

**Aristoteles im Gewand des Konfuzius:
Alfonso Vagnone's *Kongji gezhi* 空際格致
(Eine Studie Himmlischer Phänomene, c. 1633)**

Anna Strob
Abteilung für Sinologie, Universität Tübingen
anna.strob@uni-tuebingen.de

Das *Kongji gezhi* 空際格致 (Eine Studie Himmlischer Phänomene, c. 1633) (im Folgenden KJGZ), ein Werk des jesuitischen Missionars Alfonso Vagnone (c. 1568–1640), das zu Beginn des 17. Jahrhunderts ins Chinesische übersetzt wurde, bietet – anders als weitere bedeutende Werke dieser Zeit, wie etwa das *Kunyu gezhi* 坤輿格致 (Untersuchungen des Erdennebens; 1640) oder das *Taixi shuifa* 泰西水法 (Hydromethoden des Großen Westens; Vorwort 1612) – keine Anleitung zu technischem, direkt anwendbarem Wissen, wie zum Beispiel dem Bau von Schächten, dem Finden von Erzvorkommen oder einer Anleitung für den Bau von Wasserpumpen. Das Werk sollte vielmehr als ein Grundlagentext, eine Einführung in die aristotelische Naturphilosophie gelesen werden, die das wissenschaftliche Verständnis und die wissenschaftliche Auseinandersetzung in Europa bis ins frühe 17. Jahrhundert maßgeblich dominierte.

Damit bildet das KJGZ auch im Rahmen des an der Universität Tübingen durchgeführten und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts „Die Übertragung westlicher Naturwissenschaft, Technologie und Medizin ins China der späten Ming-Zeit: Konvergenzen und Divergenzen im Lichte des *Kunyu gezhi* (1640) und des *Taixi shuifa* (1612)“ eine wichtige Referenz, da das aristotelische Weltbild und die Bezugnahme auf die von Aristoteles ausformulierte Kosmologie die Basis für einige bedeutende Schriften und Übersetzungen der jesuitischen Missionare im Chinesischen bildete.

Um uns diesem zeitgeschichtlichen Dokument anzunähern, wird im Folgenden der historische Kontext der Mission von Alfonso Vagnone im China des frühen 17. Jahrhunderts genauer ausgeführt und dabei auch der Missionar selbst, sein Leben und Wirken, kurz vorgestellt. Zudem wird der missionarische Ansatz, den die Jesuiten zu Beginn des 17. Jahrhunderts unter der Initiative von Matteo Ricci etablierten und den Alfonso Vagnone aktiv umsetzte, genauer erläutert. In diesem Zusammenhang wird das KJGZ in den Kontext der augenscheinlich systematischen Übersetzung aristotelischer Werke ins Chinesische eingeordnet. Im Weiteren schauen wir uns die Struktur des Textes, den Aufbau, Argumentationsmuster, wichtige Termini und Referenzpunkte zur chinesischen Philosophie und Denktradition an – dies alles in dem Versuch, sich der Frage der Kompatibilität der aristotelischen Kosmologie mit dem damaligen chinesischen Weltbild anzunähern.

Das *Kongji gezhi* 空際格致

Das Werk von dem italienischen Jesuiten Alfonso Vagnone (c. 1568–1640) wird gern als ein Traktat über die Naturphänomene unterhalb der Sphäre des Mondes beschrieben, basierend

auf der Theorie des Aristoteles zu den vier Elementen. Dabei steht das erste Kapitel des Werkes, oder *juan* 卷, für eine generelle Einführung in das Verhalten und Potential der vier Elemente; das zweite Kapitel umfasst dann jene Phänomene, die sich aus dem Zusammenspiel der vier Elemente ergeben.¹

Das China der späten Ming Zeit (1368–1644) – Historischer Kontext

Die Errichtung der jesuitischen Mission fiel zusammen mit einer Wiederentdeckung der Bedeutung der physischen Welt in den Schriften und dem intellektuellen Diskurs chinesischer Gelehrter im China der späten Ming Zeit. An diese intellektuelle Blütezeit anknüpfend und mit der chinesischen Bildungselite als ihr geistiges Äquivalent, unternahmen die jesuitischen Missionare den Versuch, den aristotelischen Korpus, der die Grundlage der akademischen Bildung an den jesuitischen Hochschulen in Europa begründete, ins Chinesische zu übertragen. Das heißt, sie bezogen sich dabei stark auf ihren eigenen akademischen Hintergrund, der wissenschaftliche und religiöse Inhalte eng miteinander verwob. Als Michele Ruggieri und Matteo Ricci 1583 die erste jesuitische Residenz auf chinesischem Boden in Zhaoqing 肇慶, Provinz Guangdong, errichteten, um das Wort des Herren zu verkünden, waren sie sich wahrscheinlich der Komplexität und des Ausmaßes ihrer Aufgaben und Auseinandersetzungen, die auf dem chinesischen Festland auf sie warteten, nicht bewusst.² Ihre Schriften und Übersetzungen bildeten den Ausgangspunkt zahlreicher Kontroversen, an denen sich heutzutage ablesen lässt, wo der religiöse und philosophische Ansatz am deutlichsten von den religiösen Strömungen und Wertesystemen chinesischer Denktraditionen abwich. In dem Aufeinandertreffen dieser beiden Zivilisationen werden beide Parteien gerne auf nicht zu vereinbarendem kosmologischen und philosophischen Terrain lokalisiert.³

Die Untersuchung der chinesischen Übersetzungen aristotelischer Werke gibt uns nun die Möglichkeit, durch eine Annäherung auf sprachlicher Ebene ein neues Bild dieses Austausches zwischen dem Europa der Renaissance und dem China der späten Ming zu zeichnen. Die Mehrheitsmeinung bisheriger Forschung ging davon aus, dass durch die Übernahme etablierter, oft konfuzianisch besetzter Termini sowie durch den Versuch, neues und genuines Vokabular zu generieren, sich die Stellen zeigen, an denen die unterschiedlichen Weltbilder eine Möglichkeit der Annäherung beinhalten beziehungsweise, wo eine Annäherung langfristig unmöglich erscheint. Aus der sprachlichen Analyse solcher Werke wie dem KJGZ setzt sich jedoch ein nuancierteres Bild der Kompatibilität wissenschaftlicher und philosophischer Inhalte beider Zivilisationen zusammen, das im Lichte der Divergenz-Debatte wichtige Fra-

¹ Vgl. Chan (2002), S. 359 ff.

² Vgl. Zuercher (1995), S. 132 ff.: “One of those basic points of cultural conflict concerns the belief that at a certain point in time all things and beings have been created (“from nothing”, *ex nihilo*) by a supreme act of God’s will. To the Jesuits the concept of Creation by the almighty Lord of Heaven was the very cornerstone of their preaching; [...] There were plenty of theories concerning the first formation of the constituent parts of the cosmos, but these did not belong to the core ideas of any of the Chinese religious and ideological systems: one could be a very good Confucianist, or Buddhist, or Taoist, without ever bothering about the origin of cosmos and mankind.”

³ Vgl. Hart (1999), S. 47: “These claims of relativism and incommensurability have played an important role in encouraging the analysis of Chinese sources and viewpoints by positing a special Chinese worldview protected from pretentious dismissal by a historiography mired in universalism. Yet they have done so at the cost of further reifying China and the West and further radicalizing the purported divide that separates them.”

gen zu den unterschiedlichen Entwicklungen in den Bereichen der Wissenschaft- und Technikgeschichte aufwirft.⁴ Im Folgenden wird daher am Fallbeispiel des KJGZ auf die Übertragung naturphilosophischer Inhalte im Zuge der jesuitischen Mission in China und deren Analyse aus heutiger Sicht eingegangen. Zuvor wird jedoch der wichtigste Akteur dieser Transmission und Autor des hier im Fokus stehenden Werkes, Alfonso Vagnone, vorgestellt.

