen Fujian 福建, Zhejiang 浙江 und Guangdong 廣東 gegründet.<sup>61</sup> Im Jahr 1662 wurde der letzte Südliche Ming Yongli-Kaiser in der Provinz Yunnan zusammen mit seinem einzigen Sohn erdrosselt.

---

<sup>60</sup> Bis 1618 war der Wanli-Kaiser bereits 30 Jahre nicht zur Audienz gegangen. Die Regierungsadministration blieb außer Betrieb, Personal wurde nicht aufgenommen. Der Nachfolger des Wanli-Kaisers, der Taichang-Kaiser, war einen Monat nach der Thronbesteigung wegen Krankheit gestorben. Sein Nachfolger, der Tianqi-Kaiser, der unter Eunuchen aufgewachsen und nur mit Eunuchen vertrauen war, verbrachte einen Großteil seiner Regierungszeit damit, sich der Kunstschlerei und dem Holzbau zu widmen. Die Macht des Kaisers wurde allmählich von dem Obereunuchen Wei Zhongxian 魏忠賢 übernommen. Siehe *Mingshi*, j. 236, S. 6235; S. 6150, Bd. 20; j. 294, S. 295, Bd. 2; CHAN 1982:293-294.

<sup>61</sup> Von dem Begründer der Ming-Dynastie, Zhu Yuanzhang bis zu dem letzten Kaiser Zhu Youjian, der sich 1644 auf dem Jing-Berg 景山 erhängt hatte, hatten insgesamt 16 Kaiser das Reich 277 Jahre regiert. In der Zeit der Jesuitenmission herrschten der Wanli- 萬曆 Kaiser (reg. 1573-1620, Geburtsname: Zhu Yijun 朱翊鈞, Tempelname: Shen Zong 神宗), der Taichang- 泰昌 Kaiser (reg. 1620, Geburtsname: Zhu Changluo 朱常洛, Tempelname: Guang Zong 光宗), der Tianqi- 天啟 Kaiser (reg. 1621-1627, Geburtsname: Zhu Youjiao 朱有校, Tempelname: Xi Zong 熹宗), der Chongzhen- 崇禎 Kaiser (reg. 1628-1644, Geburtsname: Zhu Youjian 朱由檢, Tempelname: Si Zong 思宗). Nach dem Tod des Chongzhen-Kaisers bestieg Fürst Fu 福王 (reg. 1644-1645, Geburtsname: Zhu Yousong 朱由崧, Tempelname: An Zong 安宗) den Thron mit der Regierungsdevise Hongguang 弘光 in Nanjing der Provinz Zhejiang. Nach dem Zerfall der Hongguang-Regierung erschienen drei andere Thronprätendenten: Fürst Tang 唐王 (reg. 1645-1646, Geburtsname: Zhu Yujian 朱聿鍵, Tempelname: Shao Zong 紹宗) etablierte seine Longwu- 隆武 Herrschaft mit der Unterstützung von Zheng Zhilong 鄭芝龍 in der Provinz Fujian, Zhu Yu'ao 朱聿鏞 (reg. 1646) führte die kurzfristige Herrschaft Shaowu 紹武 in der Provinz Zhejiang und Fürst Gui 桂王 (reg. 1646-1662, Geburtsname: Zhu Youlang 朱由榔, Tempelname: Zhao Zong 昭宗) mit der Regierungsdevise Yongli 永曆 in Zhaoqing 肇慶 der Provinz Guangdong. Als er 1662 besiegt wurde, ging auch die Südliche Ming-Dynastie (1644-1662) nach 17 Jahren unter. Siehe *Mingshi*, j. 20-24, S. 261-338, Bd. 2.

Hinfort brauchte der Qing-Staat also keine »legitimen« Rivalen mehr zu fürchten.<sup>62</sup>

Der Zeitraum von der Ankunft Michele Ruggieris (1543-1607) 1580 bis zum Tod Giulio Alenis (1582-1649) entsprach dem Niedergang der Ming-Dynastie. Mit dem Zerfall der Südlichen Ming-Dynastie wurde die jahrlange jesuitische Mission fast zerstört und es war unmöglich, zur Blüte ihrer Mission zurückzukehren.

## 2.1 Fujian in der Ming-Zeit

Mit *Min* 閩, dem Kurznamen der heutigen Provinz Fujian, sind ursprünglich sieben Stämme gemeint, die sich im östlichen Teil der heutigen Provinz Guangdong, im westlichen Teil der Provinz Zhejiang und in ganz Fujian verteilten. In der Zeit der Streitenden Reiche integrierten die einheimischen Stämme allmählich die Einwanderer aus dem Yue-Fürstentum, und es bildete sich der *Minyue*- 閩越 Stamm heraus.<sup>63</sup> Obwohl das Gebiet bereits im Jahr 221 v. Chr. in die Qin-Zentralregierung eingebunden und als Regierungsbezirk unter dem Namen *Minzhong jun* 閩中郡 errichtet wurde, hatte es wegen der geographischen Lage an der südöstlichen Küste Chinas, mit dem Wuyi-Gebirge im Westen und der Xianxia-Bergkette im Norden, keinen engen politischen Kontakt mit der Zentralregierung aufgebaut und erlangte einen Ruf als Verbannungsort.<sup>64</sup>

Die Einwanderungswellen des 8. Jahrhunderts veränderten Fujian grundlegend. Im Jahr 909 führte Wang Shenzhi 王审知 (862-925), ehemaliger General der Tang-Dynastie (618-907), ca. 5 000 verbliebene Soldaten nach Fujian und errichtete dort Fuzhou als Stützpunkt. So kam es allmählich zur Verschmelzung der Kultur und Lebensart von Mittelchina mit heimischen Gebräuchen. In der Zeit der Fünf Dynastien und der Zehn Reiche (907-960), wurde das Gebiet als Min-Reich (Minguo 閩國) bezeichnet und Wang Shenzhi als Fürst Min (Minwang 閩王) geehrt. Aufgrund der Beschränkung der geographischen Lage schenkte Wang Shenzhi seine Aufmerksamkeit dem Überseehandel. Zur Stabilisierung seiner Herrschaft und Vermehrung des Finanzeinkommens trieb er Überseehandel und führte die Entwicklung des Fuzhou-Hafens weiter, welcher bereits einer der drei wichtigsten Häfen der

---

<sup>62</sup> SPENCE (1995:56): „1661 drangen die Qing-Armeen unter der Führung Wu Sanguis, des Generals, der einst den Shanhaiguan-Paß für die Ming verteidigt hatte, in Burma ein, bekamen die traurigen Überreste des Ming-Hofes von den Burmesen ausgeliefert und brachten sie auf chinesisches Territorium zurück.“

<sup>63</sup> Bezüglich der Geschichte des Minyue-Reiches (*Minyue guo* 閩越國) siehe XU 2006a:113-182.

<sup>64</sup> TANG 1995:79.

Tang-Zeit geworden war.<sup>65</sup> Unter seiner Verwaltung entwickelte sich das Fujian-Gebiet stark und erlangte wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wohlstand. In den nachfolgenden Jahrhunderten kam es immer wieder zu Einwanderungen aus Mittelchina. In der späten nördlichen Song-Zeit und der späten Yuan-Zeit ließ sich die vor den Kriegswirren fliehende Bevölkerung in Fujian nieder.

Bis zum achten Jahr der Hongwu-Periode wurden acht Präfekturen, eine direkt regierte Präfektur (Zhili zhou 直隸州) und 57 untergeordnete Bezirke innerhalb von Fujian errichtet. Dort lebten 515 307 Familien (*hu* 戶) und 1 738 793 Menschen (*kou* 口).<sup>66</sup> Die hohe Bevölkerungsdichte führte zu einer Lebensmittelknappheit. Aufgrund der zunehmenden Bevölkerung und des Mangels an landwirtschaftlichen Nutzflächen stand das Volk Fujians unter großem Druck. Die binnenländischen Präfekturen Fujians sind sehr gebirgig, selbst die Präfekturen an der Küste haben kaum bebaubare Felder, die zudem stark versalzen sind und nur spärliche Ernteerträge erbringen. Somit war man auf Getreidelieferungen anderer Provinzen angewiesen. Im Süden importierte man das Getreide aus Guangdong, im Norden aus Wenzhou und Taizhou.<sup>67</sup> Bei jedem Transport wurden mindestens zehn Schiffe und im Ausnahmefall sogar über dreihundert Schiffe beladen, wobei die Kosten für den Transport die Kosten für das Getreide um ein Dreifaches überstiegen. Naturkatastrophen oder verzögerte Getreidelieferungen hatten häufig einen Rückgang der Bevölkerung und soziale Wirren zur Folge.<sup>68</sup>

Das Volk Fujians konnte sich nicht auf die traditionelle Landwirtschaft allein stützen, deshalb waren die Menschen zur kommerziellen Wirtschaft übergegangen, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen. In der Lokalchronik der kleinen Küstenstadt Chongwu 崇武 ist der folgende Eintrag aus der Ming-Zeit zu finden:

Unter diesen gibt es diejenigen, die weder Landwirtschaft noch Fischfang betreiben. Stattdessen bringen sie Geldmittel, um Handel zu treiben nach Westen in die Provinz Henan und nördlich nach Hubei. Sie beladen die Schiffe mit Yams, Getreide, Hanfstoff und anderen Waren, dann fahren sie auf dem Wasser bis ins Gebiet Gaoqiong der Provinz Guangdong, Wenzhou, Taizhou der Provinz Zhejiang. Die reichen Geschäftsleute leben überall in der Stadt Chongwu, ihre Gewinne sind [so hoch], dass frühere Einkommen damit nicht verglichen werden können.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> LIAO 2002:30; SCHAFFER 1954:9, 13-30.

<sup>66</sup> *Mingshi*, j 45, S. 1122, Bd. 4.

<sup>67</sup> Nur ein Fünftel der Felder in der Präfektur Zhangzhou waren bebaubar. Siehe *Tianxia junguo libing shu*, Bd. 16, S. 3071; *Huangming shifa lu*, j. 75, S. 6b-7a; WIETHOFF 1963:129.

<sup>68</sup> *Huangming shifa lu*, j. 75, S. 1987; XU 2006b:16.

<sup>69</sup> *Chongwu suo chengzhi*, S. 42: 此間有不漁不耕者，挾貲鬻貨，西賈荊、襄，北走燕、趙，或水行廣之高瓊，浙之溫、臺、處等郡，裝載茄榔、米谷、苧麻雜物。富商巨賈幾遍崇中，此大買賣比前得息大不相侔。

Die Menschen, die in den binnenländischen Präfekturen Fujians lebten, waren ebenfalls an den kommerziellen Aktivitäten beteiligt. Sie tauschten Bauholz, Tee und Papier gegen Salz, Meeresfrüchte und Produkte des Handwerks mit dem Volk an der Küste. Nach und nach waren die kommerziellen Netzwerke zwischen binnenländischen Präfekturen und dem Küstengebiet sowie zwischen Fujian und anderen Provinzen ausgebildet worden. Menschen, welche sich mit Handel beschäftigten, waren nicht nur Arme, Handwerker oder Bauern, sondern kamen auch aus mächtigen Familien und der Adelschicht. In einer anderen zeitgenössischen Schrift wird Ähnliches berichtet:

Seidenprodukte aus Fuzhou, dünne Seide aus Zhangzhou, Indigo aus Quanzhou, Eisen aus Yanping, Orangen aus Zhangzhou, Lichees aus Xinghua, Zucker aus Zhangzhou und Quanzhou und Papier aus Shunchang strömten täglich über den Fenshui-ling (Inlandpass) und Pucheng-Pass in das Wuyue-Gebiet (Provinz Zhejiang). Die Transporte nach Übersee waren unzählig.<sup>70</sup>

Die Menschen trieben nicht nur innerhalb Chinas Handel, sondern dehnten ihre kommerziellen Aktivitäten auch auf Südostasien aus. Seit der Song-Zeit spielte das Volk Fujians dank seiner fortschrittlichen Seefahrtstechniken und regen Überseehandelsaktivitäten eine wichtige Rolle in der Geschichte des chinesischen Überseeverkehrs. Der Quanzhou-Hafen war der weltweit bedeutendste Hafen in der Song- und Yuan-Zeit geworden. Die Seefahrer fuhren bis zum Indischen und Pazifischen Ozean und hatten umfangreiche Kontakte mit dem Ausland. Allmählich besaßen sie eine Vormachtstellung über den Überseehandel in Asien. Viele chinesischen Händler waren in das südöstliche Ausland ausgewandert und bildeten dort eine in der Diaspora lebende Gesellschaft. Zur gleichen Zeit kamen ausländische Händler nach Fujian und ließen sich dort nieder. Die von ihnen mitgebrachten Kulturen, Sitten und Religionen, wie beispielsweise Islam, Hinduismus, Manichäismus, Christentum und Judentum, hinterließen ihre Spuren insbesondere in der Präfektur Quanzhou.

Entsprechend dem wirtschaftlichen Fortschritt durch kommerzielle Aktivitäten und Überseehandel erhob das Volk Anspruch auf materiellen Wohlstand und sinnliche Genüsse.<sup>71</sup> Vor allem war die Anzahl der Träger des *juren*-Grades im Gegensatz zu den frühen Dynastien stetig gestiegen. In der ganzen Ming-Zeit nahmen die Provinzen Fujian und Zhejiang hinsichtlich der Zahl an Trägern des *juren*-Grades den zweiten Platz im Reich ein. Zu Beginn der Ming-Dynastie kamen die meisten Träger des *jinshi*-Grades aus den Präfekturen Fuzhou, Jianning und Xinghua. Seit Mitte der Ming-Zeit waren die Präfekturen Fuzhou, Xinghua,

---

<sup>70</sup> *Minbu shu*, S. 1121: 凡福之綢絲，漳之紗絹，泉之藍，福延之鐵，福漳之橘，福興之荔枝，泉、漳之糖，順昌之紙，無日不走分水嶺，及浦城小關，下吳越如流水。其航大海而去者，尤不可計。WIETHOFF 1963:135.

<sup>71</sup> *Chongwu suo chengzhi*, S. 39-40.

Quanzhou und Zhangzhou der Hauptherkunftsort dieser Gelehrten. In der späten Ming-Zeit waren Quanzhou und Zhangzhou überlegen.<sup>72</sup> Es ist klar ersichtlich, dass sich der Kulturschwerpunkt von dem nördlichen Teil Fujians nach dem südlichen Teil verlagerte. Zudem entstanden viele neue Städte. Im Vergleich zur Hongzhi-Periode war die Anzahl der Städte in der späten Ming-Zeit von 171 auf 337 angestiegen. Beispielsweise stiegen An'hai 安海 und Yuegang 月港 von unbekanntem Dörfern zu berühmten kommerziellen Stützpunkten auf, die nordwestliche Stadt Jianning 建寧 wurde ein Zentrum des Druckgewerbes.<sup>73</sup>

Die relativ offene Überseehandelspolitik der Song- und Yuan-Zeit wurde nach dem Dynastiewechsel durch den Begründer des Ming-Reiches Zhu Yuanzhang 朱元璋 (reg. 1368-1398), der aus einer armen Bauernfamilie stammte und durch eine Serie von Rebellenaufständen an die Spitze des Reiches gekommen war, geändert. Einerseits war der Angriff auf die Küste durch Fang Guozhen 方國珍 (1319-1374) und Zhang Shicheng 張士誠 (1321-1367) eine große militärische Bedrohung, andererseits plünderten herrenlose japanische Samurai<sup>74</sup> häufig in den Küstenregionen. Seit dem vierten Jahr der Hongwu-Periode (1371) wurde eine Serie von Seehandelsverboten für den Privathandel erlassen; dem Volk war es verboten, Auslandsbeziehungen zu unterhalten und Hochseeschiffe zu bauen.<sup>75</sup> Die Verbotspolitik wurde am Anfang der Jiajing- 嘉靖 Periode (1522-1547) aufgrund von Auseinandersetzungen zwischen Portugiesen und Chinesen intensiviert.<sup>76</sup> Das Seehandelsverbot wurde bis zum Ende der Dynastie prinzipiell beibehalten.

Unter der Regierung des Ming-Reiches wurde der Privathandel verboten, einzig der Tributhandel war erlaubt.<sup>77</sup> Dafür hatte die Regierung aber nur drei Seehandelsbehörden eingerichtet: die Ningbo-Behörde für Japan, Fuzhou für Ryūkyū, Guangzhou für Südasien,

---

<sup>72</sup> XU 2006b:596-599.

<sup>73</sup> Seit der Südlichen Song-Zeit war Jianning 建寧 ein Druckzentrum geworden und hatte sich in der Ming-Zeit weiterentwickelt. Siehe QI 2007:87, 182-187.

<sup>74</sup> LI 1986:228; *Ming taizu shilu*, j. 70, S. 1300, Bd. 3.

<sup>75</sup> Das Verbot wurde 1381 wieder verkündigt: das Küstenvolk durfte nicht mit Ausländern Handel treiben. Vier Jahre später durfte das chinesische Volk sogar nicht mehr auf das Meer, um Fischfang zu treiben. Im 23. Jahr der Hongwu-Periode (1390) wurde ein kaiserlicher Erlass an das Finanz-Ministerium herausgegeben, um dessen Überwachungstätigkeit für das Verbot in Guangzhou, Fujian und Zhejiang mit Ausländern zu betonen. Im Jahr 1397 wurde das Verbot erneut betont. *Ming taizu shilu*, j. 70, S. 1300, Bd. 3; j. 159, S. 2460, Bd. 6; j. 205, S. 3067, Bd. 7; j. 252, S. 3640, Bd. 8; siehe auch WIETHOFF 1963:29-30, 54-55.

<sup>76</sup> WIETHOFF 1963:92, 104, 66.

<sup>77</sup> Der traditionelle chinesische Überseehandel bestand aus zwei Formen: dem offiziellen Tributhandel und dem vom Volk betriebenen Privathandel. Der dem Tributsystem untergeordnete Handel setzte demnach die Aufnahme diplomatischer Beziehungen und die förmliche Anerkennung der Macht und Überlegenheit des Ming-Reiches voraus. In diesem System mussten alle Länder aus Übersee, die mit China handeln wollten, eine „Herrscher und Vasallen“-Beziehung mit dem Ming-Reich akzeptieren. OLÁH 2009:27; LI 1986:226-227.



welche jedoch vielmals Abschaffung und Wiedereröffnungen in der Ming-Zeit erlebten.<sup>78</sup> Dies brachte indes unerwartete Folgen mit sich: den Untergang des Tributhandels und die Blüte des Schmuggelhandels an der Küste. Damit wurde der Yuegang (Mondhafen) als Schmuggelhafen, der sich in der Präfektur Zhangzhou befindet, sehr bekannt, wo der Privathandel mit Ausländern florierte. Wenn man die Geschichte des Auf- und Niedergangs der Häfen an der Küste Fujians betrachtet, so kann man sehen, dass der Hafen Quanzhou zur Mitte der Ming-Dynastie bereits keine Bedeutung mehr hatte, stattdessen blühte der Privathandel des Mondhafens. Im Jahr 1567 hatte Xu Zemin 涂泽民, Hauptzensor Fujians, eine Throneingabe eingereicht, um die Abschaffung des Seehandelsverbots und die Anerkennung des Überseehandels mit südöstlichen Ländern zu beantragen. In demselben Jahr wurde es dem Volk erlaubt, zwar nicht mit Japan aber mit südöstlichen Ländern Handel zu treiben.<sup>79</sup> Diese Lockerung des Seehandelsverbots kann auf die Eintreibungen von Steuereinkommen, von militärischem Sold für die nordwestliche Grenze und den Kampf gegen Piraten zurückgeführt werden.<sup>80</sup>

Nach ihrer Ankunft im 16. Jahrhundert in Südostasien waren Fujian und Guangdong zwei Orte, wo die Europäer ihren Handel betrieben.<sup>81</sup> In den folgenden Jahren übernahmen die Europäer die Kontrolle der Handelsrouten innerhalb des südöstlichen Ozeans in Asien. Sie behinderten die chinesischen Händler in ihren kommerziellen Aktivitäten in Südostasien, erhoben Steuern und massakrierten sogar Auslandschinesen im Jahr 1602 und 1629.<sup>82</sup> Dies war daher einer der Gründe für die feindliche Haltung gegenüber den Europäern zu dieser Zeit. Nach dem Untergang der Ming-Dynastie im Norden etablierten die überlebenden Fürsten der kaiserlichen Familie in der folgenden Zeit im Süden verschiedene, teilweise

---

<sup>78</sup> CHANG 1990:66. Anfang der Yongle-Periode wurden Zweigstellen erneut eingerichtet und von Eunuchen beaufsichtigt. Anfang der Jiajing-Periode wurden Zweigstellen in Fujian und Zhejiang wegen Piratenangriffen wieder abgeschafft und nur die Zweigstelle Guangdongs erhalten. Siehe *Mingshi*, j. 75, S. 1848, Bd. 6; j. 81, S. 1980-1982, Bd. 7. Jeweils in den Jahren 1367, 1370, 1374, 1403, 1522 erlebten die Seehandelsbehörden Abschaffung, Verlagerung und Wiedereinrichtung. Siehe LI 1986:233.

<sup>79</sup> *Dongxi yangkao*, S. 131; siehe auch CHAO 2005:206.

<sup>80</sup> CHANG 1990:63.

<sup>81</sup> CHAN (1982:391-392): "The 16th Century was a period of great historic change throughout the world. Europe was in transition from the Middle Ages to the modern era. In Germany and Spain Charles V was still trying to give reality to the tenuous claims of the Holy Roman Empire to supreme power in Europe; England, France and other European countries were manifesting a highly developed sense of nationalism. Feudalism, as a political system, was in its last gasp. Kings were concentrating all political power in their own persons but were finding themselves more and more dependent on the middle class for their revenue. The merchants were increasing their power, wealth and influence, and under the protection of their governments were beginning to expand in lands far away. The English East India Company was founded in 1600 for trade with the East. Two years later the Dutch founded a similar organization and in 1604, the French too, set up an East India Company. There was conflict, first between the Portuguese and the Dutch, later between the French and the English, each attempting to secure supremacy at sea and a monopoly of the market in the East."

<sup>82</sup> LIAO 2002:254-257; *Dongxi yangkao*, S. 92; WIETHOFF 1963:22-23.

parallel existierende Herrschaften. Im Jahr 1645 etablierte der Fürst Tang, Zhu Yujian, die Longwu-Herrschaft in der Stadt Fuzhou mit der militärischen und finanziellen Unterstützung von Zheng Zhilong, welche der Anführer der damaligen mächtigsten Überseehandelsgruppe war.<sup>83</sup>

Im Hinblick auf die Geschichte Fujians in der späten Ming-Zeit lässt sich sagen, dass in der Mitte des 16. Jahrhunderts Fujian eine hohe Bevölkerungsdichte erreichte. Die kommerziellen Aktivitäten und der Überseehandel waren die wichtigste Quelle des Steuereinkommens sowohl für die lokale Regierung als auch für das gesamte Ming-Reich. Unter dem strengen Seehandelsverbot der Ming-Herrschaft blieb der private Seehandel aktiv. Die Entwicklung der Wirtschaft und Gesellschaft brachte das Volk von Fujian zu Wohlstand. Dies erfüllte einerseits die Sehnsucht nach luxuriösem Leben, andererseits ermöglichte es umfangreiche Bildung in den verschiedenen gesellschaftlichen Schichten, wie CRIVELLER in seiner Abhandlung sagte:

The Fujian literati were well-educated, open-minded, and dissatisfied with both politics and the dominant Neo-Confucian ideology. They were looking for direction. This is perhaps the reason why Aleni was successful among them.<sup>84</sup>

## 2.2 Giulio Aleni (Ai Rulüe 艾儒略, 1582-1649) in Fujian

Laut den Konventionen und Gesetzen des Ming-Reiches war nur folgenden Ausländern erlaubt, in das Binnenland Chinas einzureisen: ausländische Gesandte, die Gesandte begleitenden Händler und diejenigen, die die chinesische Kultur achteten und eine Aufenthaltserlaubnis erhielten.<sup>85</sup> Matteo Ricci und Michele Ruggieri zeigten ihren Respekt vor der chinesischen Kultur und den Sitten, und damit gelang es ihnen 1583, sich in der Stadt Zhaoqing 肇慶 der Provinz Guangdong niederzulassen und dort den Bau der ersten Kirche in China zu vollenden. Anfangs kleideten sie sich wie buddhistische Mönche und hofften, dass diese Strategie von ähnlichem Erfolg wie zuvor in Japan gekrönt würde. Dieser Versuch entpuppte sich jedoch als Fehlschlag, denn Ricci hatte herausgefunden, dass buddhistische Mönche in der chinesischen Gesellschaft, besonders in der Beamenschicht, kaum Wertschätzung fanden, stattdessen wurden besonders diejenigen respektiert, die nach der

---

<sup>83</sup> Zur Geschichte der Zheng Familie siehe SAZVAR 2010:153-247.

<sup>84</sup> CRIVELLER 1997:149.

<sup>85</sup> PEI 1936:242.

staatlichen Prüfung in das Beamtenystem eintraten, nämlich die Konfuzianer.<sup>86</sup> Daher ging er im Jahr 1595 dazu über, sich wie ein Konfuzianer zu kleiden.

Durch die Strategie, sich mit konfuzianischen Gelehrten zu alliieren und als „Komplement des Konfuzianismus“ (*buru* 補儒) und „Ersatz für Buddhismus“ (*yifo* 易佛) zu dienen, näherte sich Ricci den konfuzianischen Gelehrten.<sup>87</sup> Zudem war es den chinesischen Konvertiten erlaubt, Konfuzius und den Ahnen Opfer darzubieten. Opferungen sah Ricci als Ahnenverehrung und als pietätvolle Handlung, die nicht als Aberglaube und als Widerspruch gegenüber dem Christentum verurteilt werden sollten. Das Abbrennen von Weihrauch und Papiergeld vor Ahnentafeln sowie Opfergaben stellten keinesfalls eine religiöse Aktivität dar, sondern fungierten als Förderung eines verstärkten Zusammenhalts zwischen Familiengliedern und waren Ausdruck des Respekts vor den Vorfahren. Ebenso war die Verehrung von Konfuzius lediglich eine rituelle Aktivität.<sup>88</sup>

Mit der Unterstützung vieler chinesischer Anhänger, besonders der „drei Säulen der chinesischen Christenheit“, Xu Guangqi (Taufname: Paul Xu), Li Zhizao 李之藻 (Taufname: Leo Li, 1571-1630) und Yang Tingyun 楊廷筠 (Taufname: Michael Yang, 1562-1627), hatte Ricci Erfolg in der Oberschicht. Im Jahr 1613 bekehrten sich 5 000 Chinesen zum Christentum, im Jahr 1627 gab es bereits 13 000 Anhänger des Christentums.<sup>89</sup> Daher galt Ricci als Begründer der Chinamission.

Als Giulio Aleni 1611 das Binnenland Chinas betrat, war es dem Jesuitenorden bereits gelungen, mit der Akkommodation-Strategie<sup>90</sup> in China Fuß zu fassen und die Monopolstellung in der Chinamission einzunehmen.<sup>91</sup> Aleni wurde 1582 in Brescia, Italien, geboren und trat 1600 in den jesuitischen Orden ein. Im Jahr 1607 wurde er in den Fernen Osten gesandt. Bevor er die Provinz Fujian erreichte, hatte er schon mehr als zehn Jahre in verschiedenen Städten als Missionar gewirkt. Aleni ließ sich 1610 in Macao nieder. Nach dem

---

<sup>86</sup> LIU/WANG 1986:233.

<sup>87</sup> CRIVELLER 1997:353.

<sup>88</sup> LIN/XIE 1997a:256.

<sup>89</sup> RONG 1995:800-802.

<sup>90</sup> STANDAERT (2001:681): “[...] “accommodation” was the name adopted by twentieth-century theologians to describe the missionary method adopted in several countries in the seventeenth century but mainly developed by Alessandro Valignano S.J (1539-1606). [...] Ricci, who considered Valignano as the “father of the China mission” put this method into practice creatively.”

<sup>91</sup> Der spanische Jesuit Franz Xaver (1506-1552) hatte während seines Aufenthalts in Japan bereits bemerkt, dass China ein wichtiges Reich für die Verbreitung des Christentums war. Der Augustinerorden, der Franziskanerorden und der Orden der Dominikaner hatten jeweils 1565, 1579 und 1587 in Manila ihre Missionare angesiedelt, während die Gesellschaft Jesu erst 1581 die Hauptstadt der Philippinen erreichte. Mindestens 25 Jesuiten, 22 Franziskaner, zwei Augustiner und ein Dominikaner hatten versucht, in China zu predigen, aber sie waren nicht erfolgreich. Die Namen, Ankunftsdatum und andere Angaben über die Missionare siehe SEBES 1982:19-61.

Misserfolg des ersten Versuchs, das Binnenland Chinas 1611 zu betreten, kehrte er wieder nach Macao zurück. Im Jahr 1613 betrat Aleni wieder das Binnenland Chinas und befreundete sich mit Xu Guangqi in Peking. 1620-1621 hatte er in Shangzhou 商州 der Provinz Shaanxi 陝西 und Jiangzhou 絳州 der Provinz Shanxi 山西 christliche Gemeinden etabliert. Zwischenzeitlich hielt er sich auch in Yangzhou 揚州 der Provinz Jiangsu 江蘇 und Zhengzhou 鄭州 der Provinz Henan 河南 auf.

Seit langem hatte Giulio Aleni schon den Wunsch, in der Provinz Fujian zu predigen und einen Stützpunkt zu etablieren, da Fujian als benachbarte Provinz von Guangdong ein idealer Ort war, denn “with the Sciences, the men of Letters and Mandarins are flowering in a wonderful way; and, in addition, because the natives are engaged in commerce with Japan, Manila, Malacca, Sumatra, and with the other Kingdoms of this Orient: for which reasons they adapt themselves more easily to foreigners.”<sup>92</sup> Da nun die Sitten und Gebräuche sowie die Bevölkerung sehr kühn und ungebunden, die Wege zu der Provinz Fujian holprig und die Sprache schwer zu verstehen waren, wurde sein Traum nicht immer verwirklicht.<sup>93</sup>

Als Aleni im Jahr 1625 von Ye Xianggao 葉向高, dem ehemaligen Großsekretär des Inneren Kabinetts, eingeladen wurde, in Fujian zu predigen, ging dieser Wunsch in Erfüllung.<sup>94</sup> Bei der Ankunft in Fujian sah er sich mit Schwierigkeiten politischer Natur konfrontiert, auch dem Zweifel am Westen und antichristlichen Stimmen.<sup>95</sup> Mit der Hilfe und Organisation von Ye Xianggao und Cao Xuequan 曹學佺<sup>96</sup> (1573-1646) erhielt er die Gelegenheit, öffentlich seine Lehre vorzustellen und mit chinesischen Gelehrten zu diskutieren, wobei sich 25 Chinesen taufen ließen. Diese Diskussion hatte Aleni im *Sanshan lunxue ji* 三山論學記 (Diskussion über die Doktrin in Sanshan) notiert.<sup>97</sup>

In den folgenden 25 Jahren dehnte Aleni seine Mission auf ganz Fujian aus. Er baute

---

<sup>92</sup> ZÜRCHER 1990:427.

<sup>93</sup> FEI 1995:38.

<sup>94</sup> Wann Aleni Fuzhou erreichte, ist derzeit umstritten. Laut DUDINK (1997:130) kam er im April 1625 in Fujian an. LIN Jinshui ist der Ansicht, die Ankunft Alenis sei im Jahr 1624 erfolgt. Siehe LIN 2014:64.

<sup>95</sup> MENEGON 1997:220-221.

<sup>96</sup> Cao Xuequan (1574-1647), *zi* Nengshi 能始, *hao* Shicang 石倉 und Yanze 雁澤. Im Jahr 1595 trug er den *jinshi*-Grad und war Assistent des Finanzministeriums in Nanjing (*Nanjing hubu langzhong* 南京戶部郎中), später wurde er nacheinander in den Provinzen Sichuan und Guangxi eingesetzt. Im Regierungsapparat des Südlichen Ming-Hofs in Fuzhou wurde er als Minister der imperialen Zeremonien (*Taichang siqing* 太常寺卿) eingesetzt. Nach dem Verfall erhängte er sich. Er hatte die Werke *Yijing tonglun* 易經通論 (zwölf *juan*), *Zhouyi keshuo* 周易可說 (sieben *juan*), *Shuchuan huizhong* 書傳會衷 (zehn *juan*) und *Chunqiu chanyi* 春秋闡義 (zwölf *juan*) sowie *Xifeng zishuo* 西豐字說 hinterlassen. Zu Cao Xuequans Biographie siehe *Mingshi*, j. 288, S. 7400-7401, Bd. 24; HUANG 1993:556.

<sup>97</sup> RULE 1997:206-208.

acht Kirchen in verschiedenen großen Städten und richtete viele Kapellen in kleinen Städten ein. Er umgab sich mit Menschen aus verschiedenen Präfekturen und gesellschaftlichen Schichten. Mehr als 200 Chinesen, die sich mit Aleni befreundet hatten, sind dokumentiert. Sie können in folgende fünf Gruppen eingeteilt werden: mächtige lokale Beamte auf Kreisebene; Beamte auf provinzieller Ebene und diejenigen, die sich vom Staatsdienst zurückgezogen hatten; Tutoren oder Lehrer von Kreisschulen und Präfektursschulen; niedrige Gebildete und Landadel.<sup>98</sup> Die ersten beiden Gruppen waren mächtige und einflussreiche Menschen, etwa Ye Xianggao, Zhang Ruitu, Lin Yuji, He Qiaoyuan und Zhang Weishu. Sie gewährten Aleni Schutz in Fujian. Der Landadel war entscheidend dafür, ob Aleni auf der Kreisebene Fuß fassen konnte. Zuerst verkehrte Aleni mit ihnen sowie deren Familien. Der Einfluss eines konvertierten Familienoberhaupts oder konvertierter Mitglieder in einer Familie war sehr wichtig, um andere zum Christentum zu bekehren. Wenn er in einer Stadt ankam, besuchte er zunächst den lokalen Magistraten, um Unterstützung zu finden.

Die meisten Anhänger waren niedrige Gebildete, sie spielten eine unerlässliche Rolle in Alenis Mission. Im Gegensatz zu der Strategie „von oben nach unten“ des Matteo Ricci schenkte er seine Aufmerksamkeit auch in der Mission den „kleinen Leuten“, d.h. den unteren Schichten.<sup>99</sup> Aleni stattete häufig den lokalen Kirchen sogar in der Wuyi-Gebirgsgegend einen Besuch ab und blieb dort ein paar Tage oder Monate, um sich um die Mission zu kümmern und qualifizierte chinesische Priester auszubilden.<sup>100</sup>

Aleni verbreitete seine Lehre ebenfalls mit der Veröffentlichung christlicher Werke und dem Verschenken dieser Werke. Fuzhou wurde das Zentrum für die Veröffentlichung christlicher Werke.<sup>101</sup> Entsprechend seiner Mission<sup>102</sup> gingen Alenis literarische Aktivitäten in eine andere Richtung:

This shift is also shown by his literary production: no more scientific books, but only spiritual, catechetical, moral, biblical and liturgical texts for his new converts. This is what Lin Jinshui calls Aleni's model of missionary methodology. It differed both from Ricci's model, which took the local places only as stages toward the imperial court, and from F. Verbiest's model, which took the imperial court as the forum of his activities.<sup>103</sup>

Im Rahmen der Erforschung der jesuitischen Mission Fujians standen die Li-Brüder, Li Jiugong 李九功 (?-1681) und Li Jiubiao 李九標 (?-ca. 1647) bisher im Vordergrund, ebenso

---

<sup>98</sup> LIN/XIE 1997a:234-235.

<sup>99</sup> Die Strategie Alenis in Fujian wurde auch als *bendihua* 本地化 (Lokalisierung) bezeichnet, zu diesem Begriff siehe STANDAERT 1991:291-307; STANDAERT 1993:32.

<sup>100</sup> FEI 1995:136.

<sup>101</sup> FEI 1995:134.

<sup>102</sup> PAN (2013:24) teilte Alenis Mission in vier Phasen: die erste war vor der Ankunft Alenis in Fujian (1613-1624), die zweite zwischen 1625 und 1637, die dritte von 1637 bis 1639, die vierte in den Jahren 1640-1649.

<sup>103</sup> CRIVELLER 1997:148.

Zhang Geng 張賡 (ca. 1570-ca. 1647) und Li Sixuan 李嗣玄 (?-ca. 1661), denen eine zentrale Rolle in der Mission Alenis zugesprochen wurde.<sup>104</sup> Zu Alenis Erfolg trugen nicht nur der Beistand hoher Beamter und der aus der niederen Schicht kommenden Gelehrten sowie die Konvertiten, sondern auch seine Gelehrsamkeit und Aufopferungsbereitschaft bei. Li Sixuan schrieb Folgendes in der Biographie *Xihai Ai xiansheng xinglüe* 西海艾先生行略 (Überblick über die Handlungen des Herrn Ai vom westlichen Meer):

[Herr Aleni] hat vor allem die chinesische Aussprache und Schriftzeichen studiert, nach zwei, drei Jahren kann er die klassischen chinesischen Werke begreifen, wie zum Beispiel Klassiker, Geschichte, Werke aller Meister und die Sammlungen sowie alle Bücher der drei Lehren und anderer Lehren. Er ist ein ausgezeichneter Mensch. Nachdem er den Sinn aller Lehren erfasst hat, kann er ihre Unterschiede nennen und sie in einem Punkt vereinen. Es bekümmert ihn, dass die Chinesen dem buddhistischen Teufel verfallen sind. Daher scheut er keine Worte und Leidenschaft, um verborgene Unheimlichkeiten und Einschränkungen [des Buddhismus] zu beseitigen. Gegen das Ausstreuen von Gerüchten kämpft er allein und scheut nicht die Aufopferung.<sup>105</sup>

In den ersten 12 Jahren der Mission hatte Aleni große Erfolge erzielt, die allerdings von dem Widerspruch konservativer Kräfte begleitet waren. Der Fujianzwischenfall 1637 war die Wende seiner Mission. Auf Befehl von Xu Shiyin 徐世蔭, Kommissar für Justiz in Fujian, und Wu Qilong 吳起龍, Präfektur-Magistrat in Fuzhou, wurde die offizielle Bekanntmachung des Missionsverbots provinzweit angeschlagen; Aleni und Emmanuel Diaz (1574-1659, chinesischer Name: Yang Manuo 陽瑪諾) sollten verbannt werden. In diesem Zeitraum der Verfolgung 1637-1639 wurde der Großteil der Kirchen und Kapellen zweckentfremdet.<sup>106</sup> Die Veröffentlichung der Werke musste gezwungenermaßen aufhören. Mit Hilfe anderer Beamte und Konvertiten verbarg sich Aleni nacheinander in Quanzhou und Xinghua. Nach 1639 war das Klima entspannt und die Mission konnte wieder aufgenommen werden.

Durch die stetig steigende Anzahl von Konvertiten genoss Aleni den gleichen Ruhm wie Matteo Ricci und wurde „Konfuzius aus dem Westen“ (*xilai kongzi* 西來孔子) genannt.<sup>107</sup> Er war von 1641 bis 1648 als Vize-Provinzial der Jesuitenmission in China tätig. Während der Herrschaft der Südlichen Ming in Fuzhou hatte der Longwu-Kaiser sogar 1645 der Kirche eine Ehrentafel gewährt.<sup>108</sup> Nachdem 1646 die mandschurische Armee Fuzhou erobert hatte, lebte er seine letzten drei Jahre auf der Flucht. Im Jahr 1647 wich Giulio Aleni in die Stadt

---

<sup>104</sup> Zu der Bezeichnung „drei Säulen des Christentums Fujians“ (Li Jiubiao, Zhang Geng und Li Sixuan) siehe LIN/WU 1994:63. Zu Biographien der genannten Konvertiten siehe ZÜRCHER 2007:77-102.

<sup>105</sup> *Xihai Ai xiansheng xinglüe*, S. 248: 先習中華語音文字，僅二、三年，而中華典籍，如經史子集，三教九流諸書，靡不洞悉，其資穎超絕乃爾。蓋大旨既得，然後可以別群非，而統歸一是，深痛吾中華人士沉溺佛魔陷阱中，不惜蔽舌，嘔心以祛其蔽錮，孑然孤旅，挺而與燎原倒海之群喙角，即隕身不恤。

<sup>106</sup> FEI 1995:136.

<sup>107</sup> *Yesuhui xilai zhuwei xiansheng xingshi*, S. 311.

<sup>108</sup> ZÜRCHER 1997:67-68.

Yanping aus. Obwohl Yanping weit von dem Krieg entfernt war und es auch an Lebensunterhalt mangelte, kompilierte er weiter Bücher und verbreitete das Christentum. Am 10. Juni 1649 starb Giulio Aleni an einer Krankheit in Yanping und wurde auf dem Shizi-Berg (*Shizi shan* 十字山) in Fuzhou begraben.<sup>109</sup>

Auch wenn diese Mission letzten Endes aufgrund des Angriffs der Mandschuren abgebrochen wurde und Aleni selbst fast die Hoffnung verloren hatte, hinterließ er durch den Bau vieler Kirchen in der Provinz Fujian und der Veröffentlichung von christlichen Werken einen Einfluss, der noch bis heute besteht.

### 2.3 Die Entwicklung der Gedichtgesellschaften (*shishe* 詩社)

In der Ming-Dynastie erlebten die klassischen chinesischen Romane und das Drama ihre Blütezeit, während Dichtungen großenteils eine Nachahmung des Tang-Gedichtes waren.<sup>110</sup> Mit der Absicht, die Prosa der Han- und Wei-Zeit und Gedichte aus der Blüte der Tang-Zeit nachahmen zu wollen (*wenbi hanwei, shibi shengtang* 文必漢魏, 詩必盛唐), hatte die Rückkehr zu alten Traditionen (*fugu yundong* 復古運動) einen wichtigen Einfluss auf die Dichtung der Ming-Zeit genommen. Sie erreichte insgesamt dreimal einen Höhepunkt: der erste entstand durch die Sieben Älteren Meister (*qian qizi* 前七子) in der Hongzhi- 弘治 und Zhengde- 正德 Periode (1488-1521); der zweite wurde von den Sieben Jüngeren Meistern (*hou qizi* 後七子) in der Jiajing- 嘉靖 und Longqing- 隆慶 Periode (1520-1570) angeführt;<sup>111</sup> der dritte Höhepunkt dauerte vom Ende der Tianqi- 天啟 bis zum Anfang der Chongzhen- 崇禎 Periode (1629-1641). Diese Phase wurde von der Yunjian-Gruppe (*yunjian pai* 雲間派) Chen Zilongs 陳子龍 (1608-1647) und der Fu-Gesellschaft (*fushe* 複社, Gesellschaft zur Wiederherstellung) und Ji-Gesellschaft (*jishe* 幾社) gekennzeichnet. Wegen der großen Zahl der Literatenmitglieder besaßen die Gesellschaften eine einflussreiche politische Macht. Die meisten Vertreter waren aufrichtige Beamte und stellten die Hauptmacht gegen staatliche

---

<sup>109</sup> Zur Biographie Alenis siehe FEI 1995:38; CRIVELLER 1997:144-166.

<sup>110</sup> FEIFEL 1945:282.

<sup>111</sup> Die Sieben Älteren Meister waren Li Mengyang 李夢陽 (1473-1530), He Jingming 何景明 (1483-1521), Xu Zhenqing 徐禎卿 (1479-1511), Bian Gong 邊貢 (1468-1551), Kang Hai 康海 (1475-1540), Wang Jiushi 王九思 (1468-1551) und Wang Tingxiang 王廷相 (1474-1544). Die Sieben Jüngeren Meister waren Li Panglong 李攀龍 (1514-1570), Wang Shizhe 王世貞 (1526-1590), Xie Zhen 謝榛 (1495-1575), Zong Chen 宗臣 (1525-1560), Liang Youyu 梁有譽 (?-?), Xu Zhongxing 徐中興 (?-1578) und Wu Guolun 吳國倫 (1524-1593). Dazu siehe LIAO 1994:118-352; SCHMIDT-GLINTZER 1990:403-406.

Korruption und die übermächtigen Eunuchen sowie gegen die Angriffe der Mandschuren Ende der Ming-Zeit. Deshalb hatten ihre Dichtungen eine gesellschaftliche Funktion.

Gegenüber der Rückkehr zur alten Tradition kam es vom 20. Jahr der Wanli-Periode bis zum Anfang der Chongzhen-Periode unter dem Einfluss der Xin-Schule zu neuen literarischen Überlegungen. Li Zhi hatte die Aussage *tongxin shuo* 童心說 (das unverbildete Bewusstsein/das kindliche Herz) besonders hervorgehoben, wobei der zentrale Begriff der Xin-Schule, das gute Wissen (*liangzhi* 良知), aufgegriffen und zu *tongxin* im Hinblick auf Literatur ausgeprägt wurde. Er kritisierte die Aussage der Li-Schule, das kosmische Ordnungsprinzip zu bewahren und die persönlichen Wünsche auszuschalten (*cun tianli, mie renyu* 存天理滅人慾), denn er war der Meinung, dass die wahren menschlichen Herzen dadurch verlieren werden. Die aus dem *tongxin* hervorkommenden literarischen Schriften seien überragende Werke.<sup>112</sup>

Li Zhis innovative Auffassung wurde nach seinem Tod von der Gong'an-Gruppe (*gong'an pai* 公安派) unter dem Begriff *xingling shuo* 性靈說 (Theorie über die wahre Begabung) übernommen, die die drei Brüder, Yuan Hongdao 袁宏道 (1568-1610), Yuan Zongdao 袁宗道 (1560-1600) und Yuan Zhongdao 袁中道 (1570-1626) bildeten.<sup>113</sup> Sie betonten die Ablehnung der Fälschung und die Sehnsucht nach der Wahrhaftigkeit, außerdem stellten sie sich gegen die völlige Nachbildung und strenge Befolgung der alten Dichtung im Rahmen von Reimen, Stil und Sprache. Stattdessen sollte man seine individuelle Natur und seinen Geist in der gegenwärtigen Sprache und heutigem Stil in der Dichtung zum Ausdruck bringen.<sup>114</sup> Ab 1617 trat die Jingling-Gruppe (*jingling pai* 竟陵派) unter Führung von Zhong Xing 鐘惺 (1574-1642) und Tan Yuanchun 譚元春 (1586-1637) in Erscheinung. Sie führten einerseits die Auffassung der Gong'an-Gruppe weiter, hoben andererseits die Wichtigkeit der Regeln der klassischen Gedichte hervor, um nach einer Vereinheitlichung der beiden Seiten zu streben.<sup>115</sup> Obwohl die Gong'an- und Jingling-Gruppen diese innovative Auffassung in die Praxis umgesetzt hatten, leisteten sie größere qualitative Beiträge zur Prosa als zur Dichtung.

Die Beamtenprüfung und die Konzentration auf achtegliedrige Aufsätze (*baguwen* 八股文) der Gebildeten wurde als Hauptgrund für den Mangel an einflussreichen überragenden

---

<sup>112</sup> SHIMADA 1979:179-185; GRIMBERG 2014:87.

<sup>113</sup> Die Biographien der drei Brüder siehe *Mingshi*, j. 288, S. 7397-7398, Bd. 22.

<sup>114</sup> CHAN 1982:102.

<sup>115</sup> LIAO 1994:346.



Dichtern betrachtet.<sup>116</sup> Die Dichtung und Poesie gehörten im alten China zu den wichtigsten Kommunikationsmitteln der Gelehrten und Gebildeten untereinander und zu Abgrenzungsmitteln vom einfachen Volk. Sie waren Privilegierte, die sich Bildung leisten und dadurch die Voraussetzung für eine Beamtenkarriere schaffen konnten.<sup>117</sup> Auf die starke Entwicklung der Bürgerschicht war auch die Wende von Eliteliteratur zu Populärliteratur zurückzuführen. Besonders in den Yangzi-Flussgebieten und südlichen Provinzen war ihr wirtschaftlicher Stand und der damit verbundene soziale Lebensstandard relativ hoch. Entsprechend dem materiellen Wohlstand stieg das Verlangen nach Teilnahme an kulturellen Aktivitäten. Allmählich verminderte sich die Kluft zwischen Adelsschicht und Bürgerschicht. Die Entwicklung der Wirtschaft, das Blühen des Buchdrucks, die Interesselosigkeit an Politik und das zunehmende Verlangen der Bürgerschicht nach geistiger Zerstreuung waren Faktoren für die Beliebtheit der Gesellschaften.<sup>118</sup> Generell lässt sich sagen, dass die gesellschaftliche Entwicklung die Blüte der Populärliteratur der Ming-Zeit beeinflusst hatte. In diesem geistigen Umfeld wurden zahlreiche literarische Gesellschaften (*she* 社) gegründet.

Die Herkunft des Begriffs *she* ist auf die Zhou-Zeit zurückzuführen. Anfänglich wurde *she* als Basis der gesellschaftlichen Struktur bezeichnet, je 25 Familien bildeten ein *she*. Deren Gründung wurde durch den Bau eines Altars, um der Gottheit ihrer Gemeinde zu opfern, gekennzeichnet.<sup>119</sup> Nach der Han-Zeit wurde die Bezeichnung *she* auf andere Gesellschaften ausgedehnt, wie z. B. die von dem buddhistischen Mönch Hui Yuan 惠遠 (334-416) begründete Lotus-Gesellschaft (*lianshe* 蓮社), die Song-zeitliche Kanon-Gesellschaft (*jingshe* 經社) und die Yuan-zeitliche Yuequan yin-Gesellschaft (*yuequan yinshe* 月泉吟社).<sup>120</sup>

In der Ming-Zeit wurden die Gesellschaften zu verschiedenen Zwecken und Interessen gegründet. Besonders wichtig waren die nach literarischen Idealen strebenden Gong'an- und Jingling-Gruppen sowie die Donglin-Akademie, die auch akademische und politische Motive hatte,<sup>121</sup> die Fu-Gesellschaft und Ji-Gesellschaft. Es ist erwähnenswert, dass die gleiche heimatliche Herkunft eine wichtige Rolle für eine auf Politik gezielte Gesellschaft oder Partei

---

<sup>116</sup> QIANYE 2012:175.

<sup>117</sup> XUE 1991:22.

<sup>118</sup> BETTRAY (1955:151): „Der wachsende Wohlstand mußte eine stärkere diesseitige Ausrichtung des Denkens ergeben.“ Die Gründe für die Entwicklung der populären Literatur der Ming-Periode siehe CHAN 1982:101; MAIR 2001:410.

<sup>119</sup> HYDC, j. 7, S. 831.

<sup>120</sup> XIE 1978:8.

<sup>121</sup> *Mingshi*, j. 305, S. 7817, Bd. 26.

gespielt hatte.<sup>122</sup> Nicht nur am Kaiserhof, wo die Differenzen zwischen Zivilbeamten und Eunuchen zu Konflikten führten, sondern auch auf den unteren Ebenen der Reichsverwaltung, wo Kompetenzstreitigkeiten zwischen den verschiedenen Gruppen herrschten, die sich zumeist nach der Herkunft bildeten, war es die ganze Ming-Zeit hindurch nicht zur Ruhe gekommen.<sup>123</sup>

Besonders im Südosten Chinas wurden literarische Gesellschaften gegründet, die häufig durch berühmte Gelehrte oder Beamte Unterstützung fanden. Aus Enttäuschung von der Politik und den Auseinandersetzungen, oder auch aus Interesse hatten sich manche mächtige Beamte den Gesellschaften und literarischen Veranstaltungen zugewandt, die wiederum niedrige Gebildete um sich versammelten.

In dieser Zeit erlebte Fujian eine kulturelle Blüte und verzeichnete ein starkes Bevölkerungs- und Wirtschaftswachstum durch die Ausweitung des Überseehandels an der Südostküste Chinas. Fujian war sogar eine kulturelle Begegnungsstätte zwischen europäischen und chinesischen Händlern geworden. Seit dem Beginn der Ming-Zeit erschienen bereits viele landesweit berühmte Literaten und Dichter aus Fujian.<sup>124</sup> Nach Lin Hong 林鴻 (ca. 1383) und Gao Bing 高棅 (1350-1423) nahm Zheng Shanfu 鄭善夫 (1485-1523) einen wichtigen Platz in Dichtung und Prosa Fujians ein. In der Mitte der Wanli-Zeit

---

<sup>122</sup> XIE (1978:12) hatte die Bewegung der Gründung der Gesellschaften der Ming-Zeit in drei Perioden eingeteilt: am Beginn der Wanli-Periode versammelten sich die Literaten mit literarischer Zielsetzung, während der Chongzhen-Zeit wandten sich Gedicht-Prosa Gesellschaften politischen Bewegungen zu, nach der Hongguang-弘光 Zeit (nach 1645) richtete sich der Fokus auf soziale Wandlung (Revolution). Neben der Donglin-Akademie gab es weitere drei Hauptparteien: Zhedang 浙黨 mit Shen Yiguan 沈一貫 als Vorsitzendem; Qidang 齊黨, Vorsitzender Qi Shijiao 元詩教 aus der Provinz Shandong; Chudang 楚黨, Vorsitzende Guan Yingzhen 官應震 und Wu Liangsi 吳亮嗣 aus dem Gebiet Huguang, die sich der Herkunft gemäß versammelten und kein festgefügtes Leitprinzip hatten. Sie veränderten ihren Standpunkt je nach politischem Profit und Konjunktur. Siehe CHAN (1982:164): "These four parties fought a bitter four-sided fight until ultimately the Tung-lin triumphed. Even that was not the end: discord among its members split the Tung-lin, while the defeated parties were lying in wait for an opportunity to regain their power. About this time, there emerged a eunuch sufficiently gifted to be able to take advantage of these quarrels and seize control of the government. A desperate struggle then broke out between the eunuchs and the Tung-lin."

<sup>123</sup> GRIMM 1954:155.

<sup>124</sup> *Minzhong shizi* 閩中十子 (Zehn Meister Fujians) bezeichnet die zehn Literaten aus der Präfektur Fuzhou: Lin Hong 林鴻, Zheng Ding 鄭定, Wang Bao 王褒, Tang Tai 唐泰, Gao Bing 高棅, Wang Gong 王恭, Chen Liang 陳亮, Wang Cheng 王偁, Zhou Xuan 周玄, Huang Xuan 黃玄. In der Zeit von der Hongwu-Periode und der Yongle-Periode hatten sie verschiedene Literaturgesellschaften gegründet, wo literarische Aktivitäten stattfanden. Bei der Dichtung ahmten sie den Stil der blühenden Tang-Zeit nach. Im *Jin'an Fengya* 晉安風雅 des Xu Tong 徐燾 (1561-1599) wurden 264 fujianer Dichter vorgestellt. In dem Qing-zeitlichen Werk *Dongnan qiaowai shihua* 東南嶠外詩話 von Liang Zhangju 梁章鉅 sind insgesamt 203 Dichter aus Fujian vorhanden und *Quanmin mingshi zhuan* 全閩明詩傳 beinhaltet 950 Dichter. Zhang Yining 張以寧, Lin Hong 林鴻, Xu Tong, Xu Bo und Cao Xuequan wurden zu den landesweit berühmten Dichtern im *Ming sanshi jia xuan* 明三十家選 von Wang Duan 汪端 gezählt. In der Mitte der Ming-Zeit kamen Xu Tong und Xu Bo hervor, die die Xinggong-Gruppe (*xinggong shipai* 興公詩派) bildeten. Von der Mitte der Wanli-Periode bis der Chongzhen-Periode war Cao Xuequan in der Dichtung beherrschend. Siehe CHEN 1996:276-279.

erschienen Cao Xuequan und Xu Bo 徐燏 (1570-1642) sowie Xie Zhaozhe 謝肇淛 (1567-1642) und Deng Yuanyue 鄧原嶽 (ca. 1555-1604), daher haben die Dichtung und Prosa Fujians wieder geblüht.<sup>125</sup> Es ist nachvollziehbar, dass es allein in Fujian von 1573 bis 1620 neun literarische Gesellschaften gab und im Zeitraum 1628 und 1644 sechs Gesellschaften. Nach dem Zerfall der Ming-Dynastie existierten noch zwei Gesellschaften.<sup>126</sup>

Die Präfekturen Fuzhou und Xinghua waren die beiden Zentralen der Gedicht-Prosa Gesellschaften in der späten Ming-Zeit.<sup>127</sup> Cao Xuequan, Xu Bo und Xie Zhaozhe waren die Hauptsponsoren zumindest acht literarischer Gesellschaften, die sich in der Provinzhauptstadt Fuzhou befanden. Manche bekannten Gesellschaften hatten jeweils eine offizielle Bezeichnung und ein Statut festgelegt, in dem Versammlungsanlass, Regeln, sogar Details der Veranstaltungen aufgezeichnet wurden. Die in den Veranstaltungen geschaffenen Gedichte oder Prosa der Teilnehmer wurden gesammelt und sogar gedruckt, z. B. *Zhisheji* 芝社集 (Sammlung der *zhi*-Gesellschaft). Als Freunde von Ricci und anderen Jesuiten und Leiter der Gesellschaft waren Cao Xuequan und Xu Bo in der Lage, Verbindungen zu den Gesellschaften für Aleni herzustellen. Manche Dichter, die den Jesuiten Gedichte gewidmet hatten, waren Mitglieder von Gesellschaften. Xu Bo, Chen Kan der Lang fenglou-Gesellschaft, ebenso Chen Hong der Shicang-Gesellschaft hatten den Jesuiten jeweils ein Gedicht geschenkt und in die Gedichtsammlung aufgenommen.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Xie Zhizhes Biographie siehe *Mingshi*, j. 286, S. 7357, Bd. 24.

<sup>126</sup> LI 2011:75.

<sup>127</sup> LI 2011:72. Bezüglich der Gesellschaften Fujians siehe auch XIE 1978:236-238.

<sup>128</sup> In dieser Zeit waren die folgenden Gesellschaften sehr bekannt: Aofeng shishe 鼇峰詩社, Zhishe 芝社, Yaohua she 瑤華社, Canli hui 餐荔會/Hongyun she 紅雲社, Linxiaotai dashe 鄰霄台大社, Botai she 泊台社, Shijun she 石君社, Shicang she 石倉社, Langfenglou shishe 閩風樓詩社. Siehe LI 2011:72-78. Manche Gelehrte verfassten sogar Statuten der Gesellschaft, z. B. Xu Bos *Hongyun huiyue* 紅雲會約 (Statuten der Hongyun-Gesellschaft) und Xie Zhizhes *Hongyun xuyue* 紅雲續約 (Weitere Statuten der Hongyun-Gesellschaft). Siehe *Xu shuofu*, S. 1320-1321; S. 1321-1322, Bd. 2.

### 3 Entstehung der Gedichtsammlung

#### 3.1 Zeitraum der Entstehung und Veröffentlichung der Gedichtsammlung

In welchem Jahr die Gedichte geschrieben und kompiliert wurden, kann anhand der Quellen nicht exakt bestimmt werden, doch lässt sich die Entstehung auf Umwegen zumindest ungefähr ermitteln. Obwohl die Gedichtsammlung damals selbst nicht veröffentlicht wurde, ist jedoch zu vermuten, dass sie ein Teil des Sammelwerks *Xichao chongzheng ji* 熙朝崇正集 ist. In einem zeitgenössischen Werk von Konvertiten wird erwähnt, dass es ursprünglich vier Bände dieses Sammelwerks gäbe.<sup>129</sup> Ebenso schrieb Xu Zongze 徐宗澤 in der Biographie Alenis, dass das Sammelwerk vier Bände enthielte und in der Stadt Fuzhou publiziert wurde.<sup>130</sup>

Heute existiert noch eine Sammlung mit dem Titel *Xichao chongzheng ji* 熙朝崇正集, die zwei Bände enthält.<sup>131</sup> Der erste Band enthält die Inschrift der nestorianischen Stele, *Du jingjiaobei hou shu* 讀景教碑後書 (Nachfolgende Schrift zur Inschrift der Jing-Lehre) von Li Zhizao, *Jingjiao tang beiji* 景教堂碑記 (Aufzeichnung der nestorianischen Stele) von Xu Guangqi und das *Wurong chudi shizijiabei xu* 武榮出地十字架碑序 (Vorwort zur in Rongwu entdeckten Kreuzesinschrift) von Zhang Geng. In dem zweiten Band sind offizielle Dokumente, die die Jesuiten betreffen, zu finden, z. B. die Zustimmung für den Antrag, eine Grabstätte für Matteo Ricci zu errichten, die Throneingaben betreffend die Empfehlungen über Jesuiten im kaiserlichen astronomischen Amt und die Belohnung der Jesuiten. Die Dokumente sind in dem Zeitraum der Wanli-Periode (1573-1619) bis zum ersten Tag des I. Monats 1639 (3.2.1639) entstanden.<sup>132</sup>

Auf dem Buchdeckel der Gedichtsammlung steht ebenfalls der Haupttitel *Xichao chongzheng ji*. Zudem ist eine kleinere Schrift *Minzhong zhugong zeng taixi zhu xiansheng shi chuji* 閩中諸公贈泰西諸先生詩初集 (Erste Sammlung der Gedichte von den Herren in Fujian, den Taixi-Herren geschenkt) auf dem Buchdeckel zu sehen. Nach der Anmerkung des Buchdeckels ist die Gedichtsammlung ein Teil des *Xichao chongzheng ji*. Auf die Frage, ob der

---

<sup>129</sup> ZHANG Geng 張賡 und HAN Lin 韓霖 (1596? -1649), Anhänger von Aleni, hatten im *Yesuhui xilai zhuwei xiansheng xingshi* Alenis Werke vorgestellt und darin die vierbändige Sammlung *Xichao chongzheng ji* erwähnt. Siehe WXS, S. 312.

<sup>130</sup> XU 1989:365.

<sup>131</sup> Das zweibändige *Xichao chongzheng ji* wurde in Paris mit der Nummer Chinois 1322 registriert. Siehe HAN/WU 2006:4.

<sup>132</sup> HAN/WU 2006:3.

besagte vierte Band des Sammelwerks verlorengegangen ist, kann jedoch bisher keine genaue Antwort gegeben werden.<sup>133</sup>

Die Ähnlichkeit der vorhandenen beiden Bände und der Gedichtsammlung liegt in der Lobpreisung aus der chinesischen Oberschicht, dem hochrangigen Beamtenkreis und deren Unterstützung der Mission. Es ist anzunehmen, dass es der Mission immer wichtiger wurde, als die Lage im Fujianzwischenfall schlimmer geworden war, die Schriften, Vorworte von Gelehrten und die Lobpreisungen des Kaiserhofs zu sammeln und zu veröffentlichen, die als Zeichen der Anerkennung ihrer Legalität seitens der Herrschaft betrachtet wurden.

Ein anderer Anhaltspunkt für den Zeitraum der Entstehung der Gedichtsammlung findet sich in einer Ankündigung. Im VI. Monat des 14. Jahres der Chongzhen-Periode (08.07.-06.08. 1641) gab Zuo Guangxian 左光先, Jianning-Kreismagistrat, eine Ankündigung mit dem Titel *Jianning xian gaoshi* 建寧縣告示 aus. Hier heißt es:

Seitdem Herr Li Taixi [Matteo Ricci] China betrat, verbreite er die *jing*-Lehre. Mit der Gunst des Shenzong-Kaisers diente er im Ritenministerium und nach seinem Tod wurde auch die Grabstätte erteilt. Danach kamen westliche Gelehrte nacheinander. Sie bearbeiteten die Kalender und ließen sich in der Hauptstadt nieder, sie waren treu und aufrichtig sowie mit dem Schreiben beschäftigt. Nun belohnt der Kaiser ihre Felder und Häuser, lobpreist sie mit einer Gedenktafel. Sowohl hochrangige als auch lokale Beamte verehren sie. Die ihnen gewidmeten Gedichte und Schriften, die in *Chongzheng ji* publiziert wurden, sind viele. Herr Ai Siji war der hervorragendste der westlichen Gelehrten. Seine Werke bewegten menschliche Herzen und drangen in die Ohren ein, beseitigten Irrwege. Herr Ye lud ihn nach Fujian ein, um die Lehre zu verbreiten. Er besuchte unzählige Städte und errichtete überall heilige Hallen, diente mit ganzen Herzen. Es ist glücklich, dass er mit der Lehre nun in unseren Kreis kommt und darüber mit uns diskutiert. Das ist bewundernswert.<sup>134</sup>

Daher ist die Kompilation des Sammelwerks im Zeitraum zwischen dem 3. Februar 1639 und dem 6. August 1641 zu datieren.<sup>135</sup> Die Gedichte wurden zu unterschiedlichen Zeiten geschrieben, worauf Primärquellen einen Hinweis geben könnten. So erschien im Jahr 1635 *Dijing jingwu lue* 帝京景物略 (Überblick über die Landschaften der kaiserlichen Hauptstadt). In der Beschreibung der *Tianzhu tang* 天主堂 (Himmelherrscher Halle), die Matteo Ricci in Peking eingerichtet hatte, wurden vier Gedichte angeführt. Sie sind jeweils mit dem Titel

---

<sup>133</sup> Zu der Sammlung schrieb DUDINK (1997:145-146): “Although this collection is lost, it probably contained, among others, the prefaces by Li Quantai, Wu Zai’ao, Zhang Weishu, Chen Changzuo and Shao Jiechun (see above). The collection *Tianxue jijie* (ca. 1680), at present the only source for these five prefaces, might have reproduced them from that part of *Xichao chongzheng ji*. So the latter text, compiled in a time of crisis, has become an important source of information not only on the prefaces but also on the poems that “renowned mandarins” wrote during Aleni’s first years in Fujian.”

<sup>134</sup> HAN/WU (2006:234): 太西利先生首入中华, 倡明景教, 蒙神宗皇帝宾礼廩于太官, 赐以御葬, 自是西儒接踵来都, 修历法, 守都城, 历著忠勤, 蒙今上赐以田房, 旌以匾额, 内而公卿台省, 外而院司守令, 莫不敬爱景仰, 所题赠诗文刻于《崇正集》者甚众, 而艾思及先生在西儒中尤称拔萃, 所著书皆惊心沁耳, 憬迷破梦, 相公叶公敦请来闽, 教铎弘宣, 入闽群邑, 咸建圣堂, 以虔昭事, 今幸振铎来兹本县, 互质所学, 尤深赞叹。

<sup>135</sup> HAN/WU 2006:436. DUDINK (1995:303) glaubt, dass das Sammelwerk vor 1639 kompiliert wurde.

*Zeng xiguo zhuzi* 贈西國諸子 (Gewidmet allen westlichen Herren) von Ye Xianggao, *Zeng Li Xitai* 贈利西泰 (Gewidmet Li Xitai) von Li Zhi, *Zeng Li Madou* 贈利瑪竇 (Gewidmet Li Madou) von Li Rihua und *Zeng yuanxi Ai Siji* 贈遠西艾思及 (Gewidmet Ai Siji aus dem fernen Westen) von Chi Xianfang 池顯芳 versehen.<sup>136</sup> Zweifellos sind die vier Gedichte vor 1635 mit Hinweis auf die Empfänger entstanden. Die Gedichte von Ye Xianggao und Chi Xianfang befinden sich in der Gedichtsammlung jeweils an der ersten sowie der 55. Stelle jedoch ohne Titel. Eine Zeile des Gedichtes von Chi Xianfang (56) wurde sogar geändert.

Im Übrigen sind auch einige zeitliche Anhaltspunkte in den Biographien der Dichter und den Gedichten zu finden. Zhang Ruitu 張瑞圖 (2) hatte ein fünfsilbiges Gedicht im alten Stil in 32 Versen geschrieben: „Als ich in der Vergangenheit die Hauptstadt bereiste, begegnete ich einst Herrn Xi Tai. [...] Erst jetzt, wo ich alt geworden bin, begreife ich allmählich, dass ich mein Leben schätzen sollte. [...]“ Aus dem Inhalt und seiner Biographie kann erschlossen werden, dass das Gedicht während seines Ruhestands in der Heimat verfasst wurde. Er hatte den dritten Platz in der Palastprüfung 1607 belegt und wurde u.a. als Vizeminister in das Riten-Ministerium und 1626 ins Kabinett berufen. Nach dem Verfall der Macht des Obereunuchen Wei Zhongxian kehrte er 1627 in seine Heimat zurück.<sup>137</sup>

Ebenso erscheint eine zeitliche Angabe im Gedicht von Chen Hongyi 陳宏已<sup>138</sup> (26): „[...] [Er] hat die Wurzel der Begierde durchbrochen, das Zuhause zu verlassen war so einfach, wie die Schuhe auszuziehen. Seit 28 Jahren war die Heimat nicht mehr in seinen Träumen. [...]“ Auch das fünfsilbige Gedicht im alten Stil in 8 Versen von Li Shidong 李師侗 (40) zeigt: „[...] Von dem Heimatland ist [er] 80 000 *li* weit entfernt, seit er das Zuhause verlassen hat, sind 30 Jahre vorübergegangen. [...]“ In den Gedichten findet sich jeweils *ershi ba zhou* 二十八周 (28 Jahre) und *sanshi nian* 三十年 (30 Jahre). Da Aleni 1609 Europa verließ, kann die Zeit ihres Schaffens zwischen 1637-1639 datiert werden. Einen weiteren Hinweis gibt es im Gedicht des Konvertiten Su Fuying 蘇負英 (52), in dem es eine Beschreibung über die Entdeckung eines steinernen Kreuzes in Quanzhou gibt. Das Kreuz wurde 1619 entdeckt und bis zum Jahr 1629 von Aleni identifiziert, somit dürfte sein Gedicht

<sup>136</sup> *Dijing jingwu lüe*, S. 153-154.

<sup>137</sup> *Mingshi*, j. 306, S. 7846-7847, Bd. 26; j. 288. S. 7397, Bd. 24; *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 54, S. 67b-68a. *Mingji beilüe*, j. 3, S. 84, Bd. 1.

<sup>138</sup> Chen Hongyi war für seine literarische Leistung bekannt. Siehe LI 2012:73.

in diesem Zeitraum entstanden sein.<sup>139</sup> Davon ausgehend wurden die Gedichte wahrscheinlich zwischen 1623 und 1639 geschrieben und während des Fujianzwischenfalls (1637-1639) kompiliert.

Die Anmerkung des Deckblatts der Gedichtsammlung weist auf die Jesuiten als Empfänger der Gedichte hin. Die meisten Gedichte erwähnen keinen genauen Empfänger, sie waren als Geschenk allen Jesuiten gewidmet. An vielen Stellen wurde Alenis Name, „Ai Fuzi 艾夫子, Ai Gaoshi 艾高士, Ai Jun 艾君, Xiansheng Ai 先生艾, Ai Gong 艾公“, erwähnt. In manchen Gedichten gibt es Anspielungen hinsichtlich der Empfänger. Beispielsweise schrieb Xu Bo (17) in dem ersten Vers des siebensilbigen Gedichts in acht Versen: „[Er] reiste 90 000 *li* auf dem Meer, 20 Jahre lang ging er überall hin und her, [um seine Mission durchzuführen].“ Der andere Hinweis *xianchao* 先朝 (früherer Kaiser) der zweiten Zeile steht vermutlich in Zusammenhang mit der Mission Riccis in der Wanli-Periode.<sup>140</sup> In diesem Gedicht erwähnte er geographische und astronomische Kenntnisse, die er entweder von Ricci oder von Aleni übermittelt bekommen hatte.

Außerdem gab es drei andere wichtige Figuren in der Fujianmission Alenis, Andrej Rudomina (Lu An'de 盧安德, 1594-1632) und Bento de Mattos (Lin Bendu 林本篤, 1600-1651) sowie Simão da Cunha (Qu Ximan 瞿西滿, 1589-1660). Diese drei beherrschten jedoch die chinesische Sprache nicht besonders gut, außerdem übten sie keinen so großen Einfluss auf den Literatenkreis Fujians aus wie Aleni. Der erste hatte im Jahr 1626 Macao erreicht und wurde als Assistent Alenis nach Fujian geschickt. Wegen seiner schwachen körperlichen Konstitution hatte er seine Zeit zumeist in Fuzhou verbracht, während Aleni verschiedenen Städten Fujians einen Besuch abgestattete. Im September 1632 war er an einer Krankheit gestorben. De Mattos stammte aus Portugal und wurde zwischen 1630 und 1632 zu Aleni gesandt. Während seines dreijährigen Aufenthalts war er ebenfalls zumeist in Fuzhou geblieben. Danach hatte er in der Provinz Hainan 海南 mit großem Erfolg missioniert. Da Cunha wurde 1635 als Nachfolger de Mattos in Fujian eingesetzt. Er hatte die Eroberung dieser Provinz durch die Mandschuren überlebt und erhielt später sogar den höchsten Rang der Ostasien-Mission, Vize-Provinzial Chinas (1657-1658).<sup>141</sup>

Aleni als Empfänger war vielleicht ein wichtiges Kriterium bei der Auswahl der

---

<sup>139</sup> Dieser Besuch Alenis wurde von Zhang Geng in seiner 1633 veröffentlichten Schrift *Wurong chudi shizijiabei xu* notiert. Siehe HAN/WU 2006:17-18.

<sup>140</sup> Der Umgang zwischen Xu Bo und Ricci siehe LO 2006:239.

<sup>141</sup> Siehe ZÜRCHER 2007:74-77; LIN/XIE (1997a:214-215) haben eine Namenliste erstellt, in der die Jesuiten, die damals in Fujian missioniert hatten, aufgelistet sind.

Gedichte. Das könnte auch erklären, warum die Gedichte von Cao Xuequan und Li Zhi ausgeschlossen wurden. Denn deren Gedichte waren an Ricci gerichtet.<sup>142</sup>

Die jesuitische Mission erlebte eine kurzzeitige Blüte in der Regierungszeit des Longwu-Kaisers (1645) nach dem Fujianzwischenfall, dennoch konnte sich die Mission Alenis nicht wieder vollständig erholen.<sup>143</sup> Nach dem Tod Alenis und seiner wichtigsten Anhänger wurde die Veröffentlichung des Sammelwerks unter der Qing-Dynastie beendet.<sup>144</sup>

### 3.2 Die Kompilatoren

Die Entwicklung des Druckgewerbes, besonders der privaten Druckhäuser am Ende der Ming-Zeit, hatte eine wichtige Rolle sowohl in dem interkulturellen Austausch als auch in der Verbreitung des Christentums gespielt.<sup>145</sup> Die Anzahl der von den Missionaren und chinesischen Christen geschaffenen Werke im 17. Jahrhundert ist sehr beeindruckend. Neben rund 120 Werken über westliche Wissenschaften, gab es rund 470 Werke, die sich auf religiöse und moralische Inhalte beziehen. In diesen sind zahlreiche von Chinesen gewidmete Vor- und Nachworte enthalten. Die chinesischen Gelehrtenkreise wurden mit dem westlichen Wissen und der christlichen Lehre dadurch sehr schnell bekanntgemacht, die Anzahl der Konvertiten stieg entsprechend rapide an.<sup>146</sup>

Nachdem Aleni in Fujian Fuß gefasst hatte, wurden viele Kirchen und Kapellen in verschiedenen Städten gegründet. Vor 1637 wurden je eine Zentralkirche in den acht Präfekturen und in den untergeordneten Kreisen insgesamt 22 kleinere Kirchen gebaut. Allein in der Quanzhou-Präfektur fanden sich 13 Kirchen,<sup>147</sup> wo das Predigen, die religiösen Diskussionen und entsprechende Versammlungen stattfanden. Zudem hatten sie die Funktion einer Bibliothek und waren eine Sehenswürdigkeit in der Region sowie sogar ein Zentrum der

---

<sup>142</sup> Cao Xuequan, der Führer der fujianer Literatengruppen, hatte ein Gedicht mit dem Titel *Zeng Li Madou da xiyang ren* 贈利瑪竇大西洋人 an Matteo Ricci während seiner Dienststellung als Assistent im Finanzministerium in Nanjing von 1598 bis 1600 geschrieben. LIN (2014:65) ist der Auffassung, dass Cao Xuequan der erste fujianer Gelehrte war, der Ricci ein Gedicht während seines Dienstes in Nanjing (1598-1600) gewidmet hatte. Das Gedicht Cao Xuequans siehe LIN 1990:396.

<sup>143</sup> *Xihai Ai xiansheng xinglüe*, S. 256. Unter der kurzfristigen Regierungszeit (1645-1646) in Fuzhou wurde die Kirche Fuzhou (*Tianzhu Tang* 天主堂) auf Befehl des angeblichen Ming-Prinzen ausgebaut, dabei erhielt die Kirche eine Schrifttafel von dem Herrscher.

<sup>144</sup> Li Jiubiao wurde im Jahr 1647 während des Massakers in Haikou getötet. Siehe ZÜRCHER 2007:18.

<sup>145</sup> CHOW 1996:145-146.

<sup>146</sup> STANDAERT 2001:600; FANG 1969a:39-40; *Shengchao poxie ji*, j. 3, S. 152: „[...] gibt es zahlreiche christliche Werke in China. Laut Herrn Ai [Giulio Aleni] wurden mehr als 7 000 Bücher nach China gebracht, allein in der Zhangzhou-Präfektur gibt es schon über hundert Bücher.“

<sup>147</sup> FEI 1995:135-136.



Publikation.<sup>148</sup> Aus dem Verzeichnis der Gedichtsammlung ist ersichtlich, dass sie in einer Kirche mit dem Namen *Jinjiang tianxue tang* 晉江天學堂 kompiliert wurde, die auch unter dem Namen *Jinjiang jingjiaotang* 晉江景教堂 bekannt war.<sup>149</sup>

Die Kompilatoren der Gedichtsammlung waren möglicherweise Konvertiten aus der Präfektur Quanzhou, wie z. B. Lin Shaozu, Pan Shikong, Xie Maoming und Su Fuying. Sie widmeten den Jesuiten Gedichte, die in die Gedichtsammlung aufgenommen wurden. Als Anführer der Gemeinde war Zhang Geng der wichtigste Konvertit aus Quanzhou.<sup>150</sup> Er hatte sich bereits 1622 zum Christentum bekehrt. Im Jahr 1629 hatte er auf seine Beamtenkarriere verzichtet und sich völlig der Mission zugewandt. Er hatte einen großen Beitrag zu der jesuitischen Mission geleistet, denn er war nicht nur an der Gründung der Kirche in Quanzhou, sondern auch an den Korrekturen und der Bearbeitung der christlichen Werke beteiligt.<sup>151</sup> Er berichtete sogar als erster über die Entdeckung des Kreuzes in Quanzhou. Es ist anzunehmen, dass lokale Konvertiten aus Quanzhou ebenfalls zur Kompilation beigetragen haben.

Andererseits trugen wahrscheinlich christliche Gesellschaften zu der Kompilation bei, die in diesem Zeitraum von den Anhängern gegründet wurden. In Quanzhou gab es *shengmu hui* 聖母會 (Gesellschaft der heiligen Mutter), *zhu bao hui* 主保會 (Gesellschaft des Gottsschutzes), *zhenhui* 貞會 (Gesellschaft der Keuschheit), in Fuzhou *shanzhong hui* 善終會 (Gesellschaft des guten Endes des Lebens). Die Mitglieder nannten sich gegenseitig *shexiong* 社兄 (älterer Bruder der Gesellschaft) oder *shedi* 社弟 (jüngerer Bruder der Gesellschaft) in ihrem alltäglichen Briefverkehr oder ihren Werken. Solche Gesellschaften wurden als die Hauptmacht der lokalen Mission angesehen. Es ist anzunehmen, dass die Mitglieder der christlichen Gesellschaften zum Pflegen örtlicher Kirchen und Kapellen, zur Spendensammlung sowie zur Veröffentlichung christlicher Texte beigetragen hatten.<sup>152</sup>

---

<sup>148</sup> ZÜRCHER 2007:33.

<sup>149</sup> Es ist nachvollziehbar, dass mindestens 7 Werke in dieser Kirche kompiliert oder bearbeitet wurden. Beispiele sind Alenis *Tianzhu jiangsheng yanxing jilue* 天主降生言行紀略 (Zusammengefasstes Verzeichnis über die Inkarnation des Himmelsherrschers, 1635), Yang Tingyuns *Daiyi xupian* 代疑續篇 (Fortsetzung der „Supplanting Doubts“ [über das Christentum], 1635), *Xifang wenda* 西方答問 (Antwort auf die Fragen über den Westen, 1637), *Wanwu zhenyuan* 萬物真原 (Der wahre Ursprung aller Wesen, 1637), *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie* 天主降生出像經解 (Erläuterung zur Illustration über die Inkarnation des Herrschers des Himmels, 1637), *Shengmeng ge* 聖夢歌 (Lieder des heiligen Traums, 1637), *Meigui jing shiwu duantujie* 玫瑰經十五端圖解 (Erläuterung zu 15 Illustrationen aus dem Rosenkranz, 1637) und *Xichao chongzheng ji*. Siehe DUDINK 1997:143-144; LIN/WU 1994:71; ZÜRCHER (2007:64-65) schrieb: “At least six were printed at the “Hall of the Doctrine of Light” (*Jinjiang tang*) in that city, no doubt under the auspices of Zhang Geng.”

<sup>150</sup> LIN/WU 1994:66.

<sup>151</sup> Zur Biographie Zhang Gengs und seinen Werken siehe FANG 1988:262-263; QIU 2012:125-140.

<sup>152</sup> ZÜRCHER 1990:441-442.

Die Kompilation der Gedichte von Dichtern verschiedener Herkunft war auf ein gesellschaftliches Netzwerk angewiesen, z. B. zwischen Lehrer und Schule, Übergeordneten und Untergeordneten, sogar Familienoberhaupt und Familienmitglieder. Zudem war es selbstverständlich, dass die Kompilation dieser Gedichtsammlung eine grundlegende Fähigkeit, Lyrik wertschätzen zu können, Zugang zu Literatenkreisen, als auch eine große Leidenschaft für die Mission voraussetzte.

### 3.3 Einteilung der Dichter

ZÜRCHER hatte die Chinesen, die mit den Jesuiten umgingen, je nach gesellschaftlicher Schicht in drei Gruppen eingeteilt: erstens, der Kaiserhof, wo die Jesuiten mit ihren astronomischen Kenntnissen große Erfolge erzielten und eine wichtige Rolle am Hofe der südlich Ming spielten; zweitens, hochrangige Beamte. Diese waren die große Unterstützung der Jesuiten, trotzdem bekehrte sich ein Großteil ihrer mächtigen Freunde nicht zum Christentum. Die Jesuiten hatten häufig hochrangige Beamte auf ihren Reisen in eine andere Stadt begleitet, wenn diese aufgrund von Beförderung, Degradierung oder anderen Veränderungen umgesiedelt wurden. Die Jesuiten nutzten so den Einfluss der Beamten, um ein eigenes lokales Netzwerk zu etablieren.<sup>153</sup> Drittens, der Gelehrtenkreis aus der niedrigen Schicht, dazu zählten lokale, unbekannte Literaten, sowie die *community leaders* und pensionierte Beamte. Hier fand eine außerordentlich aktive Begegnung mit den Jesuiten in Fujian statt. Ihre Namen und Geschichten wurden häufig in christlichen Quellen erwähnt. In ihrem Umfeld waren zahlreiche Schriften entstanden, welche die Praxis der Mission, die akademischen Diskussionen bis hin zu populären Erzählungen über Exorzismus und Heilung durch Glauben enthalten und in denen sich entweder eine vollständige Akzeptanz oder totale Ablehnung widerspiegeln.<sup>154</sup> Beispielerweise gibt es das von den Konvertiten aufgezeichnete *KDRC* und *Lixiu yijian* 勵修一鑑 (Ein Spiegel der Ermunterung zur Kultivierung) sowie das anti-christliche Sammelwerk *Shengchao poxie ji*.<sup>155</sup> Dann gab es noch eine große Anzahl aus

---

<sup>153</sup> ZÜRCHER 1990:421-422.

<sup>154</sup> ZÜRCHER 1990:430.

<sup>155</sup> ZÜRCHER (1990:419): "The acceptance of the Fathers in these circles was most essential, since it gave them access to social contacts in an academic atmosphere, scholarly discussions and debates that occasionally could lead to conversion." Hingegen war es auch nachteilig. Diese Gruppe wurde mit der Praxis der religiösen Lehre, „[...] ritual practices, its chapels, icons and processions“ konfrontiert. Trotz der Anpassung an die chinesische Lebensweise sah die katholische Liturgie „ausländisch“ aus, deshalb war es auch möglich, xenophobe Reaktionen oder besorgniserregende Gerüchte wegen des Vorurteils gegen die „Barbaren“ auszulösen.

der einfachen Bevölkerung, deren Namen jedoch selten in lokalen Chroniken dokumentiert wurden. Sie waren entweder Gegner oder Befürworter des Christentums und stellten die größte Anzahl der Konvertiten.

Gemäß der Einteilung ZÜRCHERS gehört der Großteil der Dichter zu dem Gelehrtenkreis aus der niedrigen Schicht. Etwa 20 Dichter befanden sich einst als Beamte im Staatsdienst. Zu vielen Dichtern sind keine biographischen Informationen in den lokalen Chroniken zu finden. Es ist schwer bzw. manchmal auch unmöglich, jeden der 71 Dichter, ihre religiösen Neigungen, ihre Biographien und ihre Einstellung zum Christentum vorzustellen. Die Identität einer Persönlichkeit wird nicht nur über ihren eigenen individuellen Charakter, sondern auch durch die Eigenschaft des Kreises, zu der sie gehört, definiert.<sup>156</sup> Anhand der christlichen Quellen werden die Dichter in zwei Hauptgruppen eingeteilt: Nicht-Christen, d.h. „hochrangige Beamte“ und „Volksgelahrte“, und Christen.

### 3.3.1 Nicht-Christen

#### 3.3.1.1 Hochrangige Beamte

Insgesamt 21 Dichter hatten sich als Beamte im Staatsdienst befunden, 19 dieser Dichter waren nach der Beamtenprüfung in das Beamtensystem eingetreten, während zwei für den staatlichen Dienst vom Kreis empfohlen wurden. In der Ming-Dynastie wurden Beamte auf folgenden Wegen ausgewählt: Einsetzung der Würdenträger nach bestandener staatlicher Prüfung, nämlich *jinshi*- 進士 Grad, welche die kaiserliche Prüfung bestanden hatten, *juren*- 舉人 Grad, welche die Provinzprüfung bestanden hatten und Tributstudenten (*gongsheng* 貢生), welche Studenten der staatlichen Hochschule (*guozijian* 國子監) waren. Entsprechend ihrer Grade wurden sie mit unterschiedlichen Rängen im Regierungssystem eingesetzt. Der zweite Weg war die Empfehlung (*jianju* 薦舉). Die einfachen Menschen, die ausgezeichnete Talente besaßen und Leistung erbrachten, konnten ohne Teilnahme an den staatlichen Prüfungen durch Empfehlungen zu Beamten ernannt werden. Der weitere Weg war die Förderung. Die niedrigen Sekretäre bzw. Kontoristen (*liyuan* 吏員) konnten nach Bedarf eingesetzt werden.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> STANDAERT 2002:28.

<sup>157</sup> Die Erklärungen zur Auswahl der Beamten der Ming-Zeit sind unterschiedlich. Siehe *Mingshi*, j. 69, S. 1675-1676, Bd. 6; TAO/SHEN 1977<sup>3</sup>:153; ZHANG 1988:40-41; LI 1995:100. In der ausgehenden Ming-Zeit hatten etwa

Zwei der Dichter waren mit Empfehlung in das Beamtensystem eingetreten: Peng Xianfan 彭宪范 aus dem Kreis Putian der Präfektur Xinghua<sup>158</sup> und Liu Lüding 劉履丁 aus der Präfektur Zhangzhou, die jeweils im Jahr 1588 und 1638 in das Beamtensystem eingetreten waren.<sup>159</sup> In der folgenden Tabelle sind die 19 „geprüften“ Dichter mit Angaben zu ihren Namen, Anredenamen, dem Jahr des Erwerbes des *jinshi*-Grades und zu ihrer höchsten Beamtenstellung aufgeführt:

Name	Anrede	Jahr des Erwerbes des <i>jinshi</i> -Grades	Höchste Beamtenstellung	Literatur
1. Ye Xianggao 葉向高 (1559–1627)	Jinqing 進卿	1583	Großsekretär des Kabinetts Minister des Ritenministeriums, Beamtenrang 2a	<i>Mingshi</i> , j. 240, S. 6231-6238, Bd. 20; <i>Fujian tongzhi</i> , j. 198, S. 36a-41a.
2. Zhang Ruitu 張瑞圖 (1570-1644)	Wushu 無書	1607	Minister des Ritenministeriums und Mitglied des Kabinetts, Beamtenrang 2a	<i>Qianlong Quanzhou fuzhi</i> , j. 54, S. 67b-68a.
3. He Qiaoyuan 何喬遠 (1558–1632)	Zhixiao 釋孝	1586	Vize-Minister des Arbeitsministeriums in der zweiten Hauptstadt Nanjing, Beamtenrang 3a	<i>Fujian tongzhi</i> , j. 204, S. 32b-35b; <i>Qianlong Quanzhou fuzhi</i> , j. 44, S. 17a-24b;
4. Zhang Weishu 張維樞 (? - ?)	zi Zihuan 子環	1598	Vize-Minister des Arbeitsministeriums, Beamtenrang 3a	<i>Qianlong Quanzhou fuzhi</i> , j. 44, S. 63b-64b.
5. Lin Yuji 林欲楫 (1576-1662)	zi Shiji 仕濟 hao Ping'an 平庵	1607	Minister des Ritenministeriums, Beamtenrang 2a	<i>Qianlong Quanzhou fuzhi</i> , j. 44, S. 73b-74b; <i>Fujian tongzhi</i> , j. 204, S. 45a-46b.
6. Zeng Chuqing 曾楚卿 (? - ?)	zi Yuanzan 元贊	1613	Minister des Ritenministeriums, Beamtenrang 2a	<i>Minguo Putian xianzhi</i> , j. 26, S. 49b-50b; <i>Fujian tongzhi</i> , j. 200, S. 43b-44a.
7. Huang Mingqiao 黃鳴喬	zi Qirong 启融 hao Youhuan 友寰	1604	Präfektur-Magistrat Yuanzhou 袁州, Beamtenrang 4a	<i>Minguo Putian xianzhi</i> , j. 32, S. 47b-48b; <i>Fujian tongzhi</i> , j. 200, S. 41b.
8. Zhuang Jichang 莊際昌 (1578-1629)	zi Jingshuo 景說 hao Gengruo 羹若	1619	Mentor der Thronanwärter- Verwaltungseinheit, Beamtenrang 5a	<i>Fujian tongzhi</i> , j. 205, S. 46a-47b; <i>Qianlong Quanzhou fuzhi</i> , j. 44, S. 77a-79a.
10. Ke Chang 柯昞 (?-?)	zi Jihe 季和	1604	Vize-Zensor, Beamtenrang 4a	<i>Minguo Putian xianzhi</i> , j. 26, S. 61b-62a; <i>Fujian tongzhi</i> , j. 200, S. 41b-42a.
11. Xu Jinglian 徐景濂 (? - ?)	zi Yaobin 堯賓	1613	Vize-Direktor vom Amt für Verkehr am Kaiserhof, Beamtenrang 4a	<i>Minguo Putian xianzhi</i> , j. 23, S. 105a; <i>Fujian tongzhi</i> , j. 152, S. 57b.
12. Chen Xuanzao 陳玄藻 (? - ?)	zi Rujian 汝鑿 Erjian 爾鑑	1610	Kommissar des Provinzialverwaltungs- amts in Guizhou 貴州, Beamtenrang 3b	<i>Minguo Putian xianzhi</i> , j. 32, S. 68b; j. 26, S. 20a-21a.
13. Zhou Zhikui 周之夔 (1586–?)	zi Zhangfu 章甫	1631	Richter Suzhou 蘇州, Beamtenrang 6b	<i>Mingshi</i> , j. 288 S. 7404, Bd. 24.

0,03 bis 0,05 Prozent der Gesamtbevölkerung den *juren*-Grad. Viele Würdenträger übten kein politisches Amt aus, da sowohl der Konkurrenzkampf um Staatsämter immer härter wurde, als auch das Beamtensystem in der unruhigen Zeit keine Stabilität hatte. Siehe DUO 2004:66, 72, 75.

<sup>158</sup> *Minguo Putian xianzhi*, j. 23, S. 65b; j. 32, S. 41a.

<sup>159</sup> *Guangxi tongzhi*, j.55, S. 25a; j. 68, S. 30b; *Guangxi Zhangzhou fuzhi*, j. 18, S. 49a.

14. Chen Tianding 陳天定 (?-1644)	zi Shihuang 視皇	1625	Abteilungsleiter im Beamtenministerium, Beamtenrang 6a, später buddhistischer Mönch	<i>Guangxu Zhangzhou fuzhi</i> j. 30, S. 7b-8a; j. 41, S. 9a; <i>Fujian tongzhi</i> , j. 206, S. 18a-18b.
15. Zhou Tinglong 周廷鑑 (1605-1671)	zi Yuanli 元立 hao Ruigong 芮公	1625	Vize-Direktor im Amt der Opferungen und Zeremonien am Kaiserhof, Beamtenrang 4a	<i>Qianlong Quanzhou fuzhi</i> , j. 54, S. 83b-84b; <i>Fujian tongzhi</i> , j. 204, S. 51a-51b.
29. Lin Weizao 林維造 (?-1648)	zi Yongzhang 用章	Anfang der Shunzhi-Periode	Präfektur-Magistrat Gongchang 巩昌, Beamtenrang 4a	<i>Qianlong Quanzhou fuzhi</i> , j. 57, S. 72a.
53. Zheng Zhixuan 鄭之玄 (1562-1630)	zi Dabai 大白 hao Daogui 道圭	1622	Mentor, Sekretariat der Thronanwärterverwaltungseinheit, Beamtenrang 6b	<i>Qianlong Quanzhou fuzhi</i> , j. 54, S. 80a-80b.
54. Jia Yunyuan 賈允元 (?-?)	zi Shanchang 善長	1610	Vize-Direktor im Amt der Rezeption, Beamtenrang 5b	<i>Jiangnan tongzhi</i> , j. 123, S. 29b; j. 130, S. 5b. <i>Libu zhigao</i> , j. 42, S. 63a; j. 43, 9a; <i>Zhejiang tongzhi</i> , j. 118, S. 12b.
58. Zheng Fenglai 鄭鳳來 (?-?)	zi Shunyi 舜儀	1624	Kommissar des Amtes der Transmission Beamtenrang 3a	<i>Minguo Putian xianzhi</i> , j. 23, S. 109b.
60. Guo Chang 郭焜 (?-?)	zi Yuansheng 元生	Bestanden Mingjing 明經-Prüfung Anfang der Kangxi Periode	Bezirksmagistrat in Maoming 茂名, Beamtenrang 7b	<i>Qianlong Quanzhou fuzhi</i> , j. 53, S. 28a.

Tabelle 1: Die arabischen Ziffern bezeichnen die Reihenfolge der Dichter in der Gedichtsammlung.

Die Träger des *jinshi*-Grades stammten vor allem aus der Präfektur Fuzhou, dann Quanzhou und Xinghua. Die Dichter in dieser Gruppe besaßen viele Ähnlichkeiten: Dank ihres akademischen Grades bekleideten sie verschiedene Staatsämter und genossen aufgrund dessen in den heimischen Regionen große Hochachtung. Sie waren überragende Figuren, entweder ehemalige mächtige Beamte oder stammten aus berühmten Literatenfamilien. Die meisten verfassten eigene literarische Werke und hatten großen Erfolg; beispielsweise war He Qiaoyuan ein großartiger Chronist; Zhuang Jichang war der einzige in der gesamten Ming-Zeit, der den ersten Platz sowohl in der Bezirks- und Provinzprüfung, als auch 1619 in der Palastprüfung einnahm. Manche Dichter waren Mitglieder der Donglin-Akademie und der Fu-Gesellschaft, z. B. Zhou Zhikui, Lin Shuxue and Chi Xianfang.<sup>160</sup>

Die meisten Dichter widmeten ihre Gedichte Aleni, als sie entweder in den Ruhestand gingen oder vom Dienst zurücktraten, um der Bedrohung durch den Obereunuchen Wei Zhongxian zu entgehen.<sup>161</sup> Sie hatten die Kompetenzstreitigkeiten sowohl zwischen Eunuchen und Beamten als auch zwischen verschiedenen Gruppen von Zivilbeamten erlebt. He Qiaoyuan hatte sich aus Enttäuschung über die Streitigkeiten im Beamtensystem dreimal vom staatlichen Dienst zurückgezogen. Sein Schüler Lin Yuji, Minister des Ritenministeriums der

<sup>160</sup> DUDINK 1997:173.

<sup>161</sup> Nach DUDINK (1997:133) waren es: “Ye Xianggao since December 1624; He Qiaoyuan from the middle of 1624 until October 1629 (*DMB*, p. 507); Zhang Weishu until July 1625, Zeng Chuqing in 1627-1628 and Zhuang Jichang in 1626-1627, while also Zhang Ruitu was staying at home in the spring of 1626 (see below). It is likely that they wrote their poems during the period of their retirement.”

Chongzhen-Periode, hatte sich wegen der Streitigkeiten drei Jahre vom Dienst zurückgezogen. Im Jahr 1638 wurde er wieder vom Kaiser zurückgerufen. Dennoch reichte er 13 Throneingaben ein, um seine Entlassung zu erreichen, da er merkte, dass das Land in die falschen Hände geraten war.<sup>162</sup> Einige Dichter wurden nach dem Zerfall weiter in der Regierung der Südlichen Ming-Dynastie eingesetzt, wie z. B. Zhou Tinglong.<sup>163</sup> Lin Weizao war der Präfektur-Magistrat Gongchangs und wurde bei einer Revolte getötet. Anlässlich seines Verdiensts wurde für ihn dort ein Tempel in der Qing-Zeit eingerichtet.<sup>164</sup>

Die gesellschaftlichen Strukturen Chinas waren von menschlichen Beziehungen unter- und zueinander, auf den verschiedenen Ebenen: Staat, Familie, Freunde, Kollegen, Untergebene, bestimmt.<sup>165</sup> „Wenn eine Person zum Christentum bekehrt wird, dann wird es sich in seinem Kreis verbreiten; wenn der Kreis dazu bewegt wird, dann werden über zehntausend Menschen beeinflusst. Nun ist die Anzahl von vielleicht Hundertmillionen überschritten, sie lässt sich jedoch nicht genau berechnen. Die Anzahl der Konvertierten in Fujian beträgt vielleicht mehr als zehntausend.“<sup>166</sup> Mit der Unterstützung der hohen Beamten stieg die Anzahl der Konversionen schnell an. Besonders erwähnenswert ist, dass Netzwerke durch Beamtenprüfungen aufgebaut wurden, die entweder zwischen Prüflingen untereinander oder zwischen Prüflingen und Prüfern eine nachhaltige Beziehung bildeten.<sup>167</sup> Die Beziehungen der Dichter sind auch nachvollziehbar: Huang Mingqiao, Ke Chang und Xu Jinglian waren die Prüflinge der Provinzprüfung 1603, als Li Zhizao der Hauptprüfer war;<sup>168</sup> Huang Mingqiao und Ke Chang erlangten den *jinshi*-Grad 1604, gleich Xu Guangqi; Xu Jinglian und Zeng Chuqing waren an der Palastprüfung 1613 beteiligt, als Xu Guangqi einer der Prüfer war; Zhang Weishu erhielt den *jinshi*-Grad 1598 wie Li Zhizao; Jia Yunyuan und Chen Xuanzao waren Träger des *jinshi*-Grades 1610; Zhang Ruitu und Guo Ruchu, der Vater von Guo Chang, Träger des *jinshi*-Grades 1607.<sup>169</sup>

Die Dichter waren eine große Unterstützung der Mission in der Anfangsphase, sie zeigten Interesse an den westlichen Wissenschaften und den ethischen Werken und verfassten

---

<sup>162</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 44, S. 73b-74b.

<sup>163</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 54, S. 83b; *Fujian tongzhi*, j. 204, S. 51a-51b.

<sup>164</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 57, S. 72a.

<sup>165</sup> ZÜRCHER 1997:51.

<sup>166</sup> *Shengchao poxie ji*, j. 3. S. 129.

