

ORIENTIERUNGEN

Zeitschrift zur Kultur Asiens

36 (2025)

Herausgegeben von
Berthold Damshäuser,
Harald Meyer
und
Dorothee Schaab-Hanke

OSTASIEN Verlag

ORIENTIERUNGEN

Zeitschrift zur Kultur Asiens

Herausgegeben von
Berthold Damshäuser,
Harald Meyer
und
Dorothee Schaab-Hanke

36 (2025)

OSTASIEN Verlag

ORIENTIERUNGEN: Zeitschrift zur Kultur Asiens

Begründet von Wolfgang KUBIN

Herausgeber:

Berthold DAMSHÄUSER, Harald MEYER und Dorothee SCHAAB-HANKE

Herausgeberbeirat:

Christoph ANTWEILER, Carmen BRANDT, Stephan CONERMANN, Lewis DONEY

und Ulrich VOLLMER (Universität Bonn),

Agus R. SARJONO (Institute of Indonesian Arts and Culture, Bandung)

Redaktion und Druck der *ORIENTIERUNGEN* werden unterstützt
vom Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie;
Detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0936-4099 [977-1617954-00-0]

© OSTASIEN Verlag 2025
www.ostasien-verlag.de

Anschrift der Redaktion:

OSTASIEN Verlag, Wohlbacher Straße 4, 96269 Großheirath, OT Gossenberg
Tel. 09569/188057, Fax: 03222-1360347, email: dschaab-hanke@t-online.de

Redaktion und Satz: Martin HANKE und Dorothee SCHAAB-HANKE

Umschlaggestaltung: Martin HANKE

Herstellung: Rudolph Druck GmbH & Co. KG, Schweinfurt

Printed in Germany

Orientierungen 36 (2025)

Inhalt

Nachrufe

Peter Pantzer (1942–2025) – ein persönlicher Nachruf (<i>Harald MEYER</i>)	3
Michael Weiers (1937–2025) (<i>Stefan GEORG</i>)	9
Britta-Maria Gruber (1955–2025) (<i>Ishayabu LANDA und Ralph KAUZ</i>)	13
Klaus Sagaster (1933–2025) (<i>Peter SCHWIEGER</i>)	15

Artikel

<i>Robert F. WITTKAMP</i>	19
How to Commence a Cosmogony: Chinese Encyclopedias, the Making of the <i>Nihon shoki</i> , and Japanese Source Criticism	
<i>Benjamin Jeremias SCHMIDT</i>	55
Die Rolle der Infrajustiz in der Konfliktregulierung des frühneuzeitlichen Japan: Eine exemplarische Untersuchung anhand von Quellen des Dorfes Ōsone	
<i>Dorothee SCHAAB-HANKE</i>	97
Wie weit kam Christian Wolff mit seiner <i>Mengzi</i> -Lektüre? Zu jenem „anderen Philosophen von großem Ruhm“	
<i>Harald MEYER</i>	137
Gesamtdarstellungen und Fragmente der Literaturgeschichte Japans: Ein historischer Rückblick sowie ideen- und geistesgeschichtlicher Ausblick	
<i>Harald MEYER</i>	171
Fragmente der Literaturgeschichte Japans I: Anfänge der Moderne in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts	
<i>Markus BÖTEFÜR</i>	213
Vom Duellanten zum Völkerkundler: Franz Wilhelm Junghuhn auf Sumatra	
<i>Hartmut WALRAVENS</i>	231
Anton Schieffner as Albrecht Weber's Correspondent	

<i>Hartmut WALRAVENS</i>	239
Der Kunsthistoriker Osvald Sirén (1879–1966) in Korrespondenz mit deutschen Kollegen (1930–1949)	
<i>Michael KNÜPPEL</i>	263
Die Dunganen von Miljanfan	
<i>Agus R. SARJONO</i>	271
Latest Developments in Indonesian Literature: The Birth of the Essay Poetry Generation	
<i>Berthold DAMSHÄUSER</i>	285
<i>Angkatan Puisi Esai: A Sui Generis Literary Generation in Indonesia</i>	