Der Autor – Alfonso Vagnone (c. 1568–1640)

Im Gegensatz zu Missionaren wie Matteo Ricci oder Johann Adam Schall von Bell blieb der Missionar Alfonso Vagnone lange Zeit weitestgehend unbeachtet. In den letzten Jahren gibt es jedoch zunehmend Studien, sowohl im europäischen wie im chinesischen Raum, die sich mit seinem Werk und seinem Wirken in Nanjing und später in Jiangzhou in der abgelegenen Provinz Shanxi auseinandersetzen. Als Eckdaten in seinem Leben ist uns bekannt, dass er ca. 1568 in Turin in einer Familie von Aristokraten geboren wurde. 1584 trat er in den jesuitischen Orden ein und brach 1603 von Lissabon zur Mission nach China auf. Über Macao gelangte er 1604 nach Nanjing, wo er unter dem chinesischen Namen Wang Fengsu 王丰肅 seine Tätigkeit als Missionar aufnahm. Nanjing galt damals als eines der wichtigsten Zentren der jesuitischen Mission, die zu jenem Zeitpunkt noch von dem Jesuiten Matteo Ricci (1552–1610), einer der bedeutendsten Figuren der jesuitischen Mission im asiatischen Raum, geleitet wurde. Diesen Aspekt gilt es in diesem Kontext zu betonen, da Alfonso Vagnone als einer der stärksten Vertreter der von Matteo Ricci etablierten Akkommodationsmethode gilt und dessen Einfluss sowohl in der Herangehensweise Vagnone's als auch in dessen Schriften deutlich zu erkennen ist.

1609 übernahm Vagnone die Leitung der Residenz in Nanjing und verfolgte mit großem Eifer den Ausbau der Mission. Diese Unternehmung nahm 1616 mit dem Nanjing Zwischenfall ein abruptes Ende, in dessen Zuge die Chinamission für die nächsten knapp zehn Jahre zum Erliegen kam.⁵ Die Festnahme Vagnone's und seiner Mitstreiter in Nanjing war, gemäß unterschiedlicher Quellen, nicht nur auf den Unmut und die Aggression einiger chinesischer Beamter zurückzuführen, sondern auch auf die temperamentvolle Persönlichkeit des Missionars selbst.⁶ 1624 nahm Vagnone unter dem neuen chinesischen Namen Gao Yizhi 高一志 in Jiangzhou in der Provinz Shanxi seine Missionarstätigkeit wieder auf. Die abgelegene Provinz war für die Jesuiten vor allem wegen des extensiven Weinanbaus interessant, was ihnen eine mögliche Quelle für den dringend benötigten Messwein bot. Zudem ermöglichte die Abgeschiedenheit der dort entstehenden christlichen Gemeinde Vagnone, weit abseits des politischen Geschehens und der vergangenen Ereignisse in Nanjing, missionarisch zu wirken. Die Etablierung der neuen christlichen Gemeinde in Jiangzhou stellte einen Wendepunkt in der Mission Vagnone's dar. Sein Wirken vor Ort und sein schriftliches Werk sind von dort an von einer engen Zusammenarbeit mit lokalen Würdenträgern und Beamten des Staatsapparates geprägt, von denen einige im Laufe der Zeit zum Christentum konvertierten. Die christliche Gemeinde in Shanxi bestand aus einem lokalen Netzwerk einflussreicher Familien und höhe-

⁴ Vgl. Pomeranz (2000).

⁵ Für weitere biographische Details siehe Goodrich (1976).

⁶ Für weitere Details zum Nanjing Zwischenfall von 1616 siehe Dudink (2001).

ren Amtsträgern – einige darunter mit dem *jinsshi* 進士 Titel, dem höchsten Grad in der chinesischen Beamtenhierarchie. Diese Gelehrten-Beamten stellten sowohl eine wichtige soziale Komponente als auch eine essentielle finanzielle und politische Stütze für den Missionar dar. Zugleich wirft der Einfluss dieser chinesischen Unterstützer auf die Übersetzungen und Publikationen der Missionare in China viele Fragen auf und bietet zudem einen Ansatzpunkt zur Erforschung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verflechtungen, die sich aus der engen Zusammenarbeit der Missionare mit ihren chinesischen Partnern ergaben. Neben diesen oft auf persönlicher Ebene geknüpften Kontakten zu ihrem chinesischen Gegenüber, bewegten sich die Missionare unter streng formalen Vorgaben im Land. Um diesen offiziellen Rahmen der China-Mission besser zu erfassen, lohnt sich ein Blick auf Eva Hung's Definition von institutionellen Randgruppen in der chinesischen Geschichte, die den Kontakt Chinas als Reich der Mitte mit dem Ausland in der vormodernen Geschichte markierten.

Institutionelle Randgruppe am Beispiel der jesuitischen Mission in China

In ihrer Analyse nennt Eva Hung drei Merkmale, die auf institutionelle Randgruppen im chinesischen Außenpolitik-Geflecht zutreffen. Die hier genannten Punkte lassen sich auch auf die jesuitische Mission übertragen. Das erste Merkmal ist, dass nur eine relativ kleine Anzahl an Mitgliedern erfasst wird. Hierzu ist anzumerken, dass im Schnitt nur 20 bis 40 Missionare zeitgleich in China aktiv waren. Vom Anfang um 1583 bis zum Ende und dem Verbot des jesuitischen Ordens 1774 gab es ca. 400 aktive Mitglieder. Das zweite Merkmal ist die Abhängigkeit der Gruppe von der Tolerierung und der Unterstützung der Gastgeber, sowohl auf institutioneller als auch auf kultureller Ebene. Das China, das die Jesuiten im späten 16. Jh. bzw. am Anfang des 17. Jh. vorfanden, war ein gesättigtes, auf sich selbst bezogenes Reich. Die Einreise und die Bewegungen von Ausländern wurden strikt kontrolliert. Die Besonderheit und Herausforderung der Lage der Missionare in China war daher, dass sie nicht nur auf das Wohlwollen ihrer Gastgeber angewiesen waren, sondern zugleich den Vorgaben der katholischen Kirche und des Papstes gerecht werden mussten; dies führte langfristig zu größeren Konflikten und Kontroversen, die 1774 mit dem Verbot des jesuitischen Ordens in China ihren Höhepunkt erreichten.

Das dritte Merkmal ist die begrenzte Dauer der Unternehmung beziehungsweise der Mission. Die Tatsache, dass die Mission über einen langen Zeitraum auf die Enklave in Macao beschränkt war und die Jesuiten mehrere Versuche starten mussten, bis sie endlich in Peking Fuß fassen konnten, zeugt von der Schwierigkeit der Unternehmung und den politischen und bürokratischen Hürden, die sich ihnen in den Weg stellten. Im Gegensatz zum Buddhismus, der über Jahrhunderte hinweg in China Wurzeln schlagen konnte, waren die jesuitische Mission nur knapp 200 Jahre in China aktiv. Den eigentlichen Erfolg der Mission sieht Eva Hung daher in dem kulturellen Beitrag, den die Jesuiten durch ihre Übersetzungen und Schriften im Chinesischen leisteten. Dass die Jesuiten sich für einen begrenzten Zeitraum erfolgreich in dem chinesischen Hierarchiegefüge etablierten, schreibt Hung der Bereitschaft zur Anpassung an die chinesische Kultur zu. Dass sie dabei nicht nur ihrem chinesischen Gastgeber gerecht werden, sondern wie eben ausgeführt auch den Anforderungen und den Vorgaben von Rom

Folge leisten mussten, erschwerte ihre ohnehin schon komplexe Position.⁷ Die kulturellen Herausforderungen, aber auch ihre politische und finanzielle Situation, die zu Beginn maßgeblich von der portugiesischen Krone bestimmt waren, führten dazu, dass die Missionare der ersten Generation eine Methode etablierten, die ihnen Zugang zu den höchsten Ebenen im kaiserlichen Staat verschaffen sollten. Weshalb die Jesuiten in diesem Prozess ihren Fokus vor allem auf die Bildungselite im chinesischen Beamtenapparat lenkten, wird nun im Folgenden genauer untersucht.