<sup>167</sup> In der Ming-Zeit wurden in der *jinshi*-Prüfung zwei Hauptprüfer und 15-20 Prüfer eingesetzt, alle Kandidaten wurden in fünf Gruppen eingeteilt und schließlich wurden ca. 20 Menschen von jeder Gruppe vorläufig ausgewählt. Siehe *Rizhi lu*, j. 16, S. 642-643, Bd. 18.

<sup>168</sup> In der Prüfung hatte Li Zhizao eine Frage zu Astronomie gestellt, die von Matteo Ricci beeinflusst und das Interesse an der Himmelslehre von Kandidaten geweckt hatte. Zu der von Li Zhizao geleiteten Bezirksprüfung siehe XU 2012:66-82.

<sup>169</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 53, S. 28a.

Vorworte zu den Werken der Jesuiten. Ye Xianggao schrieb ein Vorwort zu Alenis *Zhifang waiji* 職方外紀 (Geographische Aufzeichnungen der fremden Länder) und *Xixue shijie chujie xu* 西學十誠初解序 (Vorwort zur Erläuterung der Zehn Gebote der westlichen Lehre) zu Yang Tingyuns Werk, welches von den Zehn Geboten handelt; He Qiaoyuan schrieb das Vorwort zu Alenis *Xixue fan* 西學凡 (Überblick der westlichen Studien); Zhang Weishu (4) verfasste eine Biographie Matteo Riccis und zwei Vorworte für Aleni, jeweils zum *Sanshan lunxueji* und zum *Wanwu zhenyuan* 萬物真原 (Wahrer Ursprung aller Wesen).<sup>170</sup> Huang Mingqiao widmete den Jesuiten die Schrift *Tianxue chuangai* 天學傳概 (Überblick über die Verbreitung der Himmelslehre).<sup>171</sup>

Die Missionare hatten wenig Hoffnung, die konfuzianischen Gelehrten zu missionieren. Bereits Ricci hatte bemerkt, dass die chinesische Führerschaft nicht leicht von einer Religion überzeugt werden konnte. Jedoch hatten sie die Wahrheit respektiert und wollten diese verbreiten. Sie waren der Meinung, dass die Wahrheit nur durch die Handlung des Menschen, der sie verbreiten möchte, dargestellt werde. Sie suchten nicht nur mit Eifer nach der Wahrheit, sondern verehrten auch den Weisen.<sup>172</sup> Die Gelehrten verneinten, dass der Konfuzianismus eine Sekte sei und behaupteten, dass er eine akademische Schule sei und das ganze Reich unterstützte.<sup>173</sup> Sie schätzten die fünf menschlichen Verbindungen, nämlich Vater und Sohn, Ehemann und Ehefrau, Meister und Schüler, älterer Bruder und jüngerer Bruder, Freund und Ebenbürtiger, die alle Beziehungen unter dem Himmel enthalten können. Das höchste Ziel und die allgemeine Intention der konfuzianischen Literaten waren der öffentliche Frieden und die staatliche Ordnung. Sie wünschten sich auch wirtschaftliche Sicherheit für ihre Familien und Selbstvervollkommnung.

Die Anzahl der Eliten, die sich zum Christentum bekehrten, war gering.<sup>174</sup> Trotzdem waren die Gelehrten Sponsoren, Sympathisanten und interessierte Beobachter. Ihre

---

<sup>170</sup> Zhang Weishu verfasste eine Biographie für Ricci mit dem Titel *Daxi Li Xitai zi zhuan*. Siehe *YSHL*, Bd. 12, S. 187-199. Zhang Weishus Vorworte zum *Sanshan lunxueji* und zum *Wanwu zhenyuan* sind im Sammelwerk *Tianxue jijie* 天學集解 (*juan* 5, S. 28b-30b, Bd. 4) enthalten. Zum *Tianxue jijie* siehe DUDINK 1993:1-26. Zum Vorwort von Zhang Weishu siehe YE 2012:129.

<sup>171</sup> Laut ZÜRCHER (1997:126) ist Huang Mingqiao ohne Zweifel ein Christ.

<sup>172</sup> GALLAGHER 1953:201.

<sup>173</sup> GALLAGHER 1953:98.

<sup>174</sup> STANDAERT (2001:387-388): "A rather rare and very specific statistic of 1636 gives the following figures: among 38,300 Catholics, there were 14 high level officials, 10 doctor degree holders (*jinsi*), 11 licentiates (*jueren*), 291 bachelors (*shengyuan* or *xiuca*), more than 140 family members of the Emperor, more than 40 eunuchs and some court women. Including the court people, this elite represents only 1.33% of the total Catholic population, or if excluding the court people, the officials and degree-holders were 0.85% of the total number. Though these numbers are small, the Late Ming figures approximate the percentage of degree-holders in reference to the total population. The gentry population is estimated at 0.6 to 0.5% to the total population for the

Angehörigen bekehrten sich zum Christentum, z. B. hatte Ye Yifan 葉益藩, Ye Xianggaos ältestes Enkelkind, sich zum Christentum bekehrt und den Aufbau der Kirche in Fuzhou finanziell unterstützt.<sup>175</sup>

### 3.3.1.2 Ausgewählte Biographien hochrangiger Beamten

Im Folgenden werden die Biographien von sechs der bekannten Beamten vorgestellt, die Vertreter der chinesischen Gelehrten waren.

#### 3.3.1.2.1 Ye Xianggao

Ye Xianggao, *zi* Jinqing 進卿, *hao* Taishan 臺山, stammte aus einer Beamtenfamilie aus dem Kreis Fuqing 福清 der Präfektur Fuzhou. Sein Vater, Ye Chaorong 葉朝榮, war einst der Vize-Magistrat der Präfektur Yangli 養利 der Provinz Guangxi. Seine Mutter gebar ihn im Jahr 1559 auf der Flucht vor der Plünderung japanischer Piraten.

Nachdem Ye Xianggao 1579 den *jinshi*-Grad erhalten hatte, wurde er Mitglied der Hanlin-Akademie und daraufhin nach Nanjing versetzt, um dort als Assistent des Direktors einer staatlichen Hochschule (*guozijian siye* 國子監司業) dem Kaiser zu dienen. Im Jahr 1598 wurde er als Abteilungsleiter der Verwaltungseinheit für Thronanwärter zur Linken (*zuo shuzi* 左庶子) eingesetzt und später zum Vize-Minister des Ritenministeriums sowie des Beamtenministeriums in Nanjing erhoben. Im Laufe seiner Dienstzeit in Nanjing reichte er viele Throneingaben ein, in denen er die negativen Folgen der Steuereintreibung auf Bodenschätze von korrupten Beamten schilderte. Ye Xianggao riet daher dem Kaiser, korrupte Beamte, welche die Steuereintreibung überwacht hatten, abzusetzen. Bei der Auswahl des Thronfolgers bevorzugte der Wanli-Kaiser seinen Sohn, den Fürsten Fu 福, Zhu Changxun 朱常洵 (1586-1641), welchen seine Lieblingsfrau geboren hatte, vor dem Kronprinzen, seinem erstgeborenen Sohn Zhu Changluo 朱常洛 (1582-1620). Dies führte zu

---

years 1600 and 1700, while the gentry family members are calculated at 3.0 to 2.5% at the same time. As shown by the statistics of 1636, degree-holders converted to Christianity were mostly members of the lower gentry.”

<sup>175</sup>ZÜRCHER 1997:89; Siehe DUDINK (1997:138): “Ye Yifan wrote a short introduction (undated) to the “Rules of the Benevolence Society of Sanshan (Fuzhou)”, preserved in the collection *TXJJ* (7.6a1-7a3: *Sanshan renhui xiaoyin*). The “Rules” themselves have not been preserved. When Ye Xianggao was in Peking, Ye Yifan must have stayed in his house, as a daughter of his was born there. At Ye Xianggao’s retirement she (at age of seven *sui*) also went to Fuqing. She was an author (*FJZ*, 1684, 53.25a).”



dem bekannten Skandal „Unheimliches Buch“ (*Yaoshu* 妖書), dem Konkurrenzkampf um die Stelle des Thronfolgers. Ye Xianggao schrieb dem damaligen Großsekretär Shen Yiguan 沈一貫 einen Brief, in welchem er den Kronprinzen verteidigte. Dies verärgerte Shen Yiguan und verwehrte Ye Xianggao weitere Erfolge in seiner Beamtenlaufbahn. Daher musste er die nächsten neun Jahre in Nanjing im Amt des Vize-Ministers verweilen.<sup>176</sup>

Im Mai des Jahres 1607 wurde Ye Xianggao zum Minister des Ritenministeriums erhoben und zusammen mit Wang Xijue 王錫爵 (1534-1614), Yu Shenxing 于慎行 (1545-1607) und Li Tingji 李廷機 (1546-1616)<sup>177</sup> zum Mitglied des Kabinetts ernannt. Im November 1607 traf Ye Xianggao am Kaiserhof in Peking ein, um dieses Amt anzutreten. Zu dieser Zeit war Yu Shenxing bereits verstorben, und Wang Xijue verweigerte die Einstellung am Palast. Ein Jahr später starb der oberste Großsekretär Zhu Geng 朱賡 (1535-1608) und der Vize-Großsekretär Li Tingji schied aufgrund palastinterner Konflikte aus dem Dienst aus. Daher war Ye Xianggao alleiniges Mitglied des östlichen Kabinetts und wurde somit der mächtigste Zivilbeamte im Regierungsapparat.<sup>178</sup>

Zu dieser Zeit war der Wanli-Kaiser bereits lange an der Macht. Er hatte jedoch kein Interesse an der staatlichen Verwaltung und verzichtete zudem gänzlich auf den Kontakt mit seinen Beamten.<sup>179</sup> Die Konflikte zwischen Eunuchen und Zivilbeamten, der umfunktionierte Regierungsapparat, die Unruhen innerhalb des Reiches, die militärische Bedrohung an den Grenzen sowie das Desinteresse des Kaisers an Staatsangelegenheiten führten zu einer Krise innerhalb des Ming-Reiches. Ye Xianggao stand dem Kaiser dabei mit Rat zur Seite und fasste die Krisen des Reiches mit folgenden Worten zusammen:

Heutzutage gibt es einige Ursachen für die Unruhen und Gefahren des Reiches. Dabei wurden Naturkatastrophen, Plünderungen und Einbrüche, merkwürdige Menschen und Dinge bereits ausgeschlossen. In erster Linie mangelt es dem Regierungsapparat und Kaiserhof an Personal; zweitens entfremden sich Herrscher und Untertanen voneinander; drittens trachten Gelehrte und Beamte immer nur nach dem Sieg; viertens werden aufgrund verborgener [Beschwerden] und sich aufhäufender [Belastungen] Aufstände gewiss provoziert; fünftens geht die Moral Tag für Tag unter, und dies kann nicht rückgängig gemacht werden. Wenn Eure Majestät sich in diesem Fall nicht zusammenreißen, für den Regierungsapparat erfahrene Beamte zu berufen, den Regierungsapparat und die Dienststellen umzustrukturieren, langjährige stockende Staatsangelegenheiten zu behandeln, um [das Reich] mit einem Mal zu erneuern, liegen die Gefahren des Reiches nicht in der Aggression feindlicher Länder, sondern im Kaiserhof selbst.<sup>180</sup>

<sup>176</sup> GOODRICH/FANG 1976:1567-1570, Bd. 2.

<sup>177</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j.44, S. 1b-5b.

<sup>178</sup> *Mingshi*, j. 240, S. 6232, Bd. 20.

<sup>179</sup> *Mingshi*, j. 240, S. 6252, Bd. 20; TAO/SHEN 1977<sup>3</sup>:32.

<sup>180</sup> *Mingshi*, j. 240, S. 6233-6234, Bd. 20: 今天下必亂必危之道，蓋由數端，而災傷寇盜物怪人妖不與焉。廊廟空虛，一也。上下否隔，二也。士大夫好勝喜爭，三也。多藏厚積，必有悖出之釁，四也。風聲氣習日趨日下，莫可挽回，五也。非陛下奮然振作，簡任老成，布列朝署，取積年廢弛政事一舉新之，恐宗社之憂，不在敵國外患，而即在廟堂之上也。

Er hielt dem Wanli-Kaiser Fehler vor und riet ihm, neue Beamte auszuwählen und einzusetzen, ebenso die Steuereintreibung auf Bodenschätze abzuschaffen. Er vermittelte in den Konkurrenzkämpfen zwischen der Donglin-Akademie und anderen Gruppen von Zivilbeamten. Allerdings wurde der Großteil seines Rats vernachlässigt. Aus Enttäuschung beschloss er, sein Amt aufzugeben. Nach mehrmaligen Versuchen wurde seine Kündigung im September des Jahres 1614 genehmigt.

Im Jahr 1620 bestieg Kaiser Guangzong 光宗 den Thron und berief Ye Xianggao zurück ins Amt. Nach mehrmaliger Ablehnung kehrte er 1621 an den Kaiserhof zurück und trat wieder als oberster Großsekretär dem Kabinett bei, wobei Kaiser Guangzong schon gestorben war und der Tianqi- 天啟 Kaiser (reg. 1620-1627) auf dem Thron saß. Dieser war unter Eunuchen aufgewachsen und vertraute nur ihnen. Er verbrachte einen Großteil seiner Regierungszeit damit, sich der Kunsttischlerei und dem Holzbau zu widmen. Die Macht des Kaisers wurde allmählich von dem Obereunuchen Wei Zhongxian 魏忠賢 (1568-1627) übernommen.<sup>181</sup> Seine umfangreichen Interventionen verstärkten die Spannung mit Zivilbeamten, gefährdeten den Herrschaftsapparat und wirkten sich auf viele Ereignisse in Zusammenhang mit dem Untergang des Reichs aus. Die Eunuchen verhafteten Beamte, die sich ihnen entgegenstellten, drängten aufrichtige Beamte aus dem Amt und ließen alle persönlichen Feinde hinrichten.

Zum einen kritisierte Ye Xianggao die Einmischung der Eunuchen in Staatsangelegenheiten und versuchte, die Konflikte zwischen ihnen und den Zivilbeamten zu entspannen; zum anderen verteidigte er die aufrichtigen Beamten und gewährte ihnen Schutz vor der Unterdrückung der Eunuchen. Da manche Beamte der Donglin-Akademie angehörten, wurde Ye Xianggao für den Anführer der Donglin-Akademie gehalten. Ihm gelang es nicht, das Anwachsen der Macht der Eunuchen zu unterbinden. Sein Rat wurde nach wie vor ignoriert. Nachdem er über 20 Throneingaben zur Kündigung eingereicht hatte, wurde ihm 1624 erlaubt, vom Staatsdienst zurückzutreten.<sup>182</sup>

Durch seine Arbeit und die bemerkenswerte Gunst und Loyalität der Kaiser gelangte Ye Xianggao von 1607 bis 1614 und von 1621 bis 1624 an die Spitze des Regierungsapparats und genoss großes Ansehen unter den Zivilbeamten. Nach seinem Rücktritt kamen alle Niederträchtigen und Inkompetenten an die Macht, während die aufrichtigen Zivilbeamten

---

<sup>181</sup> *Mingshi*, j. 240, S. 6236, Bd. 20.

<sup>182</sup> *Mingshi*, j. 240, S. 6238, Bd. 20.

Unterstützung verloren. Seine Nachfolger Han Kuang 韓爌 (1564-1644) und Zhu Guozheng 朱國禎 (1557-1632) kündigten beide nach einer kurzzeitigen Anstellung. Es kam wieder zu einer Beamtenverfolgung. Dies sollte letztlich zur Staatskrise und Schwächung der Ming-Regierung führen.<sup>183</sup>

Ye Xianggao war ebenfalls eine entscheidende Figur in der Jesuitenmission in China. Im Zeitraum von 1595 bis 1598 umgab er sich mit Ricci in Nanjing. In Peking hatte er Ricci in seinem Haus zweimal empfangen. Im Jahr 1610 starb Ricci in Peking. Mit Ye Xianggaos Hilfe gelang es Diego de Pantoja, eine Grabstätte für Ricci in Peking zu erhalten.<sup>184</sup> Im Jahr 1625 zog sich Ye Xianggao aus Peking zurück und reiste durch die Stadt Hangzhou, wo er sich mit Aleni traf. Auf seine Einladung begleitete Aleni ihn nach Fujian und ließ sich dort nieder. Ye Xianggaos freundliche Einstellung zu den Jesuiten beeinflusste lokale Beamte und Gelehrte Fujians. Gleichzeitig hatte er großes Interesse am westlichen Wissen. Ye Xianggao sprach sich positiv in den Vorworten zu Alenis Werken aus und widmete ihm ein Gedicht über die Jesuiten und ihre mitgebrachten Wissenschaften sowie ihre Religion. Obwohl er sich nicht zum Christentum bekehrte, bekannten sich seine Verwandten zum Christentum.<sup>185</sup>

Im Jahr 1627 starb Ye Xianggao im Alter von 69 Jahren in seiner Heimat Fuqing. Neben seiner politischen Tätigkeit hinterließ er das 20-bändige *Cang xiacao* 蒼霞草, das 20-bändige *Xu cang xiacao* 續蒼霞草 und das 12-bändige *Cangxia yucao* 蒼霞余草, usw. In dem anderen Werk *Suibian* 蘧編 berichtete er von seiner amtlichen Karriere und die Abhandlung *Siyi kao* 四夷考 befasst sich mit der Geschichte der nordwestlichen Grenzen. In seinem Ruhestand und unmittelbar nach seinem Tod übte Ye Xianggao enormen Einfluss auf Fujian aus und spielte ebenso eine unerlässliche Rolle in der Mission Alenis.

### 3.3.1.2.2 Zhang Ruitu

Zhang Ruitu, *zi* Changgong 長公, Wuhua 無畫 und *hao* Ershui 二水, stammte aus einer Bauernfamilie des Kreises Jinjiang der Präfektur Quanzhou. Er war einer der vier berühmtesten Kalligraphen der damaligen Zeit<sup>186</sup> und hinterließ das Werk *Baihao'an neipian* 白毫庵內篇 (Innere Schrift des Baihao-Tempels) und *Baihao'an waipian* 白毫庵外篇

<sup>183</sup> *Mingshi*, j. 240, S. 6238, Bd. 20.

<sup>184</sup> Siehe *Daxi xitai Li xiansheng xingji*, S. 221-222; GALLAGHER 1953:321, 571-576; LIN 1995b:45.

<sup>185</sup> *Mingshi*, j. 240, S. 6231-6238, Bd. 20; *Fujian tongzhi*, j. 198, S. 36a-41a.

<sup>186</sup> *Mingshi*, j. 288, S. 7396, Bd. 24.

(Äußere Schrift des Baihao-Tempels). Als er Schüler der staatlichen Lokalschule war, war er durch seine große Schreibfertigkeit und Kunst der Kalligraphie innerhalb der Präfektur bekannt. Im Jahr 1603 bestand er die Provinzprüfung und erhielt den dritten Platz bei der Palastprüfung des darauffolgenden Jahres. Zuerst trat Zhang Ruitu in die Hanlin-Akademie ein und wurde daraufhin zum Vize-Direktor des Verwaltungsapparats für Thronanwärter (*zhanshi fu shao zhanshi* 詹事府少詹事) ernannt. Im Jahr 1626 wurde er als Minister des Ritenministeriums in das Kabinett berufen und erlangte den Ehrentitel „Großgelehrter des Zhongji-Palasts 中級殿 und Mentor des Thronfolgers (*shaoshi* 少師)“.

Zu dieser Zeit kam Wei Zhongxian an die Macht und kontrollierte das Kabinett. Daher wurde Zhang Ruitu gemeinsam mit Gu Bingqing 顧秉謙 (1550-?), dem obersten Großsekretär, und anderen Mitgliedern der Eunuchen-Partei zugeschrieben. Im *Mingshi* ist das folgendes zu lesen:

Shi Fenglai aus Pinghu und Zhang Ruitu aus Jinjiang sind beide Träger des *jinshi*-Grades. Fenglai nahm den zweiten Platz der Prüfung ein und Ruitu erhielt den dritten Platz. Die Beiden traten zunächst gleichzeitig in die Hanlin-Akademie ein und wurden zu Vize-Direktoren des Verwaltungsapparats für Thronanwärter und Vize-Minister des Ritenministeriums ernannt. Sie traten sogar als Minister des Ritenministeriums in das Kabinett ein. Fenglai war seit jeher unmoralisch und ein „Speichellecker“. Ruitu schrieb in der Palastprüfung folgende Worte: ‚Derjenige, der anderen eine Anstellung gab, unterschied anfänglich nicht zwischen niedrigen Menschen und Edelleuten. Die Trennung begann bei Konfuzius.‘ Dieser lag sehr falsch. Die Inschriften der Tempel zu Ehren des [Wei] Zhongxian wurden größtenteils von ihm geschrieben.<sup>187</sup>

Der Chongzhen-Kaiser bestieg 1627 den Thron und versuchte, das Reich zu regieren und die anstehenden Probleme zu beseitigen. Vor allem eliminierte er Wei Zhongxian und seine Anhänger. Zhang Ruitu und andere Mitglieder des Kabinetts wurden scharf angeklagt, ihre Kündigungen jedoch anfänglich nicht genehmigt. Bis zum Jahr 1629 wurde Zhang Ruitu als Anhänger der Eunuchen-Partei festgesetzt und deshalb seines Postens enthoben. Im nächsten Jahr wurde er in seine Heimat zurückgeschickt. Danach führte er das Leben eines einfachen Mannes bis zu seinem Tod 1644.

Zwei Jahre nach seinem Tod rehabilitierte Fürst Tang der Südlichen Ming-Dynastie Zhang Ruitu, gewährte ihm den Ehrentitel Wenyin 文隱 und befahl, eine Trauerfeier für ihn abzuhalten. Lin Yuji, ein Cousin Zhang Ruitus, verfasste die Grabinschrift *Ming daxueshi Zhang Ruitu ji furen Wangshi muzhiming* 明大學士張瑞圖暨夫人王氏墓志銘 (Grabinschrift

---

<sup>187</sup> *Mingshi*, j. 306, S. 7846-7847, Bd. 26: 施鳳來，平湖人。張瑞圖，晉江人。皆萬曆三十五年進士。鳳來殿試第二，瑞圖第三，同授編修，同積官少詹事兼禮部侍郎，同以禮部尚書入閣。鳳來素無節概，以和柔媚於世。瑞圖會試策言：「古之用人者，初不設君子小人之名，分別起於仲尼。」其悖妄如此。忠賢生祠碑文，多其手書。

für den Großgelehrten der Ming-Dynastie, Zhang Ruitu, und seine Ehefrau Wang).<sup>188</sup> In dieser berichtete Lin Yuji einige Episoden aus dem Leben Zhang Ruitus. Zum Beispiel stiftete Wei Zhongxian im Jahr 1625 seine Untergebenen an, Vater und Verwandte der Kaiserin Yi'an 懿安 zu verfolgen. Zhang Ruitu mischte sich in diese Verfolgung ein und schützte sie. Im Jahr 1626 misslang es ihm, den Bau eines Tempels für Wei Zhongxian neben einem Konfuziustempel in Peking zu verwehren. Jedoch überredete er Wei Zhongxian auf humorvolle Weise, auf die Aufstellung seiner Statue in diesem Tempel zu verzichten. In demselben Jahr wurden Fang Zhenru 方震孺 (1585-1645), ein aufrichtiger Beamter, und Hui Shiyang 惠世揚, Mitglied der Donglin-Akademie, von dem kaiserlichen Geheimdienst festgehalten und zum Tode verurteilt. Zhang Ruitu beantragte zunächst eine Aussetzung zur Bewährung und dann überredete er den Tianqi-Kaiser, ihre Todesstrafe aufzuheben.<sup>189</sup>

### 3.3.1.2.3 He Qiaoyuan

He Qiaoyuan (1558-1631), *zi* Zhixiao 稹孝 (稹孝) und *Fei'e* 匪莪, war ein einflussreicher Chronist und Gelehrter der Li-理 Schulrichtung des Neo-Konfuzianismus.<sup>190</sup> Er war unter dem Pseudonym Jingshan *xiansheng* 鏡山先生 (Herr Jingshan) bekannt. Sein Vater He Jiong 何炯, ein berühmter Gelehrter und Pädagoge, war ein Mentor einer lokalen Schule des Kreises An'fu 安福 in der Präfetur Shaowu.<sup>191</sup> Er kompilierte eine lokale Chronik des Kreises Quanzhou unter den Titel *Qingyuan wenxian* 清源文獻 (Dokumentation über Qingyuan). Auch He Qiaoyuans Bruder, He Qiaoqian 何喬遷, wurde nach dem Bestehen der Provinzprüfung Lehrer einer Schule des Kreises Jianyang 建陽 und beschäftigte sich mit der Kompilation *Tanyang wenxian* 潭陽文獻 (Dokumentation über Tanyang, heute Jianyang).<sup>192</sup> Die Kompilationstätigkeiten seines Vaters und Bruders übten großen Einfluss auf He Qiaoyuan aus und begünstigten sein zukünftiges Schaffen an der Kompilation der Chronik Fujians. Im Jahr 1576 erhielt He Qiaoyuan im Alter von 19 Jahren den *juren*-Grad und ein Jahr später heiratete er. Gemeinsam mit seinem Bruder He Qiaoqian, Yang Daobin 楊道賓, Chen Jiqing 陳幾卿, Li Shizhen 李士禎 und Huang Kehui 黃克晦 gründete er eine

<sup>188</sup> *Jinjiang beike xuan*, S. 297-311.

<sup>189</sup> *Jinjiang beike xuan*, S. 299-300.

<sup>190</sup> SHIMADA 1979:115, 139.

<sup>191</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 43, S. 55a-55b.

<sup>192</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 54, S. 58b.

Gedichtsgesellschaft; sie wurden als die Fünf Meister des Kreises Wenling (*wenling wuzi* 溫陵五子) bezeichnet.<sup>193</sup>

Mit dem *jinshi*-Grad 1586 begann He Qiaoyuan seine Beamtenlaufbahn. Er wurde hintereinander als Sekretär in der Abteilung für Angelegenheit der Provinz Yunnan im Justizministerium (*Xingbu yunnan si zhushi* 刑部雲南司主事, Beamtenrang 6a), stellvertretender Leiter der Unterabteilung für Verpflegung im Ritenministerium (*Libu jingshan si yuanwailang* 禮部精膳司員外郎, Beamtenrang 5b) und Unterabteilungsleiter des Ritenministeriums (*yizhi si langzhong* 儀製司郎中, Beamtenrang 5a) eingesetzt. Damals wollte der Wanli-Kaiser seinen Erstgeborenen zum Fürsten ernennen. He Qiaoyuan reichte eine Throneingabe des Widerspruchs ein. Zudem verteidigte er Chen Tailai 陳泰來 und andere Beamte, welche degradiert wurden, da sie den Kaiser auf seine Fehler hingewiesen hatten.<sup>194</sup>

Im Jahr 1592 griffen die Japaner auf Anordnung des Feldherrn Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) Korea an und brachten fast ganz Korea unter ihre Kontrolle. Als Vasallen wendeten sich die Koreaner an das Kaiserreich China. Der damalige Minister des Kriegsministeriums, Shi Xing 石星 (?-1599), bevorzugte die Schlichtung des Konflikts zwischen Korea und Japan anstatt gegen Japan zu kämpfen. He Qiaoyuan erhob Protest dagegen und erinnerte den Kaiser an vergangene Kriege gegen die japanischen Piraten, womit er den Kaiser fast überzeugte. Dennoch hielt Shi Xing an seiner eigenen Meinung fest und schenkte He Qiaoyuans Rat keine Beachtung. Shi Xings Maßnahme führte zu hohen Verlusten in der anschließenden Schlacht, weshalb er ins Gefängnis gebracht wurde, wo er 1599 starb. He Qiaoyuan wurde wegen seines Mutes und seiner Einsicht hoch geschätzt.<sup>195</sup>

Im Jahr 1596 wurde eine Dokumentation über Ehrentitel und Lehensgüter der kaiserlichen Familie erstellt. Dabei vergaß ein niedriger Sekretär des Ritenministeriums, den Namen He Qiaoyuans und den Beamtentitel am Ende der Dokumentation zu verzeichnen. He Qiaoyuans Untertan Hong Guizhu 洪桂渚, der damals Sekretär einer Unterabteilung im Ritenministerium war, übersah diesen Fehler bei der Nachprüfung und wurde deshalb zu Strafgeld verurteilt. Auch tadelten und schikanierten mächtige Eunuchen He Qiaoyuan häufig, bis schließlich seine Degradierung zum Registrator in der Kommission der Administration Guangxis (*Guangxi buzhengsi jingli* 廣西布政司經歷, Beamtenrang 6a) entschieden wurde.

---

<sup>193</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 44, S. 18a.

<sup>194</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 44, S. 18b.

<sup>195</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 44, S. 18b-19a. Dazu siehe auch ELISONAS 1991:271-290.

Der niedrige Sekretär wendete sich an Hong Guizhu, um seine Schuld in der Angelegenheit He Qiaoyuans zu gestehen und um Bestrafung zu bitten; daraufhin wurde er gescholten und entlassen. Hong Guizhu äußerte sich in einer Throneingabe, dass er die Verantwortung für das Pflichtversäumnis übernehmen wolle. Seine Bitte wurde ihm nicht gewährt. Einige Tage später wurde Hong Guizhu ins Beamtenministerium versetzt. Er seufzte: „Ich habe den Leiter He aufgehalten, wie könnte ich dieses Amt antreten?“ Hong Guizhu trat aus diesem Grund von seinem Dienst zurück. He Qiaoyuan nahm sich die Degradierung nicht zu Herzen. Seine Dienstzeit in Guangxi dauerte nicht lange. Als im Jahr 1595 seine Frau starb, gab er das Amt auf und kehrte nach Fujian zurück.<sup>196</sup>

Im Jahr 1620 wurde He Qiaoyuan erneut zum stellvertretenden „Truchsess“ (*guanglu shaoqing* 光祿少卿, Beamtenrang 5a) berufen und daraufhin zum stellvertretenden Leiter des kaiserlichen „Marstalls“ (*taipusi shaoqing* 太僕少卿, Beamtenrang 4a) ernannt. Zu dieser Zeit hatten Mandschuren unter Nurhaci den Nordosten Chinas angegriffen und 1621 Liaoyang eingenommen.<sup>197</sup> Der Kaiserhof wollte das verlorene Territorium zurückerobern und bereitete sich aktiv auf einen Krieg mit den Mandschuren vor. He Qiaoyuan riet dem Kaiser in einer Throneingabe, den strategischen Schlüsselpunkt Guangning zu halten. Man hielt jedoch He Qiaoyuans Ansicht für konservativ, aber nachdem die Mandschuren Guangning eingenommen hatten, bewunderte man die frühe Einsicht He Qiaoyuans.

He Qiaoyuan wurde im zweiten Monat 1622 als Vize-Kommissar zur Linken im Amt der Übermittlungen (*zuo tongzheng* 左通政, Beamtenrang 4a) eingestellt. Im fünften Monat desselben Jahres kam es zu einem Bauernaufstand in der Provinz Shandong, welcher von Anhängern des Weißen Lotus angeführt wurde. Dieser wurde fünf Monate später niedergeschlagen. Der Kaiser nahm den Rat He Qiaoyuans an, welcher besagte, dass der Kaiser die Aufständischen beschwichtigen solle. Aufgrund seiner körperlichen Verfassung kündigte er mehrmals, jedoch wurde seine Kündigung nicht genehmigt. Stattdessen wurde er im Jahr 1623 zum Kommissar im Amt der Übermittlungen (*tongzheng shi* 通政史, Beamtenrang 3a) erhoben. Andere spotteten darüber, dass er aufgrund seiner Krankheit befördert wurde. Er beharrte auf seinem Rücktritt und trat letztlich mit der Ernennung als Minister zur Rechten des Finanzministeriums (*Hubu you shilang* 戶部右侍郎, Beamtenrang 3a) zurück. He Qiaoyuan kehrte im zweiten Jahr der Chongzhen-Periode (1629) ein drittes Mal in dem Staatsdienst zurück. Dieses Mal wurde er zum Minister zur Rechten des

---

<sup>196</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 44, S. 19b.

<sup>197</sup> *Huangqing kaiguo fanglüe*, j. 7, S. 21a-22b.

Arbeitsministeriums in Nanjing (*Nanjing gongbu you shilang* 南京工部右侍郎, Beamtenrang 3a) ernannt. He Qiaoyuan bemühte sich sehr, der Korruption zu widerstehen und in Staatsangelegenheiten mitzuwirken. Damals waren die Poststationen zur Übermittlung militärischer Nachrichten aufgrund heftiger Baueraufstände und Räuber außer Betrieb. Nach dem Rat He Qiaoyuans sollte ein Übermittlungsweg durch den Lian-See (Lianhu 练湖) in Zhenjiang 鎮江 ausgewählt werden. Der Chongzhen-Kaiser befahl ihm, gleichzeitig als Minister des Arbeitsministeriums auch das Finanzministerium zu leiten. Diese Dienstzeit war nicht von langer Dauer.<sup>198</sup>

Im Jahr 1631 starb He Qiaoyuan im Alter von 74 Jahren in seiner Heimat. Lin Yuji, Zhang Weishu und Zheng Zhixuan verfassten jeweils einen Nachruf auf He Qiaoyuan.<sup>199</sup> He Qiaoyuan verbrachte einen Großteil seines Lebens in Quanzhou. In diesem Zeitraum beschäftigte er sich mit dem Schreiben lokaler Chroniken. Neben der 154-bändigen Chronik *Minshu* 閩書 (*Buch des Min*) hat er noch das historische Sammelwerk *Mingshan cang* 名山藏 (Schätze des berühmten Berges), *Ming wenzheng* 明文征 (Literarische Aufzeichnung der Großen Ming) u. ä. hinterlassen. Seine Nachkommen kompilierten das 72-bändige Werk *Jingshan quanji* 鏡山全集 (Gesamtwerke von Jingshan), welches all seine Schriften, Throneingaben, Prosa, Gedichte und Nachrufe enthält.

Wegen seiner Gelehrsamkeit und seines vorbildlichen Charakters genoss er großes Ansehen in seiner Heimat. Viele Dichter sahen ihn als Meister an. Viele Literaten und Gelehrte schrieben ihm die Vorworte zu seinen Werken, wie die Dichter Huang Weizhao, Zhuang Jichang, Zhang Weishu, die jeweils ein Vorwort zu He Qiaoyuans Werk verfassten.<sup>200</sup> Ye Xianggao schrieb ein Vorwort zu *Minshu* und eines zu seiner Gedichtsammlung. Darüber hinaus schrieb Lin Yuji auch die Biographie *Xianshi He Jingshan xiansheng xinglüe* 先師何鏡山先生行略 (Überblick über die Handlungen meines Meisters He Jingshan).<sup>201</sup> In seinen Augen war He Qiaoyuan der wahre Meister, der sich dem richtigen *Daoxue* 道学 (die Lehre des *Dao*) gewidmet hatte und nie nach Ruhm und Stellung strebte.

He Qiaoyuan sorgte sich um das bedrückte Reich und trug zum inländischen Frieden bei. Anhand zweier Briefe an Zheng Zhilong 鄭芝龍 (ca.1600-1661), der in westlichen Quellen auch Nicholas Gaspard Iquan genannt ist, riet He Qiaoyuan Zheng Zhilong, die Kapitulation

---

<sup>198</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 44, S. 23a-23b.

<sup>199</sup> *Jingshan quanji*, Bd. 3, S. 1920-1923, 1925-1926.

<sup>200</sup> *Jingshan quanji*, Bd. 1, S. 27-28, 30-31.

<sup>201</sup> *Jingshan quanji*, Bd. 1, S. 35-36, 39-40, 49-66.



der Ming-Dynastie zu akzeptieren.<sup>202</sup> Aus Respekt erteilte Zheng Zhilong seinen Untertanen einen Befehl, während des Marschs in Quanzhou die Umgebung He Qiaoyuans innerhalb von zehn Meilen nicht zu stören.<sup>203</sup> Bevor er aufgrund seines Alters kündigte, schrieb er noch eine Throneingabe mit dem Titel *Qingkai haijin shu* 請開海禁疏 (Throneingabe zur Abschaffung der Seeverbotspolitik),<sup>204</sup> gleichzeitig schrieb er eine Abhandlung *Kai yanghai yi* 開洋海議 (Diskussion über die Befreiung des Seehandels).<sup>205</sup>

#### 3.3.1.2.4 Lin Yuji

Lin Yuji (1576-1662), *zi* Shiji 仕濟, *hao* Jichong 季翀 und Ping'an 平庵, war 1576 in einer Beamtenfamilie des Kreises Jinjiang der Präfektur Quanzhou geboren. Sein Vater, Lin Wujun 林武莛, erhielt 1592 den *jinshi*-Grad nach bestandenen staatlichen Militärexamina und übte den Dienst als *shoubei* 守備 (Kommandant) in Yongfu 永福 der Provinz Guangxi aus. Auch Lin Yujis großer Bruder, Lin Yudong 林欲棟, erhielt 1595 den *jinshi*-Grad und bekleidete ein Amt als Minister des Arbeitsministeriums. Sein jüngerer Bruder, Lin Yuwu 林欲梧, war ebenfalls Beamter. Wie oben bereits erwähnt, war Lin Yuji ein Cousin von Zhang Ruitu und Schüler von He Qiaoyuan.<sup>206</sup>

Im Jahr 1603 erhielt Lin Yuji den ersten Platz bei der Provinzprüfung. Nachdem er 1607 die Palastprüfung bestanden hatte, trat er in die Hanlin-Akademie ein und erhielt daraufhin die Verantwortung für die Aufzeichnung des täglichen Lebens des Kaisers. Im Jahr 1621 wurde er zum Vize-Minister des Ritenministeriums zur Rechten (*Libu you shilang* 禮部右侍郎).<sup>207</sup> Er stellte sich häufig Wei Zhongxian entgegen, deshalb wurde er später nach Nanjing versetzt. In der Regierungszeit des Chongzhen-Kaisers wurde Lin Yuji zum Minister des Ritenministeriums und zum Leiter des Verwaltungsapparats für Thronanwärter erhoben. Das dreibändige *Yijing shaojie* 易經勺解 (Erklärungen zum *Yijing*), das einbändige *Xueyong zhubu* 學庸注補 (Kommentare zum *Daxue* und *Zhongyong*), das zweibändige *Daode jingzhu*

---

<sup>202</sup> Die zwei Briefe sind *Yu Zheng Zhilong shu* 與鄭芝龍書 (Brief an Zheng Zhilong) und *Da Zheng Zhilong youji shu* 答鄭芝龍遊擊書 (Antwort auf Zheng Zhilongs Sieg im Partisanenkrieg). Dazu siehe *Jingshan quanji*, Bd. 2, S. 907-908, 926-627.

<sup>203</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 44, S. 17a-24b; *Fujian tongzhi*, j. 204, S. 32b-35b; *Mingshi*, j. 242, S. 6286-6287, Bd. 21; j. 97, S. 2413, Bd. 8; GOODRICH/FANG 1976:507-509.

<sup>204</sup> *Jingshan quanji*, Bd. 2, S. 674-676.

<sup>205</sup> *Jingshan quanji*, Bd. 2, S. 687-690.

<sup>206</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 44, S. 73b-74b; *Fujian tongzhi*, j. 204, S. 45a-46b.

<sup>207</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 44, S. 73b-74b; *Fujian tongzhi*, j. 204, S. 45a-46b.

道德經注 (Kommentare zum *Daode jing*), *Shuiyun ju shicao* 水雲居詩草 (Entwurf der Gedichte des Wasser-Wolken Wohnsitzes), *Youqing tang wenji* 友清堂文集 (Literarische Sammlung der Youqing-Halle) usw. entstammen seinem Pinsel. Im Jahr 1645 wurde Lin Yuji als Minister des Ritenministeriums in Fuzhou eingesetzt. Im Jahr 1662 starb er in Quanzhou.<sup>208</sup>

### 3.3.1.2.5 Zhang Weishu und Huang Mingqiao

Zhang Weishu, *zi* Zihuan 子環, *hao* Xianzhong 賢中, stammte aus der Präfektur Quanzhou und starb im Alter von 67 Jahren. Er bestand 1588 die Provinzprüfung und erhielt im Jahr 1598 den achten Platz bei der Palastprüfung. Daher wurde er mit dem *jinshi*-Grad zum Magistraten des Kreises Xiaowu 孝烏 ernannt. Während seines Dienstes beseitigte er langjährige Missstände, konsolidierte ausufernde Bürokratie und sorgte für die Bevölkerung. Nach der Stelle als Prüfer der Provinzprüfung 1603 wurde er zum Unterabteilungsleiter des Justizministeriums (*Xingbu langzhong* 刑部郎中, Beamtenrang 5a) ernannt. In den folgenden Jahren bekleidete Zhang Weishu nacheinander ein Amt in der Präfektur Huzhou, den Provinzen Shanxi, Shaanxi und Ningxia. Später wurde er zum Vize-Minister des Arbeitsministeriums befördert. Im Jahr 1628 kündigte er seinen Dienst und kehrte nach Quanzhou zurück.<sup>209</sup>

In der Lokalchronik *Qianlong Quanzhou fuzhi* wurde Zhang Weishu als ein aufrichtiger Beamter beschrieben. Sie dokumentiert, dass zu der Zeit Tempel für Wei Zhongxian überall im Reich errichtet wurden, sich Zhang Weishu aber offenbar weigerte, sich daran zu beteiligen. Daher wurde kein Tempel in Shaanxi errichtet. Er verfasste ebenfalls das 30-bändige *Chanran zhai ji* 澹然齋集 (Sammlung des Chanran-Studios), *Yice yulei* 易測語類 (Wortkategorien der Wahrsagerei des *Yijing*), *Zhizhi gewu shuo* 致知格物說 (Aussage über *Zhizhi gewu*), u. a.<sup>210</sup> Erwähnenswert ist, dass Zhang Ruitu eine Biographie über Matteo Ricci mit dem Titel *Daxi Li Xitai zi zhuan* 大西利西泰子傳 (Biographie des Meisters Li Xitai aus dem großen Westen) verfasste, welche besagt, dass er Matteo Ricci im Jahr 1607 traf. Zhang

---

<sup>208</sup> HUANG 1993:300.

<sup>209</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 44, S. 63b.

<sup>210</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 44, S. 63b-64b.

Weishu bewunderte Ricci wegen seiner großen Leidenschaft bei der Verbreitung der christlichen Religion und seines Beitrags zur Kalenderreform.<sup>211</sup>

Früher habe ich ein Amt im Justizministerium bekleidet. Im *dingmo*-Jahr [1607] habe ich mich mit Herrn Li getroffen, er war bescheiden und umsichtig, behandelte andere Menschen freundlich. Seine Bemühungen zur Verbreitung und Auslegung der Lehre des Himmelherrschers sind überragend. Später hat er über die unzutreffenden [Berechnungen] unseres Kalenders nachgedacht und daher versucht, sie zu berichtigen. Das Ritenministerium hat eine Throneingabe eingereicht, um Herrn Li und seinen Gefährten Herrn Pan zu empfehlen. Diese wurde genehmigt. Herr Li hat einen Brief in sein Heimatland geschickt, um seine Gefährten hier herbeizuholen, westliche Werke zu bringen und zu übersetzen. [...] Herr Ai und seine Gefährten haben einst die Hauptstadt besucht, dort haben sie die Grabstätte Riccis voller Ehrfurcht betrachtet und sich für die große Gnade des Kaisers für die Fremden bedankt. [...] Ich weiß, dass derjenige, der Herrn Li glaubt, an den Herrscher des Himmels glaubt. Wer Ai Siji glaubt, vertraut Herrn Li.<sup>212</sup>

Darüber hinaus widmete Zhang Weishu Aleni ein Vorwort zu seinen *Sanshan lunxueji* und *Wanwu zhenyuan*, in dem er die Jesuiten und ihre Werke geschätzt hatte.

Ich bin unter dem Himmel gereist und treffe mich mit Herrn Li. Ich habe gesehen, dass Herr Li wenig gesprächig und kultiviert ist und nach der Natur des Lebens forscht. Er dient dem Himmelherrscher und kann auch gut die himmlischen Erscheinungen deuten und geographische Karten anfertigen und ist sehr bewandert in der Mathematik. Er ist ein erfahrener Gelehrter mit dem richtigen *Dao*. Seine Werke *Tianzhu shiyi*, *Qiren shipian*, *Ershiwu yan* sind auf der ganzen Welt zugänglich und werden hoch geschätzt. Seine Gefährten Pang Diwo, Gao, Long Huamin, Bi, verfassten ebenfalls *Qike*, *Zesheng*, *Lingyan* usw., die sich gegenseitig unterstützen wie Federn und Flügel einen Vogel. Sie respektieren die Lehre des Himmelherrschers Jesus, sie sind diejenigen, welche die Welt mit ihren Herzen retten wollen. [...] Ich befreunde mich noch mit Herrn Ai. Sein Anrede name ist Siji, er ist ein Gefährte der Herren. Er ist wenig gesprächig und kultiviert, forscht nach der Natur des Lebens und niemand dient so ernsthaft dem Himmelherrscher wie er. Der Sinn seiner beiden Werke [*Sanshan lun*] *xueji* und *Wuyuan* [*zhenyuan*] ist tiefgründig, fein und umfassend.<sup>213</sup>

Die andere erwähnenswerte Persönlichkeit ist Huang Mingqiao, der aus dem Kreis Putian stammte. Er war auch unter seinem *zi* Qirong 啟融 und *hao* Youhuan 友寰 bekannt. In der lokalen Chronik *Fujian tongzhi* gibt es eine kurze Beschreibung über sein Leben und seinen Sohn. Er erhielt 1604 den *jinshi*-Grad und wurde danach zum Magistraten des Kreises Fanyu 番禺 ernannt, wo er wegen Unbestechlichkeit und Aufrichtigkeit geschätzt wurde. Daher wurde er als Richter in die Präfektur Anqing (*Anqing fu tuiguan* 安慶府推官) berufen. Später

---

<sup>211</sup> YE 2012:127.

<sup>212</sup> *Daxi Li Xitai zi zhuan*, S. 198-199: 曩余即西曹于丁未年謁利子, 見其謙沖善下, 闡揚天主教義, 燦如也。後念我朝曆法歲差雅, 欲釐正。禮部疏薦利子及龐子同修, 旨報可。利子寄書本國招同志多攜西書廣譯。[...] 艾子輩亦造京瞻拜賜坟, 感熙朝柔遠厚意。[...] 夫知信利子者信天主者也, 信艾思及西泰述者信利子者也。

<sup>213</sup> Zu *Tianxue jijie* siehe DUDINK 1993:1-26. Das Vorwort wird nach YE (2012:129): 余游公司, 获交泰西利君。见其寡言饒躬, 潛究性命。以祇事天主, 兼博及象緯輿圖、勾股算術, 真為多聞有道之士。所著《天學實義》、《畸人十篇》、《二十五言》諸書行世, 世多重之。其侶龐、高、龍、畢諸君, 復演有《七克》、《則聖》、《靈言》諸篇, 相與羽翼。大率皆尊天主耶穌之教, 而若心砭世者也。...復交思及艾君。思及者, 亦利西泰諸君之友也。寡言饒躬, 潛究性命, 以祇事天主, 有一無二。所著《學紀》、《物原》二篇, 切而精宏。

bekleidete er nacheinander Ämter als Sekretär im Finanzministerium Nanjing (*zhushi* 主事) und Präfektur-Magistrat Yuanzhou 袁州 (Beamtenrang 4a). Damals mangelte es in der Präfektur Yuanzhou an bebaubaren Feldern, jedoch stand das Volk unter äußerst schwerem Steuerdruck. Bei der Überprüfung des offiziellen Berichts fand Huang Mingqiao heraus, dass vom Volk der Präfektur Yuanzhou seit Anfang der Ming-Dynastie wegen falscher Steuersätze zu hohe Steuern eingetrieben wurden. Unter seiner Verwaltung wurde die Steuereintreibung reduziert. Sein Sohn, Qiluo 起維, *zi* Yingxi 應僖, Träger des *juren*-Grades von 1626, war als Richter der Präfektur Chaozhou (*Chaozhou fu tuiguan* 潮州府推官) und Zensor (*qiandu yushi* 僉都御史, Beamtenrang 4a) tätig. Nach dem Untergang der Ming-Dynastie wurde Qiluo buddhistischer Mönch. Er nannte sich selbst Wushan *laona* 無山老衲 (Alter Mönch Wushan) und lebte vom Verkauf der Malerei.<sup>214</sup>

Als Huang Mingqiao 1603 die Provinzprüfung ablegte, war Li Zhizao der Hauptprüfer. Selbstverständlich stand er unter Li Zhizaos Einfluss<sup>215</sup> und hatte eine freundliche Haltung zu den Jesuiten. Huang Mingqiao widmete den Jesuiten 1639 die Schrift *Tianxue chuangai* 天學傳概 (Überblick über die Verbreitung der Himmelslehre).<sup>216</sup> In dieser berichtete er von der Geschichte des Christentums in China seit der Tang-Dynastie und betonte die Leistung der Jesuiten bei der Kalenderreform und der Einführung westlicher Waffen im Krieg gegen die Mandschuren.

[Sie] haben große Leistungen für den Kaiserhof erbracht und die große kaiserliche Gnade bekommen. Es ist davon auszugehen, dass ihre Lehre rein und nicht verfälscht ist. Zudem werden dem Himmel und der Erde zu dienen als Ziel, Treue, Pietät, Barmherzigkeit und Liebe als Gewandtheit, Sünde zu gestehen, sich für das Gute einzusetzen und sich auf die große Angelegenheit, Leben und Tod vorzubereiten, als Grundsatz festgelegt. Alle tugendhaften und vornehmen Regeln sind gerecht und werden umsichtig durchgeführt, um sich selbst zu kultivieren. Sind sie für weltliche Sitten und Gebräuche von großem Nutzen? Wenn man jedoch auf diese Lehre verzichtet, dann hat man keinen anderen Ausweg zur Rettung. Besonders bei dem Widerstand gegen die heterodoxe Lehre [bemühen] sie sich, die menschlichen Herzen aufrecht zu erhalten, sich den grundlegenden himmlischen Prinzipien gemäß zu verhalten. Die irdischen Menschen prüfen nicht nach, stattdessen stellen sie sich eifernd gegen sie.<sup>217</sup>

<sup>214</sup> *Minguo Putian xianzhi*, j. 32, S. 47b-48b; *Fujian tongzhi*, j. 200, S. 41b.

<sup>215</sup> XU 2012:66-82.

<sup>216</sup> *Tianxue chuangai*, S. 1806-1814.

<sup>217</sup> *Tianxue chuangai*, S. 1808-1809: 著功于朝，受恩高厚，正足見其學之純粹而教之不誣也。且其立教要旨以事天地之主宰為宗本，以忠孝慈愛為工夫，以悔罪投誠、預備生死大事為究竟，一切懿訓良規悉皆公正，予以護身。靈風世俗，豈惟裨益良多？抑亦捨此一教，救拔無門。至于闢除邪教尤為正人心，循天理之要端，世人不察，反訝為非。

Genau wie Zhang Weishu baute Huang Mingqiao eine tiefe Freundschaft mit Aleni auf, bekannte sich aber nicht öffentlich zum Christentum, dennoch ist ZÜRCHER der Meinung, er sei ohne Zweifel ein Christ gewesen.<sup>218</sup>

### 3.3.1.3 Volksgelehrte

Diese Gruppe von Dichtern genoss hohes Ansehen wegen ihres literarischen Talents und ihrer Gelehrsamkeit. Sie hatten ihre Beamtenprüfung abgebrochen, manche die Empfehlungen für das Beamtensystem verweigert. Sie hinterließen einige Werke.

Xu Bo 徐燏 (1563-1639), *zi* Weiqi 惟起 und *Xinggong* 興公, *hao* Sanshan laosou 三山老叟 und *Aofeng jushi* 鰲峰居士, war ein bekannter Büchersammler der späten Ming-Zeit. Er stammte aus einer Literatenfamilie und war mit literarischem Talent zusammen mit seinem älteren Bruder, Xu Tong 徐燿, und dem jüngeren Bruder, Xu Biao 徐標, in Fujian bekannt. Er verzichtete auf die Beteiligung an der höheren Beamtenprüfung nach der Kreisprüfung und konzentrierte sich auf das Schaffen von Lyrik. Er war sehr begabt in Kalligraphie und Malerei und an der Kompilation der lokalen Chronik beteiligt.<sup>219</sup>

Huang Wenzhao 黄文炤 (1556-1651), *zi* Lifu 麗甫, *hao* Jitao 季弢, war nie in den Staatsdienst eingetreten. Daher wurde er auch Huang Buyi 黄布衣 genannt. Nach dem Abschluss der Kreisschule hatte er sich der Forschung der Li-Schule des Neo-Konfuzianismus zugewendet und wurde als Nachfolger der Li-Schule angesehen. Während der Tianqi-Zeit (1621-1627) wurde er von den hochrangigen Beamten Ye Xianggao und He Qiaoyuan zum Beamten empfohlen, allerdings nahm er dies nicht an. Huang Wenzhao verfasste die Werke *Daonan yimai* 道南一脈 (Richtung des südlichen *Dao*), *Xiaojing* 孝經 (Kanon der Pietät), *Renquan* 仁詮 (Erläuterung des *Ren*), *Taiji tu* 太極圖 (Das Bild des *Taiji*), *Lixue jingwei* 理學經緯 (Prinzipien der Li-Lehre) usw.<sup>220</sup> Er wurde von den anderen Dichtern, nämlich Lin Yuji und Zheng Zhixuan, als Meister anerkannt. Lin Yuji war ebenfalls ein bekannter Forscher des konfuzianischen Kanons (*Jingxuejia* 經學家). Er beschäftigte sich mit dem *Buch der Wandlung* und verfasste ein dreibändiges Werk *Yijing shaojie* 易經勺解 (Erläuterungen zum *Buch der Wandlung*).<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> ZÜRCHER 1997:126.

<sup>219</sup> *Minshu*, j. 126, S. 2763, Bd. 5; *Fujian tongzhi*, j. 213, S. 5a-5b.

<sup>220</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 54, S. 74b-76a; *Fujian tongzhi*, j. 212, S. 37a.

<sup>221</sup> HUANG 1993:300.

Chi Xianfang 池顯芳, *zi* Zhifu 直夫, *hao* Yuping *zi* 玉屏子, war 1624 ein Träger des *juren*-Grades. Er verzichtete auf die Anstellung zum Beamten und wandte sich dem Chan-Buddhismus zu. Er verfasste die Werke *Yuping ji* 玉屏集 (Sammlung der Jade-Stellwand), *Huangyan ji* 晃岩集 (Huangyan Sammlung), *Guangnan ji* 光南集 (Guangnan Sammlung), *Nanshen ji* 南參集 (Nanshen Sammlung).<sup>222</sup>

Lin Bochun 林伯春, *zi* Jinfu 苓夫, Tributstudent, wurde als Mentor der staatlichen Kreisschule in der Wanli-Periode eingesetzt.<sup>223</sup>

Chen Hong 陳鴻, *zi* Shudu 叔度, *hao* Xuanbo 軒伯, war ein Mitglied der Shicang- 石倉 Gedichtgesellschaft, die von Cao Xuequan gegründet wurde. Nachdem Cao Xuequan 1646 wegen des Untergangs der Südlichen Ming Selbstmord begangen hatte, starb Chen Hong im Alter von 73 in Armut. Er hatte ein *Qiushi bian* 秋室編 (Buch des Herbstzimmers) verfasst.<sup>224</sup>

Chen Kan 陳衍, *zi* Pansheng 磐生, der aus einer Literatenfamilie stammte, war ein Student der staatlichen Hochschule am Ende der Wanli-Periode. Mit den Xu-Brüdern befreundete er sich und war ein Mitglied der von Cao Xuequan gegründeten Liangfenglou- 閩風樓 Gedichtgesellschaft. Er war stolz auf seine Kenntnisse über die Astronomie und die Gesundheitserhaltung. Er äußerte seine Meinung über aktuelle politische Ereignisse und verfasste sogar eine Grabinschrift für sich selbst. Seinen Verkehr mit Aleni hatte er in seinem Werk *Dajiang caotang er ji* 大江草堂二集 (Zwei Sammlungen der Grashalle des großen Flusses) verzeichnet.<sup>225</sup> In dem gibt es eine Beschreibung über Aleni

Obwohl das Territorium Fuzhou begrenzt ist, reisen die Gäste im Reich bereitwillig hierher. Obgleich ich Reisende nicht anhand ihrer Kenntnisse und Fähigkeiten beurteile, freude ich mich mit den Reisenden, die Gelehrsamkeit und Fähigkeiten besitzen, an. In meinem mehr als 20 jahrelangen sozialen Umgang habe ich unzählige Reisende gesehen. Einige Namen von denjenigen, die weise Menschen und meine Freunde sind, werden hier aufgelistet und beschrieben. [...] Ai Rulüe, *zi* Siji, kommt von dem westlichen Meer. Die alte Bezeichnung seines Heimatlandes ist Daqin, es ist 10 000 *li* von China entfernt. Er studiert chinesische Klassiker, er ist so sehr von [chinesischen Klassikern] besessen, als ob er sie Tag und Nacht studierte. Er verfügt über Kenntnisse der Astronomie, Berechnung des Umlaufs der Sonne, und besonders der Mathematik. Obwohl das Meer endlos ist, kann er lediglich durch Beobachtung und Berechnung das Meer ohne Fehler bemessen.<sup>226</sup>

<sup>222</sup> *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 54, S. 80b-81a.

<sup>223</sup> *Fujian tongzhi*, j. 157, S. 2a.

<sup>224</sup> *Fujian tongzhi*, j. 213, S. 10b.

<sup>225</sup> *Fujian tongzhi*, j. 213. S. 6b; LIN 2014:79.

<sup>226</sup> *Dajiang caotang er ji*, j. 13, S. 635: 閩中幅員雖隘，乃四方之客亦樂遊之。顧遊者不專以問學才技也，然必有問學才技而後可與交。余交二十年上下，所見之客不勝數，姑約略其最賢，又與余把臂者名綴一二，語於姓名之下。……艾儒略，字思及，西海人。其國古名大秦，去中土數十萬里而遙。以西音讀中土經史，淹貫研穹，有如宿習。工天文曆日，其數學尤妙，雖大澤浩渺，望而算之，分寸不謬也

### 3.3.2 Christen

Sieben Dichter waren Konvertiten, deren Identitäten durch zeitgenössische christliche Quellen bestätigt wurden. Das Vorwort des *KDRC* zeigt, dass alle Konvertiten im Buch mit vollständigem Namen erschienen.

Lin Guangyuan 林光元, *zi* Zhongxi 仲錫, *hao* Nai'an 耐菴, war einer der Revisoren des sechsten Bandes des *KDRC*. Lin Guangyuan behauptete selbst, dass er, verglichen mit anderen lokalen Anhängern, am längsten die Lehre der westlichen Gelehrten studiert habe.<sup>227</sup> Seine Abhandlung *Dianjin shuo* 點金說 (Über Goldherstellung)<sup>228</sup> thematisiert dabei vorwiegend ein zur Ming-Zeit kursierendes Gerücht, die Gelder der Jesuiten entstammten einer alchemistischen Geheimrezeptur für die künstliche Herstellung von Gold.

Lin Yijun 林一儁 (?- nach 1688), *zi* Yongyu 用籲, hatte zwischen 1644-1661 den Titel Tributstudent erhalten und wurde 1668 als Lehrer in der staatlichen Schule des Kreises Fu'an und nachher in der Präfektur Quanzhou ernannt.<sup>229</sup> Er hatte ein Vorwort zu Alenis *Shengmeng ge* und zu Li Jiugongs *Wenxing Cuichao* 文行粹抄 (Ausgewählte Schriften über tugendhafte Handlungen) geschrieben.<sup>230</sup> Zudem war er Revisor des ersten und vierten Bandes des *KDRC*. Er bekehrte sich 1628 zum Christentum und gehörte zur Führung der Gemeinde in der Stadt Haikou. Lin Yijuns Sohn war wegen einer unbekanntenen Krankheit gestorben, Aleni tröstete ihn mit der Erzählung von Sankt Hiob.<sup>231</sup> Daher hatte er eine Schrift mit dem Titel *Jiehuo* 解惑 (Erklärung des Irrtums) geschaffen, die heutzutage nicht mehr erhalten ist. Er interessierte sich für religiöse Themen und westliche Wissenschaften: Aufopferung, Belohnung und Bestrafung, Gnade Gottes, Dreifaltigkeit sowie Verwaltung und Geographie. Eine andere Notiz über Lin handelt von seiner Ablehnung der Heirat mit einer Konkubine.<sup>232</sup> Weitere Einsichten darüber bleiben uns jedoch verwehrt.

Der Konvertit Xie Maoming 謝懋明 war Student einer Kreisschule in Quanzhou. Er verfasste *Mike'er yiban bianyan* 彌克兒遺斑弁言 (Vorwort zur hinterlassenen Spur Mike'er),

---

<sup>227</sup> *Dianjin shuo*, S. 49.

<sup>228</sup> *Dianjin shuo*, S. 49-51. Zu *Über die Goldherstellung* siehe LIU 2014:92-112.

<sup>229</sup> *Fujian tongzhi*, j. 165, S. 11b; DUDINK 1997:190.

<sup>230</sup> ZÜRCHER 2007:196.

<sup>231</sup> ZÜRCHER 2007:196-197.

<sup>232</sup> *KDRC*, j. 2, S. 106; S. 118-121; j. 3, S. 233-235.

*Ba Kuangyi hou* 跋況義後 (Nachwort zu *Kuangyi*).<sup>233</sup> Bezüglich der Konversion Xie Maomings existiert eine Erzählung. Als er in seiner Studierstube war, hörte er eine Stimme aus dem Himmel: „Drei und Eins ist der Weg. [...] Trenne sie nicht“ (*sanyi daoye* 三一道也 [...] 三一不離).<sup>234</sup> In demselben Jahr besuchte Aleni Quanzhou, jedoch hatten sich die Beiden nicht getroffen. Am 17. November 1629 roch er einen außerordentlichen Duft und bemerkte, dass das ein Symbol für einen außerordentlichen Menschen war. Endlich hatte er Aleni bei seinem Cousin Zheng Dongli 鄭東里 getroffen, dessen Familie mit Zhang Geng verwandt war. Damals hatte Aleni auch bei Zheng Dongli das auf dem Wurong-Berg entdeckte Kreuz besichtigt und über die Gründung der Kirche gesprochen. Später wurde Xie Maoming von Aleni getauft.<sup>235</sup>

Der Konvertit Lin Shaozu 林紹祖, *zi* Jixu 季緒, erscheint einmalig in *KDRC*, in der seine Diskussion mit Missionaren über den Buddhismus verzeichnet wurde.<sup>236</sup>

Wang Yiqi 王一錡, *zi* Zijian 子薦, war ein Tributstudent aus Fuqing. Nach *KDRC* war er an einem Gespräch über astronomische Kenntnisse beteiligt.<sup>237</sup>

Su Fuying 蘇負英, *zi* Jianqing 薦卿, und Pan Shikong 潘師孔 stammten aus der Quanzhou-Präfektur, die sich an der Bearbeitung der christlichen Werke beteiligt hatten. Die beiden waren die Revisoren von Alenis *Shengmeng ge*.<sup>238</sup>

Dong Banglin 董邦廩, *zi* Xinxian 心閑, war ein Tributstudent im Jahr 1630 und wurde später Lehrer an einer staatlichen Schule im Kreis Chong'an 崇安.<sup>239</sup> Er hatte Aleni bei dessen erstem Besuch in der Präfektur Shaowu kennengelernt und wurde wahrscheinlich von ihm in Fuzhou getauft.<sup>240</sup>

---

<sup>233</sup> *Mike'er yiban bianyan*, S. 489-494; LI/LIN 2014:213-214.

<sup>234</sup> *FGGJ*, Bd. 7, S. 234-235.

<sup>235</sup> Diese Erzählung siehe *Lixiu yijian*, S. 24-25; dazu siehe auch DUDINK 1995:312-313.

<sup>236</sup> *KDRC*, j. 2. S. 160; ZÜRCHER 2007:314-315; DUDINK 1997:192.

<sup>237</sup> DUDINK (1997:198): "Wang Yiqi (Zijian). \*no biographical information; probably a relative of Wang (*zi*) Ziguan, who figures in *KDRC* 2 (Fuqing, October 1631). –figures in *KDRC* 1 (Fuzhou, April 1630); wrote a poem for Aleni (XC 666). – wrote an appendix (*Shu Mowalanijia hou*) to *juan* 5, dealing with the continent of Magellanica (Australia), of Aleni's *Zhifang waiji* (Fujian reprint, ca. 1626), in which he tells of the knowledge that Fujiansailors had of the region."

<sup>238</sup> Zu Su Fuying und Pan Shikong siehe FANG 1988:268-270.

<sup>239</sup> *Guangxu chongzuan Shaowu fuzhi*, j. 16, S. 41.

<sup>240</sup> Alenis erster Besuch in der Shaowu-Präfektur datiert vom Jahr 1631. Siehe *KDRC*, j. 1, S. 68. Der Priester der Fuzhou-Gemeinde, Lin Quan 林泉 (1958-1990), hatte in seiner unveröffentlichten Schrift *Fujian tianzhujiao shi jiyao* 福建天主教史纪要 (Überblick über die Geschichte des Katholizismus Fujians) auch erwähnt, dass Aleni in Shaowu einen Monat geblieben war und mit den lokalen Gelehrten Mi Jiade 米嘉德, Dong Banglin, Deng Cai 邓材 und Wu Weixin 吴维新 umging. Mi Jiade nahm Aleni als Meister und verfasste ein Vorwort zum *Xifang dawen*. Dong Banglin wurde in Fuzhou getauft. Siehe auch CHAN 2002:302.



Die Konvertiten besaßen eine langjährige konfuzianische Ausbildung und hatten sich einst an den Beamtenprüfungen beteiligt, trotzdem war ihre Karriere im Beamtensystem nicht erfolgreich. Sie waren die treibende Kraft und Zeugen der Praxis der Fujianmission Alenis und hatten zur Veröffentlichung der christlichen Werke, dem Bau der Kirchen und Kapellen beigetragen.<sup>241</sup>

---

<sup>241</sup> DUDINK 1997:171-172.

#### 4. Annotierte Übersetzung

Die Gedichtsammlung wird mit der Inventarnummer 7006 im Département des Manuscrits der Bibliothèque nationale de France aufbewahrt. Sie befindet sich in einem guten Zustand. Außer Buchdeckel und Titelseite enthält sie drei Seiten Inhaltsverzeichnis und 25 Seiten Gedichte, die Größe ist 13,5 cm × 23 cm. Die Gedichte wurden mit Regelschrift ohne Interpunktion geschrieben.

An der linken oberen Ecke des Buchdeckels steht *Chongzheng ji* 崇正集, daneben gibt es eine Umschrift „Tsong-tching-tsi“, an der linken oberen Ecke auf der zweiten Seite gibt es „No 3344“, die vermutlich die alte Inventarnummer ist. Auf der zweiten Seite steht der Haupttitel *Xichao Chongzheng ji* 熙朝崇正集 (Sammlung der Verehrung der orthodoxen Lehre der prosperierenden Dynastie), auf dem der rote Stempel „R. F. Bibliothèque Nationale Manuscrits“ zu sehen ist, rechts davon in kleinerer Schrift *Minzhong zhugong zeng taixi zhu xiansheng shi chuji* 閩中諸公贈泰西諸先生詩初集 (Erste Sammlung der Gedichte von den Herren in Fujian, den Taixi-Herren geschenkt). Auf der linken Seite des Deckels befindet sich die Aufschrift *Shiji yi xiangzeng xianhou weici, weineng jinxi chijue ye, shangyou zengzhe rong sike* 是集以相贈先後為次未能盡序齒爵也尚有贈者容嗣刻 (Diese Sammlung ist in zeitlicher Reihenfolge der Geschenke geordnet, das Alter und die Stellung der Dichter konnten nicht erfasst werden, zukünftige Gedichte werden weiterhin publiziert). Hier wurde die Bezeichnung einer Untergattung der Dichtung *zengshi* 贈詩 verwendet.

Dann folgt das achtseitige Inhaltsverzeichnis mit dem Titel *Chongzheng ji juan mulu* 崇正集卷目錄 (Inhaltsverzeichnis der Sammlung der Aufrichtigkeitsverehrung) und dem Untertitel *Minzhong zhugong zengshi* 閩中諸公贈詩 (Gewidmete Gedichte aller Meister aus Fujian). Dieser Untertitel erscheint nochmal am Anfang des Haupttexts. Daneben ist die Kompilation mit den Schriften *Jinjiang tianxue tang ji* 晉江天學堂輯 (Kompilation von der Himmelslehre-Halle der Stadt Jinjiang) zu sehen.

Diese Sammlung umfasst insgesamt 84 Gedichte von höchst ähnlicher inhaltlicher und verschiedener formaler Gestaltung. 40 Gedichte haben fünf Zeichen pro Vers, 40 Gedichte sieben Zeichen pro Vers und ein Gedicht vier Zeichen pro Vers, ein *Huiwenshi* 回文詩<sup>242</sup> von Lin Weizao (29b) und zwei *zayan shi* 雜言詩 (Gedichte, in denen die Länge jeder Zeile

<sup>242</sup> WILPERT (2001<sup>8</sup>:583): „Palindrom (griech. *Palindromos* = rückläufig). Wort, Vers, Satz oder Text, der vor- und rückwärts gelesen den gleichen Sinn ergibt.“

unterschiedlich ist), nämlich die Gedichte von Dong Banglin (22) und Zheng Fenglai (58). Die meisten Gedichte sind im klassischen Stil, deren Form, verglichen mit dem Regelgedicht, relativ frei ist, zudem gibt es keine bestimmten Reimregeln und Parallelismen.

Nach der folgenden geographischen Verteilung der 71 Dichter waren die Fuzhou-, Quanzhou-, und Xinghua-Präfekturen drei Stützpunkte der Mission Alenis.<sup>243</sup> Die Anzahl der Konvertiten in den drei Präfekturen war relativ groß. Allein im Jahr 1634 wurden 257 Menschen in Quanzhou und Xinghua getauft.<sup>244</sup>

Präfektur	Fuzhou	Zhangzhou	Quanzhou	Xinghua	Jianning	Shaowu	Außerhalb Fujians
Anzahl	23	4	22	16	2	1	3

Tabelle 2: Herkunft der 71 Dichter

Das Inhaltsverzeichnis stimmt nicht mit der Sammlung überein, da hier nur 70 der 71 Dichter namentlich aufgeführt sind. Der Name des Dichters Xue Yiwei 薛一唯 (46) fehlt. Es gibt weitere Unstimmigkeiten: Im Verzeichnis wird im Namen von Chi Xianfang (56) das Zeichen 方 anstatt 芳 verwendet. Für den Dichter Lin Weizao 林維造 (29), von dem zwei Gedichte aufgenommen wurden, erscheint der andere Nachname Chen 陳 im Verzeichnis. Der Name Weng Jisheng 翁際盛 (50) steht im Verzeichnis, im Text jedoch wird er mit Wenig Jili 翁際豐 bezeichnet. Darüber hinaus unterscheiden sich die Bezeichnungen der Herkunftsstädte im Inhaltsverzeichnis und in der Sammlung:

Dichter	Im Verzeichnis	Im Text
Xu Jinglian 徐景濂 (11)	Puyang 莆陽	Gupu 古莆
Ke Xianshi 柯憲世 (16)	Gupu 古莆	Puyang 莆陽
Li Wenchong 李文寵 (28)	Jinjiang 晉江	Wenling 溫陵
Xue Ruiguang 薛瑞光 (31)	Sanshan 三山	Fuzhou 福州
Wang Yiqi 王一錡 (32)	Futang 福唐	Fuqing 福清

<sup>243</sup> Aleni hatte Xinghua sechsmal besucht, jeweils 1631, 1632, 1633, 1637, 1638 und 1646, siehe *KDRC*, Bd. 2, S. 152; Bd. 3, S. 176; Bd. 4, S. 245; Bd. 7, S. 458; Bd. 8, S. 528; siehe auch WU 2010:89-94. Zu dem letzten Besuch siehe *Siji Ai Xiansheng xingji*, S. 931. Nach *KDRC* fasste ZÜRCHER (2007:63-65) die Reise Alenis in Fujian zusammen: "(1) in Quanzhou prefecture: Quanzhou City 1633, 1634, 1637, 1639; Yongchun 1632, 1634, 1636, 1637; Dehua 1632. (2) in Xinghua prefecture: Putian 1631, 1638; Xianyou 1632. (3) in Zhangzhou prefecture: Zhangzhou City 1633, 1637, (4) in Shaowu prefecture: Shaowu 1631. (5) in Jianning prefecture: Jian'ou: 1633. (6) in Yanping prefecture: Shaxian 1633. That is not all, for in Western sources several other trips undertaken by Aleni during this period are mentioned, that are not recorded in the Diary."

<sup>244</sup> FEI 1995:135.

Zhang Kaifang 張開芳 (34)	Puyang 莆陽	Putian 莆田
Lin Shaozu 林紹祖 (38)	Puyang 莆陽	Puzhong 莆中
Wang Biao 王標 (49)	Fuqing 福清	Futang 福唐
Weng Jisheng 翁際盛 (50)	Puyang 莆陽	Putian 莆田
Zheng Fenglai 鄭鳳來 (58)	Puyang 莆陽	Puzhong 莆中

Tabelle 3

Anhand dieser Tabelle sind viele Unstimmigkeiten der Verzeichnungen der Herkunft zu sehen. Gupu 古莆, Puzhong 莆中 und Puyang 莆陽 sind die alten Bezeichnungen für die heutige Stadt Putian 莆田; Wenling 溫陵 und Jinjiang 晉江 sind alte Bezeichnungen für die heutige Stadt Quanzhou 泉州. Die heutige Stadt Fuqing 福清 wurde auch als Futang 福唐 bezeichnet, während Fuzhou 福州 auch Sanshan 三山 und Minhai 閩海 hieß.<sup>245</sup> Es ist erwähnenswert, dass als Herkunft He Qiaoyuan (3) Jingshan 鏡山 genannt wurde. He Qiaoyuan hatte sich einst als Einsiedler auf dem Qingyuan-Berg im nördlichen Teil der Stadt Quanzhou niedergelassen, wo es einen großen Felsen gab, der flach wie ein Spiegel war. Daher benannte er ihn Jingshan und wurde selber Jingshan *xiansheng* 鏡山先生 (Herr Jingshan) genannt. Die Herkunft des Dichters Chen Kan 陳衍 (69), der aus Fuzhou stammte, wurde als Yingchuan 穎川 umschrieben. Denn der Familienklan Chen 陳 in Fuzhou stammte ursprünglich aus dem Kreis Yingchuan der Präfektur Guangzhou 光州 in der Provinz Henan 河南. Der Clan war seit der Westlichen Jin-Zeit nach Fuzhou umgesiedelt.<sup>246</sup>

Vor manchen Wörtern in den Gedichten wurde eine Leerstelle gelassen, um Respekt zu zeigen, wie zum Beispiel vor dem Wort *Ai gong* 艾公 (Herr Ai) im Gedicht Zhang Ruitus (3), vor dem Wort *tian* 天 bei Zhang Weishu (4) und vor *shengren* 聖人 bei Huang Mingqiao (7). In den Gedichten von Chen Xuanzao (12), Xu Bo (17), Dong Banglin (22), Lin Jun (25), Chen Zhen (30), Xue Xin (35), Zheng Jing (42), Xie Maoming (45), Lin Dengying (48), Weng Jisheng (50) ist das Wort *tianzhu* 天主 zu finden und auch vor diesem wird jeweils eine Leerstelle gelassen, ebenso *yizun* 一尊 im Gedicht von Lin Guangyuan (20), *xiansheng* 先生 im Gedicht von Dong Banglin (22) und Wang Biao (49), *tianxue* 天學 bei Chen Hongyi (26), *zhutian* 主天 bei Lin Weizao (29a), *tianzi* 天子 bei Xue Ruiguang (31a), *zhu* 主 in den Gedichten von Pan Shikong (44), Xue Fengbao (47), Wang Biao (49), *Yesu* 耶穌 bei Pan

<sup>245</sup> GU 1965:634.

<sup>246</sup> LIN 2014:79.

Shikong (44), *shengchao* 聖朝 bei Su Fuying (52).

Es ist zweifelhaft, ob die Gedichte wie die Anmerkungen zeigen, nach zeitlichen Kriterien geordnet wurden. Da die Positionen und das Ansehen der an die vordersten Stellen des Inhaltsverzeichnisses gesetzten Dichter höher waren als die der nachfolgenden. Die annotierten Übersetzungen sind anhand der Reihenfolge der Gedichte in der Sammlung geordnet und Satzzeichen wurden hinzugefügt.

#### 4.1 Ye Xianggao 葉向高 (aus Futang 福唐, heute Fuzhou)

天地信無垠, 小智安能擬.	Der Himmel und die Erde sind gewiss grenzenlos, wie könnte sich der unbedeutende Verstand daran anlehnen.
爰有西方人, 來自八萬里.	Nun kam ein Mensch aus dem achttausend <i>li</i> <sup>247</sup> entfernten Westen her.
躡屩歷窮荒, 浮槎過弱水.	Strohschuhe tragend durchquerte [er] das äußerst entlegene Ödland, mit dem Treibfloß überquerte [er] die reißenden, gefährlichen Gewässer. <sup>248</sup>
言慕中華風, 深契吾儒理.	Mit seinen Worten verehrte [er] die chinesischen Sitten, [seine Ansichten] entsprechen unserem konfuzianischen Prinzip.
著書多格言, 結交皆名士.	[Seine] Schriften hinterließen aphoristische Worte, diejenigen, mit denen [er] sich anfreundete, waren alle Gelehrte mit hohem Ansehen.
倣詭良不矜, 熙攘乃所鄙.	[Er] war eigentümlich und gewiss nicht arrogant, was er verachtete waren Ruhm und Reichtum. <sup>249</sup>
聖化被九埏, 殊方表同軌.	Weise Kultivierung überdeckte ganz China, <sup>250</sup> im fremden

<sup>247</sup> Das chinesische Längenmaß *li* entspricht ca. 0,5 km.

<sup>248</sup> In der chinesischen Literatur ist *ruoshui* 弱水 ein häufig gesehener Flussname. Da der seichte Fluss für die Schifffahrt nicht geeignet war, überquerte man ihn mit dem Kajak, weshalb er als *ruoshui* bezeichnet wurde. Später wurde die Bezeichnung für schwierige und lebensgefährliche Flüsse und Meere verwendet. Siehe *GDHY*, S. 1339; MÜNKE 1998:382.

<sup>249</sup> Das Wort *xirang* 熙攘 bezeichnet ursprünglich als Lärm und Geräusch durch ein Gedränge. Hier bedeutet es starke Sehnsucht nach Ruhm und Reichtum. *Shugui* 倣詭 bedeutet „seltsam“, „merkwürdig“ und „außerordentlich“.

<sup>250</sup> *Bei* 被 ist eine Lehn-schreibung für 被 (überdecken). Die wörtliche Übersetzung von *Jiuyan* 九埏 (*HYDC*, j. 1, S. 739) ist „neun Grenzen“, nämlich das Reich der Mitte und acht Richtungen, die oft auf China bzw. die ganze Welt anspielen. Damals gab es keine feste Bezeichnung für China, in dieser Gedichtsammlung sind die

	Land herrscht die gleiche Meinung <sup>251</sup> vor.
拘儒徒管窺, 達觀自一視.	Engstirnige Konfuzianer sehen die Welt nur durch einen Spalt, <sup>252</sup> Dagan gewinnt seine Erkenntnisse nur aus einem begrenzten Rahmen. <sup>253</sup>
我亦與之遊, 冷然得溪旨.	Ich freundete mich auch mit ihm an und betrachtete nüchtern den tieferen Sinn [der Lehre].

#### 4.2 Zhang Ruitu 張瑞圖 (aus Wenling 溫陵, heute Quanzhou)

昔我遊京師, 曾逢西泰氏.	Als ich in der Vergangenheit die Hauptstadt bereiste, begegnete ich einst Herrn Xi Tai.
貽我千篇書, 名編畸人以.	[Er] schenkte mir ein zehntausend Schriften umfassendes Buch mit dem Namen <i>Jiren</i> . <sup>254</sup>
我時方少年, 未省究生死.	Ich war damals noch jung, so dass ich über Leben und Tod nicht nachgedacht hatte.

---

Bezeichnungen unterschiedlich, bei Su Fuying (52) findet sich *bayan* 八埏 (acht Grenzen oder acht Richtungen). Zeng Chuqing (6) nannte China *Jiuzhou* 九州, denn China wurde im Altertum in neun *zhou* aufgeteilt, die Aufteilung ist in verschiedenen Quellen unterschiedlich. Im Kapitel Yugong 禹貢 des *Shangshu* 尚書 sind *Jiuzhou* Ji 冀, Yan 兗, Qing 青, Xu 徐, Yang 揚, Jing 荊, Yu 豫, Liang 梁, Yong 雍 zu finden, hingegen im Shidi 釋地 des *Erya* 爾雅 You 幽 und Ying 營 anstatt Qing und Liang. Später wird *Jiuzhou* eine allgemeine Bezeichnung für China. Zhang Ruitu (2) verwendete *Jiuyuan* 九原 anstatt *Jiuzhou*. Siehe *HYDC*, j. 1, S. 744; *GDHY*, S. 825; FORKE 1927:505. Bei Lin Xun (71d) findet sich *jiugai* 九垓 (*HYDC*, j. 1, S. 739. *GDHY*, S. 824). Chen Kan (69) und Li Wenchong (28) verwendeten *Zhongzhou* 中州 (das Gelände am Mittellauf des Gelben Flusses, die heutige Provinz Henan, die Mitte des Reiches), siehe *GDHY*, S. 2033. Der Name *Zhendān* 震旦 ist eine alte Bezeichnung für China im alten Indien, sie findet sich bei Zheng Fenglai (58). Siehe *HYDC*, j. 11, S. 691.

<sup>251</sup> *Tonggui* 同軌 (wörtlich. gleiche Wagenspur). Im *Liji* 禮記 steht *jin tianxia che tonggui, shutongwen, xing tonglun* 今天下車同軌, 書同文, 行同倫 (unter dem gegenwärtigen Himmel fährt man Wagen mit gleichem Radabstand, schreibt mit gleicher Schrift, handelt nach denselben Riten). Die abgeleitete Bedeutung von *tonggui* lautet „sich vereinigen“, „gleiche Methoden oder Prinzipien.“ Siehe *Liji zhengyi*, j. 53, S. 1634.

<sup>252</sup> Abgeleitet bedeutet *guankui* 管窺 (wörtl. auf etwas durch ein Bambusrohr blicken), dass man eine eingeschränkte Sicht hat.

<sup>253</sup> Dagan 達觀, buddhistischer Meister, auch genannt Zibo 紫柏 (1543-1603), wurde zusammen mit Yunqi Zhuhong 云栖株宏 (1535-1615), Hanshan Deqing 憨山德清 (1546-1623), Ouyi Zhixu 藕益智旭 (1599-1655) zu den vier großen buddhistischen Meistern der Ming-Zeit gezählt. Siehe GOODRICH/FANG 1976:244-246, Bd. 1.

<sup>254</sup> *Jiren* 畸人 ist die Abkürzung für Riccis Werk *Jiren Shipian* 畸人十篇 (Zehn Schriften eines besonderen Mannes). Im Jahr 1609 wurde es in Nanjing und Nanchang nachgedruckt und 1629 in das Sammelwerk *TXCH* aufgenommen. Der Nachdruck von 1694 enthält das Vorwort von Li Zhizao (1608) und Wang Zheng (1621), zwei Einführungen von Zhou Bingmo 周炳謨 (ohne Datierung) und Wang Jiazhi 王家植 (*hao* Lengshi sheng 冷石生 und Mu Zhongzi 木仲子, ohne Datierung) sowie ein Nachwort von Liu Yichang 劉胤昌. Am Ende findet sich das Gedicht von Zhang Ruitu mit dem Titel *Fu Wenling Zhang Ershui zeng Xitai* 附溫陵張二水贈西泰. Es gibt noch zwei Appendizes: *Jiren shigui* 畸人十規 von Wang Jiazhi und Riccis *Xiqin quy* 西琴曲意 sowie zwei Nachträge, jeweils von Wang Ruchun 汪汝淳 und Li Zhizao. Siehe CHAN 2002:83-84.

徒做文字看, 有似風過耳.

及茲既老大, 頗知惜餘齒.

學問無所成, 深悲年月駛.

取書再三讀, 低徊抽厥旨.

始知十篇中, 篇篇皆妙理.

九原不可作, 勝友乃嗣起.

著書相羽翼, 河海互原委.

孟氏言事天, 孔聖言克己.

誰謂子異邦, 立言乃一揆.

方域豈足論, 心理同者是.

詩禮發塚儒, 操戈出弟子.

Ich las es wie eine gewöhnliche Schrift, die zum einen Ohr hinein- und zum anderen Ohr wieder hinausgeht.

Erst jetzt, wo ich alt geworden bin, begreife ich allmählich, dass ich mein Leben schätzen sollte.

Mein Durst nach Wissen wurde noch nicht gestillt, das Verfließen der Zeit bekümmert mich [nun].

[Ich] nehme das Buch und lese [es] wieder, weile in seinen Leitsätzen.<sup>255</sup>

Erst jetzt erkenne ich, dass die zehn Kapitel [des Buches] geschickte Prinzipien enthalten.

Die verstorbenen [Weisen] sind nicht mehr wiederzubeleben, [aber] wie ein guter Freund tritt es immer wieder in Erscheinung.<sup>256</sup>

Die Werke können uns unterstützen wie die Flügel den Vogel, so wie Flüsse und Meere auf einen gemeinsamen Ursprung angewiesen sind.<sup>257</sup>

Menzius sprach davon, dem Himmel zu dienen, Konfuzius sprach davon, sich selbst zurückzunehmen.

[Obwohl] gesagt wird, dass der Meister aus einem fremden Land kam, stimmten seine Worte mit [unserem] Prinzip überein.

Die Lehre sollte nicht von den Ländern bewertet werden, ausreichend wäre es, [wenn] ihre Herzen und die Prinzipien [mit uns] übereinstimmten.

Konfuzianer lesen zwar die Klassiker, aber sie begehen

<sup>255</sup> *Jue* 厥 ist eine Lehnsschreibung für 厥 (dann).

<sup>256</sup> *Jiuyuan kezuo* 九原可作 ist eine Anspielung darauf, dass man sich vorstellt, einen Verstorbenen wiederzubeleben. Die Grabstätten der Adligen des Jin-Fürstentums aus der Frühlings- und Herbstzeit befanden sich in Jiuyuan, daher wurde Jiuyuan als Grabstätte bezeichnet. Der Dichter hatte in dieser Phrase das Zeichen *bu* 不 hinzugefügt, um zu betonen, dass man sich den Weisen der alten Zeit nicht mehr nähern kann. Siehe *Guoyu*, j. 14, S. 471, Bd. 2.

<sup>257</sup> Ursprünglich bedeutet *yuyi* 羽翼 „Feder und Flügel eines Vogels“. Die abgeleitete Bedeutung ist „helfen“, „beistehen“ und „diejenigen, die einem Monarchen bei den Regierungsgeschäften assistieren“. *GDHY*, S. 1925. *Yuanwei* 原委 bedeutet ursprünglich „der Ursprung und Ausgang eines Flusses“. Die abgeleitete Bedeutung ist „Verlauf eines Ereignisses und die ganze Geschichte einer Sache einschließlich ihres Grundes“. *HYDC*, j. 1, S. 930.

[trotzdem] unmoralische Verbrechen, und so sind Konflikte zwischen Brüdern entstanden.<sup>258</sup>

口誦聖賢言, 心營錐刀鄙.

Im Munde sprechen sie die Worte der Weisen laut aus, im Herzen aber hegen sie niederträchtige Begierde.

門牆堂奧間, 咫尺千萬裡.

[Obwohl] sie sich im gleichen Raum befinden, sind sie zehntausend *li* voneinander entfernt.

#### 4.3 He Qiaoyuan 何喬遠 (Jingshan 鏡山)

天地垂廣運, 日月轉雙轂.

Der Himmel und die Erde sind weit und grenzenlos, die Sonne und der Mond [ähneln] zwei sich drehenden Rädern.

誰謂有覆幬, 光明不照燭.

Wer sagt, dass es die Gnade<sup>259</sup> gäbe, in der es so hell ist, dass keine Kerze angezündet werden muss.<sup>260</sup>

其間名為人, 誰不同性欲?

Dort [leben diejenigen], die als Mensch bezeichnet werden, wer folgt nicht der menschlichen Natur und Begierde?

有欲必有性, 完本在先覺.

Wenn man die Begierde hat, besitzt man definitiv die angeborene Natur, die Vollkommenheit der Essenz liegt zuerst im [Erlangen] des Bewusstseins.<sup>261</sup>

艾公九萬里, 渡海行所學.

Herr Ai hat das Meer 90 000 *li* weit durchquert und seine

<sup>258</sup> Diese Phrase *shili fapeng* 詩禮發塚 stammt aus dem Kapitel Waiwu 外物 des *Zhuangzi* 莊子: *Ru yi shili fapeng* 儒以詩禮發塚 (Konfuzianer lesen das *Buch der Lieder* und das *Buch der Riten* bei der Öffnung eines Grabes). Es beschreibt auf der einen Seite auf ironische Weise den Widerspruch zwischen den konfuzianischen Werten, Menschlichkeit und Gerechtigkeit, und ihrem eigentlichen Verhalten auf der anderen Seite. Die abgeleitete Bedeutung beschreibt die Art und Weise der Doppelzüngigkeit der Adligen. Siehe *Zhuangzi jishi*, j. 9, S. 927, Bd. 1; die Übersetzung von WILHELM (1982a:278) lautet: „Zwei Rechtgläubige hatten mit Gesängen und Riten ein Grab geöffnet.“

<sup>259</sup> *Fuchou* 覆幬 (wörtl. Vorhang/Bespannung/Zelt aufhängen/decken/bedecken/abdecken) steht metaphorisch für die kaiserliche Gnade und Wohltat, die sich in die ganze Welt ausdehnt. Im *Zhongyong* 中庸 des *Liji* heißt es: „He may be compared to heaven and earth in their supporting and containing, their overshadowing and curtaining all things.“ Siehe *Liji zhengyi*, j. 53, S. 1634; die Übersetzung siehe LEGGE 1968b:326. Die Übersetzung des Gedichtes siehe auch LIU 2015:272-274.

<sup>260</sup> Die abgeleitete Bedeutung von *zhaozhu* 照燭 (wörtl. Kerze anzünden) ist „erleuchten“, „hell“ also eine Anspielung auf den Charme des Weisen.

<sup>261</sup> *Xing* 性 (die angeborene Natur) und *yu* 欲 (Begierde) sind zwei zentrale Begriffe des Neo-Konfuzianismus. Laut Zhu Xi sollte man sich von menschlicher Begierde fernhalten und sich nach dem himmlischen Prinzip richten. Als *xianjue* 先覺 wird derjenige bezeichnet, der früher als andere Erkenntnis erlangt hat. Das Wort stammt aus dem Kapitel Wanzhang 萬章 des *Mengzi* 孟子, siehe *Mengzi zhushu*, j. 9, S. 2738. Über die menschliche Natur sprach Mengzi, dass der Mensch von Geburt an eine gute Natur habe (*xing shan shuo* 性善說). Hingehen gab es Xunzis 荀子 *xing e'shuo* 性惡說, dass der Mensch von Geburt an eine schlechte Wesensnatur habe. *Mengzi zhushu*, j. 11, S. 2748.



<p>其道在尊天, 豈異洙泗躡.</p> <p>天地大矣哉, 不是無脛足.</p> <p>安得一人教, 普之極緬邈.</p> <p>惟此一性同, 不在相貶駁.</p> <p>且吾孔聖尊, 其西則蔥竺.</p> <p>竝存宇宙內, 誰復加臣僕.</p> <p>維此艾公學, 千古入暘谷.</p> <p>吾喜得斯人, 可明人世目.</p> <p>顧雖兼行持, 遽廬但一宿.</p>	<p>Lehre verbreitet.</p> <p>Sein <i>Dao</i> besteht darin, den Himmel zu verehren, wie könnte es sein, dass es sich grundlegend vom Weg des Konfuzianismus unterscheidet?<sup>262</sup></p> <p>Der Himmel und die Erde sind so groß, [sie] sind ohne Beine und Füße.</p> <p>Wie gelingt es, eine Lehre von einem Menschen zu erhalten, die überall sich verbreitet?<sup>263</sup></p> <p>Jetzt [sind wir] eins mit der Natur, verachten und beschuldigen uns nicht gegenseitig.</p> <p>Während wir den weisen Konfuzius verehren, gibt es im Westen <i>Chongzhu</i>.<sup>264</sup></p> <p>[Sie] bestehen [gleichrangig] im Universum, wer könnte sich über das jeweils Andere stellen?</p> <p>Nun ist die Lehre des Herrn Ai [so wertvoll], dass sie für ewig ins Tal des Sonnenausgangs eintritt.<sup>265</sup></p> <p>Ich freue mich, diesen Mann kennenzulernen, [er] kann [mit der Lehre] die Augen der Menschen auf der irdischen Welt erhellen.</p> <p>Es ist zu berücksichtigen, dass man seine Anstrengung der Selbstkultivierung nicht völlig nachahmen kann.<sup>266</sup></p>
--	--

<sup>262</sup> *Zhusi* 洙泗 (wörtl. Zhu-Fluss und Si-Fluss) sind zwei Flüsse im Lu-Fürstentum, an welchen Konfuzius seine Anhänger unterwies. *Zhusi* wurde später zu einer Anspielung auf Konfuzius und den Konfuzianismus. Siehe *Liji zhengyi*, j. 7, S. 1282; LEGGE 1968b:135.

<sup>263</sup> *Miaomiao* 緬邈: räumlich und zeitlich weit entfernt.

<sup>264</sup> *Chongzhu* 蔥竺 ist die Abkürzung für Chongling 蔥嶺 und Tianzhu 天竺. Chongling ist eine alte chinesische Bezeichnung für Pamir, einen Pass der Seidenstraße; Tianzhu ist eine alte chinesische Bezeichnung für Indien. Im Gedicht wird mit *Chongzhu* auf den Buddhismus angespielt. Siehe SOOTHILL/HODOUS 1975:146.

<sup>265</sup> Die abgeleitete Bedeutung von *qiangu* 千古 (wörtl. lange und alte Jahre) ist „dauerhaft wertvoll“. Als *yanggu* 暘谷 wird der Ort, wo die Sonne aufsteigt, bezeichnet. Yanggu ist auch der Aufenthaltsort, wo der Urkaiser Fuxi das Volk die landwirtschaftliche Technik lehrte. Siehe *Shangshu zhengyi*, j. 2, S. 119, auch MÜNKE 1998:331.

<sup>266</sup> Die Wörter des Verses sind mehrdeutig, anhand des Kontextes werden ihre Bedeutungen wie folgt bestimmt: *gu* 顧 „berücksichtigen“, *sui* 雖 „selbst wenn“, *jian* 兼 „gleichzeitig bestehen“. Siehe *GDHY*, S. 493; S. 1498; S. 741. Hier verwendet der Dichter den buddhistischen Ausdruck *xingchi* 行持, er bedeutet „Kultivierung“ oder beschreibt, dass man bestimmte Regeln und religiöse Vorschriften einhält und völlig nach der Doktrin lebt. In dem folgenden Vers wird eine Anspielung gemacht. Im Kapitel Tianyun 天運 des *Zhuangzi* (*Zhuangzi jishi*, j. 5, S. 517, Bd. 2) findet sich ein Dialog zwischen Laozi und Konfuzius. Konfuzius erkundigte sich bei Laozi nach dem *Dao*, Laozis Antwort lautet: „Liebe und Pflicht sind Nothütten der alten Könige. Man kann darin eine Nacht

善哉艾公譬, 各自返茅屋.	Sehr schön sind die Worte von Herrn Ai, jeder kehrt in seine eigene Hütte zurück.
臨岐申贈辭, 證明在會續.	Beim Abschied werden [die ihm] gewidmeten Worte geäußert, es ist klar, dass wir uns in Zukunft treffen.

#### 4.4 Zhang Weishu 張維樞 (aus Wenling, heute Quanzhou)

浮槎碧漢水雲鄉, 直到東南建法場.	Ein Boot trieb unter dem blauen Himmel, durchquerte das Wolkenmeer und erreichte den Südosten, wo eine rituelle Stätte errichtet wurde. <sup>267</sup>
望國遙看滄海漲, 尊天代演物原章.	Im Rückblick auf das Heimatland sieht [man nur] das Steigen der Fluten, Zur Verehrung des Himmels ist das Prinzip aller Wesen zu erklären.
一枝筇杖扶雙屐, 數卷靈編度十方.	Ein Bambusstock, ein Paar Strohschuhe, unzählige geistige Bücher retten die Welt. <sup>268</sup>
若至三山須計日, 好來江瀨訪柴桑.	Wenn [für eine Reise] nach Sanshan mit [einigen] Tagen gerechnet werden muss, dann ist es

---

verweilen, aber nicht dauernd darin wohnen, sonst stellen die, die uns zusehen, zu große Ansprüche an uns.“ 仁義, 先王之蘧廬也, 止可以一宿而不可以久處, 觀而多責。 Die Übersetzung siehe WILHELM 1982a:163. Die wörtliche Übersetzung von *qulu* 蘧廬 ist die Unterkunft in einer Poststation im Altertum Chinas. Die Andeutung bei Laozi ist die Kritik am übermäßigen Streben nach der Vollkommenheit der Menschlichkeit und Aufrichtigkeit. Menschlichkeit und Aufrichtigkeit waren Vorstellungen der Staatsverwaltung der alten Könige, allerdings musste man bei der Durchführung vorsichtig sein, dass Menschlichkeit und Aufrichtigkeit nicht einfach immer als Doktrin nachgeahmt würden. Ansonsten würde man mit einem Reisenden, der die Unterkunft für eine Dauerlösung hält, vergleichen. Zhuangzi stellte sich nicht gegen Menschlichkeit und Aufrichtigkeit, sondern betonte die Wichtigkeit und Überlegenheit des *Dao*, ein höheres Konzept als Menschlichkeit und Aufrichtigkeit. Somit wird He Qiaoyuan Aleni und seine Lehre als selbstverständlich dargestellt. Obwohl He Qiaoyuan Aleni und seine Lehre pries, wollte er sie nicht eingehend erforschen. Jeder sollte zu seiner eigenen Hütte zurückkehren. Das Wort *linqi* 臨岐 ist ein Bild eines Abschiedsgedichts, es bedeutet ursprünglich, dass man an einer Weggabelung anlangt. Später verwendete man es als Metapher für den Abschied.

<sup>267</sup> *Bihan* 碧漢 ist die Bezeichnung für den blauen Himmel und die Milchstraße. *Shuiyunxiang* 水雲鄉 (wörtl. Ort, wo Wasser und Wolken ineinander übergehen) oder *shuiyun* (Wasser und Wolke) wurden häufig in der Dichtung verwendet, um eine bewölkte, aber schöne Landschaft oder ruhige Umgebung zu beschreiben, die auch als ein Aufenthaltsort eines Einsiedlers angesehen wird. *HYDC*, j. 5, S. 875. *Fachang* 法場 ist der Ort zur Abhaltung buddhistischer bzw. daoistischer Riten zur Erlösung der Seele eines Verstorbenen. Siehe SOOTHILL/HODOUS 1975:269.

<sup>268</sup> *Shifang* 十方 ist eine buddhistische Beschreibung für die zehn Richtungen. Siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:50): “The ten directions of space, i.e. the eight points of the compass and the nadir and zenith. There is a Buddha for each direction.”

einfacher, den reißenden Fluss zu durchqueren  
und den Einsiedler zu besuchen.<sup>269</sup>

#### 4.5 Lin Yuji 林欲楫 (aus Wenling 溫陵, heute Quanzhou)

*Weitian zhen* 畏天箴 (Epigramm über die Ehrfurcht vor dem Himmel)

皇矣上帝, 居高聽卑,	Wie großartig, der Höchste Gott, [er] weilt hoch[oben] und hört die Unteren.
何以事之, 念念勿欺.	Womit dient man ihm? [Man] dient ihm mit ganzem Herzen <sup>270</sup> und täuscht ihn nicht.
居心勿淨, 濁魔為崇,	Wenn eine geistige Haltung nicht rein ist, dann vermehrt sich die Bosheit.
舉頭見天, 云何勿畏,	Wenn man den Kopf hebt, sieht man den Himmel, wie könnte man [da] keine Ehrfurcht haben?
彼夜而告, 以省其私,	In der Nacht betet man, um sich selbst zu prüfen.
吾謂帝心, 未告已知.	Ich sage, dass das Herz der Höchsten Gottheit bereits vor dem Gebet von uns wusste.
雖有旃檀, 香不盈室,	Obwohl es Sandelhölzer gibt, erfüllt der Duft das Zimmer nicht.
德馨所聞, 靡遠弗格,	Keine Entfernung kann die Tugend, von der die Menschen gehört haben, abhalten.

