Philosophische Bibliothek · BoD

Christian Wolff

Rede über die praktische Philosophie der Chinesen

Lateinisch – Deutsch

Meiner

CHRISTIAN WOLFF

Oratio de Sinarum philosophia practica

Rede über die praktische Philosophie der Chinesen

Übersetzt, eingeleitet und
herausgegeben von
MICHAEL ALBRECHT

LATEINISCH-DEUTSCH

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 374

Die Wiedergabe der Titelblätter auf den Seiten XCI, XCV und 1 erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Oriental Division, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations, der Stadtbibliothek Trier und des Priesterseminars Trier.

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://portal.dnb.de› abrufbar.
ISBN: 978-3-7873-0795-1
ISBN eBook: 978-3-7873-2890-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1985. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Michael Albrecht IX

§ 1. Der Beginn des chinesischen Einflusses auf das europäische Denken X

§ 2. Die China-Mission der Jesuiten XII

§ 3. Der Ritenstreit XVII

§ 4. Leibniz und China XIX

§ 5. Wolff, Leibniz und China XXI

§ 6. Wolff und der Naturwissenschaftler Noël XXII

§ 7. Wolff und Noëls Übersetzung der ‚klassischen Bücher' der Chinesen XXIV

§ 8. Konfuzius XXVIII

§ 9. Wolff und China bis 1721: Die ‚allgemeine praktische Philosophie' XXXII

§ 10. Die Prorektoratsrede von 1721 XXXVIII

§ 11. Wolffs Vertreibung aus Halle XLVI

§ 12. Wolff und China bis 1726. Couplets Konfuzius-Ausgabe LIII

§ 13. Wolffs Ausgabe seiner Rede LXII

§ 14. Zeitgenössische Urteile über die Chinesenrede LXX

§ 15. Wolff und China 1726–1754 LXXX

Editionsgeschichte XC

1. Ausgaben XC

2. Übersetzungen XCVII

Zur Textgestaltung CII

Zur Übersetzung CIV

CHRISTIAN WOLFF

Oratio de Sinarum philosophia practica 1
Rede über die praktische Philosophie der Chinesen 3

Vorwort [1726] 5

Rede über die praktische Philosophie der Chinesen [1721] 13
Das hohe Alter und die Berühmtheit der Philosophie der Chinesen 13
Konfuzius ist nicht der Urheber der chinesischen Philosophie 13
Die Urheber der chinesischen Philosophie 15
Der Staat der Chinesen verfällt 15
Konfuzius stellt das verfallene China wieder her 15
Der grundlegende alte Lehrsatz der Chinesen 17
Woraus Konfuzius seine Lehre geschöpft hat 17
Das Ansehen des Konfuzius 19
Das Schicksal der Lehren des Konfuzius 19
Vorhaben des Autors 21
Bitte um Aufmerksamkeit und Wohlwollen 21
Der Prüfstein für die Weisheit der Chinesen 23
Beantwortung eines Einwandes 23
Der erste Grundsatz der Philosophie der Chinesen 25
Der Unterschied bei den tugendhaften Handlungen und den Arten der Tugend 25
Die Chinesen hatten den untersten Grad der Tugend 27
Wie die Chinesen die Ausübung der Tugend beförderten 27
Beantwortung des Einwandes 29
Warum die Chinesen mehr auf das Streben nach der Tugend bedacht waren als auf die Vermeidung der Laster 29
Was sind die Kräfte der Natur? 31
Die Grundsätze des sittlichen Handelns 33
Ob der Tugend Grenzen zu setzen sind 33
Ein wichtiger Grundsatz des sittlichen Handelns ... 35

Woher die Gewohnheit eines guten Handelns, das Tugend vortäuscht, kommt ... 37
Woher die wahre Tugend kommt ... 37
Die doppelte Schule der Chinesen zur Ausbildung der Sitten ... 37
Notwendigkeit und Begründung der Schule der Erwachsenen ... 39
Der Unterricht an beiden Schulen ... 41
Lobenswerte Maßnahmen der Chinesen ... 43
Die praktischen Grundsätze der Chinesen ... 45
Ihr Grund ... 45
Die Beweisart der Chinesen ... 47
Die Gewißheit der Grundsätze der Chinesen ... 47
Das Bemühen des Verfassers auf diesem Gebiet ... 47
Warum die chinesischen Lehren dem Verfasser anders zu sein scheinen als dem Übersetzer ... 49
Wie der Wille zu vervollkommnen ist ... 51
Die Stufenfolge der Pflichten bei der Ausübung der Tugend ... 53
Das Streben der Chinesen, andere besser zu machen ... 53
Der Endzweck der Chinesen ... 55
Das höchste Gut der Chinesen ... 57
Die Beweggründe der Chinesen ... 57
Die besondere Art, die Beweggründe vorzutragen ... 59
Ob die Chinesen Tugend besaßen ... 59
Der Nutzen der Bräuche bei der Ausbildung der Tugend ... 61
Schluß ... 65
Anrede an den neugewählten Prorektor ... 69
Einsetzung des Prorektors ... 71

[Anmerkungen (1726)] ... 77

Anmerkungen des Herausgebers ... 269
1. Anmerkungen zum Titel und zum Vorwort (1726) ... 269
2. Anmerkungen zur Prorektoratsrede (1721) ... 274
3. Anmerkungen zu Wolffs Anmerkungen (1726) ... 277

Von Wolff verwendete Abkürzungen 302
Vom Herausgeber gekürzt zitierte Literatur 304
Personenregister 313
Stichwortregister 320

Siglen

W	Wolff	(Erläuterungen vgl. Editionsgeschichte)	C	Couplet
M	Meletemata		N	Noël
P	Pomum Eridis			
H	Hagen			

Corrigenda

Seite, Zeile	*statt*	*lies*
XIX, 14	1799	1699
	1797	1697
XXI, 8	Bd. 8 New York	Bd. 8. New York
XXI, 19	1800–1892	1800–1982
XXIV, 4	123–128;	123–128,
XXX, 33	wird	werden
XXXII, 31	alles	allen
XLVIII, 4 f.	kumulierte	kulminierte
XLVIII, 26 bis IL, 2	Wolff, und mit ... anderen Seite	Wolff kritisierte zwar auch das Waisenhaus, stand aber – und mit ihm das ganze 'pädagogische Jahrhundert', das nicht zuletzt den Philanthropinismus hervorbrachte – in der Frage der Erziehbarkeit des Menschen auf der anderen Seite.
LXXXVII, 15	brigen	bringen
XCII, 9	Denunziation	Denunziationen
4, 21	obseervationibus	observationibus
65, 30	annhähernd	annähernd
97, 405	benant	benannt
101, 483	dem Seienden im Allgemeinen	den Dingen überhaupt
129, 225	nämlicht	nämlich
135, 346	Gande	Gnade
300, 42	Besondungserhö-	Besoldungserhö-
308, 30	Gedanken	Gedancken
318, 5	Rougement	Rougemont

EINLEITUNG

Drei Themenbereiche sind es vor allem, die als Voraussetzungen zum Verständnis von Christian Wolffs Rede über die praktische Philosophie der Chinesen wichtig sind: die heute verschwundene und vergessene Faszination, die China auf das europäische Denken einmal ausgeübt hat (§ 1–5), Wolffs Quellen für seine China-Kenntnisse (§ 6–8 und 12) und Wolffs ‚allgemeine praktische Philosophie' (§ 9). Vom Inhalt des Buches muß wegen der etwas verwickelten Editionsgeschichte (s. u.) zunächst der Text der Rede von 1721 behandelt werden (§ 10), bevor die Hauptthemen der Anmerkungen von 1726 dargestellt werden (§ 13). Die zeitgenössischen Wirkungen von Wolffs Rede schlagen sich in seiner Vertreibung aus Halle nieder; die Rede ist ein Markstein der deutschen Aufklärung (§ 11), während ihr unmittelbarer philosophiegeschichtlicher Einfluß schwer abzuschätzen ist (§ 14). – Zur Abrundung werden einige Stellen genannt, an denen sich Wolff nach 1726 ausdrücklich auf das chinesische Denken bezieht (§ 15).

Wegen dieser Vielfalt an Themen erschien es ratsam, deren Behandlung immer dann auf kurze Zusammenfassungen zu beschränken, wenn auf vorhandene Forschungsergebnisse verwiesen werden konnte. Die dabei genannten Titel stellen jeweils eine wohlüberlegte Auswahl dar. Sie sollen daher auch eine Hilfe für denjenigen Leser sein, der einzelne, ihn interessierende Aspekte vertiefen möchte. – In manchen anderen Fragen mußte dagegen Neuland betreten werden. Auch wenn dabei vieles nicht erschöpfend abgehandelt wird, so sind doch sowohl ausführlichere Überlegungen als auch die Wiedergabe der Primärquellen nicht zu vermeiden.

§ 1. Der Beginn des chinesischen Einflusses auf das europäische Denken

Literatur zum geistigen Einfluß Chinas auf Europa: Donald F. Lach, *China in Western Thought and Culture.* In: *Dictionary of the History of Ideas,* ed. by Philip P. Wiener. Vol. I. New York 1968, S. 353–373 (eine ausgezeichnete Einführung mit kleineren Fehlern). Zur ergänzung der klug ausgewählten Bibliographie (S. 373), aus der besonders das Werk von Pinot (mit Bibliographie) hervorzuheben ist: ders., *China and the Era of the Enlightenment,* in: The Journal of Modern History 14 (1942), S. 209–223 (Literaturbericht). – David E. Mungello, *Some Recent Studies on the Confluence of Chinese and Western Intellectual History,* in: Journal of the History of Ideas 40 (1979), S. 649–661. – Charles O. Hucker, *China. A Critical Bibliography.* Tuscon 1976 (¹1962), S. 30–32: Early modern Chinese-Western relations (fast nur englischsprachige Titel). – Friedrich Andreae, *China und das achtzehnte Jahrhundert.* In: *Grundrisse und Bausteine zur Staats- und zur Geschichtslehre. Zusammengetragen zu den Ehren Gustav Schmollers* ... von Kurt Breysig u.a., Berlin 1908, S. 121–200 (Chinas Einfluß auf die Staatsauffassung). – David Wei-Yang Dai, *Confucius and Confucianism in the European Enlightenment.* Ph. D. University of Illinois at Urbana-Champaign 1979 (Dai behandelt vorrangig das Verhältnis des jesuitischen China-Bildes zu den chinesischen Quellen). – Otto Franke, *China als Kulturmacht,* in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 77 (1923), S. 1–30. – Wolfgang Franke, *China und das Abendland* (Kleine Vandenhoeck-Reihe, Bd. 146/147/148). Göttingen 1962 (kenntnisreiche Zusammenfassung). – Basil Guy, *The French Image of China before and after Voltaire* (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, vol. 21). Oxford 1963 (stellenweise oberflächlich; hält Formeys Bearbeitung von Wolffs Anmerkungen [s. u. ‚Editionsgeschichte'] für originale Wolff-Texte). – Rudolf Franz Merkel, *China und das Abendland im 17. und 18. Jahrhundert,* in: Sinica 7 (1932), S. 129–135. – Arnold H. Rowbotham, *China and the Age of Enlightment in Europe,* in: The Chinese Social and Political Science Review 19 (1935/36), S. 176–201. – ders., *The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,* in: The Far Eastern Quarterly 4 (1944/45), S. 224–242.

Die neuesten Forschungsergebnisse finden sich vor allem in der Reihe „La Chine au temps des lumières", vgl. z.B. Bd. 2: *La mission française de Pékin aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Actes du [I^e] colloque international de Sinologie). Paris 1976, Bd. 4: *Les rapports entre la Chine et l'Eurpe au temps des lumières* (Actes du II^e colloque ...). Paris 1980, und Bd. 6: *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVIIe siècle* (Actes du III^e colloque ...). Paris 1983.

