

# **Konfuzius in der deutschen Frühaufklärung**

Von

Wenchao Li (Potsdam/Hannover)

Europas größte kulturelle Entdeckung im 17/18. Jahrhundert ist die Begegnung mit China gewesen, das als eine Zivilisationsmacht im Zuge christlicher Missionierungsversuche immer stärker ins Zentrum europäischer Interessen rückte. Zu fast allen Gebieten und möglichen Themen bezüglich des Reiches der Mitte, vom Alter der chinesischen Geschichte über die Sitten chinesischer Gelehrten, das Geheimnis chinesischer Sprache und Schriftzeichen, die Glanz chinesischer Porzellan, den Reiz der Polygamie, die Unsitte der Mädchentötung, konfuzianische Klassiker, daoistisch zubereitetes Unsterblichkeitselixier, Akupunktur, Pulslehre, Geomantie, bis zur genauen Höhe und Breite der chinesischen Mauer, lagen zu Beginn des 17. Jahrhunderts bereits ausführliche Berichte aus erster Hand vor, die zusammengenommen ein komplettes Bild lieferten, aber ein genau entgegengesetztes zur Entdeckung Amerikas: hier eine dem Europa ebenbürtige, in mancher Hinsicht gar überlegene Zivilisation, dort die fremdartigste, gute wie böse Wildheit – zwei Motive, die die europäische Phantasie noch Jahrhunderte lang beschäftigen werden sollten. (Bitterli 2004)

Dass diese vielfältige kulturelle Entdeckung des „Fremden“ in den „Heimatländern“ selbst nicht wirkungslos blieb, macht das zum Teil kontroverse Echo deutlich, das die China-Berichte bei der europäischen Intelligenz aller Couleur hervorgerufen und gefunden hat. Einen wichtigen und folgenreichen Aspekt stellte dabei die Rezeption der in Konfuzius personifizierten chinesischen Tradition der Gelehrtheit. Der in China selbst hoch geachtete und als heilig geltende Name des Konfuzius konfrontierte wie kaum ein anderer die Missionare in China und ihre Leser in Europa mit der Frage nach der Moralität der Heiden und damit nach deren Erlösungsmöglichkeit trotz ihrer Unkenntnis des Evangeliums (Stolle 1714; De la Mothe le Vayer 1647); das weitgehend von dieser Lehrtradition regierte, angeblich blühende Staatswesen Chinas schien die christliche Vorstellung von Glauben und Tugend vehement in Frage zu stellen (Le Comte 1696, Bd. II, S. 119; Li 2000, S. 342-345) und forderte nach einer Erklärung, die, um plausibel zu sein, sich entweder der Autonomie der Vernunft oder aber der für

die Offenbarung doppeldeutigen Natürlichen Theologie bedienen müsste. Manch dabei entstandene Deutungsmuster, Vorurteile wie Missverständnisse werden noch lange Zeit bis in die Gegenwart nachwirken. Der vorliegende Beitrag hat jedoch nur die Aufgabe, das breite historische Spektrum dieses Rezeptionsprozesses eingeschränkt in der deutschen Frühaufklärung kurz zu skizzieren. Den Hauptgegenstand bilden zwei große lateinische Ausgaben zu der Konfuzius zugeschriebenen chinesischen Lehrtradition und deren Rezeption durch Chr. Thomasius (1655-1728), Chr. Wolff (1690-1753), G. Bernhard Bilfinger (1693-1750) und wegen dessen Breite und Tiefe abschließend G. W. Leibniz (1646-1716),

#### Zwei Ausgaben zu Konfuzius und dessen Lehre

Im Auftrag der China-Mission und begleitet von einem Chinesen namens Michael Alphonse (chin. Shen Fuzong), der später in London Thomas Hyde bei dessen China-Studien helfen wird, reiste Philippe Couplet (1624-1692), Jesuit und China-Missionar aus Belgien, 1681 nach Europa zurück, um neue Missionare zu erwerben und in Rom Erlaubnis zu erwirken, Gottesdienste auf Chinesisch halten zu dürfen. In seinem Gepäck befanden sich angeblich mehr als 400 von den Missionaren verfasste Bücher in chinesischer Sprache als Geschenke für die Bibliothek in Vatikan und eine große Menge Manuskripte in Latein zwecks deren Publikationen in Europa. Im Oktober 1682 ging Couplet in Holland ans Land. In Antwerpen kam es zu mehrmaligen Begegnungen und Unterredungen mit Daniel Papebroch (1644-1714), Herausgeber der *Acta Sanctorum*, mit dem G. W. Leibniz in intensiver Korrespondenz stand; in Paris und in Berlin kam es zu weiteren bedeutenden Begegnungen, u. a. mit Jean de Fontaney, einem der später unter dem Namen Königlicher Mathematiker bekannt gewordenen fünf französischen Jesuiten in China, Melchisedec Thevenot (1620-1692), königlichem Bibliothekar in Paris und Herausgeber diverser Reiseberichte, Andreas Cleyer (1634-1698?), Botaniker und Arzt, Christian Mentzel (1622-1702), Leibarzt und kurfürstlichem Rat in Berlin und Andreas Müller (1630-1694), dem bekannten Orientalisten. Auf Vermittlung von De La Chaise, Jesuit und Beichtvater vom Ludwig XIV., kam es zu einer Audienz beim französischen König in Versailles. Der König soll Couplet großzügige Unterstützung bei der Realisierung vielfältiger Projekte zugesagt haben, wie die in Amsterdam erscheinenden *Nouvelles de la république des lettres* in ihrer April-Ausgabe des Jahres 1686 zu berichten wussten (S. 428-429).

Das bleibende Verdienst Couplets war jedoch die Drucklegung des dem Ludwig XIV. gewidmeten *Confucius Sinarum Philosophus* 1687 in Paris (Couplet 1687), [Bild 1] zumal es sich dabei um einen Jahrzehnte lang gehegten Traum der Jesuiten handelte – Der erste Versuch einer Drucklegung wurde zehn Jahre zuvor unternommen. Der ausnehmend schön gestaltete, 550 Seiten umfassende Folioband enthält drei der so genannten Vier Bücher des klassischen Konfuzianismus in lateinischer Übersetzung – *Daxue*, *Zhongyong*, *Lunyu*; nicht weniger wichtig und wirkungsmächtig sind die die Übersetzungen einleitenden *Proemialis Declaratio* (S. IX-CXIV) und die *Confucii Vita* (S. CXVII-CXXIV). Im Anschluss an die Texte sind zwei Schriften Couplets zur chinesischen Chronologie angehängt, die *Tabula genealogica* behandelt die chinesische Geschichte von den legendären Drei Monarchen bis zum Jahr 2457 vor Christi Geburt; die ein Jahr zuvor bereits separat erschienene *Tabula chronologica* zeichnet die Geschichte Chinas seit dem Beginn der legendären Herrschaft des Fuxi bis zum Jahr 1683. Besprechungen in den führenden Periodika zeugen von dem großen Echo, das der *Confucius* gleich nach dessen Erscheinen europaweit gefunden hat. Zu ihnen zählten die Londoner *Philosophical Transactions* (1687, Nr. 189), das *Journal des Sçavans* in Paris (1688, S. 99-107), die Leipziger *Acta eruditorum* (Mai 1688, S. 254-265), die Amsterdamer *Bibliothèque universelle et historique* (1687, Nr. 7, S. 387-455), die *Nouvelles de la république des lettres* (August 1687, S. 910), die *Histoire des Ouvrages des Savants* in Rotterdam (September 1687, S. 65-79), das *Giornale de' letterati* in Parma (1687, S. 163-166) und die *Monatsgespräche* von Christian Thomasius, auf die im folgenden näher einzugehend sein wird.