---

<sup>269</sup> *Sanshan* 三山 (wörtl. drei Berge) ist die alte Bezeichnung für Fuzhou. Dort hatte Aleni die erste Kirche gegründet und wurde zum Zentrum der Fujianmission. In Fuzhou befinden sich drei Berge, der Min-Berg 閩山 im Westen, der Jiuxian-Berg 九仙山 im Osten und der Yuewang-Berg 越王山 im Norden, daher wurde Fuzhou mit *Sanshan* bezeichnet. In der frühesten erhaltenen Lokalchronik Fujians *Chunxi sanshanzhi* 淳熙三山志, die im neunten Jahr der Chunxi-Periode der Südlichen Song-Dynastie (1182) von Liang Kejia 梁克家 verfasst wurde, wurde *Sanshan* als Bezeichnung Fuzhous festgesetzt. Siehe *HYDC*, j. 1, S. 177. *Chaisang* 柴桑 war die Heimat des Literaten Tao Qian 陶潛 (365-427) aus der Zeit der Östlichen Jin-Dynastie, auch genannt Wuliu *xiansheng* 五柳先生 (der Meister von den fünf Weiden) und Yuanming 淵明. Seine berühmtesten Werke waren *Gui yuantian ju* 歸園田居 (Zurück zum Landleben), *Guiqu laici* 歸去來辭 (Gedicht von der Heimkehr) und *Taohuayuan ji* 桃花源記 (Der Pfirsichblütenquell). An seinem Lebensabend ließ er sich in Chaisang 柴桑 (heute die Stadt Jiujiang 九江 in der Provinz Jiangxi 江西) nieder. Er wurde ebenfalls Chaisang genannt, später wird es allgemein als Anspielung auf Einsiedler genutzt. *HYDC*, j. 4, S. 970. Im Gedicht bezeichnet es den Mönch, nämlich Aleni. Im Jahr 1629 besuchte Aleni Quanzhou und errichtete dort die Zentralkirche mit der Hilfe des Konvertiten Zhang Geng. Siehe HAN/WU 2006:18. Zhang Weishu stammte aus Wenling (die alte Bezeichnung für die Stadt Quanzhou). In der Stadt befindet sich der Fluss Jinjiang. Es wird davon ausgegangen, dass der Dichter diese Kirche in Quanzhou besucht hatte.

<sup>270</sup> *Niannian* 念念 wird häufig als buddhistischer Ausdruck für eine kurze Zeit verwendet oder mit „nacheinanderkommenden Gedanken“ übersetzt. Siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:258): “Kṣaṇa of a kṣaṇa, a kṣaṇa is the ninetieth part of the duration of a thought; an instant; thought after thought.”

雖有鮑魚, 臭不越肆,	Obwohl es Salzfische gibt, hat ihr Gestank den des Fischmarktes nicht übertroffen.
穢念所觸, 諸天掩鼻,	Berühren einen unmoralische Gedanken, werden alle Gottheiten ihre Nasen zuhalten.
世人佩芳, 以襲其體,	Die irdischen Menschen tragen duftende Kräuter, um den Duft an ihrem Körper zu halten.
我衷吾芬, 惟心是洗.	Ich schätze den Duft meiner Tugend, [deshalb bin ich] auf die Reinigung des Herzens [angewiesen].
洗之又洗, 如滌腥羶,	Ich reinige es immer wieder, dem Anschein nach wird die Anrühigkeit abgespült.
庶幾不滓, 以對于天.	Hoffentlich hat sich nichts davon abgesetzt, damit ich dem Himmel begegnen kann.

#### 4.6 Zeng Chuqing 曾楚卿 (aus Puyang 莆陽, heute Putian)

九州遊其八, 昔人亦以寡.	[Jemanden, der] China bereist hatte, gab es in der Vergangenheit selten.
乃有泰西人, 一葦浮中夏,	Nun gibt es einen Mann aus dem Westen, der in einem Schilf[boot] <sup>271</sup> nach China treibt.
日窮章亥步, 九萬風斯下,	Täglich geht er so lange wie Zhang und Hai, <sup>272</sup> die 90 000 <i>li</i> lange Reise legt er mit Rückenwind zurück.
入門粲玉齒, 名理恣所寫,	[Sobald] er durch das Tor [Chinas] eintritt, spricht er über seine Theorie und erläutert [die Lehre von] den Bezeichnungen und Prinzipien. <sup>273</sup>

<sup>271</sup> *Yiwei* 一葦 ist ein bei den Dichtern sehr beliebter Ausruck und bedeutet hier nichts anderes als Schilfboot oder kleines Boot, das auf dem Meer oder Fluss treiben kann. Im *Shijing* 詩經 (*Buch des Lieder*) heißt es: „Wer sagt, dass der Fluss weit ist, mit einem Schilfboot kann man den Fluss überqueren“. Siehe *Maoshi zhengyi*, j. 3, S. 326.

<sup>272</sup> *Zhanghai* 章亥 ist die Abkürzung für *Dazhang* 大章 und *Shuhai* 豎亥, beide sind legendäre Menschen, die gut im Laufen oder Gehen sind. Im *Huainanzi* 淮南子 heißt es: „Yu 禹 lässt *Dazhang* von dem östlichen Pol zu dem westlichen Pol gehen, die Länge ist 200 033 500 *li* und 70 Schritte, ebenfalls lässt er *Shuhai* von dem nördlichen Pol zu dem südlichen Pol gehen, der Abstand ist 200 033 500 *li*. Siehe *Huainan zi jishi*, j. 4, S. 321-322, Bd. 1.

<sup>273</sup> *Xie* 寫 ist eine Lehn-schreibung für 寫 (schreiben, verfassen).

<p>生民溯厥初, 粉黛一切假, 十分婆子心, 千古開龔啞,</p> <p>吾儒徒蠡測, 著辯誇非馬,</p> <p>所見域所聞, 學問亦聊且,</p> <p>寶筏良在茲, 洪鑪同一冶.</p>	<p>Die Entstehung der Menschen<sup>274</sup> ist auf den Ursprung zurückzuführen, jegliche Beschönigungen sind falsch. Er hat mit seinem völligen, durch und durch gütigen Herzen<sup>275</sup> die Stummen sprechen und Gehörlose hören lassen. Wir Konfuzianer folgen unseren engstirnigen Ansichten,<sup>276</sup> schreiben und diskutieren über <i>feima</i> mit übertriebenen Worten.<sup>277</sup> Das, was wir gesehen und gehört haben, ist beschränkt,<sup>278</sup> das Wissen ist nur vorübergehend. Dort gibt es gewiss ein wertvolles Boot, im Schmiedeofen werden alle zusammen geschmolzen.<sup>279</sup></p>
---	---

#### 4.7 Huang Mingqiao 黃鳴喬 (aus Puyang 莆陽, heute Putian)

<p>滄溟西渡片帆輕, 涉盡風濤不筭程,</p>	<p>Von dem westlichen Meer trieb ein leichtes einsames Boot her, es hat alle Winde und Wellen durchlebt, die Wegstrecke kann nicht berechnet</p>
--------------------------	--

<sup>274</sup> *Shengmin* 生民 (wörtl. Menschen entstehen/erzeugen). Im Kapitel Daya 大雅 des *Shijing* heißt es: „Der Ahnherr, der anfängliche Mensch war Jiang Yuan 薑嫫“. In der chinesischen Legende war Jiang Yuan die Mutter von Hou Ji 後稷, des Vorfahren der Zhou. Sie gebar ihn, nachdem sie in die Fußspuren der himmlischen Gottheit trat. Siehe *Maoshi zhengyi*, j. 17, S. 528.

<sup>275</sup> *Pozi xin* 婆子心 bedeutet, dass man mit ernsthaften Worten und mit Geduld anderen Ratschläge gibt und sie überzeugt wie eine alte Frau. Die abgeleitete Bedeutung ist das menschliche/gütige/wohlwollende Herz.

<sup>276</sup> *Lice* 蠡測 ist die Abkürzung für *yili cehai* 以蠡測海 (wörtl. man will das Meer mit einer Muschelschale messen), eine Metapher für das menschliche oberflächliche Verständnis und die Kurzsichtigkeit gegenüber anderen Angelegenheiten. Das Wort stammt aus der Biographie des Dongfang Shuo 東方朔 des *Hanshu*: „Man will durch ein Rohr den Himmel anblicken und mit einer Muschelschale das Meer messen.“ (*yiguan gui tian, yi li ce hai* 以筥闚天, 以蠡測海). Siehe *Hanshu*, j. 65, S. 2867, Bd. 9.

<sup>277</sup> Beim Ausdruck *feima* 非馬 geht es um das bekannte philosophische Paradoxon „weißes Pferd“ bzw. „ein weißes Pferd ist kein Pferd“, von dem Sophisten Gongsun Long 公孫龍 (ca.320-250 v. Chr.), ein Vertreter der Schule der Bezeichnung (*Mingjia* 名家). Siehe THOMPSON 1995:481-499; NEEDHAM 1998:298-321; LEGGE 1895<sup>2</sup>:398.

<sup>278</sup> Die abgeleitete Bedeutung von *yu* 域 (ein bestimmter begrenzter Ort) ist „auf etwas beschränken“.

<sup>279</sup> *Baofa* 寶筏 (wörtl. das kostbare Boot) ist eine Metapher für die buddhistische Lehre, in der die Menschen das Meer aus Leid überqueren und das andere Ufer erreichen können. Siehe SOOTHILL/HODOUS 1975:477. *Honglu* 洪爐 (wörtl. der Feuerherd) bedeutet hier „die Erde und der Himmel, die Welt“, „Ursprung aller Wesen“ und „staatliche Zentralabteilung“, hier wird es als eine Metapher für eine Umgebung, in der sich der menschliche Charakter positiv entwickeln kann, verwendet. Siehe *HYDC*, j. 5, S. 1136.

為闡一天開後學，纔能萬里見先生，

觴傳月下姿如鶴，塵拂花邊屑是瓊，

何幸得頻承緒論，知君願作聖人氓。

werden.<sup>280</sup>

Seinem Wunsch folgend [die Lehre über] den Himmel darzulegen und nachkommende Gelehrte zu erleuchten, können [wir] den Meister erst aus einer Entfernung von zehntausend *li* treffen.

[Wir] lassen den Weinbecher von Hand zu Hand gehen, unter dem Mondschein sieht [die Haltung des Meisters] wie ein Kranich aus, [wir] wischen den Staub von seinem Körper neben die Blumen, jedes Wort von ihm scheint wie feiner Jadestaub zu sein.<sup>281</sup>

Wie könnten [wir] nicht glücklich sein, oftmals seine Reden zu hören, [wir erfahren, dass] er ein Gefährte eines Weisen werden will.<sup>282</sup>

#### 4.8 Zhuang Jichang 莊際昌 (aus Wenling 溫陵, heute Quanzhou)

有客自西來，芒蹤遍八垓。

文將重譯著，性指上玄胎。

萬國車書會，千靈諦義開。

知君饒遠志，寧我獨殊才。

Es gibt einen Gast, der aus dem Westen gekommen war, seine Fußspur überdeckte acht Richtungen.

[Er] führte die Übertragung [der Werke] durch, die menschliche Natur orientiert sich nach dem Ursprung des Himmels.<sup>283</sup>

Die Riten aller Länder treffen aufeinander, tausend Seelen [und Wahrheiten] werden erleuchtet.

[Ich] verstehe seine große Ambition, womöglich schätze

<sup>280</sup> Das Zeichen 算 ist eine Lehn-schreibung für *suan* 算 (berechnen).

<sup>281</sup> Die Bilder *shangchuan* 觴傳 (wörtl. Weinbecher übergeben) und *chenfu* 塵拂 (wörtl. Staub von dem Körper wischen) deuten den Empfang eines Gastes an. Es ist eine Tradition, dass man ein Fest abhält, um Gäste aus weiter Entfernung zu empfangen, bei dem die Menschen durch Trinken und Dichten nach bestimmten Spielregeln feiern. Das Wort *huabian* 花邊 (neben die Blumen, in der Nähe von Blumen) deutet an, dass das Fest im Garten stattfand. Zu *he* 鶴 (Kranich) siehe DEBON (1989:88): „Vogel des langen bzw. ewigen Lebens. Gelb oder weiß, trug er den taoistischen Adepten in den Himmel.“

<sup>282</sup> *Meng* 氓 ist die alte Bezeichnung für das Volk, besonders des aus der Fremde kommenden Menschen. *GDHY*, S. 1048.

<sup>283</sup> *Xuantai* 玄胎 ist ein daoistischer Ausdruck für das Fundament oder den Ursprung des richtigen Weges. *HYDC*, j. 2, S. 311.

nur ich sein besonderes Talent?

#### 4.9 Peng Xianfan 彭憲范 (aus Gupu 古莆, heute Putian)

華夷無異道, 況是超凡身. Zwischen Hua[-Chinesen] und Yi[-Barbaren] gibt es keinen großen Unterschied, [er] ist sogar ein hervorragender Mensch.  
西字成蝌蚪, 心源晤聖神. Westliche Schriften ähneln eher Kaulquappen, der Ursprung der Gedanken<sup>284</sup> ist mit dem heiligen Geist verbunden.  
披圖羅萬國, 受學溢千人. Der aufgefaltete Atlas umfasst zehntausend Länder, mehr als tausend Menschen wurden [von ihm] unterwiesen.  
讀罷玄言論, 瀟然灑世塵. Nach dem Lesen der mysteriösen Rede ist der schmutzige Staub der Welt leicht.

#### 4.10 Ke Chang 柯杲 (aus Gupu 古莆, heute Putian)

人從西海至, 乍晤識高情. Jemand kam von dem westlichen Meer her, bei der ersten Begegnung wurde seine vornehme Gesinnung erkannt.  
見道能超世, 乘風又出城. [Er] hat das *Dao* gesehen und kann [deshalb] die Welt überschreiten, mit dem Wind verlässt [er] wieder die Stadt.  
樹低禽語少, 霜薄馬蹄輕. Auf niedrigen Bäumen sind Vogelstimmen selten [zu hören], auf dem dünnem Raureif ist der Hufschlag des Pferdes leicht.  
函丈自茲遠, 先天不可名. Der Meister kam mit Windeseile von weit her zu uns, sein Sinn wird auch im *Buch der Wandlungen* nicht erkannt.<sup>285</sup>

#### 4.11 Xu Jinglian 徐景濂 (aus Gupu 古莆, heute Putian)

聞道西方有聖人, 先生教澤百年新. Von dem westlichen Weisen erfährt man den richtigen

---

<sup>284</sup> *Xinyuan* 心源 ist ein buddhistischer Ausdruck für den Ursprung der Gedanken. Siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:151): “The fountain of the mind; the thoughtwelling fountain; mind as the *fons et origo* of all things.”

<sup>285</sup> *Hanzhang* 函丈 ist eine alte Bezeichnung für Meister. HYDC, j. 2, S. 507. *Xiantian* 先天 ist eine der Bezeichnungen für das *Buch der Wandlung*. Das vom Urkaiser Fuxi geschaffene *Buch der Wandlung* heißt *Xiantian*, Shennong hatte es entwickelt und seine Version wurde als *Zhongtian* 中天 bezeichnet. *Zhongtian* wurde von dem gelben Kaiser in *Houtian* 後天 verändert. Siehe *Fahui* 發揮 (j. 1, S. 17) im *Lushi*; HYDC, j. 2, S. 237; HUANG 1993:196; FIELD 2015:45-46.

Weg, die Unterweisung von dem Meister ist neu seit  
hundert Jahren.

三山卜築高山仰, 四海傳經濱海親. [Er] hat sich in Sanshan niedergelassen, [daraufhin]  
verehrt man ihn,<sup>286</sup> im ganzen Reich verbreitet sich die  
Lehre und das Küstenvolk steht ihm nahe.

浪說崑崙渾一脈, 驚看壺嶠久為隣. Der Unvernünftige sagte, dass [seine Lehre] die  
gleiche Herkunft wie der Daoismus hat, und [man]  
hielt es sogar für erstaunlich, dass [er] seit langem in  
einer Umgebung mit Unsterblichen lebte.<sup>287</sup>

端陽高旆翩翩至, 嫩柳垂堤契夙因. Am Drachenbootfest, an dem hohe Fahnen im Wind  
flattern, kommt der vornehme [Meister] an, die zarten  
Trauerweiden hängen auf dem Damm herab, alles  
entspricht dem althergebrachten Schicksal.<sup>288</sup>

#### 4.12 Chen Xuanzao 陳玄藻 (aus Puyang 莆陽, heute Putian)

毖祀尊天主, 窮搜極地維. Mit der rücksichtsvollen Opferung dient [man] dem Herrscher  
des Himmels, unerschöpflich sucht [man] die Enden der Erde.

三年孤棹遠, 四海一杯窺. Drei Jahre ist das einsame Boot auf dem Meer getrieben, die  
Welt ist wie eine kleine Tasse anzusehen.

度世身為客, 傳心道是師. [Er] ist nur ein Gast, jedoch [hofft] er, die Welt zu retten, mit  
ganzem Herzen verbreitet er die Lehre, er ist ein Meister des

---

<sup>286</sup> Im *Shijing* heißt es: „man verehrt den hohen Berg, geht den hellen/großen Weg“ (*gaoshan yangzhi, jingxing xingzhi* 高山仰止, 景行行止). Es ist eine Anspielung darauf, dass man einen tugendhaften Menschen verehren und sich die vornehme Handlung aneignen soll. *Gaoshan* wird mit „Tugend“ oder „tugendhaftem Menschen“ übersetzt. Siehe *Maoshi zhengyi*, j. 14, S. 482.

<sup>287</sup> *Kunlun* 崑崙 (wörtl. das Kunlun-Gebirge) erstreckt sich von der Provinz Xinjiang bis Tibet, im Westen grenzt es ans Pamir-Gebirge, im Osten geht es in die Provinz Qinghai über. In der chinesischen Mythologie befindet sich der Jade-Palast (*Yuxugong* 玉虛宮) der legendären daoistischen Gottheit auf dem Kunlun-Berg. Zu dem Kunlun-Gebirge siehe MÜNKE 1998:193-207. *Huqiao* 壺嶠 ist die Abkürzung für zwei legendäre unsterbliche Berge Fanghu 方壺 und Yuanqiao 員嶠. Sie gehören mit den drei Bergen Penglai 蓬萊, Yingzhou 瀛洲 und Daiyu 岱輿 zu den Unsterblichen Bergen in der chinesischen Legende. Siehe *HYDC*, j. 2, S. 1164.

<sup>288</sup> Das Wort *duanyang* 端陽 (Drachenbootfest) bezeichnet ein traditionelles chinesisches Fest, welches am fünften Tag des fünften Monats eines jeden Jahres stattfindet. Am 12. Juli des Jahres 1632 erreichte Aleni Putian und weilte dort drei Tage. In dieser Zeit erkundigten sich viele Menschen bei ihm nach dem *Dao*, allerdings bekehrte sich niemand zum Christentum. Siehe *KDRC*, j. 3, S. 216; ZÜRCHER 2007:355. *Pianpian* 翩翩 bedeutet „elegant“, „vornehm“ und wird hier zur Beschreibung einer Persönlichkeit verwendet. Siehe *HYDC*, j. 9, 673. *Suyin* 夙因 bedeutet „frühere Existenz“ oder „frühere Ursache“. Siehe *HYDC*, j. 3, S. 1172. Es ist davon auszugehen, dass der Dichter Aleni während seines kurzen Aufenthalts besuchte.



*Dao.*

高山勤仰止, 願莫計歸期. [Wir] verehren ihn, als blicken wir auf einen hohen Berg,  
hoffentlich plant er nicht das Datum der Rückkehr.<sup>289</sup>

#### 4.13 Zhou Zhikui 周之夔 (aus Sanshan 三山, heute Fuzhou)

捧出河圖告帝期, 經行萬里有誰知. Die Erscheinung des *Hetu* wurde dem Kaiser  
vorhergesagt, wer [hingegen] kennt die  
zehntausend *li* lange Reise?<sup>290</sup>

渾天尚有唐堯曆, 中國猶傳景教碑. Über die Kosmologie ist uns der Tangyao-  
Kalender und die Huntian-Theorie erhalten,<sup>291</sup> in  
der Mitte des Reiches ist die nestorianische Stele  
noch überliefert.

地轉東南分晝夜, 人非僊佛識君師. Die Erde dreht sich nach Osten und Süden, [so  
werden Tag und Nacht voneinander  
unterschieden], [obwohl] die Menschen weder  
Unsterbliche noch Buddha [kennen], sollten sie

---

<sup>289</sup> Im letzten Vers bringt der Dichter seine Traurigkeit über den Abschied von dem Meister zum Ausdruck. Dieses Gedicht folgt Xu Jinglians Gedicht, beide sollten zeitnahe entstanden sein. Im Hinblick auf den nur drei Tage langen Aufenthalt Alenis in Putian im Jahre 1632 ist das Gedicht wahrscheinlich ebenfalls in diesen Zeitraum zu datieren.

<sup>290</sup> *Hetu* 河圖 (Bild des Gelben Flusses) stammt zusammen mit dem *Luoshu* 洛書 (das Dokument des Luo-Flusses) aus den mythologischen Erzählungen über die Herkunft der Acht Trigramme. Unter der Herrschaft des legendären Urkaisers Fuxi 伏羲 tauchte ein Drachenpferd aus dem Gelben-Fluss auf, anhand seiner Streifen zeichnete Fuxi die Acht Trigramme. Diese Acht Trigramme wurden *Hetu* genannt. Siehe *Shangshu zhengyi*, j. 18, S. 239. Dayu 大禹, gemäß der Mythologie der Begründer der Xia-Dynastie (2205-1766 v. Chr.), hielt seiner Zeit eine große Flut auf und wurde wegen seines Verdienstes als Held gefeiert. In seiner Zeit erschien eine Schildkröte aus dem Luo- 洛 Fluss, auf deren Panzer ebenfalls ein Trigramm abgebildet war. Dieses Trigramm wurde *Luoshu* genannt. Die Erscheinung von *Hetu* und *Luoshu* wurde als Vorzeichen der Weisen betrachtet. Siehe *Zhouyi zhengyi*, j. 7, S. 82; FIELD 2015:35-38. Die Phrase *Hetu gao diqi* 河圖告帝期 bezieht sich auf eine Erzählung, die aus *Taiping yulan* 太平禦覽 stammt. Sie erzählt davon, dass Kaiser Yao mit Shun 舜 und anderen Menschen während einer Reise zum Shou-Berg und dem Flussgebiet [dem Gelben-Fluss] fünf Unsterblichen begegnete. Die fünf Unsterblichen sagten ihnen die Erscheinung und den Inhalt des *Hetu* voraus, der ein himmlisches Mandat ankündigte, dass Kaiser Yao den Thron dem Weisen Shun überreichen solle. Siehe *Taiping yulan*, j. 5, S. 26, Bd. 1.

<sup>291</sup> *Bei* 碑 ist eine Lehn-schreibung für 碑 (Stele). *Tangyao* 唐堯 ist eine Bezeichnung des Urkaisers Yao, denn er war einst Lehnsherr des Gebietes Tao 陶 und Tang 唐. Siehe *HYDC*, j. 3, S. 368. Während seiner Herrschaft erteilte er den Befehl an Xihe 羲和, die Bewegung und die Stellung von Sonne, Mond und Zodiakus zu berechnen und abzubilden, und so ehrfurchtsvoll die Jahreszeiten dem Volk zu überliefern. Siehe *Shangshu zhengyi*, j. 2, S. 119; KÜHNERT 1891:51. *Huntian* 渾天 ist eine alte chinesische Theorie über die Kosmologie, nach welcher Himmel und Erde in Form eines Vogeleis dargestellt sind und der Himmel die Erde wie eine Eierschale umhüllt; das Ei dreht sich ohne Ende und die Form ist wirt, daher bezeichnet man sie als *huntian*. Siehe *Jinshu*, j. 11, S. 285, Bd. 2.

金聲玉齒懸河舌, 滄海茫茫不可疑。  
 [dennoch] den Herrscher und Meister kennen.  
 Die rhetorischen Gespräche fließen wie ein Fluss  
 mit goldener Stimme und jadenen Zähnen, ohne  
 Zweifel ist das Meer endlos.

4.14 Chen Tianding 陳天定 (aus Qingzhang 清漳, heute Zhangzhou)

汗漫來南國, 辛勤欲度人。  
 Aus weiter Ferne ist [der Meister] in den Süden gekommen,  
 [er arbeitet] angestrengt, [weil] er Menschen retten möchte.  
 蒼蒼原有主, 墨墨奈何身。  
 In dem dunstverschleierten Himmel besteht ursprünglich ein  
 Herrscher, wie bleibt ein irdischer Mensch still, [wenn sie  
 den Herrscher nicht kennen]?  
 把認金針穎, 敲磨鐵杵塵。  
 [Es liegt nahe], dass man einen Eisenstab schlagen und feilen  
 muss, um eine feine Nadel zu erhalten.<sup>292</sup>  
 吾憂斯未信, 闢謬汝扶真。  
 [Als] ich daran Zweifel hatte, beseitigte [er] den Irrtum und  
 richtete die Wahrheit auf.<sup>293</sup>

4.15 Zhou Tinglong 周廷鑰 (aus Wenling 溫陵, heute Quanzhou)<sup>294</sup>

西海先生艾, 東遊直至華。  
 Herr Ai von dem westlichen Meer reiste in den Osten und  
 erreichte [schließlich] China.  
 有天常作主, 無地不為家。  
 Der Himmel ist immer [sein] Herrscher, kein Ort ist nicht  
 [sein] Zuhause.  
 白眼藏奇服, 玄珠托指車。  
 [Er] hat hohe Ideale, die schwarze Perle in der Hand tragend

<sup>292</sup> *Jinzhēn* 金針 (wörtl. Goldnadel) ist eine Metapher für einen Geheimitipp, Kniff oder Geschick. Im *Shiyi* 史遺 des *Guiyuan congfan* 桂苑叢談 findet sich eine entsprechende Erzählung dazu. Die Damenschneiderin erhielt eine Goldnadel, während sie der mythischen Weberin, der jüngsten Tochter des Himmelsgottes, ein Opfer darbrachte, damit sich ihr Geschick beim Sticken verbesserte. Daraus entwickelte sich das Sprichwort *jinzhēn duren* 金針度人, welches darauf anspielt, dass man anderen Menschen einen Trick verrät. Siehe *HYDC*, j. 11, S. 1162-1163. *Qiaomo tiechu* 敲磨鐵杵 bezieht sich auf das Sprichwort *tiechu mozhen* 鐵杵磨針 (Wenn der Fleiß nur groß genug ist, kann auch ein Eisenstab zur Nadel gefeilt werden). Siehe *Fangyu shenglan*, j. 53, S. 3b. An dieser Stelle meint Chen Tianding, dass die Jesuiten den Menschen ihre wunderbaren Fähigkeiten beibringen wollten, damit diese sie mit eisernem Willen und enormen Anstrengungen studieren.

<sup>293</sup> *You* 憂 ist eine Lehnsschreibung für 憂 (sich um etwas sorgen). ZÜRCHER (1997:126) hat die letzte Zeile des Gedichts von Chen Tianding ins Englische übersetzt: "Alas that these [people] do not believe you/and refute and revile your [efforts] to support the Truth."

<sup>294</sup> Das Zeichen 廷 ist eine Lehnsschreibung von *ting* 廷.

[reist er] mit dem Wagen.<sup>295</sup>

知君猶未晚，使我寸心遐。 Es ist noch nicht zu spät, [ihn] kennenzulernen, dies lässt  
mein Herzen fliegen.

#### 4.16 Ke Xianshi 柯憲世 (aus Puyang 蒲陽, heute Putian)

別去幾經歲，離懷可具陳。 Seit der Trennung sind mehrere Jahre vergangen, meinen  
Schmerz darüber kann ich detailliert beschreiben.

無元該大道，有主是真因。 Ohne Anfang ist das große *Dao*, es gibt den Herrscher, der die  
wahre Stütze ist.

日旦臨惟汝，居高聽每親。 Täglich stehe [ich] Dir nahe, der Obenweilende hört jeden  
persönlich.

大千寧淨土，三一信分身。 [Er lässt] alle Welten friedliche und reine Länder werden,  
[seinen] geteilten Körper die Dreifaltigkeit beweisen.<sup>296</sup>

景宿祥長普，波斯曜轉新。 Das gute Omen des Sterns Jingxiu leuchtet ewig in jeden  
Winkel, in Persien ist er sehr hell.<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> *Qi* 奇 ist eine Lehn-schreibung für 奇 (seltsam, ungewöhnlich). *Qifu* bezeichnet ursprünglich merkwürdige, neue Kleider, die abgeleitete Bedeutung ist „Vornehmheit“, „tugendhafte Handlung“ und „Ideal“. *HYDC*, j. 2, S. 1523. Das Wort *baiyan* 白眼 (das Weiß im Auge) dient zur äußerlichen Beschreibung eines fremden Menschen. Der Dichter stammte aus Wenling, der heutigen Stadt Quanzhou, wo die Menschen den Minnan- 閩南 Dialekt sprechen. Im Minnan-Dialekt ist die Aussprache von *bai* 白 der des Wortes *bi* 碧 (grün) sehr nah. Siehe LIN 1998:91. Dieser Vers bezieht sich auf die Strategie der Jesuiten, sich wie Konfuzianer zu kleiden. *Xuanzhu* 玄珠 (wörtl. schwarze Perle) bezeichnet den wahren Sinn oder den wichtigen Weg. Siehe *Zhuangzi jishi*, j. 5, S. 414, Bd. 2.

<sup>296</sup> Die Begriffe *daqian* 大千 (A major chiliocosm, or universe, of 3,000 great chiliocosms) und *Jingtu* 淨土 (Sanskrit: *Sukhāvātī*, Reines Land, auch Buddhafeld) gehören zur buddhistischen Kosmologie. Siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:5): “Each world consists of its central mountain Sumeru, surrounded by four continents, its seas being surrounded by a girdle or wall of iron; 1,000 such worlds make a small chiliocosmos; 1,000 of these make a medium chiliocosmos; 1,000 of these make a great chiliocosmos, or 1,000,000,000 worlds. Later Buddhists increased this number to a figure with 4,456,489 digits. It is a Buddha-universe.” Zu *Jingtu* siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:357): “淨土 *Sukhāvātī*. The Pure Land, or Paradise of the West, presided over by Amitābha. Other Buddhas have their Pure Lands; seventeen other kinds of pure land are also described, all of them of moral or spiritual conditions of development, e.g. the pure land of patience, zeal, wisdom, etc. The Pure-land sect [Jingtuzong 淨土宗], whose chief tenet is salvation by faith in Amitābha; it is the popular cult in China, also in Japan, [...]. Established by Hui-yüan 慧遠 of the Chin dynasty (317-419), it claims P’u-hsien 普賢 Smantabhadra as founder.” Zu *fenshen* 分身 siehe die nestorianische Stele: “Whereupon one Person of our Trinity, the Messiah, who is the Luminous Lord of the Universe, folding up Himself and concealing His true Majesty, appeared upon earth as a man.” 于是我三一分身，景尊弥施诃，戢隐真威，同人出代。 Siehe HAN/WU 2006:7; die Übersetzung siehe SAEKI 1928:54-55.

<sup>297</sup> *Jingsu* 景宿 ist der Name des Sterns und Bosi 波斯 bezeichnet Persien oder das Perserreich. Im Zeitraum von 627-649 fand zwischen Persien und dem China der Tang-Dynastie ein Austausch von Gesandten statt. Mehr als zehn persische Gesandte wurden 713-755 nach China geschickt und viele persische und arabische Händler hatten

七時勤禮讚, 十字儼持循. Zu sieben bestimmten Zeiten betet [man] ehrerbietig,<sup>298</sup> das Kreuz wird streng unterstützt und befolgt.

重譯來中土, 流行仰大秦. Die übertragenen Texte sind in China angekommen, die überlieferte [Stele] wird auf Daqin<sup>299</sup> zurückgeführt.

念余宗孔聖, 友德願為鄰. Dank unserer Verehrung des Weisen Konfuzius, wünsche ich mir die Tugend der Freunde als Nachbarn/Umgebung.

#### 4.17 Xu Bo 徐渤 (aus Minhai 閩海, heute Fuzhou)<sup>300</sup>

歷盡滄溟九萬程, 廿年隨處遠經行. [Er] reiste 90 000 *li* auf dem Meer, 20 Jahre lang ging er überall hin und her,<sup>301</sup> [um seine Mission durchzuführen].

教傳天主來中夏, 恩沐先朝見盛明. [Er] kam wegen der Verbreitung der Lehre des Himmelsherrschers nach China, mit der [kaiserlichen] Gnade in der früheren Dynastie erlebte [die Lehre] eine Blütezeit.

五大部州占廣狹, 兩輪日月駭虧盈. Die fünf Kontinente besitzen [unterschiedliche] Flächen, die Sonne und der Mond nehmen beide

---

sich in der Hauptstadt Chang'an der Tang-Dynastie niedergelassen. Zur Begegnungsgeschichte zwischen China und Persien siehe *Hou hanshu*, j. 88, S. 2919-2920, Bd. 10; *Jiu tangshu*, j. 198, S. 5311-5313, Bd. 16; *Xin tangshu*, j. 221, S. 6258-6260, Bd. 20; LI 2002:80. Diese Zeile hängt eng mit der nestorianischen Stele zusammen. Darin heißt es: "Angels proclaimed the Glad Tidings. A virgin gave birth to the Holy One in Tach'in. A bright Star announced the blessed event." 神天宣庆, 室女诞圣于大秦, 景宿告祥, 波斯睹耀以来贡. Siehe HAN/WU 2006:7; die Übersetzung siehe SAEKI 1928:55.

<sup>298</sup> Auf der nestorianischen Stele steht: "Seven times a day they meet for worship and praise, and earnestly they offer prayers for the living as well as for the dead." 七時禮贊, 大庇存亡. Siehe HAN/WU 2006:8; die Übersetzung siehe SAEKI 1928:56. Zu den genauen Zeiten der sieben Gebete siehe ZHU 1993:169. Darüber hinaus gibt es noch weitere Beschreibungen zu den Nestorianern auf der Stele: "His ministers carry the Cross with them as a Sign" 印持十字 und "Dividing the Cross, He determined the four cardinal points." 判十字以定四方. Der Nestorianer wurde zu damaligen Zeiten durch das Kreuz symbolisiert. Siehe HAN/WU 2006:8; die Übersetzung siehe SAEKI 1928:53, 55.

<sup>299</sup> *Daqin* 大秦 ist eine der chinesischen Bezeichnungen für das Oströmische Reich. siehe *Hou hanshu*, j. 88, S. 2920, Bd. 10; LI (2002:84): "From Chinese historical books, Da Qin seems to refer to the eastern part of the Roman Empire. Later, in the Tang annals, the name was replaced by Fulin, which may stand for the Byzantine Empire or the city of Constantinople." Siehe den Kommentar von SAEKI (1928:83): "Ta-ch'in here evidently means Judea or that part of the Roman Province of Syria where the Lord Jesus Christ was born."

<sup>300</sup> In der Gedichtsammlung wurde sein Vorname *Bo* mit dem Zeichen 渤 geschrieben, das als Lehnsschreibung für 渤 betrachtet wird.

<sup>301</sup> *Jingxing* 經行 (wörtl. Erleben und Handlung, Sanskrit: *Caṅkramati*) bezieht sich auf eine buddhistische Praxis. Der Buddhist geht hin und her oder wandert, um sich auszuruhen, oder seinen Respekt für die Lehre zu äußern. Siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:409): "To walk about when meditating to prevent sleepiness; also as exercise to keep in health; the caṅkramaṇa was a place for such exercise, e.g. a cloister, a corridor."

zu und ab.<sup>302</sup>

猗歟有美西方彥，包括天人學已成。

Oh, wie schön, dass es den westlichen talentierten Gelehrten gibt, der [die Lehre über] Himmel und Mensch bereits vollkommen erlernt hat.

#### 4.18 Huang Wenzhao 黃文炤 (aus Tong'an 同安)<sup>303</sup>

絕徼梯航來獻琛，袖珎一篋勝球琳。

Von fernen Orten kommend, erlebte [er] eine gefährliche Reise, um Kostbarkeiten zu überreichen, die Kiste von Büchern übertraf die Jade.<sup>304</sup>

八行譯出全傾橐，六籍參同總盍簪。

Acht Arten von Tugenden<sup>305</sup> wurden vorbehaltlos übersetzt, die mit den sechs Klassikern<sup>306</sup> in Harmonie stehen, die Freunde versammeln sich [daher um ihn] herum.<sup>307</sup>

滄海無波風最遠，西方有聖信而今。

Das Meer hat keine Wellen, [denn] der Wind weht nur in weiter Ferne, nun glaube [ich], dass es den Weisen im Westen gibt.

吾徒休訝亞尼瑪，邃古虞廷這道心。

Unsere Konfuzianer sollen nicht über *Yanima*<sup>308</sup>

<sup>302</sup> Anhand des *Zhifang waiji* Alenis waren die fünf Kontinente Asien, Afrika, Europa, Amerika und Magellanica. Siehe *Zhifang waiji jiaoshi*, S. 142.

<sup>303</sup> Das Zeichen *zhao* 炤 ist eine Lehnreibung von 昭.

<sup>304</sup> Bei *juejiao* 絕徼 handelt es sich vermutlich um einen handschriftlichen Fehler des Wortes *juejiao* 絕徼 (Randgebiet). *HYDC*, j. 9, S. 843. *Tihang* 梯航 bezeichnet ursprünglich das Werkzeug für Bergbesteigungen und Überquerungen des Meeres, die abgeleitete Bedeutung ist eine lange und gefährliche Reise. *GDHY*, S. 1533. Das Zeichen *er* 珎 ist eine Lehnreibung für *zhen* 珍. *Xiu'er* ist eine alte Bezeichnung für Bücher im Kleinformat, die man in seinen Ärmel stecken kann.

<sup>305</sup> *Baxing* 八行 bezeichnet die acht grundlegenden konfuzianischen Handlungen: *xiao* 孝 (Pietät), *ti* 悌 (Pflicht zwischen Brüdern), *mu* 睦 (Güte zu Verwandten), *yin* 姻 (Güte zur angeheirateten Verwandtschaft), *ren* 任 (Zuverlässigkeit), *xu* 恤 (Sympathie), *zhong* 忠 (Ehrlichkeit), *he* 和 (Harmonie). Sie galten als die moralischen Bedingungen zur Beamtenauswahl. Siehe *Zizhi tongjian houbian*, j. 97, S. 3a. In diesem Kontext wird *baxing* als Tugend oder Moral abgeleitet, wozu die Jesuiten viele Werke beigetragen hatten.

<sup>306</sup> *Liuji* 六籍 (sechs konfuzianische Klassiker) enthält *Shi* 詩 (das Buch der Lieder), *Shu* 書 (das Buch der Urkunden), *Li* 禮 (das Buch der Riten), *Yi* 易 (das Buch der Wandlung), *Yue* 樂 (das Buch der Musik), *Chunqiu* 春秋 (die Frühlings- und Herbstannalen). Siehe *Zhuangzi jishi*, j. 5, S. 531, Bd. 2.

<sup>307</sup> *Hezan* 盍簪 bedeutet „Versammlung der Freunde“. *HYDC*, j. 7, S. 1421.

<sup>308</sup> *Yanima* 亞尼瑪 ist die chinesische Transkription des lateinischen *anima* (Seele).

staunen, seit der uralten Zeit des Kaisers Shun<sup>309</sup>  
gab es das *daoxin*.<sup>310</sup>

#### 4.19 Lin Shuxue 林叔學 (aus Sanshan 三山, heute Fuzhou)

敬天立教本吾曹, 仍識唐碑景教高.

Den Himmel zu verdienen und die Lehre zu gründen, ist eigentlich unsere [Aufgabe], [heute erst] kenne ich die würdevolle Tang-zeitliche nestorianische Stele.<sup>311</sup>

地界滄溟爭晝夜, 學窺衡管折絲毫.

Zu Erde sowie zu Wasser werden Tag und Nacht unterschieden, die Beobachtung [des Umlauf der Sterne] durch *hengguan* ist aufs Haar genau.<sup>312</sup>

五州形勝披圖狹, 八萬舟車計路勞.

Die geographische Lage der fünf Kontinente ist in einer schmalen Karte offenbart, mit einer 80 000 [li] langen Fahrt ist die Strapaze zu berechnen.

笑殺汗廷張博望, 乘槎徒自說波濤.

Wie lächerlich, dass [jemand] vergeblich von der Schifffahrt des Zhang Bowang vom Kaiserhof der Han erzählt.<sup>313</sup>

---

<sup>309</sup> *Yuting* 虞廷 (wörtl. der Kaiserhof des Shun 舜): Shun gehört zusammen mit Huangdi 黃帝, Zhuangxi 顓頊, Ku 嚳 und Yao 堯 zu den fünf legendären Urkaisern und wurde aufgrund seiner Tugend und Pietät als weiser Herrscher betrachtet. Er stammte aus dem Yu- 虞 Gebiet, weswegen er auch Yushun genannt wurde. Yuting ist eine Anspielung auf den Kaiserhof des weisen Herrschers.

<sup>310</sup> Gegenüber dem menschlichen Herzen vertritt *daoxin* 道心 im konfuzianischen Kontext Menschlichkeit, Aufrichtigkeit, Riten, Weisheit, Vertrauen, oder das Herz, das der Ethik, Korrektheit und dem richtigen Weg folgt. Im *Dayu mo* 大禹謨 des *Shangshu* (*Shangshu zhengyi*, j. 4, S. 136) heißt es: „Dem Menschherz droht stets Gefahr, der Dao-Weg ist alleine wahr, nur diesen einen sehe klar, die Mitte treulich nur bewahr!“ 人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中. Die Übersetzung siehe GELDSETZER/HONG 2008:158. Im Neo-Konfuzianismus wurde *daoxin* oft zusammen mit *tianli* erwähnt, was als das Gegenteil von *renyu* 人欲 betrachtet wurde.

<sup>311</sup> *Cao* 曹 ist eine Lehnsschreibung für 曹 (Generation).

<sup>312</sup> *Hengguan* 衡管 war ein rohrförmiges astronomisches Gerät im Altertum Chinas. *HYDC*, j. 3, S. 1104.

<sup>313</sup> *Zhang Bowang* 張博望 ist der Ehrentitel von Zhang Qian 張騫 (164-114 v. Chr.), Gesandter des Hanwu-Kaisers der Han-Dynastie. Ihm gelang es als erstem Gesandten, Informationen über Zentralasien dem Kaiserhof zu bringen und daraufhin diplomatischen und wirtschaftlichen Kontakt mit Zentralasien aufzubauen. Später wurde ihm der Ehrentitel *Bowang hou* 博望侯 (Fürst Bowang) verliehen. Siehe *Shiji*, j. 111, S. 2929, Bd. 9. In der Folgezeit kamen viele Legenden und Gedichte über ihn in Umlauf. Im *Taiping yulan* (j. 51, S. 250, Bd. 1) wird davon erzählt, dass Zhang Qian einen Stein bei der Suche nach dem Ursprung eines Flusses fand und Dongfang Shuo vorlegte. Dongfang Shuo erkannte, dass dieser Stein ein Teil des Webstuhls der himmlischen Weberin wäre. Er deutete daraus, dass Zhang Qian mit dem Schiff im Himmelspalast gewesen wäre. Symbolisch steht diese Erzählung für den Aufstieg in den Himmel. In der Gedichtsammlung wird die Anspielung auf Zhang Qian oft angeführt, um den Rang der Jesuiten durch den Vergleich mit Zhang Qian zu erhöhen. Zu dieser Legende siehe auch *Shihua zonggui houji*, j. 8, S. 5a-5b. Der Hanwu-Kaiser befahl Zhang Qian den Ursprung

#### 4.20 Lin Guangyuan 林光元 (aus Puyang 莆陽, heute Putian)

大道早未聞, 彳 亍隨波靡.	Bevor [ich] von dem großen Weg hörte, wandelte <sup>314</sup> ich wie auf Wellen.
誦法尼山徒, 操戈滿前是.	Die Jünger des Konfuzius <sup>315</sup> verherrlichen ihren Meister, und verstricken sich völlig in Streit.
作者有西賢, 異地通心理.	In seinen Werken erfasst der Weise aus dem Westen an einem fremden Ort [unser] Prinzip und Herz. <sup>316</sup>
發鑰開我扃, 天衢平如砥.	[Er] überreicht uns den Schlüssel, um das Tor zu öffnen, der Weg zum Himmel ist so flach wie ein Wetzstein.
唐子還故都, 望家驟驚喜.	[Ich freue mich so wie] der junge Tang, <sup>317</sup> der vor Freude überwältigt war, als er wieder in sein Land zurückkehrte und seine Familie wiedersah.
欽崇定一尊, 紛紛敢妄擬.	Verehrung gebührt nur dem einen ewigen Herrn, und doch verirren sich Menschen in trügerischen Abwägungen.
聖學無二門, 心傳只顧諱.	Es gibt keine zwei Tore zur heiligen Lehre, ihre Weitergabe durch die Herzen ist der Dienst des Himmelsmandats. <sup>318</sup>
墳索劫秦灰, 異說始蜂起.	Die Klassiker wurden in der Qin-Zeit verbrannt und zerfielen zu Asche, verschiedene Lehren fingen an sich

---

des Flusses zu suchen. Zhang Qian fuhr mit einem Schiff an dem Mond vorbei. Er erreichte einen Ort, wo die Häuser schön und großartig waren. In einem Haus war eine Frau mit Weben beschäftigt, ein Mann führte ein Rind zur Wassertränke, und die Frau schenkte Zhang Qian ein Webschiffchen als Beweis für seinen Besuch im Himmelspalast.

<sup>314</sup> *Chichu* 彳 亍 bedeutet wörtlich, dass man mit kleinen Schritten geht. In der Literatur ist es eine Anspielung auf zögerliches Verhalten, Zaudern und Unschlüssigkeit. *GDHY*, S. 200.

<sup>315</sup> *Nishan* 尼山 (wörtl. der Ni-Berg). Er gilt als Geburtsort des Konfuzius, hier ist es eine Anspielung auf Konfuzius selbst. Er befindet sich 60 *li* östlich von der Stadt Zou 鄒. Siehe *HYDC*, j. 4, S. 10.

<sup>316</sup> *Xinli* 心理 (wörtl. Herz und Prinzip) ist ein chinesischer philosophischer Begriff im Neo-Konfuzianismus. Gegenüber der von Cheng Yi und Zhu Xi vertretenen These: „Die spezifische Natur der Dinge ist identisch mit dem kosmischen Ordnungsprinzip“ (*xing ji li* 性即理), stand Lu Xiangshans „das Bewusstsein ist identisch mit dem kosmischen Ordnungsprinzip.“ (*xin ji li* 心即理). Bis zur Ming-Zeit führte Wang Yangming die Aussage Lu Xiangshans weiter aus. Siehe *HYDC*, j. 7, S. 382; SHIMADA 1979:115, 139.

<sup>317</sup> Im Kapitel Xuwugui 徐無鬼 des *Zhuangzi* (*Zhuangzi jishi*, j. 8, S. 840, Bd. 4.) heißt es: „Ein Mann aus Qi, [...] sandte seinen Sohn für einen längeren Aufenthalt nach Song. In seinen Instruktionen für den dortigen Torhüter erwähnte er nicht einmal den Gebrauch eines Riegels; doch wenn er ein Windglöckchen oder eine Glocke erwarb, dann wickelte er sie sorgfältig ein. Als er seinen vermissten Sohn suchte, wollte er nicht einmal seine eigene Nachbarschaft verlassen. Es gibt solch unbedachte Typen, Ihr versteht! [...]“ Die Übersetzung siehe MAIR 1998:340.

<sup>318</sup> *Gushi* 顧諱 bedeutet, das Mandat des Himmels zu verehren und ihm zu dienen. *HYDC*, j. 12, S. 365.

	auszubreiten. <sup>319</sup>
語怪與談空, 聽舌而食耳.	Das Sprechen über „außergewöhnliche Dinge“ und über „die Leere“ <sup>320</sup> ist wie mit der Zunge zu hören und den Ohren zu essen.
徒愛盡龍形, 百呈山鬼技.	Die Anhänger [der verschiedenen Lehren] bemühen sich um die kaiserliche Gunst, deren Kniffe sind so viele wie hundert Berg-Geister. <sup>321</sup>
爾建堂正師, 衆義一時圯.	Aber dann wurde eine Halle errichtet, in der der wahre Meister zu Wort kam, und alle verschiedenen Deutungen verstummten mit einem Mal. <sup>322</sup>
破彼疑閼陳, 疊我聖域址.	[Er] entkräftet die Zweifel an der Chen- und Guan-Schule, und nährt den Boden unserer heiligen Gedankenwelt. <sup>323</sup>
低徊繹詩書, 乃愈有深旨.	[Ich] weile in [seinen] Werken, und dringe immer tiefer in ihren Sinn ein.
隔世相鼓吹, 出門合轍軌.	[Die Weisungen] der verschiedenen Generationen finden in Harmonie zusammen, wenn man durch das Tor geht, treffen sich alle Wege.
世福若綴疣, 令人惜年齒.	Das irdische Glück ist wie Tand, deshalb sollen wir unsere

<sup>319</sup> *Fensuo* 墳索 ist die Abkürzung für *sanfen basuo* 三墳八索. Die legendären Bücher der Urkaiser Fuxi 伏羲, Shennong 神農 und Huangdi 黃帝 wurden *sanfen* genannt, die von dem großen Weg sprachen. Das Wort *wudian* bezeichnet ebenfalls die legendären Bücher der fünf Urkaiser. Es stammt aus dem Kapitel Zhaogong shi'er nian 昭公十二年 des *Chunqiu zuozhuan*. Darin wird erwähnt, dass derjenige, welcher ein guter Historiker werden wollte, die folgenden Bücher lesen müsse, nämlich *sanfen* 三墳, *wudian* 五典, *basuo* 八索 (acht Trigramme) und *jiuqiu* 九丘 (neun geographische Chroniken). *Qinhuai* 秦灰: Asche der Bücherverbrennung unter dem Kaiser Qin shihuang der Qin-Dynastie. Siehe *Chunqiu zuozhuan zhengyi*, j. 45, S. 2046.

<sup>320</sup> *Yuguai* 語怪: Das Sprechen über außergewöhnliche Dinge. Siehe *Lunyu zhushu*, j. 7, S. 2483. *Tankong* 談空 bedeutet die Diskussion über das Mythische, die Leere im Buddhismus.

<sup>321</sup> Mit dem Wort *longxing* 龍形 (wörtl. Gestalt des Drachens) beschreibt man häufig den Kaiser. Es gibt die Sprichwörter *hubu longxing* 虎步龍行 und *longxing hubian* 龍行虎變, das erste beschreibt eine Haltung des Kaisers, später wurde es auch als Heldenhafte Haltung eines Generals bezeichnet; das zweite bedeutet, dass der Kaiser den Thron besteigt und eine große Errungenschaft erreicht. *HYDC*, j. 12, S. 1464.

<sup>322</sup> *Yi* 圯 ist eine Lehn-schreibung für *pi* 圯 (zerstören).

<sup>323</sup> *Guanchen* 閼陳 bezeichnet hier Zhang Zai 張載 (1020-1077) und Chen Xianzhang 陳獻章 (1428-1500). Zhang Zai, *zi* Zihou 子厚, *hao* Hengqu xiansheng 橫渠先生, war einer der Begründer des Neo-Konfuzianismus, der aus dem Gebiet Guanzhong (heutige Provinz Shaanxi) stammte, weshalb seine Lehre Guanxue 關學 genannt wurde. Siehe FUNG 1953:477-498. Chen Xianzhang, *zi* Gongfu 公甫, *hao* Shizhai 實齋, aus der Provinz Guangdong, siedelte sich im Kreis Baisha 白沙 an, weshalb er auch Baisha *xiansheng* 白沙先生 (Herr Baisha) genannt wurde. Er war ein berühmter Denker der Xin-Schule, Dichter der Ming-Dynastie und Begründer der Lingnan xuepai 嶺南學派 (Lingnan-akademische Schule). Zur Biographie Chen Xianzhangs siehe FUNG 1953:594-596.



Lebenszeit schätzen.<sup>324</sup>

顧影莽奔鞭, 請事從茲始。

[Wir] sehen [unseren] eigenen Schatten und treiben uns immer weiter voran, suchen wir doch nach dem Ursprung, wo alles begann.<sup>325</sup>

#### 4.21 Zheng Yujing 鄭玉京 (aus Futang 福唐, heute Fuzhou)

a.

西來億萬泛烟濤, 披映中華雅範高。

Von Westen kommen unzählige Wolkenschleier und Wellen,<sup>326</sup> sie spiegeln sich in dem hohen eleganten chinesischen Vorbild wider.

理到事天宗脈正, 功歸實義主心勞。

Die Prinzipien führen zum Himmelsdienst und zur wahren orthodoxen Lehre, die Verdienste gehören zur wahren Lehre vom Herrn des Himmels.<sup>327</sup>

六根隨處皆提醒, 片席何人不解弢。

An die sechs Wurzeln wird überall erinnert, wer, [auf] der Matte sitzt, bekommt keine Unterweisung?<sup>328</sup>

聖學從知原無異, 芳聲誠縵恬相操。

Die heilige Lehre ist [meines] Wissens ursprünglich nicht fremd, die wohlklingende Stimme klingt gewiss so schön wie das Schlagen der Saite.<sup>329</sup>

b.

其二

Das zweite Gedicht

浮塵得筏見真玄, 盛世同文更豁然。

In der irdischen Welt erlangen [wir] ein Boot und sehen den wahren tiefgründigen [Sinn], in der glanzvollen Zeit kommen [wir] mit den gleichen

<sup>324</sup> *Chi* 齒 ist eine Lehnsschreibung für 齒 (Zahn).

<sup>325</sup> Die Übersetzung des Gedichtes und Analyse siehe LIU 2014:104-107.

<sup>326</sup> *Yantao* 煙濤 (wörtl. Wolkenscheier und Welle) ist eine Beschreibung für den Anblick, wie etwas in Wolken und Wellen eingehüllt wird, weshalb es weit, unklar, unerfassbar erscheint.

<sup>327</sup> Hier bezeichnet es Riccis Werk *Tianzhu shiyi* 天主實義.

<sup>328</sup> Der buddhistische Begriff *liugen* 六根 (wörtl. sechs Wurzeln, Sanskrit: *ṣaḍdindriya*) bezeichnet die sechs Sinnesorgane, Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist (Bewusstsein/innerer Sinn), aus deren Kontakt mit der Welt nach buddhistischer Vorstellung die Hinwendung zu ihr und das Anklammern an sie entsteht. Siehe SOOTHILL/HODOUS 1975:135.

<sup>329</sup> *Man* 縵 (wörtl. Saite), *HYDC*, j. 9, S. 981. Im *Liji* steht *buxue caoman, buneng anxuan* (不學操縵, 不能安弦, ohne das Lernen der Akkorde kann man die Saite nicht spielen) siehe *Liji zhengyi*, j. 36, S. 1522.

萬國輿圖収掌上, 一元星曆燦璣穿.  
 著書欸欸金鍼度, 展象昭昭玉鏡懸.  
 更喜芝山叅悟邇, 分靈紗奧入天先.

Schriften plötzlich zur Einsicht.<sup>330</sup>  
*Wanguo yutu*<sup>331</sup> wird in der Hand zusammengefaltet,  
 der Kalender und der Sternatlas strahlen Glanz  
 aus.<sup>332</sup>  
 [Er] verfasst Werke mit ganzem Herzen und  
 unterweist [alle] im Geschick der feinen Nadel,<sup>333</sup>  
 [seine] Auslegungen sind so klar wie ein  
 hochhängender Jadespiegel.  
 [Ich] freue mich, [ihm] auf dem Zhi-Berg<sup>334</sup> näher zu  
 kommen und durch [seine Auslegungen] die Einsicht  
 zu erlangen, [so] wird [mein] Geist vom Mysterium  
 unterschieden und begreift das *Buch der Wandlung*.

#### 4.22 Dong Banglin 董邦稟 (aus Qiaoyang 樵陽)

世儒競談生, 先生獨談天,  
 談生生趣有窮期, 談天天樂無盡紀.  
 雖然天也生, 雖然生也天,

Alle Gelehrten sprechen wetteifernd über das Leben,  
 der Meister spricht nur von dem Himmel.  
 [Man] spricht vom Leben, [jedoch] hat die  
 Transformation des Lebens ihr Ende, [man] sollte vom  
 Himmel sprechen, [denn] die himmlische Freude ist  
 endlos und hat keine zeitliche Grenze.<sup>335</sup>  
 Obwohl es ebenso ist, dass der Himmel Leben  
 [erzeugt] und das Leben aus dem Himmel ist, [muss

<sup>330</sup> *Fuchen* 浮塵 (wörtl. oberflächlicher Staub, in der Luft treibender Staub) bezeichnet die irdische Welt und den schmutzigen Staub der Welt. *HYDC*, j. 5, S. 1238.

<sup>331</sup> Im Jahr 1602 hatte Ricci die Weltkarte *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖 im Auftrag des Wanli-Kaisers gedruckt.

<sup>332</sup> In der chinesischen Astronomie entspricht *yi yuan* 一元 46,717 Jahre. Siehe *Hanshu*, j. 21, S. 984, Bd. 4. Im Gedicht wird es als „astronomische Kenntnisse“ abgeleitet.

<sup>333</sup> *Zhen* 鍼 ist eine der Lehn Schreibungen für *zhen* 針. *Kuankuan* 欸欸 ist eine der Lehn Schreibungen für 欸欸 (aufrichtig, treuherzig).

<sup>334</sup> *Zhishan* 芝山 liegt im nordöstlich Teil der Stadt Fuzhou. Siehe *Bamin tongzhi*, j. 4, S. 63, Bd. 1. Die erste Kirche Sanshan tang 三山堂, auch Futang 福堂 genannt, befand sich in der Straße Gongxiang 宮巷 der Stadt Fuzhou, die von dem Enkelkind Ye Xianggaos finanziert und eingerichtet wurde.

<sup>335</sup> *Shengqu* 生趣 ist eine Abkürzung der vier Formen des Lebens und der Sechs Daseinsbereiche (Sanskrit: *samsāra*). Die vier Formen des Lebens (*sisheng* 四生) sind die Geburt aus dem Mutterleib (Sanskrit: *jarāyujā*), die Geburt aus dem Ei (Sanskrit: *aṇḍajā*), die Geburt im Wasser (Sanskrit: *samsvedajā*) und die Transformationsgeburt (Sanskrit: *aupapāduka*). Siehe SOOTHILL/HODOUS 1975:179.

天不生今天不天, 生不天今生不生. man sich vorstellen],  
 生天地生山川, 日月星辰竝埴埴. wenn der Himmel [Leben] nicht erzeugt, dann der  
 天於生人心更憐, 更生天神照護焉. Himmel kein Himmel ist, wenn Leben nicht von dem  
 世人逐生忘本原, 誰知天主有常先. Himmel aus ist, erzeugt ein Leben das andere nicht.  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. Himmel wurde erzeugt, Erde wurde erzeugt, Gebirge  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. und Flüsse wurden erzeugt, Sonne, Mond und Sterne  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. wurden zusammen erschaffen.  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. Der Himmel hatte größere Gnade während der  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. Schöpfung der Menschheit, [daher] wurden Engel  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. erzeugt, um [sie] zu betreuen und schützen.  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. Die irdischen Menschen streben nach dem Leben und  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. vergessen den Ursprung, wer weiß, dass der  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. Himmelsherr ewig ist.  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. Der Meister hat Mitleid [mit den Menschen] und ist  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. vom Himmelsherrscher fasziniert, mit hochhängendem  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. Segel von Westen ist [er] 90 000 *li* gefahren.  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. Mit dem Wasser- und Öl-Beutel [arbeitet er] am  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. emsigsten, bestreicht die Stirn und beseitigt Sünden,  
 先生憫惻迷主人, 高掛西帆九萬程. richtet überall die Fähre ein.  
 先生手韻溫如玉, 春溶暖氣香滿腹. Der Charme des Meisters ist warm wie Jade, im  
 先生手韻溫如玉, 春溶暖氣香滿腹. Frühling kommt der angenehme Wind auf, das Herz ist  
 先生手韻溫如玉, 春溶暖氣香滿腹. mit dem Duft erfüllt.  
 宿穢觸之即消除, 融融洩洩登天國. Bei der Berührung werden die alten Sünden sofort  
 宿穢觸之即消除, 融融洩洩登天國. entfernt, fröhlich besteigt man das himmlische  
 宿穢觸之即消除, 融融洩洩登天國. Land.<sup>336</sup>  
 先生襟度海樣深, 含納無分濁與清. Das Gemüt und die Toleranz des Meisters sind tief wie  
 先生襟度海樣深, 含納無分濁與清. das Meer, [seine] Toleranz macht keinen Unterschied  
 先生襟度海樣深, 含納無分濁與清. zwischen der Klarheit und dem Trüben.  
 倒翻今古筏頭洗, 肯忍靈魂點半塵. [Er] stellt Gegenwart und Vergangenheit auf den Kopf  
 倒翻今古筏頭洗, 肯忍靈魂點半塵. und entstaubt [alles] von Anfang an, [er] will [helfen],

<sup>336</sup> Die Bedeutung von *rongrong yiyi* 融融洩洩 ist „gut gelaunt, in fröhlicher Stimmung, heiter und glücklich.“ *HYDC*, j. 8, S. 945.

- die Seelen zu erlösen und die Welt zu erleuchten.
- 先生學問浩無垠, 羅絡華夷掌上看. Die Gelehrsamkeit des Meisters ist grenzenlos, die [geographische] Verteilung von China und den barbarischen Ländern werden in der Hand angeschaut.
- 寂然歛攝渾無事, 拯世丹心引福堂. [Er] ruht in sich, ohne sich von anderen Angelegenheiten stören zu lassen, mit treuem Herz, die Welt zu retten, führt [er alle] zur Kirche.
- 先生在西亦有家, 豈無儕侶與桑麻. Der Meister hat auch Familie im Westen, hat [er] denn keine Freunde und ein [friedliches] Leben?<sup>337</sup>
- 情知世樂非常享, 故向中華滌衆邪. [Er] weiß sehr gut, dass die irdische Freude kein ständiger Genuss ist, deshalb wendet er sich China zu und reinigt dort die Menge von bösen Gedanken.
- 先生高架光明燭, 照見人心受世毒. Der Meister hebt die helle Kerze, die spiegelt wider, dass die menschlichen Herzen irdischen Schaden erleiden.
- 苦心苦口代驅除, 拔躋天堂享真祿. Mit aufrichtigem Herzen und eindringlichen Worten treibt er für die Menschen [die Beschädigung] aus, [hilft Menschen,] ins Paradies zu steigen und das wahre Glück zu genießen.
- 天生先生生世間, 可認先生作等閒. Der Himmel erzeugt den Meister in der irdischen Welt, jedoch hält [jemand] diesen für einen gewöhnlichen Menschen.
- 天路有人須急走, 莫待無人思卻難. [Wenn] es auf dem Weg zum Himmel einen [Meister] gibt, sollte man sich beeilen, [ihm] zu folgen, man sollte allerdings nicht [daran zweifeln, ansonsten] wird man hilflos, wenn der Meister nicht mehr da ist.
- 先生引世識真主, 真主至真無有偽. Der Meister führt [die Menschen] der Welt, den wahren Herrscher zu erkennen, der wahre Herrscher ist höchst wahr und nicht falsch.

---

<sup>337</sup> *Sang* 桑 bedeutet Maulbeerbaum und *ma* 麻 ist eine allgemeine Bezeichnung für Hanf, Flachs, Jute, Sisal usw. Im weiteren Sinne sind damit landwirtschaftliche Erzeugnisse und die Landarbeit gemeint. *HYDC*, j. 4, S. 1023.

若將偽念妄承當, 失去先生當面裡. Hat man falsche Gedanken aufgenommen, dann ist man vom Meister weit entfernt.

我習先生句因探, 先生藏長歌與世. Ich studiere beim Meister und gehe jedem Wort auf den Grund, der Meister hat der Welt lange Gedichte hinterlassen<sup>338</sup>.

共商量 Lasst uns gemeinsam,

大家掙起升天力, 莫負西來一片腸. für den Weg zum Himmel kämpfen, und nicht die westliche Warmherzigkeit enttäuschen.

#### 4.23 Deng Cai 鄧材 (aus Qiaoyang 樵陽)

萬彙天為主, 太初獨主天. Der Himmel ist der Herrscher aller Wesen, am Anfang gibt es nur den Himmelsherrscher.

清寧資奠龕, 物我藉生全. [Er] bringt Klarheit und Ruhe, das Leben und die Vollständigkeit von den Dingen und mir hängen von ihm ab.

德貫無形外, 功施未有先. [Seine] Tugenden bestehen durch einen formlosen [Chaoszustand] hindurch, der Verdienst [der Schöpfung] ist beispiellos in der Vergangenheit.

現身詮至道, 渡海闡重玄. Jemand erscheint und erörtert das allerhöchste *Dao*, nach der Überquerung des Meeres erklärt [er] den tiefen Sinn.

正教同周孔, 妖邪卻鬼祆. Die richtige Lehre steht mit Zhou und Konfuzius im Einklang, schlägt böse Gespenster und den Zoroastrismus zurück.<sup>339</sup>

靈芽非養汞, 貝葉不譚禪. Heilige Keime dienen nicht zur Herstellung des Quecksilbers, [die] Palmblätter berichten nicht vom Chan-Buddhismus.<sup>340</sup>

文字通唐制, 衣冠倣古賢. Die Schriften sind mit dem Stil der Tang-Zeit verbunden, die

<sup>338</sup> *Change* 長歌 bedeutet wörtlich „singen“ oder „langes Gedicht bzw. langer Gesang“. Siehe *HYDC*, j. 11, S. 602. Es bezieht sich auf die Hochschätzung der Werke der Jesuiten.

<sup>339</sup> *Xian* 祆 bezeichnet *Xianjiao* 襖教 (Zoroastrismus). Der Zoroastrismus war die Staatsreligion des Sassanidenreiches und wurde in den Jahren 518 bis 519 nach China gebracht. In der Tang-Zeit erreichte er seinen Höhepunkt, nach der Verfolgung in der Wuzong-Periode geriet er in Vergessenheit. Wegen der Verehrung des Feuers und anderer Lichtquellen, wie Sterne, Sonne und Mond, wurde er in China auch als *Huoshen tianshen* 火神天神 (Feuergott und Himmelgott) bezeichnet. Zur Geschichte des Zoroastrismus in China siehe CH'EN 1923:27-47; ZHANG 1930:126-129, Bd. 4.

<sup>340</sup> Im Altertum Indiens wurden *beiyè* 貝葉 (Palmblätter) als Schriftträger der buddhistischen Manuskripte verwendet. *HYDC*, j.10, S. 46. Hier meint der Dichter die Werke der Jesuiten.

	Kleidung und Hüte ahmen die alte Weise nach.
語言休待譯, 經史豈隨箋.	Die Worte und die Sprachen sind endlos zu übersetzen, [wie könnte man] die Klassiker nach Belieben kommentieren?
睟貌渾藏璞, 微辭沸湧泉.	Hinter glänzendem Aussehen versteckt sich die Schlichtheit, sinnreiche/subtile Worte strömen wie überwältigende Wasserquellen.
守真超色界, 度世混塵緣.	[Er] verteidigt die Wahrheit und überschreitet die Welt der Form, um die Menschen zu retten, steigt [er] in die irdische Welt. <sup>341</sup>
自結歐邏饌, 寧煩亞細錢.	[Er] besorgt die Nahrung aus Europa für sich selbst, wie könnte es sein, dass [er] die Asiaten mit Geld belästigt?
著書鑄琬琰, 製作侷璣璇.	[Er] schreibt Werke, als trüge er Jade von Steinen ab, fertigt ein hervorragendes [astronomisches] Gerät an.
筆准量天尺, 圖開測海篇.	Mit dem Pinsel [wird] präzise der Himmel vermessen, mit der entfalteten Weltkarte das Meer berechnet.
金鐘鳴刻漏, 寶鑑映全偏.	Die goldene Glocke läutet wie <i>Kelou</i> , <sup>342</sup> der wertvolle Spiegel reflektiert die Gesamtheit.
敬信傳通國, 交游競受塵	Mit der Zuverlässigkeit ist [er] im ganzen Reich bekannt, man ringt darum, in seiner Nähe zu sein, ihm zur Ehre [ließ der Kaiser] Häuser errichten.
司空隆客席, 承相讓賓筵	Hohe Beamte halten würdige Festgelage ab, um [ihn] zu empfangen, sie ringen, ihm ihren Sitzplatz anzubieten. <sup>343</sup>

<sup>341</sup> In der buddhistischen Philosophie wird ein Weltsystem ebenfalls in drei Welten eingeteilt: die Welt der Begierde (*yujie* 欲界, Sanskrit: *kāmadhātu*), die Welt der Form (*sejie* 色界, Sanskrit: *rūpadhātu*) und die formlose Welt (*wu sejie* 無色界, Sanskrit: *arūpyadhātu*). Die Welt der Begierde enthält Bereiche eines Teils der himmlischen Götter, bzw. die sechs Himmel der Begierde (*Liu yutian* 六欲天), der eifersüchtigen Götter, der Menschen, Tiere, hungrigen Geister und der Hölle. Lebewesen in dieser Welt besitzen körperliche Begierden. Die Welt der Form steht über der Welt der Begierde und enthält 18 Himmel, die in vier Stufen unterteilt werden. Deren Lebewesen befreien sich von sexuellen und körperlichen Begierden. Allerdings ist man noch körperlich eingeschränkt. Die Lebewesen in der formlosen Welt haben weder sexuelle Begierden, noch die von Sinnesorganen abhängigen Begierden, noch Einschränkungen körperlicher Form, jedoch bleiben geistliche Begierden. Siehe SOOTHILL/HODOUS 1975:70; FXDC, S. 235.

<sup>342</sup> *Kelou* 刻漏 (Sanduhr) ist ein chinesisches Zeitmessgerät. Siehe NEEDHAM 1959:315.

<sup>343</sup> *Sikong* 司空 war eine hohe Beamtenstelle seit der Westlichen Zhou-Dynastie, deren Tätigkeitsbereich im Dienst der öffentlichen Arbeiten lag. In der Qin-Zeit war sie eine der sechs Ministerpositionen (*liuqing* 六卿), in der Han-Zeit wurde sie auf den Rang eines der drei Herzöge (*sangong* 三公) gehoben. Siehe HUCKER 1985:450. Die Sitzfolge ist eine wichtige chinesische Sitte, die sich normalerweise nach der Hierarchie richtete. Auch am Festtagstisch befolgte man eine bestimmte Ordnung. Der Ehrenplatz an einem runden Tisch war der Platz mit

自愧沉愚賤, 澁慚積魯愆.	[Ich] schäme mich für die Hingabe an Dummheit und Niedrigkeit, [ich] bin tief durch angehäuften Sünden beschämt.
禮瞻當此日, 修省記茲年.	An diesem Tag blicke [ich] zu den Riten auf, [meine] Kultivierung wird in diesem Jahr aufgezeichnet.
向善惟精進, 生天非偶然.	Das Gute muss man beständig ausüben, [weil] der Aufstieg in den Himmel keine Zufälligkeit ist. <sup>344</sup>
性情知不昧, 意氣永相憐.	[Ich] weiß, dass [seine] Natur nicht betrügerisch ist, [wir sind] ewig wesensverwandt.

4.24 Liu Lüding 劉履丁 (aus Liangpu 梁浦, heute Zhangpu)<sup>345</sup>

相逢白首國交深, 不為無弦廢鼓琴.	Am Lebensabend baue [ich] eine tiefe Freundschaft auf, [ich bin von Freude überwältigt], obwohl nicht eine Saite erklingt. <sup>346</sup>
-------------------	---

---

Blick zum Eingang, der für den Gastgeber oder jemanden von höchster Stelle oder dem Ältesten reserviert wurde. Überließ der Gastgeber einem Gast seinen Sitzplatz, war dies ein Zeichen von Respekt diesem gegenüber.

<sup>344</sup> *Jingjin* 精進 (Sanskrit: *vīrya*) ist ein buddhistischer Begriff, der mit „Tapferkeit, Eifer, Energie, Wirksamkeit, Bestehen“ übersetzt wird. (MONIER-WILLIAMS 1899:1006). Er ist einer der sechs mentalen Faktoren/eine der sechs transzendenten Tugenden (sechs Tugenden im Lotus-Sūtra des Mahāyāna, *liu boluomi* 六波羅蜜 (Sanskrit: *Pāramitā*), mit denen man das andere Ufer erreichen kann. Die Tugend des energischen Bemühens (*Jingjin boluomi* 精進波羅蜜, Sanskrit: *Vīrya pāramitā*.) enthält körperliche und geistige Praktiken. Man sollte das Gute ausüben, die Begierde und das Böse beseitigen. Siehe *Da zhidu lun* 大智度論 (Abhandlung über die Große Vollkommenheit der Einsicht), j. 16; j. 80. (CBETA 漢文大藏經, [http://tripitaka.cbeta.org/T25n1509\\_016](http://tripitaka.cbeta.org/T25n1509_016) und [http://tripitaka.cbeta.org/T25n1509\\_080](http://tripitaka.cbeta.org/T25n1509_080). Abgerufen am 05.01.2016). Der buddhistische Begriff *shengtian* 生天 besagt, dass die Menschen durch das Ausüben der zehn Arten des Guten nach dem Tod in den Sphären der Götter wiedergeboren werden. Im Mahāyāna-Buddhismus wird die Welt häufig in sechs Daseinsbereichen (Sanskrit: *samsāra*) dargestellt: den der Götter (*deva*), der Menschen (*manuṣya*), der Tiere (*tiryagyoni*), der eifersüchtigen Götter (*asura*), der hungrigen Geister (*preta*) und den der Hölle (*naraka*). Der Kreislauf wird als leidvoll gewertet und die Wiedergeburt führt je nach selbst gewirktem Karma in einen dieser Bereiche. Obwohl die Daseinsform im Bereich der Götter relativ glücklich gegenüber den anderen Bereichen ist, können sie sich noch nicht von Leid und Tod befreien und unterliegen weiter den Zwängen des Kreislaufs. Alle Lebewesen tragen ihre Konsequenzen: Je nachdem, wie sie die zehn Arten von guten Handlungen beherzigt haben, steigen sie entweder in den Himmel der Welt der Begierde, den Himmel der Welt der Form oder den Himmel der formlosen Welt auf. Um in die himmlischen Gefilde (Götterwelten, Sanskrit: *devaloka*) zu gelangen, müssen alle Lebewesen die zehn guten Arten von Handlungen und fünf ethischen Grundregeln einhalten. Folgende zehn gute Taten müssen dabei berücksichtigt werden: nicht töten, nicht stehlen, nicht unzüchtig sein, nicht lügen, nicht grob sprechen, nicht doppelzünftig reden, nicht schmeicheln, nicht gierig sein, nicht zornig sein, sowie keine falschen Ansichten haben. Siehe *Daming sanzang fashu* 大明三藏法數, j. 7. (CBETA 漢文大藏經, [http://tripitaka.cbeta.org/P181n1615\\_007](http://tripitaka.cbeta.org/P181n1615_007), CBETA 漢文大藏經, abgerufen am 05.01.2016).

<sup>345</sup> *Guangxu Zhangzhou fuzhi*, j. 18, S. 49a.

<sup>346</sup> *Guqin* 鼓琴 sind traditionelle chinesische Musikinstrumente. *Qin* 琴 ist die Lehnreibung für *qin* 琴, ein sieben-saitiges Zupfinstrument, der Zither ähnlich, und *gu* bezeichnet eine Trommel. Dieser bildliche Vergleich spiegelt die Freude über die Freundschaft oder den Empfang eines Gasts wider. *HYDC*, j. 12, S. 1392 und *Maoshi zhengyi*, j. 9, S. 405.

- 繞桂欲尋公子意, 和匏喜得道人心. Unter dem Lorbeerbaum errate [ich] den Willen des Herren, die chinesische Sitte ist dem Herzen des Menschen vom *Dao* gefällig.<sup>347</sup>
- 巢由入世猶辭聘, 顏閔憑誰來鑄金. [Nachdem] Chaoyou und Yanmin, die in der irdischen Welt lebten, sich von dem Auftrag zurückzogen, wer könnte sich da noch zum Goldgießen eignen?<sup>348</sup>
- 獨有髓毛堪共證, 卻離山水亦清音. Nur wenn [ich] mich von Grund auf ändere, kann ich auch aus der Entfernung die schöne Stimme der Berge und des Wassers [genießen].<sup>349</sup>

#### 4.25 Lin Jun 林焮 (aus Longxun 龍潯, heute Dehua)<sup>350</sup>

- 吾愛艾夫子, 梯航九萬里. Ich liebe den Meister Ai, der das 90 000 *li* weite Meer überquert hat.

<sup>347</sup> *Raogui* 繞桂 (wörtl. den Lorbeerbaum umkreisen). Das Bild von *gui* wird in der Dichtung verwendet, besonders während der Tang-Zeit. Es ist oft mit der Legende über den Mondpalast verbunden. *HYDC*, j. 4, S. 955. *Pao* 匏 bezeichnet eine Reihe von chinesischen Blasinstrumenten. Siehe *Songshi*, j. 129, S. 3010, Bd. 9; *HYDC*, j. 2, S. 1546. *Daoren* 道人 ist derjenige, der das *Dao* erlangt hat. Es beschreibt oft buddhistische und daoistische Mönche oder tugendhafte Menschen. Siehe *HYDC*, j. 10, S. 1065.

<sup>348</sup> *Chaoyou* 巢由 ist die Bezeichnung für Chaofu 巢父 und Xuyou 許由, zwei berühmte Einsiedler. Der Urkaiser Yao wollte ihnen den Thron überlassen, sie lehnten dies jedoch ab. Siehe *Hanshu*, j. 72, S. 3095-3096, Bd. 10; *HYDC*, j. 4, S. 451. *Yanmin* 顏閔 bezeichnet Yan Hui 顏回 und Min Sun 閔損, sie waren die Schüler des Konfuzius und als tugendhafte Menschen bekannt. *Hanshu*, j. 100, S. 4206, Bd. 12. Bezüglich *zhujin* 鑄金 (Gold gießen, Goldguss, Gold schmelzen) gibt es eine Anspielung im *Dazong shi* 大宗師 von *Zhuangzi* (*Zhuangzi jishi*, j. 3, S. 262, Bd. 1). Es heißt: „Wenn der große Gießer sein Metall schmelzt, und das Metall wollte aufspritzen und sagen: ‚ich will, dass du ein Balmungsschwert aus mir machst!‘, so würde der große Gießer das Metall für untauglich halten. Wenn ich, nachdem ich einmal Menschengestalt erhalten habe, nun sprechen wollte: ‚Wieder ein Mensch, wieder ein Mensch will ich werden!‘, so würde mich der Schöpfer sicher als untauglichen Menschen betrachten. Nun ist die Natur der große Schmelzofen, der Schöpfer ist der große Gießer: wohin er mich schickt, soll es mir recht sein. Es ist vollbracht; ich schlafe ein, und ruhig werde ich wieder aufwachen.“ 今之大冶鑄金, 金踴躍曰: “我且必為鑄鐸”。大冶必以為不祥之金。今一犯人之形, 而曰‘人耳人耳’, 夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪, 以造化為大冶, 惡乎往而不可哉! 成然寐, 遽然覺。Die Übersetzung siehe WILHELM 1982a:90. Im Gedicht wurden zwei Anspielungen in einer Zeile verbunden. *Yanmin* sollte hier auch ein Subjekt sein. Die Andeutung der Zeile ist wahrscheinlich, wenn große Talente von der irdischen Welt zurücktreten, ist es schwierig, einen tauglichen Ersatz zu finden. Somit brachte der Dichter sein Bedauern über die Entsagung der Welt seitens der Jesuiten zum Ausdruck.

<sup>349</sup> *Suimao* 髓毛 bezieht sich auf das Sprichwort *famao xisui* 伐毛洗髓 (Haarschnitt und Knochen reinigen), es entstammt dem *Dongfang su zhuan* 東方朔傳. Siehe *Taiping guangji huijiao*, j. 6, S. 83-84, Bd. 1. Das Haar zu schneiden und das Knochenmark zu waschen ist eine Metapher für eine vollständige Reinigung von außen bis innen. In einem Gedicht mit dem Titel *Zhaoyin shi* 招隱詩 (Gedicht des Einsiedlers) des Literaten Zuo Si 左思 (250-305) der Westlichen Jin-Zeit findet sich die Zeile: „Saite und Flöte sind nicht nötig, Berg und Wasser haben ihr klare Stimme.“ 非必丝与竹, 山水有清音. Siehe *Yiwen leiju*, j. 36, S. 641, Bd. 1.

<sup>350</sup> Longxun 龍潯 ist eine alte Bezeichnung für den Kreis Dehua 德化 der Präfektur Quanzhou. Siehe *Qianlong Quanzhou fuzhi*, j. 4, S. 4b.



風律馳險艱, 好學前無比.	Mit Kultiviertheit galoppiert [er] durch Schwierigkeiten und Gefahren, seine Wissbegier ist unvergleichlich. <sup>351</sup>
匪不愛其軀, 聞道夕堪死.	[Er] schätzt sein Leben nicht gering, [sondern weiß], wenn man [morgens] das <i>Dao</i> hört, dann darf man am Abend sterben.
脫身入中華, 遍求讀經史.	[Er] hat [sein Heimatland] verlassen und China betreten, überall sucht und liest er alle Klassiker und Geschichte.
經目不再披, 叅同懷來理.	Nach einem Blick werden sie nicht mehr vergessen, [denn] sie gleichen seinen mitgebrachten Prinzipien.
八法習同文, 何論細言語.	[Die] Acht Verordnungen kommen [seinen Prinzipien] gleich, weshalb sie [zweifelsohne] die Prinzipien eingehend erforschen können. <sup>352</sup>
知天而事天, 孔孟一宗旨.	Den Himmel zu kennen und ihm dann zu dienen, gleicht der Zielsetzung des Konfuzianismus und Menzius.
獨有天主像, 流覽今伊始.	Nur das Bild des Himmelsherrschers wird ab jetzt verbreitet.
主像亦非支, 降生原有紀.	Das Bild des Himmelsherrschers ist jedoch körperlos, <sup>353</sup> der Ursprung [seiner] Wiedergeburt ist niedergeschrieben.
異星三君朝, 神天宣慶祉.	Ein seltsamer Stern [erschien] und drei Könige kamen zu huldigen, der heilige Himmel verkündete Freude.
掘地得唐碑, 貞觀天教起.	Bei der Ausgrabung erlangte man die Tang-zeitliche Stele, die himmlische Lehre erwachte in der Zhenguan-Periode.
沉埋亂世非, 昭明清朝喜.	In unruhiger Zeit wurde sie verborgen, in der ruhigen Dynastie ist sie erfreulicherweise wieder zu sehen.
嗟哉齷齪人, 西鎬共訕詆.	Oh, es gibt noch verruchte Menschen, sie verspotten und leugnen [diese Aufdeckung] in Xi'an. <sup>354</sup>

<sup>351</sup> *Fenglü* 風律 ist ein Reim und steht gleichzeitig metaphorisch für die Kultivierung. *HYDC*, j. 12, S. 605.

<sup>352</sup> *Bafa* 八法 sind ursprünglich acht allgemeine Verordnungen der Zhou-Dynastie. Gemäß der acht Verordnungen wurden Beamte und Administration organisiert und verwaltet. *HYDC*, j. 2, S. 9. Die ausführlichen Darstellungen zu *Bafa* siehe *Zhouli zhushu*, j. 2, S. 645. Der Dichter ist der Meinung, dass die mitgebrachten Werke der Jesuiten den Regeln der Blütezeit Chinas entsprechen.

<sup>353</sup> *Feizhi* 非支 (Sanskrit: *anaṅga*) bedeutet "bodiless, incorporeal". Siehe MONIER-WILLIAMS 1899:24b; HIRAKAWA 1997:1246.

<sup>354</sup> Nachdem die Hauptstadt der Zhou-Dynastie (ca. 770 v. Chr.) in das östliche Luoyi 洛邑 verlagert wurde, benannte man die alte Hauptstadt Gaojing 鎬京 in Xigao 西鎬 um. Sie liegt im Westen der Stadt Xi'an der

華裔無定名, 修身可一擬.	Es gibt keine festgesetzte Grenze zwischen Hua und Yi, <sup>355</sup> durch die Kultivierung könnte [man sie] miteinander in Einklang bringen.
氏羌有異鸞, 肅慎有奇矢.	Diqiang hatte seltsame Vögel, Sushen hatte wunderbare Pfeile. <sup>356</sup>
卜人丹砂貴, 權扶玉自美.	Der Zinnober der <i>Buren</i> war wertvoll, die Jade aus Quanfu von spezieller Schönheit.
中土衆咸珍, 玩好未佩齒.	In der Mitte des Reiches ist alles Wertvolle vorhanden, die unnützen Dinge sind nicht der Rede wert.
性命亦至寶, 曷云而獨鄙.	Die Natur und das Leben sind ebenfalls kostbar, warum schätzt man sie bloß gering?
在唐莊事欽, 在明授室侈.	In der Tang-Dynastie diente man [ihnen] ernsthafter, in der Ming-Zeit ehrt man [sie] mit prachtvollen Häusern. <sup>357</sup>
景淨既開先, 泰西從利氏.	Jingjing hatte bereits angefangen, die Lehre zu [verbreiten], dann kam Herr Li aus dem Westen.
分教託諸邦, 一派宗門是.	[Obwohl die Erscheinungen] der Lehre in allen Ländern unterschiedlich sind, gehören sie zu der einzig richtigen Lehre.
瞻星獻異書, 何如越裳雉.	[Die Jesuiten] blicken hoch zu den Sternen und überbringen fremde Bücher, diese sind den Hühnervögeln des Yuechang [überlegen], nicht wahr? <sup>358</sup>

Provinz Shaanxi. *HYDC*, j. 8, S. 752. Hier verwendet der Dichter *Xigao*, möglicherweise bezieht er sich auf die nestorianische Stele, die in Xi'an entdeckt wurde.

<sup>355</sup> *Huayi* 華裔 ist eine Lehnsschreibung für *huayi* 華夷 (China und die abgelegenen Gebiete), siehe *Chunqiu zuozhuan zhengyi*, j. 56, S. 2148.

<sup>356</sup> *Diqiang* 氏羌, *Sushen* 肅慎, *Buren* 菑人, *Quanfu* 權扶 waren ethnische Minderheiten im Altertum Chinas. Im *Dadai liji* 大戴禮記, *Guoyu* 國語 und *Yi Zhou shu* 逸周書 wurden die Darbringungen von Tributen an die chinesische Herrschaft aufgezeichnet. Sushen war ein Stamm des Nordostens, bekannt für seine Pfeile, da deren Pfeilspitzen aus Stein hergestellt wurden. Sie brachten die Pfeile als Tribut, die nordwestlichen Diqiang brachten Vögel, die Buren Zinnober und die Quanfu Jade. Siehe *Dadai liji jiegou*, S. 217; *Guoyu*, j. 5, S. 214-215, Bd. 1; *Yizhou shu huijiao jizhu*, j. 59, S. 859-860, 865, 889-890, Bd. 2.

<sup>357</sup> Aufgrund ihres Verdiensts wurden die Jesuiten mehrmals vom Kaiserhof mit Häusern, Feldern, Getreide geehrt. *HAN/WU* 2006:24, 35.

<sup>358</sup> Das Yuechang- 越裳 Land lag südlich von Jiaozhi 交趾 (heute Vietnam). Mehrmals brachten Gesandte von Yuechang weiße Hühnervögel als Tribut zum Zhou-Kaiserhof und erklärten, dass der Weg weit und der gegenseitige Kontakt durch Berge und Flüsse behindert sei. Deshalb wurden Gesandte geschickt, um den Tribut zu überbringen. Daher verwendet man die Geschichte als Anspielung für ein starkes Reich und wohlhabende Völker. *Hou hanshu*, j. 86, S. 2835, Bd. 10.

4.26 Chen Hongyi 陳宏己 (aus Sanshan 三山, heute Fuzhou)

西國有異人, 其來九萬里.	Im westlichen Land gibt es einen seltsamen Menschen, der aus einer Entfernung von 90 000 <i>li</i> gekommen ist.
三歲風濤中, 岸得纔到彼.	Nach drei Jahren Fahrt in Wind und Welle ist [er] erst an den Strand gelangt.
為我中國言, 行我中國禮.	[Er] spricht unsere chinesische Sprache, verhält sich gemäß unserer chinesischen Riten.
讀我中國書, 友我中國士.	[Er] liest unsere chinesischen Klassiker, befreundet sich mit unseren chinesischen Gelehrten.
顧倡天學名, 所傳悉利氏.	Nun vertritt [er] die Himmelslehre, das, was er verbreitet, ist mit dem des Herrn Ricci [gleich].
謂天有真主, 安得不敬止.	[Er sagt, dass] es im Himmel einen wahren Herrscher gibt, wie könnte man ihn nicht verehren?
必酬真主恩, 乃盡生人理.	Des Herrschers Wohltaten müssen erwidert werden, dann erfüllt man erst seine Pflicht.
度世以為用, 出世以為體.	Die irdische Welt zu retten ist [seine] Aufgabe, sich von der irdischen Welt zurückzuziehen ist [seine] Essenz. <sup>359</sup>
本末始有歸, 性命方不詭.	Nur wenn man seinen Ursprung findet, dann erst werden die Natur und das Leben nicht trügerisch.
予每是其言, 不覺煩口耳.	Jedes Mal lese ich seine Aussage, nie habe ich mich gestört gefühlt.
頃携所著書, 訪我龍江矣.	[Er] besucht mich und bringt alle Werke mit ins <i>Longjiang</i> -Flussgebiet
圖開五大州, 一一為我指.	Auf der entfalteten Karte liegen fünf Kontinente, einer nach dem anderen wurde mir gezeigt.

<sup>359</sup> Das Begriffspaar *ti* 體 (Wesen) und *yong* 用 (Erscheinungsweise) ist ein Konzept in der chinesischen Philosophie. Siehe (GELDSETZER/HONG 2008:151): „Im alten China, das so grundlegend an Praxis und Handeln interessiert war, tritt der Gebrauch, die Funktion, die Verwendbarkeit der Dinge in den Vordergrund des Interesses. Die Dinge werden hinsichtlich Yong 用 – ihrer Verwendbarkeit und Dienlichkeit für Zwecke – begriffen. Man kann es auch so ausdrücken: In der Denkfigur von Ti 體 und Yong 用 wird Yong – Brauchbarkeit, Funktion – als das "wesentliche" und "notwendige" Merkmal von Ti – der materiellen Dinge – angesehen, hinter dem alle anderen Merkmale als "unwesentliche" und "zufällige" zurücktreten.“ Mit dem Begriffspaar *tiyong* beschrieb der Dichter auf der einen Seite die vorbildlichen Handlungen der Jesuiten, und wies auf der anderen Seite ihre Essenz auf.

其國無鬪爭, 其人尠奸宄.	In seinem Land gibt es keinen Streit, dessen Volk ist selten gerissen und böse. <sup>360</sup>
仁義固本性, 罔不同亶亶.	Die Menschlichkeit und Aufrichtigkeit sind ihre angeborene Natur, sie zusammen dauern ewig an. <sup>361</sup>
身絕嗜欲根, 家視如脫屣.	[Er] hat die Wurzel der Begierde durchbrochen, das Zuhause zu verlassen war so einfach, wie die Schuhe auszuziehen.
故鄉無夢到, 二十八周矣.	Seit 28 Jahren war die Heimat nicht mehr in seinen Träumen.
予昔慕居夷, 聞之覺欣喜.	Ich beneidete früher [jemanden], der in einem fremden Land wohnte, [nun] freue ich mich, [von der Fremde] zu hören.
大庭不可見, 岵國曾足擬.	[Sein] Land ist nicht zu sehen, [trotzdem] kann man sich [durch seine Werke] das Land vorstellen. <sup>362</sup>
微言諷師歸, 請納西方履.	[Derjenige], der mit unterschwelligem Spott dem Meister bedeutet, in die Heimat zurückzukehren, sollte Abstand von dem westlichen Meister halten. <sup>363</sup>
不囿世法中, 方能出生死.	[Nur wenn] man sich nicht auf den althergebrachten Weg beschränkt, dann befreit man sich von Leben und Tod.

#### 4.27 Cai Guoting 蔡國鋌 (aus Jinjiang 晉江)

地軸圓球自利君, 年來西學又奇聞.	Seitdem Herr Li die geographischen Kenntnisse und den Globus gebracht hatte, hörte man in diesem Jahr wieder wundervolle Nachrichten.
周天日表圖中見, 二極星樞眼底分.	Den Umlauf der Sterne und den Sonnenlauf sieht man auf der Karte, die Sterne und die beiden Pole werden mit den Augen unterschieden.
宛轉金聲開八面, 依微綠字起三墳.	Die schöne goldene Stimme ertönt aus acht Richtungen, die subtile Inschrift erweckt alte

<sup>360</sup> *Xian* 尠 ist die Lehnsschreibung für *xian* 鮮 (wenig, gering).

<sup>361</sup> *Weiwei* 亶亶 bedeutet „unaufhörlich“, „nicht endend“, „fortwährend“.

<sup>362</sup> *Ci* 岵 ist eine Lehnsschreibung für 此 (diese).

<sup>363</sup> *Nalü* 納履 (wörtl. Schuhe anziehen) hat mehrdeutige Anspielungen, im Gedicht bezieht es sich auf den Abschied und die Trennung. *HYDC*, j. 9, S. 763.

Klassiker.<sup>364</sup>

生身我亦歐邏氏, 此日定交在水雲。

Körperlich<sup>365</sup> wäre ich auch Europäer, an diesem Tag befreunden wir uns in den Wolken aus Wasser.

4.28 Li Wenchong 李文寵 (aus Wenling 溫陵)

a.

風航九萬里, 挾策到中州。

Im Wind ist [er] 90 000 *li* auf Meeren gefahren, mit Werken hat [er] China erreicht.

塵拂衡今古, 蘭芳佩魯鄒。

In einem Gespräch wägt [er] Gegenwart und Vergangenheit ab, duftende [Worte] harmonieren mit dem Konfuzianismus.<sup>366</sup>

天原腔子裡, 人自儒家流。

Ursprünglich ist [er] in seinem Inneren ein Konfuzianer.

老我皆萍侶, 蕭然物外遊。

Laozi und ich sind Gefährten wie eine Wasserlinse, weilen trostlos außerhalb der Dinge.

b.

又

Noch einmal

昔欲乘槎去, 而今跨海來。

In der Vergangenheit wollte man mit dem Boot wegfahren, nun durchquert jemand das Meer und kommt an.<sup>367</sup>

<sup>364</sup> Das Zeichen *lü* 綠 ist eine Lehn-schreibung für *lu* 籙. Die Inschrift, die in alter Zeit mit grünem Lack angestrichen wurde, nannte man *lüzi*. Das Wort *lüzi* wurde als Schrift auf dem Diagramm des Gelben Flusses betrachtet. Siehe *Jinshu*, j. 14, S. 408, Bd. 2. Hier weist es auf die nestorianische Stele hin.

<sup>365</sup> *Shengshen* 生身 (sterblicher Leib) ist ein religiöser Begriff. Siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:197): "The physical body; also that of a Buddha in contrast with his 法身 dharmakāya; also a bodhisattva's body when born into any mortal form."

<sup>366</sup> Die abgeleitete Bedeutung von *chenfu* 塵拂 (Staubwedel) ist die kritische Diskussion über aktuelle politische Angelegenheiten und Figuren. Es bedeutet auch die Atmosphäre der daoistischen Unterhaltung über das Nichts in der Wei- und Jin-Zeit. *HYDC*, j. 12, S. 1290. *Heng* 衡 ist die Lehn-schreibung für *heng* 衡 (überlegen, ausgleichen, abwägen). *Lanfang* 蘭芳 (Duft der Orchidee) ist die Metapher für Weise. *HYDC*, j. 9, S. 628. Die Orchidee, die Chrysantheme, die Winterpflaume und der Bambus wurden seit der Tang-Zeit als vier Edle (*si junzi* 四君子) in der Malerei zusammengefasst. In der Dichtung hatten die vier Pflanzen symbolische Bedeutungen. Die Orchidee stand für vornehme Zurückgezogenheit, die Chrysantheme für Selbstbescheidung und innere Reinheit, die Pflaume für das Ausharren in widriger Zeit, der Bambus für die Fähigkeit, sich zu beugen, ohne zu brechen. Winterpflaume und Bambus bilden mit der Kiefer die drei Freunde der kalten Jahreszeit (*suihan sanyou* 歲寒三友). Siehe DEBON 1989:187. *Luzou* 魯鄒 ist die Bezeichnung für die Fürstentümer Zou 鄒, Heimat des Menzius, und Lu 魯, Heimat des Konfuzius.

<sup>367</sup> Die abgeleitete Bedeutung von *chengcha* 乘槎 (mit dem Boot fahren) ist „in den Himmel aufsteigen“, diese Anspielung bezieht sich wahrscheinlich auf die Legende über Zhang Qian. *HYDC*, j. 1, S. 672.

委通洙泗脈, 漫作鷲峰猜.	Gewiss ist [er] dem Konfuzianismus anzuschließen, beliebig errät man [jedoch], dass [er] ein Buddhist ist. <sup>368</sup>
星緯掌端見, 玄文筆底開.	Der Sternen[atlas] wird in der Handfläche sichtbar, subtile Schriften kommen unter dem Stift zum Vorschein.
鴻濛語未破, 平等歷非灰.	Das Rätsel über den Ursprung <sup>369</sup> ist noch nicht gelöst, alle Dinge werden doch zu Staub.

#### 4.29 Lin Weizao 林維造 (aus Jinjiang 晉江)

a.

西方有至人, 所談皆主天.	Im Westen gibt es einen Weisen, wovon er redet, ist der Himmelherrscher.
聞道盡欽式, 疑此翁是天.	[Er] hört das <i>Dao</i> mit größtem Respekt, [ich] zweifele, ob dieser der Herr des Himmels ist.
天乎不可問, 吾儒自有天	Den Himmel aber kann man nicht befragen, unsere Konfuzianer selbst haben einen Himmel.
不是昭昭多, 不是蒼蒼天.	Der ist weder sehr hell noch blau. <sup>370</sup>
孔子言知命, 孟子言事天.	Konfuzius spricht vom Kennen des [himmlischen] Mandats, Menzius spricht vom Dienst zum Himmel.
至於紫陽氏, 謂是主宰天.	Was Ziyang <sup>371</sup> betrifft, spricht [er] von dem Herrscher des Himmels.
足方而履地, 頂員而戴天.	Mit viereckigen Füßen steht man auf dem Boden, mit rundem Kopf trägt man den Himmel.
安受之為順, 傲倖曰逆天.	[Die] ruhige Annahme ist Gehorsamkeit, [die] darüber hinausgehende Erwartung ist Ungehorsamkeit dem Himmel gegenüber.
如何世嗤頑, 所行多違天.	Warum gibt es Dumme, deren Handlungen dem Himmel

<sup>368</sup> *Jiushan* 鷲山 (Jiu-Berg, Sanskrit: *Gr̥dhrakūṭa*) ist der Ort, wo Siddhartha Gautama (Shijiamoni 釋迦摩尼, Sanskrit: *Śākyamuni*) einst wohnte und lehrte. *HYDC*, j. 12, S. 1161; SOOTHILL/HODUS 1975:488.

<sup>369</sup> *Hongmeng* 鴻濛 bezeichnet einen Zustand von Chaos, vor der Formung des Universums. *GDHY*, S. 589. *Hui* 灰 ist eine Lehnreibung für 灰 (Staub).