Übersetzung

<i>Denny JA</i>	293
„Und Minah wurde doch entthauptet“: Ein Essay-Gedicht. Aus dem Indonesischen und mit einer Vorbemerkung von <i>Berthold DAMSHÄUSER</i>	

Rezensionen

Liu Wenqing. <i>Vermischte Gesänge: Eine Studie zu Li Qiaos Gedichtzyklus</i> . Gossenberg: Ostasien, 2025 (<i>Volker KLÖPSCH</i>)	315
Bei der Lektüre von Liu Wenqings Studie <i>Vermischte Gesänge</i> notiert (<i>Manfred DAHMER</i>)	322
Nurlan Kenzheakhmet. <i>European-Chinese Imperial Maps and Gazetteers Related to the Kazakh (Qazaq) Khanate and Its Adjacent Regions from the 16th to 19th Centuries</i> . Gossenberg: Ostasien, 2023 (<i>Hartmut WALRAVENS</i>)	324
Wolfgang Schwentker. <i>Geschichte Japans</i> . München: C.H. Beck, 2022 (<i>Markus BÖTEFÜR</i>)	329
Kuwayama Yukiko 桑山裕喜子. <i>Ki (氣), Fühlen und Empfinden: Eine linguistische Phänomenologie vorprädikativer Erfahrungsformen</i> . Baden-Baden: Karl Alber, 2023 (<i>Hendrik GROTH</i>)	331
Sung Un Gang. <i>The Making of Modern Subjects: Public Discourses on Korean Female Spectators in the Early Twentieth Century</i> . Bielefeld: Transcript, 2024 (<i>Alexandra FUHR</i>)	336
IM Hyug Baeg 임혁백 und KU Jae Hoe 구재희. <i>Mongering North Korean Democracy for Inter-Korean Peace: Democratization in North Korea and Inter-Korean Peace</i> . Seoul: Korea University Press, 2015 (<i>Lea FEHRENBACH</i>)	339

Wie weit kam Christian Wolff mit seiner *Mengzi*-Lektüre? Zu jenem „anderen Philosophen von großem Ruhm“

Dorothee SCHAAB-HANKE

Einführung

In der Biographie des Meng Ke 孟軻 (ca. 371 – ca. 289 v. Chr.)¹ im *Shiji* 史記 (Aufzeichnungen der Schreiber) findet man in der Schlussbemerkung des Historiographen² den Satz, dass er bei der Lektüre von dessen Buch immer dann, wenn er zu jener Stelle komme, an der König Hui von Liang (Liang Huiwang 梁惠王, Reg. 370–319 B.C.) frage, was seinem Staat nütze, nicht anders könne als das Buch wegzulegen und zu seufzen.³ Da dieser Satz gleich zu Beginn des Buches des Meisters Meng 孟子 [*Mengzi*] steht, könnte man auf die Idee kommen, dass der Geschichtsschreiber es mit der Lektüre desselben nicht weit gebracht habe. Natürlich ist jedoch das Gegenteil der Fall; denn gleich im nachfolgenden Satz und auch an vielen anderen Stellen des Werks macht er deutlich, dass das größte Übel in der Suche nach dem eigenen Vorteil bestehe, angefangen vom Herrscher bis zum einfachen Mann.

Diese Textstelle kam mir unwillkürlich in den Sinn, als ich im Rahmen eines Seminars, das ich am Lehrstuhl für neuere Geschichte in Bamberg über die frühe Chinarezeption in Europa abhielt, die Konfuzianismus-Rezeption bei Christian Wolff (1679–1754) behandelte. Bei der Lektüre seiner berühmten – und für ihn ebenso folgenschweren⁴ – Prorektoratsrede, *Oratio de Sinarum philosophia practica* (Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, fortan: *Rede* oder *Oratio*),⁵

1 Bei eigenen Formulierungen verwende ich die moderne *Pinyin*-Umschrift für chinesische Begriffe; bei Zitaten lateinischer und anderer Originale werden die dort verwendeten Umschriften für chinesische Namen (für Meng Ke etwa Mencius, Mem Tsu, Memcius, Mentius und Menzius) und Termini beibehalten. Soweit nicht anders angegeben, sind die Übersetzungen von mir.