Eine andere Glanzleistung der Jesuiten erbracht ein Viertel Jahrhundert später, 1711 in Prag François Noël, ebenfalls ein Belgischer Jesuit, der nach einem mehr als 20jährigen Aufenthalt im Reich der Mitte 1708 nach Europa zurückkam. Die von ihm allein übersetzten und herausgegebenen *Sinensis Imperii libri classici sex* (Noël 1711) enthalten neben den Vier Büchern - *Adultorum Schola* (*Daxue*), *Immutable Medium* (*Zhongyong*), *Liber Sententiarum* (*Lun Yu*), *Memcius* (*Menzius*) - zwei weitere in lateinischer Übersetzung: die *Filialis Observantia* (S. 473-484) und die *Parvulorum Doctrina, seu Schola* (S. 485-608). Es sollte diese Ausgabe sein, die den spirituellen Anlass für Christian Wolffs Festrede *Oratio de Sinarum philosophia practica* am 11. Juli 1721 an der Universität Halle bilden wird, aber auch an Couplets Pariser Publikation wird der Hallenser Mathematiker und Philosoph nicht vorbeikommen können. Besprechungen erfuhr diese sehr schlicht ausgestattete Ausgabe durch Christian

Wolff anonym in den Leipziger *Acta Eruditorum* (Juni 1711, S. 284-286, März 1712, S. 123-128; Mai 1712, S. 225-229) und in den *Mémoires de Trévoux* (November 1713, S. 2002-05).

Die Bedeutung oder vielmehr Furore, die diese zwei Ausgaben für europäische Intelligenz bis Mitte des 18. Jahrhunderts gemacht hatte, lässt sich an Zedlers *Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste* nachlesen: „Dieses“ so Zedler lapidar, „sind die zwey Bücher, worauf sich alle Wahrheiten gründen, und worauf man so grossen Staat machet“ (Zedler, Bd. 37, Sp. 1627). Etwas mehr als ein halbes Jahrhundert später wird allerdings Hegel, als er in Berlin über die Geschichte der Philosophie vorlas, seinen Zuhörern über genau diese zwei große Konfuzius-Ausgaben verkünden: „dass es für den Ruhm des Konfutse besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären“ (Hegel 1986, S. 142-143). Aus dem ehrfürchtigen „Confucius“ wurde ein schlichter „Konfutse“.

#### Christian Thomasius und „Konfuzius sagt“

Mit Christian Thomasius, der in der Augustausgabe des Jahres 1689 der von ihm verfassten und herausgegebenen, auch *Monatsgespräche* genannten *Freymüthiger jedoch vernunft- und gesetzmäßiger Gedancken über allerhand, fürnemlich aber neue Bücher* [Bild 7] den *Confucius Sinarum Philosophus* einer ausführlichen und kritischen Rezension (Thomasius 1690, S. 599-630) unterzog, wurde Konfuzius als Person nochmals in den Mittelpunkt des europäischen Interesses gefördert. Nach Thomasius' eigener Aussage sei dessen Interesse an der Lehre des Konfuzius durch die Schrift *De la Vertu des Payens* des Franciscus de la Mothe le Vayer erweckt, der in China eine in Europa seit Platon ersehnte Herrschaft der Philosophen und in Konfuzius „le Socrate de la Chine“ entdeckt zu haben glaubte (de la Mothe le Vayer 1647, S. 231). Daraufhin habe er, Thomasius, „längst Verlangen getragen etwas genauer Nachricht von diesem Confucio zu erlangen“ und war dabei auf Couplets *Confucius Sinarum Philosophus* gestoßen. Da er aber das Werk selbst nicht gleich in die Hand bekommen konnte, griff er neugierig auf die zahlreichen Besprechungen in den oben erwähnten gelehrten Zeitschriften zurück. Danach musste er aber enttäuscht feststellen, dass der viel gelobte *Confucius* eher „unter die Scripta paraenetica“, „nicht aber unter die Scientifica“ zu zählen und daher höchstens mit einer Lebensbeschreibung des Sokrates zu vergleichen wäre - dabei konnte Thomasius sich auf das von ihm persönlich Jahre zuvor ins

Deutsche übersetzte *Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophi, oder Das Leben Socratis* von François Charpentiers *Les choses memorables de Socrate* berufen (Thomasius 1693). Aus diesem Grund habe er sich auch keine Mühe gemacht, Couplets *Confucius* genauer unter die Lupe zu nehmen, als es „in unsere Buch-Läden“ kam, „weil mir besagte Extracte derer Herren Journalisten genugsam zu verstehen geben“ (Thomasius 1690, S. 600), dass es in dem genannten Buch wenig Neues gebe, was der griechischen und der lateinischen Philosophie nicht bekannt wäre.

Auf eines Freundes Verweis hin, dass Thomasius bei seiner Beurteilung sich so statt auf eigenes Urteil, auf Vorurteil anderer („*praejudicium auctoritatis alienae*“, ebd. 602) stütze und dass es sich bei dem *Confucius* in Wirklichkeit um ein Buch handele, das in der „Gesellschaftswissenschaft“ („*Scientia Civili*“) bisher „von keinem Philosopho jemahls (...) geschrieben worden“ sei, und daher in Europa „auff hohen und niedern Schulen (...) fleißig erkläret und der Studierenden Jugend beygebracht“ werden sollte (ebd. S. 601), hat Thomasius sich eingehend mit dem *Confucius Sinarum Philosophus* auseinandergesetzt. Nun bekennt Thomasius freimütig, dass er sein aufgrund der Besprechungen in den Zeitschriften gefälltes Urteil korrigieren müsse: Der Vergleich der hier ins Lateinische übersetzten Bücher mit „den Lebensbeschreibungen des Sokrates“ sei wohl nicht zutreffend gewesen, vielmehr hätten die Bücher des Konfuzius an die populären *Scaligerana* (Köln 1669) oder, damit der Leser ihn deutlicher verstehen könne, an „D. Luthers Tisch-Reden“ erinnert:

„Luther und Scaliger bleiben beyde wohl zwey berühmte Leute / obgleich die angeführten Bücher zu ihren Ruhm den wenigsten Theil contribuiren; Also bleibt Confutius wohl ein scharffsinniger und weiser Philosophus, obgleich diese Scientia Sinica nicht eben die scharffsinnigste ist. In denen Scaligeranis sind viel gelehrte Anmerckungen enthalten; aber es sind auch viel allzufreye Dinge drinnen / und die wenig Beyfall finden möchten; Die Tisch-Reden Lutheri begreifen viel Gottsfürchtige und nützliche Sachen in sich; aber es sind auch andere Historien darinnen / derer sich die Papisten, wie bekannt / sehr wieder uns zu Nutz zu machen wissen / oder die ziemlich lächerlich herauß kommen [...] Also ist zwar nicht zu leugnen / daß in denen drey Büchern Scientiae Sinensis gar viel überaus kluge und subtile Lehren des Confucii enthalten sind / die wohl zu wünschen wären / daß man sie auff hohen Schulen oder in gemeinem Leben inacht nähme. Allein es sind auch viele nichts würdige Dinge darinnen / bey welchen man sich des Lachens kaum enthalten kann [...]“ (Thomasius 1690, S. 605-606)

Derartige unwürdige Dinge, die man nach Thomasius in den dem Konfuzius zugeschriebenen Büchern leicht finden könne, seien allerdings nicht Konfuzius selbst beizumessen, sondern dessen Schülern, die diese Dinge notiert und sie, entweder wegen einer allzu großen blinden Liebe zum Lehrer oder aber mangelnden Urteilsvermögens, in den Schriften zusammengetragen hätten. Die geforderte und vollzogene

Unterscheidung zwischen der Person auf der einen und den ihr von den Anhängern zugeschriebenen Schriften auf der anderen Seite sollte indessen zu einer „Vermenschlichung“ der zu Vorbild und Autorität zu Unrecht stilisierten Person dienen, denn ein „Mann mag so sehr in Wissenschaften und Tugenden excelliren, als er will / so ist er doch ein Mensch / und hat viel mit geringen Leuten gemein; ist auch denen menschlichen Schwachheiten unterworfen“ (ebd. S. 606). Um aus einem Menschen mit seiner Tugend und Gelehrsamkeit aber ein nachahmwertes Vorbild für andere entstehen zu lassen, müsse man dessen Fehler und Schwachheiten verbergen und nur Wunderwürdiges erzählen, wie wenn jener kluge Maler „das Bild eines einäugigen Königs dergestalt verfertigte / daß er die Gestalt des Königs seitwärts einwurffe / damit der Mangel des Auges verborgen bliebe“ (ebd. 607).

So stellen nach Thomasius die im *Confucius Sinarum Philosophus* enthaltenen Bücher ein kompilatorisches Machwerk dar. Auch wenn viele „überaus schöne“ Gedanken belegen, dass Konfuzius durchaus ein kluger Mann mit einer „rechtschaffenen Lehr-Art“ war, seien nicht wenige gemeine und gar lächerliche Dinge in die Sammlung eingeschlichen, die man besser ausgelassen hätte (ebd. S.608). Interessanter- und überraschenderweise zählen zu diesen „überaus schöne[n]“ Gedanken, denen aber keine große Bedeutung beizumessen sei, unter anderem jene programmatischen Textstellen (Noël 1711, S. 10f; Couplet 1687, S. 1f.; vgl. Li 2000, S. 362-365) zu Beginn der Großen Lehre („Adultorum Schola“), die später Christian Wolff im Sinne seiner Philosophie gründlich auslegen (vgl. Wolff 1985, Einleitung S. XXXIII) und in denen G. Bernhard Bilfinger Grundregeln chinesischer Moralphilosophie (Bilfinger 1724, S. 25) entdecken wird. Zu den „gar lächerliche[n] Dinge[n]“ gehören hingegen gewisse Episoden und Anekdoten im Lebens des Konfuzius, die entweder als tradierte Verhaltensnormen (also gute Benehmen) gelten und daher gewisse Vorbildfunktion erfüllen, oder aber durch geschickte Auslegung doch einen Sinne in sich enthalten könnten. Selbst den Gedanke der Nächstenliebe, mit dem Konfuzius „viel Christen [...] beschämen könnte“, kann Thomasius nicht ohne Weiteres gelten lassen: „Aber wo wollen wir diese Liebe suchen? Bey der Obrigkeit? Oder bey denen Unterthanen? Bey Gelehrten oder bey denen Ungelehrten?“ Konfuzius beklage doch selbst, dass die klugen „Welt=Leute“ die Tugend verachten und die Gelehrten gefährliche Abwege gehen! (ebd. 611, 612).

Konfuzius mag also durchaus ein rechtschaffener kluger und vernünftiger Mann gewesen sein, seine so genannten Lehrsätze hätte man aber ohne große Mühe aus

Seneca oder Epikur exzerpieren können. Weder Seneca noch Epikur besitze aber die Autorität eines Konfuzius! So verdanke nach Thomasius Konfuzius seinen Ruhm keinen originellen Gedanken, sondern lediglich dem Vorurteil der Autorität, von dem die „heutige Welt“ eingenommen worden sei. Denn statt auf die Lehrsätze und deren Wahrheit zu achten, urteile man „nach Unterscheid der Lehrer von der Wahrheit oder Unwahrheit der Dinge“. Selbst geschmacklose Dinge werden für bare Münze gehalten und „biß in den Himmel“ erhoben, sobald man sie mit einem „Confucius sagt“ zu erzählen beginnt. (Ebd. S. 627)

### Christian Wolffs *Oratio de Sinarum philosophia practica*

Auch Christian Wolff richtet in seiner im Nachhinein berühmt-berüchtigten Rede vom 12. Juli 1721 anlässlich der Übergabe des Protektorats an seinen Nachfolger [Bild 8] die Aufmerksamkeit auf Konfuzius als Person. Dieser kommt bei ihm allerdings eine ganz andere Bedeutung zu als bei Thomasius, denn nach Wolff gelte Konfuzius den Chinesen genauso viel wie „Moses den Juden, Mohammed den Türken, ja sogar genauso viel wie Christus uns gilt“, freilich „sofern wir ihn [Christus] als Propheten oder Lehrer, der uns von Gott gegeben worden ist, verehren“ (Wolff 1988, S. 18/19). So sei Konfuzius’ Bekenntnis, dass er nichts Neues erfunden, sondern nur Altes erneuert habe (ebd. S. 44/45), in Wolffs Deutung Bekenntnis zu einer langen philosophischen Tradition, die durch Konfuzius als Vorbild und Lehrer erneut zur Geltung gekommen sei.

Dass China ein großes Reich mit ungeheuer vielen, aber friedlich lebenden Einwohnern sei und insofern ein Gegenbild des zersplitterten Europa darstelle, steht für Wolff ebenso fest wie für Leibniz und viele andere vor ihm. Wolff sieht jedoch in diesem China-Bild keinerlei Ausdruck religiöser Motivation oder gar göttlicher Offenbarung. Sein Zauberwort lautet *philosophia practica* aufgrund natürlicher Kräfte des menschlichen Geistes. Demnach kommt nach ihm der Vernunft die Aufgabe zu, die Gründe der Dinge zu untersuchen. Durch diese Untersuchung erschließt die Vernunft wiederum den genauen Begriff des Guten und des Bösen. Darauf aufbauend kann der Wille dann derart gefestigt werden, dass er das Gute liebe und das Böse hasse. Das Kriterium für das Gute ist die Übereinstimmung mit der Natur des menschlichen Geistes, der das Böse nicht mehr tun wird, sofern er es als ein solches erkennt. Das Ziel aller Handlungen liege in der Vollkommenheit des Einzelnen zum einen und der Allgemeinheit zum anderen. Das Streben nach dieser Vollkommenheit wird

Glückseligkeit genannt. Genau dieses Konzept, das Wolffs eigenes ist, liegt nach ihm der von Konfuzius vertretenen praktischen Philosophie zugrunde (vgl. ebd. S. 22/23; S. 44/45). Noch in der Vorrede zu den *Vernünfftigen Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen* (1725) wird Wolff diese grundsätzliche Übereinstimmung seiner Philosophie mit der der Chinesen deutlich hervorheben: "Die Sinenser haben von alten Zeiten her auf die Kunst zu regieren vielen Fleiß gewendet: was ich aber in ihren Schriften hin und wieder zur Probe zu untersuchen mich befließen, das finde ich meinen Lehren gemäß."