<sup>370</sup> *Cangcang* 蒼蒼 (wörtl. grauweißlich, ergraut, weit, grenzenlos) spielt oft auf den Himmel und das Meer an.

<sup>371</sup> *Ziyang shi* 紫陽氏 bezeichnet Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), den Vertreter des Neo-Konfuzianismus. Er hatte sich in der Stadt Chong'an 崇安 der Provinz Fujian niedergelassen und seine Bücherstube Ziyang 紫陽書室 benannt, deshalb wurde Zhu Xi als Ziyang bezeichnet. *HYDC*, j. 9, S. 818.

	zuwiderlaufen.
腑肺多欺昧, 平旦失所天.	[Wenn] man tief im Herzen betrügerisch und dunkel ist, dann verliert man seinen Platz im Himmel.
曷試纔閉目, 開目即見天.	Warum versucht man nun seine Augen zu schließen, wenn man mit geöffneten Augen dann den Himmel sieht?
開目便入妄, 閉目尋真天.	Bei der Öffnung der Augen tritt man in falsche Gedanken ein, bei dem Schließen der Augen sucht [man] den wahren Himmel.
發念常如在, 方信溥博天.	Gedanken entstehen häufig im Hier und Jetzt, nun vertraue [ich] auf den großen und weiten Himmel.
咲彼狂奔者, 不知我有天.	[Ich] lache über denjenigen, der schnell rennt <sup>372</sup> , [er] weiß nicht, dass wir den Himmel haben.
亦有尊奉之, 為別一洞天.	Auch gibt es [denjenigen], der [den Himmel] verehrt, [er] bezeichnet [den Himmel] als den Aufenthaltsort der Unsterblichen. <sup>373</sup>
若言血氣者, 則皆可配天.	Wenn die Rede von den Lebensgeistern ist, kann man diese mit dem Himmel vergleichen.
我本中國產, 我家有父天.	Wir stammen aus China, in unseren Familien gibt es den Vater wie den Himmel.
父教未能習, 焉能知主天.	[Wenn wir] die väterlichen Lehren nicht studieren, wie können [wir] den Herrscher des Himmels kennen?
大願世間人, 修身莫怨天.	[Mein] großer Wunsch ist es, dass die Menschen der Welt sich selbst kultivieren und keinen Groll gegen den Himmel hegen.
下學而上達, 知我者其天.	Durch das Studieren des Unteren erreicht man das Obere, <sup>374</sup>

<sup>372</sup> *Xiao* 咲 ist die Lehnschreibung für *xiao* 笑 (lachen). *Kuangben* 狂奔 bedeutet „schnell laufen“, „mit größter Geschwindigkeit galoppieren“. *HYDC*, j. 5, S. 16. Hier bezeichnet es wahrscheinlich denjenigen, der orientierungslos oder aus Schreck herumläuft. Die abgeleitete Bedeutung von *xueqi* 血氣 (Lebensgeister, Lebenskraft) ist der Mut, der aus vorübergehender Gefühlsregung entstanden ist. Siehe HAENISCH 1957:247; *HYDC*, j. 8, S. 1344. Meng Ben 孟賁, der Krieger, war für seinen Mut bekannt. Durch den Vergleich mit Meng Ben wird die Standhaftigkeit Mengzis betont. Siehe *Mengzi jizhu*, j. 3, S. 229.

<sup>373</sup> *Dongtian* 洞天 bezieht sich auf den Aufenthaltsort der daoistischen Gottheiten und wurde später in Sehenswürdigkeiten abgeleitet. *HYDC*, j. 5, S. 1143.

<sup>374</sup> Die Phrase von *xiaxue er shangda* 下學而上達 siehe *Lunyu zhushu*, j. 14, S. 2513. Siehe auch KUBIN (2011:37): „Der Meister sagte: »Niemand weiß um mich.« Zigong fragte: »Was soll das heißen, niemand weiß

[derjenige], der mich kennt, ist der Himmel.

b.

右論天 ([Von rechts nach links zu lesende] Erläuterung zum Himmel)<sup>375</sup>

天主教傳普衆生, 駕舟南來一蓬輕.

Die Lehre des Himmelsherrschers verbreitet sich überall bei allen Lebewesen, [er] lenkt ein Boot und kommt mit leichtem Segel in den Süden.

年年拋斷掃情事, 篇篇着乘永淨瑩.

Jahr für Jahr lehnt [er] ab und entscheidet, die Angelegenheiten der Leidenschaft zu beseitigen, Schrift für Schrift schreibt [er] und macht Gebrauch von der ewigen reinen Klarheit.

*You huiwen* 右迴文 [Von rechts nach links zu lesendes] *huiwen*

4.30 Chen Zhen 陳圳 (aus Sanshan 三山, heute Fuzhou)

自是西方一偉儒, 載將文教入中區.

Eigentlich ist [er] ein großartiger Gelehrter aus dem Westen, als Träger westlicher Kultur kommt [er] nach China.

發揮原本幾何理, 指示微茫萬國圖.

Er hat die Gesetze aus Euklids „*Elemente*“ ausführlicher erklärt und auf die Unklarheiten auf der „*Karte der unzähligen Länder*“ hingewiesen.

大道繇來傳竹簡, 迷川何處問金桴.

Das große *Dao* ist schon vor langer Zeit auf

---

um Euch?« Konfuzius gab zur Antwort: »Ich bin dem Himmel nicht gram, ich nehme dem Adel nichts übel. Ich eigne mir hier unten an, was oben offenbar ist. Wer um mich weiß, das ist der Himmel.«

<sup>375</sup> Das zweite Gedicht von Lin Weizao *Youlun tian* 右論天 ([Von rechts nach links zu lesende] Erläuterung zum Himmel) ist ein *Huiwen shi* 迴文詩. DEBON (1989:123): „Es wird durch die →Monosyllabik der chin. Sprache und der ihr folgenden Lockerheit der Syntax begünstigt. Das P. im eigentlichen Sinne muß, vom Ende her gelesen, wiederum ein Gedicht ergeben, d. h., die ersten Wörter in Vers 1, 3, 5, 7... des primären Gedichts müssen aufeinander reimen. Eine Blütezeit des P. s waren offenbar das 4. und 5. Jh. Unter etlichen ähnlichen Werken gab es von Hsieh Ling-yün eine Sammlung von *hui-wen* in zehn Faszikeln. Die meisten dieser Werke sind indessen verloren.[...] Trotz des lockeren Sprachbaus wirkt auch in China das P. – besonders in der rückläufigen Lesung – gezwungen und ist unter den →Spielerein einzuordnen.“ Das Palindrom des Gedichts lautet: „*Yingjing yongcheng zhu pianpian, shiqing saoduan pao niannian, qingpeng yilai nanzhou jia, shengzhong pujiao chuan zhutian* 瑩淨永乘着篇篇, 事情掃斷拋年年, 輕蓬一來南舟駕, 生衆普教傳主天. (Die klare Reinheit ewig führt [er] mit und schreibt Schrift für Schrift, die Angelegenheiten der Leidenschaft beseitigt [er] und entscheidet, sie abzulehnen Jahr für Jahr. Das leichte Segel kommt einmal im Süden an, das Boot wurde [von ihm] gesteuert, die Lebewesen alle verbreiten die Lehre [von dem], der im Himmel herrscht.)



Bambusstreifen überliefert worden, im Fluss [der Zeit] ist es verlorengegangen, wo können wir das „Goldene Floß“ wieder entdecken?<sup>376</sup>

因君壹意尊天主, 未卜凡胎可度無.

Der Meister verehrt von ganzem Herzen den Herrscher des Himmels, unerwartet werden Sterbliche vor dem Nichts gerettet.

#### 4.31 Xue Ruiguang 薛瑞光 (aus Fuzhou 福州)

a.

曾是西方正覺師, 久來東土度愚癡.

Damals, nachdem der Meister Zhengjue aus dem Westen kam, unterwies er die Dummen und Ungebildeten im östlichen Land.<sup>377</sup>

中朝天子同文日, 真主耶穌廣化時.

Als der Himmelssohn die Riten und Prinzipien in China vereinigte, verbreitete sich [die Lehre] des wahren Herrn Jesus.

景教却依儒教近, 至人莫作異人疑.

Der Nestorianismus nähert sich jedoch dem Konfuzianismus an, weise Menschen sollten nicht als heterodox verdächtigt werden.

不逢指點披明鏡, 法界遙遙那得知.

Ohne ein Treffen mit [ihm] und [die] Unterweisung und Aufzeichnung des Vorbildes, wie könnte man den unbegreiflichen Ursprung kennen auf der Dharma-Welt.<sup>378</sup>

b.

又

Noch einmal

真宰繇來別有天, 不闕玄術不闕禪.

Der Himmel des wahren Herrschers ist eigentlich

<sup>376</sup> Die abgeleitete Bedeutung von *jinfu* 金桴 (kleines goldenes Boot, Floß) ist häufig mit der buddhistischen Lehre verbunden. Die buddhistische Lehre wird alle zur Erleuchtung führen, aus dem Meer der Bitterkeit befreien und ans Ufer der anderen Seite geleiten.

<sup>377</sup> *Jiu* 久 ist eine Lehn-schreibung für *jiu* 久. Für den Ausdruck *zhengjue* 正覺 gibt es zwei Möglichkeiten: Erstens, ist es ein buddhistischer Ausdruck für große Weisheit oder die Allwissenheit eines Buddha. Siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:193): “Sambodhi, the wisdom or omniscience of a Buddha.” Als zweite Möglichkeit könnte es auf einen bedeutenden Meister des Chan-Buddhismus hinweisen, Hongzhi zhengjue 宏智正覺 (1091-1157) der Caodong-Schule (Caodong *zong* 曹洞宗) aus der Zeit der Song-Dynastie. Zur Biographie des Hongzhi zhengjue siehe JONES 2012:44-55.

<sup>378</sup> Zu *fajie* 法界 (Dharma-Welt, Sanskrit: *Dharmadhātu*) siehe SOOTHILL/HODOUS 1975:271.

掌中象數窮河洛, 心上珠璣測宿纏.

三載危濤孤葉渡, 千年暗室一燈燃.

探囊多少靈文秘, 欲乞指南教內傳.

ein anderer, er bezieht sich weder auf mysteriöse Magie<sup>379</sup> noch auf den Chan-[Buddhismus].

In [seinen] Händen stehen Bilder und Zahlen, die *Heluo* ergründen [können], mit den aus dem Herzen [entstandenen] anmutigen Schriften lässt sich der Umlauf der Sterne messen.<sup>380</sup>

Drei Jahre hat [sein] einsames Schiff auf den gefährlichen Wellen getrieben, in der Dunkelheit von tausend Jahren leuchtet eine Fackel.

Wieviele wunderbare Geheimnisse könnte [er] uns noch aus seinem Wissensschatz anbieten, [ich] möchte [den Meister] bitten, uns in seiner Lehre zu unterweisen.

#### 4.32 Wang Yiqi 王一錡 (aus Fuqing 福清)

a.

幾譯重來迥作師, 可能喚醒盡蒙癡.

此心此理何分地, 同軌同文自一時.

Mit einigen übertragenen Schriften kommt wieder ein Meister, der alle wachrufen kann, die in Unwissenheit und Torheit leben.

Wie unterscheidet man diese Herzen und Prinzipien<sup>381</sup> an [verschiedenen] Orten, wenn [wir] doch seit langer Zeit die gleiche Wagenspur und

<sup>379</sup> *Xuanshu* 玄術 bedeutet mysteriöse Magie, womit hier der Daoismus gemeint ist.

<sup>380</sup> *Xiangshu* 象數 (wörtl. Bild und Zahl) und *Heluo* 河洛 (der Gelbe Fluss und der Luo-Fluss) beziehen sich auf das *Buch der Wandlung*, bzw. das Bild des Gelben Flusses und das Dokument des Luo-Flusses. Sie beinhalten die figurative und numerologische Repräsentation des Universums durch *xiang* (Bilder) und *shu* (Zahlen). *Zhuji* 珠璣 (wörtl. Perle) steht metaphorisch für eine anmutige Ausdrucksweise. *HYDC*, j. 4, S. 552. Diese Zeile deutet die wissenschaftlichen Werke der Jesuiten an.

<sup>381</sup> Diese Phrase bezieht sich auf die berühmte Aussage der Xin-Schule des Neo-Konfuzianismus. Siehe *Lu jiu yuan ji*, j. 22, S. 273: 四方上下曰宇 往古來今曰宙, 宇宙便是吾心, 吾心即宇宙。千萬世之前有聖人出焉, 同此心同此理也。千萬世之後又聖人出焉, 同此心同此理也。東南西北海有聖人出焉, 同此心同此理也。Die deutsche Übersetzung siehe FORKE (1938:234): „Die vier Himmelsrichtungen, oben und unten heißen der *Raum*, die Ausdehnung vom Altertum bis zur Neuzeit heißt die *Zeit*. *Raum und Zeit sind mein Geist* und mein Geist ist Raum und Zeit. Wenn vor tausend und zehntausend Generationen ein Heiliger auftrat, so hatte er denselben Geist und dasselbe Vernunftprinzip wie ich, und wenn einer nach tausend und zehntausend Generationen erscheinen wird, so wird er auch denselben Geist und dasselbe Vernunftprinzip haben. Sollte im nördlichen, südlichen, östlichen oder westlichen Meere ein Heiliger entstehen, so wäre es derselbe Geist und dasselbe Vernunftprinzip.“

教自先天懸有統, 揆之後聖更無疑。

不逢聲調相參契, 覺海茫茫那得知。

b.

其二

已解先天太始天, 周行直指豈玄禪。

肩摩日月雙輪轉, 胸剖璇璣幾度纏。

鮫室涉來孤棹穩, 燐墟踏遍一燈懸。

die gleiche Schrift haben.

Seit dem *Buch der Wandlung* sind alle unterschiedliche Lehren vereinigt, ohne Zweifel kommen spätere Weisen<sup>382</sup> [gleich].

Wenn [man ihn] nicht trifft, wie könnte [man] auf dem unendlichen Meer des Bewusstseins wissen, dass [seine] Stimme und Töne [mit uns] harmonieren.<sup>383</sup>

Das zweite

Im *Buch der Wandlung* wurde der Uranfang des Universums schon erläutert, wie könnte sich der allerhöchste Weg auf die mysteriöse Magie und den Chan-[Buddhismus]<sup>384</sup> beziehen?

[Jemand] setzt sich mit den Umdrehungen von Sonne und Mond auseinander, mit Leidenschaft manifestiert sich der Umlauf der Sterne mit der Armillarsphäre.<sup>385</sup>

Bei der Durchquerung des Wohnsitzes der Fischmenschen<sup>386</sup> hat das Schiff eines einsamen Ruderers standgehalten, beim Durchstreifen des

<sup>382</sup> Zu *housheng* 後聖 (der Heilige der späteren Zeit) siehe das Lilou xia 離婁下 des *Mengzi* (*Mengzi zhushu*, j. 8, S. 2725): „Sie erreichten ihr Ziel, im Mittleren Reich zu wirken, und sie passen zusammen wie die beiden Hälften eines Talismans. Der Heilige der alten Zeit und der Heilige der späteren Zeit sind in ihren Maßnahmen gleich.“ 得志行乎中國, 若合符節, 先聖後聖, 其揆一也。Die Übersetzung siehe WILHELM 1982b:123.

<sup>383</sup> *Juehai* 覺海 ist ein buddhistischer Begriff und bezeichnet das Meer des Bewusstseins. Siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:480): „The fathomless ocean of enlightenment or Buddha-wisdom.“

<sup>384</sup> *Zhouxing* 周行 (wörtl. die Richtung des großen Weges der Zhou-Zeit) wird mit dem allerhöchsten Weg übersetzt. Siehe *Maoshi zhengyi*, j. 9, S. 405.

<sup>385</sup> *Jianmo* 肩摩 ist eine Metapher für dicht gedrängte Menschen, dessen abgeleitete Bedeutung „sich nähern“ ist. *HYDC*, j. 6, S. 1189. *Xuanji* 璇璣 ist eine andere Bezeichnung für *huntianyi* 渾天儀 (Armillarsphäre, ein astronomisches Gerät). Siehe *Jinshu*, j. 11, S. 284, Bd. 2.

<sup>386</sup> Das Zeichen *zhao* 掉 ist wahrscheinlich ein handschriftlicher Fehler für *zhao* 棹 (Ruder, Riemen). Im *Soushen ji* (j. 12, S. 288) gibt es eine Beschreibung von Fischmenschen, die, halb Mensch halb Fisch, außerhalb des Südmeers wie Fische im Wasser wohnten und das Weben nicht betrieben, aus deren Tränen sich Perlen gewinnen ließen. 南海之外, 有鮫人, 水居如魚, 不廢織績, 其眼泣, 則能出珠。 *Jiaoshi* 鮫室: der Wohnsitz der Wasser-/Fischmenschen. Mit der Anspielung beschrieb der Dichter, dass die Jesuiten eine gefährliche Reise auf dem Meer erlebt hatten.

Irrlichts der Ruinen hing eine Fackel dort.<sup>387</sup>

可知宇宙非長夜, 吾道如絲有嫡傳.

So kann man wissen, dass das Universum keine ewige Nacht darstellt, unser Weg ist wie Seide, die immer weiter gewebt wird.

#### 4.33 Li Shiying 李世英 (aus Jinjiang 晉江)

a.

道德文章洽, 如公復幾人.

Die Tugend ist mit der Schrift im Einvernehmen, wie viele Menschen machen es so wie der Meister?

行將師百代, 豈第表泉閩.

[Seine] Handlung wird zum Vorbild für hundert Generationen, könnte [er] jedoch nicht das Vorbild in Quanmin sein?<sup>388</sup>

宣聖堪齊語, 昌黎的此身.

[Seine Worte] könnten mit Konfuzius [gleichgestellt werden], [sein Auftreten] reicht an das des Chang Li heran.<sup>389</sup>

尊前握手別, 絳帳何時親.

Ich schüttele ihm zum Abschied die Hand, wann kann ich dem Meister wieder nahe sein?<sup>390</sup>

b.

不識西方教, 安知觀海深.

[Wenn man] die westliche Lehre nicht kennt, wie erkennt man die Tiefe des Meeres?

逢人非所願, 覺世固其心.

Der Ruhm ist nicht erwünscht, das Herz beschränkt auf die irdische Welt.<sup>391</sup>

字字鈞天响, 編編擲地音.

Jedes Wort hallt wie Musik aus dem Himmel, jede [Schrift] klingt wie Glockengeläut.

公真師百代, 儀羽老尤醒.

Der Meister ist gewiss Lehrer von hundert Generationen, und

<sup>387</sup> Die Kombination von *lin* 燐 (wörtl. Irrlicht, Licht der Geister) und *xu* 墟 (wörtl. Ruinen) bedeutet wahrscheinlich Verstorbene oder Grab.

<sup>388</sup> *Di* 第 ist die Lehnreibung für *di* 第, sie bedeutet „aber, doch, dennoch“ usw. *HYDC*, j. 8, S. 1128. *Quanmin* 泉閩 ist die Abkürzung für die Stadt Quanzhou, *Min* bezeichnet die Provinz Fujian.

<sup>389</sup> In der Han-Dynastie wurde Konfuzius der Titel *xuansheng* 宣聖 verliehen. *Qiyu* 齊語 ist die heimatliche Sprache des Lu-Fürstentums. *Changli* 昌黎 ist die Bezeichnung für Han Yu 韓愈, der aus dem Kreis Changli 昌黎 der Stadt Yingchuan 潁川 stammt, die sich in der Provinz Hebei 河北 befindet. Im siebten Jahr der Xining-熙寧 Periode der Song-Zeit wurde ihm in Anlehnung an seine Herkunft der Ehrentitel *changli bo* 昌黎伯 verliehen, die kommenden Generationen nannten ihn Herrn Changli 昌黎先生. *HYDC*, j. 5, S. 592.

<sup>390</sup> *Zunqian* 尊前 (wörtl. vor Ihnen) ist eine höfliche Anrede für den Meister und Senior in Briefen. Im Altertum wurde die Halle/der Klassenraum, die mit einem tiefroten Vorhang dekoriert war, als *jiangzhang* 絳帳 (wörtl. das tiefrote Zelt) bezeichnet. Später wurde es zu „Meister“, „Lehrer“ abgeleitet. *HYDC*, j. 9, S. 830.

<sup>391</sup> *Fengren* 逢人 bedeutet „jemandem begegnen“. Wahrscheinlich ist es mit dem Sprichwort *fengren shuoxiang* 逢人說項 verbunden, es spielt auf die Lobpreisung von anderen Menschen an. *HYDC*, j. 10, S. 914.

wie der Phönix, der nach langer Zeit endlich wieder erwacht.<sup>392</sup>

4.34 Zhang Kaifang 張開芳 (aus Putian 莆田)

西來景主與天通, 麾卻沙門立教宗.

Das aus dem Westen kommende Oberhaupt der nestorianischen Lehre ist mit dem Himmel verbunden, [er] empfiehlt [seinen Anhängern] die buddhistischen Schulen zu bekämpfen und begründet die Schule der [wahren] Lehre.<sup>393</sup>

重譯解儒揮聖語, 虔修奉象迥僧空.

Durch seine Übersetzung [in westliche Sprachen] und seine neue Auslegung wird die [konfuzianische Lehre] neu belebt, er verehrt ehrfurchtsvoll das Bild [Gottes] und wendet sich gegen den Buddhismus und die Leere.

旨明十誠功行滿, 道本一尊心理同.

Das Ziel der klaren Zehn Gebote ist die Vollendung von Verdiensten und Handlungen, der ursprüngliche Weg des einzigen Herrn stimmt mit [unseren] Herzen und Prinzipien überein.

始信大靈歸實地, 不須喚醒一鳴鐘.

Erst jetzt [glaube ich], dass die große Seele an den guten Ort zurückkehrt, [man] braucht nicht den Klang einer Glocke, um aufzuwachen.<sup>394</sup>

4.35 Xue Xin 薛馨 (aus Sanshan 三山, heute Fuzhou)

泛海三年往, 傳燈萬島來.

Seit der Meeresüberquerung sind drei Jahre vergangen, vorbei an unzähligen Inseln wurde die Fackel

<sup>392</sup> *Yiyu* 儀羽 ist die Bezeichnung für Phönix, die abgeleitete Bedeutung ist „tugendhafter Mensch“. *HYDC*, j. 1, S. 1701.

<sup>393</sup> *Shamen* 沙門 ist die allgemeine Bezeichnung für buddhistische Mönche. Siehe SOOTHILL/HODOUS 1975:242.

<sup>394</sup> Zu *daling* 大靈 (wörtl. große Seele) siehe LEGGE (1927:125): „Ling (靈), as a posthumous epithet, has various meanings, none of them very bad, and some of them very good. Confucius ought to have been able to solve his question himself better than any of the historiographers, but he propounded his doubt to them for reasons which he, no doubt, had.“ Siehe auch SOOTHILL/HODOUS 1975:489.

	weitergetragen. <sup>395</sup>
教從天主立, 道本地靈開.	Die Lehre wurde von dem Herrscher des Himmels begründet, das <i>Dao</i> wurde eigentlich von dem Geist der Erde erschlossen.
披鏡蒙爭耀, 隨機朽亦材.	Bei der Öffnung des Spiegels wird Unwissenheit glänzen, bei geistesgegenwärtiger Handlung wird morsches Holz zu nutzbarem. <sup>396</sup>
何當授一偈, 同此澆塵埃.	Wann wird [uns] das preisende Lied beigebracht, um [uns] gemeinsam vom Staub der Welt zu reinigen? <sup>397</sup>

#### 4.36 Zhu Zhiyuan 朱之元 (aus Puyang 莆陽, heute Putian)

天所以為天, 孔賢曾此傳.	Das, wodurch der Himmel ist, hat Konfuzius uns einst überliefert.
乃知大主宰, 萬物託以光.	Deshalb wissen wir, dass es einen Himmelherrscher gibt, alle Wesen verlassen sich auf [seinen] Glanz.
如子父為本, 似家翁有權.	Wie der Sohn seinen Vater als Ursprung ansieht, so hat das Familienoberhaupt Autorität.
本來若未認, 瞎者臨深淵.	Wenn der Ursprung nicht bekannt ist, dann steht man wie ein Blinder am Abgrund.
偶遇艾高士, 云居西極邊.	Zufällig begegne ich dem hohen Gelehrten Ai, der damals als Einsiedler im entfernten Westen gelebt hat.
行程九萬里, 渡海兩三年.	Die Reise ist 90 000 <i>li</i> lang, die Meeresüberquerung hat zwei, drei Jahre gedauert.

<sup>395</sup> *Chuangdeng* 傳燈 ist der buddhistische Ausdruck für die Verbreitung der Lehre. Der buddhistische Kanon wird als Lampe angesehen, mit der das Dunkel aufgebrochen wird. *HYDC*, j. 1, S. 1628.

<sup>396</sup> In der Literatur steht der Spiegel für das Herz eines Weisen oder die Wahrnehmung der Wahrheit. WILHELM (1982a:99): „Der höchste Mensch gebraucht sein Herz wie einen Spiegel. Er geht den Dingen nicht nach und geht ihnen nicht entgegen; er spiegelt sie wider, aber hält sie nicht fest. Darum kann er die Welt überwinden und wird nicht verwundet. Er ist nicht der Sklave seines Ruhms; er hegt nicht Pläne; er gibt sich nicht ab mit den Geschäften; er ist nicht Herr des Erkennens. Er beachtet das Kleinste und ist doch unerschöpflich und weilt jenseits des Ichs. Bis aufs letzte nimmt er entgegen, was der Himmel spendet, und hat doch, als hätte er nichts. Er bleibt demütig.“

<sup>397</sup> *Yiji* 一偈 (Sanskrit: *Gāthā*) ist der buddhistische Begriff für Lieder oder poetische Verse in Legenden. Siehe *FXDC*, S. 981.

授我真原冊, 讀之竹窓前. [Er] hat mir *Zhenyuan*<sup>398</sup> übergeben, [ich] habe es vor dem Bambusfenster studiert.

網緼不敢秘, 太極失其玄. Der Ursprung<sup>399</sup> ist [mir] kein Geheimnis mehr, *Taiji* hat sein Mysterium verloren.

起步閒遊月, 雲開處處圓. [Ich] fange an, in Muße bei Mondschein zu wandern, wenn die Wolken aufreißen, dann ist das volle Mondlicht überall zu sehen.

#### 4.37 Lin Shifang 林世芳 (aus Puyang 莆陽, heute Putian)

a.

海上南來一至人, 胸中淳朴抱天真. Über das Meer ist ein hoher Weiser im Süden angekommen, im Herzen [hegt er] Arglosigkeit.<sup>400</sup>

快聞高論甘如醴, 喜接清風煦若春. Hohe Reden lassen die Ohren erwachen, erfreulicherweise empfangen [wir] frischen Wind, der [uns] mild wie im Frühling entgegenweht.

衣鉢自能非墨翟, 源流應識拔沉淪. Die Lehre gibt sich selbst weiter und wird nicht durch Modi fortgesetzt, [durch] das Erkennen des Ursprungs werden Ertrinkende gerettet.<sup>401</sup>

<sup>398</sup> *Zhenyuan* bezeichnet Alenis Werk *Wanwu zhenyuan* 萬物真原.

<sup>399</sup> *Yinyun* 網緼 ist der chaotische Zustand der Wechselwirkung von *yin* und *yang*, es bezeichnet den Urzustand des Universiums. Siehe *HYDC*, j. 9, S. 823.

<sup>400</sup> Zu *zhiren* 至人 (höchster Mensch) siehe das Kapitel *Qiwu lun* 齊物論 des *Zhuangzi*. Siehe *Zhuangzi jishi*, j. 1, S. 96, Bd. 1. Dort heißt es: „Keimwalter sprach: »Der höchste Mensch ist Geist. Wenn das große Meer im Feuer aufginge, vermöchte es ihm nicht heiß zu machen; wenn alle Ströme gefrören, vermöchte ihm das nicht kalt zu machen; wenn heftiger Donner die Berge zerrisse und der Sturm den Ozean peitschte, vermöchte ihm das nicht Schrecken einzuflößen? Einer, der also ist, der fährt auf Luft und Wolken; er reitet auf Sonne und Mond und wandelt jenseits der Welt. Leben und Tod können sein Selbst nicht verändern. Was erst sollten ihm da die Gedanken an Nutzen und Schaden sein!« 齧缺曰: 「子不知利害, 則至人固不知利害乎? 」王倪曰: 「至人神矣: 大澤焚而不能熱, 河、漢沍而不能寒, 疾雷破山、風振海而不能驚。若然者, 乘雲氣, 騎日月, 而遊乎四海之外。死生無變於己, 而況利害之端乎! 」 Die Übersetzung zitiert aus WILHELM 1982a:49. Im Kapitel *Waiwu* 外物 des *Zhuangzi* heißt es: »[...] Nur der höchste Mensch vermag es, in der Welt zu wandeln, ohne sich ablenken zu lassen, den Menschen sich anzupassen, ohne sein Selbst zu verlieren. Er schließt sich nicht an irgendeine Schule an, und doch weist er keinen Gedanken zurück, weil er von einem andern stammt.« 唯至人乃能遊於世而不僻, 彼教不學, 承意不彼. Siehe *Zhuangzi jishi*, j. 9, S. 938, Bd. 4; die Übersetzung siehe WILHELM 1982a:282. Das Wort *tianzhen* 天真 bezeichnet das unveränderliche Natürliche im Daoismus und bezeichnet damit die ewige Wahrheit im Buddhismus. Siehe KERN 1992:175.

<sup>401</sup> Die abgeleitete Bedeutung von *yibo* 衣鉢 (Mantel und Almosenschüssel) ist „geerbtes Gut“. Modi 墨翟 (468-376 v. Chr.) war Begründer des Mohismus (Mojia 墨家) mit den Aussagen der „allgemeinen Menschenliebe“ (*jian'ai* 兼愛) sowie dem „Nicht-Kämpfen“ (*feigong* 非攻). Der Mohismus war eine

至尊初銜調乾日, 珍重皇家作上賓.

An dem Tag, als der Kaiser gerade den Thron bestiegen hatte, wurde [ihm] durch die kaiserliche Familie die Ehre erwiesen, als hoher Gast empfangen zu werden.<sup>402</sup>

b.

未緣荆識已交神, 傾蓋投懽即故人.

Vor dem ersten Treffen war [ich] bereits fasziniert und hatte [mit ihm] geistigen Austausch gepflegt, als [wir uns] dann wirklich trafen, waren wir gleich vertraut wie alte Freunde.

楊柳堤頭纜繫馬, 芙蓉花外又尋津.

Am Deich band ich das Pferd an einer Trauerweide an und suchte nach der Fähre, dort wo Lotusblumen [wuchsen].<sup>403</sup>

別來尺素憑魚雁, 到處豐標想鳳麟.

Seit [unserem] Abschied müssen [wir unsere] Briefe dem Briefträger anvertrauen, sein edles Vorbild lässt uns an allen Orten an einen Phönix und ein Einhorn denken.<sup>404</sup>

多少英才門下士, 溪慙老大不堪掄.

So viele hochbegabte Jünger sind [um ihn herum], [ich] schäme [mich] zutiefst, dass [ich] mich im Alter nicht mehr weiterentwickeln kann.

#### 4.38 Lin Shaozu 林紹祖 (aus Puzhong 莆中, heute Putian)

---

utilitaristische, am Wohlergehen des Volkes ausgerichtete Denkrichtung und konnte damals zeitweise mit dem Konfuzianismus in Konkurrenz treten. Siehe SCHMIDT-GLINTZER 1992:10-12;103.

<sup>402</sup> Yu 銜 ist eine Lehnschreibung für 御 (kaiserlich). Qian 乾 ist eines der acht Hexagramme aus dem *Buch der Wandlung* und bezeichnet den Himmel. Tiaoqian 調乾 bedeutet im Gedicht „das Reich beherrschen“. Hier bezieht sich es auf die Thronbesteigung durch den Longwu-Kaiser im Jahr 1645 in Fuzhou.

<sup>403</sup> Zu yangliu 楊柳 (wörtl. Pappel- und Weidebaum) siehe EBERHARD (1983:299-300): „Die Weide, deren Holz zum Feuermachen sehr geschätzt wird, ist ein Symbol des → Frühlings. Da dieser mit erotischen Erwartungen verknüpft ist, bedeuten »Weidengefühle und Blumenwünsche« sexuelles Verlagen, »Blumen suchen und Weiden kaufen« eine Kurtisane besuchen, »am Wegrand Blumen und Weiden« die Freudenmädchen, »unter Blumen schlafen und unter Weiden ruhen« der Besuch eines Freudenhauses. [...] Schließlich war es im alten China Brauch, beim Abschied Weidenruten vom Baum zu brechen und sie dem Scheidenden mit auf den Weg zu geben; so bekam sie auch der in die Provinz versetzte → Gelehrte am Osttor der Hauptstadt von Frauen und Freunden geschenkt.“

<sup>404</sup> Chisu 尺素 war ein Beschreibmaterial des Altertums Chinas, der Begriff wird auch für Schriften und Briefe benutzt. Siehe HYDC, j. 4, S. 8. Yuyan 魚雁 ist eine Anspielung auf den Briefträger, HYDC, j. 12, S. 1193. Fenglin 鳳麟 (wörtl. Phönix und Einhorn) sind chinesische Fabeltiere, die im übertragenen Sinne für einen seltsamen, talentierten Gelehrten stehen. Siehe EBERHARD 1983:69-70; MÜNKE 1998:55, 265-269.



吾師論道烏山前, 開卷不空也不玄.

Unser Meister legt das *Dao* vor dem Wushan-Berg dar,<sup>405</sup> seine Schriften sind weder leer noch mysteriös.

一葦波濤八萬里, 半生砥柱六千年.

Ein Schilfrohr treibt 80 000 *li* in den Wellen, ein halbes Leben, Wetzstein, sechstausend Jahre.<sup>406</sup>

中州天地重開闢, 西國衣冠自聖賢.

Himmel und Erde Chinas werden erneut erschlossen, der Gelehrte aus dem westlichen Land ist eigentlich der Weise.

別後應知各努力, 那堪分袂意潛然.

Nach der Trennung sollte [ich mich] weiterhin anstrengen, wie könnte man die tränenvolle Trauer über den Abschied ertragen?<sup>407</sup>

#### 4.39 Lin Zongyi 林宗彝 (aus Jin'an 晉安, heute Fuzhou)

大西法界任棲棲, 未控金繩路轉迷.

In der Dharma-Welt des großen Westens ist frei zu verweilen, [wenn man] das Goldenseil nicht entlanggeht, verliert man sich in der Verirrung.<sup>408</sup>

何處真人嘯紫氣, 云道歐邏西復西.

Wo gibt es den wahren Menschen, der die blaurote Luft aus seinem Mund ausstößt? Auf dem Wolkenweg liegt Europa noch weiter im Westen.<sup>409</sup>

---

<sup>405</sup> *Wushan* 烏山 ist einer der drei Berge in der Stadt Fuzhou.

<sup>406</sup> *Dizhu* 砥柱 (wörtl. Wetzstein) ist die Metapher für jemanden, der im Notfall mit einer wichtigen Aufgabe beauftragt werden kann. *HYDC*, j. 7, S. 1021.

<sup>407</sup> *Shan* 潛 ist die Lehnsschreibung für *shan* 潛, es bezeichnet „in Tränen, tränenvoll, Tränen laufen jemandem über die Wangen“.

<sup>408</sup> Bezüglich *jinsheng* 金繩 gibt es zwei Bedeutungen. Die erste bezeichnet aus Gold oder anderem Metall hergestellte Fäden, die zur Buchbindung benötigt wurden. Siehe *Hou hanshu*, j. 82, S. 2703, Bd. 10. Bei der zweiten handelt es sich um eine Anspielung aus dem *Miaofalianhua jing* 妙法蓮華經 (*Lotus Sūtra*, j. 2). Es erzählt von einem himmlischen Land mit dem Namen Ligou 離垢, wo der Boden mit farbigem Glas ausgelegt ist und die Ränder der Wege durch Goldseile begrenzt werden. ([http://tripitaka.cbeta.org/T09n0262\\_002](http://tripitaka.cbeta.org/T09n0262_002). Abgerufen am 05.01.2016). Hier entlieh der Dichter wahrscheinlich eine Zeile des Li Bai 李白. Im Gedicht *Chunriguishanji Meng Haoran* 春日歸山寄孟浩然 heißt es: „[Entlang] der Goldenseile ist der Weg zur Erleuchtung zu finden, mit einem wertvollen Boot überquert man den wirren Fluss.“ 金繩開覺路, 寶筏度迷川. Siehe *Li Taibai quanji*, Bd. 2, S. 683.

<sup>409</sup> *Zhenren* 真人 bezeichnet im Daoismus den vollkommenen Menschen, der den Weg erlangt hat. Diese Vorstellung entspricht dem buddhistischen Konzept des Arhat. Es bedeutet auch „Himmelssohn“ oder „tugendhafter, treuer Mensch“. *Ziqi* 紫氣 (blaurote/lila Wolke oder Kraft) wurde häufig als gutes Omen bezeichnet und mit dem Kaiser und dem Heiligen verbunden, siehe EBERHARD (1983:177): „Lila oder

炎漢於今千百劫, 耿耿相傳青玉笈.

[Obwohl] das Han-China bisher tausende unweigerliche Desaster [erlebt] hat, spricht die Überlieferung aufrichtig und beständig von grünen Büchertruhen aus Jade.<sup>410</sup>

行藏非釋亦非僊, 九萬烟波乘一葉.

Nach der Handlung und der Herkunft ist [er] weder Buddhist noch unsterblich, auf dem dunstverhangenen, 90 000 *li* großen Meer treibt ein Blatt.

我聞西方白帝主, 謂君煉石隨天補.

Ich habe von dem westlichen Herrscher *Baidi* gehört, der sagt, dass der Herr den Stein geschmolzen hat, um den Himmel [damit] zu füllen.<sup>411</sup>

割除業火鷓光寒, 鼎猴蕉鹿都塵土.

Das böse Feuer ist erloschen, der Stahl des Pelikanes wird kalt, der Dreifuß, die Palmblätter und der Hirsch sind zu Staub geworden.<sup>412</sup>

---

pupurfarben ist häufig mit dem → Himmel und dem → Kaiser verbunden; so heißt der Herrscherpalst »Purpurnes Gebiet«. Auf der Bühne sind Helden mit einem lila Gesicht (ähnlich wie solche mit einem roten Gesicht) loyale, ruhige → Beamte. Heute drückt lila Traurigkeit und Selbstbedauern aus. »Wagen des lila Flusses« bedeutet die Plazenta.“

<sup>410</sup> Der Legende zufolge wurde der Ukraiser Yan 炎 als Ahnherr der Han-Nationalität angesehen, deshalb wird China später als *yanhan* bezeichnet. Siehe *HYDC*, j. 7, S. 46. *Qingyuji* 青玉笈 (grüne Büchertruhen aus Jade): in der Antike wurden Bücherkisten mit Jade dekoriert.

<sup>411</sup> *Baidi* 白帝王 war einer der fünf legendären Kaiser der chinesischen Mythologie, der den Norden beherrschte. *HYDC*, j. 8, S. 185. *Zhouli zhushu*, j. 2, S. 649; zu den fünf Himmelsgöttern siehe MÜNKE 1998:78-82. *Lianshi butian* 煉石補天 ist ein Sprichwort aus dem *Huainan zi*: “Turning back to ancient times, the Four Pillars were shattered and the Nine Provinces dislocated. The sky did not cover [the earth] completely; nor did the earth uphold [all of the sky]. Fire roared with inextinguishable flames, and waters gushed forth in powerful and incessant waves. Ferocious animals devoured the good people, and birds of prey snatched away the old and weak. Thereupon, Nü Kua 女媧 fused together stones of the five colours with which she patched up the azure sky. She cut off the feet of the turtle with which she set up the Four Pillars. She slaughtered the black dragon in order to save the Land of Chi. She piled up reed ashes with which to check the flooding waters.” Siehe *Huainan zi jishi*, j. 6, S. 479, Bd. 1; die englische Übersetzung siehe BLANC 1985:158-159.

<sup>412</sup> *Yehuo* 業火 ist „the fires of karma, the fires of the hells“. Siehe SOOTHILL/HODOUS 1975:404. *Ti* 鷓 (Pelikan) wird im Buddhismus auch als *jialanniao* 伽藍鳥 bezeichnet. *HYDC*, j. 12, S. 1116. *Dinghou* 鼎猴 (Dreifuß) ist das Symbol der Herrschaft. Die Phrase *jiaolu* 蕉鹿 (wörtl. Bananenblätter und Reh) ist eine Anspielung aus dem Kapitel Zhou Muwang 周穆王 des *Liezi* 列子, dabei handelt es sich um die Unterschiede zwischen Wirklichkeit und Traum. Am Ende der Erzählung steht: „Wollte man entscheiden, was Traum, was Wachen war, so könnte das nur der weise Herr der gelben Erde oder Kung kiu (Konfuzius).“ Siehe *Liezi jishi*, S. 107-108. Die deutsche Übersetzung siehe WILHELM 1974:80-81. Die abgeleitete Bedeutung von *chentü* 塵土 (Staub) ist die irdische, vergängliche Welt. Zu *chen* 塵 EBERHARD (1983:275): „Staub zeigt, ähnlich wie → Rauch, die Vergänglichkeit an. »Staub-Handgriff« (*chen ping*) ist ein von Buddhisten gebrauchter Ausdruck für den Penis. Der Staubwedel scheint aus Indien nach China gekommen zu sein; heute ist er das Symbol des → Chung-li Ch’üan, eines der acht Unsterblichen.“

轍遍滇南與薊北, 為挽風華遷古色.	Die Wagenspur verbreitet sich von der südlichen Küste bis nördlich von <i>Ji</i> , um die chinesischen Sitten zu retten und zum alten Stil zurückzukehren. <sup>413</sup>
談天一炷醒羣蒙, 義馭長驅照中國.	Ein Gespräch über den Himmel von der Dauer eines Räucherstäbchens weckt eine Menge dummer Leute, [er] galoppiert vorwärts mit einer Aufrichtigkeit, [die] China beleuchtet. <sup>414</sup>

#### 4.40 Li Shidong 李師侗 (aus Sanshan 三山, heute Fuzhou)

去國八萬里, 離家三十年.	Von dem Heimatland ist [er] 80 000 <i>li</i> weit entfernt, seit er das Zuhause verlassen hat, sind 30 Jahre vorübergegangen.
西海如一揆, 北學未之先.	[Die Aussage] aus dem westlichen Meer ist uns gleich, die nördliche Schule [entstand] nicht früher [als seine Lehre]. <sup>415</sup>
羈旅祿隨地, 逢人主有天.	Die Reise bringt überall das Glück mit sich, bei der Begegnung mit Menschen [sucht er das Gespräch über] den Himmel.
喜圖王繪盛, 不事使張騫.	[Wenn] am Kaiserhof [der Han] die Kartographie aufgeblüht wäre, hätte Zhang Qian seinen Dienst als Gesandter nicht

<sup>413</sup> *Ji* 薊 ist die alte Bezeichnung für die heutige Stadt Tianjin 天津.

<sup>414</sup> Mit *yizhu* 一炷 (ein Räucherstäbchen) bezeichnete der Dichter hier die Länge der Zeit. Man zündete ein Räucherstäbchen an, mit der Dauer des Abbrennens berechnete man die Zeit.

<sup>415</sup> Bezüglich der Übersetzung von *beixue* 北學 gibt es zwei Möglichkeiten. Es bezeichnet zum einen die höchste akademische Schule, die im Zeitraum von der Xia-Zeit bis zur Zhou-Zeit in der Hauptstadt eingerichtet wurde. Diese Schule wurde in den fünf Teile unterteilt: Die östliche, westliche, südliche, nördliche Schule und die obere Schule (*Taixue* 太學). Siehe das Kapitel Baofu 保傅 des *Dadai liji* 大戴禮記·(*Dadai liji jiegou*, S. 51-52). Zum anderen ist der konfuzianische Kanon (*Jingxue* 經學) gemeint, der sich seit der Mitte der westlichen Han-Dynastie in die Neutext-Schule (*Jinwen jingxue* 今文經學) und die Alttext-Schule (*Guwen jingxue* 古文經學) unterschied. Erstere war die Befürworterin der damals gebräuchlichen Kanzleischrift, während letztere sich auf konfuzianische Klassiker in einem Vor-Qin-zeitlichen Schriftstil konzentrierte. Hierbei war außerdem anzunehmen, dass der entsprechende Text vor seiner Vernichtung in der Bevölkerung aufbewahrt wurde. In den Südlichen und Nördlichen Dynastien (420-589) sind zwei Richtungen entstanden: die Südliche Schule des konfuzianischen Kanons (*Nanxue* 南學) und die Nördliche Schule des konfuzianischen Kanons (*Beixue* 北學). Deren Anhänger befürworteten verschiedene kommentierte Versionen der Klassiker, z. B. diente das von Wang Bi 王弼 kommentierte *Zhouyi* 周易 der Südlichen Schule als Vorbild, während die Nördliche Schule Zheng Xuans 鄭玄 (127-200) Version zum Vorbild nahm. Die südliche Richtung wurde vom Buddhismus beeinflusst, und die nördliche Richtung führte die Han-zeitlichen Traditionen weiter. Siehe *Bei shi*, j. 81, S. 2708-2709, Bd. 9; *HYDC*, j. 2, S. 204; dazu siehe auch ESS 1993:280-284.

antreten müssen.

4.41 Chen Yao 陳燿 (aus Jin'an 晉安, heute Fuzhou)

- 西域產畸人, 汗漫遊中國. In der westlichen Region erscheint ein seltsamer Mensch, der aus weiter Entfernung kommt und in China reist.
- 五州小於點, 萬里輕如翼. Die fünf Kontinente sind kleiner als ein Punkt, die Überquerung der zehntausend *li* ist einfach wie ein Flügelschlag.
- 裝束歐羅雲, 滄供大田稷. [Er] kleidet sich im europäischen Stil, ernährt sich durch Getreide.<sup>416</sup>
- 標旨主維天, 篤行士所則. [Seine] Merkmale und Zielsetzung sind mit dem Herrscher des Himmels verbunden, ehrliche Handlung ist das Vorbild der Gelehrten.
- 不慕爵祿榮, 求與聖賢特. [Er] sehnt sich nicht nach Ruhm und Reichtum, sondern im Einvernehmen mit hervorragenden Weisen und Heiligen zu sein.
- 推曆嗣重黎, 利物疑子墨. Die Vorberechnung der Kalender erbt [er] von Chongli, die günstigen Dinge vermutlich von Zimo.<sup>417</sup>
- 變夷既從夏, 圖南還徙北. [Er] wendet sich von *yi* nach *xia*, mit hohen Idealen siedelt [er] von Norden nach Süden.
- 傾蓋締交緣, 促席發吾覆. Beim [ersten] Treffen bauen [wir] eine tiefe Freundschaft auf, [im Gespräch] auf der Matte eng beieinander sitzend wird die Decke von meinen Augen gehoben.<sup>418</sup>
- 卓哉絕世才, 壯此三山色. Oh, wie hervorragend, der einzigartige Talentierte auf der Welt macht die Landschaft von Sanshan ansehnlicher.

<sup>416</sup> LIN (1998:93) hatte den Vers ins moderne Chinesisch übertragen und so interpretiert, dass er Kleider in bunten Farben trägt und Getreide, das von chinesischen Bauern bereitgestellt wurde, isst.

<sup>417</sup> *Zhongli* 重黎 waren die Vorfahren des Xihe 羲和, welcher mit der Herstellung der Kalender und der Berechnung der Sterne in der Urzeit beauftragt worden war. *HYDC*, j. 10, S. 396. *Shangshu zhengyi*, j. 2, S. 119. *Zimo* 子墨 ist eine fiktive Figur im *Changyangfu* 長楊賦 des Han-zeitlichen Yang Xiong 揚雄. Diese Figur symbolisiert elegante Schrift und schöne Sprache sowie literarisches Talent. *HYDC*, j. 4, S.174.

<sup>418</sup> Die Phrase *fawufu* 發吾覆 stammt aus dem Kapitel Tian Zifang 田子方 des *Zhuangzi*. Siehe *Zhuangzi jishi*, j. 7, S. 716, Bd. 3; WILHELM (1982a:223): „Kong Dsi verließ ihn [Laozi] und sagte über diese Unterhaltung zu Yän Hui: »Ich bin gegenüber dem SINN nicht besser als ein Essigälchen. Hätte der Meister nicht die Decke von meinen Augen gehoben, so hätte ich niemals die große Vollkommenheit von Himmel und Erde erkannt.«“

古初誠可復, 景教思無極.      Die Kenntnisse der Urzeit könnten wiederhergestellt werden,  
der Geist der *Jing*-Lehre ist endlos.

#### 4.42 Zheng Jing 鄭璟 (aus Taoyuan 桃源, heute Jinjiang)

溪隱桃源見美人, 西方懷我好音春.      Im tiefversteckten Pfirsichblütenland <sup>419</sup> sieht  
[man] einen schönen Menschen, die westlichen  
[Menschen] tragen unsere Stimme des Frühlings  
im Herzen.

兢兢七克同鄒叻, 翼翼千篇敷教神.      Das vorsichtige und gewissenhafte *Qike* steht mit  
*Zou* im Einklang, tausend aufrichtige Schriften  
manifestieren sich in der Lehre der Gottheit. <sup>420</sup>

一事主天分苦樂, 偏驚處世易緇磷.      Wenn man dem Herrscher und dem Himmel dient,  
dann trennen sich Leid und Freude, wenn man  
schief in der Welt lebt, wird man leicht  
unaufrichtig.

得君載授珠璣日, 寤寐驩吟又日新.      Seit dem Tag, an dem ich die Instruktionen und  
gnadenvollen Schriften des Herrn erhalten habe,  
singe ich jeden Tagen aufs Neue fröhlich beim  
Aufwachen und Einschlafen.

#### 4.43 Fang Shanglai 方尚來 (aus Taoyuan 桃源, heute Quanzhou)

周孔不可作, 天學亦已徂.      Zhou Gong und Konfuzius können nicht mehr wirken, die  
Himmelslehre ist bereits angekommen. <sup>421</sup>

爰有西賢者, 教鐸振中區.      Nun gibt es einen westlichen Weisen, [dessen] Glocke der

---

<sup>419</sup> *Shenyin* 溪隱 bezeichnet das außerhalb der Welt liegende Pfirsichblütenland.

<sup>420</sup> *Qike* 七克 ist ein Werk des Jesuiten Diego de Pantoja, das er in Zusammenarbeit mit Xu Guangqi (1614 erschienen) verfasste. Bezüglich *Zou* gibt es zwei Möglichkeiten, zum einen bezeichnet es Menzius, zum anderen steht es für Zou Yan.

<sup>421</sup> Zhoukong 周孔 ist die Kombination von Zhou Gong 周公 und Konfuzius. Ersterer war der vierte Sohn des Königs Wen von Zhou 周文王. Zhou Gong war ein berühmter Politiker, Denker und Pädagoge der westlichen Zhou-Dynastie, er wurde von Konfuzius als Vorbild genommen.

	Lehre erschüttert die Welt. <sup>422</sup>
浮沉八萬里, 將以慰吾徒.	[Er] trieb 80 000 <i>li</i> [auf dem Meer], um unsere Jünger zu beruhigen.
真主謾相識, 疑信任所趨.	Der wahre Herrscher wird mit Misstrauen [allmählich] erkannt, mit dem Zweifel geht [man] zu [ihm].
晨夕叨引治, 我亦破其愚.	Täglich redet [er] und führt Heilung herbei, daher beseitige auch ich meine Dummheit.
分手三山外, 肯把寸心渝.	[Wir] nehmen Abschied draußen vor Sanshan, [ich] will mein Herz [für ihn] ändern.

4.44 Pan Shikong 潘師孔 (aus Taoyuan 桃源, heute Yongchun)

鴻濛本無象, 造物誰為主.	Der Ursprung des Universums hat eigentlich keine Erscheinung, wer ist der Schöpfer aller Wesen?
千聖既云沒, 此義少認取.	Tausende Weise sind schon verschwunden wie Wolken, [die davonziehen], der Sinn wird selten erkannt und verinnerlicht.
昔聞西來學, 謂可相翼羽.	In der Vergangenheit erfuhr [ich] davon, dass die westliche Lehre und [unsere Lehre] sich gegenseitig unterstützen können wie die Flügel den Vogel.
而今見其人, 倏爾開朦瞶.	Jetzt sehe [ich] diesen Menschen, auf einmal lässt [er] die Blindheit erleuchten.
大都翹厥初, 現前真宰覩.	[Nur wenn man] ernsthaft nach dem Ursprung sucht, dann taucht der wahre Herrscher vor aller Augen auf.
但思罔極恩, 毋乃識吾父.	[Nur wenn man] sich keinen Gedanken über die größte Gnade macht, dann kennt man unseren [Gott-]Vater nicht.
昭事自宜然, 諄諄不 <del>嫌</del> 魯.	[Ihm] dient [er] mit ernsthaftem [Herzen], [seine Worte] sind unermüdlich, nicht verdächtig und vulgär. <sup>423</sup>
凡我執經者, 恍已親恃怙.	Derjenige, der mich unterweist, scheint [mir] ebenso nahe zu

<sup>422</sup> *Duo* 鐸 (große Glocke) wurde von der Frühling-Herbst-Zeit bis zur Han-Dynastie als ein Instrument bei offiziellen Ankündigung verwendet. *GDHY*, S. 351. Mit *jiaoduo* 教鐸 wurde hier das Instrument, das sich auf die christlichen Riten bezieht, bezeichnet.

<sup>423</sup> Das Zeichen *xian* 嫌 ist eine Lehnsschreibung für *xian* 嫌 (verdächtigen, Groll). Siehe *Shuowen jiezi zhu*, Bd. 2, S. 1083.

	stehen wie meine Eltern.
況以證儒書, 標旨符中土.	Zudem bestätigt [er] die konfuzianischen Klassiker, [seine] Zielsetzung stimmt mit [denen der] chinesischen [Gelehrten] überein.
獨憐九萬程, 畏途安可數.	Nur habe [ich] Mitleid mit [seiner] 90 000 <i>li</i> langen Strapaze, wie kann man die Gefahren seiner Wegstrecke aufzählen?
孰賜我先生, 耶穌意良苦.	Wer hat uns den Meister gesandt, Jesus hat sich kluge Gedanken gemacht.
肖子吾所期, 有力應須努.	Was ich, sein Sohn, wünsche, ist, dass [ich mich] nach Kräften für die Lehre anstrengen kann.

#### 4.45 Xie Maoming 謝懋明 (aus Qingyuan 清源, heute Quanzhou)<sup>424</sup>

何處異香過, 繇來天主祥.	Woher kommt der seltsame Duft? Ein glückverheißendes Zeichen gesandt vom Herrn des Himmels.
碑畱十字篆, 架隱百年章.	Auf der Stele ist das Kreuz eingraviert, <sup>425</sup> das Kreuz erscheint wieder nach hundertjähriger Verborgenheit.
方慰趨承近, 俄驚別恨長.	Als [ich mich] nun über das Treffen [mit dem Meister] freue, merke [ich] plötzlich, dass ich eine traurige Trennung ertragen muss.
三山需後會, 教在不言中.	Wir müssen uns später in Sanshan wiedersehen, die Unterweisung [der Lehre] besteht im Schweigen.

#### 4.46 Xue Yiwei 薛一唯 (aus Fuqing 福清)<sup>426</sup>

主教何緣入海濱, 纚纚實義仰儒紳.	Warum betritt der Priester die Küste? Die fortwährenden praktischen Prinzipien <sup>427</sup> werden
-------------------	--

<sup>424</sup> DUDINK (1995:313) übersetzte das Gedicht ins Englische: "From where did the unusual fragrance come? An auspicious sign sent by the Lord of Heaven. A stele engraved with an cross [sic], For centuries it had been hidden. Just to console [us], it presented itself in this time. Suddenly we realize how long the bitter parting was. In Sanshan (Fuzhou) we had to meet later. The teachings are contained not speaking."

<sup>425</sup> *Liu* 畱 ist eine Lehn-schreibung für *liu* 留.

<sup>426</sup> Im Inhaltsverzeichnis steht Xue Yiwei nicht.

<sup>427</sup> *Shiyi* 實義 könnte hier Riccis Werk *Die Wahrheit der Lehre des Himmels* bezeichnen.

誰人會證西來意, 有客欣尋北學津.

九萬行程稱歲月, 三千負笈出風塵.

中天抱愧宮牆望, 那日開蒙善此身.

vom konfuzianischen Landadel geschätzt.

Wer kann Zeugnis ablegen über die aus dem Westen gekommenen Ideen? Es gibt Gäste, die mit Freude sich nach [konfuzianischen] Klassikern sehnen.

Die 90 000 [li] Reise wird in Jahren berechnet, [sie] tragen die 3 000 Bücher und verlassen die irdische Welt.

In der Blütezeit bin ich beschämt, gegenüber dem Meister und erwarte jenen Tag, an dem Dummheit beleuchtet und Körper vervollkommnet werden.<sup>428</sup>

#### 4.47 Xue Fengbao 薛鳳苞 (aus Fuqing 福清)

一葉航來渡海濱, 閩中文獻儼書紳.

西方有聖咸稱主, 北學無人不問津.

萬裡迢迢頻帶水, 千秋炳蔚不生塵.

諸儒仰止欽山斗, 至教原能善世身.

Ein Blatt durchquert das Meer und erreicht die Küste, [er liest] die Werke wie ein würdevoller Gelehrter Fujians.

Im Westen gibt es einen Weisen, der immer von dem Herrn spricht, es gibt niemanden, der sich nicht nach der Lehre erkundigt.

Eine zehntausend *li* lange, windungsreiche Wasserwegstrecke legt [er] zurück, die immerwährenden strahlenden [Werke] setzen keinen Staub an.

Alle Konfuzianer verehren [einen hohen Menschen], die allerhöchste Lehre könnte in der Tat den weltlichen Körper vervollkommen.

#### 4.48 Lin Dengying 林登瀛 (aus Sanshan 三山, heute Fuzhou)

---

<sup>428</sup> Das Wort *zhongtian* 中天 ist mehrdeutig, es bezeichnet den hohen Himmel, die Welt der Unsterblichkeit, die Blütezeit, *Buch der Wandlung*. Siehe *HYDC*, j. 1, S. 583. *Gongqiang* 宮牆 ist eine Anspielung auf Meister. Siehe *Lunyu zhushu*, j. 19, S. 2532.



維彼泰西, 另闢學梯.	Nun, jene Westler, lassen einen Schössling der Lehre wieder sprießen.
大原不迷, 天主為題.	Der große Ursprung verwirrt [sie] nicht, der Herrscher des Himmels ist ihr Thema.
是訓是稽, 可端可倪.	[Nach] der Unterweisung und Diskussion wird [man] aufrichtig und zieht Nutzen daraus.
鴻竝海犀, 織同醞雞.	Es ist so groß wie das Meeresnashorn, es ist so klein wie das Essigälchen. <sup>429</sup>
如震鼓鞞, 如捧玻璃.	Es scheint, als ob [man] Trommeln schlägt, als ob [man] Glas trägt.
如出雲霓, 如達川谿.	Als ob Wolken und Regenbogen erscheinen, als ob Flüsse und Bäche ineinander fließen.
羲文未笄, 孔孟未啼.	Zu jener Zeit war Xiwen <sup>430</sup> noch nicht volljährig, Konfuzius und Menzius hatten die Welt noch nicht erblickt.
惡我孩覿, 羞乃子妻.	Wir, unsere Kinder, Ältere und Frauen sollten uns schämen,
鐸聲在閨, 胡不聞撕.	dass wir das Läuten der Glocken in unseren Häusern nicht gehört haben, warum konnten wir es nicht wahrnehmen.

#### 4.49 Wang Biao 王標 (aus Futang 福唐, heute Fuqing)<sup>431</sup>

載道南來一客身, 艱關廿歲不知貧.	Das <i>Dao</i> tragend kommt ein Gast in den Süden, im 20 Jahre andauernden mühsamen Leben nahm [er] keine Armut wahr.
胸吞汗索參今古, 思入風雲泣鬼神.	[Er] setzt sich mit Vergangenheit und Gegenwart auseinander, der Gedanke steigt in die Sphäre auf,

<sup>429</sup> *Haixi* 海犀 (Meeresnashorn) war ein legendäres oder göttliches im Wasser lebendes Tier im Altertum Chinas. EBERHARD (1983:242): „Das Horn war eines der Glückssymbole des → Gelehrten und verbindet sich mit der Vorstellung eines »festen Charakters«, den der gute Gelehrte haben soll. Das Rhinoceroshorn diente nach altem Volksglauben auch dazu, Gift in Getränken zu erkennen. Ein Gürtel aus Rhinoceroshaut ist wasserabstoßend und wurde der Legende nach von → Ts'ao Kuochiu, einem der acht → Unsterblichen, benutzt, als diese den im Wasser lebenden Drachenkönigen in die Quere kamen.“ *Xiji* 醞雞 (Essigälchen) ist eine Metapher für geringe Dinge und ein kurzes Blickfeld. Siehe *Zhuangzi jishi*, j. 7, S. 716, Bd. 3; WILHELM 1982a:223.

<sup>430</sup> *Xiwen* 羲文 ist die Abkürzung für den Urkaiser Fuxi 伏羲 und den König Wen von Zhou 周文王, dem Begründer der Zhou- 周 Dynastie (11. Jh.-221 v. Chr.). Die beide hatten zu dem *Buch der Wandlung* beigetragen. Siehe *Hou hanshu*, j. 40, S. 1369-1370, Bd. 5; *HYDC*, j. 9, S. 192.

<sup>431</sup> Das Zeichen des Vornamens im Verzeichnis ist *rou* 揉, im Text liegt aber *biao* 標 vor.

<p>天上昭明知有主, 人間矯舉嘆非真.</p> <p>而今喚醒密諦訣, 始信先生作渡津.</p>	<p>die Geister und Gottheiten sind davon ergriffen.</p> <p>Der Himmel ist so hell, [wir] wissen, dass es den Herrscher gibt, [ich] seufze, dass die Verlogenheiten der irdischen Welt nicht wahr sind.</p> <p>Nun weckt [er die Menschen] mit den verborgenen Wahrheiten auf, [ich] bin erst jetzt davon überzeugt, dass er die Fähre baut, [die uns hilft, den Fluss zu überqueren.]</p>
---	---

#### 4.50 Weng Jisheng 翁際豐 (aus Putian 莆田)

<p>九萬里西來, 天學開遠照.</p>	<p>Aus dem 90 000 <i>li</i> entfernten Westen kommt die Lehre des Himmels, sie beginnt zu leuchten.</p>
<p>玉界跋玲瓏, 金驄鬱縹緲.</p>	<p>Das Geläut aus dem Himmel klingt wie ein Stoß mit Jade, der Duft des goldenen Pferdes ist verschwommen.</p>
<p>萬物乃天生, 何物生天表.</p>	<p>Alles wird vom Himmel erzeugt, wer hat das Universum erzeugt?</p>
<p>叩禮天主前, 意象轉幽悄.</p>	<p>Vor [dem Porträt] des himmlischen Herrschers verbeugt [man] sich, das Bild wandelt sich in Gelassenheit und Beschaulichkeit.</p>
<p>靈風似颯然, 屋角紅雲繞.</p>	<p>Der Frühlingswind ist rauschend, um die Seiten des Hauses kreisen die roten Wolken.<sup>432</sup></p>
<p>真詮揭昊冥, 會心苦不早.</p>	<p>Die wahre Erläuterung enthüllt den tiefen Sinn [des Himmels], die Erkenntnis ist leider nicht frühzeitig zu [erlangen].</p>
<p>若能認何主, 應空普弘願.</p>	<p>Wenn man diesen Herrscher erkennt, dann leistet er gegenüber der Leere den großen Schwur für alle.<sup>433</sup></p>

<sup>432</sup> *Lingfeng* 靈風 (Frühlingswind, Ostwind) bedeutet auch Zivilisierung, Kultivierung. *HYDC*, j. 11, S. 758. In der Legende wird der Aufenthaltsort der Unsterblichen von roten Wolken (*hongyun* 紅雲) umkreist. Es ist auch eine Metapher für hohe und einflussreiche Menschen.

<sup>433</sup> *Hongyuan* 弘願 ist ein buddhistischer Ausdruck für den großen Wunsch, die Lebewesen von Leiden zu befreien, alle Leidenschaften auszulöschen, weiterhin dem Dharma zu begegnen und der Wahrheit des Buddhas zu folgen, wie z. B. die 48 Gelübde von Amitäbha. *HYDC*, j. 4, S. 105; *FXDC*, S. 466; SOOTHILL/HODOUS 1975:187; GRIMBERG 2014:301.

主教開鴻濛, 源脈揭昏旦.	Die Lehre des Herrschers löst den Chaoszustand auf, [daher] sind seit dem Ursprung Tag und Nacht getrennt.
世界非長住, 百年奔駭電.	Die Welt ist kein lange wählender Aufenthaltsort, hundert Jahre fliegen so schnell wie ein Blitz.
學海浩無際, 沉迷君所嘆.	Das Meer des Wissens ist unermesslich und endlos, das Versinken in Illusion, das ist worüber der Meister seufzt.
丹臺與圯城, 此理尚為幻.	[Wie] eine rote Plattform und eine zerstörte Stadt, diese Prinzipien sind noch Illusion. <sup>434</sup>
嗟哉天下人, 宗旨曷繇見.	Oh, die Menschen unter dem Himmel, warum erkennen sie den Sinn nicht?
茫茫浮世中, 得君乃無患.	In der endlosen irdischen Welt, <sup>435</sup> wenn man zum Meister gelangt, dann hat man keine Sorge.

4.51 Lin Chuanqiu 林傳裘 (aus Puzhong 莆中, heute Putian)

西洋有教主, 夷夏仰鴻功.	Im Westen gibt es einen Herrscher der Lehre, Barbaren und Chinesen verehren seinen großartigen Verdienst.
十誠塵心淨, 三仇灰劫空.	Die Zehn Gebote reinigen die Herzen von den irdischen Begierden, die drei Übel und die Kalpa-Asche werden durch [die Zehn Gebote] leer. <sup>436</sup>
辭家敷帝訓, 渡海印儒宗.	[Der Meister] verließ seine Familie und folgte der göttlichen Belehrung, überquerte das Meer und [die Lehre] stimmte mit der konfuzianischen Schule überein.
安得漢天子, 論經白虎通.	Wie [führte] der Han-zeitliche Himmelssohn die Diskussion

<sup>434</sup> *Dantai* 丹臺 bezeichnet den Aufenthaltsort, an dem die daoistischen Gottheiten wohnen. *HYDC*, j. 1, S. 688. LIN (1998:83) ist der Meinung, dass *dantai* und *yicheng* jeweils Paradies und Hölle symbolisieren und interpretiert mit den folgenden Worten: Entweder an Jesus glauben und in das Paradies aufsteigen, oder sich selbst zerstören und in die Hölle fallen, diese Prinzipien haben viele irdische Menschen noch nicht erkannt.

<sup>435</sup> *Fushi* 浮世 (wörtl. irdische Welt) ist ein Ausdruck für die Unbeständigkeit und Kürze menschlichen Lebens. *HYDC*, j. 5, S. 1239.

<sup>436</sup> *Huijie* 灰劫 (Asche der Katastrophen) ist ein buddhistischer Begriff. Dazu siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:233): “劫灰 Kalpa-ash, the ashes after the fire kalpa of destruction.” Im Gedicht wurde die Reihenfolge der zwei Zeichen getauscht.

4.52 Su Fuying 蘇負英 (aus Wenling 溫陵, heute Quanzhou)

吾師海外至, 海道與雲連. Mein Meister ist aus Übersee angekommen, der Meeresweg war mit Wolken verbunden.

億萬風波阻, 孤舟歲月懸. Unzählige Winde und Wellen haben [seinen Weg] behindert, ein einsames Boot getrennt von der Zeit.

瞻星隨所指, 測景看何躔. [Er] betrachtete die Sterne und folgte dem, was sie zeigten, durch die Berechnung des Sonnenschattens beobachtete [er] den Sonnenumlauf.

掉理流沙界, 帆飛弱水前. In der Welt des fließenden Sandes lenkte [er] das Boot,<sup>438</sup> [als] das Segel im gefährlichen Gewässer wehte.

鱗旗時靡靡, 蜃氣更翩翩. Die Flagge flatterte noch im Wind, die Luftspiegelungen bewegten sich anmutig.

秘笈翻朱燄, 寶函泛綠烟. Das geheimnisvolle Kästchen stört den roten Dampf,<sup>439</sup> das wertvolle Kästchen treibt auf dem grünen Nebel.

直探周孔奧, 高揭昊旻巔. Durchgehend wird das Geheimnis des Zhou und Konfuzius erforscht, der höchste [Sinn] des großen Himmels wird enthüllt.

同證此心理, 修精即聖賢. [Sein] Herz und seine Prinzipien sind [den unseren] gleich, [derjenige], der sich selbst kultiviert, kann ein Weiser werden.

傳經皆最上, 得解已通玄. [Er] überliefert [uns] die allerhöchste [Lehre], durch Erläuterung ist das Mysteriöse zu erfassen.<sup>440</sup>

<sup>437</sup> *Baihutong* 白虎通 wird auch als *Baihutongyi* 白虎通義, *Baihutong delun* 白虎通德論 sowie *Baihu yizou* 白虎議奏 bezeichnet. Im vierten Jahr der Jianchu- 建初 Periode der Östlichen Han-Zeit (79) fand die Gelehrtenversammlung im Nördlichen Palast Luoyangs (*Baihu guan* 白虎觀, Palast des weißen Tigers) statt. Nach der Debatte über die Klassiker wurde Ban Gu 班固 (32-92) vom Kaiser Han Zhangdi 漢章帝 beauftragt, diese Konferenz und ihre Schlussfolgerungen aufzuzeichnen. Es ist ein wichtiges Werk zur Vereinheitlichung verschiedener Richtungen der Neutext-Schule des konfuzianischen Kanons. HUANG 1993:158-159.

<sup>438</sup> *Shajie* 沙界 ist ein buddhistischer Ausdruck für die Welten. Siehe *FXDC*, S. 600; SOOTHILL/HODOUS (1975:242): "Worlds as numerous as the sands of Ganges."

<sup>439</sup> Der Ausdruck „roter Dampf“ bezieht sich normalerweise auf die Unsterblichkeit. Der Dichter verwendete „roten Dampf“ und „grünen Nebel“, um wertvolle Bücher, die die Jesuiten gebracht hatten, zu beschreiben und zu schätzen.

<sup>440</sup> *Chuanjing* 傳經 bezeichnet die überlieferten konfuzianischen Klassiker. In diesem Kontext bezieht es sich auf die Werke und die Lehre der Jesuiten. *HYDC*, j. 1, S. 1626.

至教誰能掩, 大文終必宣.	Wer kann die allerhöchste Lehre verbergen, ein großartiges Werk wird letztlich verkündigt.
荒碑閔陝湧, 古石武榮妍.	Die verlassene Stele tritt in Guanxi in Erscheinung, [die Schönheit] des alten Steines auf dem Wulong-Berg <sup>441</sup> ist sichtbar.
石鏤聖架蹟, 碑紀貞觀年.	Auf dem Stein ist das heilige Kreuz eingraviert, die Stele datiert aus der Zhenguan-[Periode].
明旦振千載, 璋圭達八埏.	[Ab] Morgen wird sie tausend Jahre [erschüttert], die Zivilisierung reicht in die acht Richtungen. <sup>442</sup>
無人堪自棄, 有路欲登天.	Niemand kann sich aufgeben, [da] es den Weg gibt, sollte man dadurch zum Himmel aufsteigen.
昭事自茲凜, 淳風日以還.	[Von da an] dient man ernst, die schlichten Sitten kehren von Tag zu Tag zurück.
聖朝贊美化, 正學契真詮.	Der Thron preist [seinen] Verdienst zur Kultivierung, die aufrichtige Lehre steht mit der Wahrheit im Einklang. <sup>443</sup>
喚醒迷空色, 敲回點汞鉛.	[Die Lehre] rüttelt die Hingabe zu Leere und Begierde wach, erschüttert die Versessenheit in Quecksilber und Blei. <sup>444</sup>
淵明如可作, 八社自應先.	Wenn diese tiefgreifenden Sinne fassbar sind, sollten die acht Gesellschaften <sup>445</sup> Pioniere werden.

#### 4.53 Zheng Zhixuan 鄭之玄 (aus Wenling 溫陵, heute Quanzhou)

鐸音敷至教, 戶履滿公卿.	Im Glockengeläut verbreitet sich die höchste Lehre, [sein] Haus [besuchen] unzählige Fürsten und hohe Beamte.
---------------	---

<sup>441</sup> *Guanxia* 閩陝 ist die Abkürzung für Shaanxi guanzhong 陝西關中. Guanzhong ist ein alter Ortsname für die Ebene der Provinz Shaanxi, es war ein wichtiges Landwirtschaftsgebiet und das Kernland der Dynastien Qin und Tang, dort befinden sich die historischen Städte Xianyang und Xi'an. Heutzutage bezeichnet es die Weihe-Ebene (Weihe pingyuan 渭河平原). Die abgeleitete Bedeutung von *yong* 湧 (hervorströmen) ist eine Beschreibung dafür, dass Angelegenheiten oder Phänomene zum Vorschein kommen wie das Wasser. *HYDC*, j. 5, S. 1291.

<sup>442</sup> *Zhang* 璋 und *gui* 圭 sind zwei Arten von Jade, die bei staatlichen Zeremonien als Ritengefäße verwendet werden. Sie spielen auch auf tugendhafte Menschen und Talentierte des Kaiserhofs an. Siehe *HYDC*, j. 2, S. 1007-1008.

<sup>443</sup> *Shengchao* 聖朝 ist ein Ausdruck für die gegenwärtige Dynastie in der Feudalgesellschaft oder die Ernennung des Kaisers. *HYDC*, j. 8, S. 672.

<sup>444</sup> *Qiangong* 鉛汞 (Blei und Quecksilber) spielt auf den Daoismus an. Siehe *Ess* 2011:95-96.

<sup>445</sup> *Bashe* 八社 steht für die acht Präfekturen der Provinz Fujian.

每與俗塵接, 總閔慈憫情.	Immer wenn [er sich] irdischen Menschen nähert, zeigt [er] Barmherzigkeit und Mitleid.
我固漫浪者, 君毋靳共盟.	Ich bin eigentlich ein unbekümmerter Mensch, der Meister sollte nicht mit seiner Freundschaft geizen.
頻將承指點, 宗尚不為名.	Häufig bekomme ich seine Unterweisung, ich verehere [ihn] nicht wegen seines Ruhms.

4.54 Jia Yunyuan 賈允元 (aus Wuxi 無錫, heute Wuxi der Provinz Jiangsu)

君浮西洋來, 三歲九萬里.	Der Herr trieb auf dem westlichen Meer und kam hier an, in drei Jahren [überquerte er] 90 000 <i>li</i> .
冉冉風濤間, 茫茫水雲裏.	Zwischen langsamen Winden und Wellen, endlosen Gewässern und Wolken.
詎止觀國光, 意且行教爾.	Warum sollten wir verhindern [wollen], dass er unser Land besucht, <sup>446</sup> wo er doch nur seine Lehre verbreiten möchte?
問爾教何宗, 舉念一主起.	[Ich] frage ihn, zu welcher Schule die Lehre gehört, wie kommt der Gedanke über den Herrscher auf?
我觀中華人, 圓頂履方趾.	[Er antwortet, dass er] Chinesen ansieht, mit runden Köpfen und viereckigen Füßen. <sup>447</sup>
豈不美彝常, 有時敦倫紀.	Sind [ihre] gewöhnlichen Ritengefäße nicht schön? [Jedoch] sind manchmal menschliche Beziehungen überflüssig. <sup>448</sup>
君自海外人, 不讀我書史.	Der Herr aus dem Ausland liest unsere Klassiker [eigentlich] nicht.
而懷翼小心, 而具規繩履.	Dennoch handelt [er] mit Gewissenhaftigkeit, befolgt Sitten und Gebräuche und führt ein einfaches Leben.
未學孔宣門, 居然入室子.	[Obwohl er] die Konfuzianische Schule nie studiert hat, ist er

<sup>446</sup> *Guoguang* 國光 bezeichnet die staatlichen Riten und Relikte, später wurden daraus staatlicher Ruhm und Ansehen abgeleitet. *HYDC, j. 3, S. 633.*

<sup>447</sup> Das Begriffspaar von *yuanding* und *fangzhi* ist eine herkömmliche Beschreibung für das Aussehen der Menschheit. Siehe *Jinshu, j. 5, S. 137, Bd. 1; HYDC, j. 6, S. 1565.*

<sup>448</sup> *Yi* 彝 ist ein Weingefäß, verwendet als ein notwendiges Ritengefäß in der Zeremonie der Opferung. Es wurde auch als *yichang* 彝常 bezeichnet. Siehe *Shuowen jiezi zhu, Bd. 1, S. 1151.*

sogar ein fortgeschrittener Schüler.<sup>449</sup>

恭唯千古心，一月印萬水。

Das ehrliche Herz wird tausend Jahre andauern, der Mond spiegelt sich in zehntausend Gewässern wider.<sup>450</sup>

性光攝法界，何地無傑士。

Der Glanz der Natur sammelt sich in der Dharma-Welt, an welchem Ort gibt es kein Talent?

#### 4.55 Wu Shiwei 吳士偉 (*yumin* 寓閩, Besucher der Provinz Fujian)

到得三山欲避塵，相看渾是箇中人。

Es gelang [mir], Sanshan zu erreichen, denn [ich] wollte mich von der irdischen Welt abwenden, als [wir uns] trafen, [erkannte ich], dass er einer von uns war.

高談縱復空千古，名理依然重六親。

Die hohen Reden sind umfassend und wertvoll, [die dargestellten] Prinzipien legen noch auf die sechs Familienbeziehungen Wert.<sup>451</sup>

海若有天朝甲子，支祈無路見庚申。

Hairuo hatte den Himmel und stand Jiazi gegenüber, Zhiqi hatte keinen Weg und traf

---

<sup>449</sup> *Kongxuan* 孔宣 wird gewöhnlich für Konfuzius gebraucht, da ihm in der Tang-Dynastie der Tempelname Wenxuan wang 文宣王 (Fürst Wenxuan) verliehen wurde. *Rushi* 入室 (wörtl. das Zimmer betreten) ist eine Anspielung darauf, dass jemand bei seinem Meister ein höheres Niveau erreicht hat. *HYDC*, j. 1, S. 1062.

<sup>450</sup> Der buddhistische Chan-Meister Xuanjue 玄覺 (615-713) schrieb im *Yongjiazhengdaoge* 永嘉證道歌 folgendermaßen: „Die Natur des Buddha [Sanskrit: *Buddha-dhātu*] knüpft an die Natur aller Wesen an. Ein Gesetz/Dharma enthält die Dharma aller Wesen. Ein Mond spiegelt sich in allen Wassern wider. Alle Wasser, in denen sich ein Mond widerspiegelt, werden von einem Mond aufgenommen. 一性圓通一切性。一法遍含一切法。一月普現一切水。一切水月一月攝。 ([http://tripitaka.cbeta.org/T48n2014\\_001](http://tripitaka.cbeta.org/T48n2014_001) abgerufen am 08.01.2016). Dieser Ausdruck wurde später als *yueyinwanchuan* 月印萬川 (ein Mond spiegelt sich in allen Wassern wider) und *wanchuan she yiyue* 萬川攝一月 (alle Wasser werden von einem Mond aufgenommen) zusammengefasst und spielt darauf an, dass dieselbe Essenz sich in verschiedenen Erscheinungen und Dingen darstellt, welche im Wesentlichen identisch sind. Zhu Xi verwendete ihn zur Erklärung seiner neo-konfuzianischen These *liyi fenshu* 理一分殊 (in allen Wesen gibt es dieses Prinzip, ihre Prinzipien stammen aus demselben Ursprung, aber wegen ihrer unterschiedlichen Stellungen sind manche ihrer Prinzipien unterschiedlich). Siehe *Zhuzi yulei*, j. 18, S. 356, Bd. 1; j. 94, S. 2164, Bd. 3; dazu siehe auch STANDAERT 1988:195.

<sup>451</sup> Bezüglich *liuqin* 六親 (sechs zwischenmenschliche Beziehungen) gibt es drei verschiedene Erklärungen. Im *Laozi* 老子 wurden sie mit Vater, Sohn, großer Bruder, kleiner Bruder, Ehemann, Ehefrau kommentiert. Siehe *Laozi daodejing zhu jiaoshi*, S. 43. Laut *Chunqiu zuozhuan* waren es die sechs Beziehungen zwischen Vater und Sohn, großem Bruder und kleinem Bruder, Schwestern väterlicherseits, Neffe und Onkel, Verwandten mütterlicherseits sowie zwischen Verwandten väterlicherseits. Siehe *Chunqiu zuozhuan zhengyi*, j. 51, S. 2108. Im *Hou hanshu* werden sie als Vater, Mutter, großer Bruder, kleiner Bruder, Ehefrau und Sohn definiert. Siehe *Hou hanshu*, j. 76, S. 2467, Bd. 9.

Gengshen.<sup>452</sup>

長安回首春明外, 柳色鶯聲幾度新.

Im Rückblick [steht] Chang'an in der leuchtenden  
Frühlingslandschaft, die Weiden und die Stimme  
der Pirole sind [schon] mehrmalig [alt und] neu.

4.56 Chi Xianfang 池顯芳 (aus Tong'an 同安)<sup>453</sup>

尊天天子貴, 絕徼亦來庭.

[Man] verehrt den Himmel, [denn] der Himmelssohn ist  
erlaucht, aus entfernten Randgebieten geht man noch zur  
Audienz.

鄒衍無斯識, 張騫所未經.

Zou Yan<sup>454</sup> hat [die Lehre] nicht gekannt, Zhang Qian hat [die  
Reise] nicht erlebt.

五洲窮足力, 七政佐心靈.

Die fünf Kontinente erschöpfen die Kraft der Füße, die

---

<sup>452</sup> Hairuo 海若 ist der Name des Meerergottes. Siehe *HYDC*, j. 5, S. 1222; *Zhuangzi jishi*, j. 6, S. 562, Bd. 3. Zhiqi 支祈 ist der Name der Wassergottheit des Huai-Flusses, auch genannt Wu zhiqi 無支祁. Im Tangzeitlichen *Guyu dujing* 古嶽瀆經 findet sich eine Legende über Zhiqi. Der Kaiser Yu hatte den göttlichen General Geng Shen beauftragt, Wu zhiqi zu fangen. Wu zhiqi war sehr geschickt im Gespräch und kannte sich sehr gut mit der Tiefe und den Strömungsverhältnissen des Flusses aus. Er war derart schnell in Kampf, Sprung und Lauf, dass ihm nicht zu folgen war. Das Aussehen von Wu zhiqi glich dem eines Affen mit flacher Nase, hoher Stirn, grünem Körper, weißem Kopf, goldenen Augen und schneeweißen Zähnen. Sein Hals war hundert *chi lang* (1 *chi* entspricht ca. 30 cm) und er war stärker als neun Elefanten. Der göttliche General Geng Shen fasste Wu zhiqi letztlich, band eine große Kette um seinen Hals und befestigte einen Metallring an seiner Nase. Daraufhin war der Fluss wieder in Frieden. Siehe *Taiping guangji huijiao*, j. 467, S. 8404, Bd. 19. Die Verwendung von *Jiazi* 甲子 und *Gengshen* 庚申 bezieht sich auf *Liushijiazishen* 六十甲子神, das System der Gottheiten, dem gemäß jedem Jahr des 60-er Zyklus eine der 60 Gottheiten zugewiesen wurde. Sie gehörten zum chinesischen Volksglauben und auch zum daoistischen System. Die Gottheit, die sich im Dienst befand, wurde als *Suishen* 歲神 oder *Taisui* 太歲 bezeichnet. Im Gengshen-Jahr war der göttliche General Mao Zi 毛梓, der einem Affen ähnelte, im Dienst und wurde als *Genshen taisui* 庚申太歲 bezeichnet. Im Jiazi-Jahr war der göttliche General Jinbian 金辨 im Dienst, der wie eine Maus aussah. Im *Taishang ganying pian* (j. 1, S. 15.) ist eine bemerkenswerte Notiz über die daoistische *Sanshi shen* 三尸神 (Gottheit der drei Maden) zu finden. Sie erzählt davon, dass sich eine *Sanshi shen* in jedem menschlichen Körper befindet und am Gengshen-Tag dem Himmel über die Fehler des Menschen berichtet. Um die *Sanshi shen* daran zu hindern, blieb man an diesem Tag gelassen.

<sup>453</sup> Dieses Gedicht von Chi Xianfang 池顯芳 mit dem Titel *Zhi yuanxi Ai siji* 致遠西艾思及 (An Ai Siji des fernen Westens) wurde ins *Dijing jingwu lüe* (S. 154) aufgenommen. Jedoch gibt es folgende Unterschiede: der dritte Vers ist *Zou Yan zhi yushuo* 鄒衍之餘說 (die überlieferte Aussage von Zou Yan), die letzte Zeile lautet *hebi ceng xiangjian, chengyan zai yaomin* 何必曾相見, 成言在宵冥 (warum sollte man sich von früher kennen, das geistige Treffen ist mysteriös).

<sup>454</sup> Zou Yan 驩衍 war ein chinesischer Philosoph aus der Zeit der Streitenden Reiche. Er war Mitglied der Jixia-Akademie (*Jixia xuegong* 稷下學宮) im alten Staat Qi. Er war der Begründer und Vertreter der Yin-Yang Schule und befürwortete *Wuxing shuo* 五行說 (Theorie zu den fünf Elementen), *Wude zhongshi shuo* 五德終始說 (Theorie zu den fünf Tugenden) und *Da jiuzhou shuo* 大九州說 (Theorie zu den neun großen Kontinenten).



sieben Sterne stehen Herz und Seele bei.<sup>455</sup>

旨與吾儒似, 人疑是杳冥.

Der Sinn [der Lehre] ist unserer konfuzianischen ähnlich, die Menschen sind vermutlich mysteriös.

#### 4.57 Lin Yijun 林一儁 (aus Fuqing 福清)

a.

德因慈世方稱大, 道以尋源始見宗.

Die Tugend wird wegen der Barmherzigkeit für die Welt erst groß geschätzt, das *Dao* zu dem Ursprung trifft den Sinn.

百億辛人開慧眼, 萬千蹊徑劈迷踪.

Unzählige Menschen öffnen die weisen Augen,<sup>456</sup> zahllose kleine Wege werden eröffnet.

多緣大主恩無外, 亦賴吾師志不慵.

Das verdanken wir der allgegenwärtigen Gnade des Herrn und dem eisernen Willen unseres Meisters.

自此中天明寶鑑, 上扶治化到黃農.

Von da an leuchtet der wertvolle Spiegel im Himmel, [die Welt] kehrt zur Zivilisierung der Zeit von Huangnong zurück.<sup>457</sup>

又

b.

普天同大父, 斯人皆吾與.

Unter dem Himmel gibt es den einzigen Großen Vater, der Herr ist mit uns.

真原久不明, 魔役紛如許.

Der wahre Ursprung war seit langem unklar, so viele Diener des Teufels strömten herbei.

宣尼悲憫秋, 禹稷寧安處.

Konfuzius war über sein Mitgefühl mit dem Herbst vertraut,

<sup>455</sup> *Qizheng* 七政 ist ein alter astronomischer Begriff, der Sonne, Mond und die fünf Planeten Venus, Jupiter, Merkur, Mars und Saturn bezeichnet. *GDHY*, S. 1180.

<sup>456</sup> *Huiyan* 慧眼 (Augen der Weisheit, Sanskrit: *prajñācakṣus*) ist eine der fünf Arten von Augen, mit denen man alles Erkennbare wahrnimmt. Die anderen Arten der Augen sind: das fleischliche Auge, das alles durchdringende himmlische Auge, das Auge der Lehre und das Buddha-Auge, welches das Karma eines Menschen erkennt. Die fünf Augenarten werden dem Buddha zugeschrieben. Siehe WEBER 1994:14; *HYDC*, j. 7, S. 684.

<sup>457</sup> Huangnong 黃農 ist die Bezeichnung für die Urkaiser Huangdi 黃帝 und Shennong 神農.

	Yu und Ji <sup>458</sup> wollten lieber in Frieden leben.
泰西有至人, 梯航幾寒暑.	Im Westen gibt es einen Weisen, der in vielen Wintern und Sommern gefährliche Reisen unternommen hat.
奉彼正教來, 救茲 <sub>陷</sub> 溺侶.	[Er] trug respektvoll die wahre Lehre und kam, rettete die ertrinkenden Gefährten.
苦勞既不辭, 寧復知艱阻.	[Er] hat die Bitternis und die Mühe nicht gescheut, auch wenn [er] die Schwierigkeit und die Gefahren kannte.
無量超性光, 朗如幽室炬.	Das unermessliche übernatürliche Licht strahlt wie eine Fackel im dunklen Zimmer.
哀矜十四端, 到處勤施予.	[Aufgrund] der 14 Werke der Barmherzigkeit <sup>459</sup> gab [er] überall emsig Almosen.
願拯衆靈魂, 同入天堂所.	[Er] wünschte, alle Seelen zu retten und gemeinsam ins Paradies einzutreten.
想彼一片心, 是何惓惓緒.	Wir [denken] an sein Herz, das immer ehrlich ist.
嗟我此方人, 何為分爾汝.	Oh, die Menschen in unserem Land, warum unterscheiden sie sich voneinander?
屢以錐刀爭, 戶庭生越楚.	Sie streiten häufig miteinander über geringen Profit, in einer Familie entstehen die Yue- und Chu-[Reiche]. <sup>460</sup>
幸聞仁者言, 反欲加誹語.	Glücklich [kann] man das Wort des Weisen hören, [allerdings] vermehren sich die verleumderischen Worte.
總被異端迷, 多因三仇沮.	[Denn] man wird immer durch Heterodoxie getäuscht und

---

<sup>458</sup> Yuji 禹稷 ist die Bezeichnung für Kaiser Yu und Hou Ji 后稷. Sie waren legendäre Figuren im Altertum Chinas. Hou Ji war der mythologische Held, der der Bevölkerung verschiedene Arten von Getreide vorstellte und ihr den Anbau und das Ernten beibrachte.

<sup>459</sup> *Aijin shisiduan* 哀矜十四端 bezeichnet im Christentum die 14 Werke der Barmherzigkeit, nämlich die sieben geistlichen und sieben leiblichen Werke. Die sieben leiblichen Werke sprechen davon, die Hungrigen zu speisen, die Durstigen trinken zu lassen, die Nackten zu bekleiden, Kranke und Gefangene zu pflegen, die Obdachlosen zu beherbergen, die Gefangenen freizukaufen und die Toten zu begraben. Die sieben Werke der geistlichen Barmherzigkeit haben zum Ziel, Menschen zum Guten zu ermahnen, Dumme und Unwissende zu unterweisen, die Trauernden zu trösten, die Sünder zurechtzuweisen, demjenigen, der mich beleidigt, zu vergeben, lästige Menschen zu ertragen und zu dem Himmelsherrn für die Lebenden und Verstorbenen zu beten. *Shengjing yuelu*, S. 101-103.

<sup>460</sup> Die abgeleitete Bedeutung von *zhuidao* 錐刀 (wörtl. Pfriem und Messer) ist die Suche nach geringem Profit. Yuechu 越楚 steht für die Bezeichnung der zwei Staaten im Zeitraum von der Frühlings- und Herbst-Periode bis zur Zeit der Streitenden Reiche (770-221 v. Chr.). Es ist eine Metapher für weite Entfernungen. Siehe *HYDC*, j. 4, S. 1157.

撥雲一見日, 痛悔應難禦. häufig [durch die] drei Übel verdorben.<sup>461</sup>  
 [Sobald] die Wolken zerstreut werden und die Sonne  
 angeschaut wird, kann tiefe Reue nicht geleistet werden.  
 曠觀斯世內, 兄弟若相序. Öffnete man die Augen und blickte auf die Welt, und  
 behandelten Brüder einander angemessen und mit Respekt,  
 倘存遠邇情, 便同小邾莒. dann würde das Verhalten dem der Länder Zhu und Lü  
 zueinander ähneln.<sup>462</sup>  
 矧吾教中儔, 切勿微生齟. Zudem sind die Gefährten unserer Schule keinesfalls wegen  
 Geringfügigkeiten einander uneinig.  
 善功相勸勉, 過失互箴矩. Zum Ausüben des Guten sollten [wir] einander ermuntern, bei  
 Fahrlässigkeit einander ermahnen,  
 期酬大主恩, 立表為人佇. [und] hoffen, dass [wir uns] benehmen und anderen zum  
 Vorbild werden, um dem großen Herrscher für seine Gnade zu  
 danken.  
 瀝血與披肝, 和聲同律呂. [Mit] Treue und Aufgeschlossenheit kommen die  
 harmonischen Stimmen dem Stimmpfeifeninstrument  
 gleich.<sup>463</sup>

#### 4.58 Zheng Fenglai 鄭鳳來 (aus Puzhong 莆中, heute Putian)

君乃舫西海, 幾萬里而至, 頗演天公最上義.

Der Herr [fuhr] mit dem Boot aus dem westlichen  
 Meer, nach mehreren zehntausend *li* kam [er] an  
 und stellte den allerhöchsten Sinn des<sup>464</sup>  
 Himmelsherren dar.

綠瞳緝鬢肅有神, 塵揮霏玉紛相示, Grüne Pupillen, [lockiges] Schläfenhaar,

<sup>461</sup> Der christliche Begriff *sanchou* 三仇 bezeichnet Teufel, Fleisch und das Irdische. Siehe *Tianzhu jiaoyao*, S. 355.

<sup>462</sup> Zhuju 邾莒 waren zwei kleine Staaten in der Frühlings- und Herbst-Zeit. *GDHY*, S. 2043, *HYDC*, j. 10, S. 611.

<sup>463</sup> *Pigan lixue* 披肝瀝血 bezeichnet das „über alle Maßen treu und ergeben sein“. *HYDC*, j. 6, S. 522. *Lülü* 律呂 (Bambuspfeifen), früher zur Festlegung der Tonhöhen gebräuchlich. „Gesetz, Regel, Statut, jn/etw. unter Kontrolle halten, einschränken, Beschränkungen auferlegen, hart gegen sich selbst sein, eiserne Selbstdisziplin haben“. *HYDC*, j. 3, S. 953.

<sup>464</sup> *Tiangong* 天公 ist die Personifikation des Himmels. *HYDC*, j. 2, S. 1408.

釋迦咋舌李耳喑, 仿佛尼宗無二致,

懷寶欣觀上國光, 火浪顛翻隻葦寄.

巨魚卷鬣乍辭<sup>踪</sup>, 指點土風身欲試,

道德醫筭俱遶良, 碧翁劃成一方治,

寸銅晷緯走呈暉, 活現虞家璣玉器

竭斯巾烏起歐邏, 百譯遙聯同指臂.

strahlendes Aussehen, bei dem Schwung des  
Wedels zeigen sich zerkleinerte Jadestücke <sup>465</sup>  
[ganz] durcheinander.

Shijia ist [darüber] verblüfft, Li Er ist stumm, es  
scheint, als ob Konfuzius keinen Unterschied  
hätte. <sup>466</sup>

Das Wertvolle tragend betrachtete [er] mit Freude  
das glanzvolle Reich, <sup>467</sup> das einsame Riedfloß  
wälzte sich in tobenden Wellen.

Ein gigantischer Fisch mit gelockter Flosse  
wandte sich plötzlich vom Floß ab, [der Meister]  
verwies auf die einheimischen Sitten und wollte  
[sich] erproben. <sup>468</sup>

[Seine] Tugend, Heilkunst und Arithmetik sind  
alle hervorragend, der Himmel bringt dieses Land  
in Frieden.

Kleine kupferne Geräte gehen entsprechend dem  
Sonnenschein, sie befinden sich lebendig vor den  
Augen wie Jade-Gefäße des Yu[-Adels]. <sup>469</sup>

Warum kam der Gelehrte aus Europa? Seine  
hundert von fern übertragenen Schriften  
assistieren uns. <sup>470</sup>

<sup>465</sup> *Zhu* 麀 ist ein Art Hirsch, mit dessen Schwanzhaar Staubwedel hergestellt wurden. Die abgeleitete Bedeutung von *feiyu* 霏玉 (zerkleinerte Jade) meint, dass die Worte so schön sind, als wäre zerkleinerte Jade gefallen.

<sup>466</sup> *Shijia* 釋迦 ist Gautama Buddha. Siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:482): “Śākya, the clan or family of the Buddha, said to be derived from śāka, vegetables, but intp. in Chinese as powerful, strong, and explained by 能 powerful, also erroneously by 仁 charitable, which belongs rather to association with Śākyamuni.”

<sup>467</sup> Mit *shangguo* 上國 bezeichneten die Menschen abgelegene Gelände, Kaiserhof und Hauptstadt. *GDHY*, S. 1370.

<sup>468</sup> *Zong* 踪 bedeutet „Schiff“ oder „Schiffsflotte“, siehe *HYDC*, j. 9, S. 10.

<sup>469</sup> Die Bezeichnung *cuntongguiwei* 寸銅晷緯 bezieht sich auf aus Kupfer hergestellte astronomische Geräte. Mit diesen konnte man durch die Messung der Sonnenschatten die Uhrzeit feststellen oder den Umlauf der Sterne beobachten. *GDHY*, S. 518. *Yujia* 虞家 bezieht sich auf den Urkaiser Shun, dessen Hof mit Yu 虞 bezeichnet wurde. *Qi* 器 ist die Lehnsschreibung von *qi* 器 (Ritengefäße).

<sup>470</sup> Die abgeleitete Bedeutung von *jintuo* 巾烏 (Tuch und Schuhe) ist „Gelehrter“. *HYDC*, j. 3, S. 673. Die abgeleitete Bedeutung von *zhibi* 指臂 (Finger und Armband) ist „Assistent“, „Helfer“. Siehe HAENISCH 1957:244.

帡幪億國共為家, 意者其天闢初邃,

Unter dem Himmel sind alle Länder eine gemeinsame Familie, dieser Gedanke ist auf die graue Vorzeit [zurückzuführen], als der Himmel erschlossen wurde.<sup>471</sup>

十年震旦又重逢, 寒雨生窓芭葉翠.

[Nach] zehn Jahren treffen [wir uns] wieder in China, in kaltem Regen wachsen die grünen Palmblätter draußen vor dem Fenster.

#### 4.59 Xu Risheng 許日升 (aus Jinjiang 晉江)

西來使者儲奇詮, 地脈乘風攝八埏.

Der westliche Gesandte erfasst die außergewöhnlichen Prinzipien, die mit dem Wind fliegen und die [Menschen der] acht Richtungen anlocken.

萬國山河歸一掌, 四方朝貢拱三天.

Die Berge und Flüsse aller Länder werden von einer Hand untertan gemacht, den Tributen der vier Richtungen stehen drei Himmel[stheorien] bei.<sup>472</sup>

漫將印度懸尖指, 遂爾乾坤納隻拳.

Man kann mit dem Finger nach Indien zeigen, demzufolge werden Himmel und Erde wieder in einer Faust eingefasst.

何多問植張騫昨, 只今海宇擎鴻篇.

Warum fragt man noch nach der vorherigen [Reise von] Zhang Qian? Heute wird nur ein großartiges Werk unter dem Himmel hochgehoben.

---

<sup>471</sup> *Pingmeng* 帡幪 bedeutet wörtlich „Zelt“. Da der Himmel häufig als Schirm beschrieben wurde, wird es im Gedicht mit „Himmel“ übersetzt. *GDHY*, S. 1169.