2 Das *Shiji* ist die erste Universalgeschichte Chinas. Sie wurde konzipiert und verfasst von Sima Tan 司馬談 (190–110 v. Chr.) und seinem Sohn Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–ca. 86).

3 *Shiji* 74.2343: 太史公曰：余讀孟子書，至梁惠王問「何以利吾國」，未嘗不廢書而歎也。曰：嗟乎，利誠亂之始也！夫子罕言利者，常防其原也。故曰「放於利而行，多怨」。自天子至於庶人，好利之弊何以異哉！

4 Folgenschwer insofern, als diese Rede bekanntlich zu einem „Zankapfel“ (*pomum eridis*) für eine Auseinandersetzung wurde, in deren Folge Wolff von König Friedrich Wilhelm I am 1. November 1723 unter Androhung der Todesstrafe gezwungen wurde, Preußen binnen 48 Stunden zu verlassen. Siehe Albrecht 1985, LI.

5 Zugrundegelegt ist die von Wolff ausgearbeitete und veröffentlichte schriftliche Fas-

die auch als „Chinesenrede“ in die europäische Aufklärungsgeschichte eingegangen ist, fiel mir jene Stelle auf, an der Wolff schreibt, dass „Memcius“ (neben „Konfucius“) „der andere Philosoph von großem Ruhm bei den Chinesen“ sei.⁶

In der Tat war Wolff einer der ersten europäischen Gelehrten, die als nicht des Chinesischen Kundige die Möglichkeit hatten, sich mit der Lehre dieses Philosophen näher zu befassen; denn im Jahre 1711 erschien in Prag das Werk *Sinensis Imperii libri Classici Sex* (Die sechs klassischen Bücher des chinesischen Reiches) [fortan: *Classici Sex*], herausgegeben von dem belgischen Jesuiten François Noël (1651–1729).⁷ Er legte erstmals eine vollständige Übersetzung der *Sishu* 四書 (Vier Bücher),⁸ einem um das Jahr 1190 von Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) kompilierten und annotierten Kanon konfuzianischer Schriften, ins Lateinische vor, zusammen mit zwei weiteren konfuzianischen Schriften, dem *Xiaoxue* 小學 (Schule der Kleinen) und dem *Xiaojing* 孝經 (Klassiker der Kindespietät).⁹

sung, die er 1726, also erst fünf Jahre nach seiner Prorektoratsrede an der Universität Halle, herausgab. Von seiner mündlichen Rede gibt es zwar Abschriften von Schülern, doch wurden diese nur in einer von Wolff nicht autorisierten und deutlich Wolfffeindlichen, mit Anmerkungen versehenen Fassung von Joachim Lange (1670–1744), Wolffs Nachfolger als Prorektor an der Universität Halle, in Rom herausgegeben. Zur Editionsgeschichte von Wolffs Rede siehe Albrecht 1985, „Einleitung“, XXXVIII–XLVI, sowie „Editionsgeschichte: Ausgaben“, XC–XCVI.

- 6 Wolff 1726, 81, Anm. 138. Alle Verweise Wolffs auf die Person Meng Ke bzw. des Buches *Mengzi* finden sich in den Anmerkungen zu seiner schriftlichen Ausarbeitung. Siehe auch die wörtliche Wiedergabe dieses Passus in Fn. 39. Wolff verweist hier auf die chronologische Tafel in Couplet (1687, 15ff), in der die Geburts- und Sterbedaten des Meng Ke, zusammen mit dem Vermerk „Memcius Philosophus Secundus“ (Mencius, der zweite Philosoph), verzeichnet sind. Offenbar spielt Couplet damit auf den Ehrentitel *yasheng* 亞聖 (der zweite Heilige) an, der Meng Ke Ende des 11. Jhs. verliehen wurde – für diesen Hinweis danke ich Achim Mittag.
- 7 Zu einer ausführlichen Biographie von François Noël siehe Vendré 2023; zu einer chinesischen biographischen Darstellung siehe Luo 2015.
- 8 In seinem *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 (Gesammelte Kommentare zu den Abschnitten und Sätzen der Vier Bücher, *Sishu zhangju*) hat Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) für den Unterricht in seiner Akademie vier Texte der konfuzianischen Tradition zusammengeführt, nämlich *Daxue* 大學 (Schule der Großen), *Zhongyong* 中庸 (Maß und Mitte), *Lunyu* 論語 (Gespräche) und *Mengzi*, von denen bis dahin nur *Lunyu* und *Mengzi* als eigenständige Werke überliefert wurden, während *Daxue* und *Zhongyong* zwei Kapitel des *Liji* 禮記 (Aufzeichnungen zu den Riten) waren. Zu den *Sishu* siehe auch Jäger 2017.
- 9 Diese zwei zusätzlichen Schriften waren das *Xiaoxue* 小學 (Schule der Kleinen) und das *Xiaojing* 孝經 (Klassiker der Kindespietät). Dass Noël gerade diese sechs Schriften gebün-