Methode der kulturellen und sprachlichen Akkommodation

Claudia von Collani fasst die von Matteo Ricci ausformulierte und etablierte Methode der kulturellen und sprachlichen Akkommodation und Annäherung in den folgenden fünf Punkten zusammen. Der erste Punkt wird mit „Mission von oben nach unten, d.h. Anpassung an die führenden Schichten (Kaiser, Gelehrte) in Sprache, Lebensstil, Etikette“ beschrieben. Die jesuitischen Missionare zeichneten sich durch ihre umfangreiche Bildung aus; im Gegensatz zum Beispiel zu den Bettelorden der Dominikaner oder Franziskaner war es daher eine logische Schlussfolgerung, dass sie bei der gebildeten Elite in China ansetzten und nicht im einfachen Volk. Als intellektuelles und kulturelles Äquivalent versprachen sie sich damit die besten Aussichten auf eine langfristige Einflussnahme am kaiserlichen Hof. Die Kaiserfigur sahen sie in diesem Zusammenhang als Schlüsselfigur für den Erfolg ihrer christlichen Mission. Der zweite Punkt umfasst „[i]ndirekte Mission mittels ‘moderner’ europäischer Technik, Wissenschaft und Kunst“. Eine indirekte Bekehrung, vor allem der chinesischen Elite, zum Christentum wurde versucht, im Zuge der Übertragung augenscheinlich rein wissenschaftlicher und technischer Schriften und Texte zu erzielen. Dieser Ansatz wird insbesondere durch die Dominanz wissenschaftlicher Inhalte in vielen Schriften der Jesuiten beziehungsweise durch die Verflechtung wissenschaftlicher und technischer Inhalte mit missionarischen Ambitionen deutlich. Der dritte Punkt wird als „Offenheit und Toleranz für chinesische Werte, soweit sie mit dem Christentum vereinbar waren“, zusammengefasst.

Eine gewisse Offenheit und Fähigkeit zur Anpassung an den sprachlichen und kulturellen Kontext ist ein Markenzeichen des jesuitischen Ordens, der auf globaler Ebene wirkte und stets auf die Zusammenarbeit mit lokalen Kräften angewiesen war. Da der Erfolg ihrer christlichen Mission in China von dem Wohlwollen ihrer chinesischen Gastgeber abhing, spielte dieser Aspekt eine besonders wichtige Rolle. Der vierte Punkt ist laut Collani „Apostolat des Buches“. Auch bei diesem Punkt spielte der Bildungshintergrund der Missionare eine entscheidende Rolle. Dass zu diesem Zeitpunkt der Buchmarkt und Buchdruck in China florierten und eine gewisse Neugier und Offenheit gegenüber technischer Innovation und wissenschaftlicher Entwicklung vorhanden war, kam den Missionaren daher sehr entgegen. Der letzte Punkt der Akkommodationsmethode umfasst „These vom ‘alten’ Konfuzianismus als Ur-Monotheismus und von der ‘lex naturae’ als ‘natürliche Religion’, an die man anknüpfen konnte, während der ‘moderne’ Konfuzianismus als rein säkulare Staatsphilosophie betrachtet wurde“. Dieser Aspekt bestand aus dem Versuch einer Annäherung über die konfuzianischen Klassiker und die Behauptung eines religiösen Elementes in der urzeitlichen Lehre des Kon-

⁷ Hung (2005), S. 50 ff.

fuzius, das im Laufe der Jahre, und vor allem mit der Dominanz neo-konfuzianischen Gedankengutes, verloren gegangen ist. Die Auslegung der konfuzianischen Klassiker als ursprünglich monotheistische Lehre und die Toleranz gegenüber der Ausübung konfuzianischer Rituale bei chinesischen Konvertiten sollte im Laufe der Mission zu zahlreichen Kontroversen führen, nicht nur mit dem Papst in Rom, sondern auch innerhalb der Mitglieder des Ordens in China.⁸ Diese von Matteo Ricci ausformulierte und angewandte Methode mit dem Fokus auf die chinesische Bildungselite sollte den missionarischen Ansatz der nachfolgenden Ordensmitglieder in China für die nächsten 200 Jahre prägen.

Von dieser spezifischen Methode der Akkommodation und Assimilation an die chinesische Kultur und Sprache ausgehend, ergab sich auch das Projekt der jesuitischen Missionare zu Beginn des 17. Jahrhunderts, aristotelische Werke ins Chinesische zu übertragen. Dabei drängt sich die Frage auf, welche Gestalt diese Methode auf sprachlicher und kultureller Ebene in den Übersetzungen westlicher Naturwissenschaften und Naturphilosophie ins Chinesische annahm. Im Falle des KJGZ lässt sich sagen, dass die Aneignung und Annäherung an chinesische kosmologische und philosophische Konzepte von herausragender Bedeutung waren. Das chinesische Traktat, das direkt auf spezifische aristotelische Quellen zurückgeführt werden kann, ist zugleich gespickt mit Referenzen zu essentiellen Elementen der chinesischen Kosmologie und der konfuzianischen Tradition. Bevor nun im Folgenden der Blick auf die eigentliche Übersetzung und das Geflecht aus europäischer und chinesischer Kultur- und Denktradition gelenkt wird, wird kurz auf einige Merkmale des aristotelischen Weltbildes eingegangen, deren Verständnis für eine Analyse des Textes im Chinesischen unumgänglich ist.

Hauptmerkmale der Werke des Aristoteles

Eines der Hauptmerkmale der Kosmologie des Aristoteles ist es, dass seine Schriften ein in sich geschlossenes System bilden, bei dem jeder Bestandteil sich logisch aus dem vorangegangenen Teil ergibt. Zum Beispiel werden grundlegende Ideen über die Vier-Elemente Theorie in Aristoteles' *Physica* ausgeführt, das wiederum die Grundlage für sein darauffolgendes Werk *De caelo* bildet, in dem diese Ideen weiterentwickelt werden. Ein weiteres Merkmal ist ein Fokus auf Klassifizierung der verschiedenen Untersuchungsgegenstände bei Aristoteles. Um einen Gegenstand verstehen und analysieren zu können, war es notwendig, ihn in bestimmte Sub-Kategorien einzuteilen, um Unterschiede beziehungsweise Charakteristika besser herausarbeiten zu können. Die Notwendigkeit der Kategorisierung war für Aristoteles die Grundvoraussetzung für das wissenschaftliche Erfassen eines Objektes.

Auszug aus dem Kapitel „The Names and Meanings of the Elements“

行也者，純體也。乃所分不成他品之物，惟能生成雜物之諸品也。所謂純體者何也？謂一性之體，無他行之雜。蓋天下萬物，有純雜之別。純者即土，水，氣，火四行也。雜者有五品：如雨露雷電之類、金石之類、草木五穀之類、禽獸之類、人類。此五品無不有四行之雜。

⁸ von Collani (2012), S. 40.