<sup>472</sup> *Santian* 三天 bezeichnet die drei Theorien über das Weltsystem im Altertum Chinas: die erste ist *Gaitian* 蓋天, in der „der Himmel die Form eines Schirmes oder einer Glocke und die Erde die einer Schüssel“ hatte; die zweite ist *Huntian* 渾天, was wörtlich „der vollständige Himmel“ bedeutet, nach dem „dem Himmel die Gestalt einer vollen Sphäre zu geben [ist], in deren Mitte die Erde ruht“; die dritte ist *Xuanye* 宣夜, „welches anscheinend nur wenig Anklang fand und später in Vergessenheit geriet, wohl weil man es für zu unwahrscheinlich hielt. Danach hat der Himmel überhaupt keine Form, weder eine sphärische noch hemisphärische, denn er ist keine massive Kugel, sondern substanzlos und von unendlicher Ausdehnung. Die blaue Farbe des Himmels ist nur eine optische Täuschung. Die Himmelskörper bewegen sich von besonderen Kräften getrieben im leeren Raum.“ Siehe FORKE 1927:46-47; *Jinshu*, j. 11, S. 278, Bd. 2; WONG 1958:26-27.

4.60 Guo Chang 郭焜 (aus Wenling 溫陵, heute Quanzhou)

恍惚西方九萬里, 馳驅海內幾多年.

Verschwommen ist der Westen nach 90 000 *li*, [er] galoppiert mehrere Jahre im Reich.

風波到處皆吾地, 禍福繇來主自天.

Alle Orte, die der Wind und die Wellen erreichen, sind unsere Orte, das Glück und Unglück werden seit dem Anfang des Himmels beherrscht.

省戒焚香堪悟道, 清心灑水勝談禪.

Durch die Selbstprüfung, die Befolgung [der Gebote], und den verbrannten Weihrauch kann man sich des *Dao* bewusst werden,<sup>473</sup> die Reinigung des Herzens und das Besprengen mit Wasser übertreffen das Gespräch über den Chan-Buddhismus.

殷勤指引先生在, 難把真宗對俗傳.

Mit Eilfertigkeit führt der Meister [uns] hier, es ist [jedoch] schwierig, die wahre Lehre den Laien zu vermitteln.

4.61 Lin Jiong 林洞 (aus Puzhong 莆中, heute Putian)

先生居在歐邏都, 西渡滄溟引舳艫.

Der Meister wohnt in einer europäischen Stadt, vom Westen führt er das Boot und überquert das Meer.

道闡天人隨衆義, 教翻佛老契吾儒.

[Mit seinem] *Dao* legt er Himmel und Menschen dar und vernichtet alle Bedeutung, die Lehre stellt Buddhismus und Daoismus auf den Kopf und steht mit unserem Konfuzianismus in Einklang.

五洲閱歷風濤幻, 十誠皈依識力俱.

Die fünf Kontinente und die Erfahrung mit Wind

---

<sup>473</sup> Zu *fengxiang* 焚香 (Weihrauch brennen/anzünden) siehe EBERHARD (1983:300): „Weihrauch wird einfach als »guter → Geruch« bezeichnet. Das Sandelholz, aus dem er meist gemacht ist, muß aus Südostasien eingeführt werden. Im Altertum waren Räucherbecken gebräuchlich, in denen Weihrauch verbrannt wurde; heutzutage werden fast immer Weihrauchstäbchen benutzt, die man in ein Altarbecken vor dem Bild der Gottheit hineinsteckt; häufig wird die Asche gesammelt und als eine Art Medizin eingenommen. Weihrauch ist schon in den ältesten Berichten über den chinesischen Buddhismus erwähnt, wird aber heute in allen Tempeln – und auch in den kleinen Schreinen, die Gläubige in ihren Privathäusern aufstellen – verwendet.“

誰說殊方轍軌異, 繇來冶鑄一烘鑪.

und Wogen sind Illusionen, die Konversion zu den Zehn Geboten macht die Urteilskraft vollständig.

Wer sagt, dass die Wagenspur des fremden Landes grundlegend anders ist, eigentlich wurden sie in demselben Feuerherd geschmolzen.<sup>474</sup>

#### 4.62 Huang Mingjin 黃鳴晉 (aus Wenling 溫陵, heute Quanzhou)

乾坤異物有何私, 四表同瞻日正麗.

Welches Geheimnis haben die seltsamen Dinge zwischen Himmel und Erde? Vier Richtungen blicken gemeinsam empor zu der wahren Schönheit der Sonne.<sup>475</sup>

五大部州歸一統, 歐邏巴國應昌期.

Die fünf Kontinente werden [auf einer Karte] zusammengestellt, welche die Blütezeit der europäischen Länder widerspiegelt.

鍊舸汎海傳真教, 璇管窺天識巧思.

Mit einem eisernen Schiff überquert [man] das Meer und verbreitet die wahre Lehre, durch das Rohr aus Jade schaut [man] in den Himmel und erkennt den genialen Gedanken.

譯出方言皆至味, 黃農醇化見於斯.

Die übertragenden heimatlichen Worte sind alle von bestem Geschmack, die schlichte Zivilisierung von Huangnong manifestiert sich bei ihnen.

#### 4.63 Jin Jiahui 金嘉會 (*yumin* 寓閩, Gast der Provinz Fujian)

一堂微顯表天人, 絕似星槎作漢賓.

Die subtile Andeutung einer Halle drückt [die Beziehung zwischen] Himmel und Mensch aus, es scheint wie [jemand], der mit dem Sternenfloß in

<sup>474</sup> *Yezhu* 冶鑄 (schmelzen und gießen) ist eine Metapher für die Erziehung und die Zivilisierung. *GDHY*, S. 1833, 2053.

<sup>475</sup> *Yi* 異 ist eine Lehnsschreibung für *yi* 異 (unterschiedlich).

<p>開帙遙臨星斗錯, 剖圖快覩海山淪.</p> <p>有懷納履探鴻寶, 近擬披襟向羽宸.</p> <p>南國棲遲殷接引, 方瞳碧眼幾千春.</p>	<p>Han-China zu Gast ist.<sup>476</sup></p> <p>Beim Aufschlagen eines Buches nähere [ich mich] von weitem dem Durcheinander der Sterne, bei der Analyse der Karte erkenne [ich] schnell das versunkene Meer und den Berg.</p> <p>Zweifelnd erforsche [ich seinen] Schatz, bald [werde ich mich] entschließen, das Herz dem Himmel zu öffnen.</p> <p>[Sein] Aufenthalt im Süden wird mit Freundlichkeit und Herzlichkeit aufgenommen, [seine] quadratischen Pupillen, grünen Augen, mehrere tausend Frühlinge.<sup>477</sup></p>
--	---

4.64 Wang Yun 王隱 (aus Jin'an 晉安, heute Fuzhou)

a.

<p>有美西方彥, 東來過七閩.</p> <p>學天尊一主, 譯地歷三春.</p> <p>晰理玄機秘, 崇儒大道淳.</p> <p>自慚居陋巷, 今喜得芳鄰.</p>	<p>Es gibt einen bewundernswerten westlichen Gelehrten, der in den Osten nach <i>Qimin</i><sup>478</sup> gekommen ist.</p> <p>[Er] studiert die Himmelslehre und verehrt den einzigen Herrscher, an fremden Orten hat er drei Jahre verbracht.</p> <p>[Er] erläutert Prinzipien, die mysteriöse Geheimnisse sind, verehrt den Konfuzianismus, der das schlichte <i>Dao</i> ist.</p> <p>Ich bin über das Leben in der bescheidenen Gasse<sup>479</sup> beschämt, nun bin [ich] froh, eine schöne Umgebung zu</p>
---	---

<sup>476</sup> ZÜRCHER (1990:425): "The hall (*tang* 堂, as the Jesuits called the church, carefully avoiding such traditional terms for "temple" as *miao* 廟, *si* 寺 or *guan* 觀 because of their Buddhist and Taoist associations, and choosing instead a term with Confucian and scholarly overtones) was, in fact a building that in many respects resembled a temple of purely Chinese type, and many must have been bewildered by the fact that the scholar from the Buddhist superstitions, would change into a priest performing elaborate rites at the altar." *Xingcha* 星槎 ist die allgemeine Bezeichnung für Boot. In der Legende ist die Milchstraße dem Meer angeschlossen, das dazwischen hin und her treibende Boot wird *xingcha* genannt. *GDHY*, S. 1743.

<sup>477</sup> *Fangtong* 方瞳 (quadratische Pupillen) ist ein Hinweis auf Langlebigkeit im Altertum Chinas. *HYDC*, j. 6, S. 1571.

<sup>478</sup> *Qimin* 七閩 bezeichnet hier die Provinz Fujian. Die Bewohner, die im Altertum in den heutigen Provinzen Zhejiang und Fujian lebten, wurden in sieben Stämme eingeteilt. Deshalb wurde Fujian auch *Qimin* genannt. Siehe *Zhouli zhushu*, j. 33, S. 861.

<sup>479</sup> Die abgeleitete Bedeutung von *louxiang* 陋巷 (bescheidene Gassen) ist Armut. Siehe *Lunyu zhushu*, j. 6, S. 2478; KUBIN 2011:87.



haben.

又

noch einmal

b.

學就天人理數工, 過從中土慕華風.

[Nach] dem Studium von Himmel und Menschen, Physik, Mathematik und Technik verkehrt [er] mit chinesischen [Gelehrten] und bewundert die chinesischen Sitten.

贊宣寶曆欽褒渥, 盡瘁封疆忠義隆.

Die kaiserliche Lobpreisung ist großzügig, [denn seine] Loyalität und Aufrichtigkeit sind großartig wie ein General, der keine Mühen an der Grenze scheut.

始信耶穌真有士, 方知道教悉皆功.

Erst glaubte [ich], dass Jesus ein wahrer Gelehrter sei, eben erkenne [ich], dass das *Dao* und die Lehre zu seinem Verdienst [gehören].

聖朝兩露寬如海, 霽遠恩波自不同.

Die kaiserliche Gnade ist weit wie das Meer, dessen Tiefe und Weite sind nicht gleich.

#### 4.65 Lin Bochun 林伯春 (aus Futang 福唐, heute Fuqing)

睽違主教幾冬春, 有病未能識病因.

Seit dem Abschied vom Priester sind viele Winter und Frühlinge [vorübergegangen], [ich bin] krank, [aber ich] kann die Ursache der Krankheit nicht erkennen.

念昔曾知私淑艾, 於今想見舊畸人

[Ich] erinnere mich, dass ich früher [den Jesuiten] zum Vorbild genommen habe, jetzt möchte ich einen alten außergewöhnlichen Menschen sehen.<sup>480</sup>

---

<sup>480</sup> Zu *sishu'ai* 私淑艾 (jemanden als Vorbild betrachten) siehe das Kapitel Jinxin 盡心 des *Mengzi*: „Auf fünf verschiedene Arten spendet der Edle Belehrung. Auf manche wirkt er befruchtend wie ein Regen, der zur Zeit fällt, manche vollendet er in ihrem Wesen, manche bildet er aus in ihren Fähigkeiten, manchen beantwortet er ihre Fragen, und für manche ist er ein Vorbild für einsame Nachfolge. Diese fünf Arten sind es, wie der Edle

熏風南至鶯聲巧, 時雨西來草色新.  好似帝臨為作宰, 忻然禮請願稱臣.	Der warme Wind erreicht den Süden, die Stimme des Pirols [klingt] wunderschön, der rechtzeitige Regen kommt aus dem Westen, die Farbe des Grases ist frisch.  Es scheint, als ob Gott sich nähert als Herrscher, erfreut empfangen [ich ihn] und will [sogar] Untertan genannt werden.
--	---

4.66 Chen Hong 陳鴻 (aus Minzhong 閩中, heute Fuzhou)<sup>481</sup>

客從遠方來, 云曆五春夏.  地既盡於茲, 河漢已倒瀉.  其國敦敬天, 衣冠佩王化.  艾君早慕道, 每每著聲價. 若置碣石宮, 談鋒倍驚訝.  利公乃齊名, 腹笥何醞藉.	Ein Gast kam aus einer weiten Entfernung, fünf Frühlinge und Sommer trieb er wie Wolken darin.  [Er war schon dort], wo die Erde endet und die Milchstraße in die Tiefe stürzt. <sup>482</sup>  Sein Land verehrt den Himmel aus tiefstem Herzen, durch seine Art, sich zu kleiden, bringt [er unserer] Kultur Respekt entgegen.  Herr Ai verehrte früh das <i>Dao</i> , überall wird er sehr geschätzt. Es scheint, als sei der Jieshi-Palast <sup>483</sup> erneut entstanden, seine große Beredsamkeit versetzt alle in Erstaunen.  Herr Li genoss den gleichen Ruhm wie [Herr Ai], warum waren sie trotz ihrer Gelehrsamkeit so bescheiden?
--	--

Belehrung spendet.“ 君子之所以教者五：如時雨化之者，有成德者，有達財者，有答問者，有私淑艾者。此五者，君子之所以教也。Siehe *Mengzi zhushu*, j. 13, S. 2770; die Übersetzung siehe WILHELM 1982b:195.

<sup>481</sup> Das Gedicht von Chen Hong 陳鴻 wurde mit dem Titel *Zeng Ai Siji taixi ren* 贈艾思及泰西人 in die Sammlung *Qiushi pian* 秋室編 aufgenommen. Hier wurden *meimei* 每每 durch *xiahuang* 遐荒 (abgelegener Ort) in der vierten Zeile, *fanhai xi zhangqian* 汎海昔張騫 durch *chengbi guanyu chai* 乘彼貫月槎 (fahren mit dem durch den Mond gereisten Boot) in der letzten Zeile ersetzt. Siehe LIN 2014:89.

<sup>482</sup> *Hehan* 河漢 ist mehrdeutig, hier wird es mit „Milchstraße“ oder „Galaxie“ übersetzt. *GDHY*, S. 561.

<sup>483</sup> Der *Jieshi gong* 碣石宮 (der Jieshi-Palast) wurde von dem Fürsten Yan 燕 eingerichtet, um den damaligen berühmten Philosophen Zou Yan 騶衍, der aus dem Fürstentum Qi stammte, zu empfangen. Der Palast lag im Kreis Jieshi (heute die Stadt Hulu Dao 葫蘆島 in der Provinz Liaoning 遼寧). Im Kapitel *Mengzi Xunqing liezhuan* 孟子荀卿列傳 des *Shiji* heißt es: „(Zou Yan) kam im Fürstentum Yan an, Fürst Zhao Wang hat das Haus aufgeräumt und empfing ihn vorne. Er hatte veranlasst, die Jünger in einer Reihe aufzustellen und daraufhin die Unterweisung von Zou Yan zu empfangen. Er hatte den Jieshi-Palast aufgebaut und war persönlich zu ihm gegangen, um ihn als Meister anzunehmen.“ (騶衍) 如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之。Siehe *Shiji*, j. 74, S. 2345, Bd. 7.

遺以數千言,讀之手常把.	Die unzähligen [von ihm] hinterlassenen Schriften, habe [ich] gelesen und oft in die Hand genommen.
始知滄溟外,日月異晝夜.	Nun erfahre [ich] erst, dass im Ausland das Erscheinen von Sonne, Mond, der Wechsel von Tag und Nacht nicht mit unserer Zeit übereinstimmen,
神山信可登,弱水本堪跨.	und dass der Berg der Unsterblichen tatsächlich bestiegen, das gefährliche Gewässer überquert werden konnte.
汎海昔張騫,卻是尋常者.	Zwar überquerte Zhangqian auch das Meer, er war jedoch ein einfacher Mann. <sup>484</sup>

4.67 Wu Weixin 吳維新 (aus Shaowu 昭武, heute Shaowu)

混闢初未判,神理渺難識.	Am Anfang ist [alles] noch nicht unterschieden, die göttlichen Prinzipien sind unendlich und schwer zu erkennen.
泰西有畸人,貌古含靈粹.	Im Westen gibt es einen außergewöhnlichen Menschen, [sein] altertümliches Aussehen enthält die Kraft des reinen Geistes. <sup>485</sup>
遙遙九萬里,竟踐中華地.	[Aus] einer Entfernung von 90 000 <i>li</i> betritt er unerwartet den chinesischen Boden.
剖析天人奧,發明造化秘.	[Er] erklärt das Mysterium von Himmel und Menschen, erläutert das Geheimnis der Schöpfung.
究始本源歸,至道而無二.	Bei der Erforschung des Anfangs kehrt man zum Ursprung zurück, [es gibt einen] höchsten Weg, [doch es gibt] keinen zweiten.
玄義契儒宗,簪纓勤把臂.	Der tiefgründige Sinn stimmt mit dem Konfuzianismus überein, hochrangige Beamte sind oft mit ihm befreundet. <sup>486</sup>
著書千百言,磨碑印十字.	Die verfassten Bücher [erschließen] unzählige Worte, auf die

<sup>484</sup> Das Zeichen *fan* 汎 ist eine Lehnreibung für *fan* 泛 (auf dem Wasser treiben, dahintreiben).

<sup>485</sup> *Maogu* 貌古 ist die Umschreibung für *gumao* 古貌 (das altertümliche Aussehen), ein Ausdruck, mit dem oft die alten tugendhaften Menschen beschrieben werden.

<sup>486</sup> Das *zanying* 簪纓 (Kopfbedeckung und Ornamente) ist ein Symbol für hochrangige Beamte. *GDHY*, S. 1980. *Babi* 把臂 (sich an den Armen fassen, Arm in Arm) ist eine Anspielung auf eine enge Beziehung oder Freundschaft. *GDHY*, S. 28.

	polierte Stele ist das Kreuz graviert.
淪溺患津梁, 名區靡不至.	Die Ertrinkenden sorgen sich um die Fähre und die Brücke, es gibt keinen bekannten Ort, den sie nicht erreichen. <sup>487</sup>
上章作噩冬, 振向昭陽轡.	Shangzhang wird ein schrecklicher Winter, dann reiten [wir] nach Zhaoyang. <sup>488</sup>
登壇依朔玻, 共荷全能庇.	Beim Besteigen der Kanzel über eine kalte Steintreppe sind alle für den Schutz des Allmächtigen dankbar.
盛茲玫瑰花, 翹首望重賁.	Dort blühen die Rosen, [ich] blicke in die Ferne und erwarte einen hohen Gast. <sup>489</sup>

4.68 Huang Liulong 黃六龍 (aus Guning 古寧, heute Tong'an)<sup>490</sup>

雲山九萬隔西東, 孤舟三載莫期窮.	Durch 90 000 <i>li</i> lange Wolken und Berge getrennt stehen sich Westen und Osten gegenüber, [selbst nach] einer drei Jahre langen, einsamen Reise ist kein Ende der Reise zu erwarten.
歷盡千峰非為祿, 浮游四海總崇公.	[Er] überquert die tausend Spitzen nicht für Ruhm

<sup>487</sup> *Mingqu* 名區 bedeutet „bekannter Ort“, „Sehenswürdigkeit“. *HYDC*, j. 3, S. 172.

<sup>488</sup> *Shangzhang* 上章, *zhaoyang* 昭陽, *zuo'e* 作噩 gehören zu den Bezeichnungen der Himmelsstämme- und Erdzweige. *Shangzhang* ist die Bezeichnung für *geng* 庚, während *zhaoyang* für *gui* 癸 steht, beide gehören zu den zehn Himmelsstämmen. *Zuo'e* steht für *you* 酉 und ist einer der zwölf Erdzweige. Die Kombination der zwölf Erdzweige mit den zehn Himmelsstämmen ergibt den 60er-Zyklus des chinesischen Kalenders. Hier schrieb der Dichter *shangzhang zuo'e* 上章作噩 zusammen, mit der Bedeutung *gengyou* 庚酉, diese Kombination existiert jedoch nicht im Kalender. Die Kombination der Himmelsstämme *zhaoyang* und der Erdzweige *zuo'e* ergibt unter anderem *guiyou* 癸酉. Das sechste Jahr der Chongzhen-Periode (1633) wird auch das *guiyou*-Jahr genannt. Zu dem vierten Band des *KRDC* schrieb Li Jiubiao eine kurze Anmerkung, die mit *Chongzhen liunian zhaoyang zuo'e zhisui changzhiri* 崇禎六年昭陽作噩之歲長至日 (Tag des Wintersolstitiums des *guiyou* Jahres, sechstes Jahr der Chongzhen-Periode) datiert ist. Zu dem chinesischen Text siehe *KDRC*, j. 4, S. 24. Die englische Übersetzung siehe ZÜRCHER 2007:384. Er hatte das Wort *changzhiri* versehentlich mit „on the day of the summer solstice“ übersetzt. Es ist wahrscheinlich, dass der Dichter entweder die Bezeichnungen miteinander verwechselt oder aus einem unbekanntem literarischen Grund so gehandelt hatte. Die Verwendung der Bezeichnungen der Himmelsstämme und Erdzweige ist nicht selten in der Dichtung. Beispielsweise hat der Song-zeitliche Dichter Zhou Wenpu 周文璞 sein Gedicht *Zheng zinan zhongji shi* 正字南仲祭詩 mit den Vers *zhaoyang zuo'e dong, chouyun ning shangcang* 昭陽作噩冬, 愁雲凝上蒼 (am Tag des Wintersolstitiums, die dürsteren Wolken erstarren im hohen Himmel) begonnen. Siehe *Jianghu xiaoji*, j. 58, S. 17a. *Pei* 轡 bedeutet „der Zaum, das Zaumzeug, die Kandare bzw. Sattel und Zaumzeug“, zusammen mit *zhen* 振 wird es mit „reiten“ übersetzt. *GDHY*, S. 1373.

<sup>489</sup> *Qiaoshou* 翹首 (den Kopf heben und in die Ferne blicken) bezeichnet hier die Erwartung, Hoffnung und das Gefühl des Vermissens. *GDHY*, S. 1235.

<sup>490</sup> Das Dorf Guning 古寧 war dem Kreis Tong'an 同安 der Präfektur Quanzhou untergeordnet. Siehe *Tong'an xianzhi*, j. 6, S. 42a.

關開天上生成境, 剖破人間造化功.

謹告同盟揣是德, 感荷先生不易逢.

und Reichtum, [während seiner] Wanderung in der Welt verehren alle den Meister.

Oben brach der Himmel auf und [unten] ist die Welt entstanden, [er] enthüllt der irdischen Welt den Verdienst der Schöpfung.

[Ich muss meinen] Gefährten ehrlich sagen, dass [er] diese Tugend hat, [wir sind dem Meister] dankbar, [weil] es nicht leicht ist, [ihn] zu erreichen.

#### 4.69 Chen Kan 陳衍 (Yingchuan 穎川)<sup>491</sup>

大秦自古遠中州, 幾載孤帆海國秋.

腹有六經誰口授, 心無一物與天遊.

葭灰玉琯星文合, 墨汁金壺寶氣收.

Daqin ist seit der uralten Zeit weit von China entfernt, nach mehreren Jahren erreicht ein einsames Boot die Küste im Herbst.

Wer kann die sechs Klassiker im Herzen behalten und sie anderen weitergeben, das Herz ist so frei, [dass es] in den Himmel aufsteigt.<sup>492</sup>

Asche von jungem Schilfrohr und die Flöte aus Jade stimmen mit der [Vorhersage über die] Erscheinung der Sterne überein,<sup>493</sup> in der Tuschke und der goldene Kanne sammeln sich wertvolle

<sup>491</sup> *Ying* 穎 ist die Lehnreibung für *ying* 穎 (genial).

<sup>492</sup> Zu diesem Vers siehe das Kapitel Waiwu 外物 des *Zhuangzi* (*Zhuangzi jishi*, j. 9, S. 939, Bd. 4), WILHELM 1982a:282. Eine ähnliche Aussage findet sich auch in der Xin-Schule, nach Wang Yangming gäbe es außerhalb des Herzens keine Dinge (*xinwai wuwu* 心外無物), das einige Herz sei das Zentrum des Universums. SHIMADA 1979:134-145.

<sup>493</sup> Bei *xiahui* 葭灰 (Asche aus jungem Schilfrohr) handelt sich um die traditionelle Methode zur Vorhersage der Jahreszeiten *jiahui zhanlü* 葭灰占律 (Vorhersage mithilfe von Röhrchen und Asche aus jungem Schilfrohr). In einem verschlossenen Zimmer sind zwölf Holztische, deren Mitte tief und deren Ränder hoch sind, sie werden nach bestimmten Richtungen ausgerichtet. Auf sie legt man jeweils ein Rohr, in das die Asche aus dem Schilfrohr gefüllt wurde. Wenn eine bestimmte Jahreszeit anbricht, fliegt die Asche des jungen Schilfrohrs aus dem entsprechenden Rohr heraus. Zu dieser Methode siehe das Kapitel Lülizhi shang 律曆志上 des *Hou Hanshu* (j. 101, S. 3016, Bd. 11). Das Rohr wurde als *huiguan* 灰管 oder 灰琯 (Schilfrohr) bezeichnet. Im Gedicht verwendete der Dichter *yuguan* 玉琯 (Rohr aus Jade), da das Rohr häufig aus Jade hergestellt wurde. *HYDC*, j. 4, S. 508; j. 9, S. 491; *xingwen* 星文 bedeutet hier die Erscheinung der Sterne, *GDHY*, S. 1743.

Kräfte.<sup>494</sup>

垂老童身婚娶斷, 教成門士遍閩浮.

[Er] nähert sich dem Lebensabend, hält sich streng an die Keuschheit und das Heiratsverbot, die Lehre ist erfolgreich, die Schüler [leben] überall auf dem südlichen Kontinent.<sup>495</sup>

#### 4.70 Ke Erxuan 柯而鉉 (aus Qingzhang 清漳, heute Zhangzhou)

a.

其一

Das erste

教鐸從天振, 靈槎自海來.

Die Glocke der Lehre läutet aus dem Himmel, das heilige Boot kam vom Meer.

身貞偕白玉, 世劫等浮灰.

[Die] Treue ist [rein] wie weiße Jade, das weltliche Unglück gleicht schwebendem Staub.

引接婆心苦, 弘揚帝力開.

[Er] führt die Menschen auf den [richtigen Weg] mit leidenschaftlichem Herzen und eindringlichen Worten, er verbreitet die Verdienste des Himmelsherrschers.

纒譚真實理, 昭事信無猜.

Stetiger Austausch<sup>496</sup> ist das wahre Prinzip, die Aufrichtigkeit/der ernste Dienst ist gewiss ohne Zweifel.

又

Noch einmal

b.

其二

Das zweite

學到知天處, 前修道每因.

[Man] lernt bei [demjenigen], der den Himmel kennt, wenn man vorher den Weg gepflegt hat, dann werden alle Folgen [berücksichtigt].

祇憐勞闡繹, 為幸得奈詢.

[Aus] Erbarmung [für die Menschen] bemüht [er sich] um die

<sup>494</sup> *Mozhi jinhū* 墨汁金壺 (wörtl. Tusche und Goldkanne) spielt auf die wertvollen seltsamen Werkzeuge für Kalligraphie und Malerei an, woraus sich das Sprichwort *jinhū mozhī* 金壺墨汁 entwickelte. *Jinhū* 金壺 (Goldkanne) ist ein literarischer Ausdruck für Kupferkanne. *HYDC*, j. 11, S. 1168.

<sup>495</sup> Die abgeleitete Bedeutung von *menshi* 門士 (Torwächter) ist „Anhänger“ oder „Schüler“. Das Wort *yanfu* 閩浮 ist ein buddhisches Begriff für Sanskrit: Jambudvīpa. Siehe SOOTHILL/HODUS 1975:178, 298, 452; *FXDC*, S. 1340.

<sup>496</sup> *Li* 纒 bedeutet „fortlaufend“, „aufeinanderfolgend“, „kontinuierlich“. *Tan* 譚 ist eine Lehnreibung für *tan* 談 (absprechen, reden).

	Darlegung [der Wahrheit], so glücklich [macht es mich], mich bei ihm [nach der Lehre] zu erkundigen.
盛世文同治, 大原理一均.	In der glanzvollen Zeit sind alle Schriften harmonisch, im Ursprung stehen Prinzipien in Eintracht.
殷勤席未煖, 悵別此江濱.	[Ich finde bei ihm] eine freundliche Aufnahme, die Sitzmatte ist sogar noch nicht warm, <sup>497</sup> es ist traurig, dass ich ihn am Flussstrand verabschiede.

4.71 Lin Xun 林珣 (aus Sanshan 三山, heute Fuzhou)

a.

韋布繇來道自尊, 獨燃寶炬炤霾昏.	Die einfachen Menschen haben ursprünglich Hochachtung vor dem <i>Dao</i> , er zündet allein eine kostbare Fackel an und erleuchtet die Dunkelheit. <sup>498</sup>
中朝天子頻褒璽, 南國公卿概及門.	Der chinesische Himmelssohn belohnt [ihn] oft, Adelige und hochrangige Beamte im Süden sind alle [bei ihm] in die Lehre gegangen. <sup>499</sup>
尚友雲從環越海, 傳經雨化滿中原.	[So viele] schöne Freunde <sup>500</sup> begleiten ihn überall hin wie die Wolken, <sup>501</sup> [er] verbreitet die Lehre,

<sup>497</sup> *Nuan* 煖 ist eine Lehnsehreibung für *nuan* 暖 (warm). *HYDC*, j. 7, S. 199.

<sup>498</sup> *Mianhun* 霾昏: trockner Dunst und Dämmerung

<sup>499</sup> *Jimen* 及門 stammt aus dem Kapitel Xianjin 先進 des *Lunyu* (*Lunyu zhushu*, j. 11, S. 2498.): „Konfuzius sprach: ‘Von denen, die mir in der Stadt Chencai folgten, waren keine meine Schüler:’ 子曰: ‘從我于陳蔡者, 皆不及門也’. In der Folgezeit bezeichnet *jimen* „Schüler“.

<sup>500</sup> *Shangyou* 尚友 bezeichnet, dass man sich mit den Menschen der alten Zeit oder jemandem, der mehr Fähigkeiten hat, befreundet. Im Kapitel Wanzhang xia 萬章下 im *Mengzi* heißt es: „Der beste Mann in einer Nachbarschaft macht sich alle Guten der Nachbarschaft zu Freunden. Der beste Mann in einem Lande macht sich alle Guten in diesem Lande zu Freunden. Der beste Mann auf Erden macht sich alle Guten auf Erden zu Freunden. Aber selbst alle Guten auf Erden zu Freunden zu haben, ist ihm noch nicht genug. Er steigt empor in seinen Gedanken zu den Männern des Altertums, er rezitiert ihre Lieder, er liest ihre Schriften. Weiß er nicht, ob solch ein Mann des Altertums würdig ist, so beschäftigt er sich mit der Geschichte seiner Zeit. Das heißt emporsteigen mit seiner Freundschaft.“ 以友天下之善士為未足, 又尚論古之人; 頌其詩, 讀其書, 不知其人, 可乎? 是以論其世也, 是尚友也. Siehe *Mengzi zhushu*, j. 10, S. 2746; die Übersetzung siehe WILHELM 1982b:156.

<sup>501</sup> *Huanyuehai* 環越海 (wörtl. das Meer umkreisen, durchqueren) betont, dass sein Freundeskreis sehr groß ist. *Yuncong* 雲從 bedeutet, dass die Anzahl so hoch ist wie die Wolken. Im Gedicht wird es als eine große Anzahl von Anhängern bezeichnet. Das Wort stammt aus dem *Buch der Lieder*. Siehe *Maoshi zhengyi*, j. 5, S. 354.

荀輿得衞今親炙, 絳帳摳衣待討論.

b.

其二

邏巴聖化正中興, 萬有真宗道以弘

帝許迷方開寶筏, 人<sup>淺</sup>長夜得玻燈

海濱倡教開師席, 濂洛傳宗得服膺

小子春風中借坐, 頓忘門外雪層層.

c.

其三

[so wie] der rechtzeitige Regen<sup>502</sup> die Mitte des Reiches bedeckt.

[Ich] bekomme die Kräuter, lenke die Pferde kutsche und zünde nun Weihrauch an, im tiefroten Zelt hebe [ich] meinen Rocksäum und erwarte die Diskussion.<sup>503</sup>

Das zweite

Europa erlebt<sup>504</sup> momentan die Blütezeit der Kultivierung, wo die wahre Lehre aller Wesen sich verbreitet.

Der Herrscher lässt zu, mit dem kostbaren Boot in der Verwirrung<sup>505</sup> zu fahren, die Menschheit wird nach der langen dunklen Nacht durch das glänzende Licht erleuchtet.

An der Küste wird die Lehre eingeführt und die Redebühne des Meisters geöffnet, *Lianluo* wird fortgeführt und im Herzen getragen.<sup>506</sup>

[Wenn] der Jüngling im Frühlingswind neben [dem Meister] sitzt, vergisst er sofort den aufgehäuften Schnee draußen vor der Tür.

Das dritte

<sup>502</sup> In der Nachwelt wird unter *huayu* 化雨 (rechtzeitiger Regen) die unmerkliche und allmähliche Erziehung verstanden. Siehe *Mengzi zhushu*, j. 13, S. 2770; WILHELM 1982b:195.

<sup>503</sup> *Kouyi* 摳衣 bezeichnet eine Handlung, bei der man den unteren Teil seines Gewandes hebt, um hohe Gäste respektvoll zu empfangen. Siehe *Quli* 曲禮 im *Liji*: "Let him not tread on the shoes (left outside the door), nor stride across the mat (in going to take his seat); but let him hold up his dress, and move hastily to his corner (of the mat). (When seated), he must be careful in answering or assenting." 毋踐屨, 毋踏席, 摳衣趨隅, 必慎唯諾。 Siehe *Liji zhengyi*, j. 2, S. 1238; die Übersetzung siehe LEGGE 1968a:71.

<sup>504</sup> *Shenghua* 聖化 ist mehrdeutig, es bezeichnet die kaiserliche Gnade und Kultivierung, eine alte Lobrede für den Kaiser. Es ist ebenfalls als *sanctification* (zu einem Heiligen werden), als Prozess, durch den ein Gegenstand oder Mensch in einen Zustand der Weihe oder des Heils versetzt wird, zu verstehen.

<sup>505</sup> *Mifang* 迷方 wird hier als buddhistischer Ausdruck für eine verwirrte Umwelt oder einen Irrweg verwendet.

<sup>506</sup> *Lian* 濂 bezeichnet Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), dessen *hao* Lianxi 濂溪 ist. *Luo* bezeichnet die Stadt Luoyang 洛陽, die Herkunft der Cheng-Brüder, Cheng Hao 程顥 und Cheng Yi 程頤. Sie waren Vertreter des Neo-Konfuzianismus. Siehe *HYDC*, j. 6, S. 178.



婆心到處喜開堂, 九萬滄溟渡莽蒼.

Mit dem leidenschaftlichen Herzen öffnet [er] freudig überall Hallen,<sup>507</sup> bei der Überquerung des 90 000 *li* weiten Meeres [hat er] das Endlose erlebt.

天主應身來下土, 聖人立極出西方.

Der Himmelsherrscher nahm eine körperliche Form an<sup>508</sup> und kam hinunter auf die Erde, die Weisen erschienen aus dem Westen.<sup>509</sup>

軀登十字憐黔首, 學博三墳接素王

[Er] stieg auf das Kreuz und erbarmte sich der einfachen Menschen, [seine] Gelehrsamkeit ist so umfassend, dass [er] an drei legendäre Schriften und Konfuzius anknüpft.<sup>510</sup>

從此閩天開慧日, 門人無復嘆迷鄉.

Von da an wird der Himmel über Fujian von der weisen Sonne erleuchtet, die Jünger seufzen nicht mehr auf dem Irrweg.<sup>511</sup>

d.

Das vierte

其四

先生願力大西來, 天語賚頒震九垓.

Der Meister mit den Kräften des Schwurs kommt aus dem Westen, die [von ihm mitgebrachten] himmlischen Worte erstaunen das Reich.<sup>512</sup>

聖世鳳麟今代出, 人心日月此時開.

Phönix und Einhorn der heiligen Zeit treten in die

<sup>507</sup> *Kaitang* 開堂 bezieht sich auf eine buddhistische Zeremonie, bei der eine neue Übersetzung der Manuskripte anlässlich des jährlichen Geburtsfests der Heiligen eingereicht wird. Zwei Monate vor der Zeremonie versammelten sich alle Übersetzer und an der Bearbeitung Beteiligten. Diese Versammlung wurde *kaitang* genannt. *FXDC*, S. 1068.

<sup>508</sup> *Yingshen* 應身 ist ein buddhistischer Begriff für die verschiedenen Erscheinungskörper des Buddha, um die Menschen zu retten. *FXDC*, S. 1374; *HYDC*, j. 7, S. 752; SOOTHILL/HODOUS 1975:458. Siehe auch GRIMBERG (2014:286): „*yingshen* 應身 [Nirāmaṇakāya, निर्माण काय,] i.e. ein weiterer der drei Körper des Buddhas. Neben dem Körper der Freuden [saṃbhogakāya; □□□□ □□□,] und dem Körper der Wahrheit (s.o.) ist der Emanationskörper des Buddha der dritte Teil der Buddhanatur, der alles umfassenden und alles verbindenden Urnatur.“

<sup>509</sup> Die Bedeutung von *lijī* 立極 ist die Einrichtung der äußerst hohen Regeln und Ordnungen, die abgeleitete Bedeutung ist auch „auf den Kaiserthron steigen, an der Spitze der Herrschaft stehen.“ *HYDC*, j. 8, S. 377.

<sup>510</sup> *Suwang* 素王 bezeichnet ursprünglich denjenigen, der die Tugend und das Talent, Kaiser zu werden, besaß, der aber den Kaiserthron nicht bestieg, in der Han-Zeit wurde Konfuzius auch als *Suwang* bezeichnet. *GDHY*, S. 1494.

<sup>511</sup> *Huiri* 慧日 (wörtl. die weise Sonne, der weise Strahl) ist ein buddhistischer Ausdruck für die Weisheit von Buddha, die alle Wesen beleuchten kann. Siehe SOOTHILL/HODOUS 1975:433.

<sup>512</sup> *Yuanli* 願力 ist ein buddhistischer Begriff für die Kraft des Schwurs und die Kräfte von Tugend und Verdienst. *FXDC*, S. 1435.

璿璣毬轉分天手, 輿地圖旋算海才.

聖水蒼生當灌頂, 可能雄猛得心齋.

Gegenwart,<sup>513</sup> die Herzen der Menschen, die Sonne und der Mond gehen auf in dieser Zeit.

[Er hat das Können], mit umgekehrter Armillarsphäre und Globus den Himmel einzuteilen [und] mit der Weltkarte das Meer zu berechnen.<sup>514</sup>

Die einfachen Menschen sollten mit dem Weihwasser besprengt werden, [dadurch] kann der mutige Kämpfer die innere Ruhe<sup>515</sup> erlangen.

---

<sup>513</sup> *Shengshi* 聖世 (heilige Dynastie/aufblühende Zeit) ist das Synonym für *shengdai* 聖代. In der Feudalgesellschaft benannte sich die zeitgenössische Dynastie jeweils als *shengdai*. *GDHY*, S. 1398.

<sup>514</sup> *Fentian* 分天 (wörtl. den Himmel nach bestimmten Regeln einteilen) bezieht sich hier auf die astronomischen Erkenntnisse. *Shou* 手 (wörtl. Hand) zielt auf die Leistung ab.

<sup>515</sup> *Guanding* 灌頂 (etwas mit dem Weihwasser besprengen, Sanskrit: *abhiṣecana*) bezeichnet ursprünglich die alte Zeremonie der Kaiserintronisierung im antiken Indien. Später wurde es zu einer religiösen Zeremonie. Siehe *FXDC*, S. 1472; SOOTHILL/HODOUS (1975:483-484): “[...] in China it is administered as a Buddhist rite chiefly to high personages, and for ordination purposes. Amongst the esoterics it is a rite especially administered to their disciples; and they have several categories of baptism, e.g. that of ordinary disciples, of teacher, or preacher, of leader, of office-bearer; also for special causes such as relief from calamity, preparation for the next life, etc.” *Xinzhai* 心齋 bedeutet, dass man schlechte Gedanken beseitigt, um in innerer Ruhe zu bleiben. *GDHY*, S. 1738. Siehe das Kapitel *Renjianshi* 人間世 des *Zhuangzi*: „Yanhui sprach: »Darf ich fragen, was das Fasten des Herzens ist?« Kung Dsi sprach: »Dein Ziel sei Einheit! Du hörst nicht mit den Ohren, sondern hörst mit dem Verstand; du hörst nicht mit dem Verstand, sondern hörst mit der Seele. Das äußere Hören darf nicht weiter eindringen als bis zum Ohr; der Verstand darf kein Sonderdasein führen wollen, so wird die Seele leer und vermag die Welt in sich aufzunehmen. Und der SINN ist’s, der diese Leere füllt. Dieses Leeressein ist Fasten des Herzens.«“ Siehe *Zhuangzi jishi*, j. 2, S. 147, Bd. 1; die Übersetzung zitiert von WILHELM 1982a:62.

## 5. Die jesuitische Mission im Spiegel der Gedichtsammlung

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit den Fragen, wie sich die Chinamission in den Gedichten widerspiegelt und welche Inhalte sich darin finden. Die chinesische Dichtung wird durch die Verbindung von *qing* 情 (Gefühl) und *jing* 景 (Szenerie) bestimmt. Zu Gefühl gehören alle Gedanken, Erinnerungen, Fantasien, Empfindung, die die Geisteswelt der Dichter widerspiegeln und den tiefen Sinn des Gedichtes erklären konnten. Die Szenerie bezeichnet alle in den Gedichten dargestellten Objekte, z. B. Menschen, Dinge, Ereignisse und Taten. Sie ist die Vorstellung von Wirklichkeit im Leben, die durch die literarische Bearbeitung erzeugt wurde.

Ausnahmslos ist diese Verbindung in den den Jesuiten gewidmeten Gedichten zu entnehmen. Die Entsprechung der Szenerie in der Wirklichkeit herauszufinden, ist für diese historische Studie von hoher Bedeutung. In diesem Kapitel werden einige besondere Szenerien aus den Gedichten ausgewählt, um darzustellen, was hinsichtlich der Begegnung zwischen den Jesuiten und China im 17. Jahrhundert zwischen den Zeilen „versteckt“ ausgedrückt wird. Aus dem Vergleich der Szenerie und der Wirklichkeit ergibt sich entweder Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung. Die beiden Resultate beziehen sich jeweils darauf, wie die Dichter die Wirklichkeit wahrgenommen haben.

### 5.1 Historische Ereignisse und das Bild der Jesuiten

#### 5.1.1 Die nestorianische Stele

In der Gedichtsammlung kommt die Beschreibung der nestorianischen Stele mehrmals vor. Der Konvertit, Xie Maoming (45) hatte geschrieben: „Auf der Stele ist das Kreuz eingraviert, das Kreuz erscheint wieder nach hundertjähriger Verborgenheit.“ Ebenfalls hatte Su Fuying (52) die Relikte auf die Tang-Ära datiert. Damals waren die Menschen davon überzeugt, dass diese Stele genauso wie die Xi'an Stele der Ära der Tang-Dynastie zugeschrieben werden konnte. Dies hing eng mit der Geschichte des Christentums in China und dem wichtigen Ereignis aus der damaligen Zeit, der Aufdeckung der nestorianischen Stele in Xi'an, zusammen.

Im Jahr 635 erreichte der nestorianische Mönch Alopen (Alopun, Olopan-Abraban) Chang'an. Nachdem dessen Lehre im Jahr 638 von der Tang-Herrschaft Anerkennung fand, verbreitete sie sich unter dem chinesischen Namen *Jingjiao* 景教 schnell in China und erlebte

eine 150 Jahre lange Blüte.<sup>516</sup> Wegen der religiösen Verfolgung im Jahr 845 ging der Nestorianismus unter, die Kirchen wurden zerstört und die Mönche zur Rückkehr ins säkulare Leben gezwungen. Nachdem eine Vielzahl nestorianischer Mönche in der Rebellion von 878 unter der Führung Huang Chaos getötet wurde, geriet die Jing-Lehre in Vergessenheit.<sup>517</sup> Bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts erschien der Nestorianismus wieder unter der Herrschaft der Mongolen und entwickelte sich zu einer verhältnismäßig großen Religion in China.<sup>518</sup> Allerdings verlor der Nestorianismus wegen des Konflikts mit dem Islam und des politischen Drucks der Herrschaft allmählich an Bedeutung und verschwand schließlich gänzlich.<sup>519</sup>

Im Zeitraum von 1623 bis 1625 wurde eine nestorianische Stele zufällig in der Präfektur Xi'an in der Provinz Shaanxi entdeckt. Auf dieser aus dem Jahr 781 stammenden Stele mit dem Titel *Daqin jingjiao liuxing zhongguo bei* 大秦景教流行中國碑 (Die Stele von der Verbreitung der Jing-Religion der Großen Qin im Reich der Mitte) befanden sich drei Symbole, ein Kreuz, Lotusblumen und Wolken, die jeweils ganz unterschiedliche Religionen vertraten, und eine Inschrift in chinesischer und syrischer Sprache. Sie gibt Auskünfte über die Geschichte des Nestorianismus von 635 bis 781 in der Tang-Dynastie, die Doktrinen der Jing-Lehre, die Lobpreisung und die Namen der nestorianischen Mönche.<sup>520</sup>

Diese Entdeckung war nicht nur ein bedeutendes Ereignis für die Jesuiten und Konvertiten, sondern auch eine Wiederholung der Geschichte zwischen China und dem Westen.<sup>521</sup> Kurz nach der Entdeckung wurde die Inschrift schnell ins Lateinische, Spanische und Italienische übersetzt.<sup>522</sup> Nach einem Steinabrieb der nestorianischen Stele schrieb Li Zhizao 1625 das *Du jingjiaobei hou shu*.<sup>523</sup> Im Jahr 1644 erschien das chinesische kommentierte Werk *Jingjiao liuxing zhongguo bei zhengquan* 景教流行中國碑正詮 (Aufrichtige Erläuterung über die nestorianische Stele in China) von Emmanuel Diaz in Hangzhou. Die Entdeckung wurde von den Jesuiten verwendet, um den Menschen zur Konversion zu raten.

---

<sup>516</sup> Der Nestorianismus ist eine orientalische Richtung des Christentums. Zu dem historischen Hintergrund der Entstehung des Nestorianismus siehe LI 2002:33-47. Zu der Geschichte des Wortes *jing* 景 in Bezug zum Nestorianismus siehe LI 2002:130; STANDAERT 2001:1-3.

<sup>517</sup> ZHU 1993:208.

<sup>518</sup> ZHU 1993:94, 176, 205. Die Mongolen der Yuan-Zeit nannten die Christen *Yeli kewen* 也裡可溫, der Name wurde später für den Nestorianismus verwendet. Siehe JIANG 1982:86-87.

<sup>519</sup> ZHU 1993:215-221.

<sup>520</sup> *Jingjiao liuxing zhongguo bei zhengquan*, S. 653-750.

<sup>521</sup> CRIVELLER 1997:151.

<sup>522</sup> STANDAERT 2001:13.

<sup>523</sup> *Jingjiao liuxing zhongguo bei zhengquan*, S. 653-750; HAN/WU 2006:11-13.

Besonders auffallend sind die anderen Entdeckungen in Fujian in dieser Zeitspanne. Ein steinernes Kreuz wurde bereits 1619 auf dem Xishan-Berg im Süden der Stadt Quanzhou (*Quanjun nanyi Xishan* 泉郡南邑西山), die als das Zentrum des Nestorianismus der Yuan-Dynastie angesehen wurde,<sup>524</sup> aufgefunden. Im *Wurong chudi shizijiabei xu*<sup>525</sup> berichtete Zhang Geng ausführlich über den Verlauf der Entdeckung des Kreuzes:

Im 47. Jahr der Wanli-Periode [1619] wurde ein steinernes Kreuz auf dem Wurong-Berg von Herrn Zheng Hairu entdeckt. Dessen Ära des mythischen Relikts war nie zu identifizieren. Im dritten Jahr der Tianqi-Periode [1623] wurde die Stele mit der Jing-Lehre in Guanzhong [Xi'an] entdeckt, auf deren oberen Teil sich ein graviertes Kreuz findet. Die Gravierung der beiden Stelen ist identisch. Nur hatte die Stele aus Xi'an Schrift und Zeichen, daher erkennt man, dass die Stele in der Tang-Dynastie entstand. Die Inschrift der Stele entsprach den Darstellungen der gegenwärtigen Meister zur Lehre, Gottesgeburt, der Überlieferung des Kreuzes usw. [...] Im zweiten Jahr der Chongzhen-Periode [1629] war ich in meinem Ruhestand in der Stadt Wenling. In einer Besprechung mit allen Mitbrüdern über die Gründung der Kirche in Chongfu gudi [Wenling-Kreis] unterwies der Meister Ai [Aleni] uns [Zhang Geng, Zheng Hairu und Zheng Dongli] in der Herleitung und den Sinn des Kreuzes. Wir erwähnten die Stele aus Wurong. Ich begleitete den Meister bei der Besichtigung der Stele.<sup>526</sup>

Dieses Kreuz wurde von Aleni als christliches Relikt identifiziert. Nach der Verzeichnung von Konvertiten hatte Aleni im Jahr 1635 ein anderes Kreuz in Quanzhou besichtigt.<sup>527</sup> In diesem Zeitraum wurden weitere steinerne Kreuze gefunden. Eines wurde in dem verlassenen Tang-zeitlichen Tempel Shuilusi 水陸寺 entdeckt und von dem Großvater des Justizministers, Su Shishui 蘇石水, aufbewahrt. Das dritte befand sich an einem Feldrand in der Nähe des Tang-zeitlichen Tempels Dongchansi 東禪寺 der östlichen Vorstadt von Quanzhou. Sie wurden im Jahr 1638 von den Konvertiten in Kirchen gelagert. Von den Kreuzen stellte der Konvertit Zhang Geng einen Abrieb her und fügte ihn hinter dem Werk *Jingjiao liuxing zhongguo bei zhengquan* als Anhang bei.<sup>528</sup>

Ferner wurden viele Termini und Zitate aus der Inschrift der nestorianischen Stele von den Dichtern übernommen. Beispielsweise befindet sich das Zitat über die drei Wunder der

---

<sup>524</sup> ZHU 1993:183.

<sup>525</sup> Wurong 武榮 war der Tang-zeitliche Ortsname des Ming-zeitlichen Bezirks Nan'an 南安. Dieser Bezirk wurde in der Tang-Dynastie zur Präfektur erhoben. *Minguo Nan'an xianzhi*, j. 1, S. 13.

<sup>526</sup> HAN/WU 2006:17-18: 萬曆四十七年，有石刻十字架，從武榮山中為孩如鄭公開現，莫辨何代神物。天啟三年，關中掘地，亦得景教碑頌，其額鐫十字架。按視武榮碑，刻畫無異，惟是關中碑，有文有字，知惟唐刻，與今西師傳述降生十字架諸蹤，洎教誡規程，語語皆符。[...]崇禎二年，載至溫陵，而余適歸休，與同志肇始建郡之主堂于崇福古地，余仲倩即孩如公孫，乃于艾師座間，獲聆聖架真詮，而述此碑。

<sup>527</sup> *Lixiu yijian*, S. 203-204.

<sup>528</sup> *Jingjiao liuxing zhongguo bei zhengquan*, S. 751-754. Zu den drei Kreuzen bietet auch SAEKI (1951:436-439) eine englische Erklärung.

Gottesgeburt der Inschrift<sup>529</sup> auch in den Gedichten von Lin Jun (25) und Ke Xianshi (16),<sup>530</sup> wie z. B. die Zeile im Gedicht des Ke Xianshi, *qishi qin lizan, shizi yan chixun* 七時勤禮贊, 十字儼持循, die an die Zeile von der nestorianischen Stele „*qishi lizan, dapi cunwang*“ 七時禮讚, 大庇存亡 (Sieben Mal am Tag treffen sie sich anlässlich des Gottesdiensts, ernsthaft üben sie Gebete für die Lebenden und Toten aus) erinnert.<sup>531</sup>

Es ist offensichtlich, dass die Verwendungen von *qishi*, *lizan*, sogar *fenshen* 分身 (geteilter Körper) aus dem Buddhismus stammten.<sup>532</sup> Als der Nestorianismus über die Seidenstraße nach China gekommen war, hatte der Buddhismus dort bereits Fuß gefasst und wurde zusammen mit dem Daoismus zu den zwei Hauptreligionen gezählt.<sup>533</sup> Die Nestorianer mussten eine Strategie der Akkommodation anwenden, um ihre Lehre weit zu verbreiten. Sie hatten sowohl chinesische Klassiker, als auch daoistische sowie buddhistische Werke studiert, um eine entsprechende chinesische Übersetzung für den christlichen Gott, Jesus und den Heiligen Geist zu finden. In diesem Fall wurde „christlicher Gott“ sogar mit *fo* 佛 (Buddha) übersetzt.<sup>534</sup>

Aus den Verwendungen der religiösen Begriffe in den Gedichten ergibt sich die Frage, ob die Dichter und die Jesuiten damals die Differenzen zwischen dem Nestorianismus und

---

<sup>529</sup> Siehe *Jingjiao liuxing zhongguo bei zhengquan*, S. 697: „*Shentian xuanqing, shinü dansheng yu daqin, jingxiu gaoxiang, Bosi guanyao yi lai gong*“ 神天宣慶, 室女誕聖于大秦, 景宿告祥, 波斯覩耀以來貢 (Angels proclaimed the Glad Tidings. A virgin gave birth to the Holy One in Ta Ch'in. A bright Star announced the blessed event. Persians saw the splendor and came forth with their tribute). Die englische Übersetzung siehe SAEKI 1951:55. Diese Wunder hatte der Jesuit Emmanuel Diaz folgendermaßen erklärt: der Engel verkündigte die Geburt Jesu; die Jungfrau gebar Jesus in Daqin; der Stern Jingsu verhieß der Menschheit Glück, die Perser sahen diesen Sternschein und brachten deswegen Tribute, um Jesus zu huldigen.

<sup>530</sup> Zu Ke Xianshi siehe *Xihai Ai xiansheng xinglüe*, S. 246. Siehe die Fußnote 10 bei DUDINK (1997:131): „Ke Xianshi got an honorary office during the early Qing, because of the merits of his son Ke Shifang (see notes 3 and 154). Like Ke Chang, Ke Shifang was a grandson of Ke Ben (*jinshi* 1550); *Putian xianzhi* 14. 34b, 20. 26a-27a, 22. 22a. Ke Ben was a son of Ke Weixiong (*jinshi* 1517, MRZ 356), elder brother of the historian Ke Weiji (*jinshi* 1523; DMB, pp. 721-722).“

<sup>531</sup> SAEKI 1951:56.

<sup>532</sup> Der Begriff beschreibt, dass auch bei den buddhistischen Mönchen sechsmal pro Tag, nämlich, am Morgen, am Mittag, zum Sonnenuntergang, zur Frühnacht, Mitternacht und späten Nacht, gebetet wurde. *Qishi* 七時 (die sieben bestimmten Stunden) sind die Morgendämmerung, der Sonnenaufgang, die Zeit von 7-9 Uhr, die Zeit von 11-13 Uhr, die Stunde um 14 Uhr, die Stunde um 16 Uhr und die Zeit von 21-23 Uhr. Siehe FXDC, S. 58; ZHU 1993:169; XU (2004:140-141): „Der Buddhismus verwendet eine ähnliche Terminologie, wie beispielsweise *libai* 禮拜 und *lijing* 禮敬, die vor der Tang-Zeit schon geläufig sind. Im buddhistischen Kanon *Dacheng qixinlun* heißt es: „Verehren und Lobpreisen der drei Kostbarkeiten (nämlich Buddha, Dharma und Mönchsgemeinde)“ und „Tag und Nacht alle Buddhas sechs Mal verehren und lobpreisen.“ *Lizan* 禮讚 bedeutet „verehere“ und „lobpreisen“. FXDC, S. 1410. Zu *fenshen* 分身 siehe SOOTHILL/HODOUS (1975:140): „Parturition; in Buddhism it means a Buddha's power to reproduce himself *ad infinitum* and anywhere.“ Es ist problematisch, einen Begriff eindeutig dem Buddhismus oder dem Daoismus zuzuordnen, da er sich häufig in verschiedenen Lehren findet.

<sup>533</sup> GAN 1997:20.

<sup>534</sup> LI 2002:141-142; YANG 1992:48-55; SAEKI 1928:112.

dem Katholizismus erkennen konnten.<sup>535</sup> Die nestorianische Stele enthält viele buddhistische Begriffe, deren Verwendung selbstverständlich nicht Riccis Strategie entsprach. Die Jesuiten bemühten sich deshalb um die Aufklärung der Grenze zum Daoismus und Buddhismus, um mögliche Missverständnisse zu vermeiden:

Die als *seng* bezeichneten Nestorianer kleideten sich wie damalige Gelehrte, sie hatten das Scheitelhaar geschnitten und noch den Haarkranz behalten. Wie die Inschrift erwähnt, wurden diejenigen, die sich von der irdischen Welt zurückgezogen und den Weg gepflegt hatten, im Allgemeinen *seng* genannt. *seng* war die damalige allgemeine Benennung für solche Menschen, wie der Wohnort heutzutage *tang* genannt wird. Wir [Jesuiten] werden von Gelehrten mit der Benennung *shi* und *ru* in der Gegenwart wertgeschätzt, weil man [uns] damit von einfachen Menschen unterscheidet. Wenn die Inschrift in westlichen Sprachen geschrieben worden wäre, hätte sie niemand verstanden. Wir betrachten diesen Inhalt der Inschrift: der wahre Herrscher ohne Anfang; die Dreifaltigkeit; die Schöpfung der Menschen und Dinge; die Ursache der Erbsünde; das Gute des geteilten Körpers; die Wunder: die Jungfrau gebar den Heiligen, die Verheißung des Sterns Jing, die Huldigung der Perser, die Belehrung der neuen Lehre ohne Worte; das Leben öffnen und den Tod lösen, die Lobpreisung zu sieben bestimmten Zeiten eines Tages, Darbringen der Opferung alle sieben Tage; das Scheitelhaar rasieren und einen Bart wachsen lassen, das Symbol der Reinigung der weißen Gewänder, sein Mittel ist das Baden mit Wasser und Wind, das Symbol der Kreuzigung, als Mensch in die Welt kommen, am Mittag zur Wahrhaftigkeit emporsteigen. Diese ganzen Bezeichnungen gibt es im Buddhismus nicht.<sup>536</sup>

Die Jesuiten versuchten, einen Zusammenhang der Geschichte des Nestorianismus mit dem Katholizismus herzustellen und die Differenz zur Orthodoxie und Häresie zu verwischen. Ebenso schrieb der chinesische Konvertit Li Zhizao Folgendes:

In der Tang-Zeit wurden nestorianische Tempel einem kaiserlichen Erlass zufolge in allen Präfekturen im Reich errichtet. [Der Nestorianismus] stand gleichberechtigt mit dem Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus nebeneinander unter dem Himmel. [...] Warum nannten sie sich nach einem buddhistischen Namen? Weil alle Männer sich nach der Sitte ihres Heimatlandes scheren mussten. Chinesen nannten sie jedoch engstirnig Buddhisten. Sie waren damals nicht in der Lage, dieses Missverständnis aufzuklären. Nachdem Herr Ricci in Guangzhou angekommen war, hatte auch er sich jahrelang wie ein Mönch gekleidet. Später traf er sich mit Qu Taisu, der dann erkannte, dass er kein buddhistischer Mönch war. Daraufhin trug er erneut Bart und Haupthaar und kleidete sich wie ein chinesischer Gelehrter.<sup>537</sup>

Unterschiede zwischen dem Katholizismus und Nestorianismus konnten von Dichtern nicht identifiziert werden. Sie hielten Matteo Ricci für den Nachfolger des Nestorianers Jingjing 景

---

<sup>535</sup> DUDINK 1995:305; WU 1957:27; ZHU 1993:20. Zu dem Unterschied zwischen Nestorianismus und Katholizismus siehe SAEKI 1928:112-115; ZHU 1993:134-136; ZHANG 1930:116-120, Bd. 4.

<sup>536</sup> *Jingjiao liuxing zhongguo bei zhengquan*, S. 656-657: 景士名僧者、當時之士、削頂存鬚、碑中顯舉、既離塵俗修道、通稱亦謂曰僧、就當時所名而名之耳、猶今以所居之宇、而謂之堂、我輩之名、而稱之曰士、曰儒、皆學士家所推重、而別凡俗云爾、若用西文、衆誰能解、試詳碑義所云、无元眞主、三一妙身、開闢人物之始生、邪魔人惡之原委、三一分身之慈、室女誕聖之異、景宿告祥、波斯來貢、無言新教、開生滅死、七時禮讚、七日一薦、削頂存鬚、白衣示淨、法浴水風、印持十字、同人出代、亭午昇眞等、種種實迹、釋教悉無。Die englische Übersetzung siehe SAEKI 1951:55-56; XU 2004:96.

<sup>537</sup> *Du jingjiaobei hou shu*, S. 82, 84-85: 大帝時又勅諸州各置景寺, 崇奉之至。顯與儒、釋、玄三教。共峙寰宇。[...]曷以僧名? 則緣彼國無分道俗, 男子皆髡, 華人強指為僧, 渠輩無能自異云爾。卽利氏初入五羊也, 亦復數年混跡, 後遇瞿太素氏, 乃辨非僧, 然後蓄髮稱儒。

淨 und den Nestorianismus für einen anderen Namen des Christentums.<sup>538</sup> Die Entdeckung der Stele am Anfang des 17. Jahrhunderts wurde als Nachweis für die historische Kontinuität und Legalität der Verbreitung in der Ming-Zeit betrachtet. Sie war sowohl ein bedeutendes Motiv für die Konversion Fujians, als auch ein Reiz für chinesische Gelehrte, das Wiederbeleben der eigenen weiseren Urzeit zu erreichen.

### 5.1.2 Die Strapazen der Reise

Trotzdem die Beschreibung über eine lange gefährliche Reise der Jesuiten den Großteil in den Gedichten einnimmt, war die Frage, wie lange und wie weit die Jesuiten auf dem Meer genau gereist waren, nicht von entscheidender Bedeutung. Die Darstellungen darüber sind unterschiedlich. Insgesamt 21 Dichter erwähnten in ihren Gedichten die Länge der Strecke, vier Dichter mit 80 000 *li* und 17 beschrieben sie mit 90 000 *li*.<sup>539</sup>

Die Schilderung der Reise der Jesuiten und ihr Mut dazu wurde in vielen Anspielungen verwendet. Das häufigste Beispiel ist der berühmte Gesandte Zhang Qian 張騫 (164-114 v. Chr.), der als kaiserlicher Emissär während der Regierungszeit des Hanwu Kaisers eine weite Reise nach Zentralasien unternommen hatte. Er überbrachte dem Kaiserhof wichtige Informationen über diese Gegenden, was den Aufbau der Kontakte zwischen dem Kaiserreich und Zentralasien ermöglichte. Ihm wurde später der Ehrentitel mit *Bowang hou* 博望侯 (Fürst Bowang) verliehen.<sup>540</sup> Wegen seiner großartigen Expedition wurde er sogar als mythologische Figur in einer Legende dargestellt, die besagt, dass er einst den Himmelspalast erreicht habe.<sup>541</sup> In den Gedichten von Li Shidong (40), Chi Xianfang (56), Xu Risheng (59) und Chen Hong (66) findet sich die Geschichte über Zhang Qian, um sie mit der Reise der Jesuiten zu vergleichen. Chi Xianfang ist der Ansicht, dass der Verdienst der Jesuiten noch größer als der Zhang Qians sei. Auch Lin Shuxue (19) und Li Wenchong (28b) erwähnten jeweils diese legendäre Erzählung in ihren Gedichten.

---

<sup>538</sup> Siehe das Gedicht von Lin Jun (25) und Xue Ruiguang (31a). Jingjing 景淨 ist der chinesische Name des Verfassers der Inschrift, sein syrischer Taufname ist Adam. Siehe ZHU 1993:223; XU 2004:116.

<sup>539</sup> Ye Xianggao (1), Lin Shaozu (38), Li Shidong (40), Fang Shanglai (43) beschrieben die Reise als 80 000 *li* lang, die folgenden 17 Dichter als 90 000 *li*: He Qiaoyuan (3), Zeng Chuqing (6), Xu Bo (17), Dong Banglin (22), Lin Jun (25), Chen Hongyi (26), Li Wenchong (28), Zhu Zhiyuan (36), Lin Zongyi (39), Pang Shikong (44), Xue Yiwei (46), Weng Jisheng (50), Jia Yunyuan (54), Guo Chang (60), Wu Weixin (67), Huang Liulong (68), Lin Xun (71c).

<sup>540</sup> *Shiji*, j. 111, S. 2929, Bd. 9.

<sup>541</sup> *Taiping yulan*, j. 51, S. 250, Bd. 1.



Auf die Frage, wie viele Jahre die Jesuiten während ihrer Reise auf dem Meer verbrachten, schrieben Chen Xuanzao (12), Chen Hongyi (26), Xue Ruiguang (31b), Xue Xin (35), Jia Yunyuan (54), Huang Liulong (68) von einer Dauer von drei Jahren. Zhu Zhiyuan (36) verwendete jedoch *liangsan nian* 两三年 (zwei, drei Jahre). Auffallend ist Chen Hongs (66) Meinung, dass die Reise fünf Jahre lang dauerte, und er schrieb, dass die Jesuiten bis ans Ende der Welt gereist wären. Es ist nicht selten, in der Dichtung übertriebene Worte zu verwenden. Je ausführlicher, länger und lebensgefährlicher die Reise ist, desto größer sind die Leidenschaft und der Mut der Jesuiten.

Es wird darauf hingewiesen, dass die Beschreibung über die Länge und die Dauer der Reise nicht der Wirklichkeit entsprach. Auf dem Seeweg starb man oft wegen Schiffbruch, Piraten, Krankheiten und Hunger, und die Reise dauerte sehr lange. Obwohl man deshalb auf einem anderen sicheren Landweg versuchte, die Kontinente Europa-Asien zu durchqueren, misslang das mehr als zwanzig Male in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.<sup>542</sup> Das Meer war damals der Hauptverkehrsweg der Jesuiten nach Asien. Eigentlich dauerte die Reise von Lissabon bis Macao ein Jahr und sieben oder acht Monate. Sieben Jahre nach dem Eintritt in den Jesuitenorden bestieg Aleni am 23. März 1609 in Lissabon das Schiff nach Indien und erreichte Ende 1610 Macao.<sup>543</sup>

Die wiederholte übertriebene Betonung der langen Reise war eine Art der Lobpreisung ihrer Entschlossenheit und Aufopferung, da die Dichter die Durchquerung des Meeres für ein Wunder hielten. Die Jesuiten verließen ihre Heimat und Familie, dies war für die Chinesen undenkbar.<sup>544</sup> In der chinesischen Biographie Alenis befindet sich eine Beschreibung über das Verlassen seiner Mutter und seiner Reise auf dem Meer:

Der Meister war körperlich geschwächt und kränklich. Seine Umgebung war gegen seine Seefahrten. Aber der Meister war entschlossen, nach Osten zu gehen. Er hatte Abschied von seiner Mutter genommen. Seine Mutter sagte, dass er seine Sicherheit nicht berücksichtigen könne, um die Lehre des Christentums zu verbreiten, sie habe keine Erwartung an ihn, er solle sich um ihr Alter keine Sorge machen. Daraufhin verließ der Meister sein Zuhause. Gleich nachdem er die Reise angetreten hatte, kamen heftige Sturmwinde und hohe Wellen auf. Übelkeit und Schwindel quälten ihn drei Tage lang. Jemand hatte ihm empfohlen, zurückzukehren. Aber der Meister war nicht entmutigt und hatte nie seine Mission aufgegeben, sondern Gott um Hilfe gebeten. Dann erholte er sich. Nach einer dreijährigen und 90 000 *li* langen Reise auf dem Meer erreichte er Macau in Guangdong im Yiyou-Jahr der Wanli-Periode [1609].<sup>545</sup>

---

<sup>542</sup> STANDAERT 2001:355.

<sup>543</sup> COLPO 1997:82.

<sup>544</sup> Siehe Dong Banglin (22) und Chen Hongyi (26).

<sup>545</sup> *Xihai Ai xiansheng xinglüe*, S. 247: 先生體弱而多病，汎海之舉，旁觀或難之，先生毅然請行。入辭賢母，母曰：“汝能不惜軀命，為天主遠揚教旨，吾又何求，子行矣，無以老人為念矣。”先生遂行。初登

Dann kam die damit verbundene Frage auf, weswegen die Jesuiten dieses Risiko trugen, so lange zu reisen und China zu betreten. Als Ricci China erreichte, fragten die Chinesen ihn oft, warum er eine Seereise von drei Jahren unter Todesgefahren auf sich nahm, nur um Tribut beim Kaiserhof einzureichen? Sein wahrer Wunsch, dass sich die christliche Lehre in China verbreite, verbarg sich damals hinter den zahlreichen wissenschaftlichen Werken. Im Gegensatz zu dem damaligen bekannten Denker Li Zhi, der nach mehrmaligen Treffen mit Ricci seine Absicht noch nicht kannte, war das Motiv der Jesuiten, die christliche Lehre zu verbreiten, in den Gelehrtenkreisen Fujians kein Geheimnis mehr.<sup>546</sup> Die Konvertiten Dong Banglin (22) und Pan Shikong (44) hatten sogar den Verdienst der Jesuiten der Gnade Gottes zugeschrieben.

Am Ende des *Xixue fan*, das Aleni vor der Fujianmission verfasst hatte, äußerte er, dass es sein Wunsch war, alle im *Xixue fan* dargestellten Lehrgänge ins Chinesische zu übertragen, um den chinesisch-europäischen Kulturaustausch zu verwirklichen.

Ich kam aus einer Entfernung von 90 000 *li* und beabsichtigte, weitere Informationen, [die im *Xixue fan* kurz erwähnt wurden] in Zusammenarbeit mit Gefährten ins Chinesische zu übersetzen. Wenn ich noch zehn Jahre hätte, dann könnte ich diese Arbeit abschließen. [...] Allmählich würden die Lehren der Weisen, die jeweils aus dem östlichen Meer und dem westlichen Meer stammten, in Einklang gebracht. Die wahren Weisen werden die Welt für immer beleuchten. Mit diesem ehrlichen Wunsch nahm ich die gefährliche Reise auf mich. Aber ich weiß nicht, ob meine Bemühungen Früchte tragen werden.<sup>547</sup>

Die Übersetzungstätigkeit wissenschaftlicher Werke war kein einzelnes Ziel Alenis und konnte zu der Propaganda des Jesuitenordens gezählt werden. Sein Mut zur gefährlichen Meeresreise sowie seine Aufopferung für die Mission galten als Vorbild unter den Literaten.

### 5.1.3 Freundschaft

Als Untergattung der klassischen chinesischen Dichtung galt das Abschiedsgedicht als ein Beleg der Freundschaft und auch als ein vorbildlicher Ausdruck der Gefühle und des Geistes eines Dichters. Mit dem typischen Bild eines Abschiedsgedichts *yangliu ditou* 楊柳堤頭 und *chisu* 尺素 sowie *yuyan* 魚雁 beschrieb Lin Shifang (37b) nicht nur die Szenerie über einen Abschied von den Jesuiten, sondern sprach sich auch über seine Hoffnung auf zukünftige

---

舟，風濤大作，眩暈嘔吐者三日，或勸之歸。先生不色沮，惟堅祈主佑。自而無恙，汎海三年，歷程九萬里，抵粵之香山澳。時萬曆乙酉歲也。

<sup>546</sup> Siehe He Qiaoyuan (3), Zeng Chuqing (6), Xu Bo (17), Wu Weixin (67).

<sup>547</sup> *Xixue fan*, S. 59: 旅人九萬里遠來，願將以前諸論與同志繙以華言。試假十數年之功，當可次第譯出。[...] 漸使東海西海群聖之學，一脈融通，此真聖明御宇，千載之一時，梯航跋涉抱此耿衷，而未知有當于芻採否也。

Treffen und Briefverkehr aus. Weitere Abschiedsgedichte, welche die Freundschaft mit den Jesuiten belegen, finden sich z. B. bei Li Shiyong (33a), Chen Yao (41), Ke Erxuan (70b) und Lin Shaozu (38). Sie stammten jeweils aus Quanzhou, Fuzhou, Zhangzhou und Putian, dies entsprach der Fujianmission Alenis. Es sind keine weiteren Informationen über ihr Leben in den lokalen Chroniken und in den christlichen Dokumenten zu finden, diese Gedichte sind die einzigen Darstellungen näherer Umstände über ihren Umgang mit den Jesuiten.

Es ist nachvollziehbar, dass über 200 Gelehrte den Umgang mit Aleni gepflegt hatten.<sup>548</sup> In der Biographie Alenis waren 20 hohe Beamte als seine Freunde aufgelistet. Beispielsweise freundete sich Ye Xianggao (1) bereits in seinem Dienst in Nanjing (1599) mit Matteo Ricci an und war auch beim Antrag für die Grabstätte Riccis behilflich.<sup>549</sup>

Eine andere auffallende Freundschaft war diejenige zwischen Aleni und He Qiaoyuan (3), ein einflussreicher Chronist und Gelehrter der Li-理 Schulrichtung des Neo-Konfuzianismus aus der späten Ming-Zeit. Neben dem Abschiedsgedicht schrieb He Qiaoyuan ein Vorwort zu Alenis *Xixue fan*. Nach seinem Tod verfasste Aleni einen Nachruf, in dem ihr Umgang und ihre Freundschaft verzeichnet wurden:

Ich war mit der Lehre des Schöpfers mit dem Schiff aus dem Westen gekommen und habe mich über 20 Jahre hier niedergelassen. Im Bingyin-Jahr [1626] erreichte [ich] Wenling, und lernte dort Herrn [He Qiaoyuan] kennen. Wir waren gute Freunde geworden. Durch die Widmungen der Gedichte und [das Verfassen des] Vorwortes korrespondierten [wir] viele Jahre miteinander, ohne [einander] überdrüssig zu werden. Doch ach, als ich am Ende des Xinwei-Jahres [1631] wieder in Wenling gekommen war, war Herr [He] leider schon verstorben. Ah, der Herr [He] konnte die Welt verlassen, jedoch kann die Welt nicht ohne Herrn [He] sein. In seiner Heimat wurden überall Hallen errichtet, um seiner zu gedenken. Das Volk konnte den Schmerz seines Todes nicht ertragen. Herr He war der Welt ein unvergängliches tugendhaftes Vorbild, dieses wird nie vergehen und sein Verdienst wird nie in Vergessenheit geraten. Ich habe kein literarisches Talent, wie kann ich den Herrn [He] preisen? Ich bewundere ihn wegen seiner Beherrschung, Wissbegier und Aufrichtigkeit. Er wandelte frei wie der Wind auf dem großen Weg, sein klarer Charakter war das Vorbild für hunderte Generationen. Nun schaue ich sein Portrait an, es scheint, dass ich Herrn He persönlich sehe. Daher bin ich nun tief bewegt und schreibe diesen Nachruf, um die Bitte seiner beiden Söhne zu erwidern.<sup>550</sup>

Besonders erwähnenswert sind manche Treffen zwischen Dichtern und Aleni außerhalb der Kirchen oder Kapellen in einigen Gedichten. So schrieb z. B. Huang Mingchun (7) in einer Szenerie, dass er Aleni als hohen Gast empfing und sie unter dem Mondschein zusammen

<sup>548</sup> LIN 2014:66; DUDINK 1997:129.

<sup>549</sup> *Daxi xitai Li xiansheng xingji*, S. 221-222.

<sup>550</sup> *Jingshan quanji*, Bd. 1, S. 44: 旅人抱事造物主之學， 航舟西來二十餘年， 於斯丙寅歲入溫陵， 得接先生， 一晤既成莫逆。 既而贈詩賜序， 數年往還無厭也。 惜乎辛未歲暮， 余再入溫陵， 先生已謝世矣。 噫！ 先生可以無世， 世不可以無先生， 鄉國構堂特祀， 蓋不忍其亡， 先生樹德表於世， 不可滅者， 政猶不忘也。 余不文， 何能讚揚， 獨夙服先生天高海闊之量， 好學真情與夫大道逍遙清風， 可冠百代焉。 茲見先生之像， 如見先生也。 故有感而識之， 以復其賢子兩先生之請云。 Die Übersetzung siehe Liu 2015:274-275.

Wein tranken. Lin Xun (71a) schrieb, dass er mit ernstem und aufgeregtem Herzen Aleni empfing. Ähnliche Beschreibungen sind ebenfalls bei Chen Hongyi (26) und Zhang Weishu (4) zu finden. Die Gedichte waren nicht nur ein Beweis für die enge Freundschaft zwischen den hochrangigen Beamten und den Jesuiten, sondern auch ein Anzeichen für die erfolgreiche Fujianmission Alenis.

#### 5.1.4 Wider die Verleumdungen

Deng Cai (23) stellte eine rhetorische Frage in seinem Gedicht: „[Er] besorgt die Nahrung aus Europa für sich selbst, wie könnte es sein, dass [er] die Asiaten mit Geld belästigt?“ Seine Verteidigung kann auf den Verdacht gegen finanzielle Unterstützung der Jesuiten zurückgeführt werden.

Seit ihrer Ankunft in China war die Präsenz der Jesuiten mit Streitereien zwischen pro-christlichen Chinesen und ihren Gegnern verbunden. Die eigentliche Frage bestand darin, woher die Jesuiten ihre finanzielle Unterstützung erhielten. Denn obwohl sie keinen Handel trieben und auch keine Spenden sammelten, konnten sie es sich trotzdem leisten, Kirchen und Hallen aufzubauen und Bücher zu veröffentlichen. Daher war eine einleuchtende Erklärung oder ein Gerücht entstanden, dass sie ihre Einkünfte aus einer alchemistischen Geheimrezeptur zur Herstellung von Gold bezögen.<sup>551</sup>

Aus der Unklarheit über ihre finanzielle Unterstützung und dem Gerücht der Goldherstellung sind weitere anti-christliche Kritiken gegenüber den Jesuiten entstanden. Im *Shengchao poxie ji* sind verschiedene „Fähigkeiten“ der Jesuiten verzeichnet, mit denen sie angeblich Verwirrung unter den Chinesen stifteten: „Die westlichen Waffen sorgen für viel Freude und Interesse unter den Menschen, doch haben sie eigentlich keinerlei Nutzen; ihre Gebete um Regen lassen die Menschen glauben, dass sie über magische Kräfte verfügen; ihre Glocken, Saiteninstrumente und Fernrohre verblenden die Menschen.“<sup>552</sup> Ein weiterer Anklagegrund gegen die Jesuiten war, dass sie sich angeblich die Herzen der Menschen mit Gold erkaufte: „Wer einen einfachen Menschen zur Konversion verleitet, der wird einfach belohnt; wer einen konfuzianischen Schüler (*xiangshi* 庠士) zur Konversion verleitet, der wird zehnfach belohnt; wer einen Gelehrten dazu führt, der wird hundertfach belohnt.“<sup>553</sup>

---

<sup>551</sup> Das sogenannte *dianjin shu* 點金術 bezeichnet ein Verfahren, mit dem Quecksilber oder Blei angeblich in Medizin (Zinnober) oder Gold sowie Silber verwandelt werden konnte. Siehe NEEDHAM 1974:9-15.

<sup>552</sup> *Shengchao poxie ji*, j. 3, S. 180.

<sup>553</sup> *Shengchao poxie ji*, j. 1, S. 261.

Hingegen widmeten sich die pro-christlichen Chinesen in ihren Schriften der Entkräftung des Gerüchtes. Chen Hongyi (26) riet demjenigen, der ironisch über die Jesuiten spottet, Abstand zu den Jesuiten zu halten. Der Konvertit Lin Guangyuan (20) sagte: „Verehrung gebührt nur dem einen ewigen Herrn, und doch verirren sich Menschen in trügerischen Abwägungen.“ Neben einem Gedicht schrieb er noch die Abhandlung *Dianjin shuo* 點金說 (Über die Goldherstellung), um dem Gerücht zu widersprechen. Mit der Beschreibung des Alltagslebens der Jesuiten versuchte er, die in seinen Augen wahren Hintergründe der Jesuitenmission zu erklären und die Lehre des Christentums zu verbreiten.

Ich bin derjenige, der am längsten bei westlichen Gelehrten gelernt hat, und ich habe auch noch nichts davon [Alchemie] gehört. All diese Gelehrten sind berühmte tugendhafte Menschen und große Weise. Auf Befehl ihres Landes nahmen sie eine 90 000 *li* lange Reise auf dem Meer auf sich, um den chinesischen Kaiser um Audienz zu bitten, denn sie kamen, um Menschen die Lehre der Himmelsverehrung zu verkünden. Bei der Verbreitung der Lehre wurden sie von ihrem Herrscher finanziell unterstützt, jährlich erhielt jeder etwa zehn *liang* Gold, das auf dem Seeweg geliefert wurde. Auf dem Meer überfallen Piraten das ganz Jahr über die Schiffe. Aus diesem Grund werden die Lebensmittel häufig knapp und die Geldunterstützung bleibt aus. Ich persönlich habe gesehen, dass sie gelassen und ruhig blieben, auch wenn sie sich mehrere Tage nur einmal ernähren konnten und gezwungen waren, ihre Bekleidung zu verpfänden und ihre Schuhe zu verkaufen. Hinzu kommt, dass alle Weisen nur wenig Vergütung verlangten und nicht wählerisch mit Gemüse und Wasser waren, so dass ihnen einige Mittel übrig blieben, um ihre übersetzten Schriften in Druck zu geben. Es ging ihnen nicht um die Anhäufung von materiellen Gütern, warum sollten sie so handeln, wenn sie die Methode der Alchemie kannten?<sup>554</sup>

Lin hatte offenbar bemerkt, dass viele Menschen wenig über die Jesuiten und ihr Leben wussten, und vermutete darin den Grund für die Entstehung der Missverständnisse. Er betonte dabei immer wieder die Bemühungen und Leistungen, die die Jesuiten erbracht hatten: die Strapazen der Reise, ihre Tugendhaftigkeit sowie ihre weitgehenden Kenntnisse von Sachverhalten, die den chinesischen Gelehrten bis dahin unbekannt geblieben waren.

Der andere Dichter Huang Mingqiao (7) verteidigte ebenfalls die Jesuiten in seiner Abhandlung *Tianxue chuangai*: „Die Jesuiten haben keine Geschenke entgegengenommen, sondern, ganz im Gegenteil, sie waren es, die anderen etwas gespendet haben. Doch wurde nie nach der Herkunft des Geldes gefragt, mit dem sie die Spenden finanzierten, und man setzte das Gerücht in die Welt, dass die Jesuiten Kenntnisse der Alchemie hätten.“<sup>555</sup> Der Konvertit Lin Yijun (57b) seufzte, dass man glücklich das Wort des Weisen hören könne, hingegen wolle man die verleumderischen Worte vermehren. Er kritisierte die Verleumdungen von einem religiösen Standpunkt aus und beschrieb die Ursache mit den

<sup>554</sup> *Dianjin shuo*, S. 49: 子習西士最久絕，不聞其有是也。諸士皆名德高賢，奉其國命，泛鯨波九萬里而朝闕下。導人以敬天之學，其教化主為之計食用，人歲給數十金常祿附賈舶轉輸。瀕年海上阻寇，資斧告窮，移貸不足。予親見其并日而食，典衣賣履，恬然安之。且諸賢自奉甚菲，不殊蔬水，少有微餘。即以刷所繙譯著作之書，不圖羨積使其挾黃白之工，何苦如是？

<sup>555</sup> *Tianxue chuangai*, S. 3: 又見行教者，不受無名之饋，間反施濟于人，不審從來，意其擅黃白之術。

Worten: „[...] man wird immer durch Heterodoxie getäuscht und häufig [durch die] drei Übel verdorben.“

Xu Guangqi hatte sogar einige Maßnahmen zur Beseitigung des Gerüchts in der Throneingabe *Bianxue zhangshu* 辯學章疏 (Throneingabe zur Unterscheidung der Lehre) vorgeschlagen. Beispielsweise könne die Ming-Regierung den Jesuiten finanzielle Unterstützung und Getreide gewähren und veranlassen, dass sie die Spende annehmen, um Kleidung und Lebensmittel zu erwerben. Gleichzeitig sollte den westlichen Geschäftsleuten verboten werden, Gold und Silber aus dem Westen für die Jesuiten im Fall der ausreichenden Versorgung nach China zu liefern. In jedem Seehafen sollten sie streng kontrolliert werden. Damit würden die Kontakte mit den westlichen Geschäftsleuten blockiert und die Verdächtigungen würden verschwinden.<sup>556</sup>

Die Wahrheit ist jedoch, dass sowohl seine Verteidigung als auch die der anderen Konvertiten gegen die verleumderischen Gerüchte keine Auswirkung zeigten. Zwar verschwand die Mutmaßung, die Jesuiten betrieben heimlich Alchemie in der Qing-Dynastie, sie wurde jedoch durch andere Gerüchte ersetzt.<sup>557</sup> Der Konkurrenzkampf unter den konfuzianischen Gelehrten und den Jesuiten begann erneut.

## 5.2 Wissenschaften

Unter der Führung von Ignatius von Loyola (1491-1556) etablierte der Jesuitenorden ein hohes vollständiges Bildungssystem in Europa. Neben Theologie mussten die Jesuiten noch Humanitas, Rhetorik, Logik und die antiken Klassiker, Mathematik, Astronomie, Physik und Philosophie studieren.<sup>558</sup> Die Jesuiten waren Träger und Pioniere der Vermittlung der

---

<sup>556</sup> *Xu Guangqi shiwen ji*, S. 252-253.

<sup>557</sup> Während das Gerücht über Missionare, die Kinder geschändet und Frauen verführt haben sollen, auf die Qing-Zeit zurückzuführen ist, lässt sich das Gerücht über die Technik der Goldherstellung bereits in der Ming-Zeit nachweisen. Siehe SU 2002:33.

<sup>558</sup> CRIVELLER (1997:5): “The *Ratio*’s main novelty was the systematic study of pagan authors, both philosophers and writers, from the Greek and Roman civilizations. Jesuit education provided for three years of humanistic studies, one of *Humanitas*, and two of *Rhetorica*. After two years of novitiate, both permeated with spirituality, the studies of philosophy started; the first year was devoted to the study of logic, with particular attention to ‘Universal ideas’ and to the problem of knowledge. Then came the study of physics, the course that studies matter and the natural forces, but also the nature of abstract forms, as an introduction to the study of mathematics. In the year of physics, the *Ratio* included an hour every day of the Elements of Euclid, and then the study of geography, mapmaking, astronomy and mechanics started. Practical exercises were also included in the curriculum: the making of sundials and astrolabes, clocks, maps... and other appliances. Finally they proceeded to the study of metaphysics, the science that studied the nature of beings and their changes. Aristotle and Thomas Aquinas were the main authors.”

Wissenschaften, welche wesentlich ihrer Religion und Kirche dienen.<sup>559</sup> Nachdem Ricci mit europäischen wissenschaftlichen Errungenschaften China betreten hatte, staunte er einst darüber, dass China großartige Erfolge in vielen Bereichen besaß:

In their sciences, the Chinese are very learned; in medicine, moral physics [the science of morals], mathematics and astronomy, arithmetic, and finally all the liberal or mechanical arts. It is admirable that a nation, which has never had any relations with Europe, should have reached by its own means almost the same results as we with the collaboration of the whole universe.<sup>560</sup>

Riccis Bewertung gilt als übertriebene Schätzung, denn worüber er staunte, war eigentlich hauptsächlich die chinesische Astronomie, die zur Errungenschaft des 13. Jahrhunderts gehört.<sup>561</sup> Die Wahrheit ist aber, dass in der späten Ming-Zeit die Entwicklung chinesischer Wissenschaften in den Bereichen von Astronomie, Mathematik, Algebra schon in die Stagnation gerieten.<sup>562</sup> Sie waren häufig mit traditionellen philosophischen Vorstellungen verbunden, wie die Theorie der fünf Elemente, Yin- und Yang-Kräfte. Die Kosmologie erklärte man schlechthin noch mit der Theorie vom *Buch der Wandlung*, die bereits früher erforscht wurde.<sup>563</sup>

Die großen Leidenschaften der Chinesen bezüglich westlicher naturwissenschaftlicher Kenntnisse wurden von Ricci und seinen Mitbrüdern ausgenutzt. Bis 1629 schlossen ihre wissenschaftlichen Veröffentlichungen Mechanik, Geographie, Kartographie, Kosmologie, Naturphilosophie, europäische Mnemonik, Musik, Psychologie, Anatomie und Phonetik ein. Solche Werke wurden in Zusammenarbeit mit den Jesuiten „construed orally“ (*kouyi* 口譯) und „received with a brush“ (*bishou* 筆受) von Chinesen erledigt. Im Verlauf dieser Arbeiten mussten unzählige neue europäische Begriffe für eine potenzielle chinesische Leserschaft adäquat übertragen werden.<sup>564</sup>

Zweifellos hatte das westliche Wissen eine unübersehbare Auswirkung auf chinesische Gelehrtenkreise und regten die Chinesen an, sich mit Naturwissenschaften zu beschäftigen.<sup>565</sup>

---

<sup>559</sup> Der Jesuit und Historiker Hartmann Grisar hatte die wissenschaftliche Ausbildung im Mittelalter folgendermaßen geschrieben: “The scientific work of the whole epoch was devoted to those branches of knowledge that are most sublime in their matter and stand in closest relation to religion and Church. The age produced great and exceedingly acute theologians, philosophers and canonists, but in these very men the general absence of the historical sense and of criticism of facts is remarkable.” Siehe SCHWICKERATH 1903:46.

<sup>560</sup> BERNARD 1935:39.

<sup>561</sup> NEEDHAM 1959:369-370.

<sup>562</sup> BERNARD 1935:7-8.

<sup>563</sup> WONG 1958:23; NEEDHAM 1954:219.

<sup>564</sup> STANDAERT 2001:689-694.

<sup>565</sup> BERNARD (1935:7-8): “[...] but this science was rejuvenated, revived, developed and completed, so effectually that “the scientific contribution of Father Ricci” may be considered as a resurrection, or rather a continuation of the best which the 13th century had produced.”

Durch ihre Gedichte manifestierten die Dichter ihre Erschütterung und Bewunderung über das neue Wissen aus dem Westen.

### 5.2.1 Astronomie

Nach der Ankunft Alenis in Fujian war es der niedrigen Gelehrtenschicht möglich, sich dem westlichen astronomischen Wissen und den Geräten zu nähern. Auffallend ist das Gedicht von Cai Guoting (27), er schrieb: „Seitdem Herr Li die geographischen Kenntnisse und den Globus gebracht hatte, hörte man in diesem Jahr wieder wundervolle Nachrichten. Den Umlauf der Sterne und den Sonnenlauf sieht man auf der Karte, die Sterne und die beiden Pole werden mit den Augen unterschieden.“

In dem ersten Vers war die Rede von *dizhou yuanqiu* 地軸圓球 (Globus), der sich auf die in der Wanli-Periode (1573-1619) von Ricci angefertigten Geräte, *Hunyi* 渾儀 (Armillarsphäre), *Tianqiu* 天球 (Himmelsglobus) und *Diqiu* 地球 (Globus, Erdkugel) bezog.<sup>566</sup> Die weiteren wundervollen Nachrichten (*qiwen* 奇聞), nämlich *zhoutian* 周天 (Umlauf eines Planeten um 360 Grad) und *ribiao* 日表 (Zeitmessgerät: die Zeit wurde durch die Schattenlänge der Sonne bestimmt), beziehen sich wahrscheinlich auf den Sternatlas, nämlich *Jianjie zong xingtu* 見界總星圖 (General Atlas of the Visible Stars [from the Chinese territory]) und *Chidao liangzong xingtu* 赤道兩總星圖 (General Atlas of the Fixed Stars Double Hemispheres Divided by the Equator), die am Anfang der Chongzhen-Periode von Schall von Bell und Rho während der Reform der Kalender dem Thron eingereicht wurden.<sup>567</sup> Möglicherweise hatte der Dichter einen Sternatlas bei Aleni gesehen. Im *KDRC* wird verzeichnet, dass Aleni im Jahr 1631 den Konvertiten eine Sternkarte, deren Titel nicht erwähnt worden war, gezeigt hatte, um die Umläufe der Planeten zu erklären.<sup>568</sup> Das andere Beispiel war, dass Aleni das Gerät *jianping* 簡平 (Planisphere) dem Dichter Wang Yiqi vorstellte, um die Phänomene der Länge von Tag und Nacht und Südpol sowie Nordpol zu erläutern.<sup>569</sup>

Neben Cai Guoting (27) hatten Zhou Zhikui (13), Xu Bo (17), Deng Cai (23), Huang Mingjin (62), Xu Risheng (59), Jin Jiahui (63) und Lin Xun (71) ihre Bewunderung und

<sup>566</sup> *Mingshi*, j. 25, S. 359, Bd. 2.

<sup>567</sup> Im *Mingshi* ist keine genaue Zeitangabe über Einreichung des Sternatlas verzeichnet. Siehe *Mingshi*, j. 25, S. 342, Bd. 2. Zu den Sternkarten von Schall von Bell siehe HASHIMOTO 1998:517-532; D'ELIA 1958:328-359.

<sup>568</sup> ZÜRCHER 2007:278-279; *KDRC*, j. 2, S. 123.

<sup>569</sup> ZÜRCHER 2007:204; *KDRC*, j. 1, S. 46-48.



Lobpreisung zum Ausdruck gebracht. Der Großteil der Beschreibungen über die westlichen Wissenschaften der Gedichtsammlung liegt vor allem in der Astronomie. Dies hing sehr eng mit der Stellung der Astronomie im Altertum Chinas und dessen Zustand in der Ming-Zeit sowie dem Einfluss der westlichen Astronomie am Kaiserhof zusammen.

Die Astronomie war im Altertum Chinas von Bedeutung und hatte ihre Blütezeit erlebt.<sup>570</sup> Die Festlegung der Kalender war eine Regierungsangelegenheit, die im kaiserlichen China eine politische, rituelle und soziale Rolle spielte. Diese war ein Symbol der allerhöchsten Macht und ein Privileg des Herrschers. Nicht nur staatliche Aktivitäten, sondern auch das bürgerliche Leben sollte mit den Himmelserscheinungen in Einklang gebracht werden und sich nach der Vorhersage der Vorgänge der Planeten, der Sonne und des Mondes richten.<sup>571</sup> Die Herstellung astronomischer Instrumente und die Beschäftigung mit den Himmelserscheinungen waren Privatpersonen damals verboten. Das Erwerben astronomischer Kenntnisse und die Regulierung der Kalender beschränkten sich auf die staatliche Akademie und einen kleinen Gelehrtenkreis.<sup>572</sup>

Insgesamt war die astronomische Technik der Ming-Zeit im Gegensatz zu früheren Dynastien veraltet, und es mangelte an hervorragenden Astronomen. Seit dem Anfang der Ming-Dynastie waren arabische und chinesische Astronomen für die Bearbeitung des Kalenders verantwortlich. Die beiden Kalender, *Shoushili* 授時歷 und *Datong li* 大統歷, die auf den Yuan-zeitlichen Astronomen Guo Shoujing 郭守敬 zurückzuführen sind, und Arabiens *Huihuili* 回回歷 (muslimischer Kalender) wurden zusammen verwendet.<sup>573</sup> In der späten Zeit ergaben sich häufig unzutreffende Berechnungen über Sonnen- und Mondfinsternisse.<sup>574</sup>

Als sich Ricci in Peking niederließ, hatte die Diskussion über eine Reform der staatlichen Kalender wegen der häufig falschen Vorhersagen der Himmelserscheinungen schon viele Jahre andauert. In einer Throneingabe hatte Ricci sowohl eine Liste über seine Tribute erstellt, als auch geäußert, dass er seine Fähigkeiten in der Herstellung astronomischer

---

<sup>570</sup> Zu der traditionellen chinesischen Astronomie siehe EBERHARD/MÜLLER 1935:194-241; PETERSON 1986:45-61; WALRAVENS 2009:142-143; EBERHARD 1957:33-70.

<sup>571</sup> KÜHNERT 1891:49-80.

<sup>572</sup> GERNET 1984:74; XU 2012:71; BERNARD 1935:78.

<sup>573</sup> *Mingshi*, j. 31, S. 516-517, Bd. 3; WONG 1958:34.

<sup>574</sup> Siehe Fußnote 12 von WONG (1958:25): "According to the li-chih (astronomical section) of the Ming-shih (chüan 37), p. 1b, throughout Chinese history, "the calendar had been changed six times from Huang-ti to the Ch'in dynasty; four times during Han; fifteen times from Wei to Sui; fifteen times from T'ang to the Five Dynasties; seven times under Sung; five times from Kin to Yüan. However, the Ta-t'ung-li 大統歷 of the Ming was actually the Shou-shih-li 授時歷 of the Yüan dynasty; it has been used for two hundred and seventy some odd years and it has never been changed. [...]"

Geräte und seine astronomischen Kenntnisse bei der Reform der Kalender einbringen wolle.<sup>575</sup> Denn er hatte bereits früher erfahren, dass die Teilnahme an dieser Reform ein direkter Weg zum Zentrum der Macht war. Daher hatte er Rom um die Absendung westlicher Astronomen nach China gebeten.<sup>576</sup> Aufgrund der anti-christlichen Verfolgung war eine Mitarbeit der Jesuiten im Qintian jian 欽天監 (das astronomische Amt) unmöglich. Den Wunsch Riccis verwirklichten der deutsche Jesuit Adam Schall von Bell (1592-1666, Tang Ruowang 湯若望) und seine Mitbrüder Giacomo Rho (1592-1638, Luo Yagu 羅雅穀) sowie Johann Schreck (1576-1630, Deng Yuhan 鄧玉函). Sie wurden vom kaiserlichen Hof mit der aufwändigen Reform des chinesischen Kalenders unter der Führung Xu Guangqis beauftragt. Sie nahmen die Übersetzungen, den Aufbau einer Schule für mathematische Berechnungen und die Modernisierung astronomischer Instrumente auf sich. Im Jahr 1635 hatten sie *Chongzhen lishu* 崇禎曆書 (den Chongzhen-Kalender) geschaffen, dieses Sammelwerk enthält 137 *juan* von Büchern und astronomischen Atlanten, in denen das tychonische Weltsystem angeführt wurde. Das Sammelwerk wurde unter dem Shunzhi-Kaiser der Qing mit dem neuen Titel *Xiyang xinfa lishu* 西洋新法曆書 (Werk über die Astronomie und Kalender anhand der neuen westlichen Methode) erneut überarbeitet: der anhand der tychonischen Astronomie angefertigte Kalender *Shixian* 時憲 wurde letztlich 1645 eingeführt.<sup>577</sup> Seit Adam Schall von Bell wurden die Missionare hintereinander im astronomischen Amt der Qing-Herrschaft eingesetzt.<sup>578</sup> Die westlichen astronomischen Kenntnisse und Geräte wurden hochgeschätzt, die als praktischer als die chinesischen im *Mingshi* verzeichnet wurden.<sup>579</sup> Wegen der großen Verdienste der Jesuiten erwies ihnen der

---

<sup>575</sup> HAN/WU 2006:20.

<sup>576</sup> BERNARD 1935:66.

<sup>577</sup> STANDERT 2001:713-717; NEEDHAM 1959:448; Zu der Biographie über Johann Adam Schall von Bell und seiner Chinamission sowie seine wissenschaftliche Arbeiten siehe das Werk von VÄTH 1991 und den Sammelband von MALEK 1998.

<sup>578</sup> Die weiteren westlichen Missionare, die im astronomischen Amt dienten, siehe STANDAERT 2001:721; WONG 1958:75-76. Das westliche astronomische Wissen, das die Jesuiten den Chinesen im 17. Jahrhundert brachten, gehörte hauptsächlich zur ptolemäischen Theorie. Die jesuitischen Missionare führten den Heliozentrismus erst 1757 in China ein. Riccis astronomisches chinesisches Schreiben basierte auf Werken seines Lehrers Christophorus Clavius (1538-1612), der als der letzte Astronom, der das ptolemäische System als „a physical reality“ verteidigte, betrachtet wurde. Beispiele sind das Werk *Qiankun tiyi* 乾坤體儀 (erschien ca. 1608), das er mit Li Zhizao zusammen verfasst hatte und *Hungai tongxian tushuo* 渾蓋通憲圖說 (erschien ca. 1607). Obgleich die neuen Erfindungen von Galileo Galilei (1564-1642), z. B. Teleskop und die neuen Beobachtungen von Mond, usw., im *Tianwen lüe* 天問略 (erschien 1615) des Emmanuel Diaz (1574-1659, Yang Manuo 陽瑪諾) vorhanden waren, beruhte der Großteil des *Tianlüe wen* auf der ptolemäischen Theorie. Siehe STANDAERT 2001:712-715.