Zwar hatte ein jesuitisches Übersetzerteam um Prospero Intorcetta (1625–1696) bereits die ersten drei der Vier Bücher ins Lateinische übertragen und Philippe Couplet (1623–1693) hatte diese 1687 in einer von ihm redigierten und mit eigenen Zusätzen versehenen Ausgabe unter dem Titel *Confucius Sinarum Philosophus* (Konfuzius, der Philosoph der Chinesen) [fortan: *Sinarum Philosophus*]¹⁰ veröffentlicht, doch eine Übersetzung des vierten Buches, des *Mengzi*, ist in diesem Werk nicht enthalten.¹¹ Insofern schien es mir naheliegend zu fragen, welche Bedeutung neben der in Wolffs Rede so zahlreich vorkommenden Erwähnungen der Lehre des Kong Qiu 孔丘 (451–479 v. Chr.) [auch: Konfucius bzw. Konfuzius] wohl die des Meng Ke für Wolffs Überlegungen hatte.

Nach Abschluss jenes Seminars hatte ich diese Fragestellung allerdings zunächst wieder aus den Augen verloren und wurde erst kürzlich wieder daran erinnert, nämlich im Zusammenhang mit einem Beitrag, der sich mit einem Traktat von Johann Benedikt Carpzov (1720–1803) befasst.¹² Das Traktat hat den Titel *Memcius sive Mentius Sinensium post Confucium philosophus optimus maximus ἐξ αἰδεω ἐς τὸ φῶς προηγμένος* (Memcius oder Mentius, der beste und größte Philosoph nach Konfuzius – aus der Unsichtbarkeit wieder zum Licht gebracht) und wurde im Jahre 1743 verfasst.¹³ Darin schreibt Carpzov:

Die Autoren führen nur Konfuzius an und wissen nichts über Mentius, obwohl Konfuzius, wenn er ohne ihn geblieben wäre, nicht jenen Ruhm erlangt hätte, der nach einem ganzen Jahrhundert und sogar noch zu Lebzeiten von Mentius schließlich noch gesteigert wurde.¹⁴

delt als die *Classici Sex* (Sechs Klassiker) herausbrachte, hat allerdings nichts mit den traditionellen Sechs Klassikern (*Liujing* 六經) zu tun, sondern hat seinen Grund, wie Noël auch in seinem Vorwort andeutet, vermutlich darin, dass gerade diese sechs Bücher zu der Zeit, als er in China war, am meisten verbreitet waren (und in den Schulen gelehrt wurden). Dagegen meint Jäger (2012, 15), diese Auswahl sei eine „Willkür“ Noëls gewesen.

- 10 Auch wenn die Übersetzungen der drei Bücher des *Philosophus Sinarum* hauptsächlich auf Intorcetta zurückgehen und auf ihn, laut Meynard (2011, 157, Fn. 1), auch der erste Teil des Vorworts zurückgeht, während Couplet vor allem den zweiten Teil des Vorworts und die Chronologische Tafel verfasst hat, wird im Folgenden allgemein von der Couplet-Ausgabe die Rede sein und nur da, wo die beiden Verfasser klar unterschieden werden können, Intorcetta bzw. Couplet als Verfasser genannt werden.
- 11 Zu den von den Jesuiten selbst angegebenen Gründen, warum der *Mengzi*-Text von dem Team um Intorcetta nicht übersetzt wurde – um die Gesundheit der Missionare zu schonen bzw. aus Mangel an Zeit – siehe Meynard 2011, 11, sowie ebenda, Fn. 25.
- 12 Leonhardt 2026 [Druck in Vorbereitung].
- 13 Carpzov 1743.
- 14 Carpzov 1743, 3: *Confucium adducunt unice scriptores, et Mentium ignorant, quum sine*