Das hier aufgeführte Beispiel aus dem Kapitel *Xing zhi mingyi* 行之名義 (The Names and Significance of the Elements) im KJGZ „zeigt eine Kategorisierung simpler beziehungsweise reiner Elemente und zusammengesetzter Phänomene. Die vier Elemente werden dabei als reine Elemente klassifiziert, wohingegen es fünf Kategorien von gemischten Elementen gibt: Zum Beispiel werden Metalle und Steine der Gruppe der Zusammensetzungen zugeordnet. Neben der Einteilung von Objekten und Gegenständen in bestimmte Kategorien war – um die Zusammenhänge des Kosmos, des physischen Universums zu durchdringen – für Aristoteles vor allem eine eindeutige Definition von den Konzepten Bewegung und Raum notwendig.“⁹

Die *Conimbricenses*: Aristoteles im Rahmen des *Ratio Studiorum* (1599)

Der Grund, warum Aristoteles so prominent in den Schriften der Jesuiten zu Beginn des 17. Jahrhunderts vertreten war, gründet sich nicht nur auf die Tatsache, dass er knapp 2.000 Jahre lang die Grundlage wissenschaftlicher Auseinandersetzungen im europäischen Raum bildete. Ein weiterer Grund für seine Prominenz war, dass die *Conimbricenses*, das heißt, der aristotelische Textkorpus, der im portugiesischen Coimbra aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt und mit Kommentaren versehen wurde, das Fundament der Ausbildung an den jesuitischen Hochschulen in Europa in den Bereichen der Rhetorik und Logik, in den Naturwissenschaft und der Philosophie darstellte. Die *Conimbricenses* waren damit fester Bestandteil des *Ratio Studiorum* (1599), dem Studienplan an den jesuitischen Hochschulen.¹⁰ Es wird allgemein davon ausgegangen, dass die Jesuiten bei der Übertragung des aristotelischen Weltbildes ins Chinesische zu großem Maße auf ihren eigenen akademischen Hintergrund zurückgriffen.¹¹ Der aristotelische Textkorpus fand 1619 mit der Rückkehr des Jesuiten Nicolas Trigault (1577–1628) von Europa und einer Schiffladung voll Bücher seinen Weg auch physisch nach China. In den anschließenden Jahren zwischen 1623 und 1640 verfassten vier Jesuiten insgesamt neun Werke in dem Versuch, den aristotelischen Wissenswortschatz der drei Hauptbereiche der Naturphilosophie, Logik und Ethik umfassend, ins Chinesische zu übertragen. Thierry Meynard hat diese Übertragung genauer untersucht und auf der Vorlage Verharen's aus dem Jahr 1935 folgende Übersicht erstellt:

Lingyan lishao 靈言蠡勺 (Sambiasi, Xu Guangqi), 1624 → *De anima, Parva naturalia*

Huan you quan 寰有詮 (Furtado, Li Zhizao), 1628 → *De caelo*

Shuihua erda 睡書二答 (Sambiasi), 1629 → *Parva naturalia*

Kongji gezhi* 空際格致 (Vagnone), c. 1633 → *De generatione et corruptione, De caelo, De meteorological

Mingli tan 名理探 (Furtado, Li Zhizao), 1636 → *Isagoge, Porphyrii, Categoriae*

Xiushen Xixue 修身西學 (Vagnone), 1636 → *Ethica Nicomacheana*

Feilu dahui 斐錄答彙 (Vagnone), 1637 → *Problemata*

⁹ Hetherington (1993), S. 21 ff.

¹⁰ Vgl. Corsi (2010), S. 121.

¹¹ Zhang (2017), S. 43.

Huanyu shimo 寰宇始末 (Vagnone), 1637 → *De caelo*

Xingxue cushu 性學述 (Aleni), c. 1640 → *De anima, Parva naturalia*¹²

Wie aus dieser Übersicht hervorgeht, verfasste Alfonso Vagnone vier aristotelische Werke, dabei drei über Naturphilosophie und eins über moralische Grundsätze. Das KJGZ wurde dabei um 1633 veröffentlicht. Das erste Kapitel, oder *juan*, wird allgemein als eine Adaption der Coimbra Kommentare zu Aristoteles *De generatione et corruptione* (1595) und zu *De caelo* (1592) identifiziert. Hierbei ist zu beachten, dass es sich bei vielen der Texte, die von den Missionaren ins Chinesische übertragen wurden, nicht um direkte Übersetzungen der aristotelischen Textbücher und deren Kommentaren handelte, sondern Paraphrasierungen spezifischer Textpassagen oder Teilübersetzungen ausgewählter Inhalte.¹³ Es wird Teil der Analyse der Übersetzung des KJGZ sein zu zeigen, dass Vagnone's Traktat über Naturphänomene keine direkte Übersetzung war, sondern eine durchdachte Anpassung spezifischer Passagen als Reaktion auf die kulturellen Herausforderungen und den intellektuellen Diskurs im China der späten Ming. Die Übertragung westlicher Wissenschaften nach China im Zuge der jesuitischen Mission wird gerne in unterschiedliche Abschnitte eingeteilt. In der ersten Phase, noch zu Lebzeiten von Matteo Ricci, verlief der Transmissionsprozess europäischer Wissenschaften und religiöser Inhalte spontan und sprunghaft, geprägt durch die direkte Auseinandersetzung auf chinesischem Neuland – sowohl auf sprachlicher als auch kultureller Ebene. Mit Niccolo Longobardo (1565–1655) als Nachfolger Ricci's setzte eine neue Phase ein, die einen systematischeren und zielgerichteteren Prozess kultureller Transmission anstieß. Der Versuch, den aristotelischen Korpus ins Chinesische zu übersetzen, wird meist der zweiten Phase zugeordnet.

Hilfsmittel bei der Übertragung westlicher Naturwissenschaften ins Chinesische

Die Hilfsmittel, die die Missionare einsetzten, um ihre Botschaft zu übermitteln, informieren uns über ihre Wahl dessen, was in dem Transmissionsprozess Priorität hatte und in welcher Form es dem chinesischen Gegenüber präsentiert und vermittelt werden sollte. Diese Hilfsmittel finden sich in der Gestalt von Karten, wie etwa der von Matteo Ricci entworfenen *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖 (1603), oder in der Form von technischen Instrumenten wie Wasserrädern, Kanonen oder Uhren. Meistens jedoch begegnen sie uns in der Gestalt von Texten und schriftlichen Dokumenten wie zum Beispiel dem KJGZ.¹⁴ Hierbei stellte der Mangel an übereinstimmenden Begrifflichkeiten und Konzepten eine der größten Herausforderungen für die Jesuiten bei dem Verfassen von Texten im Chinesischen dar. Es ist in der Tat schwer vorstellbar, dass die Referenz zu einem *Primum Mobile*, einem Schöpfergott oder einer Vernunftseele spontan das Interesse der Chinesen weckten.¹⁵ Da aristotelische Konzepte und christliche Elemente kein direktes Äquivalent im Chinesischen hatten, stand die Etablierung eines wissenschaftlichen und religiösen Vokabulars, das zugleich verständlich, überzeu-

¹² Meynard (2017), S. 64 und Verhaeren (1935).

¹³ Hsia (2007), S. 39 ff.

¹⁴ Standaert (2002), S. 5.

¹⁵ Vgl. Zuercher (1995), S. 143.

gend und nicht zu offensiv sein sollte, im Zentrum des missionarischen Ansatzes unserer jesuitischen Protagonisten. Die Wahl der Termini, und das angewandte Vokabular sind daher ein wichtiger Untersuchungsgegenstand, der uns viel über die Herangehensweise der Missionare erzählt, zugleich aber auch Einblicke in ihr Verständnis der chinesischen Tradition und Schriften gibt. Im Allgemeinen wird diese Art der Übersetzung, bei der stark divergierende Kulturen oder Sprachen aufeinandertreffen, mit dem Begriff der „kulturellen Übersetzung“ umschrieben.¹⁶ Peter Burke sieht den Ursprung der kulturellen Übersetzung in der Ethnologie: „The term ‘cultural translation’ itself was originally coined by anthropologists to describe what happens in cultural encounters when each side tries to make sense of the actions of the other.”¹⁷ Der Ansatz, den die Jesuiten mit ihrer Akkommodationsmethode wählten, zielte nun darauf ab, durch die Übernahme etablierter Begrifflichkeiten und konfuzianischer Konzepte einen Anknüpfungspunkt zu schaffen. Das wohl bekannteste Beispiel in diesem Zusammenhang ist Matteo Ricci’s „The True Meaning of the Lord of Heaven” (*Tianzhu shiyi* 天主實義, 1603), das laut Zhang Qiong die Grunddoktrin der katholischen Kirche als im Wesentlichen kongruent mit der Lehre der konfuzianischen Klassikern darstellte.¹⁸ Um zu sehen, ob wir bei Alfonso Vagnone einen ähnlichen Ansatz finden, das heißt, einen Aristoteles im Gewand des Konfuzius, werden im Folgenden einige Textpassagen des KJGZ, die die Merkmale einer kulturellen Übersetzung aufweisen, genauer untersucht. Der Fokus wird insbesondere auf den spezifischen Wortschatz des KJGZ gelenkt. Zudem werden ausgewählte aristotelische Konzepte sowie Referenzen zu naturphilosophischen Inhalten und zur chinesischen Kultur- und Denktradition beleuchtet.