<sup>579</sup> *Mingshi*, j. 25, S. 362, Bd. 2.

Chongzhen-Kaiser 1638 die größte Ehre mit der Stiftung einer Ehrentafel mit der Inschrift *Qianbao tianxue* 欽褒天學 (kaiserliche Lobpreisung und Schutz der Himmelslehre).<sup>580</sup>

Im Qing-zeitlichen *Siku quanshu* wurden insgesamt 16 Werke über westliche Astronomie aufgenommen.<sup>581</sup> Die Chinesen setzten die Kalenderreform nach der Ankunft der Jesuiten um, das neue Wissen aus dem Westen wurde in der Hauptstadt akzeptiert und hatte schließlich seinen Einfluss in der niedrigen Schicht erlangt. Die Einführung der westlichen Astronomie reizte die normalen chinesischen Gebildeten, sich mit der Astronomie und der Veröffentlichung zu beschäftigen.<sup>582</sup>

### 5.2.2 Geographie

Neben der Astronomie zeigten die Dichter auch großes Interesse an geographischen Kenntnissen. In den Gedichten von Peng Xianfan (9), Jin Jiahui (63), Lin Xun (71d) findet sich die Darstellung der neuen geographischen Kenntnisse, die auf zwei der einflussreichsten geographischen Werke der Jesuiten, nämlich Riccis Weltkarte und Alenis *Zhifang waiji*, zurückzuführen waren.

Die Weltkarte *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖 wurde im Jahr 1602 von Matteo Ricci und Li Zhizao im Auftrag des Wanli Kaisers gedruckt.<sup>583</sup> Sie brachte die traditionelle chinesische Geographie auf das Niveau westlichen Wissens. Die Vorstellung der Erde, die Längen- und Breitengrade, Süd- und Nordpol, sowie die fünf Kontinente wurden zum ersten Mal dargestellt. Damit erfuhren die Chinesen die Dimensionen ihres Landes im Verhältnis zu anderen Ländern.<sup>584</sup>

Das von Aleni verfasste und 1623 erschienene *Zhifang waiji* ist das andere sehr einflussreiche geographische Werk, das, auf Riccis Weltkarte und dem Manuskript von Diego de Pantoja und Sabbathinus de Ursis (1575-1620, Xiong Sanba 熊三拔) basierend, mit

---

<sup>580</sup> HAN/WU 2006:42.

<sup>581</sup> GERNET 1984:71-72.

<sup>582</sup> Xue Fengzuo 薛鳳祚 (1600-1680) hatte seine astronomischen Kenntnisse bei dem Jesuiten Nikolaus Smogulecki (1610-1656) erworben und mit ihm zusammen das *Tianbu zhenyuan* 天步真原 (True Source of the Pacing of Heavens, ca. 1646), *Tianxue huitong* 天學會通 (Integration of Celestial Studies or Integration of Calendrical Studies, 1670) verfasst; die anderen bekannten chinesischen Wissenschaftler waren Wang Xichan 王錫闡 (1628-1682), Mei Wending 梅文鼎 (1633-1721) und Fang Yizhi 方以智 (1611-1671). Siehe STANDAERT 2001:726.

<sup>583</sup> Vor der Erscheinung von *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖 fertigte Ricci mindestens zweimal eine Weltkarte jeweils im Jahr 1584 und 1600 mit dem Titel *Shanhai yudi quantu* 山海輿地全圖 (1600) an; nach 1602 gab es verschiedene Auflagen. Siehe LIN 1983:311-321.

<sup>584</sup> NEEDHAM 1959:583.

Ergänzung der neuen geographischen Kenntnisse über Indien und Mittelasien von Johann Schreck und Bento de Goes (1562-1607, E Bendu 鄂本篤) und schließlich in Zusammenarbeit mit Yang Tingyun geschaffen wurde.<sup>585</sup> Das Werk besteht aus einer allgemeinen Erläuterung zur kartographischen Erfassung der Welt, einer Weltkarte, vier Karten der Kontinente, die Karten des Süd- und Nordpols, eine Beschreibung über den südlichen Kontinent Magellanica und fünf Kapitel, in denen jeweils Asien, Europa, Afrika, Amerika und die Ozeane (Inseln, Lebewesen, Produkte) dargestellt werden.<sup>586</sup> Die geographischen Informationen im Werk waren sowohl für China als auch für den Westen völlig neu. Im Vergleich zu Riccis Weltkarte wurde das Werk nicht nur als das erste geographische Buch, das in den chinesischen Schriften die Welt darstellte, sondern auch als ein kommentiertes Werk zur Weltkarte, betrachtet.<sup>587</sup> Das Buch enthält von Aleni und anderen chinesischen Gelehrten verfasste Vorworte.

Das *Zhifang waiji* war ein wichtiges Werk vom 17. bis 19. Jahrhundert in China. Nach dem Jahr 1840 gab es noch drei Nachdrucke.<sup>588</sup> Der Dichter Wang Yiqi (32), der den Jesuiten zwei Gedichte widmete, hatte sogar an der Überarbeitung des *Zhifang waiji* teilgenommen, er nahm den letzten Teil Magellanica (*Mowa lanijia zongshuo* 墨瓦蠟尼加總說) des vierten Kapitels von Alenis Original heraus und setzte ihn mit seinem Nachwort *Shu Mowalanijia hou* 書墨瓦蠟尼加後 in das sechste Kapitel. Diese Auflage wurde im Zeitraum von 1625 bis 1627 gedruckt, zudem wurde ein Vorwort Ye Xianggaos (1) an der ersten Stelle hinzugefügt.<sup>589</sup> Auch Ye Xianggao hatte das neue geographische Wissen anerkannt und hochgeschätzt:

Am Anfang, als die ersten der Westler China betraten, [hatten sie ihre Lehre verbreitet, nach der] es den Schöpfergott des Himmels und der Erde sowie aller Wesen gäbe. [Sie] verehrten ihn und bezeichneten ihn als *Tianzhu* und dienten dem Höchsten des Himmels. Alle Menschen hielten sie für seltsam. Danach fertigten sie die Weltkarte mit dem Namen *Yudi quantu*, auf der die Länder in vier Richtungen ausgelegt sind, China ist lediglich groß wie ein Handteller. Dafür hielten die Menschen sie für seltsamer. [...] Heute legt der westliche Herr Ai [uns] noch das *Zhifang waiji* vor. Es enthält [Informationen], die wir Chinesen nie gehört hatten; Gedanken, die wir nicht begriffen hatten; [Routen], der Kuafu nicht folgen konnte; [Entfernungen], die Zhang und Hai nicht gehen konnten. Dies sind sogenannte extreme wunderbare Szenen und höchst merkwürdige Dinge auf der Welt. [...] Der Westen ist 90 000 *li* weit entfernt von China, mit ihm sind wir seit der Urzeit

<sup>585</sup> *Zhifang waiji jiaoshi*, S. 3-4.

<sup>586</sup> LUK 1977:65.

<sup>587</sup> CHAN 1997:471; *Zhifang waiji jiaoshi*, S. 6-7.

<sup>588</sup> Es wurde sowohl in der Ming-Zeit im *TXCH*, als auch in den Qing-zeitlichen Sammelwerken *Shuoling* 說鈴 (1702) und *Siku quanshu* aufgenommen, und dessen Nachdruck erschien wieder in dem großen Sammelwerk *Longwei mishu* 龍威秘書 (1794) und *Mohai jinhu* 墨海金壺 der Jiaqing Periode (1796-1820).

<sup>589</sup> Das Nachwort von Wang Yiqi siehe *Zhifang waiji jiaoshi*, S. 143-145. Derzeit sind zwei Ming-zeitliche Auflagen vorhanden, im *TXCH* hat das Werk fünf *juan* und die Auflage in Fujian sechs *juan*. Siehe *KDRC*, j. 1, S. 45; ZÜRCHER 2007:204.

nicht verbunden. Aufgrund der Sehnsucht nach Aufrichtigkeit kamen Herr Ai und seine Gefährten von einer weiten Entfernung her und brachten unserem Reich mehr als tausend wunderbare Bücher zum Tribut. Es ist nicht unpassend, wenn wir dies als das Yuechang-Land betrachten, welches mehr Gesandte beauftragte, Hühnervögel als Tribut zu zollen. Wie könnte man wissen, ob nachher [die weiteren Gesandten] aus anderen Ländern, die im *Zhifang waiji* verzeichnet wurden, hier wie die Westler ankommen. So kann die weise Regierung verdeutlichen und den Ruhm der Lehre sich verbreiten lassen. Dieses Werk wurde in [der Provinz] Zhengjiang publiziert. Da das Verlangen nach dem Werk in Fujian zu groß ist, druckt Herr Ai es nach. Das ist der Anlass für mein Vorwort.<sup>590</sup>

Es ergibt sich eine damit verbundene Frage, ob die Chinesen wirklich die westlichen geographischen Kenntnisse akzeptierten. Anhand der Geschichte der Publikation des *Zhifang waiji* folgerte LUK (1977:79-83), dass die Chinesen erst nach dem Opium-Krieg die besondere Aufmerksamkeit auf das Werk gelegt hätten und der Einfluss westlicher geographischer Kenntnisse auf das *Mingshi* sehr gering sei. Weiterhin ist er der Meinung, dass das Weltbild der Jesuiten nicht von den Chinesen akzeptiert worden sei.

Hingegen ist ein Anhalt in den Gedichten zu finden, dass die Verbreitung der Weltanschauung der Jesuiten wirksam war. Chen Hongyi (26) schrieb sogar: „In seinem Land gibt es keinen Streit, dessen Volk ist selten gerissen und böse.“ Ebenfalls schrieb Huang Mingjin (62): „Die fünf Kontinente werden [auf einer Karte] zusammengestellt, welche die Blütezeit der europäischen Länder widerspiegelt.“ Hier verwendete er das Wort *changqi* 昌期 (Blütezeit), die sich auf das von Aleni dargestellte Europabild bezieht. Sowohl im *Zhifang waiji*, als auch in *Xifang dawen* 西方答問 (Antwort auf die Fragen über den Westen) und *Xixue fan*, schilderte Aleni einen hochzivilisierten Kontinent, der das ergiebige Gefilde sei, und es keinen Krieg, keine Ungerechtigkeiten, keine Erpressung und einen unbestechlichen wirkungsvollen Regierungsapparat gäbe, der sehr gut funktionierte, die Bevölkerung wenig Steuern zahlte, alle Menschen Gott verehrten, zivilisiert und ausgebildet wären. Aleni betonte, dass Europa ein anderer gleichrangiger zivilisierter und starker Ort wie China auf der Welt war. Zudem war Europa keine Bedrohung für China, sondern stellte einen wohlthätigen Einfluss auf den Rest der Welt dar.<sup>591</sup> Die beiden Dichter hielten die Darstellung Europas für eine feststehende Tatsache, weil sie nie europäische Länder betreten hatten und keineswegs in der Lage waren, die Wahrheit dieser Aussagen zu bestätigen.

---

<sup>590</sup> *Zhifang waiji jiaoshi*, S. 13-14: 泰西氏之始入中國也，其說謂天地萬物皆有造之者，尊之曰天主。其敬事在天之上，人甚異之。又畫為《輿地全圖》，凡地之四周皆有國土，中國僅如掌大，人愈異之。[...] 今泰西艾君乃復有《職方外紀》，皆吾中國曠古之所未聞，心思思想之所不到。夸父不能逐，章亥不能步者，可謂塊土之極觀，人間世之至弔詭矣。[...] 泰西氏去中國已九萬里，自上古未嘗通。今艾君輩乃慕義遠來，獻其異書數千種於朝，其視越裳之重譯獻雉，不啻過之。夫安知此後如外紀所臚列，不有聞泰西之風接踵而至者乎！是愈可以昭聖治而暢聲教也。此書刻於澗中，閩人多有索者，故艾君重梓之。余為書其端如此。

<sup>591</sup> LUK 1977:75.

Im Allgemein basierte das Werk über Europa im *Zhifang waiji* auf den damaligen Informationen, die zudem noch mit mythologischen Erzählungen der Renaissance vermischt waren. Die Methode, Worte und Geschichten aus den Werken uralter europäischer Weiser zu entleihen, hatte Aleni nach Riccis *Jiren shipian* 畸人十編 (Zehn Kapitel eines sonderbaren Menschen) weitergeführt.<sup>592</sup> Europa wurde so detailliert dargestellt, während die anderen Kontinente und Länder wenig ausführlich beschrieben wurden.<sup>593</sup> Der Kontrast wird einem eurozentrischen Gedanken zugeschrieben und zusammen mit der christlichen Theologie als Gründe für den geringen Einfluss auf die Veränderung der traditionellen chinesischen Weltanschauung angesehen.<sup>594</sup> Deutlich gab Aleni bereits den Hinweis auf die Existenz eines Schöpfergottes, dem die Gesellschaft und die Zivilisation sowie die Ordnung des Universums zu verdanken ist.<sup>595</sup> Alenis wahrer Wunsch, die Menschen zu Gott zu führen, war eigentlich kein Geheimnis in den Gelehrtenkreisen.

Trotzdem erfreute sich das westliche geographische Wissen großer Beliebtheit in den Literatenkreisen Fujians. Anhand der Gedichte erlangte die religiöse Anschauung Alenis Erfolg. Ihre Akzeptanz des Bildes, dass Europa moralische Gleichwertigkeit und wissenschaftliche Überlegenheit über China besäße, hing mit der konfuzianischen Vorstellung einer idealen Gesellschaft zusammen. Der damalige gesellschaftliche Zustand war jedoch von dieser idealen Gesellschaft weit entfernt, es gab ständige Konflikte zwischen Cliquen, die von Eunuchen manipulierten Kaiser, Bauernaufstände, usw. In diesem Fall waren die enttäuschten Chinesen gewillt, sich einer anderen „vollkommenen“ Gesellschaft zu nähern.

### 5.2.3 Mathematik

Mathematics is one of the fields in which Western learning strongly influenced Chinese scholarship: no seventeenth- or eighteenth-century Chinese scholar versed in the field was ignorant of Euclidian geometry. What was transmitted to China, however, did not reflect the whole European mathematical corpus which was undergoing radical change during that period.<sup>596</sup>

Die meiste Aufmerksamkeit widmeten die Chinesen den wissenschaftlichen Bereichen, die sie am meisten bewunderten und lobten. Die Astronomie stand in China im Vordergrund, die

---

<sup>592</sup> CHAN 1997:475-476.

<sup>593</sup> LUK (1977:69): “Book II on *Ou-lo-pa* 歐邏巴 is by far the longest, consisting of 20 leaves as opposed to 12 for Asia, 7 for Africa, 12 for the Americas, and 9 for the seas. It is also the most vividly descriptive.”

<sup>594</sup> Die Schlussfolgerung fand sich nicht nur bei LUK (1977:83-84), sondern auch beim chinesischen Forscher XIE Fang, siehe *Zhifang waiji jiaoshi*, S. 5.

<sup>595</sup> *Zhifang waiji jiaoshi*, S. 2.

<sup>596</sup> STANDAERT 2001:738; dazu siehe auch JAMI 1996:175-199.

Mathematik wurde daher auch berücksichtigt. Der Dichter Chen Zhen (30) hat geschrieben: „Eigentlich ist [er] ein großartiger Konfuzianer aus dem Westen, als Träger westlicher Kultur kommt [er] nach China. Er hat die Gesetze aus Euklids „*Elemente*“ ausführlicher erklärt und auf die Unklarheiten auf der *Karte der unzähligen Länder* hingewiesen.“

Was Chen Zhen erwähnt, bezieht sich auf zwei einflussreiche geometrische Werke: eines davon ist *Jihe yuanben* 幾何原本 (Original der Geometrie), welches Ricci anhand der kommentierten Version von dem Jesuiten und Mathematiker Christophorus Clavius (1538-1612), das die ersten sechs Bände des *Elements of Geometry* beinhaltet, in Zusammenarbeit mit Xu Guangqi übersetzt und 1607 in Druck gegeben hatte. Dieses Werk gewann erfolgreich die Achtung der chinesischen Gelehrten. Es war sogar ein wichtiger Faktor dafür, dass ihm nach seinem Tod die Ehre einer Grabstätte in Peking gewährt wurde.<sup>597</sup> Das andere Werk ist das im Jahr 1624 entstandene *Jihe yaofa* 幾何要法 (Grundlage der Geometrie), welches Aleni diktierte und Qu Shigu 瞿式穀 niederschrieb. Es wurde nach der Korrektur von Ye Yifan 葉益蕃, dem ältesten Enkelkind Ye Xianggaos, veröffentlicht.<sup>598</sup> Dieses Werk beurteilte ELMAN folgendermaßen:

Aleni's Essential Methods was read more widely in the late Ming and early Qing than the now-more-famous Ricci/Xu translation of Euclid's Elements of Geometry. Measuring a quantity, literally, "measuring magnitudes" (*jihe*) had initially referred in Aleni's A Summary of Western Learning to the Aristotelian category of continuous quantity, that is, a theory of magnitudes. In the early Qing, Mei Wending (1633-1721), separating geometry from arithmetic, followed Ricci's translation of the term rather than Aleni's. Aleni's book collected applications of mathematical astronomy and was not geometry for beginners. Just as in medieval and early modern Europe, Euclid's geometry was introduced to the Chinese in different forms, which were aimed at different audiences for different purposes.<sup>599</sup>

Die chinesische Leidenschaft für Mathematik war unerwartet groß. Sowohl Zheng Yujing (21b), also auch Chen Tianding (14) führten die Anspielung *jinzhen* 金針 (wörtl. goldene Nadel) an, die aus dem *Guiyuan congtan* 桂苑叢談 des Tang-zeitlichen Feng Xiangzi 馮翔子 stammt. Sie erzählt davon, dass eine Damenschneiderin eine Goldnadel erhielt, während sie der mythischen Weberin ein Opfer darbrachte, damit sich ihr Geschick beim Sticken verbesserte. Aus dem Wort entwickelte sich das Sprichwort *jinzhen duren* 金針度人, welches

---

<sup>597</sup> In der chinesischen Biographie über Ricci gibt es einen Dialog zwischen einem anonymen Beamten und Ye Xianggao. Ein Beamter fragte Ye, allen Reisenden aus den Fremdländern sei nie die Ehre der Grabstätten in China gewährt worden, warum habe man Ricci bevorzugt? Ye antwortete, habe es jemals einen Reisenden gegeben, dessen Tugend und Gelehrsamkeit hervoragender als die von Ricci wäre? Nicht die anderen, sondern er solle die Ehre mit seinem Werk *Jihe yuanben* erhalten. Siehe *Daxi xitai Li xiansheng xingji*, S. 221-222.

<sup>598</sup> Alenis *Jihe yaofa* wurde erst 1631 auf Initiative eines Chinesen publiziert. Aus finanziellen Gründen waren die Jesuiten bei der Veröffentlichung oft auf chinesische Sponsoren angewiesen. Siehe STANDAERT 2001:601; JAMI 1997:557.

<sup>599</sup> ELMAN 2005:98.

darauf anspielt, dass man anderen Menschen einen Trick verrät.<sup>600</sup> Diese Anspielung findet sich zufällig im Vorwort Xu Guangqis im *Jihe yuanben*:

Damals sagte man: „Das Sticken der Mandarinenten kann man anderen zeigen, [die Fertigkeiten] der goldenen Nadel werden jedoch anderen nicht vermittelt.“ Wir sagen, dass der Fall von der Geometrie anders ist. Umgekehrt sagen wir: „[Die Fertigkeiten] der goldenen Nadel lassen sich anderen übermitteln, die Mandarinenten werden jedoch nicht für andere gestickt.“ Was dieses Werk betrifft, handelt es nicht nur von der Unterweisung der Fertigkeiten der goldenen Nadel, sondern es unterweist auch die Menschen, Eisen zu schmelzen, Seidenfäden zu ziehen, Nadeln herzustellen, es bringt den Menschen sogar bei, Maulbeeren zu pflanzen, Seidenraupen zu ernähren, Seide zu brühen, Fäden zu färben. Im Vergleich zu einer solchen Technik ist das Sticken der Mandarinenten eine Trivialität. Warum unterweist man andere nicht in dem Geschick des Stickens? Man antwortet: „Wer zur Herstellung der goldenen Nadel fähig ist, kann natürlich die Mandarinenten sticken, wer will die goldene Nadel herstellen, wenn das Sticken leicht zu erhalten ist? Die andere Sorge ist, dass die Menschen den Hersteller der goldenen Nadel nicht verstehen und dessen Bahnen des Weges durch Disteln und Dornensträucher lediglich für das Sticken der Mandarinenten hält. Der Wunsch ist nur, dass jeder das Geschick des Stickens beherrschen kann.“<sup>601</sup>

Die Verwendung dieser Anspielung kann zumindest belegen, dass die beiden Dichter Interesse an der Mathematik hatten. Die chinesische Mathematik befand sich schon vor der Ankunft der Jesuiten seit Jahrhunderten in Stagnation. Die Han- und Song-Zeit wurden zur Blütezeit der Mathematik. Die traditionellen mathematischen Werke, z. B. das von Liu Hui 劉徽 kommentierte *Jiuzhang suanshu* 九章算術 (Neun Kapitel über Arithmetik, 263 n. Chr.), wurden in der Ming-Zeit nicht mehr herausgebracht und die Kenntnisse über Algebra des 13. Jahrhunderts wurden obsolet.<sup>602</sup> Die chinesischen Gebildeten widmeten sich vor allem der Philosophie der Humanität und Literatur, sie waren der Grundlernstoff des orthodoxen Bildungssystems. Die in den Tang- und Song-zeitlichen Beamtenprüfungen einbezogenen Inhalte über Mathematik, Medizin, Jura und Technik wurden in der Ming-Zeit ausgeschlossen.<sup>603</sup>

---

<sup>600</sup> HYDC, j. 11, S. 1162-1163; *Guiyuan congkan*, S. 15a-15b.

<sup>601</sup> Dieses Vorwort von Xu Guangqi wurde in *TXCH* (Bd. 4, S. 1941-1944) aufgenommen, in dem der Abschnitt jedoch nicht vorhanden ist. Dieser Abschnitt erschien später im Sammelwerk *Juejiao tongwen ji* (S. 127) des Yang Tingyun. Vermutlich hatte Xu Guangqi das Vorwort überarbeitet: 昔人云: “鴛鴦繡出從君看, 不把金針度與人”, 吾輩言幾何之學, 政與此異, 因反其語曰: “金針度去從君用, 未把鴛鴦繡與人。”若此書者, 又非止金針度與而已, 直是教人開艸冶鐵, 抽綫造計, 又是教人植桑飼蠶, 凍絲染縷。有能此者, 其繡出鴛鴦, 直是等閒細事。然則何故不與繡出鴛鴦? 曰: 能造金針者能繡鴛鴦, 方便得鴛鴦者誰肯造金針? 又恐不解造金針者, 菟絲棘刺, 聊作鴛鴦也。其要欲使人人真能繡鴛鴦而已。

<sup>602</sup> NEEDHAM 1959:153, 209; DONG 1997:87. Über die Gründe für die Schwäche der chinesischen Wissenschaften siehe HAN 1992:289-298; ELMAN 2004:25-29; SCHEMMELE 2012:273-274; HARRIS 2005:71-79; SHEN 1983:623-624.

<sup>603</sup> ELMAN 2004:29. Dazu schrieb Ricci: “At one time they were quite proficient in arithmetic and geometry, but in the study and teaching of these branches of learning they labored with more or less confusion. [...] The study of mathematics and that of medicine are held in low esteem, because they are not fostered by honors as is the study of philosophy, to which students are attracted by the hope of the glory and the rewards attached to it.” Siehe GALLAGHER 1953:30, 32.



In den gemeinsamen Übersetzungsprojekten von westlichen wissenschaftlichen Werken war Xu Guangqi sicherlich die wichtigste Persönlichkeit, die für die Prosperität der Mathematik in der Zeit von entscheidender Bedeutung war. Die Übersetzung der westlichen Mathematik hielt Xu Guangqi für sehr dringend und nötig. Nicht nur für die Erziehung des Menschen zu sorgfältigem Denken und zur Verwirklichung der praktischen Vernunft, sondern auch für die Kultivierung war die Lehre sehr hilfreich. Xu Guangqi hatte im Vorwort zu *Jihe yuanben* die Wichtigkeit des Lernens der Geometrie dargestellt und sogar einige Bedingungen für das Studium der Geometrie aufgelistet:

Die niedrige Lehre und Kunst enthält [den Geist] der Vernunft und der Wahrheit. Dieses Werk ist so praktisch, dass die Lernenden der Vernunft ihre Leichtfertigkeit beseitigen und eine sorgfältige Gedankenführung trainieren können, die Lernenden der Künste Formeln berechnen und ein geschicktes Denken entwickeln können. Deshalb sollte keiner diese Lehre nicht studieren. Ich habe gehört, dass es seit dem Altertum in den westlichen Ländern Universitäten gibt, die Anzahl der Lernenden und Lehrenden beträgt oft mehr als tausend. Demjenigen, der die Universität besuchen möchte, wird die Fähigkeit aus dem Werk abverlangt und nachher [wird er] aufgenommen. Warum ist das so? Weil der Mensch ein sorgfältiges Denken besitzen muss. Zahlreiche Absolventen werden später hervorragende Gelehrte. Wer dieses Werk meistert, kann alle anderen Dinge meistern; wer dieses Werk sehr gut studiert, kann alle anderen Dinge studieren. [...] Selbst wenn man hohes Wissen besitzt, ist Talent nicht nützlich, wenn Vernunft und Prinzipien nachlässig und knapp sind. Wenn man [nur] ein mittleres Talent und ein sorgfältiges Denken besitzt, ist Talent nützlich. Wer zu Geometrie fähig ist, ist ein zutiefst sorgsamer Mensch. Daher ist es der Weg, der alle Menschen unter dem Himmel praktisch werden lässt. Dieses Werk hat vier [Dinge, die man] nicht [tun] muss: man muss es nicht bezweifeln, nicht erlauben, nicht überprüfen und nicht ändern. Es gibt vier [Dinge, die man] nicht [tun] darf: man darf sich nicht von der Lehre entfernen, nicht ihrer Auffassung widersprechen, nicht ihren [Inhalt] löschen und nicht ihre Reihenfolge ändern. Dieses Werk wird sehr weit angewendet, in diesem dringenden Fall habe ich die Übersetzungstätigkeit fertiggestellt und gedruckt, und es wird den Interessenten zur Verfügung stehen. Herr Li (Ricci) schrieb das Vorwort und äußerte auch seine Freude über die Verbreitung. Der Wunsch ist nur, dass jeder Mensch auf der Welt schnell dieses Werk studiert. Allerdings ist die Anzahl der Lernenden gering. Ich glaube, dass in hundert Jahren jeder die Lehre studieren würde. [Dann] ist [es] aber zu spät zu studieren. Jemand sagte versehentlich, dass ich das frühere Bewusstsein habe. Welches Bewusstsein habe ich? [...] Die Lehre der Geometrie ist sehr günstig für das Erreichen des Wissens. Damit erfährt man vor allem, dass die konventionelle Ansicht grundsätzlich falsch ist: derjenige, der die Herstellungstechnik zu ergründen versucht, kritisiert sich selbst und betrachtet sich als geschickten Handwerker; damit erfährt man, dass unser Wissen geringer ist als das Nichtwissen, es ist unermesslich; damit erfährt man erst, dass die früher vorgestellten Prinzipien meistens so unecht und oberflächlich sind, dass man [sie] nicht erforschen kann; damit erfährt man, dass es gelungen ist, dass jemand nach der Verlagerung auf [die Geometrie] Erfolg erlangt hat. Es gibt fünf Arten von Menschen, die die Lehre nicht studieren können: unstete Menschen, nachlässige Menschen, diejenige, deren Herzen mit anderen Dingen erfüllt sind, neidische Menschen, hochmütige Menschen. Daher trägt die Lehre nicht nur zu der Zunahme der Talentierten, sondern auch zur Tugend bei.<sup>604</sup>

---

<sup>604</sup> *Jihe yuanben zayi*, S. 1941-1944: 下學功夫，有理有事。此書為益，能令學理者祛其浮氣，練其精心；學事者資其定法，發其巧思，故舉世無一人不當學。聞西國古有大學，師門生常數百千人，來學者先問能通此書，乃聽入。何故？欲其心思細密而已。其門下所出名士極多。能精此書者，無一事不可精；好學此書者，無一事不可學。[...]人具上智而意理疎莽，即上資無用；人具中材而心思縝密，即中材有用。能通幾何之學，縝密甚矣。故率天下之人而歸於實用者，是或其所由之道也。此書有四不必：不必疑，不必揣，不必試，不必改。有四不可得：欲脫之不可得，欲駁之不可得，欲減之不可得，欲前後更置之

Die überarbeitete Version des *Jihe yuanben* wurde 1610 nach dem Tod Riccis in Zusammenarbeit von Xu Guangqi mit den Jesuiten De Pantoja und De Ursis publiziert. Xu Guangqi hatte die Mathematik an die wichtigste Stelle gesetzt und sich an vielen Übersetzungstätigkeiten der Jesuiten beteiligt.

Wegen des großen Interesses an den westlichen Wissenschaften forderten die Chinesen die Jesuiten sogar auf, ein Werk eines betreffenden Themas zu übersetzen und zu publizieren.<sup>605</sup> Das westliche mathematische Wissen regte die Chinesen an, sich mit Mathematik auseinanderzusetzen. Zu der Zeit erschienen viele Werke, *Jihe yongfa* 幾何用法 (Anwendung der Geometrie) und *Jihe tilun* 幾何體論 (Studien der Geometrie) von Sun Yuanhua 孫元化, *Zhongxi shuxu tushuo* 中西數學圖說 (Erklärungen der chinesischen und westlichen Mathematik mit Illustrationen) von Li Dupei 李篤培, *Du suanjie* 度算解 (Erklärung und Berechnung der Grade) und *Duce* 度測 (Gradmessungen) von Chen Jinmo 陳盡謨. Es beeinflusste auch viele chinesische Wissenschaftler in der Qing-Zeit.<sup>606</sup>

Ursprünglich wollte Ricci nur mit der Verbreitung der westlichen Wissenschaften zeigen und beweisen, dass die christliche Religion nicht leichtgläubig und blindlings ist, sondern auf Vernunft und Logik beruht.<sup>607</sup> Unerwartet hatte diese Tätigkeit als eine Wende in der Geschichte der chinesischen Mathematik gegolten.<sup>608</sup>

---

不可得。有三至、三能：似至晦實至明，故能以其明明他物之至晦；似至繁實至簡，故能以其簡簡他物之至繁；似至難實至易，故能以易易他物之至難。易生於簡，簡生於明，綜其妙在明而已。此書為用至廣，在此時尤所急須，餘譯竟，隨偕同好者梓傳之。利先生（利馬竇）作敘，亦最喜其傳也。意皆欲公諸人人，令當世亟習焉。而習者蓋寡，竊意百年之後必人人習之，即又以為習之晚也。而謬謂餘先識，余何先識之有？[...]幾何之學，甚有益於致知。明此，知向所揣摩造作而自詭為工巧者皆非也，一也。明此，知吾所已知者不若吾所未知之多，而不可算計也，二也。明此，知向所想像之理，多虛浮而不可授也，三也。明此，知向所立言之可得而遷徙移易也。此書有五不可學：躁心人不可學，粗心人不可學，滿心人不可學，妬心人不可學，傲心人不可學。故學此者不止增才，亦德基也。

<sup>605</sup> Daraufhin wurden andere mathematische Werke mit Hilfe chinesischer Christen übersetzt: *Yuanrong jiaoyi* 圓容較義 (The Meaning of Compared [Figures] Inscribed in a Circle, 1614), *Celiang fayi* 測量法義 (The Meaning of Measurement Methods, 1608), *Tongwen suanzhi* 同文算指 (Rules of Arithmetic Common to Cultures, 1614), *Chousuan* 籌算 (Calculating Rods, 1628), *Bili guijie* 比例規解 (Explanation of the Proportional Compass, 1630), *Celiang quanyi* 測量全義 (Complete Meaning of Measurement, 1631), *Duce* 大測 (Great Measurement, 1631), *Geyuan baxian biao* 割圓八線表 (Eight Trigonometric Tables, 1635). Zudem verfassten die Chinesen mathematische Werke, z. B. *Gougu yi* 勾股義 (Die Bedeutung des pythagoräischen Theorems) von Xu Guangqi, *Jihe lunyue* 幾何論約 (Abridged Proofs of Geometry, 1700) von Du Zhigeng 杜知耕, *Lisuan quanshu* 曆算全書 (Das gesamte Buch zur Kalenderberechnung) von Mei Wending 梅文鼎. Siehe STANDAERT 2001:739-744.

<sup>606</sup> DONG 1997:88-89.

<sup>607</sup> SUN 1994:27.

<sup>608</sup> JAMI 1997:555. Zu den Motiven der Jesuiten für die Verbreitung der Wissenschaften war NEEDHAM (1959:449) der Meinung: "To seek to accomplish their religious mission by bringing to China the best of Renaissance science was a highly enlightened proceeding, yet this science was for them only a means to an end.

### 5.3 Theologische Werke

In der Zeit publizierten die Jesuiten ebenfalls zahlreiche moralische und theologische Werke, die in natürliche und übernatürliche Theologie im Christentum eingeteilt wurden.<sup>609</sup> Durch ihre Werke versuchten sie, den Chinesen durch Argumentationen einige der wesentlichen christlichen Grundbegriffe und Konzepte nahezubringen, besonders wichtig waren die sogenannten *shengjiao liuduan* 聖教六端 (sechs Grundprinzipien der heiligen Lehre): Gott erschuf das Universum; die Dreifaltigkeit; die Menschwerdung Gottes in Jesus; der gerechte Gott belohnt Gute und bestraft Böse; die menschliche Seele wird entweder zu ewiger Freude oder ewigem Leid berufen sein; das Christentum ist die einzig wahre Religion.<sup>610</sup> Die theologischen Werke erschienen weder in Form von *accordion* noch *concertina*, sondern in Form von *fangce* 方冊 (normale Ausgabe). Manche *fangce* wurden wieder in *congshu* 叢書 (Sammelwerk) übernommen und publiziert, so zum Beispiel Li Zhizaos sechsbändiges *Tianxue chuhan* 天學初函 (Erste Enzyklopädie der Himmelslehre) und *Juejiao tongwen ji* 絕徼同文紀 (Sammelwerk ähnlicher Texte aus weiter Ferne) des Yang Tingyun 楊廷筠.<sup>611</sup>

Aus der Gedichtsammlung ist ersichtlich, dass den Gläubigen Folgendes besonders vertraut ist: Die Zehn Gebote, vierzehn Werke der Barmherzigkeit (materielle und spirituelle), sieben Todsünden und sieben Tugenden, Eigenschaft Gottes, Paradies und Hölle, usw. Dies beweist gleichzeitig die Bewertung von ZÜRCHER:

A most interesting and characteristic feature is the fact that Western science and technology play a very secondary role. In this respect Fujian Christianity clearly differs from all other regional types. Unlike the Christian literati and sympathizers in the three other missionary areas (the capital, the lower Yangzi region, and the Shanxi-Shaanxi region), where the interest is neatly divided between religion and science, here the interest is largely concentrated on religious topics. In this field, two preferred complexes of subjects can be discerned. In the first place: theological and psychological questions such as the nature and omnipotence of God; his goodness and justice; his omnipresence, the joys of Heaven and the torments of Hell; the Incarnation; man's nature, his soul and his

---

Their aim was naturally to support and commend the 'Western' religion by the prestige of the science from the West which accompanied it. This new science might be true, but for the missionaries what mattered just as much was that it had originated in Christendom. The implicit logic was that only Christendom could have produced it. Every correct eclipse prediction was thus an indirect demonstration of the truth of Christian theology. The *non sequitur* was that a unique historical circumstance (the rise of modern science in a civilization with a particular religion) cannot prove a necessary concomitance. Religion was not the only feature in which Europe differed from Asia. But the Chinese were acute enough to see through all this from the very beginning. The Jesuits might insist that Renaissance natural science was primarily 'Western', but the Chinese understood clearly that it was primarily 'new'."

<sup>609</sup> STANDAERT 2001:608-609.

<sup>610</sup> STANDAERT (2001:612): "[...] six fundamental teachings summarise well the subjects treated in the second genre of catechetical works, called *Catechismus* in the seventeenth century, based on natural theology and meant for people who were hardly acquainted with Christian teachings."

<sup>611</sup> STANDAERT 2001:601-603.

sentiments. Within this complex one is struck by the extreme emphasis on the person of Jesus, and on themes like incarnation, passion and redemption.<sup>612</sup>

### 5.3.1 Matteo Riccis *Tianzhu shiyi*

Die erste Zeile des Gedichts Zheng Yujings (21a) ist die Schilderung der Szenerie auf dem Meer, die offensichtlich die Jesuiten symbolisiert. Mit der zweiten Zeile erwähnt er Riccis Werk *Tianzhu shiyi* 天主實義 (Die wahre Lehre vom Herrn des Himmels). Laut dem Dichter enthält dieses Werk orthodoxe Prinzipien. In dem folgenden Vers verwendet er den buddhistischen Begriff „Sechs Wurzeln“, um auszudrücken, dass die Unterweisung der Jesuiten wirksam war. Schließlich fiel dem Dichter auf, dass alle heiligen Lehren ursprünglich identisch sind.

Beachtenswert in diesem Gedicht ist Riccis *Tianzhu shiyi*, eines der bedeutendsten Werke in der Mission des Jesuitenordens. Im Jahr 1595 begann Ricci mit dem Schreiben des Werks in Form eines Dialogs zwischen einem westlichen Gelehrten (*xishi* 西士) und einem chinesischen Gelehrten (*zhongshi* 中士).<sup>613</sup> Die Existenz des Schöpfers, die Schöpfung des Himmels und der Erde, deren ewige unfassbare Natur, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele wurden vorgestellt und diskutiert. Weiterhin wurden der Weg zur Selbstkultivierung durch die Verehrung des Schöpfers, die westlichen Sitten und die Gnade Gottes, die Ehelosigkeit der Missionare und das Jüngste Gericht behandelt. Ferner kritisierte er den Buddhismus, Daoismus und sogar die Aussagen über *taiji* 太極 sowie *li* 理 des Neo-Konfuzianismus.<sup>614</sup>

Obwohl der Begriff *Tianzhu* 天主, die Übersetzung für den christlichen Gott, bereits in Ruggieris *Tianzhu shilu* 天主實錄 (Die wahren Aufzeichnungen des Himmelsherrn) vorkam, verband ihn Ricci zum ersten Mal mit dem in den chinesischen Klassikern vorhandenen Begriff *Shangdi* 上帝 (Höchster Gott). Bei der Darstellung von *Tianzhu* führte Ricci viele Zitate aus alten chinesischen kanonischen Schriften an, um die beiden miteinander gleichzusetzen und von Gottheiten anderer Religionen zu unterscheiden:

He who is called the Lord of Heaven in my humble country is He who is called Shang-ti (Sovereign on High) in Chinese. He is not, however, the same as the carved image of the Daoist Jade Emperor who is described as the Supreme Lord of the Black Pavilions of Heaven, for he was

---

<sup>612</sup> ZÜRCHER 1990:439.

<sup>613</sup> *Tianzhu shiyi*, S. 14.

<sup>614</sup> Die Zusammenfassung des Inhalts des *Tianzhu shiyi* siehe LANCASHIRE 1985:25-31; KIM 2001:207.

no more than a recluse on Wu-tang mountain. Since he was a man, how could he have been the Sovereign of heaven and earth?<sup>615</sup>

Die Zusammenstellung von *Tianzhu* und *Shangdi* begünstigten das Verständnis über Gott. Die meisten Chinesen stimmten seiner Interpretation zu und glaubten, dass seine Lehre der konfuzianischen Auffassung „Ehrfurcht vor dem Himmel“ ähnelt.<sup>616</sup> Riccis Anpassungsstrategie und Entlehnung blieben sowohl für die Mitbrüder Riccis, z. B. Nicola da Longobardi (1565-1655, Long Huamin 龍華民), und andere Orden, als auch für die chinesische Opposition problematisch. Im Jahr 1617 hatte Pierre van Spiere (1584-1628, Shi Weizhen 史惟貞) der Übersetzung widersprochen. Ab 1629 war es den Jesuiten verboten, die Bezeichnungen *tian* und *shangdi* für Gott zu verwenden.<sup>617</sup>

Die Verwendung der Begriffe *Shangdi* und *Tian* für den christlichen Gott ist ein Kernthema des Disputs im Ritenstreit geworden. In der Neuauflage des *Tianzhu shiyi* in der Qing-Zeit wurde *Shangdi* insgesamt 69 Mal ersetzt: durch *Tianzhu* 天主 (46 Stellen), *Zhuzai* 主宰 (zwei Stellen), *Shangzhu* 上主 (16), *Dazhu* 大主 (zwei Stellen), *Wuzhu* 吾主 (zwei Stellen), *Zhenzhu* 真主 (eine Stelle).<sup>618</sup> Die Bezeichnungen wurden bereits in der Gedichtsammlung verwendet. Die Bezeichnung für den christlichen Gottes findet sich in der Gedichtsammlung folgendermaßen:

Bezeichnung	Die Nummer des Gedichts	Summe
<i>Tianzhu</i> 天主	5, 12, 17, 22,25,29b, 30, 35, 45, 48,71c.	10
<i>Zhutian</i> 主天	23, 29a, 42	3
<i>Yesu</i> 耶穌	31a	1
<i>Zhenzhu</i> 真主	22, 26,31a,43	4
<i>Jingzhu</i> 景主	34	1
<i>Zhuzai</i> 主宰	36	1
<i>Shangdi</i> 上帝	5	1
<i>Dazhu</i> 大主	57a,57b	2
<i>Dafu</i> 大父	57b	1
<i>Wufu</i> 吾父	43	1

Tabelle 4

Offensichtlich war die Verwendung der Bezeichnungen in der Gedichtsammlung relativ flexibel. Das Wort *Tianzhu* war die häufigste Bezeichnung, dann folgte *Zhenzhu* 真主. Nur einmal erschien *Shangdi* in der Sammlung, nämlich in dem Gedicht mit dem Titel *Weitian*

<sup>615</sup> Die englische Übersetzung siehe LANCASHIRE 1985:121; *Tianzhu shiyi*, S. 415: 吾國天主即華言上帝，與道家所塑玄帝玉皇之像不同。彼不過一人，修居于武當山，俱亦人類耳。人惡得為天帝皇耶？

<sup>616</sup> *Zhifang waiji jiaoshi*, S. 13.

<sup>617</sup> HUANG 1996:49-52.

<sup>618</sup> FANG 1969f:1595-1596.

*zhen* 畏天箴 (Epigramm über die Ehrfurcht vor dem Himmel) von Lin Yuji (5). Lin Dengying (48) hielt die Lehre symbolisch für den neuen Schössling und beschrieb mit sechs Metaphern die Unfassbarkeit und Großartigkeit von *Tianzhu*. Er hatte sogar angedeutet, dass die christliche Lehre dem Konfuzianismus überlegen war: „Zu jener Zeit war Xiwen noch nicht volljährig, Konfuzius und Menzius hatten die Welt noch nicht erblickt.“ Sein Gedicht beendet der Dichter mit einem Seufzen, die christliche Lehre zu spät zu hören.

Lin Weizao hatte zwei Gedichte den Jesuiten gewidmet. Es ist ersichtlich, dass er die beiden zum Vergnügen geschrieben hatte, ein Palindrom (29b) und ein Gedicht (29a), in dem jede Zeile mit dem Zeichen *tian* endet. Das Gedicht (29a) ist inhaltlich sehr erwähnenswert. Es umfasst die Auffassungen über den Himmel von Konfuzius, Menzius und Zhu Xi. Er betonte die Befolgung des Himmelsmandats und kritisierte zwei Arten von Menschen, *kuangben zhe* 狂奔者 und *xueqi zhe* 血氣者, denn sie dienten entweder dem falschen Himmel und brachten den Himmel in Aufruhr, oder sie verehrten den Himmel je nach spontanen Affekten. Er nannte die Jesuiten *zhiren* 至人 (höchster Mensch) und schätzte ihre Lehre, während er sich an konfuzianische Bezüge hielt. Das Erlernen der konfuzianischen hauptsächlich menschlichen Beziehung zwischen Vater und Sohn (*fujiao* 父教, Lehre des Vaters) ist die Voraussetzung für das Lernen des westlichen *Zhutian*.

Bezüglich dieses Themas ist die Abhandlung des Zhong Shisheng 鐘始聲 (1599-1665, *zi* Zhenzhi 振之, *Zhixu* 智旭) sehr hilfreich, um die Meinung des Lin Weizao zu verstehen. Zhong Shisheng war ursprünglich ein Konfuzianer, der sich später dem Buddhismus zuwendete. Zusammen mit Zhuhong 株宏, Zhenke 真可 und Deqing 德清 galt er als einer der vier berühmten Buddhistischen Meister der späten Ming-Zeit. Er verfasste zwei anti-christliche Abhandlungen *Tianxue chuzheng* 天學初徵 (Die erste Infragestellung der Himmelslehre) und *Tianxue zaizheng* 天學再徵 (Die zweite Infragestellung der Himmelslehre), die im anti-christlichen Sammelwerk *Pixie ji* 辟邪集 (Abwehr übler Einflüsse, 1643) aufgenommen wurden. Er kritisierte die Entleihung Riccis aus den konfuzianischen Klassikern:

Er sagte, dass *Tianzhu* mit dem in den Klassikern bezeichneten *Shangdi* identisch sei und bewies seine Aussage mit Zitaten aus *Songya*, *Yi*, *Zhongyong* usw. Dazu bewertet man, dass er die konfuzianische Lehre nicht ausreichend verstand. Der Begriff *tian*, von dem unsere Konfuzianer sprechen, hat drei Bedeutungen: Erstens, der sichtbare Himmel, der groß und endlos ist. Zweitens, der Himmel, der die Welt regiert, die Sünde bestraft und zum Guten führt. Dies wird in *Shi*, *Yi* und *Zhongyong* als *Shangdi* bezeichnet. Er kannte lediglich diese Bedeutungen. Dieser *tian* beherrscht die Welt, erzeugt jedoch die Welt nicht. So wie der Herrscher die Bevölkerung regiert, sie aber nicht erzeugt. [Ricc] irte sich damit, dass [der Himmel] der Schöpfer aller

Wesen und der Menschen sei, das ist der große Fehler. Drittens, von Anfang an existiert die Natur von *lingming* (Seele), sie hat keinen Anfang und kein Ende, sie erzeugt nichts und stirbt nicht. Sie wird *tian* genannt, die der Ursprung des Himmels, der Erde und aller Wesen ist. Ihr ursprünglicher Name ist *ming* (Mandat). Im *Zhongyong* heißt es, dass das Mandat des Himmels als *xing* (die Natur) bezeichnet wird.<sup>619</sup>

Die Dichter besaßen neben dem konfuzianischen Hintergrund Grundkenntnisse über den Buddhismus, Daoismus oder andere Volksreligionen, deswegen führten sie häufig religiöse Begriffe aus anderen Religionen in ihren Gedichten an. Allerdings war der Großteil der Dichter im Wesentlichen Konfuzianer. Selbstverständlich fand Riccis Werk viele Anfeindungen der anti-christlichen Literaten. Trotzdem setzte er erfolgreich die Praxis der Akkommodations-Strategie um und brachte den Chinesen den christlichen Gott nahe, womit er im Gelehrtenkreis großes Ansehen genoss. Riccis Entlehnung war ein Auslöser dafür, dass die Chinesen über die Existenz der fremden Vorstellung von „Himmel“ nachdachten. Es war auch ein Chance für die Konfuzianer, alte konfuzianische Klassiker erneut zu untersuchen. Die Differenz war eigentlich zu erkennen, trotzdem fand die fremde Vorstellung ihren Platz im damaligen Fujian.

### 5.3.2 Giulio Alenis *Wanwu zhenyuan*

Das Gedicht von Zhu Zhiyuan (36) handelt inhaltlich von dem Ursprung des Universums und der Kosmologie. Laut seinen Versen lassen sich diese Themen auf eine Buchschenkung von Aleni zurückführen. Nach dem Lesen des Buches verstand er den geheimnisvollen, tiefen, dunkeln Sinn des Ursprungs und *taiji*. Er setzte dabei eine Metapher von Vater und Sohn ein, um die Beziehung des Schöpfergottes und der Menschheit zu verdeutlichen. Es gibt keine andere Information, seine religiöse Stellung zu identifizieren. Gemäß den Versen war er wahrscheinlich ein Konvertit. In dem letzten Verspaar entlässt das Gedicht den Leser in einen offenen Raum und erzeugt ein Gefühl der Weite durch die Verwendung der Bilder von Mond und Wolken, die ebenfalls Ausdruck für das Glück und die Freude des Verstehens der mysteriösen Kosmologie sind.

---

<sup>619</sup> *Tianxue zaizheng* 天學再徵, S. 930-931: 其言曰, 吾天主乃經所謂上帝也, 遂引頌雅易傳中庸等以證成之。徵曰, 甚矣! 其不知儒理也, 吾儒所謂天者有三焉: 一者望而蒼蒼之天, 所謂昭昭之多, 及其無窮者是也; 二者統禦世間主善罰惡之天, 即詩易中庸所稱上帝是也。彼惟知此而已, 此之天帝, 但治世而非生世, 譬如帝王但治民而非生民也。乃謬計為生人生物之主, 則大繆矣; 三者本有靈明之性, 無始無終, 不生不滅, 名之為天, 此乃天地萬物本, 原名之為命。故中庸雲: 天命之謂性。Im anderen anti-christlichen Sammelwerk *Shengchao poxi ji* sind noch einige Abhandlungen gegen die Aussagen Riccis enthalten. Chen Houguang 陳候光 schrieb *Bianxue zouyan* 辯學芻言, siehe *Shengchao poxie ji*, j. 5, S. 243-253; *Shengchao zuopi* 聖朝佐辟 von Xu Dashou 許大受, siehe *Shengchao poxi ji*, j. 4, S. 194-240; *Pixie guanjian lu* 辟邪管見錄 von Zou Weilian 鄒維璉, siehe *Shengchao poxi ji*, j.6, S. 288-290.

Der Name *Zhenyuan ce* 真原冊 der siebten Zeile bezieht sich auf das von Aleni verfasste *Wanwu zhenyuan* 萬物真原 (Wahrer Ursprung aller Wesen), welches neben Riccis *Tianzhu shiyi* auch als einflussreiches Werk in Bezug auf die Auslegung der christlichen Lehre in China angesehen und mehrmals nachgedruckt wurde.<sup>620</sup> Dieses elfbändige katechetische Werk wurde ebenfalls in Form eines Dialogs geschrieben. Im Kern behandelt das Werk die Schöpfung. Aleni hob vor allem die Aussage hervor, dass alle Wesen, inklusive der Menschheit und des Himmels sowie deren Aktivitäten, einen Ursprung hätten, weil sie nicht aus sich selbst entstehen könnten. Ferner verlieh er seiner Argumentation Nachdruck, indem er sagte, dass weder *qi* 氣 (Kraft) noch *li* 理 (Prinzip) die Menschheit, die Erde oder gar den Himmel erzeugen können.<sup>621</sup> Die Entstehung aller Wesen sei *zaowu zhu* 造物主 (dem Schöpfer) zu verdanken:

Wenn man im Allgemeinen von den Eigenschaften des Himmelsherrn spricht, kann man nur sagen, was sie nicht sind, man kann jedoch nicht sagen, was sie sind. Aber warum? Was man sagen kann, ist weder Himmel noch Erde, Menschheit, Gegenstände, Gottheiten, Geister, *dao*, *li*, weder *xing* noch *qi*, aber der große Herrscher des Himmels, der Erde, der Menschheit, der Gegenstände, der Gottheiten/Geister, Gespenster, *dao*, *li*, *xing*, *qi*. Er lässt den Himmel bedecken, die Erde alles tragen, die Menschheit sich vermehren, die Gegenstände entstehen, Gottheiten/Geister sich erfreuen, Gespenster sich fürchten, *dao* vorangehen, *qi* sich wandeln, die Natur sich vervollkommen, er pflegt Alles und kümmert sich darum.<sup>622</sup>

Die Kosmologie des Christentums war für die Chinesen besonders schwierig zu verstehen, als Aleni den Ursprung mit einer menschlichen Figur für Gott eingeführt hatte. Obwohl es bereits einige Auffassungen über die Schöpfung in den chinesischen Klassikern gibt, sind sie nie ein Kernthema einer Religion oder eines ideologischen Systems geworden.<sup>623</sup> Die früheste Aussage über die Kosmologie kann auf die legendäre Figur Pangu 盤古, der vor der Entstehung des Himmels und der Erde aus einem kosmischen Ei schlüpfte, zurückgeführt werden.<sup>624</sup> In der daoistischen Philosophie gibt es auch unklare Ansichten über die Kosmologie: Aus daoistischer Sicht bildete sich aus *wu* 無 (Nichts) alle Substanz. Daher war *wu* die Mutter aller Dinge. Das *Dao* ist keine persönliche Gottheit, jedoch blieb es ein Vorbild für menschliches Verhalten in den späteren Zeiten.<sup>625</sup> Die buddhistische

<sup>620</sup> CRIVELLER 1997:167.

<sup>621</sup> *Wanwu zhenyuan*, S. 186-190; CRIVELLER 1997:168-169.

<sup>622</sup> *Wanwu zhenyuan*, S. 202: 蓋論天主之性，可解之以非，而不可解之以是。何也？所可言者，非天、非地、非人、非物、非神、非鬼、非道、非理、非性、非氣，而天、地、人、物、神、鬼、道、理、性、氣之大主宰也。命天以覆、地以載、人育、物生、神樂、鬼愁、道行、氣運，而性畢具焉，以全造成保養之功效。

<sup>623</sup> ZÜRCHER 1995:133.

<sup>624</sup> *Yiwen leiju*, j. 1, S. 2, Bd. 1.

<sup>625</sup> KÜNG/CHING 1998:159.



Kosmologie stellte eine grandiose Vision über unzählige Welten auf und deren unendlichen Kreislauf von Entstehung und Zerstörung.<sup>626</sup>

Die Kosmologie des Neo-Konfuzianismus basierte auf dem *Buch der Wandlung*. Der Song-zeitliche Gelehrte Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073) hatte im *Taiji tushuo* 太極圖說 (Diagram of the Supreme Ultimate Explained) den Begriff *taiji* 太極 (Supreme Ultimate) ausgeprägt. Das *taiji*, welches aus *yin* 陰 und *yang* 陽 besteht, galt als der Ursprung des Universums. Die Transformation von *yin* und *yang* erzeugte fünf Elemente: Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde, woraus die Menschen und alle Wesen erzeugt werden.<sup>627</sup> Zhang Zai 張載 (1020-1077) hatte diese These weiterentwickelt, er beschrieb *taiji* als *taixu* 太虛 (große Leere), das der Urzustand von *qi* ist. Wenn sich *qi* verdichtet, entstehen alle Dinge und das Universum setzt sich zusammen; wenn *qi* sich auflöst, werde alle Dinge zu *taixu*.<sup>628</sup> Später hatte Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) das Begriffspaar *li* und *qi* hervorgebracht. Er verstand unter *taiji* das himmlische Prinzip. Nach Zhu Xi war *li* nicht nur das kosmische Ordnungsprinzip, nach dem sich das Universum bildete, sondern auch das für jedes einzelne Ding jeweils gültige Prinzip. Nach den Ordnungsprinzipien bewegte sich *qi*, woraufhin *yin* und *yang* entstanden.<sup>629</sup> In der neo-konfuzianistischen Kosmologie wird die Entstehung des Universums weder als nicht-menschlicher Prozess noch als göttliche Macht beschrieben, sondern auf die ständige Bewegung des *qi* zurückgeführt, während die Schöpfung im Christentum der Plan Gottes und seine erste Handlung war.<sup>630</sup>

Diese göttliche Macht war fremd und die Schöpfung Gottes hatte bis dahin keine Rolle in der chinesischen Kultur gespielt. Deshalb war es für die Jesuiten eine wichtigste Aufgabe, die göttliche Macht den Chinesen zu vermitteln. Bereits 1624 wurde eine öffentliche Diskussion zwischen Aleni und den chinesischen Gelehrten in Fuzhou abgehalten, wo die Fragen zur Schöpfung, Gut und Böse, Belohnung und Bestrafung von chinesischer Seite gestellt wurden. Die Unmöglichkeit der Weltschöpfung durch *taiji*, *qi* und *li* wurde von Aleni begründet. Diese Diskussion wurde in dem Werk *Sanshan lunxue ji* aufgezeichnet. Mit der Taufe der 25 *xiucai* 秀才 am Ende der Diskussion hatte Aleni erfolgreich in Fujian Fuß gefasst.<sup>631</sup>

---

<sup>626</sup> ZÜRCHER 1995:134; 138.

<sup>627</sup> Zu Zhou Dunyi siehe FUNG 1953:435-437; GELDSETZER/HONG 2008:198; ZÜRCHER 1995:136.

<sup>628</sup> FUNG 1953:480; SHIMADA 1979:72.

<sup>629</sup> FUNG 1953:544; SHIMADA 1979:91; FORKE 1938:182-185.

<sup>630</sup> ZÜRCHER 1995:133.

<sup>631</sup> FEI 1995:135.

Die Kosmologie war für einfache Menschen obskur, sogar für manche Dichter schwierig zu verstehen. Der Dichter Wu Weixin (67) hielt die Kosmologie für ein tiefes, geheimnisvolles Thema und mit der Erklärung der Jesuiten war dieses Thema klarer geworden. Eine ähnliche Meinung findet sich auch bei Deng Cai (23). Eine ausführliche Beschreibung über die Schöpfung Gottes ist bei dem Konvertiten Dong Banglin (22) vorhanden: „Himmel wurde erzeugt, Erde wurde erzeugt, Gebirge und Flüsse wurden erzeugt, Sonne, Mond und Sterne wurden zusammen erschaffen. Der Himmel hatte größere Gnade während der Schöpfung der Menschheit, [daher] wurden Engel erzeugt, um [sie] zu betreuen und schützen.“

Die Beschreibung der Schöpfung der Dichter und ihre einheitliche positive Haltung sind ein Spiegel des Erfolgs Alenis bei der Darstellung grundlegender christlicher Begriffe. Riccis *Tianzhu shiyi* und Alenis *Wanwu zhenyuan* sind zwei sehr bekannte katechetische Werke, deren Interpretationen sehr eng mit chinesischen Philosophien zusammenhängen. Ihre apologetischen Argumente und die Inhalte wurden von den nachfolgenden Jesuiten wiederholt und ausgeweitet. Auch sie studierten die chinesischen Philosophien im Detail, jedoch führte dies nicht zu einer tieferen Auseinandersetzung mit den chinesischen Philosophien und anderen Religionen in ihren katechetischen Werken.<sup>632</sup> Die Erfolge von Ricci und Aleni blieben unerreicht. Mit aussagekräftigen und logischen Argumenten schien die Lehre Alenis überzeugend und fassbar.

### 5.3.3 Diego de Pantojas *Qike*

Im Gedicht führte Zheng Jing (42) vor allem eine Metapher von *meiren* 美人 (schöner Mensch) an, der über eine so wunderbare Stimme wie *wo* 我 (ich oder wir) verfügt. Anschließend erwähnte er *Qike* 七克 (sieben Überwindungen) und fand, dass *Qike* mit *Zou* 鄒 übereinstimmt. Zudem hob er die Wichtigkeit des Himmelsdiensts hervor, denn das Maß, mit dem man dem Himmel dient, resultiert in dessen Vergeltung. Er schätzte die Schriften der Jesuiten mit der Metapher der Perle.

Das erwähnte *Qike* (1614) der zweiten Zeile bezeichnet das Werk des spanischen Jesuiten Diego de Pantoja, das er in Zusammenarbeit mit Xu Guangqi verfasste. Es wurde zu einem Dogma stilisiert, das die Sieben Tugenden und die Sieben Todsünden betrifft:

Zur Überwindung der Sieben Todsünden gibt es Sieben Tugenden. Erstens, Bescheidenheit

---

<sup>632</sup> STANDAERT 2001:614.

gegen Stolz; zweitens, Menschlichkeit und wohlwollende Liebe gegen Neid; drittens, Verzicht auf Reichtum gegen Geiz; viertens, innere Geduld gegen Zorn; fünftens, Bescheidenheit gegenüber Völlerei; sechstens, Beseitigung der Begierden gegen Wollust; siebtens, eifriger Himmelsdienst, um Trägheit in Fleiß zu wandeln.<sup>633</sup>

Neben den christlichen Grundsätzen schließt das theologische Werk *Qike* konfuzianische Aussagen, den Widerspruch gegen die buddhistische Erklärung des Kreislaufs der Wiedergeburten, Worte der westlichen Weisen und deren Geschichte ein. Die europäischen Länder wurden dabei als herausragend schön dargestellt.<sup>634</sup> Durch dieses Werk genoss Pantoja großes Ansehen in den Gelehrtenkreisen, weshalb viele Chinesen Vorworte verfassten. Chen Liangcai 陳亮采, Xiong Mingyu 熊明遇, Yang Tingyuan, Zheng Yiwei 鄭以偉, Cao Yubian 曹於汴 schrieben jeweils ein Vorwort und Wang Ruchun 汪汝淳 ein Nachwort. Zu dem Thema schrieb Xu Guangqi ebenfalls ein im viersilbigen Rhythmus gehaltenes Gedicht mit dem Titel *Kezui qide* 克罪七德.<sup>635</sup>

Laut dem Gedicht stimmt *Qike* mit *Zou* überein. Das Zeichen *Zou* ist jedoch nicht eindeutig. Einerseits bezeichnet *Zou* ein Fürstentum aus der Zhou-Zeit, es liegt heute im Südosten des Kreises Zou der Provinz Shandong, wo sich der Geburtsort des Menzius 孟子 (372-289 v. Chr.), Nachfolger des Konfuzius, befindet. In der Philosophie des Menzius steht die These, dass der Mensch von Geburt an eine gute Natur habe (*xing shan shuo* 性善說), im Zentrum. Zudem erklärte Menzius, dass jeder Menschen die vier grundlegenden Herzen besitzt, das Herz mit Mitleid (*ceyin zhixin* 惻隱之心), das Herz mit Scham (*xiu'e zhixin* 羞惡之心), das Herz mit Ehrerbietung (*cirang zhixin* 辭讓之心) und das Herz zur Unterscheidung von Richtig und Falsch (*shifei zhixin* 是非之心). Diese vier Herzen entsprachen jeweils den vier Tugenden des Menschen, Menschlichkeit (*ren* 仁), Gerechtigkeit (*yi* 義), Riten (*li* 禮), Weisheit (*zhi* 智).<sup>636</sup> Es ist anzunehmen, dass der Dichter die von Menzius dargestellten grundlegenden Tugenden mit den sieben Tugenden des Christentums gleichgesetzt hatte.

Andererseits könnte *Zou* auch eine Abkürzung für Zou Yan 鄒衍 sein, welcher ein chinesischer Philosoph der Zeit der Streitenden Reiche war. Eine Anspielung auf Zou Yan erscheint auch an anderer Stelle der Gedichtsammlung, nämlich im Gedicht von Chen Hong (66). Zou Yan war der Begründer des Yin-Yang Naturalismus (*yinyang jia* 陰陽家). Seine

<sup>633</sup> TXCH, Bd. 2, S. 715-716: 克罪七端有七德：一謂謙讓以克驕傲；二謂仁愛人以克嫉妒；三謂舍財以克慳吝；四謂含忍以克忿怒；五謂淡泊以克飲食迷；六謂絕欲以克色迷；七謂勤於天主之事以克懈惰於善。Die deutsche Übersetzung siehe LIU 2014:103.

<sup>634</sup> ZHANG 2009:247-253.

<sup>635</sup> Xu Guangqi *shiwén jì*, S. 422.

<sup>636</sup> Mengzi *zhushu*, j. 3, S. 2690-2691.

Lehre versuchte, alle Ereignisse des Universums einschließlich der menschlichen Welt mit der komplementären Wirkung von *yin* (dunkel, kalt, weiblich, negativ) und *yang* (hell, heiß, männlich, positiv) sowie der fünf Elemente (Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde) zu erklären. Die fünf Elemente, die von ihm als *wude* 五德 (fünf Tugenden) bezeichnet wurden, entsprechen den fünf Naturmächten, die jeweils ihren Aufstieg und Niedergang haben. Der Aufstieg eines Elements entspricht dem Niedergang eines anderen Elements. Deren Abfolge bildet einen unveränderlichen Kreis: Holz überwindet Erde, Erde überwindet Wasser, Wasser überwindet Feuer, Feuer überwindet Metall, Metall überwindet Holz. Alle Bestandteile und Ereignisse der menschlichen Welt stellen eine Wandlung dar. Jedes Herrscherhaus vertritt *de*. Wenn dessen Handlungen und staatliche Verwaltung nicht korrekt waren, beeinflusste dies *tianshi* 天時 (himmlische Zeit und Mandat) und rief den Niedergang des Herrscherhauses hervor.<sup>637</sup> Es ist möglich, dass der Dichter eine Handlung, *ke* (überwinden), betonte. Das Überwinden war sowohl in dem christlichen Werk *Qike*, als auch bei Zou Yan eine wichtige notwendige Methode und Forderung zu der Befolgung des Himmelsmandats und der Entsprechung des Gesetzes der Natur. Welche Bedeutung von *Zou Zheng Jing* aufgenommen hatte, kann nicht eindeutig bestimmt werden.<sup>638</sup> Obwohl die genaue Interpretation problematisch bleibt, ist dennoch festzuhalten, dass das Werk in den Gelehrtenkreisen sehr großen Zuspruch erfuhr.

Die sieben Überwindungen entsprechen der Forderung der konfuzianischen Selbstkultivierung und dem Weg der Selbstvervollkommnung. Darüber schrieb Chen Liangcai 陳亮采 im *Qike pianxu* 七克篇序 (Vorwort zu *Qike*) folgendermaßen:

Sein Werk ist tiefgründig und schlicht und nähert sich unserem Konfuzianismus an, weshalb man es als elegant und als höchstes betrachtet. Jedes Wort und jedes Zeichen geht bis auf die Knochen und Herzen, [sie gleichen dem, was] unser Konfuzianismus wertschätzt. Jeder Wunsch, jeder Gedanke und jeder Atemzug ist dem Allerhöchsten gewidmet, in der Hoffnung die Vergeltung des Himmels zu genießen und der ewigen Verdammnis zu entgehen. Dies beflügelte den Konfuzianismus. Hierzu wurde das Überwinden, das [von ihm] als Rechtschaffenheit gesehen wurde, ebenfalls von Konfuzius und Yanyuan hochgeschätzt: Einen Tag sich selbst überwinden und sich den Gesetzen der Schönheit zuwenden. [Daher] gehen alle Wesen zusammen voran. Die Wesen dienen diesem Ziel und bemühen sich darum. Dann befolgt man nur vier Regeln: was den Riten nicht entspricht, sollte man nicht schauen, hören, darüber sprechen und tun. Es ist kein großes und übertriebenes Wort. Nur wenn man ausreichend [Redlichkeit] anhäuft, verbindet man sich mit dem Himmel. Deshalb will die konfuzianische Lehre den Himmel erreichen, die Lehre von Yan [Diego de Pantoja] wird als *Qiandao* [der Weg des Himmels] bezeichnet. Daher spricht man von den Vier Verboten und Sieben Überwindungen.<sup>639</sup>

<sup>637</sup> Über die Theorie Zou Yans siehe FUNG 1952:159-169; FORKE 1927:503-506.

<sup>638</sup> Der chinesische Forscher LIN Jinshui hatte *Zou* mit Menzius interpretiert. Siehe LIN 1998:94.

<sup>639</sup> *TXCH*, Bd. 2, S. 705-706: 其書精實，切近多吾儒，所雅稱至。其語語字字刺骨透心則儒門鼓吹也，其欲欲念念息息皈依上帝以冀享天報而永免沉淪，則儒門羽翼也。且夫克之為義，孔顏稱之矣：一日

Der Versuch, den Zusammenhang zwischen chinesischen Klassikern und der christlichen Lehre herzustellen, diente eigentlich dem Verständnis und der Akzeptanz der christlichen Lehre. Ihre Erläuterung/Interpretation war in den Literatenkreisen auch erfolgreich. Besonders erwähnenswert ist die Abhandlung *Dianjin shuo* des Konvertiten und Dichters Lin Guangyuan, die gezielt auf den Widerspruch gegen das Gerücht, dass die Jesuiten über geheime alchemistische Kenntnisse zur Goldherstellung verfügten, gerichtet war. In der Abhandlung ist ein achtzeiliger Parallelismus, der sieben Menschentypen darstellt, auffallend. Die sieben Menschentypen werden wie folgt bezeichnet:

Nun gibt es raffgierige Menschen, die das Gold an sich reißen wie ein Tier seine Beute. Die Dokumentenkammern sind mit Akten über ihre Vergehen gefüllt. Sobald sie durch das Feuer des Glaubens geläutert sind, wird ihr Missbrauch zur Unbestechlichkeit. Nun gibt es liederliche Menschen, wenn sie Puder sehen, dann sind sie fröhlich, sie fällen einen Baum mit einem Beil, reiten Drachen mit der Peitsche. Sobald sie durch das Feuer des Glaubens geläutert sind, wird ihre Gier zur Keuschheit. Nun gibt es hinterlistige Menschen, die alle möglichen Mittel nutzen, um enge Pfade zu öffnen und gewundene Wege nicht scheuen. Sobald sie durch das Feuer des Glaubens geläutert sind, wird ihre Verschlagenheit zur Aufrichtigkeit. Nun gibt es neidische Menschen, die engstirnig sind und einen begrenzten Horizont haben. Sie lassen andere verarmen und bereichern sich selbst. Sobald sie durch das Feuer des Glaubens geläutert sind, wird Neid zur Großherzigkeit. Nun gibt es hochmütige Menschen, sie sind überheblich und selbstherrlich, wie ein harter Baum, der schwer zu fällen ist, wie ein harter Felsen, der nicht zu bewegen ist. Sobald sie durch das Feuer des Glaubens geläutert sind, schrumpft ihre Aufgeblasenheit in sich zusammen. Nun gibt es rückgratlose Menschen. Sie springen wie ein junges Lamm davon und ziehen den Kopf ein wie eine Eule. Sie schnuppern und lecken an allem wie Hunde und roتنen sich auf dem Aas zusammen wie Fliegen. Sobald sie durch das Feuer des Glaubens geläutert sind, wird ihre Treulosigkeit zur Standhaftigkeit. Nun gibt es träge Menschen, sie führen ein ausschweifendes und gemütliches Leben. Wenn sie Profit sehen, dann jagen sie dem Gewinn nach. Wenn man sie zur Redlichkeit ermahnt, folgen sie nicht. Sobald sie durch das Feuer des Glaubens geläutert sind, wandelt sich ihre Trägheit zu Fleiß. Alle diese sieben Menschentypen leben in Traum und Trunkenheit in den Tag hinein, ihr Leben fliegt davon wie Blitze und Funken, sie sind sehr weit von dem heiligen Weg entfernt. Wenn sie durch das Feuer des Glaubens geläutert sind, wandeln sie sich zu Weisen.<sup>640</sup>

Hier verwendete Lin Guangyuan absichtlich die Ausdrücke *luhuo* 爐火 (Herdfeuer) und *dian* 點 (umsetzen), die als ironische Anspielung auf Vorstellungen vom Prozess der alchemistischen Goldherstellung (*dianjin* 點金) verstanden werden können. Er behauptet,

---

克己天下歸仁，並育並行聖神極事而其工夫。惟曰：非禮勿視、聽、與言、動而已。無高詞，無侈說，真積既久，上與天通。是故孔門之教期於達天，顏子之學謂之乾道。故四勿也，七克也。

<sup>640</sup> *Dianjin shuo*, S. 50-51: 厥有貪人，攫金擇肉，攘它利我，惟府辜功，一經爐火，點黷為廉；厥有淫人，見粉即歡，持斧伐樹，乘龍著鞭，一經爐火，點慾為貞；厥有狡人，般機墨械，丁徑可開，羊腸非險，一經爐火，點譎為淳；厥有媚人，褊腸窄腹，病國妨賢，瘠人肥己，一經爐火，點伎為平；厥有傲人，虛僞恃氣，堅木難攻，頑石不轉，一經爐火，點盈為虛。厥有媚人，胎骨柔脆，羔膝鳶肩，狗舐蠅集，一經爐火，點靡為剛；厥有媮人，昏默宴息，見利輒趨，聞義不徙，一經爐火，點惰為勤；凡此俗人，醉生夢死，石燒電光，遙遙覺路，一經爐火，點凡為聖。Die deutsche Übersetzung siehe LIU 2014:101-102.

dass die Jesuiten nicht die Magie der Goldherstellung besitzen, sondern im Gegensatz dazu den Weg kennen, aus schlechten Menschen Heilige werden zu lassen. Was genau in den Augen von Lin Guangyuan diese „wahre“ Geheimrezeptur ausmacht, lässt sich erahnen, wenn man die Konstellation der sieben Menschentypen betrachtet. Es lässt sich hier eine symbolische Verbindung zwischen den einzelnen Menschentypen und den sieben Todsünden finden, wie z. B. *tanren* 貪人 (raffgierige Menschen) zu Geiz, *yinren* 淫人 (liederliche Menschen) zu Wollust, *maoren* 媚人 (neidische Menschen) zu Neid, *aoren* 傲人 (hochmütige Menschen) zu Stolz, *tuoren* 惰人 (träge Menschen) zu Trägheit.

Aleni hatte während einer Predigt in Quanzhou im ersten Monat des Jahres 1639 gesagt: „Derjenige, der sich an die Sieben Todsünden gewöhnt und sich nicht verändert, ist ein alter Mensch; derjenige, der die Sieben Todsünden für übel hält und deshalb die Sieben Tugenden ausübt, ist ein neuer Mensch.“<sup>641</sup> So schrieb Zheng Jing am Schluss des Gedichts: „Seit dem Tag, an dem ich die Instruktionen und gnadenvollen Schriften des Herrn erhalten habe, singe ich jeden Tag aufs Neue fröhlich beim Aufwachen und Einschlafen.“ Es gibt jedoch keine Andeutung im Gedicht, die zeigt, in wie weit Zheng Jing die Sieben Todsünden und die Sieben Tugenden verinnerlichte.

Mit dem Wunsch nach einer schönen und fortschrittlichen menschlichen Gesellschaft und moralischen Handlungen standen die Jesuiten und die chinesischen Gelehrten im Einklang. Sowohl Konvertiten als auch Nicht-Konvertiten zeigten ihr großes Interesse an den religiösen Themen.

#### 5.4 Christliche Termini

In der Anfangsphase der Verbreitung des Buddhismus in China hatten buddhistische Mönche Termini der heimischen chinesischen Philosophien entliehen, um die buddhistische Lehre zu beschreiben. Die Jesuiten hatten ebenfalls in ihren Werken religiöse Begriffe aus den Religionen Chinas verwendet. Sie führte sogar buddhistische Begriffe an, um die christlichen Hauptkonzepte zu vermitteln.<sup>642</sup> Diese Phänomene waren in dem interkulturellen historischen

---

<sup>641</sup> ZÜRCHER 1997:582; *KDRC*, j. 8, S. 539: 夫所謂舊者，平日習慣罪宗，傲忿淫妒饕吝怠，七罪是也。所謂新者，從今興起於善，謙忍貞仁廉節勤，七德是也。

<sup>642</sup> In der Praxis hatte Aleni Folgendes als Hauptbestandteile des Christentums betrachtet: Glaubensbekenntnis, Zehn Gebote, vierzehn Werke der Barmherzigkeit, sieben Tugenden und sieben Sakramente. Siehe ZÜRCHER 2007:516-517; *KDRC*, j. 6, S. 439-440. In der ersten Diskussion in Sanshan sagte Aleni zu Cao Xuequan, der einen buddhistischen Hintergrund besaß, dass Pāramitā, die transzendenten Tugenden im Buddhismus, die ans

Umfeld ganz normal und finden sich auch in dieser Gedichtsammlung. Bei der Darstellung der nestorianischen Stele verwendete Ke Xianshi (16) das Wort *lizan* 禮贊, welches ursprünglich in dem Tang-zeitlichen buddhistischen Gebetstext *Wangsheng Lizan* 往生禮贊 (Lobpreisung für die Wiedergeburt) verwendet wurde.<sup>643</sup>

Das *Tianzhu shilu* (1584) Ruggieris galt als das erste chinesische katechetische Manuskript. Dessen Qualität und Sprache wurden für *clumsy* und die darin enthaltenen Termini für sehr *awkward* gehalten,<sup>644</sup> in dem er *tianren* 天人 (himmlischer Mensch) für Engel, *zugong yadang* 祖公啞嚙 (Vorfahr Yadang) für Adam, die Transkription *resuo* 熱所 für Jesus verwendet, sich selbst sogar *tianzhu guoseng* 天竺國僧 (Mönch aus Indien) nannte.<sup>645</sup> Seine Chinesischkenntnisse wurden von Alessandro Valignano (1539-1606, Fan Li'an 范禮安) streng kritisiert. Nachdem die Jesuiten anfangen, sich als Konfuzianer zu kleiden und dem Buddhismus zu widersprechen, war Ruggieris Übersetzung unpassend und rückständig. Ricci wurde wegen seiner besseren Chinesischkenntnisse beauftragt, ein neues katechetisches Werk zu verfassen. Sein *Tianzhu shiyi* übertraf Ruggieris Werk,<sup>646</sup> welches erst nach vielen Veränderungen unter dem Titel *Tianzhu shengjiao shilu* 天主聖教實錄 nachgedruckt wurde. Darin wurden die Termini *tianzhu guo seng* 天竺國僧 durch *yuanxi yesu hui houxue* 遠西耶穌會後學, *tianren* 天人 durch *tianshen* 天神, *hunling* 魂靈 durch *linghun* 靈魂, *si* 寺 (Tempel) durch *tianzhu tang* 天主堂 ersetzt.<sup>647</sup>

Obwohl *Tianzhu shilu* für die Chinamission der Jesuiten kein perfektes und ideales katechetisches Werk war, war es doch das erste Werk über die christliche Doktrin, welches sich an Anfänger richtete und in dem viele Termini im Verlauf der Darstellung der Doktrin verwendet und erklärt wurden. Die christlichen Termini, *tianzhu* 天主 (Himmelherrscher), *chong'ai* 寵愛 (Gnade), *tiantang* 天堂 (Paradies), *mogui* 魔鬼 (Teufel), *shijie* 十誡 (Zehn Gebote) werden noch bis heute verwendet. Die Entleihungen aus dem Buddhismus und den anderen Volksreligionen in den christlichen Werken waren unvermeidbar.

---

andere Ufer der Weisheit führen, den Sieben Tugenden ähnlich seien. Seine behelfsmäßigen Worte sollten als ein notwendiges Mittel in der Anfangsphase der Mission bewertet werden. *Sanshan lunxueji*, S. 436.

<sup>643</sup> XU 2004:140-141.

<sup>644</sup> CHAN (2002:94-95) hat eine relativ tolerante Einstellung dazu: "This was only natural, since this was the first attempt to translate something entirely new into Chinese and that by foreigners. If we bear in mind that nearly four centuries after the coming of Catholicism to China we still have so much difficulty in the translation of Catholic terms, we can perhaps readily excuse the imperfections of the first Chinese catechism."

<sup>645</sup> *Tianzhu shilu*, S. 44; S. 29; S. 59; S. 9.

<sup>646</sup> CHAN 2002:95.

<sup>647</sup> Zur Version und Auflage des *Tianzhu shilu* siehe CHAN 2002:90-99; CRIVELLER 1997:91; XU 1989:349.

Ferner wurden auch einige neue Wortgruppen gebildet, um die christliche Doktrin darzustellen. Beispielsweise wurde der Heilige Geist mit *shengshen* 聖神 übersetzt, den Peng Xianfan (9) verwendete.<sup>648</sup> Das andere Beispiel ist der Terminus *sanchou* 三仇 (drei Übel: Teufel, Fleisch, irdisch),<sup>649</sup> der jeweils in den Gedichten von Lin Chuanqiu (51) und Lin Yijun (57b) vorkommt. Im Folgenden werden einige Begriffe aufgelistet, die in der Gedichtsammlung erscheinen und entweder Entleihungen oder neue Begriffsbildungen sind. Damit wird aufgezeigt, wie die Jesuiten die christlichen Begriffe den Chinesen nahegebracht und inwieweit die Chinesen sie verstanden haben.

#### 5.4.1 Die Zehn Gebote

In den Gedichten erwähnen Zhang Kaifang (34), Lin Chuanqiu (51) und Lin Jiong (61) den Begriff *shijie* 十誡 und sagen, dass die Jesuiten die Schwierigkeiten auf dem Meer überwandten und die Zehn Gebote streng befolgten, um ihre Lehre zu verbreiten. Gleichzeitig haben sie gefolgert, dass es Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen zwischen ihrer Lehre und dem Konfuzianismus gibt.

Ursprünglich ist *shijie* ein buddhistischer Begriff.<sup>650</sup> Die Beschreibung der Zehn Gebote des Christentums war zuerst im *Zuchuan tianzhu shijie* 祖傳天主十誡 (von den Vorfahren überlieferte Zehn Gebote) als Anhang am Ende des *Tianzhu shilu* zu finden.<sup>651</sup> Eine auffallende Verbesserung der Übersetzung der Zehn Gebote befindet sich in Riccis *Tianzhu jiaoyao* 天主教要 (Hauptdoktrinen des Himmelsherrn), die einen großen Einfluss auf die nachfolgenden Werke hatte.<sup>652</sup> In der nachfolgenden Tabelle werden die Unterschiede zwischen den beiden Übersetzungen aufgezeigt.

<sup>648</sup> Im *Tianzhu jiaoyao* (1605) gibt es folgende ausführliche Beschreibung: „Diese *sibili duosanduo* 斯彼利多三多 (E Spiritu Santo/Spiritus Sanctus) wird mit *shengshen* 聖神 übersetzt. Dies wird als dritte Person der Dreieinigkeit des Himmelsherrn verstanden. Obwohl der Himmelsherr drei Personen besitzt, sind eigentlich alle dieselbe Natur und Substanz. Deshalb gibt es nur den einzigen Himmelsherrn.“ Siehe *Tianzhu jiaoyao*, S. 311.

<sup>649</sup> *Tianzhu jiaoyao*, S. 355.

<sup>650</sup> Zu dem buddhistischen *shijie* (Sanskrit: Śikṣāpada) siehe SOOTHILL/HODOUS 1975:50.

<sup>651</sup> *Tianzhu shilu*, S. 82-83; CRIVELLER (1997:101): “The translation of the Ten Commandments was carried out in the last months of the 1583 and later incorporated in the catechism of Ruggeri. [...] The text of the Ten Commandments appears slightly different, probably due to translation difficulties, from the traditional biblical version.” Dazu siehe auch TIAN 2010:186-195.

<sup>652</sup> XU 1989:180-183; STANDAERT (2001:610) hat *Tianzhu jiaoyao* wie folgt bewertet: “*Tianzhu jiaoyao* (1605), revised by Matteo Ricci, and the extensive commentary by Alfonso Vagonone became the basis for catechetical literature during the seventeenth century and beyond (even during the nineteenth century). It is remarkable that the formulation of the texts included in these writings changed little over the time. The wording was already settled relatively early. More than twenty similar works were published by Jesuits, Franciscans and Dominicans during the seventeenth century.”



	<i>Zuchuan tianzhu shijie</i> 祖傳天主十誡 (1584)	<i>Tianzhu jiaoyao</i> 天主教要 (1605)
1	<i>Yao chengxin fengjing yiwei tianzhu, buke jibai biedeng shenxiang</i> 要誠心奉敬一位天主, 不可祭拜別等神像 Verehere den Himmelsherrn mit ganzem Herzen, [Du] sollst nicht anderen Götterbildnissen opfern und [sie] anbeten.	<i>Qinchong yi tianzhu wanwu zhishang</i> 欽崇一天主萬物之上 Verehere den einzigen Himmelsherrn, der über Allem steht.
2	<i>Wu huqing tianzhu mingzi er xu fa shiyuan</i> 勿呼請天主名字而虛發誓願 (Gelübde ablegen) [Du sollst] den Namen des Himmelsherrn nicht anrufen (bitten) und falsche Eide schwören.	<i>Wu hu tianzhu shengming yi fa xuyuan</i> 毋呼天主聖名以發虛誓 Rufe nicht den heiligen Namen des Himmelsherrn an, um falsche Eide zu schwören.
3	<i>Dang libai zhiri, jinzhi gongfu, yesi songjing, libai tianzhu</i> 當禮拜之日, 禁止功夫, 謁寺誦經, 禮拜天主 Es ist verboten, am Tag der Lobpreisung [Zeit und Energie auf andere Dinge] zu verwenden. [Du sollst] den Tempel besuchen und kanonische Schriften lesen, den Himmelsherrn lobpreisen.	<i>Shou zhanli zhiri</i> 守瞻禮之日 Beachte den Tag der Lobpreisung.
4	<i>Dang xiaoqin jingzhang</i> 當孝親敬長 [Du sollst] pietätvoll gegenüber den Eltern sein und Ältere respektieren.	<i>Xiaojing fumu</i> 孝敬父母 Sei pietätvoll gegenüber den Eltern.
5	<i>Mo luanfa sharen</i> 莫亂法殺人 [Du sollst] nicht gegen Gesetze verstoßen und Menschen töten.	<i>Wu sharen</i> 毋殺人 Töte keine Menschen.
6	<i>Mo xing yinxie hui dengshi</i> 莫行淫邪穢等事 [Du sollst] nicht üble und unzüchtige Taten usw. ausführen.	<i>Wu xing xieyin</i> 毋行邪淫 Verübe keine unzüchtigen Taten.
7	<i>Jie tuodao zhuqing</i> 戒偷盜諸情 [Du sollst] nicht stehlen und begehren.	<i>Wu tuodao</i> 毋偷盜 Stehle nicht.
8	<i>Jie chanbang shifei</i> 戒讒謗是非 [Du sollst] nicht verleumden und Gerüchte verbreiten.	<i>Wu wangzheng</i> 毋妄證 Lege kein falsches Zeugnis ab.
9	<i>Jie lianmu taren qizi</i> 戒戀慕他人妻子 [Du sollst] nicht die Frauen und Kinder anderer Menschen begehren.	<i>Wu yuan taren qi</i> 毋願他人妻 Begehre nicht die Frauen anderer Menschen.
10	<i>Mo maotan feiyi caiwu</i> 莫冒貪非義財物 [Du sollst] nicht unehrlich [erworbenen] Reichtum besitzen.	<i>Wu tan taren caiwu</i> 毋貪他人財物 Begehre nicht den Reichtum anderer Menschen.

Tabelle 5

Bemerkenswert ist, dass buddhistische Begriffe, wie *jie* 戒, *gongfu* 功夫, *jibai* 祭拜, im *Tianzhu jiaoyao* nicht mehr erscheinen. Ebenfalls schrieb Ricci im schriftsprachlichen Stil und vermied weitestgehend umgangsprachliche Elemente. Manche Begriffe aus dem Buddhismus wurden jedoch beibehalten, zum Beispiel der Begriff *shijie* für die Zehn Gebote, ebenso nähert sich die Übersetzung des fünften, sechsten, siebten und achten Gebots dem Buddhismus. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass in einem Gedicht buddhistische und christliche Begriffe gleichzeitig verwendet werden.

Bezüglich der oben genannten drei Dichter gibt es keine Informationen zu ihrer religiösen Neigung. Obwohl sie den Begriff der Zehn Gebote erwähnen, liegt ihr Schwerpunkt in der Darstellung der Handlungen der Jesuiten und den Übereinstimmungen des Christentums mit dem Konfuzianismus. Offenbar waren sie mit den sich hinter den Zehn Geboten befindenden christlichen Bezügen nicht vertraut.

Nach der Beschreibung der Zehn Gebote hatten die Jesuiten zwei Punkte betont: *ai tianzhu wanyou zhishang* 愛天主萬有之上 (man verehrt den Himmelsherrn, der über allen Wesen steht) und *airen ruji* 愛人如己 (man liebt die anderen Menschen, wie man sich selbst liebt). Die Wirkung von Gehorsam und Ungehorsam wurde ebenfalls dargestellt.<sup>653</sup> Der chinesische Konvertit Wang Zheng 王徵 (1571-1644) hatte in seiner Abhandlung *Weitian airen jilun* 畏天愛人極論 (Abhandlung über die Ehrfurcht vor dem Himmel und die Liebe zu den Menschen, 1628 erschienen) die Zehn Gebote mit den Worten *weitian airen* 畏天愛人 (Ehrfurcht vor dem Himmel, Liebe zu den Menschen) zusammengefasst und erklärt, dass wer die Zehn Gebote befolgt, in das Paradies aufsteigen und Seligkeit erhalten wird, wer dem zuwiderhandelt, wird in die Hölle fallen und bestraft.<sup>654</sup> Darüber hinaus herrscht das eingehende Verständnis bei Dong Banglin (22) und Lin Yijun (57b) vor, dass die Jesuiten bestrebt waren, den Menschen ins Paradies zu verhelfen. Die Handlung der Jesuiten waren in ihren Augen das Ausüben der Ehrfurcht vor dem Himmel und der Liebe zu den Menschen.

Ogleich die Zehn Gebote teilweise der chinesischen Moralität und buddhistischen Lehre entsprechen, war es allerdings für Nicht-Christen schwierig, die christliche Essenz zu begreifen. Der Dichter Ye Xianggao hatte auf Yang Tingyuns Wunsch ein Vorwort zu dessen Schrift *Xixue shijie chujie* 西學十誠初解 (Vorwort zur Erläuterung der Zehn Gebote der westlichen Lehre)<sup>655</sup> geschrieben:

[Herr Yang] hat mir das *Shijie chujie* gezeigt. Ich habe es gelesen und mir im Herzen gesagt: Das ist unsere wahre konfuzianische Lehre über die Ehrfurcht vor dem Himmelsmandat, die

<sup>653</sup> *Tianzhu shilu*, S. 83; *Tianzhu jiaoyao*, S. 326; CRIVELLER 1997:101.

<sup>654</sup> *Weitian airen jilun*, S. 135-136: 至大也，至難也，而實至平、至易也。‘順天者昌，逆天者亡’，吾聖賢固常言之矣。今亦無他說，祇予前所常言‘畏天愛人’四字而已，四字總括天主十誠之義。[...] 總歸二者而已：愛慕天主萬物之上，與夫愛人如己。此在昔，天主降諭，令普世遵守，順者升天堂受福；逆者墮地獄加刑。

<sup>655</sup> Yang Tingyuns Schrift ist heute nicht mehr zu erhalten, Ye Xianggaos Vorwort wurde jedoch in seinem Werk *Cangxia yucao* 蒼霞餘草 übernommen. Es gibt eine andere Version des Vorworts von Ye Xianggao. Siehe STANDAERT (1988:186-187): “Ye Xianggao’s preface was also added to the Fujian reprint of Vagnone’s Explanation of the Ten Commandments: *Tianxue* (or *Tianzhu*) *shijie jielie* 天學 (天主) 十誠解略. This preface is the same as the one included in Ye Xianggao’s collection, except for the sentences [...] the essential meaning of Ye Xianggao was completely changed. This falsification shows how the preface of this well-known high official was used by the Jesuits to enforce their mission, but at the same time it was changed to represent their own intentions.”

Achtsamkeit vor den Geboten. Wenn die Menschen beim Lernen [diese Wahrheit] nicht erkennen, dann wissen sie nicht, dass die westlichen Gelehrten die Lehre auslegen und erläutern können. [...] Was der Buddhismus stark kritisiert, ist die Geburt des Himmelherrschers. Dies erscheint seltsam, jedoch hat jede Erscheinung der Weisen einen bestimmten Grund. Wenn ein unbedeutender Mensch Verdienste für die Menschheit erworben hat, [bewerten sogar wir, dass] er der Mensch ist, der ausgewählt und dem der Auftrag gegeben wurde. Was einen großartigen Menschen betrifft, [meinen wir denjenigen], der alle Wesen erschaffen und der Welt den Frieden gebracht hat, wie Yao, Shun, Konfuzius. Wenn sie nicht von dem Himmelherrschern gesandt wurden, wie sollten sie eine so enorme Macht haben? Wenn sie im Osten erscheinen konnten, wie kann man leugnen, dass sie nicht im Westen geboren sein könnten?<sup>656</sup>

In diesem Vorwort hatte Ye Xianggao eine Aufklärung zu den Missverständnissen über die Geburt Gottes gegeben und die christliche Lehre mit dem Konfuzianismus gleichgesetzt. Von den Gedichten ausgehend scheinen die Jesuiten mit ihrer Akkommodationsstrategie großen Erfolg gehabt zu haben. Sie hatten buddhistische Begriffe entliehen und die buddhistischen Inhalte entfernt. Die Dichter hatten nicht nur dargestellt, dass die Jesuiten sich gegen den Buddhismus wandten, sondern sich dem Konfuzianismus näherten, und zudem auch aufgezeigt, dass sie die Interpretation des christlichen Sinnes aufgenommen hatten.

#### 5.4.2 14 Werke der Barmherzigkeit

Die tugendhaften Handlungen der Jesuiten und ihre Wohltätigkeiten wurden von den Dichtern dargestellt. Zheng Zhixuan (53) schrieb: „Immer wenn [er sich] irdischen Menschen nähert, zeigt [er] Barmherzigkeit und Mitleid.“ Dong Banglin (22) pries die Arbeit und Toleranz der Jesuiten: „Mit dem Wasser- und Öl-Beutel [arbeitet er] am eifrigsten, bestreicht die Stirn und beseitigt Sünden, richtet überall die Fährten ein. [...] Das Gemüt und die Toleranz des Meisters sind tief wie das Meer, [seine] Toleranz macht keinen Unterschied zwischen der Klarheit und dem Trüben.“ Im Gedicht des Konvertiten Lin Yijun (57b), der bereits tiefe Einblicke in die christliche Lehre und Praxis erlangte, ist auf den Begriff *Aijin shisi duan* 哀矜十四端 (14 Werke der Barmherzigkeit) hinzuweisen.

Dieses *Aijin shisi duan* wurde nach Aleni zu den wesentlichen heiligen Schriften gezählt.<sup>657</sup> Die frühe Erscheinung des Begriffs befindet sich in dem *Shengjing yuelu* 聖經約

---

<sup>656</sup> Das Vorwort *Xixue shijie chujie xu* siehe *Cangxia yucaoyao*, j. 5, S. 22a-23b: [...]公又出其十誠初解示余。余讀之而有當於心曰：此即吾孔氏畏天命戒慎恐懼之正學，世人習焉不察，乃不意西士能發明之。[...] 唯謂天主降生一節，創聞似異，然聖賢之生，皆有所自，其小而功德於人者，猶必默有簡畀，又況大而主宰造化，開萬世之太平，若所稱天主也者，則其降生救世，似異而實情，又奚容疑乎？ Die englische Übersetzung siehe STANDAERT 1988:187.

<sup>657</sup> *KDRC*, j. 6, S. 439-440; ZÜRCHER 2007:516-517.

錄. Aus dem Briefverkehr der Jesuiten ist ersichtlich, dass Matteo Ricci das Werk entsprechend dem Bedürfnis der chinesischen Christen verfasste, um es für ihre alltäglichen Gebete zur Verfügung zu stellen.<sup>658</sup> Die 14 Werke der Barmherzigkeit unterscheiden zwischen sieben leiblichen (*xing* 形) und sieben geistlichen (*shen* 神) Werken:

Die sieben Werke der leiblichen Barmherzigkeit: erstens, die Hungrigen speisen; zweitens, die Durstigen trinken lassen; drittens, die Nackten bekleiden; viertens, sich um Kranke und Gefangene kümmern; fünftens, die Obdachlosen beherbergen; sechstens, die Gefangenen freikaufen; siebtens, die Toten begraben. Die sieben Werke der geistlichen Barmherzigkeit: erstens, Menschen zum Guten ermahnen; zweitens, Dumme und Unwissende unterweisen; drittens, die Trauernden trösten; viertens, die Sünder zurechtweisen; fünftens, demjenigen, der mich beleidigt, vergeben; sechstens, lästige Menschen ertragen; siebtens, zu dem Himmelsherrn für die Lebenden und Verstorbenen beten.<sup>659</sup>

Die weitere Erläuterung des Konzepts stellte der Jesuit Giacomo Rho (1592-1638, Luo Yagu 羅雅穀) im *Aijin xingquan* 哀矜行詮 (Erläuterung zu Handlungen der Barmherzigkeit, 1634) dar, das als Leitlinie der christlichen Wohltätigkeitsorganisation in der späten Ming- und der frühen Qing-Zeit angesehen wurde.<sup>660</sup> Es gibt aber kleine Veränderungen: in dem vierten der leiblichen Werke wurden die Wörter *ji lingyu zhe* 及囹圄者 (und Gefangene) entfernt, die Reihenfolge des ersten und zweiten der geistlichen Werke wurde getauscht.<sup>661</sup>

Die 14 Werke der Barmherzigkeit waren die Praxis der Gläubigen, um ihre Liebe zu Gott zu zeigen und umzusetzen. Zudem sollten Gläubige die anderen Menschen lieben, wie sich selbst. Wenn man die beiden [Prinzipien] ausübt, dann vollendet man alles.<sup>662</sup> Es lässt sich bei Ricci dieser Begriff mit dem zentralen konfuzianischen Begriff *ren* 仁 verbinden, dessen gebräuchlichste Bedeutung die „Liebe gegenüber den Menschen und zu allen Wesen“ und „umfassende Liebe“ ist.<sup>663</sup> Die Praxis der Wohltätigkeit bzw. moralischen Handlung waren nicht nur für den Empfänger von Vorteil, sondern auch für den Geber. Aleni unterwies seine Anhänger, wie die 14 Werke der Barmherzigkeit auszuüben seien. Die geistlichen Werke seien wichtiger als die leiblichen und für alle Menschen geeignet:

---

<sup>658</sup> CHAN 2002:107. Am Ende des Werks steht eine Anmerkung, dass das Werk erst nach mehrmaligen Korrekturen gedruckt wurde, nachdem man eine passende Übersetzung der christlichen Begriffe gefunden hatte. Es gibt viele lateinischen Transkription christlicher Begriffe, zum Beispiel wurde Kirche mit *egelesiya* 厄格勒斯亞 (Ecclesia), Apostel mit *yabo siduo luo* 亞波斯多羅 (Apostoli) und Sakrament mit *sage le meng duo* 撒格勒孟多 (Sacramentum) wiedergegeben. Daraus kann man schließen, dass das Werk eine relativ alte Übersetzung ist.

<sup>659</sup> *Shengjing yuelu*, S. 101-103: 形之七端: 一食饑者; 二飲渴者; 三衣裸者; 四顧病者及囹圄者; 五舍旅者; 六贖虜者; 七葬死者; 神之七端: 一以善勸人; 二啟誨愚蒙; 三慰憂患者; 四責有過失者; 五赦侮我者; 六恕人之弱行; 七為生死者祈天主。

<sup>660</sup> ZÜRCHER 2007:567; über *Aijin xingquan* siehe CHAN 2002:193-195; XU 1989:70-73.

<sup>661</sup> *Aijin xingquan*, S. 35-37.

<sup>662</sup> *Tianzhu shiyi*, S. 585.

<sup>663</sup> SHIMADA 1979:60-61.

[Der Meister] ermahnte alle: derjenige, der von dem Weg hört, kann die 14 Werke der Barmherzigkeit der Heiligen Lehre ausführen. Die Menschen können im Fall, dass ihr finanzieller Zustand nicht gut ist, nicht die leiblichen Werke, z. B. die Hungrigen speisen und die Durstigen trinken lassen, ausüben. Hingegen sind die geistlichen Werke anders. Andere Menschen zu ermahnen und zu führen, zu trösten und zu instruieren, können Reiche und Arme ausüben. Im Vergleich zum Nutzen für den menschlichen Körper ist der Verdienst für die menschliche Seele höher. Ein Freund sagte, dass er einst auf diesem Weg aufmerksam gewesen sei. Was er tun solle, wenn jemand seine Ermahnung nicht befolgt und seine Instruktion nicht gehört werde? Der Meister antwortete, dass es zwei Wege zur Ermahnung und Instruktion gäbe, durch Worte und durch Handlung. Mit persönlichem Vorbild werde [die Ermahnung] leichter akzeptiert als mit Worten. Wenn das Vorbild gut sei, dann sei es einfach für die Menschen zu folgen. Wenn das Vorbild nicht gut sei und man andere mit Worten ermahne, dann kämen Zweifel und Furcht vor, die Menschen verließen sich nicht auf Worte.<sup>664</sup>

Die christliche Wohltätigkeit fand bei den Chinesen Anerkennung, denn sie entsprach der chinesischen humanistischen Kultur. Dazu schrieb Xu Guangqi ein viersilbiges Gedicht *Shisi aijin ming* 十四哀矜銘.<sup>665</sup> Somit erinnerte der Konvertit Zhang Xingyao 张星曜 (1633-1715) im *Tianru tongyi kao* 天儒異同考 (Forschung zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen dem Christentum und dem Konfuzianismus) an die chinesische Tradition zur gegenseitigen Unterstützung zwischen Familien und führte das Verschwinden der Tradition auf die Einführung des Almosengebens des Buddhismus (Sanskrit: *dāna*) zurück.