Damit sein Paradebeispiel überzeugend wirkt und für seine eigene Philosophie stehen kann, muss sich Wolff sowohl gegen Theismus – die Chinesen hätten Gott doch gekannt – als auch gegen Atheismus absichern. Denn von beiden Seiten lauern Gefahren. Durch eine Zuordnung des Konfuzianismus zum Theismus würde das Beispiel seine Aussagekraft verlieren; eine Zuordnung zum Atheismus würde den Eindruck erwecken, der Redner Wolff plädiere nicht für eine Ethik kraft des Gesetzes der Natur, sondern eine atheistische. Wolff entgeht den beiden Gefahren, indem er geschickt zwischen Theismus und Atheismus eine gewisse neutrale Pufferzone ansetzt, die man als theologischen Agnostizismus bezeichnen könnte, diesen dann in erster Linie gegen den Atheismus abgrenzt und so Freiraum für die Autonomie des Gesetzes der Natur gewinnt: Wer Gott leugnet, so Wolff, der sei ein Atheist; um aber Gott leugnen zu können, müsse man ihn bereits gekannt haben. Wer Gott nicht erkannt hat, der kann ihn also auch nicht leugnen. Infolgedessen wäre er höchstens ein bedauernswerter armer Agnostizist, aber ebenso wenig ein Theist wie Atheist (ebd. 246/247, Adnotatio 182; 152/153, Adnotatio 54). Weil sie Gott nicht kannten, konnten sie ihn auch nicht geleugnet haben; was blieb ihnen dann übrig, als vom lumen rationis (ebd. S. 155/156, Adnotatio 56) Gebrauch zu machen, um glücklich zu sein! Der ganze Ritenstreit (Mungello 1994) sei dann nichts weiter als viel Lärm um nichts (ebd. S. 154/155, Adnotatio 54). Hierin, in dieser geschickten Terraingewinnung für die Autonomie der Vernunft im Dickicht der Theologie und Metaphysik, liegt eine der Leistungen Wolffs für die deutsche Aufklärung. Dazu hat seine China-Interpretation einen nicht unwesentlichen Beitrag geleistet.

Nun kommt etwas hinzu, das man als eine divina providentia bezeichnen könnte: Als Wolff 1721 für seine Prorektoratsrede China zum Thema wählte, konnte er nur die Prager Übersetzung von Noël zugrunde legen, weil ihm die Couplet-Übersetzung noch unbekannt war (ebd. S. 214/214, Adnotatio 128; S. 208/211, Adnotatio 113). Dieser

Umstand war insofern von großer Bedeutung, als auch Wolff selbst im Nachhinein feststellen musste, dass sich Noëls Übersetzung von den in Paris veröffentlichten Texten erheblich unterscheidet bzw. diese von jener (ebd. S. 210/211, Adnotatio 113). Wolffs Rechtfertigung, dass er seinerseits „mehr Vertrauen“ zu der Übersetzung von Noël habe (ebd.), war eine von ihm nicht näher begründete und begründbare Behauptung. Natürlich sind viele Unterschiede zwischen beiden Übersetzungen zu verzeichnen. Der erhebliche Unterschied aber, der Wolff nach seiner Rede große Schwierigkeiten bereitet zu haben schien, besteht darin, dass die Autoren der Pariser Übersetzung „mit Leib und Seele dabei“ seien, „darzulegen, dass die Chinesen schon bei ihrem Ursprung durchaus über die Kenntnis und die Verehrung der wahren Gottheit verfügt hätten und wahrscheinlich einige Jahrhunderte hindurch dabeigeblichen“ seien (ebd. S. 145/147, Adnotatio 54).

Der Unterschied ist in der Tat erheblich und im Fall von Wolff vor allem schwerwiegend. Es ist also relativ leicht nachvollziehbar, warum Wolff „mehr Vertrauen“ zu der Übersetzung von Noël habe (ebd. S. 210/211, Adnotatio 113). Zu viel steht für ihn auf dem Spiel: Eine Übernahme der Thesen der Pariser Übersetzung hätte die ganze China-Rede Wolffs in Frage gestellt, und damit wäre zumindest ein Teil seiner Philosophie umgekippt.

Mit dem „Vertrauen“ allein war die Sache deshalb noch nicht getan. Wolff musste sich mit der Pariser Übersetzung auseinandersetzen, und das tat er mit Fleiß und Elan. Da ihm aber die chinesische Quelle unzugänglich blieb, musste er auf einer anderen Ebene operieren, der Ebene der Philosophie und der Begriffe: Was bedeutet nun eigentlich Erkenntnis Gottes? Und wie kommt diese Erkenntnis in der Tugendlehre und der Ethik zum Ausdruck? Wolff definiert:

„Die natürliche Religion besteht in der Verehrung des wahren Gottes, die aus seinen Eigenschaften und Werken, die durch das Licht der Vernunft erkannt worden sind, hergeleitet ist. Wo es also keinen Beweis für eine Erkenntnis Gottes gibt; wo nicht auf die Liebe, die Furcht, die Achtung und die Anrufung der Gottheit zusammen mit dem Vertrauen auf sie gedrungen wird, dort gibt es keine natürliche Religion“.

Weiter heißt es:

„Zur natürlichen Religion ist aber ein deutlicher Begriff der Gottheit erforderlich, weil die göttlichen Eigenschaften und Werke die Beweggründe für diejenigen Handlungen liefern, durch welche die Verehrung der Gottheit vollzogen wird“ (ebd. S. 150/151-154/155, Adnotatio 54).

Nachdem nun die Definition steht und dabei die Latte ziemlich hoch angelegt ist, ist es nicht schwer, die einschlägigen Stellen in der Pariser Übersetzung zu bewerten und zum Ergebnis zu gelangen: Die Chinesen „hatten also einen verworrenen Begriff von der

Gottheit, aber überhaupt keinen deutlichen“ (ebd. S. 152/153-154/155; vgl. S. 244/245-246/247, Adnotatio 182).

Dennoch ist Wolffs China-Rede, die als „Signal der deutschen Aufklärung“ (Wolff 1982, Einleitung, S. XLV) galt und dem Redner den Lehrstuhl im damaligen Preußen kostete, lange Zeit eine Herausforderung an die europäische Intelligenz geblieben.