Auch wenn das, was Carpzov aus verschiedenen Quellen über jenen vernachlässigten zweiten Philosophen zusammengetragen hat, nicht allzu hilfreich erscheint, ist seine These, dass ein Widerspruch zwischen dieser rühmenden Bemerkung Wolffs und der ansonsten geringen Beachtung des *Mengzi* zu bestehen scheine, durchaus einer Überprüfung wert.

Der Grund dafür, dass nur wenige europäische Gelehrte nach der Veröffentlichung von Noëls *Classici Sex* die Gelegenheit hatten, den Text des *Mengzi* in dieser ersten Übersetzung ins Lateinische zu lesen, war der, dass bereits kurz nach Erscheinen des Werks im Jahr 1711 dessen weitere Verbreitung gestoppt wurde. Bereits Mitte des Jahres 1710 hatte nämlich Papst Clemens XI per Dekret („Cum Deus Optimus“) beschieden, dass die chinesischen Riten nicht zu akzeptieren seien, und damit den seit vielen Jahren schwelenden Ritenstreit, der zwischen den mit den Jesuiten konkurrierenden Orden in der Chinamission, insbesondere den Dominikanern, entbrannt war, beendet, allerdings nicht im Sinne der Jesuiten.¹⁵

Offenbar hatte Noël, der von Kaiser Kangxi persönlich damit beauftragt worden war, nach Europa zu reisen, um für Klarheit im Ritenstreit zu sorgen,¹⁶ sowohl die Veröffentlichung seiner *Classici Sex* als auch eines weiteren Werks, in dem er die philosophischen Begriffe der chinesischen Quellen thematisch zusammengestellt hatte, *Philosophia Sinica*, mit der Hoffnung verbunden, dass deren Veröffentlichung die Kirchenoberen davon überzeugen werde, dass die chinesischen Riten und der chinesische Himmelsbegriff mit dem Christentum durchaus vereinbar seien.¹⁷

Wie später noch genauer erläutert werden wird, hatte Noël hier offenbar eine Wende im Hinblick auf den Umgang mit dem sogen. Neokonfuzianismus – im Chinesischen *lixue* 理學 (Lehre von dem [allem zugrundeliegenden] Prinzip) – vollzogen, indem er insbesondere die Kommentare des Zhu Xi, die von den Übersetzern der Couplet-Ausgabe zuvor überwiegend kritisch beurteilt worden waren, nunmehr positiv hervorhob, um die Kompatibilität konfuzianischer Schlüsselbegriffe mit Konzepten der rationalen europäischen Scholastik aufzuzeigen und zu beweisen, dass der Himmelsbegriff des Konfuzianismus, ebenso wie die chinesischen Riten, bewiesen, dass die alten Chinesen das Konzept eines Schöpfertottes hatten.¹⁸

eo tamen si Confucius manisset, illam gloriam, quae aucta est demum post integrum saeculum, atque vivente quidem Mentio, non esset adeptus.

15 Zu den drei zentralen Themen des Ritenstreits siehe den Überblick bei Standaert 2001, bes. 680f, sowie Rule 2003.

16 Hierzu siehe die Einführung von Li 2017, 8.

17 Vendé 2023, 27ff.

18 Wie Vendé 2023, 22–25, anhand verschiedener Dokumente aufzeigt, sei Noël anfangs deutlich gegen die neokonfuzianischen Schriften eingestellt gewesen sei, habe jedoch zwi-