Daß in Europa seit dem Ende des 16. Jahrhunderts die geistige Entdeckung Chinas einsetzte, ist die Leistung der jesuitischen China-Mission. Zwar hatte schon Marco Polo über seine Reise nach China berichtet. Seine Erzählung weckt jedoch Zweifel, ob er wirklich in China war. Jedenfalls blieb ihm das chinesische Denken ebenso verschlossen wie den portugiesischen Fernhändlern, die 1514 den Seeweg nach Südchina eröffnet hatten. Dem anwachsenden Interesse der Europäer ist die immense Verbreitung zuzuschreiben, die Juan González de Mendozas (aus verschiedenen Berichten von Missionaren und Kaufleuten zusammengestellte) Beschreibung von China (1585) fand.[1] Wegen der isolationistischen Politik der Ming-Dynastie, aber auch wegen der Unkenntnis der chinesischen Sprache waren diese und ähnliche Veröffentlichungen noch mehr oder minder auf interessante Angaben über die Geographie und Verfassung Chinas beschränkt. So kommt z.B. bei González de Mendoza nicht einmal der Name von Konfuzius (Confucius) vor.

Allerdings wirkten die seit González de Mendoza bekannten chinesischen Daten aus der Frühgeschichte Chinas wie ein Schock auf Europa. Dies betraf nur am Rande die Frage nach dem Anfang der Welt. Die astronomisch hohen Zahlen über das Alter Chinas, mit denen die biblische Weltschöpfung weit überboten wurde, erschienen so unglaubwürdig, daß sie ebenso wie die schon bekannten Chronologien der altorientalischen Völker als märchenhaft zurückgewiesen wurden. (Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hielt sich in Europa die Ansicht, der Weltanfang sei ungefähr auf das Jahr 4000 vor Christus zu datieren.) Der am meisten diskutierte Aspekt der chinesischen Chronologie war daher nicht das Alter Chinas, sondern das Fehlen der ‚Sündflut'

[1] Schon der Titel einer mir vorliegenden Ausgabe zeigt das Interesse, das dieses Buch fand: *Nova et succincta, vera tamen historia de amplissimo, potentissimoque, nostro quidem orbi hactenus incognito . . Regno China.* Ex Hispanica primum in Italicam, inde in Germanicam, ex hac demum in Latinam linguam conversa: Opera Marci Henningi Augustani. Francofurdi ad Moenum o.J. (1591).

in den chinesischen Geschichtswerken.[2] Dadurch wurde die Glaubwürdigkeit der Bibel auf eine Weise erschüttert, die heute weithin unverständlich ist. Um die Bedeutung dieses Verdachtes, die Bibel enthalte nicht die Weltgeschichte, sondern bloß Begebenheiten von lokaler Bedeutung, und das Nachwirken dieser Erschütterung zu belegen, reicht aber die ernstzunehmende Stellungnahme aus dem Jahre 1899: „Wir müssen an der geographischen Universalität der Flut festhalten, *weil sie uns offenbart* ist. . . . so ist doch durchaus die Meinung zu verwerfen, als könne der Buchstabe der heiligen Schrift auch dahin verstanden werden, daß nur ein Theil der Menschheit in der Sintflut zu Grunde gegangen sei . . . Diese Meinung ist absolut ausgeschlossen durch die Ankündigung Gottes . . .“ (Wetzer-Welte, Bd. 11, Sp. 342f. vgl. Zedler, Bd. 37, Sp. 1629). Dieser Denkanstoß führte zunächst zu einer intensiven Beschäftigung mit der biblischen Chronologie und mündete im 18. Jahrhundert in die historisch-kritische Erforschung der Bibel. Er hatte aber, für sich genommen, keine Vertiefung in die chinesische Geisteswelt zur Folge.

§ 2. Die China-Mission der Jesuiten

Es war daher eine Entscheidung von größter Tragweite und der Beginn eines einzigartigen geistesgeschichtlichen Experiments, als Alessandro Valignano und seine jesuitischen Missionare beschlossen, die chinesische Sprache zu lernen,

[2] Die Berichte der chinesischen Annalen über den Kampf des Kaisers Yao gegen eine Überschwemmungskatastrophe wurden zwar häufig als Indiz für die Universalität der Flut interpretiert. Diese Angaben konnten auch mit der geläufigen Chronologie in eine ungefähre Übereinstimmung gebracht werden. Das bedeutete aber zugleich – da es eine separate historische Überlieferung vorsintflutlicher Daten außerhalb der Arche Noah nicht geben konnte –, daß solche Historiker versuchen mußten, die sieben chinesischen Vorgänger Yaos mit Gestalten der Genesis zu identifizieren, vgl. Edwin J. Van Kley, *Europe's „Discovery" of China and the Writing of World History*, in: The American Historical Review 76 (1971), S. 358–385. Vgl. auch Pinot, S. 189–279.

die Urkunden der chinesischen Philosophie zu studieren und die Chinesen nicht als unwissende Heiden zu behandeln, sondern sich ihnen – durchaus in missionarischer Absicht – auf dem Weg der gegenseitigen Anpassung zu nähern. Die Problematik dieses Vorgehens wurde in zahllosen Büchern diskutiert, die ganze Bibliotheken füllen könnten.

Literatur zur China-Mission der Jesuiten: Bibliographien: Cordier, Bd. 2 u. 5 (systematische Gliederung). – Streit-Dindinger, Bd. 5 u. 7 (chronologisch). – Pfister (nach Autoren). – Dehergne (Namenalphabet).

Die wichtigsten Darstellungen: Arnold Rowbotham, *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of Peking.* Berkeley and Los Angeles 1942. – Columba Cary-Elwes, *China and the Cross. Studies in Missionary History.* London, New York, Toronto 1957. – *Histoire universelle des Missions catholiques.* [Bd. 2:] *Les Missions modernes.* Paris 1957 (mit kommentierten Auswahl-Bibliographien). – George H. Dunne, *Das große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten.* Stuttgart 1965. – René Etiemble (Hrsg.), *Les Jésuites en Chine (1552–1773). La Querelle des rites.* Paris 1966 (geschickt ausgewählte Quellen). – Zur Sachfrage: Julia Ching, *Confucianism and Christianity. A Comparative Study.* Tokyo, New York, San Francisco 1977.

Erst auf diese Weise aber gelang es, die ‚Seele Chinas' für Europa fruchtbar zu machen. Die Gewalt, mit der chinesisches Denken, vermittelt durch Veröffentlichungen der jesuitischen Missionare, im 17. und 18. Jahrhundert die Geister des Abendlandes beeinflußt hat, läßt sich heute kaum noch nachvollziehen; in welchem Maße die heute längst vergessenen Grenzen der christlich-abendländischen Weltanschauung dadurch erweitert, ja gesprengt wurden, kann wohl allein der Vergleich mit dem kopernikanischen Weltsystem veranschaulichen. Die Entdeckung Amerikas, einhundert Jahre vorher, war jedenfalls weniger aufregend für das europäische Denken, vergleicht man sie mit der geistigen Entdeckung Chinas.

Matteo Ricci,[3] dem italienischen Jesuiten, der 1583 in China eintraf und – als überaus erfolgreicher Gelehrter, Politiker und Missionar – von 1601 bis zu seinem Tode 1610

[3] Aus der umfangreichen Literatur seien hier genannt: Pfister, Bd. 1, S. 22–42, und: *Fonti Ricciane,* hrsg. von Pasquale M. d'Elia. 3 Bde. Rom 1942–1949.

in Peking lebte, kommt die Schlüsselrolle in der europäischen China-Interpretation zu: Riccis Einstellung war maßgeblich für das Bild, das sich die europäischen Intellektuellen von China machten. Daß China ein großes, altes Reich mit ungeheuer vielen, aber friedlich und auskömmlich lebenden Einwohnern war, wußte man schon vorher, und allein diese Tatsache mußte in dem vergleichsweise kleinen, aber dennoch politisch zerstrittenen, armen und durch die Reformation zusätzlich tief gespaltenen Europa der Anlaß für Erstaunen und Bewunderung sein. Erst Ricci, dem ersten Sinologen des Abendlandes, erschloß sich aber das Verständnis des Konfuzianismus, weil er versuchte, die geistige Verfassung Chinas von ihren Ursprüngen her zu verstehen, und erst damit gewann das Bild Chinas die Geschlossenheit, die es unter moralischen und politischen Aspekten so überlegen erscheinen lassen mußte.

Ricci lernte nämlich eine chinesische Gesellschaft, Staatsführung und Gelehrtenwelt kennen, die von den Lehren des Neukonfuzianismus – in derjenigen Gestalt, die ihm Chu Hsi (Tchou Hi, 1130–1200) gegeben hatte – durchgängig geprägt war. Während Buddhismus und Taoismus keine besondere eigenständige Wirksamkeit mehr entfalten konnten, wurden sowohl die Maximen der Politik und Verwaltung als auch die Philosophie und Wissenschaft, das Schulwesen und die rituellen Gebräuche von dieser offiziellen Staats-„Religion" bestimmt, die das geistig-kulturelle Leben und die Gesellschaftsstruktur ineinander aufgehen ließ. Allerdings fand Ricci in den Lehren der zeitgenössischen Vertreter des Neukonfuzianismus mystische, ja atheistische Züge (weswegen er auch für den maßgeblichen Schöpfer dieser Schule, Chu Hsi, kein Verständnis aufbrachte). Hieraus ergab sich einerseits eine wechselseitige Gegnerschaft, die zum starken Hindernis für die Mission wurde, andererseits das Bestreben Riccis, mit der Unterstützung rückwärtsgewandter chinesischer Gelehrter zurück zu den Quellen des Konfuzianismus zu gehen und diese neu zu erschließen: Der selbstbewußte Versuch, den wahren Konfuzius gegen den Neukonfuzianismus durchzusetzen, ist eine wichtige Wurzel der Konfuzius-Studien und der

Übersetzungen konfuzianischer Texte. Entscheidend war nun, daß der auf diese Weise gereinigte Konfuzianismus (und das nicht nur in Riccis Sicht, sondern in vielen Punkten auch nach moderneren Interpreten) eine zutiefst moralische, am Gegensatz zwischen Gut und Böse ausgerichtete Lehre war, die sich nicht auf irgendwelche Offenbarungen, sondern auf die menschliche Vernunft stützte und deren Vorschriften für das private und öffentliche Leben nicht durch Zwang und Unterdrückung, sondern durch Vorbild und Beispiel gelehrt und verwirklicht werden sollten. Ein überzeugter Christ wie Ricci konnte dem nur wärmstens zustimmen; Konfuzius, den Stifter dieser Lehre, hielt Ricci für einen der größten Weisen des heidnischen Altertums.

Es liegt auf der Hand, daß sich die Begeisterung über diese geistig hochstehende und zugleich tugendhafte Lehre bei Ricci mit der Überzeugung verband, daß man in China erfolgreich missionieren konnte, ja, daß man den Chinesen selbst einen Dienst erweisen würde, der ihnen bei vernünftiger Überlegung höchst willkommen sein müßte, wenn man ihnen die christliche Offenbarung verkündete, um der Moralität einen unerschütterlichen Halt zu geben. In der Tat ist ja z.B. die Überzeugung, daß das Gute immer belohnt, das Böse immer bestraft wird, ohne die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tode – eine Hoffnung, die der christliche Glaube begründen kann – nur mit Mühe zu verteidigen. Die Mission in China war für Ricci also nicht die Bekehrung von Menschen, die etwas Falsches oder an falsche Götter glaubten, sondern die Vervollkommnung des bestehenden Konfuzianismus, wenn man ihn nur richtig interpretierte, durch die allein wahre Religion.