Die früheren Könige beherrschten die Verwaltung und machten vier *lü* 閭 (ein *lü* bestand aus 25 Familien) zu einem *zu* 族 (Bevölkerungsgruppe), um sich gegenseitig bei Beerdigungen zu unterstützen; sie machten fünf *zu* zu einem *dang* 黨, um sich gegenseitig zu unterstützen; sie machten fünf *dang* zu einem *zhou*, um sich gegenseitig Beistand in der Not zu leisten. Vier *lü* waren hundert Familien, fünf *zu* waren fünfhundert Familien, fünf *dang* waren 2 500 Familien. Nun wenn hundert Familien bei der Beerdigung einer Familie helfen, fünfhundert Familien das Leid einer Familie teilen, 2 500 Familien bei Dringlichkeit eine Familie unterstützen, dann werden alle Schwierigkeiten leicht und sie können alles überwinden. Die Bevölkerung alter Zeit unterstützte und half sich gegenseitig. Alle Klane waren miteinander vertraut und im Frieden, die Sitten waren schlicht. Seit der Qin-Zeit verzichtete man auf Riten und Rechtlichkeit, strebte nach militärischer Macht, die Sitten verschwanden langsam. Aber ich sage, die Verwaltung der Han-Zeit näherte sich der alten Zeit. [Jedoch] griffen die fünf barbarischen Volksgruppen [China] an, der Buddhismus kam in China an. Er etablierte die Lehre des Almosengebens an Mönche. Nach der Lehre würde das Gute, das man in dieser Lebenszeit gibt, das Glück im nächsten Leben aufwiegen. Damit war die Begierde der unwissenden Menschen der Welt nach Verdienstfeldern gestillt. Sie gaben die Almosen an die Tempel, daher war die Sitte der gegenseitigen Unterstützung verschwunden. Selbst wenn Konfuzius wieder auflebte und sagte, dass der Adel bei Dringlichkeit helfen sollte, anstatt die reichen Menschen zu unterstützen, ignorierte man seine Worte. Hingegen ermahnt die Lehre des Himmels die Menschen, die 14 Werke der Barmherzigkeit auszuüben. Man unterstützt vor allem *zong* und *dang* mit seinem Reichtum, dann folgt *lü*. Alle verehren Gott, dann sind die Menschen auf der Welt Brüder. Wenn wir es auch so

<sup>664</sup> ZÜRCHER 2007:566-567; KDRC, j. 7, S. 517-518: 因誨眾曰：“聖教哀矜十四端，聞道者皆宜行之。但形之哀矜，如食饑、飲渴等功，乏力者猶云有待。神之哀矜則不然，逢人勸誘，因事慰諭。貧富之人，皆可為焉。且其益人靈神，較之益人形軀者，功更倍也。”有友曰：“某嘗留心此道，勸不從，誨不聽，奈何？”先生曰：“勸誨之途有二：一以言、一以身。夫以言不如以身之入人易也。身為善，人易取法焉。身未善，雖以格言勸誘，多起人疑、多起人畏，而以我言為未信也。”

<sup>665</sup> Xu Guangqi *shiwèn jì*, S. 423-424; ÜBELHÖR 1969:61.

machten, lebte die alte Sitte auf. Das ist der vierte Punkt, dass die Lehre des Himmels den Konfuzianismus vervollständigen kann.<sup>666</sup>

Die christliche Lehre und Praxis waren ein „catalyst in redirecting its activities and expanding its scope“.<sup>667</sup> Aufgrund der Tradition der Wohltätigkeit im Westen<sup>668</sup> und ihrer eigenen Erfahrungen gründeten die Jesuiten mit der Hilfe der Chinesen verschiedene *hui* (Gesellschaft) bzw. Wohltätigkeitsgesellschaften für Arme, Kranke, Waisen und Witwen, die als Vorreiter der modernen Wohltätigkeitsorganisationen galten.<sup>669</sup> Der Konvertit Wang Zheng 王徵 schrieb sogar in der Gründungssatzung, dass die 14 Werke der Barmherzigkeit der Auslöser der Gründung der *Renhui* 仁会 (Ren-Gesellschaft) waren.<sup>670</sup> Die von den Jesuiten vorgestellten praktischen Maßnahmen zielten auf das Gute ab. Dies konnte die Schwäche der Praxis der Konfuzianer kompensieren.

### 5.4.3 Die Seele

Während der Konvertit Dong Banglin (22) den Begriff *linghun* 靈魂 verwendete, ist die Transkription des lateinischen *anima* (*yanima* 亞尼瑪) im Gedicht Huang Wenzhaos (18) zu finden. Huang Wenzhao setzte *Seele* mit *daoxin* 道心 gleich und behauptete, dass eine ähnliche Aussage schon im antiken China existierte. Gegenüber *renyu* 人欲 (menschliche Begierde) vertritt *daoxin* Menschlichkeit, Aufrichtigkeit, Riten, Weisheit, Vertrauen oder Ethik, Korrektheit und das Herz, das dem richtigen Weg folgt. Ferner war *daoxin* oft mit

---

<sup>666</sup> *Tianru yitong kao*, S. 487-488: 先王立政，四閭為族，使之相葬；五族為黨，使之相救；五黨為州，使之相調。四閭一百家也，五族五百家也，五黨二千五百家也。夫以一百家之眾，使之周旋一家葬事；以五百家之眾，使之救一家患難；以二千五百家之眾，使之濟一家緩急；則眾擎易舉，無不可者。當時之民，彼以此施，此以彼報，百姓親睦，風俗淳良。自秦棄禮義尚首功，此風微矣。然說者猶雲，漢治近古。五胡雲擾，佛入中國，創為佈施沙門之說，以為今生作福來生受，於是天下無識之徒皆動心于福田利益，群佈施於緇流之室，而相調相救之風息矣。雖使孔子復生，告之曰“君子周急，不繼富”而不顧也。若天教則不然，教人行十四哀矜行，其以財施者，先宗黨，後閭裡，尊崇上帝，則天下皆昆弟也。必如是，而後還我中國相調相救之風也。此天教之有補於儒教者四也。

<sup>667</sup> ZÜRCHER 2000:269-270.

<sup>668</sup> Im *Zhifang waiji* wurden westliche wohltätige Organisationen als Teil von Europa geschildert: Krankenhäuser, Waisenhäuser, humanitäre Einrichtungen und Schulen. Siehe *Zhifang waiji jiaoshi*, S. 71.

<sup>669</sup> HAN 2013:4; ZÜRCHER 2000:270; STANDAERT 1988:62-69; zu den wohltätigen Organisationen Fujians siehe ZÜRCHER 1990:440-443.

<sup>670</sup> *Renhui yue*, S. 526-527.

*tianli* und der zentralen moralischen These *ren* zu erklären.<sup>671</sup> Hier zeigt sich Huang Wenzhaos neo-konfuzianisches Verständnis von *Seele*.

Die *Seele* war hauptsächlich Thema des altgriechischen Philosophen Aristoteles (384-322 v. Chr.). Sie war auch ein wichtiger Teil der Ausbildung im Jesuitenorden.<sup>672</sup> Im Ausbildungssystem des Jesuitenordens war der Theologie des St. Thomas zu folgen, während die Lehre von Logik, Natur- und Moralphilosophie (Ethik), Metaphysik auf Aristoteles' Lehren zurückgingen.<sup>673</sup> Nach dieser grundlegenden Vorgabe vervollkommnet sich das Ausbildungssystem des Jesuitenordens, und es entstand eine Reihe von Lehrbüchern und Lehrplänen, die für die täglichen Seminare der Jesuitenkollegien zur Verfügung standen. Der Dualismus von Körper und Geist, Leib und Seele, Mentalität und Materialismus der altgriechischen Philosophie, einschließlich der drei Arten von Seele, der verschiedenen Arten von Lebewesen entsprechen den verschiedenen Arten der Seele: die vegetative Seele (Pflanzen), die animalische Seele (Tiere) und die vernünftige Seele (Mensch) wurden aufgenommen. In der Mission verwendeten die Jesuiten nicht nur das aristotelische Original, sondern folgten den Lehrstoffen und überarbeiteten Kommentare der Scholastik.<sup>674</sup>

In Ruggieris *Tianzhu shilu* ist *Seele* mit *hunling* 魂靈 übersetzt.<sup>675</sup> Der portugiesische Jesuit João da Rocha (1565-1623, Luo Ruwang 羅儒望) verwendete die Transkription *yanima* 亞尼瑪 in seinem *Tianzhu shengjiao qimeng* 天主聖教啟蒙, in der die drei Arten der Seele jeweils mit *sheng yanima* 生亞尼瑪, *jue yanima* 覺亞尼瑪 und *ling yanima* 靈亞尼瑪

---

<sup>671</sup> STANDAERT (1988:138): “[...] in Zhu Xi’s thought the human mind is conceived of as standing by itself in the middle. It may ascend to the level of giving “mind of the Way” (*Daoxin* 道心) which is morally good. It may also descend to the level of selfish desires, and degenerate into the mind of an animal, or a mind even worse than that of an animal.”

<sup>672</sup> STANDAERT 2001:606. Aristoteles’ Werke *De Anima* und *Parva Naturalia* wurden erst 1999 vollständig ins Chinesische übersetzt. Siehe WU 1999; DONG 2007:66; DONG 2015:39-60.

<sup>673</sup> PADBERG (2000:92): “As for philosophy, Aristotle was the author whom the professors were to follow in all questions of any importance except those that were contrary to the orthodoxy of the faith. [...] In theology St. Thomas would be the author to follow, and in the future no one was to be named to chairs of theology in Jesuit schools except professors well affected to St. Thomas.” STANDAERT (2000:288): “For Ignatius, theology was the capstone of the new educational system he founded, but a number of other more basic disciplines led up to this, including humanistic studies (grammar, rhetoric, poetry and history), languages (Latin, Greek, Hebrew), logic, arts and natural sciences (including mathematics), metaphysics and moral philosophy.”

<sup>674</sup> Im Jahr 1592 sind in einem Jesuitenzentrum, dem Collegium Conimbricenses, acht kommentierte philosophische Abhandlungen zu Aristoteles’ Werken erschienen. Darin gab es *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros, Aristotelis De Anima* (Kommentare des Collegium Conimbricenses der Gesellschaft Jesu in drei Bänden zu Aristoteles „Über die Seele“). Siehe STANDAERT 2000:288-289.

<sup>675</sup> In dem Werk gibt es zwei Kapitel über die Seele: *lun renhun bumie dayi yu qinshou* 論人魂不滅大異于禽獸 (Auffassung der unsterblichen menschlichen Seele und deren Unterschied zu den Tieren) und *jieshi hungui sichu* 解釋魂歸四處 (Erklärung der vier Orte, an die die Seele zurückkehren wird). Siehe *Tianzhu shilu*, S. 37-50.

übersetzt wurden.<sup>676</sup> Es mangelte an einer Entsprechung im chinesischen Kontext. So kam es, dass die Termini *yanima* 亞尼瑪, *lingxing* 灵性, *lingming* 靈明, *hunling* 魂靈 sowie *linghun* 靈魂 gemischt verwendet wurden. Sogar bei Ricci sind die Bezeichnungen unterschiedlich, neben *linghun* nahm er das Zeichen *hun* auf und bildete die Wörter *renhun* 人魂, *juehun* 覺魂 und *shenghun* 生魂 im *Tianzhu shiyi*. Der mögliche Grund für die chinesische Transkription war die Vermeidung eines Missverständnisses.<sup>677</sup> Die Verwendung von *hun* war relativ einfacher und verständlicher, trotzdem war sie nicht eine perfekte Übertragung, denn das chinesische *hun* und die christliche *Seele* sind grundlegend verschieden.

Außerdem existierten schon längst viele ähnliche Wortgruppen, z. B. *jingqi* 精氣 und *youhun* 游魂, *linghun* 靈魂 usw.<sup>678</sup> Im chinesischen Kontext wurde der Begriff *hunpo* 魂魄 häufig verwendet, der sich auf den menschlichen Geist und die Lebenskraft bezog. In dem altchinesischen Ahnenkult spricht man von *hun* und *po*, die jedem lebenden Menschen innewohnen und ein Leben lang dort verweilen. Nach dem Tod des Menschen zieht sich *po* in die Erde zurück, während *hun* in den Himmel zurückkehrt. Ein ausführlicher Kommentar zu dem konfuzianischen Verständnis wurde von Kong Yingda 孔穎達 verfasst:

Wenn man geboren wird, wird man zu *xing* 形 (Gestalt), der *ling* 靈 (Geist) von dieser Gestalt wird als *po* 魄 bezeichnet. Nach der Entstehung gibt es im *po* die *yang*-Kraft. Den *shen* 神 (Geist) von dieser *yang*-Kraft bezeichnet man als *hun* 魂. *hunpo* 魂魄 ist die Bezeichnung für *shenling* 神靈, deren Existenz von ihrer Gestalt und Kraft abhängt. Da *xingqi* 形氣 [von Mensch zu Mensch] unterschiedlich ist, ist auch *hunpo* verschieden. *ling*, das der Gestalt anhaftet, heißt *po*; *shen*, das der Kraft anhaftet, heißt *hun*. Das der Gestalt anhaftende *ling* bezeichnet bei der Geburt das Wahrnehmen von Ohren, Augen und Herzen, die Bewegungen der Hände und der Füße sowie den ersten Schrei. Dies ist das *ling* von *po*. Das der Kraft anhaftende *shen* bezeichnet *jingshenxingshi* 精神性識 (das Spirituelle und Bewußtsein), die allmählich erfasst werden. Dies ist das *shen* von der anhaftenden Kraft. Das *po* entsteht zuerst, das *hun* entsteht später. [...] Obwohl *hunpo* zu *xingling* 性靈 gezählt wird, besitzt *po* geringeres Wissen als *hun*. [...] Da *hun* ursprünglich an *qi* anhaftet und *qi* unbedingt nach oben aufsteigen wird, spricht man davon, dass *hunqi* 魂氣 zum Himmel zurückkehrt. Da *po* eigentlich der Gestalt anhaftet und die Gestalt in die Erde eingehen wird, spricht man davon, dass *xingpo* in die Erde zurückkehrt. Die Kaiser der alten Zeiten beachteten Angelegenheiten des Lebens und des Todes, daher fertigten sie die Regeln für die Opferung an. [Ihre] Existenz und ihr Sterben waren anders [als bei den einfachen Menschen], daher wurden auch die Bezeichnungen geändert. Die Entstehung von *hun* wurde in

<sup>676</sup> Das *Tianzhu shengjiao qimeng* wurde mutmaßlich erst nach dem Tod des portugiesischen Jesuiten Luo Ruwang publiziert, das er anhand des 1566 erschienenen *Cartilha* von dem portugiesischen Jesuiten Marco Jorge (1524-1571) ins Chinesische übersetzte. Das *Cartilha* war an junge bäuerliche Menschen zur Instruktion gerichtet und sowohl im Inland Portugals als auch in ihren Kolonien zugänglich benutzt. Rochas Werk verwendete die Form eines Dialogs mit schlichtem Stil für Anfänger. In dem Dialog gibt es viele portugiesische Begriffe in chinesischer Transkription, um neue christliche Termini wiederzugeben, z. B. *jili sidang* 基利斯當 (*crisão*, Christen), *bade le* 罷德肋 (*padre*, Priester) und *feilue* 費略 (*filho*, Heiliger Sohn). Siehe *Tianzhu shengjiao qimeng*, S. 507-509; CHAN 2002:70-71.

<sup>677</sup> CHAN 2002:70.

<sup>678</sup> ZHANG 2003:32.



*shen* 神 geändert und die Entstehung von *po* in *gui*. [...] Daher ist *guishen* 鬼神 (Totengeist) auch eine Bezeichnung für *hunpo*.<sup>679</sup>

Das ist die grundlegende konfuzianische Auffassung über *hunpo*. Es gibt eine Reihenfolge der Entstehung von *po* und *hun*. Die Beiden verfügen über *shi* (Wissen). Es gibt einen Prozess, der die Sinnesorgane und geistigen Fähigkeiten der Menschen gestaltet. Der Urzustand von *hunpo* ist auf *qi*-Kräfte zurückzuführen. Eine andere Bezeichnung für *hunpo* ist *guishen*. Die Ähnlichkeit zwischen *hun* und dem christlichen Begriff *Seele*, nämlich *hun*, die in den Himmel zurückkehrt, wurde von den Jesuiten genutzt. Den grundlegendsten Unterschied zwischen beiden Vorstellungen ignorierten sie jedoch, dass die Seele im Christentum unsterblich ist, während die Entstehung und Zerstörung von *hunpo* hingegen vom Körper abhängen.

Die Jesuiten wussten, dass die Akzeptanz der Verdienste Gottes für den Menschen das Wissen um die unsterbliche Seele voraussetzte. Sie stellten die Überlegenheit der menschlichen Seele über Tiere und Pflanzen und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele dar, daher betonten sie die Wichtigkeit Gottes und dessen Bestrafen und Belohnen nach dem Tod der Menschen. Eine andere Differenz liegt in der Aussage über die Arten der Seele.<sup>680</sup> Im christlichen Kontext wird die Überlegenheit der menschlichen Seele über Pflanzen und Tiere betont, allerdings vertrat der Neo-Konfuzianismus die Aussage *wanwu yiti* 萬物一體 (die Einheit aller Dinge), die auf Mengzis Auffassung *wanwu jiebei yu wo* 萬物皆備于我 (alle Wesen sind mit mir) zurückgeführt werden kann. Anhand der Interpretation der Songzeitlichen Konfuzianer war die Natur des Menschen mit der Natur anderer Wesen identisch, und sie besaßen ein einander gemäßes Prinzip. Auf der kosmologischen Ebene ist zu erläutern,

---

<sup>679</sup> *Chunqiu zuozhuan zhengyi*, j. 44, S. 2050: 人之生也，始變化為形，形之靈者名之曰魄也。既生魄矣，魄內自有陽氣。氣之神者名之曰魂也。魂魄，神靈之名；本從形氣而有。形氣既殊，魂魄亦異。附形之靈為魄，附氣之神為魂也。附形之靈者，謂初生之時，耳目心識，手足運動，啼呼為聲，此則魄之靈也。附氣之神者，謂精神性識，漸有所知，此則附氣之神也。是魄在於前，而魂在於後。[...]魂魄雖俱是性靈，但魄識少而魂識多。[...]以魂本附氣，氣必上浮；故言“魂氣歸於天。”魄本附形，形既入土，故言“形魄歸於地。”聖王緣生事死，制其祭祀。存亡既異，別為作名。改生之魂曰神，改生之魄曰鬼。[...]是故魂魄之名為鬼神也。 Dazu siehe auch LINCK 2000:91.

<sup>680</sup> Im *Tianzhu shiyi* findet sich eine Beschreibung über die drei Arten der Seele: „In this world there are three kinds of souls. The lowest is called the life principle – the vegetative soul. This kind of soul supports vegetation in its growth, and when the vegetation withers the soul is also destroyed. The second class of soul is called the sentient soul. This soul is possessed by birds and beasts. It allows the birds and beasts to be born, to develop and to grow up, and causes their ears and eyes to be able to hear and see, their mouths and noses to be able to taste and smell, and their limbs and bodies to be aware of things, though not to be able to infer truth. When these creatures die their souls are destroyed along with them. The most superior of the souls is called the intellectual soul. This is the soul of man which includes [the powers of] the vegetative soul and the sentient soul. It enables people to grow to maturity; it causes people to be aware of things outside themselves, and it allows people to make inferences as to the nature of things and to distinguish between one principle and another.” Siehe *Tianzhu shiyi*, S. 430; die englische Übersetzung siehe LANCASHIRE 1985:145.

dass die Existenz aller Dinge auf die Zusammenballung des *qi* oder Auflösung des *qi* ankommt. Ihr essentieller Unterschied liegt lediglich in den angehafteten Kräften. Die Einheit aller Dinge wurde bei Cheng Hao mit dem zentralen Konzept *ren* verbunden. Er definierte *ren* als die Einheit mit allen Wesen (*renzhe, hunran yu wu tongti* 仁者，渾然與物同体) und behauptete, dass Gerechtigkeit, Riten, Wissen und Vertrauen die Darstellung des *ren* sind. Das Lernen von *ren* setzte das Verständnis über *wanwu yiti* voraus.<sup>681</sup> Bei Wang Yangming 王陽明 (1472-1529) wurde ein hervorragender Mensch mit *daren* 大仁 (großes *ren*) definiert, der Himmel und Erde und alle Dinge zu einer Einheit verbinden könne, der also die Welt als eine einzige Familie und ganz China als eine einzige Person betrachtete. Es gibt keine Trennung zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen.<sup>682</sup> Obwohl dem Ganzen zuzustimmen ist, dass die Menschen die alles durchdringende Einsichtskraft und Intelligenz besitzen,<sup>683</sup> gibt es keine feste Auffassung zu der menschlichen Stellung über die Tiere und Pflanzen.

Es ist unbestreitbar, dass die Jesuiten nicht aufhörten, die Lehre von der Seele ins Chinesische zu übertragen.<sup>684</sup> Besonders erwähnenswert ist, dass das Werk *Lingyan lishao* 靈言蠡勺 (Humble Attempt at Discussing Matters Pertaining to the Soul, 1624), das Francesco Sambiassi (Bi Fangji 畢方濟, 1582-1649) in Zusammenarbeit mit Xu Guangqi angefertigt hatte, welches aufgrund seiner tiefgründigen Argumente als bestes Werk von dem Kompilator des *Siku quanshu* bewertet wurde.<sup>685</sup> Darin stellte er die Eigenschaften der *yanima* ausführlich dar. Die menschliche Seele beherrscht den Körper, die fünf Sinnesorgane sind die zusätzlichen Funktionen für die Seele. Die Hauptfunktionen der menschlichen Seele enthalten die Fähigkeiten des Gedächtnisses (*jihan* 记念), des Intellekts (*mingwu* 明悟), der Liebe und des Wunsches (*aiyu* 爱欲).<sup>686</sup>

Die Lehre der *yanima* (*linghun* oder *lingxing*) war die nützlichste und hochgeehrte Lehre in der Philosophie. [...] Was ist sich selbst erkennen (*renji* 認己)? Zuerst erkennt man die Ehre der eigenen Anima und deren Natur (Eigenschaft). Wenn man oft über die Fähigkeit und die Schönheit der Anima nachdenkt, dann erkennt man alle Dinge in der Welt [...] Daraufhin kann man die Familie in Ordnung bringen, einen Staat regieren und die Welt in Harmonie bringen. Als

<sup>681</sup> SHIMADA 1979:45-46; 48-52; LAI 2014:87-94; STANDAERT 1988:194-195.

<sup>682</sup> SHIMADA 1979:143; Wang Yangming *quanji*, Bd. 1, S. 141.

<sup>683</sup> SHIMADA 1979:46-47.

<sup>684</sup> Beispielsweise erschien 1646 Alenis *Xingxue cushu* (Eine grobe Darstellung der Lehre von der menschlichen Natur), ein zusammengestelltes Werk der aristotelischen Psychologie, nämlich die ersten sechs Kapitel des *De Anima* (Coimbra, 1598) und die letzten Kapitel des *Parva Naturalia* (Lyon, 1594; Lissabon, 1598). Weiterhin gibt es noch *Linghun daoti shuo* 靈魂道體說 (Nicholas Longobardi, Long Huamin 龍華民, 1565-1655), *Xingling shuo* 性靈說 (von Lodovico Buglio, Li Leisi 利類思, 1606-1682) und *Linghun lizheng* 靈魂理證 (Martino Martini, Wei Kuanguo 衛匡國, 1614-1661).

<sup>685</sup> XU 1989:203.

<sup>686</sup> *Lingyan lishao*, S. 390.

Meister sollte man die Lehre der Anima studieren, damit könnte man die Fähigkeit, die Familie in Ordnung zu bringen, einen Staat zu regieren, beherrschen. [...] Deshalb sagte Augustin, dass es allgemein zwei hauptsächliche Themen in der Philosophie gäbe: eines ist *Dousi* (Gott), das andere ist *Anima* (Seele). Die Lehre der *Anima* lässt einen sich selbst erkennen; die Lehre des *Dousi* lässt einen den Ursprung erkennen. Die Lehre der *Anima* lässt einen bereit sein, die Gnade entgegen zu nehmen, die Lehre des *Dousi* lässt einen ein glückliches Leben führen. [...] In einem Wort, zuerst lässt die Lehre einen sich selbst erkennen, daraufhin *Dousi* erkennen, um ein glückliches Leben zu genießen.<sup>687</sup>

Sowohl Ricci als auch Sambiasi versuchten zu beweisen, dass die Lehre von der Seele für die Gesellschaft und die Individuen sehr entscheidend ist. Dies war für die chinesischen Gelehrten geeignet.<sup>688</sup> Weiterhin führte er diese Argumente gegen die buddhistische Wiedergeburt an, genauer die Wiedergeburt eines Menschen als Tier oder Pflanze und umgekehrt. Es ist ironisch, dass der Kompilator des *Siku quanshu zong mu tiyao* 四庫總目提要 in der Bewertung für Sambiasis *Lingyan lishao* die christliche Lehre von der Seele mit dem Buddhismus und dem historischen sowie philosophischen Umfeld in Zusammenhang brachte:

*Anima* heißt im Chinesischen *lingxing*; [...] Zusammengefasst lässt sich sagen, dass man den Himmelherrscher verehrt und ihm dient, um um Glück zu bitten. Tatsächlich hatten sie die buddhistische Aussage *juexing* [Erleuchtung, *bodhi*]<sup>689</sup> aufgenommen und [daraus] Schlüsse gezogen. In der Ming-Zeit war die Xin-Schule sehr beliebt, die westlichen Gelehrten waren kluge und listige Menschen. Sie nahmen Worte buddhistischer Klassiker und veränderten sie, um sich den damaligen Neigungen anzupassen. Die Verbreitung der Lehre ist darauf zurückzuführen. Wie man sagt, selbst wenn ein Gegenstand zunächst verfault, dann erzeugt er Würmer. Ihre Argumente waren nicht geschickt.<sup>690</sup>

Dieses christliche dualistische Verständnis von Körper und Seele waren dem Neo-Konfuzianismus und dem Buddhismus neu.<sup>691</sup> Die Unsterblichkeit der Seele findet sich nicht im Konfuzianismus, die Missverständnisse waren damals durchgängig. Die Konvertiten, wie Dong Banglin, konnten vielleicht den Sinn der Seele erkennen. Die Nicht-Konvertiten, wie Huang Wenzhao, verstanden die christliche Lehre, unabhängig davon, ob die Jesuiten die Transliteration von *Seele* oder das chinesische *hun* verwendeten. Die Übertragungsmethode

---

<sup>687</sup> TXCH, Bd. 2, S. 1127-1131; *Lingyan lishao*, S. 381-382: 亞尼瑪之學（譯言“靈魂”，亦言“靈性”），於費祿蘇非中為最益、為最尊。[...] 謂認己者，是世人百千萬種學問根宗，人人所當先務也。其所稱“認己”，何也？先識己亞尼瑪之尊、亞尼瑪之性也。若人常想亞尼瑪之能、亞尼瑪之美，必然明達世間萬事。[...] 推而齊家、治國、平天下，凡為人師牧者，尤宜習此亞尼瑪之學，借此理一位齊治均平之術 [...] 故亞吾斯丁曰：費祿蘇非亞，總歸兩大端：其一論亞尼瑪，其一論陡斯。論亞尼瑪者，令人認己；論陡斯者，令人認其源；論亞尼瑪者，使人可受福；論陡斯者，使人享福[...]。總歸於令人認己而認陡斯，以享其福焉。

<sup>688</sup> LANCASHIRE 1985:178.

<sup>689</sup> SOOTHILL/HODOUS 1975:480; FXDC, S. 1454.

<sup>690</sup> Xu 1989:200-201: 亞尼瑪者，華言靈性也；[...] 而總歸於敬事天主以求福；其實則即釋氏覺性之說，而巧為敷衍耳。明之季年，心學盛行，西士慘黠因摭佛經而變幻之，以投時好，其說驟行，蓋由於此；所謂物必先腐，而後蟲生，非盡持論之巧也。

<sup>691</sup> LINCK 2003:207-208.

der christlichen Begriffe war kein schlüssiger Faktor für die Akzeptanz des christlichen Glaubens.

## 6. Die Geisteshaltung der Dichter im Spiel der Gedichtsammlung

In diesem Kapitel wird der Frage nachgegangen, in wieweit die gesellschaftlichen und kulturellen Hauptströme Chinas die Denkweise der chinesischen Gelehrten prägte. Von besonderem Interesse ist hierbei, wie die Meinungen und Auffassungen chinesischer Dichter über die Jesuiten und Religion in ihre Gedichte eingearbeitet wurden. Die Gedichte sind ein Symbol der Freundschaft für die Jesuiten, und sie reflektieren eine Aufgeschlossenheit der Literatenschicht gegenüber den westlichen Wissenschaften und dem Christentum. Manche Dichter konzentrierten sich nur auf die wissenschaftlichen Kenntnisse des Westens, während andere ihren Fokus auf die Jesuiten und ihre Praktiken legten. Eine weitere Gruppe von Dichtern konvertierte zum Christentum und zeigte durch ihre Gedichte ihr Verständnis für die christliche Lehre. Zwischen den Zeilen kann man ihre Sorge über ihr eigenes Schicksal, ihre Klage über damalige gesellschaftliche und politische Schwierigkeiten sowie ihre religiösen Neigungen lesen.

### 6.1 Geistige Lage

Bevor die Äußerungen der Dichter näher erläutert werden, ist es notwendig, auf die allgemeine geistige Situation der damaligen Zeit hinzuweisen, die natürlich Eingang in die Dichtung gefunden hat.

Zunächst sind die zwei Schulrichtungen des Neo-Konfuzianismus in Fujian, nämlich die Li-Schule und die Xin-Schule, zu nennen.<sup>692</sup> Nachdem Zhu Xi das Kaoting- 考亭 Institut in

---

<sup>692</sup> Seit der Song-Zeit unterscheidet man im Neo-Konfuzianismus zwischen zwei Hauptströmungen, der Li-Schule und der Xin-Schule, die beide auf die Brüder Cheng Hao (1032-1085) und Cheng Yi (1033-1103) zurückzuführen sind. Zhu Xi, Nachfolger Cheng Yis, war die bedeutendste Figur der Li-Schule, deren Kernthese *xing jishi li* 性即是理 (die spezifische Natur der Dinge ist identisch mit dem kosmischen Prinzip) und mit der Methode des Lernens (*gewu zhizhi* 格物致知, das Erlangen des Wissens durch das Erforschen der Dinge), sowie der Methode der moralischen Pflege (*jujing* 居敬, ständige Achtsamkeit) ist. Zudem betonte er drei Hauptregeln für moralisches Verhalten und fünf immerwährende Bindungen (*sangang wuchang* 三綱五常). *Sangang* bedeutet, dass der Herrscher den Untertanen, der Vater seinen Kindern und der Ehemann seiner Ehefrau ein Vorbild sein muss (*jun wie chengang, fuwei zigang, fuwei qigang* 君為臣綱, 父為子綱, 夫為妻綱); die fünf grundlegenden Tugenden, Menschlichkeit, Weisheit, Riten, Rechtschaffenheit, Vertrauenswürdigkeit, wurden als die moralische Grundlage des Konfuzianismus angesehen. Hingegen vertrat Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139-1193) die Xin-Schule mit der Kernthese *xin jishi li* 心即是理 (das Bewusstsein ist identisch mit dem kosmischen Prinzip). Von dieser Hauptthese aus sind in der Richtung Wang Yangmings weitere Konzepte entstanden: die Vereinigung des Wissens und Handelns (*zhixing heyi* 知行合一), die Einheit aller Dinge (*wanwu yiti* 萬物一體) und die Verwirklichung des Wissens um das Gute (*zhi liangzhi* 致良知). Er hielt Zhu Xis These *gewu zhizhi* hinsichtlich der Selbstkultivierung für sinnlos. Dagegen befürwortete er *chengyi* 誠意 (Aufrichtigkeit in den Absichten) und

der nordwestlichen Stadt Jianyang 建陽 eingerichtet hatte, wurde Fujian als Ursprungsort der Lehre des Zhuzi (*Zhuzi xue* 朱子学), auch *Minxue* 閩學 (Min-Lehre) genannt, betrachtet. Unter seinem Einfluss waren zahlreiche akademische Institute (*shuyuan* 書院) aufgebaut worden, dies führte zu einer Blütezeit der Zivilisierung Fujians. Zu dieser Zeit sind ebenfalls viele landesweit berühmte Gelehrte der Li-Schule in Fujian hervorgetreten.<sup>693</sup> Als rationalistische Strömung wurde Zhu Xis Lehre seit der Song-Zeit verstärkt entwickelt und war orthodoxe konfuzianische Morallehre und die beherrschende Staatsideologie. Seit 1313 war seine Interpretation der konfuzianischen Klassiker die Basis für die Beamtenprüfungen im kaiserlichen China.

Seit der Mitte der Ming-Zeit gewannen die idealistische Philosophie des Wang Yangming und andere Richtungen, die sich seiner Philosophie angeschlossen hatten, in den Gelehrtenkreisen immer mehr Einfluss. Deren Anhänger waren sogar allmählich zu einem Extrem gegangen.<sup>694</sup> Die Xin-Schule verzichtete auf die Erforschung konkreter Dinge und schenkte ihre Aufmerksamkeit der Innenwelt.<sup>695</sup> Dies war leichter und einfacher als die Methode der Li-Schule, nämlich das lange Nachsinnen über einen Gegenstand der Außenwelt. Gemäß der Xin-Schule lag der Weg zur Weisheit in der Kultivierung des eigenen Herzens, damit war der Abstand zwischen einem Weisen und dem einfachen Menschen abgekürzt worden, und es war für jeden möglich, durch die Vollendung seines Herzens und die Verwirklichung seiner ursprünglichen Natur bzw. *liangzhi* ein Weiser zu werden.

Erwähnenswert ist eine berühmte einflussreiche Figur der Taizhou- 泰州 Richtung der Xin-Schule, Li Zhi 李贄 (1527-1602), der aus einer Literatenfamilie in Quanzhou stammte. Nach einer langen Beamtenlaufbahn trat er aus dem Staatsdienst aus und zog im Alter von 58 Jahren in ein buddhistisches Kloster. Dort erreichte er den Höhepunkt seines Wirkens als Denker und Kritiker. Wegen seiner Werke *Cangshu* 藏書 (Verborgene Bücher) und *Fenshu* 焚

---

*zhengxin* 正心 (das Aufrichten des Geistes), da er glaubte, dass es außerhalb des Herzens keine Dinge gäbe (*xinwai wuwu* 心外無物) und das Herz das Zentrum des Universums sei. Siehe SHIMADA 1979:134-145.

<sup>693</sup> In der Ming-Zeit wurde Chen Zhensheng 陳真晟 (1411-1474) gemeinsam mit Zhou Ying 周瑛 (1430-1518), Cai Qing 蔡清 (1453-1508) und Zhang Yue 張岳 (1492-1553) als Nachfolger des Zhu Xi angesehen. Cai Qing hatte mit Lin Xiyuan 林希元 (1482-1567), Li Tingji 李廷机 (1542-1616), Chen Chen 陳琛 (1477-1545) eine akademische Gesellschaft zur Forschung des *Buches der Wandlung* in Quanzhou errichtet. Durch ihre Kompilationstätigkeit und zahlreichen Kommentare zu den konfuzianischen Klassikern war die Li-Schule nachhaltig durch Diskussionen geprägt. Mit der Bezeichnung *Qingyuan xuepai* 清源學派 (akademische Qingyuan-Gruppe) war sie landesweit bekannt. Siehe ZHOU 2010:67-74.

<sup>694</sup> Wang Yangming und Chen Xianzhang 陳獻章, Begründer der Jiangmen- 江門 Schule, waren zwei Vertreter der Xin-Schule in der Ming-Zeit. Siehe *Mingshi*, j. 282, S. 7222, Bd. 24.

<sup>695</sup> LIU 1999:70.

書 (Verbrannte Bücher), die sich auf die Kritik an der konfuzianischen Lehre und der Literatur, der Geschichtsschreibung sowie der Gesellschaft der damaligen Zeit beziehen, wurde er als gefährlicher Denker von den orthodoxen Konfuzianern unterdrückt und beging 1602 Selbstmord im Gefängnis.<sup>696</sup>

Selbstverständlich hatten die Xin-Schule und Li Zhi großen Einfluss auf den Gelehrtenkreis genommen. Viele Dichter waren orthodoxe Gelehrte und beschäftigten sich mit Erläuterungen des klassischen konfuzianischen Kanons. He Qiaoyuan, Huang Wenzhao, Chi Xianfang zum Beispiel, waren Verfechter der Li-Schulrichtung des Neo-Konfuzianismus.

Des Weiteren wirkte sich die Toleranz der Kultur Fujians auf die Religionen aus. Seit der Tang-Zeit betrieben die Menschen Fujians Außenhandel. Die Stadt Quanzhou wurde wichtigster Außenhandelshafen und stellt in der Yuan-Zeit laut Marco Polo sogar eine der zwei größten Hafenstädte der Welt dar. Infolge des Handels waren viele Ausländer mit ihren Kulturen und Religionen, z. B. Islam, Manichäismus und Nestorianismus eingewandert und hatten dort Fuß gefasst. Zeitgleich erlebte auch der Volksglaube in der Ming- und Qing-Zeit seine Blüte. In keiner Provinz florierte der Volksglaube mehr als in Fujian. Allein hier gab es insgesamt 119 Gottheiten des Volksglaubens.<sup>697</sup> Aufgrund der Ahnenverehrung und verschiedener gesellschaftlicher Schichten sind zahlreiche Volksglauben entstanden. Die Menschen verehrten gleichzeitig unterschiedliche anthropomorphe Gottheiten und errichteten ihnen zu Ehren unzählige Tempel. Sie waren davon überzeugt, dass je mehr Gottheiten sie verehrten, desto größer ihr Schutz sei.<sup>698</sup>

Der Volksglaube Fujians war polytheistischer, synkretistischer und vielfältiger Natur. In diesem geistigen Umfeld erreichte die Verschmelzung der drei Lehren, Daoismus, Buddhismus und Konfuzianismus ihren Höhepunkt.<sup>699</sup> Lin Zhao'en 林兆恩 (1517-1598) war der wichtigste Vertreter der Verschmelzung der drei Lehren. Er nahm die konfuzianische Weltanschauung und Morallehre als Grundlage seiner Theorie, die daoistische Praxis als Methode der körperlichen Kultivierung und das buddhistische Konzept der „Leere“ als

---

<sup>696</sup> SHIMADA 1979:178-191.

<sup>697</sup> *Fujian tongzhi*, j. 55, S. 26b; LIN/PENG 1993:17-25.

<sup>698</sup> Das Leben eines Bauern konzentrierte sich auf die Landwirtschaft und Ernte, daher beteten sie zum Erdgott (Tudi shen 土地神), dem Erntegott (Gu shen 谷神) und zu den Wettergöttern, wie z. B. dem Donnerfürsten (Leigong 雷公) und der Blitzmutter (Dianmu 电母) für ihre Ernte. Fischer und Schiffsfahrer baten die Gottheit des Meeres, sie zu schützen. Auch in Bereichen des Handwerks waren unterschiedliche Gottheiten vorhanden, die verehrt wurden. Händler und Kaufleute verehrten die Gottheit des Reichtums (Caishen 财神) usw. Zudem wurden die Gottheiten Wenchang 文昌 und Kuixing 魁星 insbesondere von Kandidaten der kaiserlichen Beamtenprüfungen um Hilfe gebeten. Siehe LIN/PENG 1993:27-29; YANG 1967:270-271.

<sup>699</sup> LIN 1992:42-46.

höchste Regel.<sup>700</sup> Seine Theorie erfreute sich an der Südküste großer Beliebtheit, und nach dem Jahr 1566 verbreitete sie sich schnell von der Präfektur Xinghua über ganz Fujian und sogar in andere Provinzen. Bereits zu Lebzeiten wurde Lin Zhao'en, der Begründer des *Sanyi jiao* 三一教 (Drei-Eins-Religion), zur Gottheit erhoben.<sup>701</sup> Der Dichter He Qiaoyuan verzeichnete die Blütezeit des *Sanyi jiao* in der Lokalchronik *Minshu* 閩書 (Min-Buch) folgendermaßen:

[Die Menschen], die südlich von der Provinz Shandong und des Yangtses wohnten, und die Menschen, die [aus verschiedenen Orten] des Reiches und dem Ausland kamen, drängten sich zusammen, nahmen Lin Zhao'en als Meister und nannten ihn Herr der Drei Lehren [...] In den Präfekturen Xinghua, Yanping, Jianning, Tingzhou, Shaowu, Fuzhou und Zhangzhou wurden ihm zu Ehren viele Tempel errichtet.<sup>702</sup>

Lin Zhao'ens Theorie fand viel Kritik, sowohl bei manchen orthodoxen Gelehrten, als auch bei den Jesuiten. Gemeinsam mit Li Zhi wurde er als Häretiker Fujians (*minzhong er yiduan* 閩中二異端) verurteilt.<sup>703</sup> Dazu schrieb der berühmte Gelehrte Huang Zongxi 黃宗羲 folgende Worte: „Lins Lehre ist eine Lehre der Mischung der buddhistischen und daoistischen Vorstellungen. Er fürchtete, dass andere seine Lehre als Hexerei verurteilen könnten, daher integrierte er den Konfuzianismus in seine Lehre. Schließlich wurde seine Lehre weder Esel noch Pferd, dafür aber Maultier, wie schade.“<sup>704</sup> Ricci hielt die Verschmelzung der drei Lehren ebenfalls für absurd. Seiner Meinung nach führte eine Vermischung des Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus zur Verwirrung.<sup>705</sup>

Als Geburtsort Lin Zhao'ens stand die Präfektur Xinghua selbstverständlich ebenfalls unter dem Einfluss der Verschmelzung verschiedener Lehren. Dadurch ist es nachvollziehbar, dass der Dichter Peng Xianfan (9) 彭宪范 (*zi Zhengxiu* 正休) ein Anhänger Lin Zhao'ens war. In welchem Jahr Peng das Licht der Welt erblickte, kann anhand der Quellen nicht exakt bestimmt werden. Die Lokalchronik belegt jedoch, dass er im Alter von 79 starb. Peng Xianfan stammte aus einer lokalbekannten Familie. Seit der Generation seines Urgroßvaters waren viele Familienmitglieder in hohen Beamtenposten eingesetzt. Aufgrund ihrer

<sup>700</sup> LIN 1992:53; BERLING 1980:143; LIU 1967:265-266.

<sup>701</sup> LIN 1992:13, 16-29; BERLING 1980:91-144, 242-245; FRANKE 1972:121.

<sup>702</sup> *Minshu*, j. 129, S. 3855, Bd. 5: 魯江以南，方內方外，聞風麇至，北面師之，稱三教先生 [...] 上而延、建、汀、邵，下而晉安、清漳，皆有三教堂。

<sup>703</sup> *Ming shizong*, j. 50, S. 27b.

<sup>704</sup> Siehe *Nanlei wen'an*, j. 9, S. 2b, Bd. 4: 儒為立本，道為入門，釋為極則。然觀其所得，結丹出神，則于道家之旁門，為庶幾焉。兆恩本二氏之學，恐人之議其邪也，而合之于儒。卒之，驢非驢，馬非馬，龜茲王所謂贏，哀哉。

<sup>705</sup> LANCASHIRE 1985:405; GERNET (1984:77-78) war der Meinung, dass die Blüte des Synkretismus der Ming-Zeit auf buddhistische Meister wie Zhu Hong (1535-1615) zurückzuführen ist, ebenso auf große Gelehrte wie Jiao Hong (1541-1620), den Ricci 1599 in Nanking getroffen hatte.



Aufrichtigkeit und ihrer hervorragenden Verdienste während ihrer Beamtenlaufbahn wurden sie hoch angesehen. Peng Xianfan wurde durch Empfehlung des Kreises Putian (*xiangjian* 乡荐) 1588 als Mentor der Kreisschule Jiaocheng 交城 (*jiaoyu* 教谕) eingesetzt, anschließend wurde er zum Verwaltungssekretär der Hanlin-Akademie, dann Assistent der Strafabteilung in der Präfektur Shuntian 順天 der Provinz Jiangsu 江蘇 und schließlich als Kommissar für Justiz in Guizhou 贵州 erhoben.<sup>706</sup> Peng Xianfan war an der Kompilation des *Linzi benxing jilüe* 林子本行纪略 (Überblick und Aufzeichnung über Handlungen des Meisters Lin) beteiligt, zudem verfasste er zwei Schriften anlässlich zweier Tempelanbauten *Yuxi linzi ciji* 玉溪林子祠记 (Aufzeichnungen für den Tempel des Meisters Lin in Yuxi) und *Yaodao linzi cixu* 瑶岛林子祠序 (Vorwort zu dem Tempel des Meisters Lin in Yaodao).<sup>707</sup>

Die Verschmelzung der drei Lehren brachte auch etwas Positives mit sich, sie ermöglichte eine tolerante Umwelt für die Jesuiten und die Verbreitung des Christentums. Ein negativer Faktor war, dass der Monotheismus des Christentums nicht mit dem polytheistischen Volksglauben vereinbart werden konnte. Ferner hatte der Volksglauben für die Chinesen eine nützliche Funktion, und zwar die Verehrung verschiedener Götter zu eigenem Vorteil. Keine Gottheit des chinesischen Volksglaubens besitzt Schöpfungsfähigkeit, jedoch haben sie übernatürliche Kräfte, die die irdische Welt beeinflussen können. Die Menschen baten daher verschiedene Gottheiten, sie vor Unglück zu bewahren oder ihnen zu Glück und Reichtum zu verhelfen. Das führte dazu, dass die einfache Bevölkerung den christlichen Gott lediglich für eine der Gottheiten hielt. Dies widersetzt sich dem Grundprinzip des Christentums, welches besagt, dass einzig und allein Gott über das Schicksal der Menschen urteilt.<sup>708</sup>

## 6.2 Konfuzianismuskritik

In den Augen der Dichter waren die Jesuiten, die sich offensichtlich von europäischen Geschäftsleuten unterschieden, hochgebildete Gelehrte und ein moralisches Vorbild, denn sie strebten nicht nach Ruhm und Rang, sondern konzentrierten sich auf die Verbreitung ihrer Lehre und die Führung des Menschen zum Guten. Ihre Hilfsbereitschaft gegenüber ihren Mitmenschen sowie ihre Gelehrsamkeit und Lebensweise entsprach den konfuzianischen

---

<sup>706</sup> *Minguo Putian xianzhi*, j. 23, S. 65b; j. 32, S. 40a-41a.

<sup>707</sup> Siehe LIN 1999.

<sup>708</sup> ZHANG 2002:124-125.

Forderungen eines Weisen. Darüber hinaus schilderten die Jesuiten Europa als eine hochzivilisierte Gesellschaft, nach welcher sich die enttäuschten Gebildeten Chinas sehnten. Der Vergleich mit dem idealen Europa verstärkte möglicherweise die Unzufriedenheit über ein diffziles politisches und akademisches Klima.

Im Gedicht schrieb Zhang Ruitu (2): „Konfuzianer lesen zwar die Klassiker, aber sie begehen [trotzdem] unmoralische Verbrechen, und so sind Konflikte zwischen Brüdern entstanden. Im Munde sprechen sie die Worte der Weisen laut aus, im Herzen aber hegen sie niederträchtige Begierde. [Obwohl] sie sich im gleichen Raum befinden, sind sie zehntausend *li* voneinander entfernt.“ Neben der Enttäuschung über die konfuzianischen Gelehrten äußerte er Wertschätzung für die Werke der Jesuiten, erkannte Ähnlichkeiten zwischen Konfuzianismus und der Himmelslehre an, und klagte über die Vergänglichkeit des Lebens. Dies hing eng mit seiner Beamtenlaufbahn zusammen. Im Jahre 1607 hatte er den dritten Platz in der Palast-Prüfung belegt und wurde u. a. als Vizeminister im Riten-Ministerium eingesetzt und sogar 1626 ins Kabinett berufen. Eines Tages wurde er in die Konflikte zwischen Eunuchen und Zivilbeamten verwickelt. Aufgrund seiner hervorragenden kalligraphischen Künste wurde er von den Eunuchen hochangesehen und als ihr Mitglied betrachtet. Nach dem Verfall der Macht Wei Zhongxians kehrte er 1627 in seine Heimat zurück.<sup>709</sup> Er hatte die Streitigkeiten sowohl zwischen Eunuchen und Beamten, als auch zwischen verschiedenen Gruppen von Zivilbeamten erlebt, weshalb er das Profitstreben der Elite stark verurteilte.

Hier kann man auch Parallelen zu Ye Xianggao (1) ziehen, der als Großkanzler von 1607 bis 1614 im Inneren Kabinett saß und sich nahe des Machtzentrums der Herrschaft befand. Er erlebte die politischen Machenschaften des Reiches und war von Zeit zu Zeit sogar selbst ein Teil der Streitigkeiten. Die Regierung stand aufgrund des Machtzuwachses der Eunuchen, welcher durch kaiserliche Nachsicht und Abhängigkeiten bedingt wurde, großen Problemen gegenüber. Umfangreiche Interventionen durch die Eunuchen im Regierungsapparat führten zu Korruption und zur Unterdrückung der aufrichtigen Beamten. Ye Xianggao hatte die Gefahren für das Reich schon herannahen sehen und wies den Kaiser mit Hilfe von Throneingaben darauf hin.<sup>710</sup> Er hatte viele aufrichtige Beamte vor den Machenschaften der Eunuchen geschützt. Deswegen stand er mit dem Titel *jishi yu* 及時雨 (rechtzeitiger Regen) ganz oben auf der schwarzen Liste der Eunuchen. Durch den ständigen

---

<sup>709</sup> *Mingshi*, j. 306, S. 7846-7847, Bd. 26.

<sup>710</sup> *Mingshi*, j. 240, S. 6231-6238, Bd. 12.

Konkurrenzkampf entmutigt, zog er sich im Jahr 1624 nach Fujian zurück.

Neben der Unzufriedenheit über die politische Situation gab es überdies Kritik an der rückständigen Sichtweise der Chinesen sowie der Stagnation der chinesischen Wissenschaft. Zeng Chuqing (6) war der Ansicht, dass die Kenntnisse der Chinesen beschränkt und das Wissen nur vorläufig war. Er kritisierte auch diejenigen, die sich nur für abstrakte Diskussion, das heißt, das alte philosophische Paradoxon des „weißen Pferdes“ der Schule der Bezeichnung, interessierten.<sup>711</sup> Im Vergleich zu den westlichen Wissenschaften fehlte es in den traditionellen chinesischen wissenschaftlichen Theorien an Logik, so ist im oben genannten Paradox keine deduktive logische Struktur zu finden, sondern nur metaphysischer Diskurs.<sup>712</sup>

Die Konfuzianismuskritik kann auf die neue Gedankenströmung, die Rückkehr zum wahren Studium (*shixue* 實學), zurückgeführt werden, die die Donglin-Akademie und die spätere Fu-Gesellschaft vertraten.<sup>713</sup> Das politische Ziel der Donglin-Akademie war, „den Literatenstand wieder auf seine Funktionen und Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft hinzuweisen und sie zu einer Rückbesinnung auf die Werte des Konfuzianismus zu führen.“<sup>714</sup> Sie strebten nach der Vernichtung politischer Ungerechtigkeit und sozialer Korruption, um die Administration des Reiches wieder in Ordnung zu bringen. Auf geistiger Ebene forderten sie die Konfuzianer auf, auf abstrakte philosophische Debatten bzw. Diskussionen zu verzichten, sondern sich stattdessen auf Gegenstände von praktischem Nutzen zu richten.<sup>715</sup>

Ein Anknüpfungspunkt zwischen der Donglin-Akademie und den Jesuiten war der Durst nach praktischem Wissen, nach dem die chinesischen Gelehrten dringend verlangten. Es ist nachvollziehbar, dass 36 Mitglieder der Donglin-Akademie eine positive Einstellung zu den Jesuiten besaßen, während acht weitere Mitglieder sich gegen die Jesuiten stellten.<sup>716</sup>

---

<sup>711</sup> Im Gedicht ist *feima* 非馬 erwähnt, bei dem es um das bekannte philosophische Paradoxon des „weißen Pferdes“, bzw. „ein weißes Pferd ist kein Pferd“ geht, das von dem Sophisten Gongsun Long 公孫龍 (ca. 320-250 v. Chr.) stammt, der die Bezeichnungen-Schule (*mingjia* 名家) vertrat. THOMPSON 1995:481-499; NEEDHAM 1998:298-321; LEGGE 1895<sup>2</sup>:398; BENICKÁ 2013:11-30. Das Beispiel des berühmten Paradoxons des weißen Pferdes wurde im *Tianzhu shiyi* bei der Erklärung der Beziehung von Substanz (was durch sich selbst gegeben ist) und Akzidens (was sich auf anderes stützt) erwähnt. Damit wollte Ricci erklären, dass die Entstehung des Universums nicht auf *li* (Prinzip) oder *taiji* angewiesen war. Diese Verwendung Riccis spiegelt die Popularität der Aussage des weißen Pferdes in den Gelehrtenkreisen wider. LANCASHIRE 1985:111; GERNET 1984:286.

<sup>712</sup> SHEN 1983:623.

<sup>713</sup> RONG 1990:339.

<sup>714</sup> ÜBELHÖR 1968:201.

<sup>715</sup> ÜBELHÖR 1968:193-194; STANDAERT 1988:49-50.

<sup>716</sup> SU 2005:62-67, besonders 63; SPALATIN 1983:661; DUDINK (1997:180-199) hatte eine Namenliste der Kompilatoren des *Zhenshu* erstellt. Neben 19 Verwandten und 58 Anhängern wurden 138 Freunde von Aleni

Jedoch schlossen sich die Jesuiten nie fest einer Gruppe von Gelehrten an, sie umgaben sich mit den Anhängern der Xin-Schule, der Donglin-Akademie, der Fu-Gesellschaft und sogar Mitgliedern der Eunuchen-Partei.

### 6.3 Buddhismuskritik

Gemäß der Akkommodationsstrategie kleideten sich die Jesuiten wie Konfuzianer, studierten die konfuzianischen Klassiker und leisteten Widerstand gegen Buddhismus und Daoismus. Diese Strategie, die *paifo furu* 排佛附儒 (Widerstand gegen Buddhismus und Abhängigkeit vom Konfuzianismus) betitelt wurde, fand Anerkennung in den Gelehrtenkreisen. Die Beschreibung darüber ist in der Gedichtsammlung mehrmals zu finden. Chen Hongyi (26) schrieb: „[Er] spricht unsere chinesische Sprache, verhält sich gemäß unserer chinesischen Riten. [Er] liest unsere chinesischen Klassiker, befreundet sich mit unseren chinesischen Gelehrten.“ Zhang Kaifang (34) schrieb, dass die Jesuiten ihren Anhängern empfahlen, „die buddhistische Schule zu bekämpfen.“ Von der Handlung und der Herkunft der Jesuiten erfuhr Lin Zongyi (39), dass sie weder Buddhisten noch unsterblich waren. Zheng Fenglai (58) schrieb: „Shijia ist [darüber] verblüfft, Li Er ist stumm“, als die beiden den Jesuiten gegenüberstanden. Lin Jiong (61) schrieb folgendermaßen: „[Sein] *Dao* legt er Himmel und Menschen dar und vernichtet alle Bedeutung, die Lehre stellt Buddhismus und Daoismus auf den Kopf und steht mit unserem Konfuzianismus in Einklang.“ Die Dichter betonten alle Unterschiede zwischen den drei Lehren. Zudem äußerten sie sich, dass die Jesuiten mit ihrer neuen Auslegung die konfuzianische Lehre neu belebten und die chinesischen Sitten retten wollten.

Die Gedichte zeigen, dass die meisten Dichter Kenntnisse der buddhistischen Lehren besaßen. Sie entliehen Zitate aus dem Buddhismus, aber auch aus dem Daoismus. Andererseits kritisierten einige von ihnen absichtlich Buddhismus und Daoismus. Der enge Zusammenhang des Neo-Konfuzianismus mit dem Chan-Buddhismus wurde in dieser Zeit streng kritisiert.<sup>717</sup> He Qiaoxin 何喬新,<sup>718</sup> ein orthodoxer Konfuzianer der damaligen Zeit

---

aufgelistet. Der Großteil besaß eine niedrige soziale Stellung, manche hatten eine Beziehung zur Fu-Gesellschaft und der Donglin-Akademie.

<sup>717</sup>Die Kenntnis über die buddhistischen Systeme war wahrscheinlich ein Anstoß für die Song-zeitlichen Konfuzianer zur Gestaltung ihrer konfuzianischen Kosmologie, Theorie der Humanität sowie zur systematischen Auffassung von Leben, Familie und Gesellschaft. Die buddhistische Vorstellung der allumfassenden Liebe und der allwissenden Intelligenz wurde häufig mit den zentralen konfuzianischen Konzepten *ren* und *zhi* verbunden.

schrieb im *Daonan ci ji* 道南祠記 (Aufzeichnung des Daonan-Tempels):

Seit dem Tod des Konfuzius und Mengzis geriet die Überlieferung unseres *Dao* in die Stagnation. Was das Lernen der Gelehrten angeht, versanken die Geringgebildeten in Kommentaren der Klassiker und erfassten den tiefgründigen Sinn der Lehre von der Natur, dem Leben und den Tugenden zur Erkenntnis nicht. Die Hochgebildeten waren in Buddhismus und Daoismus versunken und gaben sich der Lehre von der Leere und dem Nichts hin. Wie können sie wissen, dass es die wahre Lehre von dem *Dao* gibt?<sup>719</sup>

Die Hingabe an „Leere“ und „Nichts“ wurde als Ursache der Stagnation des Konfuzianismus angesehen. Darüber schrieb Lin Guangyuan (20): „Das Sprechen über ‚außergewöhnliche Dinge‘ und über ‚die Leere‘ ist wie mit der Zunge zu hören und den Ohren zu essen.“ Su Fuying (52) sagt: „[Die Lehre] rüttelt die Hingabe zu Leere und Begierde wach, erschüttert die Versessenheit in Quecksilber und Blei“. Besonders auffallend ist das Gedicht des Ye Xianggao, in dem sich folgender Vers befindet: „Daguan gewinnt seine Erkenntnisse nur aus einem begrenzten Rahmen“. Hierbei handelt es sich um den buddhistischen Meister Zibo Zhenke 紫柏真可 (1543-1603), *hao* Daguan 達觀, einer der vier großen buddhistischen Mönche der späten Ming-Zeit.<sup>720</sup> Die Kritik am Buddhismus von Ye Xianggao lässt sich ebenfalls einer seiner anderen Schriften entnehmen. Im Vorwort zu Alenis *Xixue fan* schrieb er folgendermaßen:

Manche Menschen zweifeln daran, dass die Aussage [der westlichen Gelehrten] über Paradies und Hölle der des Buddhismus gleicht. Sie wissen jedoch nicht, dass der Buddhismus die Menschen mit Vergünstigung verleitet, während die westlichen Gelehrten die Menschen durch Gerechtigkeit und Prinzipien überzeugen und mit ausführlichen Worten den Sinn erläutern.<sup>721</sup>

In dem Vorwort zu Alenis *Zhifang Waiji* verglich er Christentum und Buddhismus mit folgenden Worten:

Seine Worte sind vernünftig und überzeugend, sie sind nicht so absurd wie der daoistische göttliche Himmel und der buddhistische Ganges und der Berg Meru, die auch nach unzähligen Katastrophen niemand erreichen kann.<sup>722</sup>

Zu dieser Zeit waren zahlreiche Abhandlungen zur Verteidigung des Christentums und zur Kritik an Buddhisten entstanden. Manche Gelehrte, die früher sogar dem Buddhismus

---

Weiterhin lehrten die Song-zeitlichen Konfuzianer, dass man sich von menschlicher Lust und Begierde fernhalten und sich nach dem Diktat der Vernunft richten sollte. Siehe CHANG 1957:120-135.

<sup>718</sup> GOODRICH/FANG 1976:505-507, Bd. 1.

<sup>719</sup> Siehe *Minguo Nanping xianzhi*, j. 23, S. 47b: 孔孟既歿，吾道之不傳久矣，士之為學，其卑者溺於訓誥，不知性命道德之微，其高者淫於佛老，而惑其元虛空寂之說，豈復知有所謂道學哉。

<sup>720</sup> Daguan wurde verdächtigt, dass er in Beziehung zum politischen Skandal um den Kampf um den Thron stand. Er verstarb schließlich nach seiner Bestrafung. Ricci hatte ihn niedrig geschätzt. Zu seiner Biographie siehe GOODRICH/FANG 1976:140-143, Bd. 1; siehe GALLAGHER 1953:402-403;

<sup>721</sup> Siehe *Cangxia yucao*, j. 5, S. 22a-23b: 或疑天堂地獄之說，與佛氏同，不知佛氏以利誘言，西氏以義理言，解中辨之詳矣!

<sup>722</sup> *Zhifang waiji jiaoshi*, S. 13: 其言皆凿凿有据，非汪洋謬悠如道家之诸天，释氏之恒河、须弥，穷万动无人至也。

nahestanden, wandten sich ebenfalls dem Christentum zu.<sup>723</sup> Beispielsweise verfasste Yang Tingyun *Tianshi mingbian* 天釋明辯 (Klare Erörterung der Lehre vom Himmel und des Buddhismus), *Dai yi pian* 代疑篇 (Abhandlung zur Ersetzung von Zweifeln) und *Xiaoluan bubing mingshuo* 鴉鸞不並鳴說 (Die Eule und der Phönix singen nicht zusammen), in denen er zur Aufklärung des Missverständnisses über das Christentum und die Unterschiede zum Buddhismus beitrug.<sup>724</sup> Xu Guangqi, Verfechter des Christentums, verfasste *Pi shishi zhu wang* 闢釋氏諸妄 (Kritik der Unsinnigkeiten des Buddhismus)<sup>725</sup> und die bekannte Throneingabe *Bianxue zhangshu* 辯學章疏, in der er äußerte:

Die von den Jesuiten verbreitete Lehre des Himmelsdienstes kann gewiss kaiserliche Zivilisierung unterstützen, der konfuzianischen Lehre beistehen und sie begünstigen, sowie den Buddhismus retten und aufrichten. Was Buddhismus, Daoismus und andere anschließende Lehren betrifft, sind ihre Künste nicht rein, ihre Dogmen noch nicht vollständig. Seit 250 Jahren konnten sie der Herrschaft ihre Dienste nicht entsprechend ihrer erlangten Lobpreisung erweisen. Wenn wir den Höchsten Herrscher [Gott] verehren wie den Buddhismus und den Daoismus, wenn wir die Dienstmänner [Jesuiten] tolerieren wie die Buddhisten und die Daoisten, dann steht das Blühen der höchsten Prinzipien [in unserer Zeit] über der Yao- und Shun-Zeit sowie den drei Dynastien.<sup>726</sup> [...] Die Worte der Jesuiten stimmen mit dem Konfuzianismus überein, stehen dem Buddhismus und dem Daoismus gegenüber. Buddhisten und Daoisten sowie Gläubige [anderer Lehren] verleumdete sie und verbreiteten Gerüchte aus Zorn und Neid. Ihre Handlungen müssen verurteilt werden.<sup>727</sup>

Selbstverständlich entsprach der Widerspruch gegen den Buddhismus, d. h. die Ablehnung der buddhistischen Aussage von der Leere, den Jesuiten. Die konfuzianischen Gelehrten verteidigten die Jesuiten gegen den Vorwurf seitens des Buddhismus und schrieben sogar die Herabsetzung des Konfuzianismus dem buddhistischen Einfluss zu.

#### 6.4 Gemeinsamkeiten mit dem Konfuzianismus

Biographischen Informationen kann man entnehmen, dass die meisten Dichter einen konfuzianischen Bildungshintergrund hatten. Nach dem Konfuzianismus soll man seine Aufmerksamkeit der Erfüllung in Tugend und Aufrichtigkeit in diesem Leben schenken. Obwohl das menschliche Leben begrenzt ist, kann man durch Moral (*lide* 立德), Verdienst

<sup>723</sup> KERN 1992:14-15.

<sup>724</sup> WXXB, Bd. 1, S. 229-417; DCWX, S. 471-631; WXXB, Bd. 1, S. 37-47.

<sup>725</sup> WXXB, Bd. 2, S. 617-652.

<sup>726</sup> Gemeint sind die „drei Dynastien“ Xia, Shang, und Zhou.

<sup>727</sup> *Xu Guangqi shiwen ji*, S. 250-252: 陪臣所傳事天之學，真可以輔益王化，左右儒術，救正佛法者也。而釋道諸家，道術未純，教法未備，二百五十年來猶未能仰稱皇朝表章之盛心。若以崇奉佛老者崇奉上主，以容納僧道者容納諸陪臣，則興化致理，必出唐虞、三代上矣。[...] 諸陪臣之言與儒家相合，與釋老相左，僧道之流咸同憤嫉，是以謗害中傷，風聞流播，必須定其是非。

(*ligong* 立功) und Worte (*liyan* 立言) seine Unsterblichkeit erreichen.<sup>728</sup> In seiner Lebenszeit muss man seine Pflichten erfüllen und seine Kräfte für die Realisierung der idealen Gesellschaft einsetzen. Dabei wurden die Jesuiten als Vorbild der konfuzianischen Literaten genommen. Das Erscheinen der Jesuiten war manchen Konfuzianern von Bedeutung, denn die Grundsätze des Christentums konnten der zeitgenössischen Demoralisation der chinesischen Gesellschaft entgegenwirken und somit dem Untergang der traditionellen konfuzianischen Moral vorbeugen.

In ihren Gedichten hatten die Dichter aus konfuzianischer Sicht das Christentum anerkannt. Diese lassen sich in drei Gruppen unterteilen. Erstens, das Christentum stimmt mit dem Konfuzianismus überein. Huang Wenzhao (18) sagt: „Acht Arten von Tugenden wurden vorbehaltlos übersetzt, die mit den sechs Klassikern in Harmonie stehen, die Freunde versammeln sich [daher um ihn] herum.“ Lin Jun (25) sagt: „Den Himmel zu kennen und ihm dann zu dienen, gleicht der Zielsetzung des Konfuzianismus und Menzius.“ Ähnliche Auffassungen finden sich ebenfalls in den Gedichten von Zhang Ruitu (2), Deng Cai (23), Li Wenchong (28a), Wang Yiqi (32a), Li Shiyang (33a), Wu Shiwei (55), Chi Xianfang (56), Wu Weixian (67). Die Bezeichnung für Weise, z. B. *zhiren* 至人 (höchster Mensch), *shengren* 聖人 (Weiser), *gaoshi* 高士 (hoher Gelehrter), wurde ebenfalls verwendet, um die Jesuiten zu beschreiben.<sup>729</sup>

Der Eindruck, dass die Jesuiten ein vergleichbar hohes zivilisiertes Niveau wie die konfuzianischen Gelehrten besaßen, begann mit einer Reihe moralischer, humanistischer Werke von Ricci, wie dem *Jiaoyou lun* 交友論 (Über Freundschaft, 1595) und *Ershiwu yan* 二十五言 (25 Paragraphen, 1605), *Jiren shipian* 畸人十編 (Zehn Kapitel eines sonderbaren Menschen, 1608),<sup>730</sup> in denen die Jesuiten Anstrengungen unternahmen, die Worte der Heiligen und Weisen im Altertum Europas vorzustellen, um zu beweisen, dass sich in den chinesischen Klassikern ähnliche Doktrinen einer ethisch-moralischen Richtung wie im Christentum finden. Mit der Betonung der Wichtigkeit der alten konfuzianischen Klassiker gewannen die Jesuiten weiterhin die Anerkennung in den Gelehrtenkreisen.

---

<sup>728</sup> Moralisches Vorbild zu sein (*lide* 立德), sich Verdienste zu erwerben (*ligong* 立功) und eine Lehre zu verkünden (*liyan* 立言), waren drei Wege zur Unsterblichkeit. *Chunqiu zuozhuan zhengyi*, j. 35, S. 1979.

<sup>729</sup> Xue Ruiguang (31a) und Lin Shifang (37a) nannten ihn *zhiren* 至人 (höchster Mensch), während Xu Jinglian (11) und Lin Xun (71c) ihn als *shengren* 聖人 (Weiser) bezeichneten. Andere ähnliche Bezeichnungen sind *shengxian* 聖賢 (Weiser) bei Lin Shaozu (38), *xixian* 西賢 (westlicher Weiser) bei Fang Shanglai (43), *gaoshi* 高士 (hoher Gelehrter) bei Zhu Zhiyuan (36).

<sup>730</sup> STANDAERT 2001:604-605.

Zweitens, das Christentum kann den Konfuzianismus vervollständigen. Fang Shanglai (43) schrieb: „Zhou Gong und Konfuzius können nicht mehr wirken, die Himmelslehre ist bereits angekommen. Nun gibt es einen westlichen Weisen, [dessen] Glocke der Lehre erschüttert die Welt. [Er] trieb 80 000 *li*, um unsere Jünger zu beruhigen.“ Das Gedicht des Lin Zongyi (39) deutet sogar an, dass die christliche Lehre von Bedeutung ist, weil die Überlieferung der ursprünglichen konfuzianischen Klassiker aufgrund der Bücherverbrennung des Jahres 213 v. Chr. durch den ersten Kaiser aus der Qin-Dynastie abgebrochen wurde, nämlich das bekannte Ereignis *fengshu kengru* 焚書坑儒, wobei die Bücher verbrannt und die konfuzianischen Gelehrten lebendig begraben wurden. Dieses historische Ereignis wurde von Ricci ausgenutzt und als ein entscheidender Grund und eine Notwendigkeit für die Verbreitung des Christentums in China betrachtet.<sup>731</sup> Ebenso sagt Chen Yao (41): „Die Kenntnisse der Urzeit könnten wiederhergestellt werden, der Geist der *Jing*-Lehre ist endlos.“

Drittens, alle Lehren sind gleichrangig. Laut dem Gedicht des He Qiaoyuan (3) stehen der Konfuzianismus, der Buddhismus und das Christentum auf der gleichen Ebene: „Während wir den weisen Konfuzius verehren, gibt es im Westen Chongzhu. [Sie] bestehen [gleichrangig] im Universum, wer könnte sich über das jeweils Andere stellen?“ Trotzdem äußerte er sich mit folgenden Versen, dass die christliche Lehre nicht für alle Menschen passte, man sollte nicht einfach die Jesuiten nachahmen, denn „jeder kehrt in seine eigene Hütte zurück.“ Neben dem Gedicht hatte He Qiaoyuan Aleni ein Vorwort zu *Xixue fan* gewidmet, in dem seine Haltung zum Christentum zum Ausdruck kommt.<sup>732</sup>

Europa ist von China 90 000 *li* weit entfernt. Von dem Anfang der Welt bis zur Ankunft der buddhistischen Lehre in China, wie viele Jahre sind vorübergegangen? Nachdem sie nach China gekommen war, weiß man auch nicht, wie viele Jahre vorübergegangen sind! Und von so etwas wie Europa hatte man nie gehört. In der Chengzu-Zeit<sup>733</sup> wurden die Gesandten unseres Reiches nach den südwestlichen Ländern geschickt, diese fuhren über das Meer – doch hörten auch sie niemals etwas davon, dass es ein Europa gab. [Nun] kam Herr Ai Siji<sup>734</sup> von dem fremden Land her, studierte die chinesische Sprache und machte sich mit dessen Schrift vertraut, er kleidete und benahm sich wie ein großer chinesischer konfuzianischer Gelehrter, er folgte der Selbstkultivierung und übertrat die Riten und die Moral nicht um Haaresbreite. Seine Lehre nimmt die Verehrung des Himmels zur Doktrin und widerspricht heftig dem Buddhismus. [Laut der Lehre]

<sup>731</sup> BETTRAY 1955:244-245.

<sup>732</sup> Bei Alenis Werk *Xixue fan* handelt es sich um eine Darstellung westlicher akademischer und pädagogischer Tradition, nämlich des Schulsystems, Fächer, Prüfungen und akademischer Grade Europas. Damals waren zwei Auflagen des *Xixue fan* zugänglich. Die erste erschien 1622 in Hangzhou mit den Vorworten von Xu Xuchen 許胥臣 und Yang Tingyun 楊廷筠 sowie ein Nachwort des Xiong Shiqi 熊士旂. Die zweite war ein Nachdruck 1626 von der Qinyi-Kirche der Stadt Fuzhou (*Minzhong Qianyi tang* 閩中欽一堂), in der dieses Vorwort des He Qiaoyuan hinzugefügt ist. Siehe CHAN 2002:303-304; ZHANG 1972:149-155.

<sup>733</sup> Gemeint ist die Regierungszeit des Yongle- 永樂 Kaisers (reg.1402-1424), mit Geburtsnamen Zhu Di 朱棣. Unter seiner Herrschaft wurden die diplomatischen Missionen unter Admiral Zhen He nach Ost- und Südasiens durchgeführt.

<sup>734</sup> Siji 思及 ist der Anrede name von Giulio Aleni.



verehren [die buddhistischen Gläubigen] den Himmel nicht und [wünschen sich jedoch], im Trāyastriṃśa-Himmel zu wohnen oder in den Tuṣita-Himmel<sup>735</sup> aufzusteigen. [Herr Ai] überquerte das Meer drei Jahre und betrat China, weil er ein alleinstehender und freier Mensch war. Der weitere Grund ist, dass er die Lehre verbreiten möchte. Er brachte *Xixue fan* mit und bat mich, ein Vorwort dazu zu schreiben. Der Kern [seines Werks] gleicht unseren staatlichen, Provinz- und Kreisschulen, die die Menschen ausbilden. Das, was dieser Gelehrte erreichen möchte, gleicht den sechs geforderten Künsten unseres Landes, es vermag Geist und Körper zu verbinden. Doch liegt ihr Fokus auf der Verehrung des Himmels/Gottes. Seine Lehre ist sehr tiefgründig und fein sowie subtil. Wie man sagt: „In dem östlichen Meer gibt es einen Weisen, dessen Herz und Prinzip sind [den unseren] gleich; in dem westlichen Meer gibt es einen Weisen, dessen Herz und Prinzip sind [den unseren] gleich.“<sup>736</sup> Herr Li Madou [Matteo Ricci] war einer der westlichen Pioniere, der in der Wanli-Zeit (1573-1620) China betrat. Heutzutage kam Herr [Ai]. In Peking hatte ich auch den Umgang mit Herrn Long Huamin.<sup>737</sup> Damals hetzte ich mich zwischen dem Kaiserhof und den Menschen ab, sodass ich die Lehre des Herrn Long nicht erforschen konnte. Nun treffe ich mich täglich mit Herrn Ai auf dem [Jingshan]-Berg. Herr [Ai] hat jahrelang die Lehren Chinas studiert, bis hin zu den Schriften des *Xixue fan*. Diese sind logisch und zugänglich, sie können sogar mit Schriften unserer Vorfahren gleichgesetzt werden. Kein Verfasser ist ihm überlegen. Ich freue mich darüber, dass Schriften, die unser Land schätzen, überall blühen und dass die strahlende Klarheit der heiligen Lehre das Equilibrium zwischen Himmel und Erde erfüllt. [Denn] ohne dies gibt es keine Existenz. Herr [Ai] sagte zudem zu mir „Wir Europäer verehren alle die Lehre, die Bevölkerung lebt in Frieden.“<sup>738</sup> Die staatliche Herrschaft in ihrem Land dauert nicht länger als eine Generation, zudem gibt es noch den Herrn der Lehre, dessen *Dao* über dem staatlichen Herrscher steht und sich auf die Führung der Menschen zum Guten konzentriert. Der König ist der Herrscher [des Staats], der Herr der Lehre ist der Meister [aller Menschen]. Der König überträgt seinem Sohn die Krone, der Herr der Lehre überträgt sein Amt den Weisen. Somit befindet sich das Obere und das Untere in Harmonie, Chaos und Unordnung entstehen nicht.<sup>739</sup> Wahrlich, eine Welt wie die des Huaxu!<sup>740</sup> Früher gab es in unserem China einen gewissen Zhuang Zhou, der sich

<sup>735</sup> In der buddhistischen Kosmologie ist *Dishi* 帝釋 (Sanskrit: Śakra) der Herrscher des himmlischen Gefildes *Renli tian* 忉利天 (Sanskrit: Trāyastriṃśās), der auch als „Himmel der 33 Götter“ bezeichnet wird. Der Himmel der 33 Götter umfasst einen weiten flachen Raum auf dem Gipfel des Berges Sumeru, gefüllt mit den Gärten und Palästen der Devas. *Doushuai* 兜率 (Sanskrit: Tuṣita) bezeichnet ebenfalls ein himmlisches Paradies voller freudvoller und prächtiger Götter. Siehe *FXDC*, S. 788, 973.

<sup>736</sup> Es gibt eine bekannte Aussage der Xin-Schule. Siehe *Lu Jiuyuan ji*, j. 22, S. 273: 四方上下曰宇 往古來今曰宙, 宇宙便是吾心, 吾心即宇宙。千萬世之前有聖人出焉, 同此心同此理也。千萬世之後又聖人出焉, 同此心同此理也。東南西北海有聖人出焉, 同此心同此理也。Die deutsche Übersetzung bei FORKE (1938:234) lautet: „Die vier Himmelsrichtungen, oben und unten, heißen der Raum, die Ausdehnung vom Altertum bis zur Neuzeit heißt die Zeit. Raum und Zeit sind mein Geist und mein Geist ist Raum und Zeit. Wenn vor tausend und zehntausend Generationen ein Heiliger auftrat, so hatte er denselben Geist und dasselbe Vernunftprinzip wie ich, und wenn einer nach tausend und zehntausend Generationen erscheinen wird, so wird er auch denselben Geist und dasselbe Vernunftprinzip haben. Sollte im nördlichen, südlichen, östlichen oder westlichen Meere ein Heiliger entstehen, so wäre es derselbe Geist und dasselbe Vernunftprinzip.“ He Qiaoyuan hatte diese Phrase angeführt, um die Gemeinsamkeiten zwischen den Jesuiten und den Konfuzianern zu betonen.

<sup>737</sup> Gemeint ist hier der italienische Jesuit Niccolò Longobardo (1565-1654), der im Jahr 1597 China betrat. Er war der Nachfolger Matteo Riccis nach 1610.

<sup>738</sup> Zur Phrase *mindā hehui* 民大和會 siehe *Shangshu zhengyi*, j. 14, S. 202.

<sup>739</sup> Gemeint ist die Darstellung der Regierungsform der Monarchie, die im Europa der frühen Neuzeit an den Herrscher gebunden war und die Gewaltenteilung in weltlich und geistlich zwischen dem König und dem Papst in Rom. Im konkreten Gegenstück zu „König“ kann *jiaohua zhu* auch mit Papst übersetzt werden. Dazu siehe MARINO 2002:13-15.

<sup>740</sup> Huaxu war die Mutter der legendären Figuren Fuxi 伏羲 und Nüwa 女媧, sowie Anführerin des Huaxia-Volksstamms. Im *Liezi* 列子 ist eine Erzählung von dem Land Huaxu überliefert. Es wird als eine ideale Gesellschaft beschrieben, wo es keinen Herrscher gibt, das Volk keine Begierden und man nichts hat und nichts von der Freude am Leben noch der Abscheu vor dem Tod weiß: darum gibt es keine Plagen. Siehe *Liezi jishi*, j. 2, S. 41-42; WILHELM (1974:47-48): „Da schlief er einmal bei Tage ein und hatte einen Traum. Er wandelte im Reiche der Hua Sü. Dieses Reich hat keine Herrscher: es geht alles von selber; das Volk hat keine Begierden: es geht alles von selber. Man weiß nichts von der Freude am Leben noch der Abscheu vor dem Tod: darum gibt es keine Plagen des Himmels. Man weiß nichts vom Haften am Selbst noch von der Entfremdung von der

mit Seltsamkeit und Humor beschäftigte. Wenn er von dieser Welt gehört hätte, so könnte er sie sehr gut auslegen und mit übertriebenen Worten beschreiben, um ihre Seltsamkeit darzustellen. Doch leider kann Zhuang Zhou sie nicht sehen. Glücklicherweise habe ich diese Außergewöhnlichkeit gesehen.<sup>741</sup>

Aus dem Vorwort lässt sich herauslesen, dass Alenis religiöse Propaganda ebenfalls bei He Qiaoyuan wirksam war. He Qiaoyuans Hochschätzung lag an der konfuzianischen Vorstellung einer idealen Gesellschaft. Der damalige gesellschaftliche Zustand war jedoch von der idealen Gesellschaft weit entfernt. Selbstverständlich war er gewillt, sich einer anderen schönen Gesellschaft zu nähern.

Eigentlich waren solche Dichter Verfechter des Neo-Konfuzianismus und dabei vertraten sie die Auffassung, dass das Christentum in idealer Weise die Anleitung und Begründung für diese Forderung zur Rückkehr zur alten Blütezeit darstellte.<sup>742</sup>

## 6.5 Bekehrung zum Christentum

Die tatsächliche Geisteshaltung der Dichter ist am schwierigsten zu erfassen. Hier stellt sich die Frage, wie man bestimmen kann, ob die Konversion der Chinesen lediglich eine höfliche Handlung oder eine innerliche religiöse Wandlung ist? Zur Frage, ob die Chinesen diese christliche Vorstellung innerlich aufgenommen hatten, war der Dichter Ye Xianggao folgender Meinung:

---

Außenwelt: darum gibt es nicht Liebe noch Haß. Man weiß nichts von der Abkehr von Andersdenkenden noch von der Zukehr zu Gleichgesinnten: darum gibt es nicht Nutzen noch Schaden. Keiner hat eine Vorliebe, keiner hat eine Abneigung. Sie gehen ins Wasser und ertrinken nicht, sie gehen ins Feuer und verbrennen nicht, Schläge machen nicht Wunden noch Schmerz, Kratzen macht nicht Brennen noch Jucken. Sie steigen in die Luft, wie man auf festen Boden tritt, sie ruhen im leeren Raum, wie man auf einem Bette schläft. Wolken und Nebel umdüstern nicht den Blick. Donnerrollen betäubt nicht das Ohr. Schönheit und Häßlichkeit betören nicht das Herz. Berge und Täler behindern nicht den Schritt. In Kraft des Geistes wandeln sie.“

<sup>741</sup> *Jingshan quanji*, Bd. 2, S. 1008-1009: 歐邏巴去中國九萬里，自佛法入中國，遡天地之初，幾何年矣！既入中國以後，又不知幾何年矣，蓋不聞有歐邏巴者。我國朝自成祖遣使通西南諸國，使者遍行海上，亦不聞有歐邏巴者，艾思及先生重譯而至，學吾中國之言語，通其文辭，其衣冠格度恍若與吾中國莊士大儒同一修整，無一毫越禮義。其學則以敬天為宗，深闢佛氏，謂己不尊天而自居于帝釋，自登于兜率。蓋其入中國也歷海以三歲，所其來也董董居一室，塊然獨身而已。其所以來，為證學而已，出所為《西學凡》編，命予序之，要如吾中國天子之學、府州縣之學，其教人之為之也，要如吾中國始求之六藝，會通於性命，而歸重於尊天，益進益深，愈精愈微，所謂：“東海有聖人出焉，此心此理同也；西海有聖人出焉，此心此理同也。西方先輩入吾中國者萬曆中有利公瑪竇，今則先生。余於京師又得接龍公華民焉。余方奔走輦轂風塵下，未能深究龍公學，今在山中則朝夕艾先生矣。先生習中國之學有年數，至於西學凡之文字，闡暢明健，可以當吾中國先輩之作，操觚之倫未能或之先也。余于是慶中國同文之盛而聖學大明，盈天地間無之非是焉。先生又為余言：“我歐邏巴人人敬學，民大和會”，其國主相傳久非一世，而又有教化主道在國主上，專壹以善誘人，國主為君，教化主為師。國主傳子，教化主傳賢。用是上下輯睦，禍亂不生，美矣哉！此華胥大廷之世也。曩吾中國有莊周者，至談誕矣。若聞此世此景，當能益闡而大之，以見其奇，惜夫莊周不得而見，而幸見於余也。Die Übersetzung siehe LIU 2015:268-271.

<sup>742</sup> ÜBELHÖR 1968:193-194.

Viele Gelehrte befreundeten sich mit ihm [Aleni]. Jedoch war die Anzahl der Menschen, die seiner Lehre tief vertrauten, die die Lehre über die Natur und das Leben beherrschten und die großen Angelegenheiten über Leben und Tod erkannten, sehr gering. Früher habe ich auch von ihm gelernt, allerdings habe ich noch nicht mit ihm darüber eingehend gesprochen.<sup>743</sup>

Wie Ye Xianggao darstellte, haben sich die meisten konfuzianischen Gelehrten mit den Jesuiten befreundet und großes Interesse an ihrer Lehre gezeigt, jedoch hatte der Großteil die christliche Lehre weder eingehend studiert noch sich dazu bekehrt. Allerdings steht außer Frage, dass gegenüber der Hauptstadt, dem Yangzi-Flussgebiet, den Shanxi- und Shaanxi-Provinzen, wo die Einstellungen zwischen Religion und Wissenschaften oft getrennt waren, die fujianer Literaten ein besonderes Interesse an religiösen Themen zeigten.<sup>744</sup> Wenn man die Gedichte der Konvertiten in Betracht zieht, sind die Unterschiede zu den nicht-konvertierten Dichtern offensichtlich.

Besonders auffallend ist, dass alle am Ende der Gedichte eine Ermunterung zur Bekehrung erwähnen. Lin Guangyuan (20) riet, da das irdische Glück wie Tand sei, solle man deshalb seine Lebenszeit schätzen. Pan Shikong (44): „Was ich, sein Sohn, wünsche, ist, dass [ich mich] nach Kräften für die Lehre anstrengen kann.“ Su Fuying (52): „Wenn diese tiefgreifenden Sinne fassbar sind, sollten acht Gesellschaften Pioniere werden.“ Dong Banglin (22) schrieb: „Lasst uns gemeinsam für den Weg zum Himmel kämpfen, und nicht die westliche Warmherzigkeit enttäuschen.“ Lin Yijun (57b) schrieb, dass „[wir uns] benehmen und anderen zum Vorbild werden, um dem großen Herrscher für seine Gnade zu danken“. Außerdem hofften sie auf ein zukünftiges Treffen und die Unterweisung von den Jesuiten. Lin Shaozu (38) sagt: „Nach der Trennung sollte [ich mich] weiterhin anstrengen, wie könnte man die tränenvolle Trauer über den Abschied ertragen.“ Xie Maoming (45) sagt: „Wir müssen uns später in Sanshan (Fuzhou) wiedersehen, die Unterweisung [der Lehre] besteht im Schweigen.“

Die konvertierten Dichter, die aus niedriger Literatenschicht stammten, waren am Einstieg in die Beamtenlaufbahn gescheitert. Im allerbesten Fall wurden sie Tributstudenten und als Mentoren ohne Beamtenrang lokaler Schulen eingesetzt, daher sind ihre Namen nur in lokalen Chroniken auffindbar. Sie nahmen Aleni als Meister und nannten ihn „mein Meister“ (*wushi* 吾師).<sup>745</sup> Die Strapaze der Reise, die Kritik an Buddhismus und Daoismus, die Wertigkeit des Christentums und ihre Wirkung auf die Konfuzianer sind auch zu sehen.

---

<sup>743</sup> Siehe *Cangxia yucao*, j. 5, S. 22a: 士大夫多與之遊，然其深慕篤信、以為真得性命之學，足了生死大事者，不過數人。余向亦習之，而未及與之深談。

<sup>744</sup> ZÜRCHER 1990:439.

<sup>745</sup> Siehe Lin Shaozu (38), Su Fuying (52) und Lin Yijun (57).

Wichtig ist, dass sie durch Anführung christlicher Termini ihr Verständnis für das Christentum ausdrückten.

## 6.6 Konservative Haltung

Die Jesuiten legten ihrer Mission die Überzeugung von der absoluten Wahrheit des Christentums zugrunde. Ebenfalls war die eigene Kultur in der chinesischen Weltsicht die einzige Norm für alle fremde Kultur, die Vorstellung eigener zivilisatorischer Überlegenheit war im Konfuzianismus besonders stark ausgeprägt.<sup>746</sup> Diese Weltsicht spiegelt sich auch in den Selbstbezeichnungen wider, z. B. *Zhongguo* 中國, *Zhongzhou* 中州, *Zhongtu* 中土, die in der Gedichtsammlung häufig zu sehen sind, sowie die Begriffspaare *huayi* 華裔 und *huayi* 華夷.

In diesen Dichterkreisen stand der ehemalige hochrangige Beamte Ye Xianggao im Zentrum. Lin Jun (25) hatte am Ende des Gedichts geschrieben: „[Die Jesuiten] blicken hoch zu den Sternen und überbringen fremde Bücher, diese sind den Hühnervögeln des Yuechang [überlegen], nicht wahr?“ Dabei führte er eine Geschichte von dem Land Yuechang an, welche einst im Vorwort Ye Xianggaos zu *Zhifang waiji* vorkam. In demselben Vorwort gibt es eine andere Anspielung auf Zhanghai, die in eben jenem Gedicht Zeng Chuqings (6) erschien. Ye Xianggaos Beschreibung über die Jesuiten, die dem Reich Tribute brachten, wurde offenbar von den beiden angeführt. In der Vorstellung dieser Dichter waren die Jesuiten als Gesandte der barbarischen Länder aus Verehrung nach China gereist, ihre Ankunft spiegelte die Blütezeit Chinas wider.<sup>747</sup>

Besonders erwähnenswert ist Zhou Zhikui (13). Sein Gedicht soll er vor dem Jahr 1631 geschrieben haben, in welchem er über die westliche Astronomie erstaunt ist und die Beredsamkeit Alenis hochschätzt. Allerdings hatte er im Jahr 1638 auf Wunsch des Huang Zhen 黃貞, Verfechter des Buddhismus, einen Beitrag zum anti-christlichen Sammelwerk *Shengchao poxie ji* geschrieben.<sup>748</sup> Im Vorwort übt Zhou Zhikui folgende Kritik:

[...] Die Menschen aus dem westlichen Ozean sind eigentlich listige geringfügige Barbaren. Sie verfügen über verschiedene Fähigkeiten und können ein Fernrohr aus Glas herstellen. Damit blicken sie in die Ferne aus der Höhe und überwachen die Nachbarländer, dann greifen sie mit Waffen und Kanonen an. Aus Furcht wurden andere barbarische Länder erobert. Sie haben die Länder in Übersee daher mit militärischer Macht besiegt. Was ihre Religion betrifft, sie ist banal

<sup>746</sup> SACHSENMAIER 1999:120; REINHARD 1976:530.

<sup>747</sup> Dazu siehe Zheng Fenglai (58), Jia Yunyuan (54), Guo Chang (60), Zheng Yujing (21a).

<sup>748</sup> *Shengchao poxie ji*, j. 3, S. 146-148.

und sinnlos, jedoch bekehren viele Menschen sich zu ihnen. Warum? Weil sie die Menschen mit Profit verleiten. Diese Barbaren geben zunächst den dummen und gierigen Menschen Gold. Die Gelehrten, welche keine Begierde dafür haben, sind auch in ihrem Geschick versunken. Die Ursache für diese „Krankheit“ ist ersichtlich und nicht geheimnisvoll. Menzius beurteilte die gewalttätigen Menschen, dass sie keinen Unterschied zu Raubvögeln und wilden Tieren haben. Ich habe gesagt, dass man die Lehre des Himmelherrschers und ihre Anhänger als Raubvögel und Tiere betrachten und keine Riten halten sollte. Warum? Die Barbaren sind unverschämt, jedoch entleihen die [chinesischen] Gelehrten achtungsvoll die Worte der [chinesischen] Weisen und können mit ihnen diskutieren. Ist dieses Verhalten nicht übertrieben? Hatte Mengzi sich nicht selbst gepflegt wie ein barmherziger Buddha? Ich sagte: „Unsere Konfuzianer haben Menzius, so wie die Buddhisten des Chan-Buddhismus Bodhidharma haben, ihre Lehren zeigen direkt auf das menschliche Herz und die angeborene Natur. Menzius hat von Konfuzius gelernt, unsere Generation sollte nur von Menzius lernen. Wenn man von Menzius gelernt hat, dann vollendet man alle Angelegenheiten auf der Welt.“ [Nach Menzius] sollte man zunächst die menschlichen Herzen retten, wenn man die Menschheit retten will. Menzius ermahnte die Menschen mit unermüdlichem Herzen: „Die Unterschiede zwischen den Menschen und den Tieren sind gering.“ Dazu sagte er noch: „Wenn man seine klaren Kräfte nicht hält, dann ist man nicht weit von den Tieren entfernt.“ Außerdem sagte er: „Wenn man genügend Essen und warme Kleider besitzt, jedoch keine Kultivierung hat, nähert man sich den Tieren.“ Er sagte weiter: „Laut dem *Dao* des Yang Mo und Modi gibt es keinen Vater und keinen Herrscher, [mit dieser Aussage] gleicht man den Tieren, und man folgt den Raubvögeln und wilden Tieren, die den Menschen fressen.“ Seine Worte sind so tiefgründig, eine Träne für jedes Wort. Meine Meinung, dass die Lehre des Herrschers des Himmels und ihre Anhänger als Tiere betrachtet werden müssen, ist nicht tiefgründig. Jedoch steht sie dem Wunsch des Tianxiang [Huang Zhen] bei, um der Heterodoxie zu widersprechen. Während die heterodoxe Lehre den Konfuzianismus und den Buddhismus angreift, beschäftige ich mich zusammen mit Tianxiang und den anderen Herren mit Debatten durch Mund und Zunge. [Die anderen Maßnahmen,] die Verteidigung der Gesetzwidrigkeit, die Beseitigung und Ausrottung [der Lehre], die Verhinderung der Verbreitung [der christlichen Lehre], gehören zu der Verantwortung der Beamten und der staatlichen Zuständigkeit. Der barmherzige Buddha hat die sieben Sühnen und sieben Abdeckungen<sup>749</sup> sowie diejenigen die keine Reue zeigen, kritisiert. Könnten die Konfuzianer, die die Welt regieren, dazu keine Maßnahme einleiten? Derjenige, der ihre Astronomie für anwendbar hält und [die Verbreitung der Lehre] nicht behindert, hat auf die [Tugend] der Reflexion und die Verehrung unseres Konfuzianismus verzichtet. Zudem sagten die Jesuiten, dass Yao, Shun, Zhou, Konfuzius in die Hölle geraten sind. Sie haben unseren Weisen geschadet und unsere Vorfahren vernachlässigt, dies tolerieren wir noch und streiten nicht darüber, [stattdessen] kontrollieren wir sie und verbannen sie nicht. Sie haben ihre wahren Herzen verloren und sind nicht weit von den Tieren.<sup>750</sup>

<sup>749</sup> Siehe *FXDC*, S. 270, 59, 53.

<sup>750</sup> *Shengchao poxie ji*, j. 3, S. 146-148: 西洋本猾黠小夷，多技巧，能製玻璃為千里鏡，登高遠望，視鄰國所為，而以火炮伏擊之。故他夷率畏其能，多被兼併，以此稱雄於海外。若其為教，最淺陋無味，而人多從之，何哉？蓋利欲相誘。夷先以金啖愚而貪者，雖士大夫非無欲亦墮其術耳。病端實實如此，別無玄妙奇異也。孟子待橫逆妄人，以為與禽獸奚擇，于禽獸何難？夔愚每謂：“視天主教與從其教者，只宜視如禽獸，不當待以夷狄之禮。”何則？夷狄猶視然人也，而諸君子猶鰓鰓焉引聖賢與之析是非，此不亦待之過厚？與佛慈悲等，而非吾孟子所以自處乎？夔又謂：“吾儒之有孟子，猶禪釋之有達摩，皆直指人心見性。孟子學孔子，吾輩只宜學孟子，學孟子而天下之能事矣。”孟子救人類先救人心，而又諄諄告戒曰：“人之所以異於禽獸者幾希。”又曰：“夜氣不足以存，則其違禽獸不遠。”又曰：“飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸。”又曰：“楊墨之道，無父無君是禽獸，而率獸食人。”其言痛切幾於一字一淚。則以禽獸視天主教與從其教者，誠非刻而可以佐天香辟邪之本心矣。雖然邪教之亂儒、亂佛也，吾與天香諸君子能以口舌為功。至於嚴不軌之防，芟除殄滅，無俾易種，則當事之責，廟廊之權。即佛慈悲，

Sein Vorwort datiert auf das Jahr 1638, in dem der Fujianzwischenfall geschehen ist. Zu dieser Zeit wurden Aleni und seine Mitbrüder verfolgt, die Kirchen und Kapellen zweckentfremdet. Aleni gewährte den pro-christlichen Literaten und Beamten Schutz und versteckte sich nachfolgend in den Präfekturen Quanzhou und Xinghua. Dieses Vorwort ist ein Gegensatz zu dem Gedicht, in dem er sich gegen das Christentum stellte und den konfuzianischen und buddhistischen Standpunkt befürwortete. Die einst von ihm hochgeschätzte westliche Wissenschaft wurde als ein Mittel der militärischen Eroberung beschrieben. Seine geistige Wende liegt wahrscheinlich daran, dass der frühere Gelehrtenkreis, der sich um Ye Xianggao herum versammelte, bereits verschwunden war. Zu diesem gehörte ebenfalls Zhou Zhikui. Mit der Ausdehnung des Christentums ging heftige Kritik aus dem Kreis der Buddhisten einher. Sie setzten die Jesuiten häufig mit den Eroberern Südostasiens gleich, besonders nach den Ereignissen 1602 in Luzon auf den Philippinen, als die Spanier ein Massaker an chinesischen Auswanderern angerichtet hatten.<sup>751</sup> Als Opportunist hatte Zhou Zhikui keinen festen Standpunkt. Er besaß keine weitere Erkenntnis über das Christentum und seine Hochschätzung galt nur den Wissenschaften.

---

尚判五逆七遮不通懺悔，況吾儒治世者乎？倘謂其天文尚可用，則不主休咎，已明絕吾儒恐懼修省一脈。且彼以堯舜、周孔皆入煉清地獄矣，其毀吾聖賢，慢吾宗祖至此，而尚為寬大不較，羈縻勿絕之語，此之謂失其本心，而違禽獸不遠也！

<sup>751</sup> LIN 1983:358.

## 7. Zusammenfassung und Ausblick

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit einer wichtigen historisch-literarischen Primärquelle zur jesuitischen Mission in China im 17. Jahrhundert, der Gedichtsammlung *Gewidmete Gedichte aller Meister aus Fujian*, deren einzige erhaltene Originalhandschrift in der Bibliothèque nationale de France aufbewahrt wird. Zunächst wurde ein Blick auf das historische Umfeld, den Entstehungszeitraum der Gedichtsammlung, die Kompilation und die biographischen Informationen der Dichter geworfen. Durch eine annotierte Übersetzung wurden Inhalte der 84 klassischen chinesischen Gedichte originalgetreu wiedergegeben, welche die Basis für eine eingehende Forschung bzw. Analyse bilden. Es muss hier betont werden, dass diese Studie nicht im Hinblick auf den literarischen Aspekt durchgeführt wurde, vielmehr war beabsichtigt, anhand der Gedichte die Einstellung der Dichter gegenüber dem Christentum aufzuzeigen, Aufschlüsse über die geistesgeschichtliche Lage der Zeit zu geben und die Ergebnisse dieser Kontakte und des umfangreichen Kulturaustausches in der Begegnung der Chinesen mit den Jesuiten darzustellen.