Terminologie

Als aktive Gestalter der Verbindung zwischen christlichem Glauben und traditionellem chinesischen Denken stellte sich den Jesuiten die Frage, ob sie ein vollkommen neues Vokabular konstruieren sollten, um Ideen, die sich auf das Christentum bezogen, auszudrücken, oder ob sie bestehende religiöse Termini übernehmen und diese mit neuer Bedeutung versehen sollten.¹⁹ Diese Herausforderung dominierte den gesamten Transmissionsprozess, da die Wahl spezifischer Begrifflichkeiten und die Übernahme etablierten Vokabulars, die Rezeption und die Verständlichkeit ihrer Botschaft bestimmen würde – und damit essentiell war für den Erfolg oder Misserfolg der gesamten Mission.

Im 4. Kapitel des KJGZ mit dem Titel „Whether metal and wood are elements or not” zum Beispiel attackiert Vagnone direkt den Kern der chinesischen Kosmologie und stellt die chinesischen fünf Phasen (*wuxing* 五行) provokativ neben die aristotelischen vier Elemente (*si yuanxing* 四元行). In dem Akt einer *reductio ad absurdum* glaubt er die Überlegenheit der westlichen Theorie demonstrieren zu können. Die Passage ist ein herausragendes Beispiel für die Übernahme spezifischen, etablierten Vokabulars – in diesem Fall aus der chinesischen Fünf-Phasen-Lehre, die nach dem Verständnis der Jesuiten, das chinesische Äquivalent zu

¹⁶ Standaert (2000), S. 292.

¹⁷ Burke (2007), S. 8.

¹⁸ Vgl. Zhang (2015), S. 6.

¹⁹ Hu (1985), S. 32.

den aristotelischen vier Elementen darstellte. Mit der direkten Gegenüberstellung und anschließenden Negierung der Frage, ob Metall und Holz nun Elemente seien, zielte Vagnone offensichtlich bewusst darauf ab, den dynamischen Kern der chinesischen Kosmologie mit der Theorie der vier Elemente zu ersetzen. An diesem Beispiel wird bereits die Komplexität der Unternehmung deutlich. Durch die Übernahme beziehungsweise das Besetzen bestimmter Begrifflichkeiten führten die Missionare nicht nur neues Wissen ein, sondern attackierten das bestehende Weltbild und Grundverständnis von der Zusammensetzung und Ordnung des Kosmos in China.²⁰

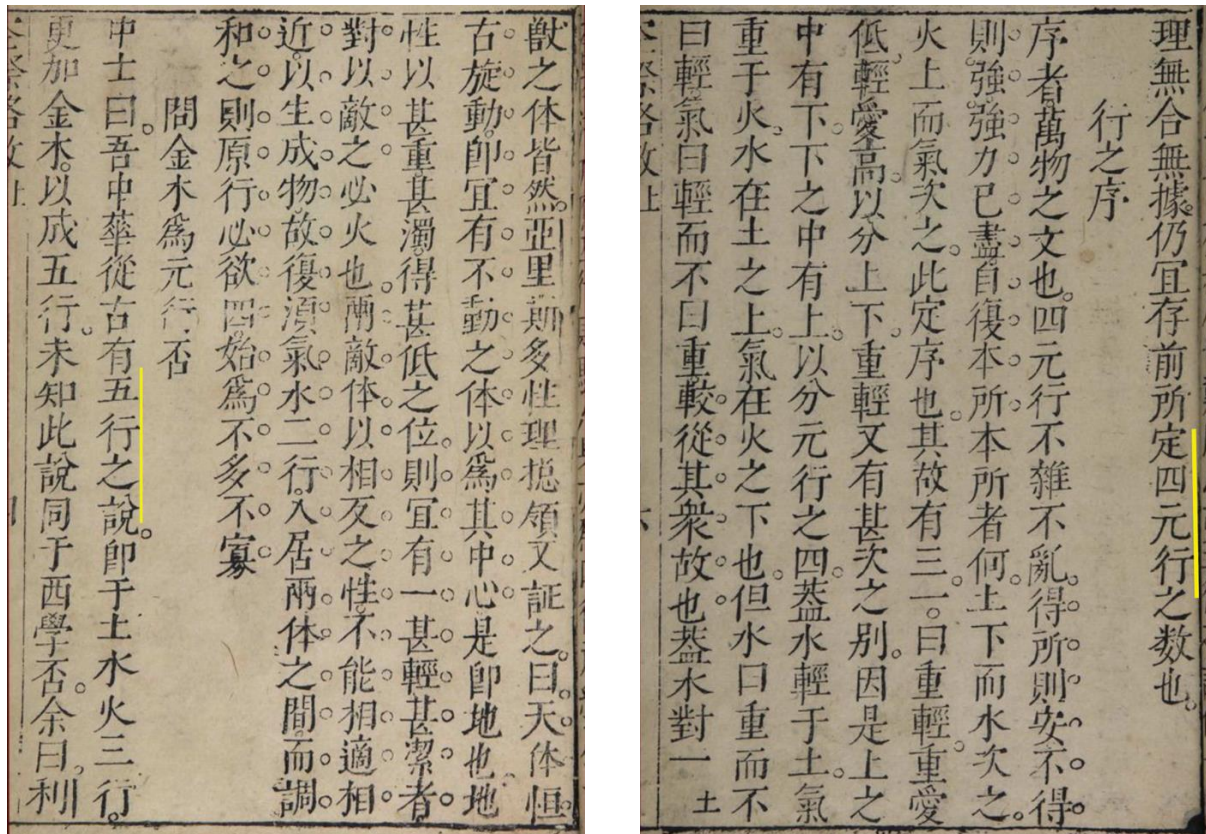


Abbildung 1: Auszug aus dem Kapitel 4 des KJGZ „Whether Metal and Wood are Elements or not“

Aristotelische Konzepte

Wie bereits oben ausgeführt, ging die Wahl der Jesuiten für bestimmte Konzepte und Ideen, die in ihren chinesischen Texten neu ausformuliert wurden, auf ihr Verständnis der Grundbausteine der aristotelischen Kosmologie zurück, die bis zum Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts die Grundlage ihrer akademischen Bildung darstellten. Der Hauptbezugspunkt für ihre Übersetzungen im Chinesischen war daher der wissenschaftliche Wortschatz der europäischen Renaissance. Ein besonders schönes Beispiel ist das Inhaltsverzeichnis des

²⁰ Zürcher (1995), S. 132 ff.

KJGZ, das auf einem Blick die Bedeutung aristotelischer Bezugspunkte und Systematik in dem Übertragungsprozess erkennen lässt.