Denn dies war es, was der China-Mission der Jesuiten besondere Schwungkraft gab: An der geistigen Kultur Chinas war im Grunde alles begrüßenswert; was ihr fehlte, war die Religion. Allerdings schien es nur ein kleiner Schritt zu sein, der aus China, das im Vergleich mit Europa ohnehin die bessere Welt war, einen Gottesstaat machen konnte. Ricci war nämlich der Ansicht, daß die Chinesen zwar eine diffuse Gottesvorstellung – erfreulicherweise dagegen keine Götzen – hätten, daß aber die konfuzianischen Riten (z.B.

der Ahnenkult) im Kern nicht religiös seien. Gerade die Gebildeten, von denen die Jesuiten wegen deren Überlegenheit in der Astronomie und Kalenderkunde ohnehin bewundert wurden, müßten also offen sein für die frohe Botschaft; wenn sie, möglicherweise sogar – nach Überwindung der politischen und neukonfuzianischen Widerstände am Hofe – der Kaiser, erst einmal bekehrt wären, würde die Masse des Volkes rasch ihrem Beispiel folgen. Die chinesischen Gelehrten verfügten ja auch über viel mehr Macht als die europäischen Professoren: Auch wenn sie nicht selbst Verwaltungsbeamte waren, hatten sie doch großen Einfluß auf den öffentlichen Dienst, dessen Angehörige ja sämtlich in der konfuzianischen Philosophie (nicht dagegen in Rechts- oder Wirtschaftswissenschaften o.ä.) unterrichtet und geprüft worden waren. (Anscheinend wurde die starke Verwurzelung der Gelehrten im Neukonfuzianismus von den Jesuiten unterschätzt.) – Dabei mußte es unbedenklich erscheinen, wenn sich die Missionare in der Kleidung und in der Lebensweise den Chinesen anpaßten. Einerseits waren dies Ausdruckformen einer von Vernunft und Moralität geprägten Kultur, andererseits waren es – so sahen es die Jesuiten – nur Äußerlichkeiten ohne religiösen Gehalt.

Riccis Sicht setzte sich bei den Jesuiten gegen die davon abweichenden Meinungen ihres Oberen der chinesischen Mission (1610–1655), Nicolaus Longobardi, der Riccis Nachfolger in diesem Amt war, schließlich allgemein durch. Durch zahlreiche Veröffentlichungen (z.B. schon Riccis *De christiana expeditione* von 1615) und durch den Briefwechsel mit europäischen Gelehrten gelangte dieses China-Bild, das bei aller Gelehrsamkeit Riccis und seiner Anhänger natürlich einseitig war, nach Europa, wobei der Einfluß in Frankreich[4] besonders stark war; die meisten Missionare der Jesuiten waren Franzosen. Auch die Quellen, auf die sich Christian Wolff stützte, sind von Jesuiten verfaßt bzw.

[4] Zu den Anfängen der Sinologie in Deutschland vgl. Rudolf Franz Merkel, *Deutsche Chinaforscher*, in: Archiv für Kulturgeschichte 34 (1951/52), S. 81–106.

übersetzt; sein China-Bild ist in wesentlichen Zügen dasselbe, das Ricci hatte.

Was hätte dieses Bild trüben können? Die Berichte der holländischen Kaufleute, deren Versuche (seit 1624), den China-Handel zu monopolisieren, 1685 endgültig gescheitert waren, schilderten zwar die Chinesen als geborene Lumpen und Betrüger. Eine Wirkung solcher und ähnlicher Berichte aus dem kaufmännischen Verkehr auf das europäische Denken zeigte sich aber erst viel später, nämlich erst in Montesquieus Skepsis gegenüber der von den Jesuiten behaupteten Übereinstimmung von Theorie und Praxis in China. Im 17. Jahrhundert war dagegen der ‚Ritenstreit' nicht nur viel spannender; er brachte auch eine Unzahl von Veröffentlichungen hervor. Dieser Ritenstreit mußte auch die Bedeutung der – besonders in der Übergangszeit von der Ming- zur Mandschu-Dynastie stattfindenden – Verfolgungen der Christen oder einzelner Missionare oder auch des vorübergehenden Verbots der Missionstätigkeit überlagern, waren doch viele dieser Rückschläge (und auch das letztliche Scheitern der christlichen Mission überhaupt) nur die Auswirkungen des Ritenstreits bzw. einer gegen die Jesuiten gerichteten Haltung Roms.

§ 3. Der Ritenstreit

Seit den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts hatten nämlich auch Dominikaner und Franziskaner in China mit der Mission begonnen. Ohne sich viel um die chinesische Kultur zu kümmern, versuchten sie die Chinesen, die sie für schlichte Atheisten hielten, zu bekehren. Diese Einstellung hatte einerseits zur Folge, daß sie die von den Jesuiten geübte Praxis, den bekehrten Chinesen die Ausübung der gewohnten Riten zu gestatten, für eine geradezu unchristliche Machenschaft hielten, die der Papst verbieten müsse. (Dabei konnten sie sich sogar, was später vielfach verdrängt wurde, teilweise auf Longobardi, den Oberen der Jesuiten berufen.).Andererseits aber konnten die Gegner der Jesuiten, mangels eigener sinologischer Forschungen, den China-

Büchern der Jesuiten nichts Gleichwertiges entgegenstellen, wenn man von Ausnahmen absieht. Die Auswirkungen des Ritenstreites auf die China-Mission der Jesuiten waren indes erheblich: Nach mehreren Einzelattacken von päpstlichen Gesandten in China, nach päpstlichen Bullen und Exkommunikationen wurde die jesuitische Missionstätigkeit, die es bis 1664 auf 257 000 Bekehrte und 159 Kirchen gebracht hatte (die Jesuiten wirkten ja keineswegs nur am Kaiserhof), 1715 endgültig verboten. Es gelang jedoch nicht, dieses Verbot in Europa durchweg einsehbar zu machen; der Ritenstreit ging weiter. Schon das tölpelhafte Benehmen der frommen römischen Gesandten gab den Jesuiten immer wieder Anlaß, ihre Überlegenheit in allen China betreffenden Fragen publizistisch auszubreiten. Dem gebildeten Europäer mußte sich der Ritenstreit als Gegensatz zwischen bloßer frommer Destruktion und klug angepaßter, mit größtem wissenschaftlichen Gewinn durchgeführter Mission darstellen. Der Ritenstreit erschütterte in Europa nicht das China-Bild der Jesuiten, sondern diente seiner weiteren Verbreitung.

Dazu kam noch, daß das China der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht nur in den idealisierenden zeitgenössischen Berichten, sondern auch in modernen Darstellungen ein glänzend regiertes Reich ist: An seiner Spitze stand mit K'ang-hsi (K'ang-Hi; Kaiser 1661–1722) ein Mann, der auch und gerade nach denjenigen Kriterien, die von europäischen Denkern damals angewendet wurden, einer der großen Herrscher der Weltgeschichte war: Er setzte ein von Korruption freies Verwaltungssystem durch, band den Adel in die Arbeit am Staatswohl ein, vermehrte durch Verbesserungen in der Landwirtschaft die Bevölkerung (um 1650: ca. 100, um 1800: ca. 275 Millionen) und eroberte Formosa, die Mongolei und Tibet. Darüber hinaus war K'ang-hsi ein konfuzianischer ‚Philosophenkönig', der nicht nur die Wissenschaften und die Literatur zu einer neuen Blüte führte, sondern auch die Hebung der Moral zum Inhalt seiner Politik machte. Zu K'ang-hsis Ruhm in Europa trug auch bei, daß er mit den gelehrten Jesuiten auf bestem Fuße stand: Jesuiten vermaßen in seinem Auftrag

China, die Tatarei und Tibet; Jesuiten vermittelten und formulierten (auf Latein) nach dem Zusammenstoß mit Rußland den Vertrag von Nertschinsk (1689); Jesuiten erhielten auf Dauer (bis 1801) die Präsidentschaft des – für die Astronomie und das Kalenderwesen zuständigen – Amtes für Mathematik. 1692 erließ K'ang-hsi das berühmte Toleranz-Edikt, das den inzwischen über 300 000 Christen in China die freie Ausübung ihrer Religion gestattete. Wenn man bedenkt, wie wenig die Toleranz damals im konfessionell erstarrten Europa galt, kann man dieses Edikt als das Signal einer Europa überlegenen Staatsführung werten.

§ 4. Leibniz und China

Mit gutem Grund fügte also Gottfried Wilhelm Leibniz 1799 der zweiten Auflage seiner *Novissima Sinica* (¹1797) eine Abbildung des Kaisers K'ang-hsi als Frontispiz ein.

Die Literatur zum Thema ‚Leibniz und China' findet sich in vier neueren Arbeiten: Tilemann Grimm, *China und das Chinabild von Leibniz.* In: *Systemprinzip und Vielheit der Wissenschaften. Vorträge an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster aus Anlaß des 250. Todestages von Gottfried Wilhelm Leibniz,* hrsg. von Udo Wilhelm Bargenda u. Jürgen Blühdorn (Studia Leibnitiana, Sonderheft 1). Wiesbaden 1969, S. 38–61. – David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord.* Honolulu 1977. – Georg [!] Wilhelm Leibniz, *Das Neueste von China (1697). Novissima Sinica,* hrsg. von Heinz-Günther Nesselrath und Hermann Reinbothe (Deutsche China-Gesellschaft, Schriftenreihe Nr. 2). Köln 1979 (viele nützliche Hinweise). – Rita Widmaier, *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie* (Studia Leibnitiana Supplementa, 24). Wiesbaden 1983. – Vgl. auch: Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr., *The Pre-Established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought,* in: Journal of the History of Ideas 42 (1981), S. 253–267.

Leibniz war der einzige Philosoph, der im Ritenstreit die Partei der Jesuiten ergriff. Er tat dies jedoch mit all seinem überlegenen Scharfsinn, all seiner Intuition und Überzeugungsgabe. Auf der Grundlage des jesuitischen China-Bildes und im engen Kontakt mit jesuitischen Missionaren gab er der europäischen Beschäftigung mit China eine Wendung ins Praktische (womit er andererseits auch die Veröffentli-

chungen der Jesuiten beeinflußte). Fragt man nämlich nach den Gründen für sein überaus starkes Interesse an China, so wird man ganz obenan die Einsicht stellen müssen, daß man von den Chinesen Erkenntnisse lernen könne, die in der europäischen Ethik und Politik mit größtem Gewinn anzuwenden seien. Denn in China diene die Politik der Moral, und diese ziele auf das allgemeine und individuelle Wohlergehen. Im Vordergrund steht also nicht die Erforschung des Fremden, vielleicht Unerklärlichen, sondern die Übertragung nützlicher Weisheitslehren. Die Vernunft, die in China wirkte, schien dieselbe zu sein wie in Europa – nur daß sie es in China zu größeren Fortschritten auf dem Gebiet der ‚praktischen Philosophie' gebracht hatte (*Novissima Sinica*, S. 11). Wolff erwies sich also für die Zeitgenossen als Leibnizianer, als er diesen Begriff, der vielfach zur Kennzeichnung der Leistungen der Chinesen auf dem Felde der Ethik und Politik verwendet wurde und den Wolff daher nicht nur bei Leibniz finden konnte, in den Titel seiner Rede aufnahm.