Die Gedichtsammlung enthält 84 klassische chinesische Gedichte von 71 Dichtern, welche zwischen 1623 und 1639 geschrieben und während 1637 und 1639 in der Kirche in Jinjiang kompiliert wurden. Viele Gedichte weisen darauf hin, dass der italienische Jesuit Giulio Aleni der Empfänger der Gedichte gewesen sein könnte. Die Existenz der Gedichtsammlung ist vor allem auf den Erfolg der 25 Jahre währenden Mission Alenis in Fujian zurückzuführen. Genau wie Matteo Ricci fasste Aleni anfangs mit Hilfe der hohen Beamten in Fujian Fuß und setzte die Anpassungsstrategie Riccis fort, d.h. er setzte sich mit dem Konfuzianismus auseinander, um mit den chinesischen Gelehrten auf Augenhöhe in Kontakt zu treten. Da Aleni auch zahlreiche einfache Menschen und niedrige Literaten zum Christentum bekehrte, überall Kirchen und Kapellen innerhalb Fujians baute, zur Veröffentlichung religiöser und wissenschaftlicher Werke beitrug und die christliche Lehre verbreitete, wird er hoch geschätzt und gilt als einer der erfolgreichsten Jesuiten nach Ricci.

Das Erscheinen der Gedichte hing ebenfalls eng mit dem wirtschaftlichen und kulturellen Umfeld Fujians zusammen. Aufgrund der geographischen Bedingungen war das Volk Fujians seit langem auf inländischen sowie Überseehandel angewiesen. Man trieb sogar unter dem Seehandelsverbot des Ming-Reiches noch Privathandel mit dem Ausland. Dies führte zu Wohlstand, der ein Verlangen nach geistigen und kulturellen Betätigungen entstehen ließ. So stieg die Anzahl der Gebildeten im Laufe der Zeit ebenso wie deren literarische

Aktivitäten. Zum Beispiel war durch die Gründung der Gesellschaft der Dichter eine populäre kulturelle Unterhaltung entstanden. Zum anderen bauten die Küstenstädte wegen des Überseehandels Kontakte mit dem Ausland auf. Besonders Quanzhou war zu einem der wichtigsten internationalen Häfen in der Yuan-Zeit aufgestiegen. Damals siedelten sich unzählige Ausländer mit ihren Kulturen und Sitten sowie Religionen in Fujian an. Fujian war aufgrund der Tradition des Überseehandels und einer toleranten Haltung gegenüber Fremden sowie des Geistes der Aufgeschlossenheit ein idealer Ort für die Jesuiten, um ihre Religion zu verbreiten.

Die meisten der 71 Dichter stammten aus den Küstenpräfekturen Quanzhou, Zhangzhou und Fuzhou. Unter ihnen gilt Ye Xianggao, ehemaliger Großsekretär des Kabinetts im Reich, als der Bedeutendste. Er umgab sich mit Matteo Ricci, lud Aleni nach Fujian ein und gewährte ihm Schutz. Obwohl Ye Xianggao sich nicht zum Christentum bekehrte, schätzte er westliche Kenntnisse und respektierte Aleni. Die Vorworte und Gedichte, die er Aleni gewidmet hatte, zeigen seine erstaunliche Aufgeschlossenheit gegenüber dem Christentum. Dies beeinflusste die Literatenkreise Fujians. Ye Xianggaos Gedicht wurde in der Gedichtsammlung an die erste Stelle gesetzt. Neben Ye Xianggao gehörten 15 ihm hier folgende Dichter der hochrangigen Beamtenschicht an und spielten eine wichtige Rolle im Regierungsapparat. Sie befreundeten sich mit den Jesuiten, widmeten Aleni ebenfalls Vorworte und Gedichte und äußerten ihre Befürwortung im drängendsten Fall der Mission. Die restlichen zwei Drittel der Dichter zählen zu niedrigen Literaten, über die biographische Informationen kaum zu finden sind. Die meisten christlichen Dichter kamen aus dieser Schicht. Alenis Verdienste in der niedrigen Schicht zeigen eine Veränderung der Missionsstrategie, denn er verlagerte den Schwerpunkt von der Oberschicht auf die unteren Schichten.

Im vierten Kapitel wird eine annotierte Übersetzung der klassischen chinesischen Gedichte vorgestellt. Da die Differenzen im Rahmen von Linguistik, Metrik und Reim eine große Schwierigkeit in der Gedichtübersetzung darstellen, ist es unmöglich, ein klassisches chinesisches Gedicht im Deutschen nachzudichten. Der Verlust der rhythmischen Schönheit ist ebenfalls unvermeidbar. Daher liegt der Fokus der Übersetzung in der inhaltlichen Wiedergabe der Gedichte. Im Lauf der Übersetzung ist zu sehen, dass die gelehrten Dichter im Altertum Chinas nicht nur Kenntnisse der Geschichten und Sagen besaßen, sondern auch mit Vorliebe auf alle möglichen Stellen der klassischen Literatur anspielten.<sup>752</sup> Hinter solchen

---

<sup>752</sup> TSCHARNER 1969<sup>2</sup>:243.



Anspielungen und Andeutungen versteckt sich oft die Geisteshaltung der Dichter, die für diese Studie von Bedeutung sind. Die gleichzeitige Verwendung von Termini aller Religionen und Philosophien Chinas offenbart den geistigen Einfluss besonders des Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus auf die Dichter.

Diese Gedichtsammlung gilt auch als eine historisch-literarische Primärquelle, da sich hier die Geschichte der späten Ming-Zeit widerspiegelt. Die Gedichte berichten nicht nur von der Entdeckung der nestorianischen Stele in Xi'an, sondern auch von den Entdeckungen der steinernen Kreuze in Quanzhou. Beide waren wichtige Ereignisse in der Geschichte des Christentums. Die Dichter beschrieben ebenfalls die Reise der Jesuiten von Europa nach China und hielten die Überquerung des Meers für ein Wunder. Daher verwendeten sie viele Hyperbeln und zogen einen Vergleich mit dem aus der westlichen Han-Dynastie stammenden Gesandten Zhang Qian, um die Entschlossenheit und Aufopferung der Jesuiten aufzuzeigen und zu lobpreisen. Es gibt noch einige Gedichte von „einfachen“ Literaten, in denen der Umgang, Treffen und Briefverkehr mit Aleni sowie religiöse Aktivitäten Alenis im Volk zum ersten Mal dargestellt werden. Zudem kritisierten die Dichter auch diejenigen, welche sich gegen das Christentum wandten und Gerüchte verbreiteten, um den Ruf der Jesuiten zu schädigen. Aus solchen kleinen Auszügen ergibt sich ein Bild der Begegnung mit den Chinesen.

Darüber hinaus enthält die Gedichtsammlung Beschreibungen der westlichen Wissenschaften, welche die Jesuiten durch die Veröffentlichung ihrer Werke den Chinesen zugänglich machten und die eigentlich zur Verbreitung der christlichen Lehre dienten. Die Gedichte bestätigen auch, dass die Jesuiten an der Kalenderreform der Chongzhen-Periode beteiligt waren, sie trugen beispielsweise zur Anfertigung der astronomischen Geräte und Berechnung des Umlaufs von Planeten bei. Nachdem Aleni in Fujian angekommen war, brachte dieser den einfachen Literaten das Wissen über Mathematik, Astronomie und Geographie näher. Ein Großteil der Beschreibungen über die westlichen Wissenschaften handelt vor allem von Astronomie, aber auch Darstellungen über Geographie sind häufig zu finden wie beispielsweise Riccis Weltkarte und Alenis *Zhifang waiji*. Mit *Zhifang waiji* präsentierte Aleni Europa als einen idealen Ort, wo es keine Kriege, keine Korruption und keine Ungerechtigkeit gäbe, während er die Zivilisation und die Ordnung dem Verdienst Gottes zuschrieb, was als jesuitische Propaganda einer idealen christlichen Gesellschaft zu werten ist, denn die Realitäten in Europa sahen anders aus. Die Dichter akzeptierten sein Bild von einem idealen Europa. Aufgrund dessen kann man davon ausgehen, dass das chinesische

Interesse an Riccis Weltkarte und Alenis *Zhifang waiji* sehr groß war; die westliche Astronomie war der chinesischen überlegen und erfreute sich sowohl am Kaiserhof als auch im Volk großer Beliebtheit. Die Astronomie stand im Vordergrund, und da man hierfür mathematische Kenntnisse benötigte, wurde auch die Mathematik von den Dichtern einbezogen.

In den Gedichten ist weiterhin zu sehen, dass die Dichter viele moralische und theologische Werke der Jesuiten kannten. Hier ist Riccis *Tianzhu shiyi* besonders wichtig. In diesem Werk verband Ricci den christlichen Gott zum ersten Mal mit dem in den chinesischen Klassikern befindlichen Begriff *Shangdi*, was die Chinesen an die konfuzianische Auffassung „Ehrfurcht vor dem Himmel“ erinnerte. In der Gedichtsammlung wird darauf hingewiesen, dass die Dichter den christlichen Gott und den chinesischen „Himmel“ bewusst verglichen und sich über die Bezeichnungen für den christlichen Gott damals noch nicht einig waren, da sie ihn zum Beispiel *tianzhu*, *zhenzhu*, *zhutian*, *shangzhu* nannten. Obwohl Riccis Entlehnung vielen Anfeindungen von anti-christlichen Literaten ausgesetzt war und von seinen Mitbrüdern streng kritisiert wurde, begünstigte sie das Verständnis der Chinesen über Gott. Es ist vorstellbar, dass Riccis Erläuterung heftige Diskussionen über „Himmel“ unter den konfuzianischen Literaten provozierte.

Eine andere wichtige Erwähnung in der Gedichtsammlung handelt vom Ursprung des Universums und von der Kosmologie, die sich auf Alenis *Wanwu zhenyuan* bezieht. Hier betonte Aleni, dass es einen Schöpfer aller Wesen gäbe. Er begründete die Unmöglichkeit, dass *qi* oder *li* der Ursprung der Welt seien. Das Begriffspaar *li* und *qi* ist das zentrale Konzept des Neo-Konfuzianismus, jedoch wurde es mehr im Rahmen von Ethik und Moral als in der Kosmologie diskutiert. Dieses Thema war für die Dichter sehr tiefgründig. Sie zeigten jedoch eine positive Haltung gegenüber der Erläuterung Alenis hinsichtlich der Kosmologie des Christentums und der menschlichen Figur des Schöpfers.

Ebenso ist das von dem spanischen Jesuiten Diego de Pantoja verfasste *Qike* (Sieben Überwindungen) in den Gedichten zu finden, welches das christliche Dogma der Sieben Tugenden und Sieben Todsünden thematisiert. In diesem führte Pantoja konfuzianische Aussagen an und kritisierte die buddhistische Erklärung des Kreislaufs der Wiedergeburten. Gleichzeitig verwendete er Worte westlicher Weiser und deren Geschichte. Dadurch stellte er den Zusammenhang zwischen chinesischen Klassikern und der christlichen Lehre her. Es darf angenommen werden, dass die Jesuiten die grundlegenden christlichen Konzepte den Dichtern erfolgreich näher brachten, indem sie neben Daoismus und Buddhismus auch

besonders den Konfuzianismus einbezogen und eine Übereinstimmung beider Lehren aufzeigten. In diesem Sinne wurde die Anpassungsstrategie erfolgreich durchgeführt.

Auf geistiger Ebene „gestaltete sich in Literatenkreisen das Verhältnis zum Buddhismus, zum Taoismus und allgemein zum Volksglauben freier, das heißt fremde Lehren wurden nun offener von verschiedenen konfuzianischen Schulen in ihre jeweiligen Ansätze einbezogen“.<sup>753</sup> Deshalb kannten die chinesischen Literaten religiöse Termini der drei Lehren gut. Bei der Vermittlung christlicher Hauptkonzepte bildeten die Jesuiten entweder neue Wörter, oder entliehen die Begriffe aus dem Buddhismus und den chinesischen Philosophien. Es ist selbstverständlich, dass die Dichter nach dem Umgang mit den Jesuiten oder dem Lesen der christlichen Werke religiöse Begriffe in den gewidmeten Gedichten verwendeten, wie zum Beispiel *shijie* (zehn Gebote), *shisi duan* (vierzehn Werke der Barmherzigkeit) und *yanima* (Seele). Sie betonten die Ähnlichkeiten zwischen dem Christentum und dem Konfuzianismus und bewerteten selten die religiösen Inhalte.

Auch die Zeit, in der die Gedichte verfasst worden sind, spielt eine große Rolle, denn das chinesische Kaiserreich befand sich in einer essenziellen Krise im Inneren wie im Äußeren. Die Entfremdung zwischen Kaiser und Zivilbeamten, die stetigen Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen von Zivilbeamten, zwischen Zivilbeamten und Eunuchen brachten einen korrupten und ineffizienten Regierungsapparat hervor. Baueraufstände und Naturkatastrophen beförderten Unruhen. Angriffe der Mandschuren an der nördlichen Grenze bedrohten das Reich. Die Lage des Reiches hatte besonders die Dichter, welche der Oberschicht angehörten, zutiefst getroffen. Manche von ihnen wurden in den politischen Konflikt hineingezogen und von der Eunuchen-Partei unterdrückt. Deshalb zogen sie sich vom Staatsamt zurück.

In diesem Fall wurden die Jesuiten zu ihrem Vorbild: Sie waren hochgebildete Gelehrte und mit den konfuzianischen Klassikern sehr vertraut; sie verfassten zahlreiche Werke, um das Wissen zu verbreiten; sie sehnten sich nicht nach Ruhm und Rang, und sie scheuten sich nicht, andere Menschen zum Guten zu führen. Zudem beschrieben die Jesuiten in ihren Werken eine funktionierende unbestechliche Regierung und eine ideale Gesellschaft, welche die Chinesen bewunderten. Aus konfuzianischer Sicht entsprachen die Jesuiten wegen ihrer Gelehrsamkeit, Lebensweise und Hilfsbereitschaft gegenüber ihren Mitmenschen den Forderungen eines Weisen. Dies wurde als Gemeinsamkeit des Konfuzianismus mit dem Christentum angesehen.

---

<sup>753</sup> SACHSENMAIER 1999:57.

Als Konfuzianer verfügten die Dichter über den Geist der Selbstreflexion, sie drückten die Unzufriedenheit mit der politischen Lage und Stagnation der orthodoxen konfuzianischen Lehre sowie die Vermischung der drei Lehren aus. Sie kritisierten die Neo-Konfuzianer, welche um geringen Profit mit anderen stritten und welche sich dem Buddhismus und Daoismus zuwendeten. Sie wünschten sich eine Rückkehr zu Moral und Ordnung sowie ein Aufleben der konfuzianischen Klassiker. Obwohl die Dichter die Jesuiten schätzten und sie sogar als Meister annahmen, bekannten sich jedoch nur wenige von ihnen zum Christentum.

Konvertierte Dichter sind anhand ihrer Gedichte einfach zu identifizieren. In ihnen nannten sie Aleni „meinen Meister“ und führten häufig christliche Termini an, um ihr Verständnis für das Christentum auszudrücken. Ob sie tatsächlich die Eigenschaften und den Kern der christlichen Inhalte verstanden hatten, ist nicht eindeutig zu beantworten. Es ist ersichtlich, dass die Aufnahme der westlichen Wissenschaften und die Zustimmung zur christlichen Lehre nicht notwendigerweise zusammengehören.<sup>754</sup> Der Großteil der Dichter sprach sich lobend für die westlichen Wissenschaften aus und drückte nichts über die christliche Lehre aus, während manche Konvertiten in ihren Gedichten nur äußerten, wie sie das Christentum verstanden und wahrnahmen.

Es ist unumstritten, dass Alenis Mission auch heftigen Widerstand in Fujian fand und dort viele anti-christliche Schriften in der Zeit entstanden. Besonders erwähnenswert ist das auf dem buddhistischen Standpunkt beruhende Sammelwerk *Shengchao poxie ji*, aus dem GERNET die Schlussfolgerung gezogen hatte, dass China und der Westen aufgrund großer Unterschiede in den Bereichen von Sprache, moralisch-politischen und philosophischen Traditionen keinesfalls vereinbar seien, und die Jesuiten daher in ihrer Chinamission gescheitert waren.<sup>755</sup> In seiner Forschung wurde die Gedichtsammlung als positive Stimme ignoriert, daher ist seine Schlussfolgerung insgesamt zu einseitig.

Im Hinblick auf die Geschichte der Begegnung zwischen China und Europa im 17. Jahrhundert waren diese Gedichtsammlung und *Shengchao poxie ji* die Ergebnisse der Begegnung verschiedener Kulturen. In einigen fassbaren Bereichen, z. B. den westlichen Wissenschaften und moralischen Themen, in denen sie gegenseitig ihre Kultur einfacher

---

<sup>754</sup> Dazu hatte CHEN (1968:70-73) in den 30-er Jahren des letzten Jahrhunderts die Chinesen, je nach ihrer Einstellung gegenüber westlichen Wissenschaften und dem Christentum, in vier verschiedene Gruppen eingeteilt: erstens, Akzeptanz der westlichen Wissenschaften und Religion; zweitens, Akzeptanz der Religion und Ablehnung der Wissenschaften; drittens, Akzeptanz der Wissenschaften und Ablehnung der Religion; viertens, Ablehnung beider. Sein Artikel wurde zuerst in *Guoxue jikan* 國學季刊 (Bd. 5, Nr. 2, S. 1-64) veröffentlicht. Zu dieser Aufteilung hatte FANG (1988:78) eine ähnliche Aussage gemacht.

<sup>755</sup> GERNET 1984:16.

verstehen und annehmen konnten, gab es weniger Missverständnisse und mehr Resonanzen. In den Bereichen von Sitten, Lebensanschauung und besonders Religion, in denen sie sehr unterschiedlich waren, waren Unverständlichkeiten unvermeidbar. Die Gedichtsammlung zeigt, dass der Großteil der Dichter im Wesentlichen Konfuzianer war, und Aleni bei ihm mit der Anpassungsstrategie Anerkennung fand. Nichtsdestotrotz scheint auch bei offensichtlichen Differenzen ein harmonischer Dialog zwischen den Vertretern beider Kulturen stattgefunden zu haben.

Die Sammlung vermittelt Höflichkeit und Freundschaft der Chinesen gegenüber den Jesuiten und zeigt ihr Verständnis über die Jesuiten und ihre Religion, das sie nach gegenseitigem Umgang mit den Jesuiten erlangten. Es ist anhand der Gedichte jedoch nicht zu erkennen, wie tief die Dichter das Christentum wahrgenommen hatten. Die Sammlung bietet in dieser Form einen seltenen Einblick in die Geisteswelt der Dichter der ausgehenden Ming-Zeit. Als literarisch-historische Quelle gibt sie ein Geschichtsbild der damaligen Zeit wieder. Es wäre ein Desiderat für die weitere Forschung, die Jesuitengemeinden in Fujian zu untersuchen, die biographischen Informationen der Dichter durch weitere Recherchen sowohl in lokalen Chroniken, als auch in anderen Quellen zu vollständigen.

## Abkürzungsverzeichnis

- CBETA <http://tripitaka.cbeta.org/> 漢文大藏經, von *Zhonghua dianzi fodian xiehui* 中華電子佛典協會.
- DCWX *Tianzhujiao dongchuan wenxian* 天主教東傳文獻 (Dokumente zur Verbreitung des Christentums nach dem Osten). In: *Zhongguo shixue congshu* 中國史學叢書, hg. von WU Xiangxiang 吳相湘, Taipei: Xuesheng shuju, Bd. 24, 1965.
- FGGJ STANDAERT, Nicolas 鐘鳴旦/Ad DUDINK 杜鼎克/Nathalie MONNET 蒙曦 (Hg.): *Faguo guojia tushuguan Ming-Qing Tianzhujiao wenxian* 法國國家圖書館明清天主教文獻 (Chinese Christian texts from the National Library of France), 26 Bde., Taipei: Ricci Institute, 2009.
- FHLS *Fang Hao liushi ziding gao* 方豪六十自定稿 (Collected works of Maurus Fang Hao: revised and edited by the author on his sixtieth birthday), 2 Bde., Taipei: Xuesheng shuju, 1969.
- FXDC *Foxue da cidian* 佛學大辭典 (Das große Lexikon der buddhistischen Lehre), hg. von DING Baofu 丁福保, Beijing: Wenwu chubanshe, 1984.
- GDHY *Gudai hanyu cidian* 古代汉语词典 (Wörterbuch des klassischen Chinesisch), Beijing: Shangwu yinshuguan, 2007.
- HYDC *Hanyu da cidian* 漢語大詞典 (Großes Wörterbuch der chinesischen Sprache), 12 *juan*, Shanghai: Hanyu da cidian chubanshe, 2006.
- KDRC *Kouduo richao* 口鐸日抄 (Tagebuch zur mündlichen Ermahnung). In: *YSHL*, Bd. 7, S. 1-594.
- SKQS (*Wenyuan ge*) *Qinding siku quanshu* (文淵閣) 欽定四庫全書 (Die Vollständige Bibliothek der Vier Schatzkammern). Digital Heritage Publishing Limited. <http://www.sikuquanshu.com>.
- SLXB *Xujiahui cangshulou Ming-Qing Tianzhujiao wenxian xubian* 徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編 (Sequel to Chinese Christian texts from the Zikawei Library), hg. von STANDAERT, Nicolas 鐘鳴旦/Ad DUDINK 杜鼎克/WANG Renfang 王仁芳, 34 Bde., Taipei: Ricci Institute, 2013.

- SSJZ *Shisanjing zhushu fujiakanji* 十三經註疏附校勘記 (Die dreizehn Klassiker mit Kommentaren und Subkommentaren), hg. von RUAN Yuan 阮元 (1764-1849), Beijing: Zhonghua shuju. 1980.
- TXCH *Tianxue chuhan* 天學初函 (Erste Enzyklopädie der Himmelslehre), 6 Bde. In: *Zhongguo shixue congshu* 中國史學叢書 (Sammelwerk zur Geschichte Chinas), hg. von WU Xiangxiang 吳相湘, Taipei: Xuesheng shuju, Bd. 23, 1965.
- WXSB *Tianzhujiao dongchuan wenxian sanbian* 天主教東傳文獻三編 (Drittes Sammelwerk der Dokumente zur Verbreitung des Christentums nach dem Osten), 6 Bde. In: *Zhongguo shixue congshu xubian* 中國史學叢書續編, hg. von WU Xiangxiang 吳相湘, Taipei: Xuesheng shuju, 1984 Nachdruck (erste Auflage 1972).
- WXXB *Tianzhujiao dongchuan wenxian xubian* 天主教東傳文獻續編 (Fortsetzung der Dokumente zur Verbreitung des Christentums nach dem Osten), 3 Bde. In: *Zhongguo shixue congshu* 中國史學叢書 (Sammelwerk zur Geschichte Chinas), hg. von WU Xiangxiang 吳相湘, Taipei: Xuesheng shuju, Bd. 40, 1966.
- XJHC *Xujiahui Cangshuluo Ming Qing Tianzhujiao Wenxian* 徐家匯藏書樓天主教文獻 (Chinese Christian texts from the Zikawei Library), hg. von STANDAERT, Nicolas 鐘鳴旦/Ad DUDINK 杜鼎克/HUANG Yi-Long 黃一農/CHU Ping-Yi 祝平一/GU Baogu 顧保鵠, 5 Bde., Taipei: Furen daxue Shenxueyuan, 1996.
- YSHL *Yesuhui Luoma dang'anguan Ming-Qing Tianzhujiao wenxian* 耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻 (Chinese Christian texts from the Roman Archives of the Society of Jesus), hg. von STANDAERT, Nicolas 鐘鳴旦/Ad DUDINK 杜鼎克, 12 Bde., Taipei: Ricci Institute, 2002.
- ZGDF *Zhongguo difangzhi jicheng/Fujian fuxian zhiji* 中國地方志集成/福建府縣志輯 (Umfassende Sammlung von chinesischen Regionalbeschreibungen/Die Reihe der Präfektur- und Kreischroniken aus der Provinz Fujian), 40 Bde., Shanghai: Shudian chubanshe, 2000.

## Literaturverzeichnis

### Primärquellen

- Aijin xingquan* 哀矜行詮 (Erläuterung zu Handlungen der Barmherzigkeit). In: *YSHL*, Bd. 5, S. 1-256.
- Bamin tongzhi* 八闽通志 (Allgemeine Enzyklopädie zu den acht Präfekturen Fujians), hg. von Fujian sheng difangzhi bianzuan weiyuan hui 福建省地方志编纂委员会, Fuzhou: Fujian renmin chubanshe, 1989.
- Bei shi* 北史 (Geschichte der Nördlichen Dynastien), 10 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1974.
- Cangxia yucao* 蒼霞餘草 (Fortsetzung des Gesamtwerks von Ye Xianggao). In: *Siku jinhui shu congkan* 四庫禁毀書叢刊 (Sammlung der Vernichtungsbücher des *Siku quanshu*/Abteilung der Sammlungen), Bd. 125, Beijing: Beijing chubanshe, 1997.
- Chongwu suo chengzhi* 崇武所城志 (Die Stadtchronik Chongwu). In: *Hui'an zhengshu – chongwu suo chengzhi* 惠安政書-崇武所城志 (Buch der Verwaltung des Kreises Hui'an – Die Stadtchronik Chongwu), YE Chunji 葉春及, Fuzhou: Fujian renmin chubanshe, 1987.
- Chunqiu zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義 (Kommentar zu den Frühlings- und Herbstannalen). In: *SSJZ*, S. 1697-2184.
- Dadai liji jiegou* 大戴禮記解詁 (Kommentar und Erläuterung zum *Dadai liji*), kommentiert von WANG Wenjin 王文錦, Beijing: Zhonghua shuju, 1983.
- Dajiang caotang er ji* 大江草堂二集, 18 *juan*, hg. von Fujian sheng wenshi yanjiu guan 福建省文史研究館, Yangzhou: Jiangsu guangling guji keyinshe, 1996.
- Daxi Li Xitai zi zhuan* 大西利西泰子傳 (Biographie des Meisters Li Xitai aus dem großen Westen). In: *YSHL*, Bd. 12, S. 187-199.
- Daxi xitai Li xiansheng xingji* 大西西泰利先生行蹟 (Aufzeichnung über die Handlungen des Herrn Li Xitai aus dem großen Westen). In: *YSHL*, Bd. 12, S. 200-240.
- Dianjin shuo* 點金說 (Über die Goldherstellung). In: *FGGJ*, Bd. 7, S. 49-51.
- Dijing jingwu lue* 帝京景物略 (Überblick über die Landschaften der kaiserlichen Hauptstadt), LIU Dong 劉侗/LIU Yizheng 劉奕正, Beijing: Beijing guji chubanshe, 2000.



- Dongxi yangkao* 東西洋考 (Surveys of the Eastern and Western Seas), kommentiert von XIE Fang 謝方, Beijing: Zhonghua shuju, 1981.
- Du jingjiaobei hou shu* 讀景教碑後書 (Nachfolgende Schrift zur Inschrift der *Jing*-Lehre). In: *TXCH*, Bd. 1, S. 77-92.
- Fangyu shenglan* 方輿勝覽 (Vortrefflicher Überblick über die Regionen). In: *SKQS/Abteilung für Geschichte/Kategorie der Geographie/Sammlung der Hauptchroniken*.
- Fenshu* 焚書 (Verbrannte Bücher). In: *Li Zhi wenji* 李贄文集 (Literarische Sammlungen von Li Zhi), hg. von ZHANG Jianye 張建業/LIU Yousheng 劉幼生, Bd. 1, Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2000.
- Fujian tongzhi* 福建通志 (Allgemeine Enzyklopädie zu Fujian), hg. von CHEN Shouqi 陳壽祺 et al. In: *Zhongguo sheng zhi huibian* 中國省志彙編 (Sammlung der Enzyklopädien der Provinzen Chinas), Bd. 9, Taipei: Huawen shuju, 1968.
- Guangxi tongzhi* 廣西通志 (Allgemeine Enzyklopädie zu Guangxi). In: *SKQS/Abteilung für Geschichte/Kategorie der Geographie/Sammlung der Lokalchroniken*.
- Guangxu chongzuan Shaowu fuzhi* 光緒重纂邵武府志 (Lokalchronik zur Präfektur Shaowu der Guangxu-Periode [1871-1908]). In: *ZGDF*, Bd. 10.
- Guangxu Zhangzhou fuzhi* 光緒漳州府志 (Lokalchronik der Präfektur Zhangzhou der Guangxu-Periode). In: *ZGDF*, Bd. 29.
- Guiyuan congtan* 桂苑叢談 (Gesammelte Gespräche von Guiyuan). In: *SKQS/Abteilung für Geschichte/Kategorie der Meister/Romanschriftsteller/Außergewöhnliche Erzählung*.
- Guoyu* 國語 (Gespräche über die Staaten), kommentiert und bearbeitet von Shanghai shifan daxue guji zhengli yanjiu suo 上海師範大學古籍整理研究所, 2 Bde., Shanghai: Shanghai gujichubanshe, 1978.
- Hanshu* 漢書 (Geschichte der Han-Dynastie), 12 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1962.
- Hou hanshu* 後漢書 (Geschichte der späten Han-Dynastie), kommentiert von LI Xian 李賢, 12 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1971.
- Huainan zi jishi* 淮南子集釋 (Gesammelte Kommentare zum *Huainan zi*), kommentiert von HE Ning 何寧, 3 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1998.
- Huangming shifa lu* 皇明世法錄 (Aufzeichnungen der allgemeinen Gesetze der Großen Ming), hg. von WU Xiangxiang 吳相湘, Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1986.

- Huangqing kaiguo fanglüe* 皇清開國方略 (Military annals of the foundation of the Qing-dynasty). In: *SKQS/Abteilung für Geschichte/Kategorie der chronologischen Werke*.
- Jianghu xiaoji* 江湖小集 (Kleine Sammlung der Flüsse und Seen). In: *SKQS/Abteilung für Sammlungen/Kategorie der Gesamtwerke*.
- Jiangnan tongzhi* 江南通志 (Allgemeine Enzyklopädie zu Jiangnan). In: *SKQS/Abteilung für Geschichte/Kategorie der Geographie/Sammlung der Lokalchroniken*.
- Jihe yuanben zayi* 幾何原本雜議 (Gesamte Rezension über *Jihe yuanben*). In: *TXCH*, Bd. 4, S. 1941-1944.
- Jingshan quanji* 鏡山全集 (Gesamtwerke von Jingshan), 72 *juan*, kommentiert von CHEN Jie 陳節/ZHANG Jiazhuang 張家莊, 3 Bde., Fuzhou: Fujian renmin chubanshe, 2015.
- Jingjiao liuxing zhongguo bei zhengquan* 景教流行中國碑正詮 (Aufrichtige Erläuterung zur nestorianischen Stele in China). In: *WXXB*, Bd. 2, S. 653-754.
- Jinjiang beike xuan* 晉江碑刻選 (Ausgewählte Epitaphen und Inschriften in Jinjiang) (=Jinjiang wenhua congshu 晉江文化叢書; 2), hg. von FAN Qingjing 范清靖, bearbeitet von LI Chanhuang 李焯煌/NIAN Liangtu 粘良圖, Xiamen: Xiamen daxue chubanshe, 2002.
- Jinshu* 晉書 (Buch der Jin-Dynastie), 10 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1974.
- Jiu tangshu* 舊唐書 (Alte Geschichte der Tang-Dynastie), 16 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- Juejiao tongwen ji* 絕徼同文紀 (Sammelwerk ähnlicher Texte aus weiter Ferne). In: *FGGJ*, Bd. 6, S. 1-324.
- Laozi daodejing zhu jiaoshi* 老子道德經注校釋 (Erläuterung und Kommentar zum *Buch des Dao*), kommentiert von LOU Yulie 樓宇烈, Beijing: Zhonghua shuju, 2008.
- Libu zhigao* 禮部志稿. In: *SKQS/Abteilung für Geschichte/Kategorie der Beamten/Sammlung des Beamtensystems*.
- Liezi jishi* 列子集釋 (Gesammelte Erläuterungen zum *Buch des Liezi*), kommentiert von YANG Bojun 楊伯峻, Beijing: Zhonghua shuju, 1979.
- Li Taibai quanji* 李太白全集 (Gesamtwerk des Li Taibai), 3 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 2012, Nachdruck von 1977.
- Liji zhengyi* 禮記正義 (Erläuterung zum *Buch der Riten*). In: *SSJZ*, S. 1221-1696.

- Lingyan lishao* 靈言蠡勺 (Humble Attempt at Discussing Matters Pertaining to the Soul). In: *Xu Guangqi quanji* 徐光啟全集 (Gesamtwerk des Xu Guangqi), Bd. 3, hg. von ZHU Weizheng 朱維铮/LI Tiangang 李天鋼, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2011, S. 377-428.
- Lixiu yijian* 勵修一鑒 (Ein Spiegel der Ermunterung zur Kultivierung). In: *FGGJ*, Bd. 7, S. 67-326.
- Lu Jiuyuan ji* 陸九淵集 (Sammelwerk von Lu Jiuyuan), kommentiert von ZHONG Zhe 鐘哲, Beijing: Zhonghua shuju, 2012.
- Lunyu zhushu* 論語註疏 (Kommentar und Erläuterung zu *Gespräche des Konfuzius*). In: *SSJZ*, S. 2453-2536.
- Lushi* 路史 (Große Geschichte), 2 Bde. In: *Sibu beiyao/Shibu* 四部備要/史部 (Essenzielle Werke der Vier Abteilungen/Abteilung für Geschichte), Bd. 135-136, Taibei: Zhonghua shuju, 1965.
- Maoshi zhengyi* 毛詩正義 (Erläuterungen zum *Buch der Lieder*). In: *SSJZ*, S. 259-628.
- Mengzi jizhu* 孟子集註 (Gesammelte Kommentare zu *Menzius*). In: *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 (Gesammelte Kommentare zu den Vier Büchern), Beijing: Zhonghua shuju, 1983, S. 197-364.
- Mengzi zhushu* 孟子註疏 (Kommentar und Subkommentar zum Buch *Menzius*). In: *SSJZ*, S. 2659-2784.
- Mike'er yiban bianyan* 彌克兒遺斑弁言 (Vorwort zur hinterlassenen Spur Mike'er). In: *FGGJ*, Bd. 12, S. 489-494.
- Minbu shu* 閩部疏 (Erläuterung zum Gebiet der *Min*). In: *Xu shuofu* 續說郛, *Sibu jiyao* 四部集要, *Zibu* 子部. Taibei: Xinxing shuju, Bd. 2, 1964, S. 1112-1124.
- Ming shizong* 明詩綜 (Sammlung der Gedichte aus der Ming-Zeit). In: *Lidai shiwen zongji* 歷代詩文總集 (Gesamtwerk der Lyrik und Prosa aller Generationen), hg. von YANG Jialuo 楊家駱, Bd. 13-14, Taibei: Shijie shuju, 1962.
- Ming taizu shilu* 明太祖實錄 (Wahre Aufzeichnungen über die Herrschaft des Ming-Taizu), 257 juan. In: *Ming shilu* 明實錄 (Wahre Aufzeichnungen über die Ming-Herrschaft), Bd. 1-8, hg. von Zhongyang yanjiu yuan lishi yuyan yanjiu suo, 1966.

- Mingji beilüe* 明季北略 (Outline Record of the Late Ming in the North), kommentiert von WEI Deliang 魏得良/REN Daobin 任道斌, 2 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1984.
- Mingshi* 明史 (Geschichte der Ming-Dynastie), Beijing: Zhonghua Shuju, 1974.
- Minguo Nan'an xianzhi* 民國南安縣志 (Die Kreischronik Nan'an der Republik China). In: *ZGDF*, Bd. 28.
- Minguo Nanping xianzhi* 民國南平縣誌 (Die Kreischronik Nanping der Republik China). In: *ZGDF*, Bd. 9.
- Minguo Putian xianzhi* 民國莆田縣誌 (Die Kreischronik Putian der Republik China). In: *ZGDF*, Bd. 16-17.
- Minshu* 閩書 (Das Buch der Min), kommentiert von Xiamen daxue lishixi guji zhengli yanjiu shi 廈門大學歷史系古籍整理研究室, 5 Bde., Fuzhou: Fujian renmin chubanshe, 1995.
- Minzhong zhugong zengshi* 閩中諸公贈詩 (Gewidmete Gedichte aller Meister aus Fujian), Chinois 7006 im Département des Manuscrits der Bibliothèque nationale de France.
- Nanlei wen'an* 南雷文案 (Literarische Schriften des Herrn Nanlei), 8 Bde. In: *Sibu congkan chubian/Jibu* 四部叢刊初編/集部 (Die erste Reihe der Schriftensammlung der vier Abteilungen/Abteilung für Sammlungen), Bd. 50, Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1919/1922.
- Qianlong Quanzhou fuzhi* 乾隆泉州府志 (Lokalchronik der Präfektur Quanzhou der Qianlong-Periode [1736-1796]). In: *ZGDF*, Bd. 22-24.
- Renhui yue* 仁會約 (Statuten der Ren-Gesellschaft). In: *FGGJ*, Bd. 6, S. 521-616.
- Rizhi lu* 日知錄 (Tagesaufzeichnungen), kommentiert von YAN Wenru 嚴文儒/Dai Yangben 戴揚本, 32 *juan*. In: *Gu Yanwu quanji* 顧炎武全集 (Gesamtwerk von Gu Yanwu), Bd. 18-19, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2011.
- Sanshan lunxueji* 三山論學記 (Diskussion über die Doktrin in Sanshan). In: *DCWX*, Bd. 1, S. 419-494.
- Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Erläuterung zum *Shangshu*). In: *SSJZ*, S. 109-257.
- Shengchao poxie ji* 聖朝破邪集 (Sammlungen der heiligen Dynastie zur Zerschlagung der Heterodoxie), hg. und kommentiert von XIA Guiqi 夏瑰琦, 8 *juan*., Hongkong: Jiandao shenxueyuan, 1996.
- Shengjing yuelu* 聖經約錄 (Aufzeichnungen zur Bibel). In: *YSHL*, Bd. 1, S. 87-116.

- Shihua zonggui houji* 詩話總龜後集 (Nachfolgende Sammlung zum *Shihua zonggui*). In: *SKQS/Abteilung für Sammlungen/Kategorie der Lyrik- und Prosakritik*.
- Shiji* 史記 (Aufzeichnungen eines Historiographen), 10 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1972<sup>5</sup>.
- Shuowen jiezi zhu* 說文解字注 (Kommentar zu *Erläuterung und Erklärung zu Text und Schriftzeichen*), kommentiert von DUAN Yucai 段玉裁, bearbeitet von XU Weixian 許惟賢, 2 Bde., Nanjing: Fenghuang chubanshe, 2012, Nachdruck von 2007.
- Siji Ai Xiansheng xingji* 思及艾先生行蹟 (Aufzeichnung der Handlungen des Herrn Ai Siji). In: *XJHC*, Bd. 2, S. 919-937.
- Songshi* 宋史 (Geschichte der Song-Dynastie), 40 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1977.
- Soushen ji* 搜神記 (Aufzeichnungen von der Suche nach Übernatürlichem), kommentiert von MA Yinqin 马银琴, Beijing: Zhonghua shuju, 2014.
- Taiping guangji huijiao* 太平廣記會校 (Kommentar zu *Umfassende Aufzeichnungen der Taiping-Periode*), kommentiert von ZHANG Guofeng 張國風, 20 Bde., Beijing: Yanshan chubanshe, 2011.
- Taiping yulan* 太平禦覽 (Kaiserliche Lektüre der Regierungsperiode Taiping), Shanghai: Shangwu yinshuguan, 4 Bde., 1960.
- Taishang ganying pian* 太上感應篇 (Schrift über Tat und Vergeltung), 30 *juan*. In: *Zhengtong daocang* 正統道藏 (Der orthodoxe Kanon des Daoismus), Bd. 834-839, Taibei: Yiwen yinshuguan, 1962.
- Tianru yitong kao* 天儒異同考 (Forschung zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen dem Christentum und dem Konfuzianismus). In: *FGGJ*, Bd. 8, S. 429-558.
- Tianxia junguo libing shu* 天下郡國利病書 (Buch über die chinesischen Regierungsbezirke und ihre Stärken und Schwächen). In: *Gu Yanwu quanji* 顧炎武全集 (Gesamtwerk von Gu Yanwu), Bd. 12-17, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2011.
- Tianxue chuangai* 天學傳概 (Überblick über die Verbreitung der Himmelslehre). In: *XJHC*, Bd. 4, 1996, S. 1806-1814.
- Tianxue chuzheng* 天學初徵 (Die erste Infragestellung der Himmelslehre). In: *WXXB*, Bd. 2, S. 913-924.
- Tianxue huitong* 天學會通 (Grundlegende Kenntnisse der astronomischen Lehre). In: *Siku quanshu zhenben siji* 四庫全書珍本四集 (Die vierte Reihe von den seltenen Büchern

- aus: *Die Vollständige Bibliothek der Vier Schatzkammern*), hg. von WANG Yunwu 王雲五, Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, Bd. 165, 1973.
- Tianxue zaizheng* 天學再徵 (Die zweite Infragestellung der Himmelslehre). In: *WXXB*, Bd. 2, S. 925-958.
- Tianzhu jiaoyao* 天主教要 (Hauptdoktrinen des Himmelsherrn). In: *YSHL*, Bd. 1, S. 307-374.
- Tianzhu shengjiao qimeng* 天主聖教啟蒙 (Unterweisung in der heiligen Lehre des Himmelsherrn). In: *YSHL*, Bd. 1, S. 375-514.
- Tianzhu shengjiao shilu*. 天主聖教實錄 (Wahre Aufzeichnungen der heiligen Lehre des Himmelsherrn). In: *WXXB*, Bd. 2, S. 755-838.
- Tianzhu shilu* 天主實錄 (Die wahren Aufzeichnungen des Himmelsherrn). In: *YSHL*, Bd. 1, S. 1-86.
- Tianzhu shiyi* 天主實義 (Die wahre Lehre vom Herrn des Himmels). In: *TXCH*, Bd. 1, S. 351-636.
- Tong'an xianzhi* 同安縣志 (Die Kreischronik Tong'an). In: *ZGDF*, Bd. 4.
- Wang Yangming quanji* 王陽明全集 (Gesamtwerk von Wang Yangming), hg. und kommentiert von WU Guang 吳光/QIAN Ming 錢明/DONG Ping 董平/YAO Yanfu 姚延福, 3 Bde., Shanghai: Guji chubanshe, 2011.
- Wanwu zhenyuan* 萬物真原 (Wahrer Ursprung aller Wesen). In: *XJHC*, Bd. 1, S. 161-215.
- Weitian airen jilun* 畏天愛人極論 (Abhandlung über die Ehrfurcht vor dem Himmel und die Liebe zu den Menschen). In: *Wang Zheng quanji* 王徵全集 (Gesamtwerk von Wang Zheng), 8 juan, Xi'an: Sanqin chubanshe, 2011, S. 117-138.
- Xiaoluan bubing mingshuo* 鴉鸞不並鳴說 (Die Eule und der Phönix singen nicht zusammen). In: *WXXB*, Bd. 1, S. 37-48.
- Xichao chongzheng ji* 熙朝崇正集 (Sammlung der Verehrung der orthodoxen Lehre der prosperierenden Dynastie). In: *DCWX*, S. 633-691.
- Xihai Ai xiansheng xinglüe* 西海艾先生行略 (Überblick über die Handlungen des Herrn Ai vom westlichen Meer). In: *YSHL*, Bd. 12, S. 243-264.
- Xin tangshu* 新唐書 (Neue Geschichte der Tang-Dynastie), 20 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- Xingxue cushu* 性學概述 (Eine grobe Darstellung der Lehre von der menschlichen Natur). In: *YSHL*, Bd. 6, S. 45-378.

- Xixue fan* 西學凡 (Überblick der westlichen Studien). In: *TXCH*, Bd. 1, S. 21-60.
- Xu fenshu* 續焚書 (Fortsetzung zu *Verbrannte Bücher*). In: *Li Zhi wenji* 李贄文集 (Literarische Sammlungen von Li Zhi), hg. von ZHANG Jianye 張建業/LIU Yousheng 劉幼生, Bd. 1, Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2000.
- Xu Guangqi shiwen ji* 徐光啟詩文集 (Sammlung von Gedichten und Prosa des Xu Guangqi). In: *Xu Guangqi quanji* 徐光啟全集 (Gesamtwerk des Xu Guangqi), Bd. 9, hg. von ZHU Weizheng 朱維铮/LI Tiangang 李天綱, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2011.
- Xu shuofu* 續說郛 (Fortsetzung des *Umfeldes für Erzählungen*). In: *Sibu jiyao/Zibu* 四部集要/子部 (Gesammelte essentielle Werke der Vier Abteilungen/Abteilung der Meister), 2 Bde., Taibei: Xinxing shuju, 1964.
- Yesuhui xilai zhuwei xiansheng xingshi* 耶穌會西來諸位先生姓氏 (Namen der vom Westen kommenden Herren des Jesuitenordens), hg. von ZHANG Geng 張賡/HAN Lin 韓霖. In: *WXSB*, Bd. 1, S. 295-362.
- Yiwen leiju* 藝文類聚 (Nach Sachgruppen geordnete Sammlung von literarischen Schriften). Ouyang Xiu 歐陽修, kommentiert von WANG Shaoying 汪紹楹, 2 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1965.
- Yizhoushu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注 (Anmerkungen und gesammelte Kommentare zum *Yizhou shu*), kommentiert von HUANG Huaixin 黃懷信/ZHANG Maorong 張懋鎔/TIAN Xudong 田旭東, 2 Bde., Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2007.
- Zhejiang tongzhi* 浙江通志 (Allgemeine Enzyklopädie zu Zhejiang). In: *SKQS/Abteilung für Geschichte/Kategorie der Geographie/Sammlung der Lokalchroniken*.
- Zhifang waiji jiaoshi* 職方外紀校釋 (Kommentar zur geographischen Aufzeichnung der äußeren Länder), kommentiert von XIE Fang 謝方, Beijing: Zhonghua shuju, 1996.
- Zhouli zhushu* 周禮註疏 (Kommentar und Erläuterung zum *Zhouli*). In: *SSJZ*, S. 631-937.
- Zhouyi zhengyi* 周易正義 (Erläuterung zum *Zhouyi*). In: *SSJZ*, S. 5-105.
- Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (Gesammelte Kommentare zum *Zhuangzi*), kommentiert von GUO Qingfan 郭慶藩/WANG Xiaoyu 王孝魚, 4 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1961.
- Zhuzi yulei* 朱子語類 (Kategorisierte Gespräche des Meisters Zhu), 3 Bde., kommentiert von YANG Shengqi 楊繩其/ZHOU Xianjun 周嫻君, Changsha: Yuelu shushe, 1997.

*Zizhi tongjian houbian* 資治通鑑後編 (Nachfolgende Schrift des Vollständigen Spiegels zur Unterstützung der Regierung). In: *SKQS/Abteilung für Geschichte/Kategorie der geschichtlichen Jahrbücher*.



## Sekundärquellen

- APPEL, Mirjam (2004): *Lyrikübersetzen: Übersetzungswissenschaftliche und sprachwissenschaftliche Grundlagen für ein Rahmenmodell zur Übersetzungskritik*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- BENICKÁ, Jana/Hubina MILOŠ (2013): Gongsun Long-A Somehow Aristotelian Reading. In: FINDEISEN, Raoul David/Martin SLOBODNÍK (Hg.): *Talking Literature: Essays on Chinese and Biblical Writings and Their Interaction* (=Ostasien-Institut der Ruhr-Universität Bochum 65), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, S. 11-30.
- BERLING, Judith A. (1980): *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York: Columbia University Press.
- BERNARD, Henri (1935): *Matteo Ricci's Scientific Contribution to China*, übersetzt von Edward Chalmers WERNER. Peking: Henri Vetch.
- BETRAY, P. Johannes (1955): *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*, Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana.
- BLANC, Charles Le (1985): Huai-Nan Tzu: *Philosophical Synthesis in Early Han Thought. The Idea of Resonance (Kan-Ying 感應) with a Translation and Analysis of Chapter Six*, Hong Kong: Hong Kong University Press.
- BREZZI, A./P. De TROIA/A. Di TORO/LIN Jinshui (2005): *Al Confucio di Occidente – Poesie cinesi in onore di P. Giulio Aleni S. J.*, Brescia: Fondazione Civiltà Bresciana.
- CHAN, Albert (1982): *The glory and fall of the Ming dynasty*, Norman: University of Oklahoma Press.
- (1993): Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese poems. In: *Monumenta Serica*, 41 (1993), S. 129-176.
- (1996): Two Chinese Poems Written by Hsü Wei (1521-1593) on Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607). In: *Monumenta Serica*, 44, S. 317-337.
- (1997): The Scientific Writings of Aleni. In: LIPPIELLO, Tiziana/Roman MALEK (Hg.): *“Scholar from the West”: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (=Monumenta Serica Monograph Series; 42), Nettetal: Steyler Verlag, S. 455-478.
- (2002): *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue: Japonica Sinica I-IV*, Armonk/New York/London/London: M.E. Sharpe.

- CHANG, Carsun (1957): *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York: Bookman Associates.
- CHANG Pin-Tsun (1990): Maritime trade and local economy in late Ming Fukien. In: VERMEER, Eduard B. (Hg.): *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries* (=Sinica Leidensia; 22), Leiden: Brill, S. 63-82.
- CHAO Zhongchen 晁中辰 (2005): *Mingdai haijin yu haiwai maoyi* 明代海禁与海外贸易 (Seeverbot und Überseehandel in der Ming-Zeit), Beijing: Renmin chubanshe.
- CHIVERS, Jonathan (1993): *Singing of the Source, Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wuli*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- CHEN Qingyuan 陈庆元 (1996): *Fujian wenxue fazhanshi* 福建文学发展史 (Geschichte der Literatur Fujians), Fuzhou: Fujian renmin jiaoyu chubanshe.
- CHEN Shouyi 陳受頤 (1968): Mingmo qingchu Yesu huishi de rujiaoguan jiqi fanying 明末清初耶穌會士的儒教觀及其反應 (Auffassung zum Konfuzianismus der Jesuiten am Ende der Ming- und zu Beginn der Qing-Zeit). In: TAO Xisheng 陶希聖 (Hg.): *Mingdai zongjiao* 明代宗教 (Religion der Ming-Zeit) (=Mingshi luncong 明史論叢 Sammlung der Studien zur Geschichte der Ming), Taipei: Xuesheng shuju, S. 67-123.
- CH'EN Yüan 陳垣 (1923): Huoxianjiao ru zhongguo kao 火祆教入中國考 (A Study of the Entry of Zoroastrianism into China). In: *Guoxue jikan* 國學季刊 (Journal of Sinological Studies), 1/1, S. 27-47.
- (1938): WU YÜ-SHAN 吳漁山: In Commemoration of the 250th Anniversary of his Ordination to the Priesthood in the Society of Jesus. Übersetzt von Eugene FEIFEL. In: *Monumenta Serica*, 3, S. 130-170.
- CHOW, Kai-wing (1996): Writing for Success: Printing, Examinations and Intellectual Change in Late Ming China. In: *Late Imperial China*, 17/1, S. 120-157.
- COLPO, Mario (1997): Aleni's Cultural and Religious Background. In: LIPPIELLO, Tiziana /Roman MALEK (Hg.): *"Scholar from the West" Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (=Monumenta Serica Monograph Series), Nettetal: Steyler Verlag, S. 73-83.
- CRIVELLER, Gianni (1997): *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuit's presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni* (=Variétés sinologiques-New Series 86), Taipei: Ricci Institute.

- DEBON, Günther (1989): *Chinesische Dichtung: Geschichte, Struktur, Theorie* (=Handbuch der Orientalistik. Vierte Abteilung, China, 2. Bd. Literatur, 1. Abschnitt), Leiden: E. J. Brill.
- D'ELIA Pasquale M. (1958): Double Stellar Hemisphere of Johann Schall von Bell, S.J. (Peking 1634). In: *Monumenta Serica*, 18, S. 328-359.
- DONG Guangbi 董光璧 (Hg.) (1997): *Zhongguo jinxiandai kexue jishushi* 中国近现代科学技术史 (Wissenschafts- und Technikgeschichte der Moderne und Gegenwart Chinas), Changsha: Hunan jiaoyu chubanshe.
- DONG Shaoxin 董少新 (2007): Cong Ai Rulüe *Xingxue cushu* kan mingmo qingchu xiyi ruhua yu yingxiang moshi 从艾儒略《性学辏述》看明末清初西医入华与影响模式. (Aleni's *Xingxue Cushu* and Models of Introduction & Influence of Western Medicine in China). In: *Ziran kexue shi yanjiu* 自然科学史研究 (Studies in the History of Natural Sciences), 26/1, S. 64-76.
- (2015): Mingmo Yalishiduode linghunxueshuo zhi chuanru — yi Ai Rulüe *Xingxue cushu* wei zhongxin 明末亚里士多德灵魂学说之传入 — 以艾儒略《性学辏述》为中心 (Introduction of the Aristotelian theory of the soul, with a focus on Aleni's *Xingxue cushu*). In: *Xixue dongjian yanjiu* 西学东渐研究 (Research on the Introduction of Western Learning into the East), 5, S. 39-60.
- DUDINK, Adrian Cornelis (1993): The Rediscovery of a Seventeenth-Century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue jijie*. In: *Sino-Western Cultural Relations Journal*, 15, S. 1-26.
- (1995): Zhang Geng, Christian Convert of Late Ming Times. In: *Christianity in Late Ming China: Five Studies* (Leiden, Diss.), S. 273-313.
- (1997): Giulio Aleni and Li Jiubiao. In: LIPPIELLO, Tiziana/Roman MALEK (Hg.): *"Scholar from the West": Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (=Monumenta Serica Monograph Series; 42), Nettetal: Steyler Verlag, S. 129-200.
- DUO Luoken 多洛肯 (2004): *Mingdai Fujian jinshi yanjiu* 明代福建进士研究 (Forschung zu den Trägern des *jinshi*-Grades der Ming-Zeit Fujians), Shanghai: Cishu chubanshe.
- EBERHARD, Wolfram/Rolf MÜLLER (1935): Contributions to the Astronomy of the Han Period III. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1, S. 194-241.

- (1957): The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China. In FAIRBANK, John K. (Hg.): *Chinese Thought and Institutions*, Chicago/London: The University of Chicago Press, S. 33-70.
- (1983): *Lexikon chinesischer Symbole*, Eugen Diederichs Verlag.
- ELISONAS, Jurgis (1991): The inseparable trinity: Japan's relations with China and Korea. In: HALL, John Whitney (Hg.): *The Cambridge History of Japan, Early Modern Japan*, Bd. 4, S. 235-300.
- ELMAN, Benjamina A. (2004): From Pre-modern Chinese Natural Studies 格致學 to Modern Science 科學 in China. In: LACKNER, Michael/Natascha VITTINGHOFF (Hg.): *Mapping Meanings: The Field of New Learning in Late Qing China* (=Sinica Leidensia; Vol. 64), Leiden/Boston: Brill, S. 25-75.
- (2005): *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1990*, Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.
- ESS, Hans van (1993): *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han (202 v. Chr. - 220 n. Chr.): die Alttext-Neutext-Kontroverse*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- (2011): *Der Daoismus: Von Laozi bis heute*, München: Beck.
- FANG Hao 方豪 (1969a): Mingji xishu qiqianbu liuru zhongguo kao 明季西书七千部流入中国考 (Studie zur Überlieferung der siebentausend westlichen Bücher in China). In: *FHLS*, Bd. 1, S. 39-45.
- (1969b): *Sheng Qingyin ji juan shang jiao yan* 聖清音集卷上校言 (Anmerkungen und Kommentare zu *Sheng qingyin ji*). In: *FHLS*, Bd. 2, S. 1689-1700.
- (1969c): Xu Xiake yu xiyang jiaoshi guanxi zhi tansuo 徐霞客與西洋教士關係之探索 (Forschung zur Beziehung zwischen Xu Xiake und den westlichen Missionaren). In: *FHLS*, Bd. 1, S. 281-288.
- (1969d): *Yingyin minzhong zhugong zengshi chaoben xu* 影印閩中諸公贈詩抄本序 (Vorwort zum Fasimile des handschriftlichen *Gewidmete Gedichte aller Meister aus Fujian*). In: *FHLS*, Bd. 2, S. 2267-2273.
- (1969e): Mingmo qingchu lühua xiren yu shidafu zhi jinjie 明末清初旅華西人與士大夫之晉接 (Die Begegnung zwischen den Westlern und chinesischen Gelehrten in der Ming-Qing-Übergangszeit). In: *FHLS*, Bd. 1, S. 255-279.
- (1969f): *Tianzhu shiyi zhi gaicuan* 天主實義之改竄 (Veränderungen und Korrektur des *Tianzhu shiyi*). In: *FHLS*, Bd. 2, S. 1593-1603.

- (1969g): *Yingyin Zhuzhi qunzheng xu* 影印「主制羣徵」序 (Foreword of facsimile *Hundreds of Signs Testifying Divine Providence*). In: *FHLS*, Bd. 2, S. 2282-2283.
- (1988): *Zhongguo tianzhujiao renwu zhuan* 中国天主教人物传 (Biographien von Persönlichkeiten in der Geschichte der katholischen Kirche), Bd. 1, Beijing: Zhonghua shuju.
- FEI Laizhi 费赖之 (1995): *Zai hua yesuhuishi liezhuan ji shumu* 在华耶稣会士列传及书目 (Biographien der in China missionierenden Jesuiten und ihre Werke). Übersetzt von FENG Chengjun 冯承钧, Bd. 1, Beijing: Zhonghua shuju.
- FEIFEL, P. Eugen (Übers.) (1945): *Geschichte der chinesischen Literatur und ihrer gedanklichen Grundlage* (=Monumenta Serica, Monograph VII), Peking: The Catholic University.
- FIELD, Stephen L. (2015): *The Duke of Zhou Changes: A Study and Annotated Translation of the Zhouyi* 周易 (=Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band 97), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- FORKE, Alfred (1927): *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie* (=Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde; Bd. 25; Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde: Reihe B, Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen; Bd. 14), 3 Bde., Hamburg: Friedrichsen, de Gruyter.
- (1938): *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie* (=Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde; Bd. 46; Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde: Reihe B, Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen; Bd. 25), Hamburg: Friedrichsen, de Gruyter.
- FRANKE, O. (1939): *Li Tschü und Matteo Ricci* (=Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1938, Nr. 5), Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- FRANKE, Wolfgang (1972): Some Remarks on the Three-in-One Doctrine and its Manifestations in Singapore and Malaysia. In: *Oriens Extremus*, 19, S. 121-130.
- FUNG Yu-Lan (1952): *A History of Chinese Philosophy*. Vol. I. The Period of Philosophers (from the beginnings to circa 100 B. C.). Übersetzt von Derk BODDE. Princeton: Princeton University Press.

- (1953): *A History of Chinese Philosophy*. Vol. II. The Period of Classical Learning (From the second century B. C. to the twentieth century A.D.). Übersetzt von Derk BODDE. Princeton: Princeton University Press.
- GALLAGHER, Louis J. S.J. (Übers.) (1953): *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, New York: Random House.
- GAN Shaoping (1997): *Die Chinesische Philosophie: Die wichtigsten Philosophen, Werke, Schulen und Begriffe*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GELDSETZER, Lutz/Han-ding HONG (2008): *Chinesische Philosophie: eine Einführung*, Stuttgart: Reclam.
- GERNET, Jacques (1984): *Christus kam bis nach China: Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*, Zürich und München: Artemis Verlag.
- GERZYMISCH-ARBOGAST, Heidrun/Klaus MUDERSBACH (1998): *Methoden des wissenschaftlichen Übersetzens* (=UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1990), Tübingen/Basel: Francke.
- GOODRICH, L. Carrington/Chaoying FANG (1976): *Dictionary of Ming Biography 1368-1644* 明代名人傳, 2 Bde., New York/London: Columbia University Press.
- GRIMBERG, Phillip (2014): *Dem Feuer geweiht: Das Lishi Fenshu des Li Zhi (1527-1602)* (=Literaturwissenschaft, Bd. 32), Marburg: Tectum Verlag.
- GRIMM, Tilemann (1954): Das Neiko der Ming Zeit. In: *Oriens extremus: Zeitschrift für Sprache, Kunst und Kultur der Länder des Fernen Ostens*, 1, S. 139-177.
- GU Baohu 顧保鵠 (1965): *Xichao chongzheng ji yingyin ben xu* 熙朝崇正集影印本序 (Vorwort zum Fasimile des *Xichao chongzheng ji*). In: *DCWX*, S. 634-635.
- HAENISCH, E. (1957): *Lehrgang der klassischen Chinesischen Schriftsprache*, 4, 1, Leipzig: VEB Otto Harrassowitz.
- HAN Qi 韩琦 (1992): Guanyu shiqi shiba shiji xifangren dui zhongguo kexue luohou yuanyin de tantao 关于十七十八世纪西方人对中国科学落后原因的探讨 (Europeans' views on the backwardness of Chinese sciences in the 17th and 18th centuries). In: *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科学史研究 (Studies in the History of Natural Sciences), 11/4, S. 289-298.
- /WU Min 吴旻 (Hg.) (2006): *Xichao chongzheng ji, Xichao ding'an (wai sanzong)* 熙朝崇正集 熙朝定案 (外三种) (Sammlung der Verehrung der orthodoxen Lehre in

- der prosperierenden Dynastie – Festgelegte Dokumente der prosperierenden Dynastie [die anderen drei Dokumentationen]), Beijing: Zhonghua Shuju.
- HAN Siyi 韩思艺 (2013): Mingmo qingchu yeru cishan sixiang he shijian de huitong yu zhuanhua 明末清初耶儒慈善思想和实践的会通与转化 (Convergence and Transformation on Charity Thoughts and Practices between Catholicism and Confucianism during Late Ming and Early Qing Dynasties). In: *Jiannan xuebao [zhexue shehui kexue ban]* 暨南学报 [哲学社会科学版] (Jiannan Journal [Philosophy and Social Sciences]), 35/9, S. 58-65.
- HARRIS, Steven J. (2005): Jesuit Scientific Activity in the Overseas Missions, 1540–1773. In: *Isis*, 96/1, S. 71-79.
- HASHIMOTO, Keizō (1998): Johann Adam Schall von Bell and Astronomical Works on Star Mappings. In: MALEK, Roman (Hg.): *Western Learning and Christianity in China: the contribution and impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)*, Nettetal: Steyler Verlag, S. 517-532.
- HIRAKAWA, Akira 平川彰 (1997): *Fojiao hanfan dacidian* 佛教漢梵大辭典 (A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary), Tokyo: The Reiyukai.
- HOFFMANN, Hans-Peter (2006): Aus dem Alltag des Unmöglichen. Zu Theorie und Praxis des Übersetzens aus dem Chinesischen. In: BUCHTA, Katrin/Andreas GUDER (Hg.): *China. Literatur. Übersetzen. Beiträge eines Symposiums zu Ehren von Ulrich Kautz* (=FASK Publikationen des Fachbereiches Angewandte Sprach- und Kulturwissenschaft der Johannes Gutenberg-Universität Mainz in Gernersheim, Reihe A, Abhandlungen und Sammelbände 45), Frankfurt am Mainz: Peter Lang, S. 23-38.
- HUANG Kaiguo 黄开国 (Hg.) (1993): *Jingxue cidian* 经学辞典 (Lexikon der kanonischen Schriften), Chengdu: Sichuan renmin chubanshe.
- HUANG Yinong 黄一農 (1996): Mingmo qingchu tianzhujiao de Ditian shuo jiqi suo yifa de lunzhen 明末清初天主教的「帝天說」及其所引發的論爭 (*Über Gott und Himmel des Katholizismus in der Ming-Qing-Übergangszeit und deren hervorgerufene Kontroversen*). In: *Gugong xueshu jikan* 故宮學術季刊 (The National Palace Museum Research Quarterly), 14/2, S. 43-75.
- HUCKER, Charles O. (1985): *A dictionary of official titles in imperial China*, Stanford/California: Stanford University Press.

- JAMI, Catherine (1996): From Clavius to Paradise: The Geometry Transmitted to China by Jesuits, 1607-1723. In: MASINI Federico (Hg.): *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII–XVIII Centuries)*, Rome: Institutum Historicum S.I., S. 175-199.
- (1997): Aleni's Contribution to Geometry in China: A Study of the *Jihe yaofa*. In: LIPPIELLO, Tiziana/Roman MALEK (Hg.): "*Scholar from the West*": *Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (=Monumenta Serica Monograph Series; 42), Nettetal: Steyler Verlag, S. 555-571.
- JIANG Wenhan 江文汉 (1982): *Zhongguo gudai jidujiao ji Kaifeng youtairen* 中国古代基督教及开封犹太人 (Das alte Christentum in China und die Juden in Kaifeng), Beijing: Zhishi chubanshe.
- JONES, Ryan John (2012): The Biography of the Chan Master Hongzhi Zhengjue: A Translation from the Great Ming Biographies of Eminent Monks. In: *Ming Studies: Journal of the Society for Ming Studies*, 66, S. 44-55.
- KERN, Iso (1992): *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts: Texte von Yu Shunxi (? -1621), Zhuhong (1535-1615), Yuanwu (1566-1642), Tongrong (1593-1679), Xingyuan (1611-1662), Zhixu (1599-1655)* (=Schweizer Asiatische Studien Etudes asiatiques suisses Monographien/Monographies Bd./Vol. 11), Frankfurt: Peter Lang.
- KIM, Sangkeun (2001): *Strange names of God: The missionary translation of the Divine name and the Chinese responses to Matteo Ricci's Shangti in late Ming China, 1583-1644*, (Princeton, Diss.).
- KUBIN, Wolfgang (2011): *Konfuzius Gespräche. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert*, Freiburg: Herder.
- KÜHNERT, Fr. (1891): Der chinesische Kalender: nach Yao's Grundlagen und die wahrscheinlichste allmähliche Entwicklung und Vervollkommnung desselben. In: *T'oung Pao*, 2, S. 49-80.
- KÜNG Hans/Julia CHING (1998): *Christentum und Chinesische Religion*, München: R. Piper GmbH.
- LAI Shangqing 赖尚清 (2014): Cheng Hao renshuo sixiang yanjiu 程颢仁说思想研究 (Study on Cheng Hao's Theory of "Ren"). In: *Zhongguo zhixue shi* 中国哲学史 (History of Chinese Philosophy), 1, S. 87-94.



- LANCASHIRE, Douglas 藍克實/Edward MALATESTA 馬愛德/HU Kuo-chen 胡國禎 (Übers.) (1985): *The True meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)* (=Variétés sinologiques; nouvelle série; 72), Taipei: The Ricci Institute.
- LEGG, James (1895<sup>2</sup>): The Works of Mencius. In: *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, Vol. II*, Oxford: Clarendon Press.
- (Übers.) (1927): The Tao Teh King: The Writings of Kwang-tze, Books XVIII-XXXIII. In: MÜLLER, Friedrich Max (Hg.): *The Sacred Books of the East, vol. XL (40). The Texts of Taoism, Part II*, London: Oxford University Press. Reprint.
- (Übers.) (1968a): The LÎ KÎ, I-X. In: MÜLLER, Friedrich Max (Hg.) *The Sacred Books of the East. Part III. The Texts of Confucianism*, Vol. 27, London: Oxford University Press. Reprint.
- (Übers.) (1968b): The LÎ KÎ, XI-XLVI. In: MÜLLER, Friedrich Max (Hg.) *The Sacred Books of the East. Part IV. The Texts of Confucianism*, Vol. 28, London: Oxford University Press. Reprint.
- LI Bangzheng 黎邦正 (1995): Mingchu “santu bingyong” xuanguan zhidu shuping 明初“三途并用”选官制度述评 (A commentary on “three methods” the selecting system of government officials in the early Ming-Dynasty). In: *Xinan shifan daxuexuebao (Zhhexue shehui kexue ban)* 西南师范大学学报 (哲学社会科学版) (Journal of Southwest China Normal University. Humanities and social sciences edition), 2, S. 100-104.
- LI Baoxue 李宝学 (2012): Wanming minpai dui Wang Shizhen fugu sixiang jieshou tanwei 晚明闽派对王世贞复古思想接受探微 (Exploration of Wang Shizhen’s Thought of Ancient Literature Recovery in the Late Ming Dynasty). In: *Jimei daxue xuebao (Zhhexue shehui kexuebao)* 集美大学学报 (哲学社会科学版) (Journal of Jimei University [Philosophy and Social Sciences]), 15/1, S. 73-78.
- LI Donghua 李東華 (1986): *Quanzhou yu woguo zhonggu de haishang jiaotong* 泉州與我國中古的海上交通 (Quanzhou und der Überseeverkehr im Mittelalter Chinas), Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- LI Sher-shiueh 李爽學 (2007): Zhongyi de diyishou yingshi: Ai Rulüe “Shengmengge” chutan 中譯的第一首英詩: 艾儒略「聖夢歌」初探 (The First English Poem Translated into Chinese: A Preliminary Study of Giulio Aleni’s *Shengmeng Ge*). In: *Zhongguo wenzhe*

- yanjiu jikan* 中國文哲研究集刊 (Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy), 30, S. 87-142.
- /LIN Xiqiang 林熙強 (Hg.) (2014): *Wanming tianzhujiao fanyi wenxue jianzhu* 晚明天主教翻譯文學箋注 (Christian Literature in Chinese Translation, 1595-1647: An Anthology with Commentary and Annotations), *juan* 1, Taipei: Zhongyang yanjiuyuan, Zhongguo wenzhe yanjiuyuan.
- LI Tang (2002): *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese* (=European University Studies; Bd. 87), Frankfurt am Main: Peter Lang.
- LI Yüshuan 李玉栓 (2011): *Mingdai fujian wenren jieshe kaoshu* 明代福建文人结社考述 (An Investigation on Fujian's Literati Associations in the Ming Dynasty). In: *Putian xueyuan xuebao* 莆田学院学报 (Journal of Putian University), 18/1, S. 72-78.
- LIANG Zihan 梁子涵 (1965): *Ba Gu Baohu jiaoshou sheying de Xichao chongzheng ji* 跋顾保鹄教授摄影的熙朝崇正集 (Nachwort zu dem von Professor Gu Baohu angefertigten Faksimile des *Xichao chongzheng ji*). In: *DCWX*, S. 692-696.
- LIAO Dake 廖大珂 (2002): *Fujian haiwai jiaotong shi* 福建海外交通史 (Allgemeine Geschichte über den Überseeverkehr Fujians), Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.
- LIAO Kebin 廖可斌 (1994): *Mingdai wenxue fugu yundong yanjiu* 明代文学复古运动研究 (Studie zur literarischen Bewegung der Rückkehr zum Alten der Ming-Zeit), Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- LIN Guoping 林国平 (1992): *Lin Zhao'en yu sanyi jiao* 林兆恩与三一教 (Lin Zhao'en und die *sanyi*-Religion), Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.
- /PENG Wenyu 彭文宇 (1993): *Fujian minjian xinyang* 福建民间信仰 (Volks glauben in Fujian), Fuzhou: Renmin chubanshe.
- LIN Jinshui 林金水 (1985): *Li Madou jiaoyou renwubiao* 利玛窦交游人物表 (The table of the social circle of Matteo Ricci). In: *Zhongwai guanxi shi luncong* 中外关系史论丛 (Study on the History of the Sino-Foreign Relations), 1, S. 117-143.
- (1990): *Cao Xuequan zeng Li Madou shi* 曹學佺贈利瑪竇詩 (A gift poem from Cao Xuequan to Matteo Ricci). In: *Wenshi* 文史 (Journal of Literature, History), 33, S. 396.
- /WU Huaimin 吴怀民 (1994): *Ai Rulüe zai Quanzhou de jiaoyou yu chuanjiao huodong* 艾儒略在泉州的交游与传教活动 (A Study on Giulio Aleni's social circle

- and activities). In: *Haijiaoshi yanjiu* 海交史研究 (Journal of Maritime History Studies), 1, S. 61-71.
- (1995a): *Ai Rulüe yu Fujian shidafu jiaoyoubiao* 艾儒略与福建士大夫交流表 (The table of the social circle between Giulio Aleni and Literati of Fujian). In: *Zhongwai guanxi shi luncong* 中外关系史论丛 (Study on the History of the Sino-Foreign Relations), 5, S. 182-202.
- (1995b): *Li Madou yu Fujian shidafu* 利玛竇与福建士大夫 (Matteo Ricci und Gelehrte Fujians). In: *Wenshi zhishi* 文史知识 (Kenntnisse über Literatur und Geschichte), 4, S. 45-49.
- /XIE Bizhen 谢必震 (Hg.) (1997a): *Fujian duiwai wenhua jiaoliushi* 福建对外文化交流史 (Geschichte des Kulturaustausches zwischen Fujian und dem Ausland), Fuzhou: Fujian jiaoyu chubanshe.
- (1997b): Aleni's Adaptation Method. In: LIPPIELLO, Tiziana/Roman MALEK (Hg.): "Scholar from West": Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China (=Monumenta Serica Monograph Series, 42), S. 333-364.
- (1998): *Minzhong zhugong zengshi chutan* 《闽中诸公赠诗》初探 (A Preliminary Survey of "Poems to Giulio Aleni by Scholars in Central Fujian"). In: CHEN Cunfu 陈村富 (Hg.): *Zongjiao wenhua* 宗教文化 (Religion and Culture), Bd. 3, Beijing: Dongfang chubanshe, S. 77-106.
- (2014): *Ai Rulüe yu Minzhong zhugong zengshi yanjiu* 艾儒略与闽中诸公赠诗研究 (A Study on Giulio Aleni and Gift Poems from Fujian Literati). In: *Qinghua xuebao* 清华学报 (Tsing Hua Journal of Chinese Studies), 44/1, S. 61-108.
- LIN, Tong-Yang 林東陽 (1983): *Li Madou de shijie ditu jiqi dui mingmo shiren shehui de yingxiang* 利瑪竇的世界地圖及其對明末士人社會的影響 (The World Map of Matteo Ricci and Its Influence in the Chinese Intellectual Circle at the End of Ming Dynasty). In: *Jinian Li Madou laihua sibai zhounian zhongxi wenhua jiaoliu guoji xueshu huiyi lunwenji* 紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集 (International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China), Taipei: Furen daxue chubanshe, S. 311-378.

- LIN Zuhan 林祖韩 (1999): *Sanyi jiao shi* 三一教史 (Geschichte der Drei-Eins-Religion). Dongshan zuci yinxing 东山祖祠印行, ([http://www.360doc.com/content/12/0404/01/9543986\\_200638720.shtml](http://www.360doc.com/content/12/0404/01/9543986_200638720.shtml), abgerufen am 31.03.2016).
- LINCK, Gudula (2000): *Yin und Yang: Die Suche nach Ganzheit im chinesischen Denken*, München: Beck.
- (2003): Räume der Toten-Sepulkralkultur und Ontologien im vormodernen China. In: SCHOTTENHAMMER, Angela (Hg.): *Auf den Spuren des Jenseits: Chinesische Grabkultur in den Facetten von Wirklichkeit, Geschichte und Totenkult* (=Europäische Hochschulschriften/European University Studies/Publications Universitaires Européennes, 89), Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 193-214.
- LIU Chün-Yu 劉俊餘/WANG Yu-Ch'uan 王玉川 (Übers.) (1986): *Li Madou quanji, I: Li Madou zhongguo chuanjiaoshi* 利瑪竇全集 I: 利瑪竇中國傳教史 (Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S.J.), Bd. 1, How Christianity Entered China (1), Taipei: Furen daxue chubanshe.
- LIU Ts'un-Yan 柳存仁 (1967): Lin Chao-en (1517-1598), The Master of the Tree Teachings. In: *T'oung Pao*, 53, 253-278.
- LIU Yanyan (2014): Die Kritik des christlichen Konvertiten: Lin Guangyuan an Gerüchten über alchemistische Machenschaften der Jesuiten. In: *Orientierungen: Zeitschrift zur Kultur Asiens*, 2, S. 92-112.
- (2015): Der Umgang von He Qiaoyuan (1558–1631) mit Giulio Aleni (1582-1649): Annotierte Übersetzung eines Vorworts, eines Gedichts und eines Nachrufs. In: *Orientierungen: Zeitschrift zur Kultur Asiens*, 27, S. 267-278.
- LIU Zongxian 刘宗贤 (1999): Shilun Wang Yangming xin xue de shengfan pingdeng guan 试论王阳明心学的圣凡平等观 (The study on the view of “sage equality to ordinary people” of Wang Yangming’s theory of mind). In: *Zhexue yanjiu* 哲学研究 (Philosophical Researches), 11, S. 69-77.
- LO, Yuet Keung (2006): My second self: Matteo Ricci’s friendship in China. In: *Monumenta Serica*, 54, S. 221-241.
- LUK, Bernard Hung-kay (1977): A Study of Giulio Aleni’s “Chih-fang wai chi” 職方外紀. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 40/1, S. 58-84.

- MALEK, Roman (Hg.) (1998): *Western Learning and Christianity in China: the contribution and impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)*. Nettetal: Steyler Verlag.
- MAIR, Victor H. (Hg.) (1998): *Zhuangzi: Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, Frankfurt am Main: Wolfgang Krüger Verlag, 1998.
- (2001): *The Columbia History of Chinese Literature*, New York: Columbia University Press.
- MARINO, John A. (Hg.) (2002): *The Short Oxford History of Italy: Early Modern Italy 1550-1796*, Oxford: Oxford University Press.
- MENEGON, Eugenio (1997): Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638. In: LIPPIELLO, Tiziana/Roman MALEK (Hg.): *“Scholar from the West” Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (=Monumenta Serica Monograph Series; 42), Nettetal: Steyler Verlag, S. 219-262.
- MONIER-WILLIAMS, M. (1899): *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically And Philologically Arranged With Special Reference To Cognate Indo-European Languages*, Oxford: The Clarendon Press.
- MÜNKE, Wolfgang (1998): *Mythologie der chinesischen Antike: Mit Ausblick auf spätere Entwicklungen*, Frankfurt am Main.
- NEEDHAM, Joseph (Hg.) (1954): *Science and Civilisation in China. Volume 1. Introductory Orientations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1959): *Science and Civilisation in China. Volume 3. Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1974): *Sciences and Civilisation in China, Volume 5. Chemistry and Chemical Technology. Part II, Spagyric Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998): *Science and Civilisation in China, Volume 7. Part 1, Language and Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NORD, Christiane (1988): *Textanalyse und Übersetzen: theoretische Grundlagen, Methode und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse*, Heidelberg: Julius Groos Verlag.
- (2001): *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, Manchester: St. Jerome.

- (2011): *Funktionsgerechtigkeit und Loyalität: Theorie, Methode und Didaktik des funktionalen Übersetzens*, Berlin: Frank & Timme Verlag.
- OLÁH, Csaba (2009): *Räuberische Chinesen und tückische Japaner: Die diplomatischen Beziehungen zwischen China und Japan im 15. und 16. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- PADBERG John W. (2000): Development of the Ratio Studiorum. In: DUMINUCO, Vincent J. (Hg.): *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*, New York: Fordham University Press, S. 80-100.
- PAN Fengjuan 潘鳳娟 (2013): *Xilai Kongzi Ai Ruliè – Gengxin bianhua de zongjiao huiyu* 西来孔子艾儒略 — 更新变化的宗教会遇 (Confucius from the west Giulio Aleni: the religious encounter between the Jesuits and the Chinese), Tianjin: Tianjin jiaoyu chubanshe.
- PEI Huaxing 裴化行 (1936): *Tianzhu jiao shiliu shiji zaihua chuanjiao zhi* 天主教十六世紀在華傳教誌 (Aux Portes de La Chine Les missionaires du XVI<sup>e</sup> Siecle [sic]). Übersetzt von XIAO Junhua 蕭濬華, Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- PETERSON, Willard (1986): Calendar Reform Prior to the Arrival of Missionaries at the Ming Court. In: *Ming Studies*, 21, S. 45-61.
- QI Fukang 戚福康 (2007): *Zhongguo gudai shufang yanjiu* 中国古代书坊研究 (Forschung zum Druckgewerbe im Altertum Chinas), Beijing: Shangwu yinshuguan.
- QIANYE Zhibin 前野直彬 (Hg.) (2012): *Zhongguo wenxueshi* 中国文学史 (Geschichte der Literatur Chinas). Übersetzt von LUO Yuming 骆玉明/HE Shengsui 贺圣遂, Shanghai: Fudandaxue chubanshe.
- QIU Shiwen 邱诗雯 (2012): Zhang Geng jianpu 張賡簡譜 (A Brief Account of Zhang Geng). In: *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 中國文哲研究通訊 (Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy), 22/1, S. 125-140.
- REINHARD, Wolfgang (1976): Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem. In: *Historische Zeitschrift*, 223, S. 529-590.
- REIB, Katharina/Hans J. VERMEER (1984): *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- RONG Zhaozu 容肇祖 (1990): Mingdai sixiang shi 明代思想史 (Ideengeschichte der Ming-Dynastie). In: *Minguo congshu di'er bian* 民國叢書第二編 (Die zweite Reihe der

- Sammlung der Republik China), Bd. 7, Shanghai: Shanghai shudian, S. 1-350.
- RONG Zhenhua 荣振华 (1995): *Zaihua yesuhuishi liezhuan ji shumu bubian* 在华耶稣会士列传及书目补编 (Translation of *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*). Übersetzt von GENG Shen 耿昇, Bd. 2, Beijing: Zhonghua shuju.
- RULE, Paul (1997): Aleni and the Chinese Rites Controversy. In: LIPPIELLO, Tiziana/Roman MALEK (Hg.): "*Scholar from the West*" *Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (=Monumenta Serica Monograph Series; 42), Nettetal: Steyler Verlag, S. 201-217.
- SACHSENMAIER, Dominic (1999): *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616-1660)* (=Monumenta Serica Monograph Series; 47), Nettetal: Steyler Verlag.
- SAEKI, P. Yoshio (1928): *The Nestorian Monument in China*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, (Erstauflage: 1916).
- (1951): *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo: The Maruzen Company LTD.
- SAZVAR, Nasttaran (2010): Zheng Chenggong (1624-1662): Ein Held im Wandel der Zeit. In: *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, 58, S. 153-247.
- SCHAFER, Edward H (1954): *The Empire of Min*, Rutland: Tuttle.
- SCHEMMELE, Matthias (2012): The Transmission of Scientific Knowledge from Europe to China in the Early Modern Period. In: RENN, Jürgen (Hg.): *The Globalization of Knowledge in History. Based on the 97th Dahlem Workshop* (=Max Planck research library for the history and development of knowledge; Studies 1), Berlin: Edition Open Access, S. 269-294.
- SCHMIDT-GLINTZER, Helwig (1990): *Geschichte der chinesischen Literatur: Die 3000 jährige Entwicklung der poetischen, erzählenden und philosophisch-religiösen Literatur Chinas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bern/München/Wien: Scherz Verlag.
- (Übers.) (Hg.) (1992): *Mo Ti: Von der Liebe des Himmels zu den Menschen* (=Diederichs gelbe Reihe; 94), München: Eugen Diederichs Verlag.
- SCHREIBER, Michael (1993): *Übersetzung und Bearbeitung zur Differenzierung und Abgrenzung des Übersetzungsbegriffs* (=Tübinger Beiträge zur Linguistik; 389), Tübingen: Narr Verlag.
- SCHWICKERATH, Robert S. J. (1903): *Jesuit Education: Its History and Principles, viewed in the Light of Modern Educational Problems*, St. Louis: B. Herder.

- SEBES, Joseph (1982): *The Precursors of Ricci*. In: RONAN, Charles E/Bonnie B.C OH (Hg.): *East meets west: the Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, S. 19-61.
- SHEN, Vincent (1983): Some philosophical reflections on Matteo Ricci's cultural approach in China. In: *Jinian Li Madou laihua sibai zhounian zhongxi wenhua jiaoliu guoji xueshu huiyi lunwenji* 紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集 (Essays from the International Conference Held in Commemoration of the Four Hundredth Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China), Taipei: Furen daxue chubanshe, S. 619-640.
- SHIMADA, Kenji (1979): *Die neo-konfuzianische Philosophie: die Schulrichtungen Chu Hsi und Wang Yang-Mings*. Übersetzt von Monika ÜBELHÖR, Hamburg, o. V.
- SOOTHILL, William Edward/Lewis HODOUS (Hg.) (1975): *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*, Reprint, Taipei: Chengwen chubanshe.
- SPALATIN, Christopher (1983): Matteo Ricci's approach to 16th century Confucian China. In: *Jinian Li Madou laihua sibai zhounian zhongxi wenhua jiaoliu guoji xueshu huiyi lunwenji* 紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集 (Essays from the International Conference Held in Commemoration of the Four Hundredth Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China), Taipei: Furen daxue chubanshe, S. 660-676.
- SPENCE, Jonathan. D. (1995): *Chinas Weg in die Moderne*, Wien: Carl Hanser Verlag München.
- STANDAERT, Nicolas (1988): *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (=Sinica Leidensia, 19), Leiden: E. J. Brill.
- (1991): *Zhongxi wenhua jiaoliu de yanjiu yu benweihua gainian* 中西文化交流的研究與本位化概念 (Studie zu der Begegnung zwischen China und dem Westen und der Begriff *Lokalisierung*). In: *Furen daxue shenxue lunji* 輔仁大學神學論集 (Festschrift der theologischen Studien, Furen-Universität), 88, S. 291-307.
- (1993): *Bendi hua: tan fuyin yu wenhua* 本地化：談福音與文化 (Lokalisierung: Gospel und Kultur). Übersetzt von CHEN Kuaiwei 陳寬薇, Taipei: Guangqi chubanshe.
- (2000): The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China. In: MEYER, Jan A. M. de/ Peter M ENGELFRIET (Hg.): *Linked Faiths: Essays on Chinese*



- Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper* (=Sinica Leidensia; Vol.46), Leiden: Brill, S. 287-317.
- (Hg.) (2001): *Handbook of Christianity in China. Volume one: 638-1800*, Leiden/Boston/Köln: Brill.
- (2002): *Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the 17th Century* (=CSRCS Occasional Paper No. 11), Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.
- STOLZE, Radegundis (2011<sup>6</sup>): *Übersetzungstheorien: eine Einführung*, Tübingen: Narr Verlag.
- SU Ping 苏萍 (2002): *Yaoyan yu jindai jiao'an* 谣言与近代教案 (Gerüchte und christliche Verfolgungen der Neuzeit), Shanghai: Yuandong chubanshe.
- SU Xinhong 苏新红 (2005): Wanming shidafu dangpai fenye yuqi dui yesuishi jiaowang taidu wuguanlun 晚明士大夫党派分野与其对耶稣会士交往态度无关论 (The Political Parties of the Literati and Officials in Late Ming Dynasty Had No Direct Connections with Their Intercourse Attitudes to the Jesuits). In: *Dongbei shifan daxue xuebao* 东北师范大学学报 (Journal of Northeast Normal University [Philosophy and Social Sciences]), 213, S. 62-67.
- SUN Shangyang 孙尚扬 (1994): *Jidujiao yu mingmo ruxue* 基督教与明末儒学 (Christentum und Konfuzianismus am Ende der Ming-Zeit), Beijing: Dongfang chubanshe.
- TANG Wenji 唐文基 (1995): *Fujian gudai jingji shi* 福建古代经济史 (Geschichte der Wirtschaft des Altertums Fujians), Fuzhou: Fujian jiaoyu chubanshe.
- TAO Xisheng 陶希聖/SHEN Renyuan 沈任遠 (1977<sup>3</sup>): *Mingqing zhengzhi zhidu* 明清政治制度 (Das Politiksystem in der Ming- und Qing-Zeit), Taibei: Shangwu yinshuguan.
- THOMPSON, Kirill Ole (1995): When a “White Horse” is not a “Horse”. In: *Philosophy East and West*, 45/4, S. 481-499.
- TIAN Haihua 田海华 (2010): Mingmo qingchu Yesuishi dui “shijie” de yishu 明末清初耶稣会士对“十诫”的译述 (The translation and explanation of Ten Commandments by the Jesuits in the late Ming and early Qing dynasties). In: *Guoji hanxue yanjiu* 國際漢學研究 (International Sinology Research), 19, S. 186-195.
- TSCHARNER, Edau Horst von (1969<sup>2</sup>): Chinesische Gedichte in deutscher Sprache. In: STÖRIG, Hans Joachim (Hg.): *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 242-272.

- ÜBELHÖR, Monika (1968): Hsü Kuang-ch'í (1562-1633) und seine Einstellung zum Christentum: Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Späten Ming-Zeit, Teil 1. In: *Oriens Extremus*, 15, S. 191-257.
- (1969): Hsü Kuang-ch'í (1562-1633) und seine Einstellung zum Christentum: Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Späten Ming-Zeit, Teil 2. In: *Oriens Extremus*, 16, S. 41-74.
- VÄTH, Alfons (1991): *Johann Adam Schall von Bell S.J.: Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592-1666. Ein Lebens- und Zeitbild* (=Monumenta Serica Monograph Series; 25), Nettetal: Steyler Verlag.
- VERMEER, H. J. (1989): Skopos and Commission in Translational Action. In: CHESTERMAN, Andrew (Hg.): *Readings in Translation Theory*, Helsinki: Oy Finn Lectura Ab, S. 173-187.
- (2012<sup>3</sup>): Skopos and Commission in Translational Action. In: VENUTI, Lawrence (Hg.): *The Translation Studies Reader*, London/NewYork: Routledge, S. 221-232.
- WALRAVENS, Hartmut (Hg.) (2009): *Wolfram Eberhard (1909-1989): Sinologe, Ethnologe, Soziologe und Folklorist* (=Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 65), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- WEBER, Claudia (1994): *Wesen und Eigenschaften des Buddha in der Tradition des Hīnayāna-Buddhismus* (=Studies in Oriental Religions; 30), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- WIETHOFF, Bodo (1963): *Die chinesische Seeverbotspolitik und der private Überseehandel von 1368 bis 1567* (=Mitteilung der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens; 45), Wiesbaden: Harrassowitz.
- WILHELM Richard (Übers.) (1974): *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund: die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu*, Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- (Übers.) (1982a): *Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* (=Diederichs Gelbe Reihe; 14: China), Düsseldorf/Köln: Diederichs.
- (Übers.) (1982b): *Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o* (=Diederichs Gelbe Reihe; 42: China), Köln: Diederichs.
- WILPERT, Gero von (2001<sup>8</sup>): *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- WONG, George Ho Ching (1958): *China's oppositions to Western religion and science during late Ming and early Ch'ing*, Diss., University of Washington.

- WU Shoupeng 吴寿彭 (Übers.) (1999): *Linghun lun ji qita* 灵魂论及其他 (Über die Seele und Weiteres). Beijing: Shangwu yinshu guan.
- WU Weiwei 吳巍巍 (2010): Mingmo Ai Rulüe zai putian de chuanjiao huodong jiqi yingxiang 明末艾儒略在莆田的传教活动及其影响 (Giulio Aleni's Missionary Activities and Influence in Putian in Late Ming Dynasty). In: *Putian xueyuan xuebao* 莆田学院学报 (Journal Editorial Department of Putian University), 17/3, S. 89-94.
- WU Wenliang 吳文良 (1957): *Quanzhou zongjiao shike* 泉州宗教石刻 (Quanzhou religious stone carving), Beijing: Kexue chubanshe.
- XIANG Jueming 向覺明 (1947): Mingmo minzhong gongqing zeng Ai Siji zhu xishi shixuan 明末閩中公卿贈艾思及諸西士詩選 (Ausgewählte Gedichte aller Meister aus Fujian in der späten Ming-Zeit, die Ai Siji und weiteren westlichen Gelehrten gewidmet wurden). In: *Shang zhi bianyiguan guankan* 上智編譯館館刊 (Bulletin of the Institutum S. Thomae), 2/4-5, S. 361-362.
- XIE Guozhen 謝國禎 (1978): *Mingqing zhiji dangshe yundongkao* 明清之際黨社運動考 (Studie zur Begegnung der Parteien und Gesellschaften in der Ming-Qing-Übergangszeit), Taipei: Shangwu yinshuguan.
- XU Guangtai 徐光台 (2012): Xixue dui keju de chongji yu huixiang – yi Li Zhizao zhuchi Fujian xiangshi weili 西学对科举的冲激与回响 — 以李之藻主持福建乡试为例 (The Impact of Western Learning on the Imperial Examination and the Response: A Case Study of Li Zhizao's Direction of the Provincial Level Examination in Fujian Province). In: *Lishi yanjiu* 历史研究 (Historical Research), 6, S. 66-82.
- XU Longfei (2004): *Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur* (=Reihe Begegnung: Kontextuell dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen; 12), Bonn: Borengässer.
- XU Xiaohong 徐晓鸿 (2010a): *Minzhong zhugong zengshi yu Jidu jiao* 闽中诸公赠诗与基督教 (一) (*Minzhong zhugong zengshi* und das Christentum, 1). In: *Tian Feng: Zhongguo jidujiao zazhi* 天風：中國基督教雜誌 (Tianfeng: The Magazine of the Protestant Churches in China), 11, S. 40-42.
- (2010b): *Minzhong zhugong zengshi yu Jidu jiao* 闽中诸公赠诗与基督教 (二) (*Minzhong zhugong zengshi* und das Christentum, 2). In: *Tian Feng: Zhongguo jidujiao*

- zazhi* 天風: 中國基督教雜誌 (Tianfeng: The Magazine of the Protestant Churches in China), 12, S. 55-57.
- (2011a): *Minzhong zhugong zengshi yu Jidu jiao* 闽中诸公贈诗与基督教 (三) (*Minzhong zhugong zengshi und das Christentum*, 3). In: *Tian Feng: Zhongguo jidujiao zazhi* 天風: 中國基督教雜誌 (Tianfeng: The Magazine of the Protestant Churches in China), 1, S. 24-26.
- (2011b): *Minzhong zhugong zengshi yu Jidu jiao* 闽中诸公贈诗与基督教 (四) (*Minzhong zhugong zengshi und das Christentum*, 4). In: *Tian Feng: Zhongguo jidujiao zazhi* 天風: 中國基督教雜誌 (Tianfeng: The Magazine of the Protestant Churches in China), 2, S. 24-26.
- XU Xiaowang 徐晓望 (2006a): *Fujian tongshi: Yuangu-Liuchao shidai* 福建通史: 远古 – 六朝时代 (Allgemeine Geschichte Fujians: Von der Vorzeit bis zu den Sechs Dynastien), Bd. 1, Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.
- (2006b): *Fujian tongshi: Mingqing* 福建通史: 明清 (Allgemeine Geschichte Fujians: Ming und Qing), Bd. 4, Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.
- XU Zongze 徐宗澤 (1989): *Mingqing jian yesuhishi yizhu tiyao* 明清間耶穌會士譯著提要 (Überblick der von den Jesuiten übersetzten und verfassten Werke der Ming-Qing-Übergangszeit), Beijing: Zhonghua shuju.
- XUE, Siliang (1991): *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzung klassischer chinesischer Lyrik ins Deutsche: Ein Beitrag zur Übersetzungswissenschaft und zur Übersetzungskritik* (=Textcon Text: Beiheft; 4), Heidelberg: Julius Groos Verlag.
- YANG, C. K. (1967): *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Los Angeles/Berkeley: University of California Press.
- YANG Qinzhang 杨钦章 (1992): *Yuandai nan zhongguo yanhai de jingjiaohui he jingjiao tudi* 元代南中国沿海的景教会和景教徒弟 (Nestorianische Gemeinden der Südküste Chinas und nestorianische Gläubige in der Yuan-Zeit). In: *Zhongguoshi yanjiu* 中国史研究 (Studien der Geschichte Chinas), 2, S. 48-55.
- YE Nong 叶农 (2012): *Daxi lixi taizi zhuan yu Zhang Weishu kaoshu* 《大西利西泰子传》与张维枢考述 (*Da Xi Li Xi Tai Zi Zhuan* and the Introduction of Zhang Wei Shu). In: *Fujian shifan daxue xuebao [zhexue shehui kexue ban]* 福建师范大学学报 [哲学社会

- 科学版] (Journal of Fujian Normal University [Philosophy and Social Sciences Edition]), 4, S. 125-131.
- YUE Juanjuan 岳娟娟 (2004): *Tangdai changheshi yanjiu* 唐代唱和诗研究 (Studie zu Gedichten des Wechselgesanges der Tang-Dynastie), Diss., Universität Fudan.
- ZHANG Dexin 张德信 (1988): Mingdai quanxuan zhidu shulun 明代铨选制度述论 (A Study on the selection system of officers in the Ming-dynasty). In: *Shilin* 史林 (Historical Review), 2, S. 40-47.
- ZHANG Fengzhen 张奉箴 (1972): *Xixuefan yu tianxue shijiejielie* 西學凡與天學十誠解略 (Überblick über *Xixue fan* und *Tianxue shijie*). In: *Shenxue lunji* 神學論集 (Forschungssammlung zur Theologie), 11, S. 149-155.
- ZHANG Kai 张铠 (2009): *Pang Diwo yu Zhongguo* 庞迪我与中国 (Diego de Pantoja und China), Zhengzhou: Daxiang chubanshe.
- ZHANG Tianqin 章天钦 (2008): *Wu Yushan jiqi huahua tianxue* 吴渔山及其华化天学 (Wu Yushan and the Catholic Church with Chinese characteristics), Beijing: Zhonghua shuju.
- ZHANG Xianqing 张先清 (2002): Shilun Ai Rulüe dui Fujian minjian xinyang de taidu jiqi yingxiang 试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响 (Preliminary Discussion on the Attitude and the Influence of Jules Aleni on Fujian Folk Beliefs). In: *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 (Studies in World Religions), 1, S. 123-136.
- ZHANG Xinglang 张星烺 (1930): *Zhongxi jiaotong shiliao huibian* 中西交通史料汇编 (The materials for a history of Sino-foreign relations), 6 Bde., Beijing: Jingcheng yinshuguan.
- ZHANG Xiping 张西平 (2003): Mingqing jian xifang linghun lun de shuru jiqi yiyi 明清间西方灵魂论的输入及其意义 (The import of Western Theory of Soul in the Ming and Qing Dynasty). In: *Zhexue yanjiu* 哲学研究 (Philosophical Researches), 12, S. 28-34.
- ZHAO Yiwu 赵以武 (1997): *Changhe shi yanjiu* 唱和诗研究 (Forschung zu Gedichten des Wechselgesanges), Lanzhou: Gansu wenhua chubanshe.
- ZHOU Tianqing 周天庆 (2010): Lun mingdai Fujian zhuzi xuepai de lixueshi yiyi 论明代福建朱子学派的理学史意义 (Significance of History of Neo-Confucianism Attributed to Fujian Zhu Xi School of the Ming Dynasty). In: *Xiamen daxue xuebao (zhexue shehui kexueban)* 厦门大学学报 [哲学社会科学版] (Journal of Xiamen University [Arts & Social Sciences]), 6, S. 67-74.

- ZHU Qianzhi 朱谦之 (1993): *Zhongguo jingjiao* 中国景教 (Der Nestorianismus Chinas), Beijing: Dongfang chubanshe.
- ZIMA, Peter V. (1992): *Komparatistik: Einführung in die vergleichende Literaturwissenschaft*, Tübingen: Francke.
- ZÜRCHER, Erik (1990): The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response. In: VERMEER, Eduard B. (Hg.): *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries* (=Sinica Leidensia; 22), Leiden: Brill, S. 417-458.
- (1995): In the Beginning: 17th-Century Chinese Reactions to Christian Creationism. In: HUANG Chun-Chieh/Erik ZÜRCHER (Hg.): *Time and space in Chinese culture* (=Sinica Leidensia, XXXIII), Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, S. 132-166.
- (1997): Giulio Aleni's Chinese Biography. In: LIPPIELLO, Tiziana/Roman MALEK (Hg.): *"Scholar from the West": Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (=Monumenta Serica Monograph Series; 42), Nettetal: Steyler Verlag, S. 85-127.
- (2000): Christian Social Action in Late Ming Times: Wang Zheng and his "Humanitarian Society." In: MEYER, Jan A. M. de/Peter M ENGELFRIET (Hg.): *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper* (Sinica Leidensia; 46), Leiden: Brill, S. 269-286.
- (2007): *Kouduo richao: Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions* (=Monumenta Serica Monograph Series LVI /1), Bd. 1, Nettetal: Steyler Verlag.