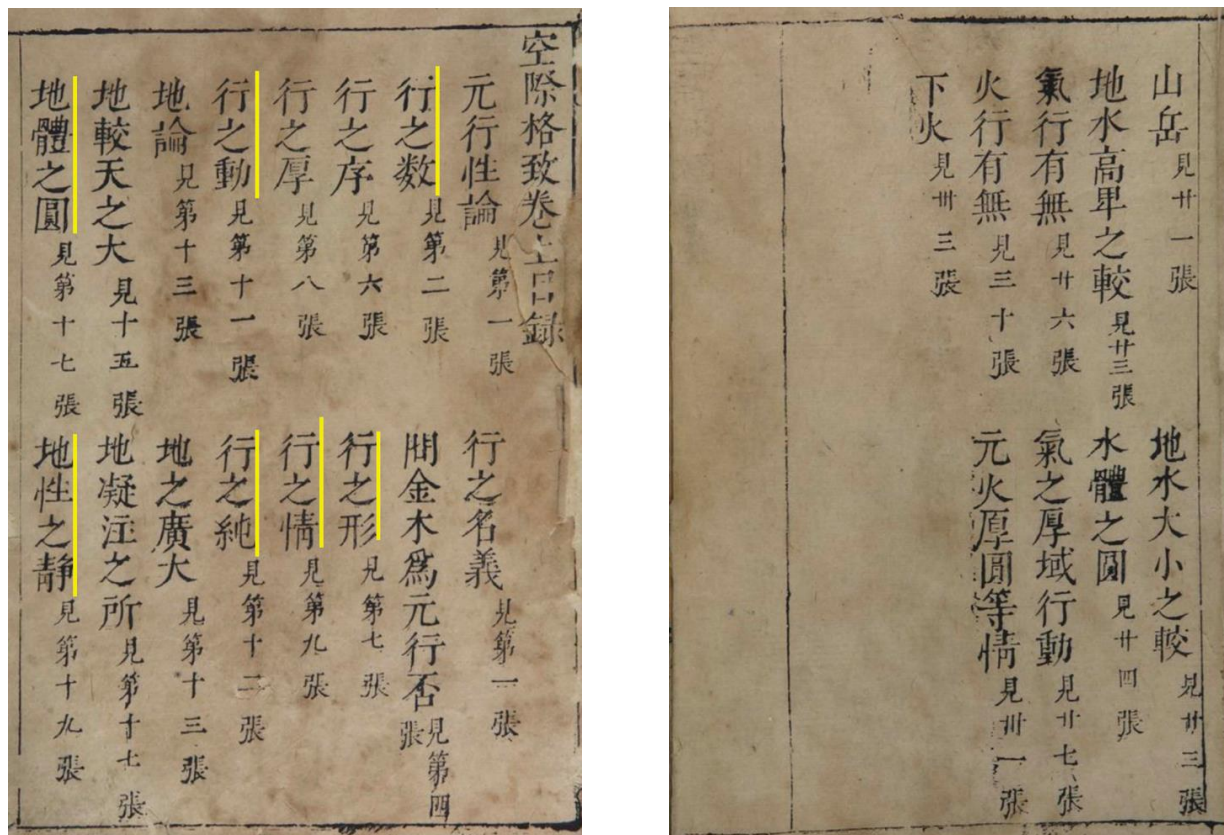


Abbildung 2: Inhaltsverzeichnis des KJGZ.

Es werden zum Beispiel Aristoteles' Theorien zu Quantität, Reinheit und Form angeführt. Zudem findet eine Auseinandersetzung mit seiner spezifischen Vorstellung von den Eigenschaften und Charakteristika der vier Elemente statt, die sich insbesondere in seinem Konzept von Bewegung widerspiegeln. Zur Veranschaulichung dieses bei Aristoteles so prominente Konzept dient das folgende Beispiel aus dem KJGZ.

Auszug aus dem Kapitel "The Number of Elements"

動中亦有雜有純。純動又有三，皆以地心爲界。旋動週心，乃諸天之本動也；從心至上，乃輕行之本動也；從上至心，乃重行之本動也。惟輕重又有甚次之別：故甚重至心者，土，甚輕至天者，火，次重安土上者，水，次輕係火下者，氣。純動之界惟四，則元行惟四而已。

Von überaus großer Bedeutung bei Aristoteles war sein Verständnis von Bewegung. Bewegung bedeutete für ihn nicht nur einen Positionswechsel; sondern sie wurde weiter definiert als die Erfüllung vorhandenen Potentials, einer Möglichkeit. Zum Beispiel das Wachsen von Pflanzen steht für das Anstreben ihrer eigentlichen Form, die potentiell schon im Samen angelegt ist. Sein Sinn für Bewegung führt uns zu seiner speziellen Auffassung von Raum und

Position. So schreibt er jedem der vier Elemente – Erde, Wasser, Luft und Feuer – eine natürliche Position, einen natürlichen Raum zu. Wird ein Element von seiner Position – durch äußere Krafteinwirkung beziehungsweise Gewalt – von seiner natürlichen Position wegbewegt, so hat es die Tendenz, sobald diese Kraft nachlässt, an seinen Ausgangspunkt zurückzukehren. Die Erde, zum Beispiel, neigt zu einer Abwärtsbewegung und konzentriert sich daher in der Mitte, Feuer hingegen steigt grundsätzlich nach oben und bildet dadurch die äußerste Schicht. Das Bewegungspotential eines Elementes steht in engem Zusammenhang mit seinem Gewicht. Wie aus dem Beispiel im Chinesischen hervorgeht, ergibt sich aus dieser Vorstellung die spezielle Anordnung der vier Elemente im Kosmos mit dem Element Erde – das schwerste von den vieren – in der Mitte, umgeben von dem Element Wasser. Auf dieses wiederum folgt das Element Luft und die oberste Schicht wird durch das Feuer-Element gebildet – das leichteste unter den Elementen.²¹ Es ist eben diese Sicht Aristoteles', die er in seinem Werk *De caelo* genauer ausführte und welches Vagnone bei seiner Verfassung des chinesischen Textes offensichtlich als Referenz diente.

Naturphilosophische Inhalte

Mit der Einführung der Drei-Schichten Theorie, die nach dem damaligen wissenschaftlichen Stand die Sphäre des Luft-Elementes formte, griff Vagnone erneut direkt ein chinesisches Konzept an, das bis dahin unangetastet geblieben war. Die Vorstellung einer Leere zwischen Himmel und Erde war im chinesischen Denken nicht nur fest etabliert, sondern bildete einen essentiellen Bestandteil des Wirkens der kosmischen Kräfte wie den Fünf Phasen und dem dynamischen Zusammenspiel von *yin* und *yang*. Mit der Theorie der drei Luftschichten hingegen wurde angenommen, dass durch die unterschiedlichen Temperaturen in den einzelnen Schichten – einer oberen, einer mittleren und einer unteren – sich zahlreiche Wetterphänomene formten und z.B. Wolken entstanden.²² Das heißt konkret, dass der Raum zwischen Erde und Himmel mit dem Element Luft gefüllt war, das nicht ohne Hintergedanken im KJGZ mit dem chinesischen Zeichen für *qi* 氣 übersetzt wurde. Der Begriff des *qi* kann in der chinesischen Kosmologie nicht auf Luft reduziert werden, sondern, wie allgemein bekannt, wird ihm vielmehr die Bedeutung einer zentralen Lebensenergie zugeschrieben. Der Versuch der Neu-deutung hier zeigt schön, wie die Jesuiten durch das Besetzen spezifischer Begriffe versucht haben, das chinesische Weltbild umzudeuten und mit ihrem eignen naturphilosophischen Verständnis zu ersetzen.

Dass diese Sicht nicht nur bei Vagnone vertreten war, sondern das wissenschaftliche Grundverständnis über meteorologische Phänomene im europäischen Raum bis ins frühe 17.

²¹ Hetherington (1993): "Aristotle infers that there is something beyond the region of the earth that is composed of a different material, of a superior glory to our region of the earth, and also unalterable. His model is conveniently described as a two-sphere universe where the changing region is up to the sphere of the moon, the earth is in the center surrounded by water, and air and fire are at the top, beyond which the heavenly bodies are in circular motion and in a realm without change. There is a separate set of physical laws for each of the two regions, since they are composed of different types of matter.", S. 23.

²² Vgl. Sun (2017), S. 73 ff.

Jahrhundert prägte, wird daran deutlich, dass bereits Matteo Ricci auf seiner Weltkarte von 1603 die drei Regionen der Luft abbildete und beschrieb.