Der Konfuzianismus war für Leibniz von so überwältigender Richtigkeit und Nützlichkeit, daß er so weit ging, angesichts des moralischen Verfalls in Europa zu erwägen, ob nicht chinesische Missionare „uns Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie lehren könnten" (*Novissima Sinica* S. 19; Wolff wird den Chinesen allerdings eine ‚natürliche Theologie' absprechen), während er andererseits, um die Chinesen die geoffenbarte Theologie zu lehren, der katholischen Mission eine protestantische an die Seite zu stellen wünschte. (Dieser Wunsch erfüllte sich erst 1807.) Auch in anderen Projekten schlägt sich Leibniz' Überzeugung nieder, daß die Beschäftigung mit China nicht der Befriedigung wissenschaftlich-spezialisierter Neugier, sondern dem allgemeinen Nutzen dienen werde („publicae utilitati", vgl. Guerrier II, S. 19). Hier sind vor allem Leibniz' Bemühungen um eine philosophische Universalsprache (entwickelt aus der chinesischen Sprache und ihren Zeichen; die ‚Ars characteristica' sollte mit ihren Zeichen Denkelemente wiedergeben und ein ‚Rechnen' mit diesen Zeichen ermöglichen) und um ein allgemeines Weltbürger-

tum zu nennen. Die Zentrale dieser Bemühungen sollte eine Welt-Akademie der Wissenschaften sein; die Gründung der Preußischen Akademie steht im Rahmen dieser Absicht, das Wissen Chinas für Europa fruchtbar zu machen.

§ 5. Wolff, Leibniz und China

Neuere Literatur zur allgemeinen Einführung in das Denken Christian Wolffs: Giorgio Tonelli, Artikel ‚Wolff, Christian'. In: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards. Bd. 8 New York, London 1967, S. 340–344. – Hans-Joachim Birkner, *Christian Wolff.* In: Martin Greschat (Hrsg.), *Die Aufklärung* (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 8). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983, S. 187–198.

Die älteren Wolff-Biographien jetzt in WW I, Bd. 10.

Als Bibliographie der Primärliteratur (bis 1748) ist Ludovicis Artikel über Wolff im Zedler (Bd. 58, Sp. 549–604: Biographie; Sp. 604–651: Bibliographie; Sp. 651–676: Wolffs Rezensionen; vgl. auch ebd., Sp. 883–1232: Wolfische Philosophie) bis heute unersetzlich (vgl. aber auch WW II, Bd. 17, S. LXV–LXXXI).

Das ganze Spektrum der gegenwärtigen Wolff-Forschung mit einer Bibliographie der Sekundärliteratur (1800–1892) findet sich in: *Christian Wolff, 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur.* Hrsg. von Werner Schneiders (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 4). Hamburg 1983.

Im Vergleich zur Belesenheit und zur weltumspannenden Korrespondenz eines Leibniz waren die China-Kenntnisse des hallischen Professors der Mathematik Christian Wolff weniger ausgebreitet. Wolffs Quellen lassen sich eindeutig benennen: Für seine Rede von 1721 war das die Übersetzung sechs ‚klassischer' chinesischer Bücher von François Noël aus dem Jahre 1711, während die Anmerkungen von 1726 auf der von Philippe Couplet (einem Jesuiten-Missionar wie Noël) initiierten Prachtausgabe *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) beruhen. Wolffs Auswahl ist indes äußerst glücklich zu nennen: Über Couplets Ausgabe und über Noëls Übersetzung heißt es 1743: „Dieses sind die zwey Bücher, worauf sich alle Wahrheiten gründen, und worauf man so grossen Staat machet" (Zedler, Bd. 37, Sp. 1627). Diese beiden umfangreichen Werke vermittelten Wolff das jesuitische Bild der chinesischen Geisteswelt auf

so gründliche und eindrucksvolle Weise, daß sie es ihm nicht nur möglich machten, eine solide Vertrautheit mit dem konfuzianischen Denken (in seiner jesuitischen Fassung) zu gewinnen, sondern ihm auch erlaubten, dieses Denken dem eigenen Urteil zu unterziehen, es eigenen Bewertungen zu unterwerfen und ihm mit eigener Kritik gegenüberzutreten. Wolffs Verhältnis zu Leibniz ist in dieser Hinsicht noch nicht untersucht worden. Zwar dürfte die Grundtendenz von Wolffs Beschäftigung mit China, nämlich die Übernahme des China-Bildes der Jesuiten, auf Leibniz zurückgehen. Es ist aber bisher ungeklärt, wie weit ein direkter Einfluß von Leibniz auf Wolff in Einzelfragen vorhanden war, ja sogar, ob Wolff überhaupt die *Novissima Sinica* gelesen hat.[5] In seiner Rede samt ihren Anmerkungen vermißt man geradezu Hinweise auf dieses Buch. Zwar ist nicht auszuschließen, daß dies auf wissenschaftspolitische Diplomatie zurückzuführen ist. Diese Annahme ist aber nicht sehr wahrscheinlich, ist doch gerade diese Rede von einem starken Selbstbewußtsein und einer großen Unbefangenheit geprägt.

§ 6. Wolff und der Naturwissenschaftler Noël

Die erste nachweisbare Begegnung Wolffs mit einem China betreffenden Buch ist Wolffs Besprechung der *Observationes Mathematicae et Physicae in India et China factae à Patre Francisco Noël Societatis Jesu, ab anno 1684. usque ad annum 1708.* , Prag 1710. Sie findet sich in der Septembernummer der „Acta Eruditorum" des Jahres 1711, S. 383–390 (Zuschreibung an Wolff bei Ludovici, Bd. 2, S. 204, Nr. 142). Allerdings stehen hier die Leistungen des

[5] In seiner Leibniz-Biographie von 1717 schrieb Wolff (in Hagens Übersetzung), ohne ein Erscheinungsjahr zu nennen, nicht mehr als: „Er hat auch einige neue Sinische Sachen von dem Zustand der Christlichen Religion in China, aus den Brieffen der Missionarien auflegen lassen . . ." (*Gesammlete kleine Schrifften*, Bd. 4 = WW I, Bd. 21.4, [Erste Hälfte], S. 482).

Geometers, Mathematikers und Astronomen Noël[6] im Vordergrund. Wolff berichtet (Wolffs zahlreiche Besprechungen in den „Acta Eruditorum" sind, wie es damals üblich war, eher Inhaltsangaben als kritische Rezensionen), daß Noël die Längen- und Breitengrade von 28 chinesischen Städten festgelegt hat, daß er die Lage der großen Inseln (z.B. Madagaskar oder Java) neu bestimmt hat, daß er den südlichen Sternenhimmel (der auf einer schönen Ausklapp-Tafel zwischen S. 386 und S. 387 dargestellt ist) vermessen und die Bahnen von Planeten und Kometen beobachtet hat. Zwar sind diese Beobachtungen von Noël in China angestellt worden; sie liefern aber keine Aufschlüsse über China. Dagegen betreffen die Mitteilungen über das chinesische Kalenderwesen und über die chinesischen Maße und Gewichte die Verhältnisse in China selbst. Sie sind aber ebensowenig von philosophischer Bedeutung wie die Nachrichten über die chinesische Astronomie, von der es allerdings heißt, sie kenne deswegen so viel mehr Fixsterne als die europäische, weil sie schon seit vier Jahrtausenden betrieben werde (S. 387).

Wolff schätzte dieses Buch, ordnete es aber selbstverständlich unter die vielen anderen mathematisch-naturwissenschaftlichen Schriften ein, die der junge Mathematik-Professor in dieser Zeit las, rezensierte und dann in den *Anfangsgründen aller Mathematischen Wissenschaften* (¹1710) (Noël kommt natürlich erst in späteren Auflagen vor; s. WW I, Bd. 15.2, S. 152, § 249), in den *Elementa Matheseos Universae* (Bd. 1: 1713) (Noël erst in Bd. 5; s. das Register zu WW II, Bd. 33, S. 671) und im *Mathematischen Lexicon* (1716) (= WW I, Bd. 11, vgl. das Register Sp. 1645) zitierte (vgl. auch die *Deutsche Teleologie* = WW I, Bd. 7, S. 110f., § 72). Erst das zweite Buch von François Noël, das Wolff besprach, machte ihn mit dem Denken des konfuzianischen China vertraut; dieses Buch bildete die Grundlage für Wolffs Rede von 1721.

[6] Zu Noël s. Pfister, Bd. 1, S. 414–419; Dehergne, S. 185f.

§ 7. *Wolff und Noëls Übersetzung der ‚klassischen Bücher' der Chinesen*

Im März- und im Maiheft der „Acta Eruditorum" des Jahres 1712, S. 123–128; 224–229, steht Wolffs Besprechung der *Sinensis imperii libri classici sex, nimirum Adultorum Schola, Immutabile Medium, Liber Sententiarum, Memcius, Filialis Observantia, Parvulorum Schola, E Sinico idiomate in Latinum traducti a P. Francisco Noël, Societatis Jesu Missionario,* Prag 1711 (Zuschreibung an Wolff bei Ludovici, Bd. 2, S. 206f., Nr. 153 und 159).[7] Diese „sechs klassischen Bücher" sind 1) Ta Hsio (:so meistens in der deutschen Sinologie; englisch: Ta-hsüeh, französisch: Ta hio, ‚Große Wissenschaft')[8], ein systematisierender Abriß der wichtigsten Lehrsätze von Konfuzius (ca. 551–479), entstanden etwa zwei Generationen nach seinem Tod, 2) Tschung Yung (Chung-yung, Tschong yong, ‚Maß und Mitte' oder ‚Die unveränderliche Mitte'), das etwas jünger ist und ebenfalls Aussprüche des Meisters in einer Schülerediton sammelt, 3) Lun Yü (Louen yu, ‚Gespräche' des Konfuzius), eine von den unmittelbaren Schülern stammende, um Authentizität bemühte Sammlung von Konfuzius-Worten, die eine recht zuverlässige, jedenfalls die beste Quelle für die Lehre des Konfuzius ist, 4) Mencius (latinisiert aus Meng-tse / Mong-tse), benannt nach einem der bedeutendsten Konfuzianer (ca. 370–290), ein Werk, das von Mencius und seinen Schülern verfaßt wurde und den Konfuzianismus ausgestaltete, abrundete und systematisierte.

Diese vier Titel wurden seit dem 11. Jahrhundert (Sung-Dynastie) zu Recht als Kern der konfuzianischen Lehre angesehen. Sie werden als die ‚vier Bücher' bezeichnet und stellen eine Auswahl aus dem Kanon der konfuzianischen

[7] Schon in der Juni-Nummer des Jahrgangs 1711 der „Acta Eruditorum" findet sich eine kurze Inhaltsangabe dieses Buches (S. 284–286); sie stammt nicht von Wolff.

[8] In der sich immer mehr durchsetzenden neuen Einheits-Umschrift (Pinyin) heißen die sechs Titel: 1) Daxue, 2) Zhongyong, 3) Lunyu, 4) Mengzi, 5) Xiaojing, 6) Xiaoxue. – Chu Hsi wird jetzt Zhu Xi geschrieben.