Selbst der gute Ludovici wird in seinem *Ausführlichen Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie* dem „großen Meister in der Weltweisheit“, „als Herr Wolff schon damals war“, mangelnde Behutsamkeit vorwerfen. Zu sehr prallen „heidnische“ Philosophie und „christliche“ Philosophie aufeinander. Beide bedienten sich bei ihren Lehrern des Lichts der Vernunft,

„allein wer wollte leugnen, dass nicht dieser vor jenem einen grossen Vorzug hätte, da ihm in seinen Lehren annoch das Licht der Offenbarung trefflich zustatten kommt. Das Licht der Vernunft und der Offenbarung kan mit dem Lichte des Mondes und der Sonne gar schön verglichen werden. Denn wie dem Monde das Licht nicht eigen ist, wohl aber der Sonne, und diese jenem ihr Licht mittheilet: so kan sich auch die verderbte Vernunft keines Lichtes rühmen, wenn sie nicht von der Offenbarung erleuchtet wird. Ja, da der mond daher, weil er von der Sonne sein Licht empfangen muß, als denn gantz finster ist, wenn ihn die Sonnenstrahlen nicht treffen können: so tappet auch der, welcher blotz die Vernunft zu seinem Leitstern hat, beständig im Finstern. Es wäre demnach dieses eine schlechte Philosophie eines Christlichen Weltweisen, wenn selbige sich weiter nichts rühmen könnte, als daß sie den Lehrsätzen eines Heydnischen Weltweisen vollkommen ähnlich sey, bevorab in practischen Materien, ob man wohl die Vernunft und Offenbarung nielmals vermengen darff.“ (Ludovici 1737, II, § 137, S. 91ff.)

## G. Bernhard Bilfinger' komparatistische Studien

Es war vermutlich Georg Bernhard Bilfinger, der Wolff auf die Pariser Ausgabe von *Couplet* aufmerksam machte. Aber noch bevor Wolff daraufhin seine *Oratio*, versehen mit 216 zum seitenlangen *Adnotationes*, 1725/1726 in Druck gab, hatte Bilfinger bereits Jahre zuvor eine beachtliche systematische China-Studie vorgelegt mit seinem *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae* (Bilfinger 1724). [Bild 9] Bilfinger gilt als Erfinder des Begriffs der „Philosophia Leibnitio-Wolfiana“; in der Tat hat er zur Popularisierung und Verteidigung der Leibniz-Wolffischen Philosophie mehr beigetragen, als wir uns heute vorstellen. Ludovici berichtet mehrmals, daß „jederman in der gelehrten Welt die Deutlichkeit, Gründlichkeit und Geschicklichkeit Hrn. Bilfingers in Vortrag und Vertheidigung der Wahrheit bewundert“ (Ludovici 1737, I, § 161, S. 149). In Krug's *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften* heißt es noch: „Er [Bilfinger] war einer der scharfsinnigsten und

gründlichsten Denker aus der Leibniz-Wolffischen Schule, verteidigte und erläuterte das System derselben auf eine geschickte Weise und hielt sich dabei noch strenger als sein Lehrer [Wolff] an die leibnizschen Ideen“ (Krug 1832). Über seine Untersuchung der alten Morallehre und der Staatsphilosophie der Chinesen schreibt Jacob Friedrich Reimmann in seiner *Historia philosophiae Sinensis*, Bilfinger sei der erste, der die Schriften des Konfuzius geordnet, der die chinesische Staatsphilosophie systematisch dargestellt und die chinesische Philosophie mit der christlichen Philosophie und Theologie verglichen habe (Reimmann 1727, S. 29, 20; 1741, S. 53, 33). Wolff habe hingegen „in der öffentlichen Oration von der harmonie seiner philosophie mit den principiis des Chinesischen Confucii kein Bedencken“ getragen, „trug solche Dinge mit zu proponiren, welche gar anstößig und der Christlichen Religion nachtheilig“ seien (Reimmann 1727, S. 8; vgl. Brucker 1767, S. 891-893, S. 979-981).

In der Tat liefert Bilfinger mit seiner bisher in der Forschung kaum beachteten Schrift eine systematisch angelegte Untersuchung der Quellenmaterialien, die er bei Couplet findet - Die Entscheidung für Couplet begründet Bilfinger damit, dass die Prager Ausgabe selten geworden sei. „Nescio, quae causa illos faciat rarissimos?“ (Bilfinger 1724, § 19, S. 17) -, ohne jedoch die Schwierigkeiten zu haben, die Wolff mit Couplet haben wird: Um seine These und zum Teil auch seine eigene *Philosophia practica* aufrechtzuerhalten, muss Wolff, wie gezeigt, sich mit der Hauptbotschaft der Couplet-Übersetzung auseinandersetzen, dass die Chinesen, zumindest die im Altertum, Gott doch gekannt und über gewisse Gotteskenntnisse verfügt hätten; Bilfinger hat derartige Probleme nicht, er konzentriert sich auf eine Probe der Moral- und Staatslehre der alten Chinesen bezüglich ihrer Anwendung auf die Politik und erläutert diese Lehre, unterstützt mit zahlreichen Stellen aus der Couplet-Ausgabe und weiteren Quellen, systematisch: von einer Ausbildung des Verstandes zur Erkenntnis des Guten und Bösen über eine Verbesserung des Willens, die Beherrschung der Affekte, die Ausrichtung der äußeren Handlungen, Rechte und Pflichten der Obrigkeit bis zur Verwaltungsstruktur des Reiches. Schon die dabei benutzten Termini weisen darauf hin, dass Bilfinger weitgehend den Grundgedanken der Wolffischen *philosophia practica* verpflichtet ist: Interessant ist nochmals zu beobachten, dass es sich auch hier im Grund um jene Textstellen handelt, die Christian Thomasius seinerzeit als „schöne Gedanken“ und „rechtschaffene Lehr-Art“ eines klugen Mannes abgetan hatte.

Dennoch ging Bilfinger weit über Wolffs Aneignung der chinesischen praktischen Philosophie hinaus. In seiner *Oratio* hat Wolff bestimmte Gedanken nur andeuten, aber

nicht explizieren können (oder auch wollen). Dazu gehören vor allem der Anspruch der Offenbarungstheologie als höchster Form möglicher Gotteserkenntnisse und die Unterscheidung zwischen natürlicher Tugend („virtus naturalis“), philosophischer Frömmigkeit („pietas philosophica“) und theologischer oder christlicher Tugend („virtus theologica seu Christiana“). Bilfinger nimmt in seinem *Specimen* diese von Wolff aus Zeitgründen oder auch bewusst in unklarer Zuordnung gelassenen Gedanken wieder auf. Indem er aber, anders als Wolff, der trotz Hervorhebung der unterschiedlichen Beweggründe deren Gemeinsamkeit in der praktischen „Anpassung“ der Handlungen ans „natürliche Gesetz“ betont, die Beweggründe selbst in den Vordergrund stellt, kommt er zu einer klaren Klassifizierung. Diese ermöglicht ihm über eine philosophische *Comparatio specialis* (Bilfinger 1724, § 231, *Praerogativae philosophiae Sinicae prae nostra*; § 233, *Praerogativae philosophiae nostratis prae Sinicam*) hinaus eine *Comparatio generalis* zwischen Philosophie und Theologie schlechthin.