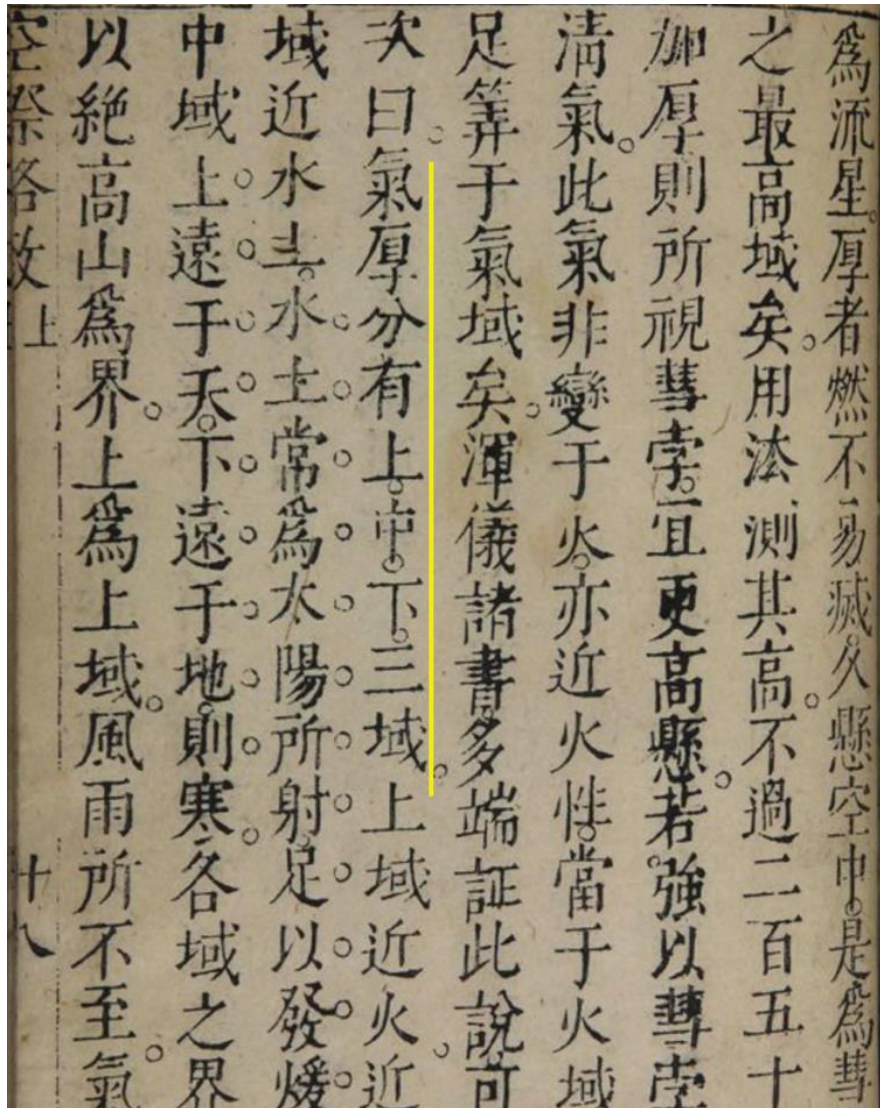


Abbildung 3: Passage aus dem Kapitel 22 „The Actions and Motions of the Element Air in the Thick Strata”

In der Mitte sieht man die Erde, eingeschlossen von Wasser, darauf folgen die drei Schichten der Luft, eingerahmt von dem Element Feuer.

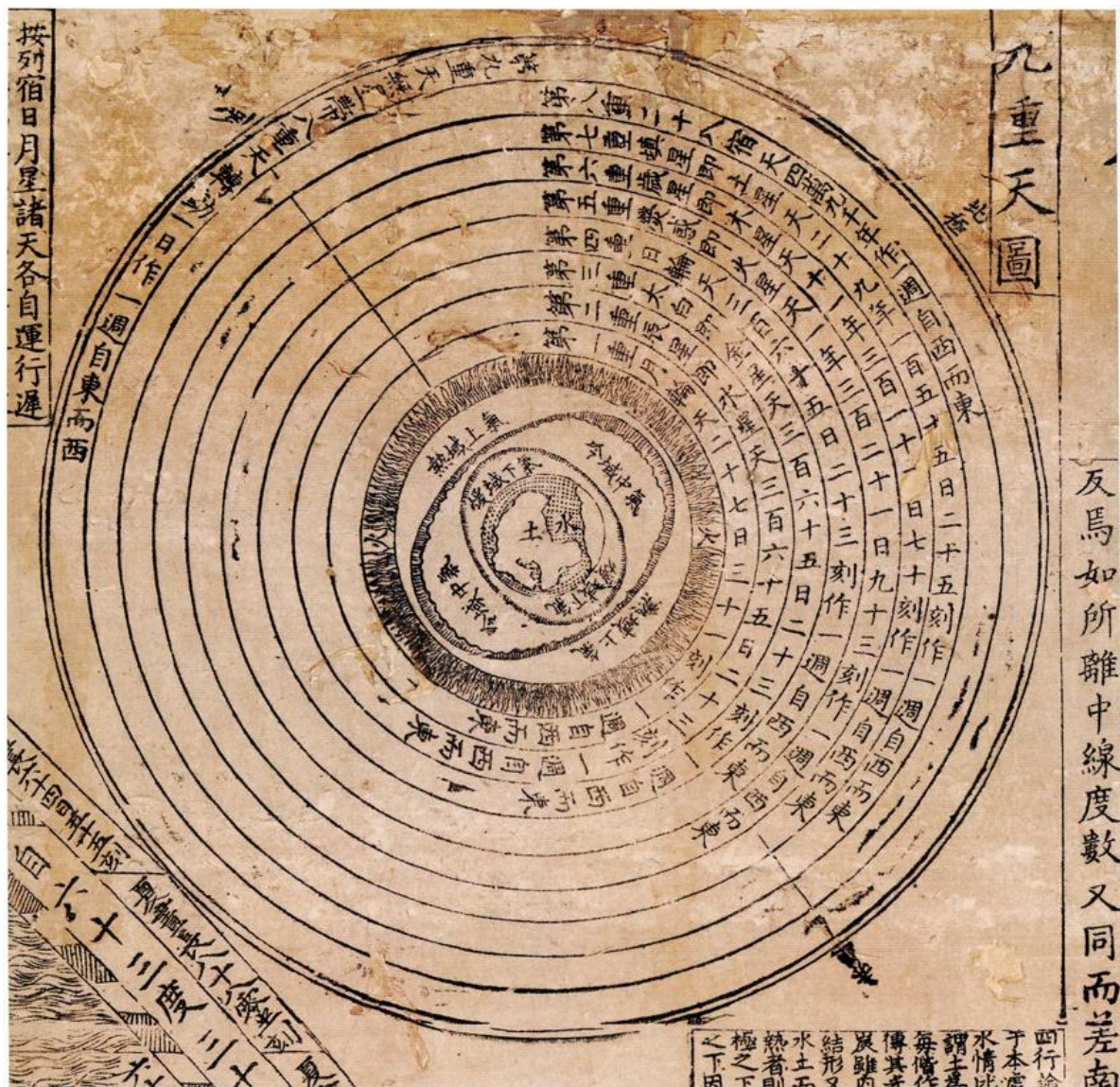


Abbildung 4: Diagramm aus Matteo Ricci's *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖 (1603)

Referenzen zur chinesischen Kulturtradition

Ein weiterer Aspekt, der uns Einsicht in das Kultur- und Grundverständnis der Jesuiten gegenüber der chinesischen Denktradition und den chinesischen Schriften gibt, bezieht sich auf die Referenzen zu Merkmalen der chinesischen Schriftkultur und Geistesgeschichte, die das Eigen- und Selbstverständnis der Chinesen aus historiographischer Perspektive maßgeblich mitbestimmten. In dem hier gezeigten chinesischen Abschnitt verweist Vagnone auf den chinesischen Kulturhelden Yu 禹 und spezifische Kommentare des *Yijing* 易經, in denen der kosmische Zyklus, der sich aus dem Zusammenspiel der Fünf Phasen ergibt, beschrieben wird.