‚Klassiker' dar. Dieser Kanon umfaßte in der früheren Han-Dynastie fünf und in seiner endgültigen Gestalt dreizehn ‚Klassiker'. Zusammen mit den ursprünglichen fünf ‚Klassikern' standen die ‚vier Bücher' – alle Titel in der Interpretation von Chu-Hsi – von etwa 1315 bis 1900 im Mittelpunkt des chinesichen Bildungswesens. Dieses verband die Erziehung mit der politischen Beeinflussung und zielte hauptsächlich auf die Ausbildung des Beamtennachwuchses. Schulen in unserem Sinn waren weit weniger wichtig als das hierarchisch gestufte Prüfungssystem. In den staatlich festgelegten Prüfungen – sie fanden in ‚Schulen' statt, die zugleich konfuzianische Kultstätten waren – hatten die Kandidaten ihre Kenntnisse nachzuweisen, die sich auf eine Reihe kanonisch gültiger konfuzianischer Bücher bezogen und sehr häufig in Privatschulen oder bei privaten Lehrern erworben worden waren. Wegen der zentralen Rolle der (literarisch definierten) Leistung war prinzipiell das Alter der Kandidaten ebenso nebensächlich wie ihre Herkunft. Die Auslese war im allgemeinen streng; der höhere Beamte verfügte dann über Einfluß und genug Geld, um seinen Kindern die erforderliche Erziehung zuteil werden zu lassen. Selbst in Zeiten starken Bedarfs an neuen Beamten sank deswegen der Anteil der Beamtensöhne unter den Kandidaten bloß auf die Hälfte der Bewerber. Dies trug seinerseits zur gesellschaftlichen Verankerung des Konfuzianismus bei. Die konfuzianischen Schriften beeinflußten die Kultur und Politik Chinas vielleicht sogar stärker, als die Bibel das christliche Abendland prägte (vgl. *Cambridge Encyclopedia,* S. 127–131, 318–320, 358–360).

Noëls Übersetzung enthält noch zwei weitere Titel, nämlich 5) Hsiao King (Hsiao-ching, Hiao king, ‚Buch von der kindlichen Ehrfurcht'), das in der Konfuzius-Schule des dritten Jahrhunderts vor Christus entstand und alle Moralität aus der kindlichen Ehrfurcht vor den Eltern ableitet (ebenfalls unter den dreizehn ‚Klassikern'), 6) Hsiao Hsio (Hsiao-hsüeh, Siao hio, ‚Moral der Jungen', der Titel meint in der Tat, wie das auch Noëls Übersetzung deutlich macht, ein Gegenstück zum Ta Hsio), eine von Chu Hsi um 1150 redigierte Sammlung von Lehrsprüchen und Dialogen, die

inhaltlich mit dem Hsiao King verwandt sind und häufig auf ältere Quellen (bis zum ersten Jahrhundert vor Christus) zurückgehen. Obwohl das Hsiao Hsio nicht zu den ‚Klassikern' gehörte, galt es weithin als Pflichtlektüre.

Die gebräuchlichsten und am leichtesten erreichbaren Ausgaben der von Noël übersetzten Werke: 1) Legge, Bd. 1, S. 355–381: The Great Learning. – Wilhelm, *Li Gi*, S. 21–29: Da Hüo. Die große Wissenschaft. 2) Legge, Bd. 1, S. 382–434: The Doctrine of the Mean. – Wilhelm, *Li Gi*, S. 3–20: Dschung Yung. Maß und Mitte. – Weber-Schäfer, S. 27–67. 3) Legge, Bd. 1, S. 137–354: Confucian Analects. – Wilhelm, *Lun Yü*. – Stange. 4) Legge, Bd. 2: The Works of Mencius. – Wilhelm, *Mong Dsi*. – Die beiden letzten Titel sind in Übersetzungen nicht so leicht greifbar: 5) James Legge, *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism.* Part I: *The Shû King. The Religious Portions of the Shih King. The Hsiâo King (The Sacred Books of the East*, ed. by Max Müller, Vol. III). Oxford 1879, S. 465–488.[9] – *Hiau Ging. Das Buch der Ehrfurcht.* Aus dem Chinesischen ... von Richard Wilhelm, hrsg. von Hellmut Wilhelm (Die kleinen Bücher der Pappelinsel, Bd. 6). Peking 1940 (lag mir nicht vor). 6) *La Siao Hio ou Morale de la Jeunesse. Avec le Commentaire de Tchen-Siuen.* Traduite du Chinois par Charles de Harlez (Annales du Musée Guimet, Tome 15). Paris 1889 (einzige Übersetzung seit Noël).

Als *Literatur* seien (neben den Einleitungen der Übersetzer) genannt: Zu 1) Forke, Bd. 1, S. 160–163. – Fung, Bd. 1, S. 361–369, 415. Zu 2) Forke, Bd. 1, S. 163–169. – Fung, Bd. 1, S. 369–377, 411. Zu 3) Forke, Bd. 1, S. 117f., 124–139. – Fung, Bd. 1, S. 44ff., 414. Zu 4) Forke, Bd. 1, S. 190–216. – Fung, Bd. 1, S. 106–131, 414. Zu 5) Forke, Bd. 1, S. 153–157. – Fung, Bd. 1, S. 360f., 411. Zu 6) Grube, S. 343. – Zenker, Bd. 1, S. 244.

Noëls Übersetzungen können natürlich modernen Maßstäben nicht genügen, weil sie die Aussagen der Quellen (die ohnehin die Originale – soweit es diese überhaupt gab – durch spätere Interpretationen erweitern) nicht wörtlich nehmen, sondern sie auf eine Weise, die vom christlich-abendländischen Denken geprägt ist bzw. diesem Denken verständlich sein soll, ziemlich frei übertragen. Allerdings

[9] In dieser Reihe sind auch Legges Übersetzungen der ersten beiden Titel erschienen: James Legge, *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism.* Part IV: *The Lî Kî, XI–XLVI* (*The Sacred Books of the East*, ed. by Max Müller, Vol. XXVIII). Oxford 1885, S. 411–424: Tâ Hsio or the Great Learning; S. 301–329: Kung Yung or the State of Equilibrium and Harmony.

gibt es auch bei dieser Art der ‚Übersetzung' graduelle Unterschiede: Noël ließ in vielen Punkten den Texten mehr von ihrer Fremdheit, als das bei Couplet der Fall war. So ist z.B. Noëls Übersetzung von ‚tien' mit ‚Himmel' korrekt, während Couplets gelegentliches ‚Gott' die Interpretation (der Jesuiten) an die Stelle der Übersetzung treten ließ. Ohnehin legte Noël, im Unterschied zu Couplet, durchweg die Ausgaben von Chu Hsi zugrunde und stellte sich damit gegen die bei den Jesuiten verbreitete Abneigung gegen den großen Urheber des Neukonfuzianismus. Er verzichtete auch auf eigene Einleitungen und Ergänzungen zu den einzelnen Abschnitten des Textes; seine Ausgabe ist nicht, wie die Ausgabe Couplets, ein Ausdruck der China-Politik der jesuitischen Mission. Trotz der beschriebenen Einfärbung darf man also Noëls Übersetzung in ihrer Zeit als eine ausgezeichnete Präsentation der (damals wie heute) wichtigsten Werke des Konfuzianismus für das europäische Denken bezeichnen. Wolff hatte jedenfalls mit Noëls Ausgabe die beste verfügbare Übersetzung zur Hand;[10] sie konnte ihm die genuine Eigenart der konfuzianischen Philosophie (wenn man nicht strenge sinologische Maßstäbe anlegt) durchaus vermitteln.[11]

Dies zeigt sich auch an der von Wolff in seiner Besprechung geübten Kritik: Mit der Fremdheit der chinesischen Darstellungsweise der Ethik und Staatskunst konfrontiert, kritisiert Wolff die Nichtbefolgung der logischen Normen (S. 124); er knüpft damit an einleitende Äußerungen Noëls an, die hier (S. 123) zustimmend referiert werden, während Wolffs Rede später dasselbe Noël-Zitat (in der Fassung der Rezension!) bringen wird (s.u. S. 49 u. Anm.), um den Unterschied zwischen Noël und Wolff, der sich in der Zwischenzeit die Einsicht in den inneren Zusammen-

[10] Vgl. Michaud, Bd. 30, S. 651 a – 652 b; S. 651 b – 652 a.

[11] Allerdings glaubte man damals noch an eine größere Authentizität der Texte: Die erste Hälfte des Ta Hsio galt als originaler Konfuzius-Text, die zweite Hälfte hielt man ebenso wie das Hsiao King für Arbeiten seines großen Schülers Tseng-tse (Tsang, Tseng Tzu, Tseng-tseu). Das Tschung Yung war dem Konfuzius-Enkel Tse Sse (Tzu Ssu, Tseu-seu) zugeschrieben.

hang der konfuzianischen Lehren erarbeitet hatte, zu belegen. In seiner Besprechung von 1712 beschränkte sich Wolff noch auf die unkommentierte Wiedergabe der ihm wichtig erscheinenden Lehrsätze, wobei er sich auf weite Strecken auf Noëls ausführliche Inhaltsverzeichnisse verließ. Immerhin ist Wolff schon hier so tief beeindruckt, daß er das Lun Yü mit den ‚Sprüchen' des Salomo und Jesus Sirach vergleicht (S. 127). Die Besprechung bricht nach dem vierten Buch (Mencius) ohne eine Zusammenfassung ab. Den interessierten Zeitgenossen konnte sie als Fundgrube für relativ authentisches konfuzianisches Gedankengut dienen; Wolffs eigenes Nachdenken sollte sich in der Folgezeit wieder und wieder mit der Lehre des großen Konfuzius beschäftigen.

§ 8. Konfuzius

Darum ist hier ein Blick auf das heutige Konfuzius-Bild angebracht, so schwierig das aus mancherlei Gründen auch ist; schon wegen der Quellenlage – es sind keine Texte erhalten, die mit einiger Sicherheit von Konfuzius selbst geschrieben sein könnten – oder wegen der Berücksichtigung verschiedener Interpreten wie z.B. Mencius oder Chu Hsi usw. ist die Sicht auf Konfuzius bei den einzelnen Forschern immer wieder anders akzentuiert.

Literatur zu Konfuzius (kleine Auswahl für deutsche Leser): Richard Wilhelm, *Kung-tse. Leben und Werk* (Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. 25). Stuttgart 1925 (Konfuzius als chinesischer Luther). – Otto Franke, *Der geschichtliche Konfuzius*, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 79 (1925), S. 163–191 (Konfuzius als wenig origineller, erfolgloser Philosoph; seine Figur erst vom Konfuzianismus gestaltet). – Zenker, Bd. 1, S. 126ff. – Forke, Bd. 1, S. 98ff. – Fung, Bd. 1, S. 43ff. – *Konfuzius*, hrsg. von Lin Yutang (Fischer Bücherei, Bd. 154). Frankfurt am Main u. Hamburg 1957 (Originalausgabe 1938). – Herrlee Glessner Creel, *Confucius. The Man and the Myth.* New York 1949 (mit Bibliographie; Konfuzius als Vorläufer der westlichen Demokratie). – Pierre Do-Dinh, *Konfuzius in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (rowohlts monographien, Bd. 42). Hamburg ^{2}1981 (^{1}1960) (mit Bibliographie; die beste Einführung). – Peter J. Opitz (Hrsg.), *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik. Politisches Denken in China*

von der Chou-Zeit bis zum Han-Reich (List Hochschulreihe, Geschichte des politischen Denkens, Bd. 1504). München 1968. – Robert P. Kramers, *Konfuzius. Chinas entthronter Heiliger?* (Schweizer Asiatische Studien, Studienheft 2). Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas 1979 (religiöser Gehalt der Lehre des Konfuzius). – Tsungtung Chang, *Chinesische Moralphilosophien, gestern und heute*, in: Schopenhauer-Jahrbuch 60 (1979), S. 83–106 (China braucht nach wie vor den Konfuzianismus).