Büllfinger nennt 8 Punkte, wo die *Theologia Moralis* der Philosophie weit überlegen sei. Mit Philosophie ist nun, nachdem die begrifflich-analytische Überlegenheit der europäischen Philosophie herausgearbeitet worden ist (ebd. § 233, S. 280), nicht allein die chinesische gemeint, sondern allgemein die „*Philosophia Societatis Civilis*“ („*non Sinicae solum, sed universae Philosophiae*“), zu der nicht zuletzt auch die Wolffsche *philosophia practica* zu zählen ist. Diese acht Punkte sind: Kenntnis über den Verfall des Menschen liefere nur die christliche Religion; theologische Gebote und Vorschriften seien höher einzuschätzen, z.B. das Gebot, auch eigene Feinde zu lieben; Gottes Anweisungen seien deutlicher vorgeschrieben – diese Deutlichkeit werde von der Philosophie nicht einmal durch lange „*ratiocinatio*“ erreicht; wenn schon Vorbild und Beispiel („*exemplum*“) für die moralische Besserung wichtig sein sollte, wie dies anscheinend in China (und in Wolffs China-Rede) der Fall ist, dann sei Jesus Christus als Vorbild perfekter als Konfuzius; fünftens die Herkunft der Motivation („*ad motiva pertinet*“); sechstens Erlösung und Heiligkeit („*redemptio et sanctificatio*“); siebtens haben die Philosophen kein Heilmittel für begangenes Verbrechen, denn nur das Christentum vermöge Verwundung in Integrität verwandeln, und Verwirrung in Gewissensbewusstsein. Der letzte Punkt betrifft Gottes Wort und Sakramente, sie seien höher und effektiver als z. B. chinesische Ahnen- und Meister-Verehrungen. Inwieweit Bilfinger hier, in seinem Vergleich chinesischer Lehrsätze mit „unserer“ Philosophie und Moralthologie noch Wolff folgt, bedarf eingehender Untersuchung.

Man möchte aber nicht meinen, Bilfinger versuche hier alte Streitigkeiten neu zu entfachen. Im Gegenteil: es geht ihm nicht darum, ob die Chinesen Atheisten seien oder nicht - Gott wurde in chinesischen Büchlein nicht oft erwähnt („Non est multa Dei mentio in libellis Sinicis“, ebd. S. 281); es geht ihm auch nicht darum, chinesische Riten und Sitten einfach zu verdammen. Bilfinger knüpft an den Missionsgedanken an und fragt, wozu hätte die christliche Botschaft für China gut sein können? Die Antwort liefert ihm ein Chinese, den er aus Couplet zitiert: Mängel des Konfuzianismus beheben, Aberglauben und Idolatrie [Buddhismus] vertreiben – „supplet illa defectus Philosophiae nostrae [Konfuzianismus]; superstitionem atque idollatriam evertit“ (Ebd. S. 288). Damit hat Bilfinger wieder einmal die Überlegenheit der christlich-göttlichen Offenbarungslehre herausgearbeitet und der Theologie wieder ihren Vorrang vor Philosophie zurückgegeben. Dabei handelt es sich um ein Motiv, das in der europäischen China-Rezeption schon immer latent vorhanden war und auf das man immer wieder zurückkommen wird.

#### G. W. Leibniz und die Couplet-Ausgabe

Der Universalgelehrte G. W. Leibniz erfuhr von Couplets Publikation, noch bevor das Buch in Paris auf die Welt kam. Bereits am 26. Januar 1687 berichtet der Antwerpener Jesuit und Leibnizens Hauptinformant D. Papebroch (A I 7, Nr. 541) Leibniz über Couplets Intention einer Edition des *Confucius*. Gleichzeitig teilt Papebroch mit, dass er Couplet über Leibnizens Fragen und Interesse bezüglich chinesischer Sprache Schriftzeichen informiert habe (A I 4 Nr. 510; vgl. A I 7 Nr. 503). Eine Kenntnis Leibniz' der Prager Ausgabe konnte hingegen bisher nicht nachgewiesen werden. Nachdem Leibniz nun von Couplets Vorhaben erfahren hatte, hielt er es der Mühe wert, den Anfang eines in seinem Besitz befindlichen Konfuzius-Buches zu Papebroch zu schicken. Um was für eine Publikation sich dabei handelte, machte Leibniz keine Angabe. Dann aber fuhr er fort:

„Hoffentlich ist es nun auch R. P. Coupletius erlaubt, die chinesischen Zeichen [...] der lateinischen Version beizufügen, denn es könnte vielleicht irgendwann einmal möglich sein, die Etymologie oder den Schlüssel irgendwelcher Zeichen zu erraten, worüber ich nicht zweifle, obgleich ich nicht wagen möchte, dieses bereits von einem Prahler [Andreas Müller] Gewährtes zu glauben. Ferner wäre es der Mühe wert, dass die einfacheren (Zeichen) aus den chinesischen Zeichen herausgelesen werden und dass ihre Bezeichnung bestimmt wird, denn es ist sehr wahrscheinlich, dass so ein Katalog zum besseren Verstehen der Komposita dienen wird.“ (A I 4 Nr. 517)

Dem Zusammenhang nach müsste es sich bei dem von Leibniz zugeschickten Büchlein

um Prosper Intorcettas *Sinarum Scientia politico-moralis* handeln. Dieses damals weit verbreitete Bändchen (Lambeck 1672, Bd. 5, S. 418 f., vgl. 1675, Bd. 7, S. 349 ff.) wurde einige Male aufgelegt, aber nur die ersten zwei Drucke in China und in Indien sind bilingual, also Latein und Chinesisch. Die von Thevenot in dessen *Relations de divers voyages curieux*, Teil 4 (1672) besorgte *La science des Chinois ou le livre de Cum-fu-cu* besteht hingegen nur aus lateinischer Übersetzung, sieht man von der Titelangabe ab.

Am 1. April 1687 bekam Leibniz von Papebroch weitere Informationen: Couplet werde den *Confucius* Mitte April beendet haben und anschließend nach Rom reisen; auf seine Frage an einen Couplet auf dessen Reise begleitenden Chinesen, den „Michael Sinensis“, was für einen Titel die Edition habe, hätte dieser geantwortet: „Confutianae moralis Philosophiae“. Eine zweisprachige Ausgabe, wie Leibniz sich erhofft habe, werde aber nicht möglich sein, obgleich einige ausgewählte Proben beigelegt seien (A I 7 Nr. 525). Proben chinesischer Schriftzeichen wurden nicht mit gedruckt, die auf sie hinweisenden numerischen Ziffern im laufenden Text sind hingegen neu heute gut erkennbar geblieben. [Bild 3] Am 22. Juli 1687 berichtete Papebroch unter anderem, dass der *Confucius Sinarum Philosophus* mit einer sehr nützlichen *Praefatio* inzwischen in Paris erschienen sei (A I 7 Nr. 542). Gleichzeitig lehnt er Leibnizens Wunsch ab, dass die Missionare sich mehr um „artificijs Sinensium“ kümmern mochten.