西泰昔已設論。茲畧述其要以証之。中華論五行。古今多不同。按諸前論。所謂行者乃萬形之所從出也。則惟元行為至純也。既純必無相雜矣。試觀萬物之成。概不以金木。如人。虫。鳥。獸。諸類是也。則金木不得為萬物之元行也。又誰不知金木者實有水火土之雜乎。雜則不能為元行矣。設雜者可為元行。則草。石。等物。宜置之于元行之列。則又不止于五矣。何獨取金木耶。昔大禹陳謨。特以水火金木土與穀列之。為六府。只云其切于民生者。洪範亦然。未嘗謂為元行。

孫則祖孫何至相反。相滅一不仁。一不肖。至如此極也乎。初未有土金木時。獨水于何居。存用何器。受舍乎金。由土生。則與木何異。蓋金生乎土內。木生乎土上。本皆自土發矣。且易註天一生水。地二生火。天三生木。地四生金。天五生土。則五者之生。若有先後定序矣。今日金生水。則金四當先于水一矣。曰土生金。則土五當先于金四矣。火二雖居土五之前。然隔三四。何以生土。木三雖居水一之後。然隔火二。何以承生于水。一乎是其序均難解。以故五行之說。似于性。

Abbildung 5: Aus dem Kapitel 4 des KJGZ “Whether Metal and Wood are Elements or not”

Wie auch in den vorangegangenen Kapiteln zielt der Autor hier auf eine Demonstration der Überlegenheit der westlichen Theorie und Lehre ab. Das Detailwissen zu den klassischen chinesischen Schriften und der Kulturgeschichte Chinas, das hierbei deutlich wird, wirft die Frage auf, inwiefern die chinesischen Partner Vagnone's, die eng in die Entstehung und Redaktion des chinesischen Textes eingebunden waren, die Inhalte und Argumentationsstruktur beeinflussten.

Zusammenfassung

Es ist eben jene enge Verflechtung und Wechselbeziehung aristotelischer Begrifflichkeiten und Konzepten mit chinesischen historischen und kosmologischen Versatzstücken, die eine schrittweise Analyse der einzelnen Ebenen erfordern, die sich in dem Übertragungsprozess von westlicher Naturphilosophie in den Kontext chinesischer Kosmologie identifizieren lassen. Ein Prozess, der keine direkte Übersetzung einer spezifischen Quelle darstellt, sondern sich mehr aus einem Ensemble westlicher und chinesischer Denktradition zusammensetzt. Was versprechen wir uns von der Analyse dieser einzelnen Ebenen und Schichten?

Es ist nicht nur das Verständnis und Erfassen spezifischer Inhalte, bezeichnender Termini oder der Argumentationsstruktur des Textes. Vielmehr ist es der den Text umgebende Kontext, der unsere Aufmerksamkeit erfordert, um die Bedeutung der vermittelten Ideen und Werte erfassen und einordnen zu können. Darin birgt sich nicht nur die Möglichkeit neuer Erkenntnis über die Entwicklungen der wissenschaftlichen Lehre und der wissenschaftlichen

Auseinandersetzung im Renaissance-zeitlichen Europa. Vielmehr ist es die Reaktion Vagnone's in seinem chinesischen Traktat auf die konzeptuellen, intellektuellen, kulturellen und sprachlichen Herausforderungen, die sein chinesisches Umfeld darstellten und die uns einen Einblick in die historischen Gegebenheiten und den intellektuellen Diskurs des Chinas der späten Ming Zeit erlauben. Dies zeigt sich bei der sprachlichen Analyse seiner Texte auf der Ebene spezifischer Terminologien und gezielter Referenzen auf die chinesische Geistes-tradition. Zugleich zeigt die Analyse seines Werkes, dass, auch wenn die Wissensvermittlung der aristotelischen Naturphilosophie im Vordergrund stand, die religiöse Mission Vagnone's den Hintergrund bildete und in seine Arbeit einfluss.

Die Tatsache, dass die Abschaffung des aristotelischen Weltbildes, das bei Vagnone noch so prominent vertreten ist, als eine der größten Errungenschaften der Renaissance-Zeit gilt, wirft die Frage nach der Nützlichkeit und Anwendbarkeit der in den chinesischen Übersetzungen der Jesuiten vermittelten naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Inhalte auf. In diesem Zusammenhang stellt sich ganz konkret die Frage nach der Rezeption und der Aufnahme des von den Jesuiten begründeten aristotelischen Wortschatzes in den chinesischen Wissenschaftskontext. Eine tentative Annäherung an diese Frage wird mit der Übersetzung und Analyse des hier vorgestellten Werkes von dem jesuitischen Missionar Alfonso Vagnone ersucht.

Literatur

- Burke, Peter (2007): *Cultures of Translation in Early Modern Europe*, in Burke, Peter et al.: *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chan, Albert (2002): *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, a Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*, New York: M.E. Sharpe.
- Corsi, Elisabetta (2010): From the Aristoteles latinus to the Aristoteles sinicus. Fragments of an Unfinished Project, in Malek, Roman et al.: *Light a Candle: Encounters and Friendship with China. Festschrift in Honour of Angelo S. Lazzarotto P.I.M.E.*, Nettetal: Steyler Verlag.
- Dudink, Ad (2001): Opposition to Western Science and the Nanjing Persecution, in Jami, Catherine et al.: *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: the Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangxi [i.e. Guangqi], 1562–1633*, Leiden: Brill.
- Goodrich, Luther Carrington (1976): *Dictionary of Ming Biography, 1368–1644*, New York: Columbia University Press.
- Hart, Roger (1999): Translating the Untranslatable: From Copula to Incommensurable Worlds, in Liu, Lydia H.: *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulations*, Durham: Duke University Press.

- Hetherington, Norriss S. (1993): *Encyclopedia of Cosmology: Historical, Philosophical, and Scientific Foundations of Modern Cosmology*, New York: Garland Publishing.
- Hsia, Ronnie Po-Chia (2007): The Catholic Mission and Translations in China, 1583–1700, in Burke, Peter et al.: *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hu, Guozhen et al. (1985): *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, St. Louis: The Institute of Jesuit Sources.
- Hung, Eva (2005): *Translation and Cultural Change: Studies in history, norms and image-projection*, Amsterdam (Philadelphia): John Benjamins Publishing Company.
- Meynard, Thierry (2017): Aristotelian Works in Seventeenth-Century China: An Updated Survey and New Analysis, *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, pp. 61–58.
- Pomeranz, Kenneth (2000): *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton: Princeton University Press (The Princeton Economic History of the Western World).
- Standaert, Nicolas (2000): The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China, in De Meyer, Jan A.M. et al.: *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Leiden: Brill.
- (2002): *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*, Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society.
- Sun, Chengsheng (2017): The Dissemination and Influence of the Three-Region Theory in Seventeenth- and Eighteenth-Century China, *Chinese Annals of History of Science and Technology*, vol. 1, no. 2, pp. 71–93.
- Verhaeren, Hubert (1935): Aristote en Chine, *Bulletin Catholique de Pékin*, no. 264, pp. 417–429.
- von Collani, Claudia (2012): *Von Jesuiten, Kaisern und Kanonen: Europa und China – eine wechselvolle Geschichte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Zhang, Qiong (2015): *Making the New World Their Own: Chinese Encounters with Jesuit Science in the Age of Discovery*, Leiden: Brill.
- (2017): The Jesuit Heresiological Discourse as an Enlightenment Project in Early Modern China, *Journal of World History*, vol. 28, no. 1, pp. 31–60.
- Zuercher, Erik (1995): "In the Beginning": 17th-Century Chinese Reactions to Christian Creationism, in Zuercher, Erik et al. *Time and Space in Chinese Culture*, Leiden: Brill.