Ohne Anspruch auf Unumstößlichkeit erheben zu wollen, wird man die folgenden Feststellungen wagen dürfen: In einer Zeit der staatlichen Auflösung und des moralischen Verfalls lebend, wollte Konfuzius (551–479) auf eine Änderung des Denkens und des Verhaltens der Menschen und damit auf die Erneuerung Chinas hinarbeiten. Seine Philosophie bietet keine theoretischen Erörterungen, geschweige denn ein System, sondern praktische Lebenshilfe. So enthielt sich Konfuzius auch jeder Aussage über Gott bzw. die Götter, obwohl er wußte, daß alles, was geschieht, der ‚Wille des Himmels' ist. Wie man aber dem ‚Befehl des Himmels' folgen soll, sagte Konfuzius – insoweit ein Agnostiker – nicht, sondern gab statt dessen auf das moralische und politische Verhalten jedes Menschen zielende Ermahnungen. Die Lehre des Konfuzius ist von größtem sittlichen Ernst geprägt.

Die moralischen Werte, mit deren Hilfe das Leben des Einzelnen wie das Zusammenleben aller im Staat erneuert werden sollten, waren allerdings die Werte einer ideal gedachten Vergangenheit, als – fast 2000 Jahre früher – die Philosophenkönige Yao und Shun durch ihr bloßes Vorbild eine harmonische soziale und politische Ordnung schufen, deren Standesgesellschaft sich ethisch verantworten mußte und konnte. Diese Vorstellungen kann man durchaus vor dem Hintergrund der Lage des Adels (besonders des Kleinadels, dem Konfuzius selbst entstammte) des sechsten Jahrhunderts sehen. Weil ein handlungsfähiges Kaisertum – der Garant der Rolle des Adels – fehlte, nahmen die vielen verschiedenen Fürsten dem Adel seine traditionellen Einflußmöglichkeiten. Dies mußte schon deswegen als Zeichen eines allgemeinen Niedergangs verstanden werden, weil die Werte, aus denen heraus der Adel seine Rolle rechtfertigte,

nicht nur (um es mit europäischen Begriffen auszudrücken) die Werte des Rittertums, sondern in eins damit des Priestertums enthielten; einen eigenen Priesterstand gab es ja nicht. Wenn also Konfuzius lehrt, wie der ‚Edle' leben soll, so muß man zugleich an den ‚Adligen' denken. Das Ideal des ‚edlen Weisen' ist aristokratisch geprägt.

Die Lehre des Konfuzius geht jedoch über die Forderung, die recht verstandenen Werte des Adels zu erneuern, weit hinaus; sie wendet sich an jeden Menschen (wobei allerdings ständische Unterschiede immer vorausgesetzt werden). So läßt sich die von Konfuzius geforderte Kardinaltugend (jen), die für ihn die Quelle aller Einzeltugenden ist, mit ‚Menschlichkeit' oder auch mit ‚Nächstenliebe' übersetzen. Jeder Mensch, der nach dieser Tugend strebt (sie ist ein fast unerreichbares Ideal), begeht den ‚Weg des Edlen' und trägt dazu bei, die Harmonie mit der ewigen (‚himmlischen') Weltordnung herzustellen. Trotz des Schweigens über Gott oder die Götter kann man der Ethik des Konfuzius also einen transzendenten, ja, religiösen Bezug zuschreiben. Andererseits ist es bezeichnend für das Denken des Konfuzius, daß sich diese ‚Menschlichkeit' zwar als Dienst am Nächsten durch Hilfe und Opfer, nicht aber als allgemeine Menschenliebe versteht, die Böses mit Gutem vergilt (wie z.B. in der Schule des Mo Tzu oder bei Jesus Christus), sondern daß sie sich im Gefüge der menschlichen Beziehungen im ‚rechten Maß' entfaltet: z.B. als Ehrfurcht (z.B. des Kindes vor den Eltern), als Loyalität (z.B. zwischen Herren und Untergebenen wechselseitig) oder als gegenseitiges Geben und Nehmen (z.B. zwischen Geschwistern oder Ehegatten).

Zum richtigen, tugendhaften Leben gehört daher die ‚Richtigstellung der Namen' (übrigens eine der wenigen klassischen Äußerungen, die bei Wolff nicht rezipiert wird – vermutlich hätte er auch in diesem Punkt Konfuzius zugestimmt, vgl. seine Anm. 89). Denn wer sich überlegt, was der Name z.B. eines Vaters oder eines Freundes bedeutet, weiß damit, wie sich ein Vater oder ein Freund zu verhalten hat, und er kann, wenn er sich selbst zu beherrschen lernt, dieses Wissen in die Tat umsetzen. (Die intellektuel-

le Bildung ist in dieser Beziehung die beste Voraussetzung für die sittliche Praxis.) Wenn ‚die Namen richtiggestellt' sind, ist also das Reden und Handeln des Menschen im Einklang; er ist zum Vorbild (und zwar nicht nur für andere Väter oder Freunde) geworden.

Diese Sicht eines Menschenlebens, das sich durch ständige, lebenslange Selbsterziehung zu immer größerer Selbstbeherrschung (und damit zu immer größerer Selbstlosigkeit, Weisheit, Rechtschaffenheit und Aufrichtigkeit) bringt, dabei aber nicht in weltabgewandter Askese mündet, sondern in der abgeklärten, weise in die Welt eingefügten Haltung von ‚Maß und Mitte' in allen Dingen, wurde von Konfuzius selbst vorgelebt. Damit wirkte er selbst als Vorbild, und zwar nicht nur als heiligenmäßig verehrter ‚Lehrer' des Volkes, sondern auch und gerade als Vorbild für die Höhergestellten (der Konfuzianismus wurde zur Ethik der staatstragenden chinesischen Bildungselite), ja, selbst für die Kaiser, die als Konfuzianer hoffen durften, nicht durch äußeren Zwang, sondern durch ihre – in der eigenen Selbsterziehung gründende – vorbildhafte ethische Haltung den Staat und das Volk, dessen lebenslange Erziehung die vorrangige Aufgabe des Staates war, harmonisch-gegliedert zu ordnen: Staatszweck ist die durch den Ausgleich der Interessen zwischen den Menschen untereinander und zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft hergestellte Harmonie.

Es überrascht daher nicht, daß Konfuzius die Erneuerung der Moral nicht mit einer Abschaffung der alten aristokratisch geprägten Riten (z.B. beim Ahnenkult) und Gebräuche verband, sondern auch hier als ‚Überlieferer, nicht als Erneuerer' (übrigens auch der literarischen Bildung) auftrat. Die bewußte Pflege der Riten (und der Musik) sollte vielmehr diejenige äußere Form bieten, die ihren ethischen Inhalt beförderte, wie umgekehrt die Besinnung auf den Gehalt der alten Riten deren äußeren Vollzug beleben sollte. Denn als Inhalt aller Riten verstand Konfuzius jene Menschenliebe (jen), die das Ziel seiner ‚konservativen Utopie' (Do-Dinh) ist.

Um 1700 waren die historischen Aspekte der Lehre des Konfuzius natürlich noch unerforscht; daß die Ethik des

Konfuzius z.B. etwas mit den Werten des bedrängten Adels zu tun hatte, mußte Noël und seinen Zeitgenossen verborgen bleiben. Zugleich erschien die Lehre des Konfuzius wegen der von Noël zugrundegelegten Ausgaben mit ihren gelehrten Interpretationen trotz aller Kritik Noëls reflektierter und rationaler, als sie es ursprünglich war. Noëls Übersetzung trug darüber hinaus dazu bei, diese Lehre für das europäische Denken annehmbar zu machen. Dabei wurde Wolff und seinen Zeitgenossen auf zutreffende und überzeugende Weise klar, daß man die Lehren des Konfuzius als eine vernünftige Ethik aufzufassen hat, deren Wert nicht nur in ihrer inneren Konsistenz besteht, sondern auch in ihrer Praktikabilität: in ihren segensreichen Folgen für den Einzelnen wie für die Gesellschaft.

§ 9. Wolff und China bis 1721: Die ‚allgemeine praktische Philosophie'

1718 betonte Wolff (in der *Ratio praelectionum* = WW II, Bd. 36, S. 198f., § 22, 23, 24, erster Halbsatz; die Ausgabe vermerkt leider nicht die Änderungen der zweiten Auflage von 1735) die Übereinstimmung der eigenen mit den chinesischen Lehrsätzen (dogmata) in der ‚allgemeinen praktischen Philosophie': Noëls Übersetzung zufolge lehre Konfuzius – und dies sei der Inbegriff seiner ‚philosophia practica' –, daß der Verstand durch die Untersuchung der Gründe der Dinge den genauen Begriff des Guten und Bösen erschließen könne. Auf dieser Verstandesleistung aufbauend, könne der Wille derart gefestigt werden, daß er das Gute liebe und das Böse hasse. Das Ziel, auf das alle Handlungen auszurichten seien, sei die Vollkommenheit, und zwar die eigene und die Vollkommenheit der anderen; die höchste Vollkommenheit sei das letzte (unerreichbare) Ziel alles Handelns. – Wolff unterschied dabei unmißverständlich zwischen der ‚Klarheit' des Denkens, zu der es seiner Meinung nach Konfuzius gebracht hatte, und der von ihm selbst erzielten ‚Deutlichkeit' der Erklärung sowie der Verknüpfung der moralischen Wahrheiten. Da diese Äußerungen dennoch

so gut wolffianisch klingen, ist zunächst festzuhalten, daß es sich in der Tat um fast wörtliche Noël-Zitate handelt (S. 6 [unpag.] der Synopsis und S. 10f.; Wolff zog anscheinend auch seine Rezension von 1712, S. 124, heran).

Und auch wenn man an Konfuzius bzw. den authentischen Konfuzianismus selbst denkt, kommen diese Äußerungen den Aussagen des zugrundeliegenden Textes (Ta Hsio) sehr nahe; vgl. z.B. schon den ersten Satz in zwei neueren Übersetzungen: „Der Weg der großen Wissenschaft besteht darin, die klaren Geisteskräfte zu klären, die Menschen zu lieben und das Ziel sich zu setzen im höchsten Guten" (Wilhelm, *Li Gi*, S. 21). „What the Great Learning teaches, is – to illustrate illustrious virtue; to renovate the people; and to rest in the highest excellence" (Legge, Bd. 1, S. 356). Der Vergleich ist lehrreich, weil nur der Unterschied zwischen ‚lieben' und ‚to renovate' auf eine andere Lesart des chinesischen Textes zurückgeht. Die anderen Differenzen beweisen, daß der Text verschieden übersetzt werden kann; auch der Begriff der Vollkommenheit, den Wolff von Noël übernahm, stellt eine durchaus diskutable Übersetzung dar (vgl. auch unten Wolffs Anm. 85). Wichtiger aber ist, daß im Ta Hsio, gleich wie man es übersetzt, das ‚Nachdenken' bzw. die ‚Erkenntnis' oder das ‚Wahrmachen der Gedanken' (Wilhelm, *Li Gi*, S. 21f.) die Grundlage des moralischen Urteils (mit der scharfen Unterscheidung zwischen dem Edlen und dem Gemeinen sowie zwischen Gut und Böse) und des sittlichen Verhaltens ist (mit der ‚Bildung der Persönlichkeit', dem ‚Regeln des Hauses' und dem ‚Ordnen des Staates'). Richard Wilhelm kommentiert: „Man muß daher energisch und konsequent auf dieser Erkenntnistätigkeit, die nicht aufhört, bis sie soweit gekommen ist, wie menschenmöglich ist, beharren, um den Gedanken ... die Kraft der Wahrheit zu geben, durch die sie dem Seelenleben eine entschiedene Richtung mitzuteilen imstande sind. Diese Richtung aber führt zur Beeinflussung der Wirklichkeit" (ebd., S. 368; vgl. S. 369: „Dschu Hi will die ganze Fülle der theoretischen Gelehrsamkeit einfügen als Grundlage für die richtige moralische Entscheidung.").