Dass Leibniz Couplets Veröffentlichung gekannt hat, steht außer Zweifel, auch wenn der genaue Zeitpunkt der Lektüre nicht ermittelt werden konnte (A I 5 S. 26; vgl. A I 5 S. 454), und auch wenn das jetzt in der Niedersächsischen Landesbibliothek befindliche Exemplar nicht Leibnizens Handexemplar war – was die Bibliothek freilich nicht daran hindert, auf den Besitz stolz zu sein und das Exemplar bei wichtigen Anlässen in Schaukasten zu stellen.

Es handelt sich bei der Couplet-Ausgabe um die bis dahin umfassendste und auch beste Quellensammlung über China, seine Geschichte, seine Kultur, nicht zuletzt seine Philosophie, deren Schulen und Interpreten; dennoch hat die Couplet-Ausgabe Leibnizens Neugier nicht befriedigen können und ihn zu einer intensiver Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken als solchem nicht geführt. Zwei Gründe könnten vermutet werden: zum einen hätte keine Publikation, wie gut und qualifiziert sie auch sein mochte, Leibnizens Durst stillen können; zum anderen enthält das Couplet-Buch in der Tat kaum das, was Leibniz zu jener Zeit brennend interessierte. Dies bedeutet aber nicht, dass die Autoren diesbezüglich nichts anzubieten hätten,

sondern dass ausgerechnet jenes Material, das Leibnizens Interesse hätte stärken können und das in Form von druckreifem Manuskript seit langem vorhanden lag, von Couplet, dem Hauptherausgeber, aus unterschiedlichen Gründen, ausgelassen worden war. Zu nennen ist insbesondere eine 17 Seiten in Folio umfassende *Digressio de Sinarum Litteris*. Sowohl Athanasius Kircher als auch Andreas Müller hatten bereits vorher aus diesem Manuskript für ihre Studien profitiert; aber unter anderem gerade deswegen wurde eine Publikation dieses Manuskriptes von den Editoren als nicht (mehr) nötig erachtet. Dabei hätten schon einzelne Stichwörter wie „res“ und „significatio“ Leibniz erfreut. Der Leseindruck Leibnizens zu Couplets *Confucius* fällt daher sehr mager aus. Fünf Jahre später, in seinem Brief an Grimaldi vom 21. März 1692, heißt es immer noch: „Ihr Ordensbruder Couplet [...] hat angefangen, uns einen gewissen Vorgeschmack der genuinen chinesischen Geschichte zu geben; aber er hat den Durst mehr angeregt als gestillt.“ (A I 7 Nr. 348)

Leibnizens Unzufriedenheit schmälert den Wert der Arbeit von Couplet keineswegs. Denn diese Unzufriedenheit kommt nur daher, dass das Buch kaum Auskunft über das enthält, was Leibniz sich wünscht. Anders gewendet: Leibnizens Interesse konzentriert sich zu dieser Zeit und eigentlich auch später mehr oder weniger auf andere Dinge: auf chinesische Schriftzeichen in Zusammenhang mit seinem Projekt der *Characteristica universalis*; auf die chinesische Geschichte zum Vergleich mit der biblischen Überlieferung zwecks einer Beilegung der einander widerstreitenden Meinungen über die Geschichte der Patriarchen, und nicht zuletzt auf einen Austausch des praktischen Wissens zwischen China und Europa, zu Ehre Gottes und für das Wohl des alltäglichen Lebens. Auf eine eventuelle kritische Auseinandersetzung mit chinesischem Denken in engerem Sinne, etwa Philosophie, Gotteskenntnissen oder gar Theologie ließ er sich zu dieser Zeit noch nicht ein.

Trotzdem spielte Couplets Publikation bei Leibniz eine große Rolle und wurde im Briefwechsel immer wieder erwähnt; sie war eine Art China-Handbuch, das man gelegentlich nachschlägt: nach dem Tod von Thevenot im Jahre 1692 hoffte Leibniz (A I 8, S. 202-203), dass dessen Forschung über Hinweise auf einen früheren Einzug des Christentum in China in den arabischen Schriften fortgesetzt würde, dabei berief er sich ausdrücklich auf die Schriften von Couplet, seine *Histoire d'une dame chrestienne de la Chine* und seine *Table chronologique* „publiée avec Confutius“ (Li 2010); als Joachim Bouvet aus Peking in seinem berühmten Brief vom 4. November 1701 Leibniz die Übereinstimmung der Hexagrammen im *Buch der Wandlungen* mit dem Leibnizschen

Binären System mitteilte und dem ein Diagrammbild beifügte [Bild 4] (A I 20, Nr. 318), zog Leibniz, bei aller Überraschung und Begeisterung, den alten Couplet zur Rate und entdeckte dort eine andere Anordnung als die von Bouvet zugeschickte: In seinem Schreiben vom 18. Mai 1703 wies Leibniz seinen Briefpartner hin:

„[Ich] habe die Zeichen des Fuxi im Pariser *Confucius* betrachtet, die auf Grundlage der Aufzeichnungen von P. Couplet gedruckt worden ist. Ich finde dort nur die 4 und die 8 *gua* in ihrer rechten Ordnung, [Bild 5a] die Anordnung der 64 ist gestört. [Bild 5b] Es sind dort aber – offenbar untergeschobene – Bedeutungen wie ‚Luft‘, ‚Wasser‘ usw. beigefügt; man glaubt oder glaubte, dass diese Linienfiguren diese Bedeutung hätten. Kann es sein, dass die Zeichen rund um den gedruckten Kreis, den Sie mir geschickt haben, auch die im Pariser *Confucius* angegebenen Bedeutungen haben? Ich bitte Sie, Ehrwürdiger Vater, das zu überprüfen und mich [das Ergebnis] wissen zu lassen. Denn ich zweifle nicht, dass Sie in Peking über dieses in Paris gedruckte Buch verfügen.“ (Leibniz 2006, S. 431-433)

Es kann inzwischen nachwiesen werden, dass Couplets *Confucius* Leibniz bis zum Tode begleitet hat. Als er zwischen 1715 und 1716 auf Bitte von Nicolas-François Rémond seinen *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* verfasste und vermutlich auf Anregung von Des Bosses nochmals auf die „Philosophia Fo-hiana“ bzw. auf das binäre Zahlensystem und die Hexagramme eingehen wollte (Leibniz 2002, S. 5-7), griff Leibniz wieder auf Couplet zurück. Da dort, wie gesagt, eine andere Anordnung, die Leibnizens Erfindung nicht ganz passt, wiedergegeben worden war, konnte ihm Couplet nicht weiterhelfen. Dieser Umstand würde auch erklären, warum der *Discours* trotz mehrmaliger Korrektur nicht beendet werden konnte. (Leibniz 2002) [Bild 6]

Was Leibniz' Beschäftigung auszeichnete, waren das breite, umfassende Spektrum des Interesses zum einen und dessen Langlebigkeit zum anderen. Wie kaum ein anderer seiner Zeitgenossen hat der politisch denkende Universalgelehrte früh erkannt oder zumindest geahnt, dass die Entdeckung Chinas als Hochkultur des fernen Ostens Europa mehr verspreche als nur eine Expansion des Evangeliums. Daher suchte er stets alle Bereiche zu einer geistigen, interkulturellen globalen Synthese zu bringen, und plädierte weitsichtig sehend für einen Wissensaustausch zwischen Europa und China zu beiderseitigem Nutzen.