Was nun die von Wolff behauptete Übereinstimmung mit seinem eigenen Denken angeht, so läßt sich diese ganz leicht aus der *Deutschen Ethik* von 1720 – und zwar wiederum nicht aus nebensächlichen Bemerkungen, sondern aus ihren Leitgedanken – belegen, deren erster Teil Wolffs ‚allgemeine praktische Philosophie' enthält. (Diese ist die Grundlage für die Ethik, Ökonomik und Politik, wobei das Naturrecht eine Art Vermittler zwischen der allgemeinen Theorie der Praxis und der Praxis in den drei Einzeldisziplinen ist.)

Neuere Literatur zu Wolffs praktischer Philosophie und Ethik: Wundt, S. 171–174, 195–199. – Manfred Riedel, *‚Emendation' der praktischen Philosophie. Metaphysik als Theorie der Praxis bei Leibniz und Wolff* (1967). In: ders., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie.* Frankfurt am Main 1975, S. 218–236. – Winfried Lenders, *Nachwort* (zur *Ethica,* Bd. 5 = WW II, Bd. 16). – Hans Werner Arndt, *Einleitung* (zur *Deutschen Ethik* = WW I, Bd. 4). – Winfried Lenders, *Nachwort* (zur *Philosophia practica universalis,* Bd. 2 = WW II, Bd. 11). – Hans Poser, *Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung.* In: *Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten des III. Internationalen Leibnizkongresses, Hannover 12. bis 17. November 1977.* Bd. 1 (Studia Leibnitiana Supplementa, 19). Wiesbaden 1980, S. 206–217. – Anton Bissinger, *Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik.* In: *Wolff-Interpretationen, S. 148–160.*

Wolffs praktische Philosophie ist intellektualistisch, d.h., das richtige Handeln beruht nicht auf Willensentscheidungen, die vernünftig nicht zu erklären sind, sondern auf der vernünftigen Einsicht. Diese erkennt, was gut, was böse ist, und sie motiviert damit zugleich das Handeln. (Darum kann der Zentralbegriff der praktischen Philosophie, die Vollkommenheit, aus der Metaphysik genommen werden; darum ist das Gewissen keine letzte, nicht hinterfragbare Entscheidungsinstanz, sondern die praktische Anwendung der vernünftigen Einsicht; darum geschieht Böses eigentlich nur aus Dummheit.) Die *Deutsche Ethik* (= WW I, Bd. 4, S. 18, § 23) formuliert: „Da nun die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge die Vernunfft ist; so wird das Gute und Böse durch die Vernunfft erkandt. Und demnach lehret uns die Vernunfft, was wir thun und lassen sollen. . ." „Unwis-

senheit" und „Irrthum von dem Guten und Bösen" sind dagegen die Ursache, aus der „ein unordentliches Leben und unrichtiger Wandel entspringet" (ebd., S. 17, § 21).

In den Paragraphen 6 und 7 (ebd., S. 7f.) sind daher die Begriffe ‚Erkenntnis' und ‚deutlich begreifen' bezeichnend für Wolffs Intellektualismus: „§ 6. Die Erkäntniß des Guten ist ein Bewegungs-Grund des Willens. Wer die freye Handlungen der Menschen, die vor und an sich gut sind, deutlich begreiffet, der erkennet daß sie gut sind. Und daher ist das Gute, was wir an ihnen wahrnehmen, ein Bewegungs-Grund, daß wir sie wollen." „§ 7. Gleichergestalt ist die Erkäntniß des Bösen ein Bewegungs-Grund des nicht Wollens, oder des Abscheues für einem Dinge. Wer die freye Handlungen der Menschen, die vor und an sich böse sind, deutlich begreiffet, der erkennet daß sie böse sind. Und daher ist das Böse, was wir an ihnen wahrnehmen, ein Bewegungs-Grund, daß wir sie nicht wollen."

Diese Sätze machen darüber hinaus die Grundvoraussetzung einer echten Gemeinsamkeit zwischen Wolff und ‚den Chinesen' deutlich: Da das objektiv („vor und an sich") Gute oder Böse von der menschlichen Vernunft als solcher an seinen Folgen (also rein sachbedingt) erkannt werden kann, braucht sie zu dieser Erkenntnis nicht die christliche Offenbarung, ja überhaupt keine Religion: „. . . die Vernunfft ist die Lehrmeisterin des Gesetzes der Natur" (ebd., S. 18, § 23). So ist es auch nicht die Religion, sondern die ‚Natur' (der menschlichen Vernunft bzw. der Dinge), die den Menschen verpflichtet, „die an sich gute Handlungen zu vollbringen und die an sich bösen zu unterlassen" (ebd., S. 11, § 12). Auch Atheisten müssen – und können ! – daher die richtige praktische Einsicht und das ihr entsprechende Handeln erreichen (ebd., S. 17f., § 21f.). Wolff gebraucht hier das verbreitete, aus der Spätscholastik stammende Argument (s. u. Anm. zu Wolffs Anm. 54): „Wenn es ... gleich möglich wäre, daß kein GOtt wäre ...; so würden die freyen Handlungen der Menschen dennoch gut oder böse verbleiben" (ebd., S. 7, § 5). „... das Gesetze der Natur ... würde statt finden, wenn auch gleich kein GOtt wäre" (ebd., S. 16f., § 20). Natürlich ist das eine Annahme

per impossible, die sich in erster Linie gegen eine mögliche Legitimation böser Handlungen durch die Berufung auf atheistische Positionen wendet. Sie befreit aber auch die praktische Philosophie im Grundansatz von theologischen Fundierungen (z.B. durch die Wirkung der Gnade Gottes) und verleiht dem Menschen, ob er nun Religion hat oder nicht, auf dem Felde des Handelns eine in der menschlichen Vernunft gegründete Autonomie (auch wenn das Wort selbst von Wolff noch nicht von der Jurisprudenz in die praktische Philosophie hinübergezogen wird): „... vermittelst seiner Vernunfft ist er ihm selbst ein Gesetze" (ebd., S. 18f., § 24; vgl. *Philosophia practica universalis*, Bd. 1 = WW II, Bd. 10, S. 212, § 268).

Das heißt nicht, daß die Religion in Fragen des Handelns ohne Belang wäre. Sie ist aber von bloß sekundärer Bedeutung; religiöse Unterschiede sind für Wolff kein Hinderungsgrund, wenn er Gemeinsamkeiten zwischen der praktischen Philosophie der Chinesen und der eigenen feststellt. Diese betreffen auch den Begriff der Vollkommenheit, also den maßgeblichen (metaphysisch begründeten) Leitbegriff der praktischen Philosophie Wolffs: „§ 3. Was unseren so wohl innerlichen, als äusserlichen Zustand vollkommen machet, das ist gut; hingegen was beyden unvollkommener machet, ist böse" (ebd., S. 6). Ebensowenig wie im Ta Hsio folgt aus diesem Ansatz die bloß individuelle Selbstvervollkommnung. Die „Allgemeine Regel für die freye Handlungen" lautet: „*Thue was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet; unterlaß, was ihn unvollkommener machet*" (ebd., S. 11f., § 12). Und so, wie sich das Ta Hsio als Aufforderung verstehen läßt, unermüdlich einem eigentlich unerreichbaren, idealen Ziel zuzustreben, denkt auch Wolff. Der Besitz der Vollkommenheit ist nur bei Gott, „so ist auch nicht möglich, daß ein Mensch ... dieselbe jemahls erreichen kan. Er kan demnach nicht mehr erhalten, als daß er von einer besonderen Vollkommenheit zu einer andern fortschreitet, und die Unvollkommenheiten immer mehr und mehr vermeidet. Und dieses ist das höchste Gut, welches er erreichen kan" (ebd., S. 31f., § 44).

Es drängt sich hier die Frage auf, ob diese Gemeinsam-

keiten nicht darauf zurückzuführen sind, daß Wolffs praktische Philosophie von Konfuzius (in Noëls Übersetzung) beeinflußt worden ist. In der Tat sind die Unterschiede zwischen der *Philosophia practica universalis* von 1703 (in: WW II, Bd. 35, Sect. II, Num. I, S. 189–223) und der *Deutschen Ethik* von 1720 beträchtlich. Wo Wolff allerdings selbst die Mängel seines – für die Disziplin der ‚allgemeinen praktischen Philosophie' methodisch bahnbrechenden – Jugendwerkes und seine späteren Positionsverschiebungen erläutert, erwähnt er die Chinesen mit keinem Wort (*Ratio praelectionum* = WW II, Bd. 36, S. 192ff.; vgl. auch unten Wolffs Anm. 130). Nach dem bisherigen Stand der Forschung kann man der salomonischen Formulierung von Lenders, Konfuzius zähle jedenfalls nicht zu Wolffs „Hauptquellen" (WW II, Bd. 16, *Nachwort* S. XVII), kaum widersprechen. Allerdings dürfte das Bewußtsein, in Grundfragen der praktischen Philosophie mit Konfuzius übereinzustimmen, Wolff in seinen Ansichten bestärkt haben. Dazu dürfte auch beigetragen haben, daß es nicht nur Gemeinsamkeiten in der Theorie gab, sondern daß diese Theorie – so mußte Wolff es sehen – in China auf höchst erfolgreiche Weise in die Praxis umgesetzt worden war und damit nicht nur den Wahrheitsgehalt, sondern auch die Anwendbarkeit einer derartigen praktischen Philosophie sicherstellte. So hielt es auch Wolff für einen genuinen Vorzug seiner Lehre, daß sie die Theorie der Praxis in die Praxis selbst überzuführen imstande war; er erklärte in der *Ausführlichen Nachricht* (= WW I, Bd. 9, S. 388, § 135): „. . . daß ich die Moral dergestalt abgehandelt, daß die Theorie mit der Praxi beständig verknüpfft worden." Dieser Aspekt wird in der *Ratio praelectionum* leider nicht ausgeführt, sondern nur kurz genannt: Wolff behauptet, er stimme mit den Chinesen auch in der ‚Praxis' (also nicht nur in den ‚dogmata') überein (WW II, Bd. 36, S. 199, § 24). 1718 verwies Wolff (in WW II, Bd. 36, nicht enthalten) hierzu auf künftige Äußerungen, während er in der zweiten Auflage 1735 statt dessen seine Rede über die Chinesen nennen wird.

Am 12. Juli 1720, in seiner kurzen Rede zum Amtsantritt in das Prorektorat, hob Wolff die sittlich bessernde

Wirkung der chinesischen Staatslehre (disciplina civilis) hervor; Konfuzius zufolge unterscheide sich nämlich China von allen anderen Ländern durch seine zutreffenden Einsichten in bezug auf Ehrbarkeit, Gerechtigkeit und Weisheit (s. unten Wolffs Anm. 209, S. 261). Und in der – am 18. April 1721 unterzeichneten – Vorrede zur ersten Auflage der *Deutschen Politik* (= WW I, Bd. 5, S. 10f. [unpag.]) erklärte Wolff, die „Sineser" überträfen in der „Kunst zu regieren" alle anderen Völker: „so ist mir lieb, daß ich ihre Maximen aus meinen Gründen erweisen kan. Vielleicht finde ich einmahl Gelegenheit die Sitten- und Staats-Lehre der Sineser in Form einer Wissenschafft zu bringen, da sich die Harmonie mit meinen Lehren deutlich zeigen wird." Wolffs – noch nicht drei Monate später gehaltene – Rede bei der Übergabe des Rektorats war offensichtlich nicht dazu gedacht, dieses vorsichtige Versprechen zu erfüllen. In der *Deutschen Politik* findet sich jedenfalls keine Auseinandersetzung mit der konfuzianischen Staatslehre. Ein Hinweis betrifft die chinesischen Maßnahmen, um schon beim menschlichen Embryo die Grundlagen für spätere Gesundheit und Bildung zu legen (WW I, Bd. 5, S. 354, § 379;[12] der Verweis zielt auf Noël, S. 488). In diesem Punkt wird die Rede die Ankündigung der *Deutschen Politik* wahr machen: Hier wird Wolff den „Grund", den diese scheinbar lächerlichen „Anstalten" haben (nämlich die enge Verbindung zwischen dem Embryo und seiner Mutter) erörtern und ihn als „höchst vernünfftig" erweisen.

§ 10. Die Prorektoratsrede von 1721

Am 12. Juli 1721 war Wolffs Amtszeit als Prorektor der Friedrichs-Universität zu Halle abgelaufen. Als er an diesem Tag das Prorektorat seinem Nachfolger übergab, wählte er

[12] Weitere Hinweise auf China (für die ich Walther Gose danke): S. 385, § 391 (= Noël, S. 100); S. 478, § 446; S. 560, § 479 (= Noël, S. 213); S. 599f., § 495; S. 602, § 496 (alles auch schon in der 1. Aufl.); S. 88, § 113 (ab ²1725).

als Thema für die übliche Festrede die ‚praktische Philosophie der Chinesen'. Der Gedankengang dieser Rede, die er – im Unterschied zu seinen Vorlesungen – selbstverständlich lateinisch vortrug, ist, kurz gefaßt, folgender[13]: Konfuzius war – so erklärte Wolff, um mit der *Einleitung* seine Zuhörer zu verblüffen und zu fesseln – nicht der Erfinder[14] der chinesischen Weisheit. Schon in alten Zeiten gab es vielmehr bedeutende Philosophen. Sie waren zugleich die Könige und regierten durch ihr Beispiel, das vom Volk nachgeahmt wurde, einen glücklichen Staat. Als China zu zerfallen drohte, wurde ihm von der göttlichen Vorsehung Konfuzius geschenkt, der es allein durch sein erfolgreiches Wirken als Lehrer wiederherzustellen vermochte. Deswegen ist er für die Chinesen das, was Moses für die Juden, Mohammed für die Türken und Christus für die Christen ist, sofern man die Genannten als Lehrer oder Propheten betrachtet. Konfuzius schöpfte seine Lehre aus den Berichten über die alten Philosophenkönige und erneuerte deren Philosophie. Damit ist auch klar, warum im *Thema* nicht von der praktischen Philosophie des Konfuzius, sondern von der Philosophie der Chinesen die Rede ist.

Nach der Captatio benevolentiae beginnt der *Hauptteil* damit, daß ein Prüfstein für die Beurteilung dieser Philosophie aufgestellt wird. Dabei handelt es sich um die Frage, ob diese Philosophie mit der Natur des menschlichen Geistes übereinstimme. Die Antwort ist ganz einfach: Da die Chinesen selbst diesen Prüfstein auf ihr eigenes Denken anwendeten, kann man sicher sein, daß sie dieser Anforderung Genüge leisteten. – Der Leitbegriff der eigentlichen Darstellung sind die ‚Kräfte der Natur' (nämlich der Natur des menschlichen Geistes). Es gibt nämlich drei Grade der Tugend: Diese kann entweder bloß auf den Kräften der

[13] Eine zeitgenössische Wiedergabe des Inhalts der Rede findet sich bei Hartmann = WW III, Bd. 4, S. 668–675.

[14] Wolff versuchte hier nur, den bekannten Ausspruch des Konfuzius, er sei nicht der Urheber seiner Lehre (s.u. Wolffs Anm. 5), historisch zu erläutern, wobei er sich darauf stützen konnte, daß Konfuzius selbst sich immer wieder auf die alten Kaiser Yao und Shun berief, vgl. Otto Franke (Literatur zu § 8), S. 174f.

Natur beruhen, oder sie kann durch die natürliche Religion (die mit Hilfe der Vernunft die Eigenschaften Gottes und das Walten der Vorsehung erkennt) oder schließlich sogar aus den Wahrheiten der Offenbarung heraus motiviert werden. Die Chinesen kannten die Offenbarung nicht; sie verfügten nicht einmal über die natürliche Religion. Also blieb ihnen nur der unterste Grad der Tugend.

Gerade deswegen aber kann man China als eine Art Experimentierfeld – und wer wird bezweifeln, was durch Erprobungen bestätigt ist? – betrachten, das sichtbar macht, was die Kräfte der Natur zu leisten imstande sind und wie eine von ihnen entwickelte Tugend aussieht. Die Eigenart der chinesischen Einstellung zur Tugend wird daran gezeigt, daß sich die Chinesen ausschließlich darum kümmerten, die ‚Vollkommenheiten' der Seele zu bestärken und auszubilden; daher brauchte man sich um die Laster, die diesen Vollkommenheiten jeweils entgegengesetzt sind, nur insofern zu kümmern, als man die Bevölkerung über sie in größtmöglicher Unkenntnis ließ. Gerade nicht durch den Kampf gegen die Laster erreichten die Chinesen also – vielen christlichen Theologen zum Trotz wird das gesagt – die Tugend. Die ‚Kräfte der Natur' sind nämlich fähig, gut und böse voneinander zu unterscheiden. Die Einsicht in die jeweiligen Folgen einer Handlung verbindet darüber hinaus mit der Erkenntnis des objektiv Guten oder Bösen den Ansporn, das eine zu tun und das andere zu lassen. Die Tugend, für die China bekannt ist, beruht also auf guten (Wolffischen) Gründen.

Drei historische *Beweise* schließen sich an. Der erste ist das chinesische Erziehungssystem. In ihm wurde die Erkenntnis, daß sich eine durch Furcht oder Hoffnung erzeugte Tugend grundsätzlich von einer durch die Vernunft und frei beschlossenen Tugend unterscheidet, auf glänzende Weise in die Praxis umgesetzt und damit die Tugend in China höchst erfolgreich gefördert. Es gab nämlich zwei Schultypen: In der Schule der Kleineren wurden diese durch die Furcht, z.B. durch die Ehrfurcht gegenüber Eltern, Alten und Vorgesetzten, an gute Sitten gewöhnt, was dem Entwicklungsstand der Schüler auch gemäß war. Die Schule

der Erwachsenen lehrte dagegen, die Gründe der Dinge zu erforschen, und vermittelte die selbständige, auf Selbstbeherrschung beruhende Tugend. Dieses Schulwesen war – wie so vieles in China – sehr nützlich für die staatliche Ordnung. Diese Zielsetzung zeigt sich z.B. daran, daß auch die Kinder des Kaisers die Schule der Kleineren besuchten, während andererseits die künftigen Dienstboten, die immer ihren Vorgesetzten haben und brauchen würden, nicht zur Schule der Erwachsenen zugelassen wurden, im Unterschied zu den Intelligenten aus dem Volke.

Der zweite historische Beweis rekapituliert (wie man im Blick auf die *Ratio praelectionum* sagen kann) aus dem Ta Hsio die Stufenleiter der Bildung zur Tugend: Vervollkommnung der Vernunft ist die Voraussetzung der moralischen Einsicht und damit der tugendhaften Handlung, die ihrerseits immer weiter vervollkommnet werden muß. Noël habe geleugnet, daß diesen Äußerungen eine tiefere Weisheit zugrundeliegt; Wolff fiel es natürlich nicht schwer, aus seinem eigenen Denken heraus das Gegenteil zu beweisen. Zwar fehlt den Chinesen eine deutliche Erkenntnis auf dem Gebiet der praktischen Philosophie. Ihren Worten und Taten liegt aber genau das zugrunde, was Wolff als ‚Inbegriff des Naturrechts' bezeichnet. Indem dieser Zusammenhang aufgezeigt wird, erweist sich erstens, daß die Philosophie Wolffs imstande ist, aus ihren Gründen heraus die verborgene Vernünftigkeit der chinesischen Philosophie zu erhellen, zweitens, daß es (zwar nur eine Tugend des untersten Grades, aber dennoch) eine echte, gerechtfertigte Tugend war, über die China – wiederum vielen christlichen Theologen zum Trotz – verfügte.

Ganz ähnlich geht der dritte historische Beweis vor. Er behandelt den scheinbar überflüssigen chinesischen Brauch, einer Schwangeren durch Musik und Erzählung tugendhafte Gedanken zu vermitteln. Die moderne Naturwissenschaft, wie sie Wolff vertritt, lehrt indes, daß zwischen der Mutter und dem Embryo eine innige leiblich-seelische Verbindung besteht. Daher ist der alte chinesische Brauch wohlbegründet; er verwirklicht die vernünftige vorgeburtliche Erziehung zur Tugend. – Nachdem der Redner mit

diesem Beispiel noch einmal das Interesse seiner Zuhörer gefesselt hat, beendet er seine eigentliche Rede mit der Bekräftigung, daß er mit den Grundsätzen der Weisheit der Chinesen vollauf übereinstimme. Es schließt sich noch ein Rückblick auf Wolffs Amtszeit als Prorektor an, bevor der turnusmäßig gewählte Nachfolger in feierlicher Form in sein Amt eingesetzt wird.

Literatur zur Chinesenrede (sie wird in den meisten biographisch, theologisch oder moralphilosophisch orientierten Arbeiten über Wolff behandelt oder erwähnt): Mariano Campo, *Christiano Wolff e il razionalismo precritico.* Tomo secondo (Pubblicazioni dell' Università cattolica del. S. Cuore, Serie prima, Vol. 30). Milano 1939 = WW III, Bd. 9, S. 516–546 (interessante katholische Verteidigung der Rede gegen den Vorwurf des Naturalismus und Laizismus, unter Berufung auf Thomas von Aquin und neuere katholische Systematiker). – Donald F. Lach, *The Sinophilism of Christian Wolff (1679–1754),* in: Journal of the History of Ideas 14 (1953), S. 561–574 (äußerst kenntnisreicher, souveräner Überblick ohne Aufarbeitung der philosophischen Sachprobleme; einige Fehler in den Details). – John Ho, *Quellenuntersuchung zur Chinakenntnis bei Leibniz und Wolff.* Phil. Diss. Zürich, Hongkong 1962 (kennt sich mit den Quellen überhaupt nicht aus und wirft auch sonst alles durcheinander). – Artur Zempliner, *Die chinesische Philosophie und J. Ch. Wolff,* in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 10 (1962), S. 758–778 (oberflächlich und schon durch Lachs Aufsatz, den Zempliner nicht kennt, überholt; wichtige Hinweise auf Wolffs Staatstheorie).

„Die ganze weitläufige und ziemlich langweilige Tugendpredigt enthält eigentlich nichts neues", sagt Schrader (Bd. 1, S. 213) nicht ohne Grund. Wenn man an Leibniz' tiefen Respekt vor der praktischen Philosophie der Chinesen, an Wolffs *Ratio praelectionum* und an seine *Deutsche Ethik* denkt, so sind dort in der Tat Gedanken ausgesprochen, die in der Rede wiederkehren. Immerhin könnte man die Rede dann als besonders deutlichen, ja drastischen Ausdruck der Autonomie der moralphilosophischen Prinzipienlehre bewerten. Gerade der Vergleich mit den höheren Graden der Tugend zeigt ja, daß die auf der bloßen Vernunft (‚Kräfte der Natur') beruhende ‚philosophische Tugend' die Beurteilungsmaßstäbe für das menschliche Handeln und die Grundlagen der höheren Tugenden enthält (weswegen sie auch in Wolffs ‚allgemeiner praktischer Philosophie' wie-