Literatur:

A: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preußischen (später Deutschen, jetzt Berlin-Brandenburgischen) Akademie der

- Wissenschaften, Darmstadt, später Leipzig, jetzt Berlin (Akademie), 1923ff  
(zitiert nach Reihe, Band, Nummer).
- Bilfinger 1724: Georg Bernhard Bilfinger, *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae; tanquam exemplum philosophiae gentium ad rempublicam applicatae: excerptum libellis sinicae genti classicis, Confucii sive dicta, sive facta complexis. Accedit de Litteratura Sinensi dissertatio Extemporalis*. Frankfurt a. M. (Andreae) 1724; Nachdruck: Hildesheim (Olms) 1999 (= Christian Wolff: *Gesammelte Werke*, neu hrsg. von Jean Ècole u.a., Hildesheim 1962ff., Abt. 3, Bd. 55).
- Bitterli 2004: Urs Bitterli, *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, 3. Aufl., München (Beck) 2004.
- Brucker 1767: Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Tom 6: *Appendix*, Leipzig (Weidmanns Erben) 1767, Nachdruck Hildesheim (Olms) 1975.
- Couplet 1687: *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita. Studio & Opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu ... Adjecta est Tabula Chronologica Sinicae Monarchiae ab hujus Exordio ad haec usque Tempora*, Paris (Hortemels) 1687.
- De la Mothe le Vayer 1647: Franciscus de la Mothe le Vayer, *De la Vertu des Payens*, Paris (Sommaville) 1642; 2. Aufl. 1647.
- Hegel 1986: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: Hegel: *Werke in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1986, Bd. 18.
- Krug 1832: Wilhelm Traugott Krug (Hrsg.), *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft*, 2. Aufl., Leipzig (Brockhaus) 1832.
- Lambeck 1672, 1675: Petrus Lambecius, *Commentariorum de augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonense*, Wien (Cosmerovius) 1665-1679.
- Le Comte 1696: Louis Le Comte, *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris (Jean Anisson) 1696.
- Leibniz 2002: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours sur la Theologie Naturelle des Chinois, mit einem Anhang von Niccolò Longobardis Traité sur quelques points*

- de la religion des Chinois, Antoine de Sainte Maries Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine, Nicolas Malebranches Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois sur l'Existence et la Nature de Dieu, jeweils mit Leibnizens Marginalien, Rezensionen aus dem Journal des Savans und Leibnizens Brief an Des Bosses vom 12. August 1709 (Appendix), hrsg. und mit Anmerkungen versehen von W. Li und H. Poser, Frankfurt am Main (Klostermann) 2002.*
- Leibniz 2006: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*, hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Rita Widmaier, Textherstellung und Übersetzung von Malte-Ludolf Babin, Hamburg (Meiner) 2006.
- Li 2000: Wenchao Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert, Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis*, Stuttgart (Steiner) 2000 (= *Studia Leibnitiana Supplementa* 32).
- Li 2010: Wenchao Li, „*Wegen monument[i] Sinici*“, demnächst in: Friedrich Beiderbeck und Stephan Waldhoff (Hrsg.): *Pluralität der Perspektiven und Einheit der Wahrheit im Werk von G. W. Leibniz*. Berlin (Akademie) 2010.
- Ludovici 1737: Carl Günther Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie Zum Gebrauche seiner Zuhörer*, 3 Bde. Leipzig (Löwe) 1737-1837, Nachdruck Hildesheim (Olms) 1977.
- Mungello 1994: David E. Mungello (ed.), *The Chinese rites controversy: its history and meaning*, Nettetal (Steyler) 1994.
- Noël 1711: *Sinensis Imperii libri classici sex, nimirum Adulorum Schola, Immutabile Medium, Liber Sententiarum, Memcius, Filialis Observantia, Parvulorum Schola, e Sinico idiomate in latinum traducti a P. Francisco Noel Societatis Jesu missionario*, Prag (Kamenicky) 1711.
- Reimmann 1727: Jacob Friedrich Reimmann, *Historia philosophiae Sinensis nova methodo tradita*, Braunschweig (Schröder) 1727, 2. Aufl. 1741.
- Stolle 1714: Gottlieb Stolle, *Historie der Heydnischen Morale*, Jena (Pohl) 1714.
- Thomasius 1690: *Frey müthiger jedoch vernunft- und gesetzmäßiger Gedancken über allerhand, fürnemlich aber neue Bücher durch alle Zwölff Monat des 1689. Jahr Durchgeführt und allen seinen Feinden [...] zugeeignet von Christain Thomas*, Halle (Salfeld) 1690.

Thomasius 1693: *Das Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophi, oder Das Leben Socratis*. Aus dem Französischen übersetzt von Christian Thomas, Halle (Salfeld) 1693 (Deutsche Ausgabe von François Charpentiers *Les choses memorables de Socrate. Avec La Vie De Socrate*, Paris 1650).

Wolff 1988: Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica / Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, übersetzt, eingeleitet und hrsg. von Michael Albrecht, Hamburg (Meiner) 1988.

Zedler: Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Halle und Leipzig 1732-1754, Nachdruck Graz (Akademische Druck- u. Verlagsanstalt) 1961-1964.

#### Liste der Bilder

Bild 1: Confucius Sinarum Philosophus, Paris 1687, S. CXVI, Konfuzius-Porträt

Bild 2: Sinensis imperii libri classici sex, Prag 1711, Frontispiz

Bild 3. Confucius Sinarum Philosophus, Paris 1687, S. 1, Scientiae Sinicae liber primus (lateinische Übersetzung mit Hinweisziffern im laufenden Text)

Bild 4. Hannover, Leibniz-Bibliothek, LBr 105 (Bouvet), Bl. 27-28, Diagramme

Bild 5a. Confucius Sinarum Philosophus, Paris 1687, Proemialis Declaratio, Seite unklar, Duo rerum principia

Bild 5b. Confucius Sinarum Philosophus, Paris 1687, Proemialis Declaratio, Seite unklar, Tabula sexaginta quatuor Figurarum

Bild 6. Hannover, Leibniz-Bibliothek, MS XXXVII, 1810, Nr. 1, Bl. 1

Bild 7. Thomasius, *Freymüthiger jedoch vernunft- und gesetzmäßiger Gedancken über allerhand, fürnemlich aber neue Bücher des 1689 Jahrs*, Frontispiz

Bild 8. Wolff, Oratio, Frontispiz, Achtung: verschiedene Ausgaben, gut wäre: Wolff, Oratio .... Francofurti ad Moenum, MDCCXXVI. /Apud Joh. B. Andreae & Henr. Hort.

Bild 9. Bilfinger, Specimen, 1724, Frontispiz