In der Überzeugung, dass eine von den Kirchenoberen zuvor bereits erteilte Druckerlaubnis noch immer Gültigkeit habe, ließ Noël dies auf dem Titelblatt sogar angeben (*Superiorum permissu*). Als dann jedoch der Vatikan den Generaloberen des jesuitischen Ordens im November 1711 aufforderte, eine Gehorsamserklärung an den Papst zu richten, wurde die weitere Verbreitung beider Werke vom Orden selbst verboten.¹⁹

Auf die frühe Rezeptionsgeschichte der *Classici Sex* kann hier nicht im Detail eingegangen werden.²⁰ Ein Zeuge, der für viele andere stehen mag, war Georg Bernhard Bilfinger (1693–1750), der in seinem 1724 erschienenen Werk *Specimen doctrinae veterum Sinarum* auf das Erscheinen der Übersetzung des *Mengzi* in Noëls Ausgabe hinwies und zugleich beklagte, dass es sehr schwer sei, ein Exemplar davon zu ergattern, und er nicht verstehe, warum es nur so wenige davon gebe.²¹ Die Übersetzungsleistung Noëls wurde in der frühen Sinologie zunächst überwiegend negativ beurteilt, wobei hier wohl das Urteil des französischen Sinologen Jean-Pierre Abel-Remusat (1788–1832) maßgeblich war, der in einer Rezension vor allem die Übersetzungsleistung seines eigenen Schülers Stanislas Julien (1797–1873) gegenüber Noëls Übersetzung des *Mengzi*-Textes hervorheben wollte, indem er den wortreichen Stil von Noël kritisierte und meinte, dass doch gerade dieser chinesische Autor der europäischen Leserschaft besonders gefallen könne.²²

Es scheint, als habe erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Aufarbeitung von Christian Wolffs Beschäftigung mit der chinesischen Staatsphilosophie auch eine Neubewertung der übersetzerischen Leistung Noëls eingesetzt. So betonte Michael Albrecht in der ausführlichen Einführung zu seiner

schen 1698 und 1700 eine Wendung hin zu einer Akzeptanz der neokonfuzianischen Gedanken vollzogen. – Erwähnt sei noch, dass Noël eine einzige Schrift in chinesischer Sprache verfasste. Sie hat den Titel *Renzui zhizhong* 人罪至重 / De gravitate peccati hominis und wurde 1698 in Peking veröffentlicht. Hierzu siehe auch Pan Fengjuan 2012, der zeigt, dass Noël bei seiner Argumentation über die menschliche Sünde u. a. auch auf den *Mengzi* verwiesen habe, dessen These vom ursprünglichen Gutsein der menschlichen Natur der christlichen Sündenlehre jedoch widerspreche, da nur Gott selbst den Menschen auf den Weg zum Guten bringen könne.

19 Meynard 2018, 220f. Zu Noëls *Philosophia Sinica* siehe auch Meynard und Canaris 2023, die hier das erste von drei Traktaten, die Abhandlung über Gott (*De Cognitione primi Entis, seu Dei apud Sinas*), übersetzt und kommentiert haben.

20 Für einen Überblick siehe Mungello 1983, 532f.

21 Bilfinger 1724, 17.

22 Abel-Remusat 1826.

1985 erschienenen Übersetzung von Wolffs Redetext ins Deutsche den großen Einfluss, den die *Classici Sex* Noëls auf Wolff hatten.

Der 2011 beim Olms Verlag publizierte Nachdruck eines in der Stadtbibliothek Trier aufbewahrten Exemplars von Noëls *Classici Sex* suggeriert sodann gleich mit der Überschrift „Christian Wolff. Gesammelte Werke, Materialien, Dokumente“, unter der er erschien, dass dieses Werk eine wichtige Grundlage für Wolff dargestellt habe. Dem Nachdruck vorangestellt ist eine Einleitung von Henrik Jäger, der darin die Hoffnung formuliert, dass die weitere Forschungsarbeit zu einer Neugewichtung von Noëls *Classici Sex* auf Wolffs Leben und Denken führen werde.²³ Wie er in einer Fußnote hinzufügt, sei es ihm bislang „auch nach zwei Jahren Recherche [...] nicht gelungen“, zur Frage des Rezeptionsprozesses „erhellende Vorarbeiten zu finden“.²⁴

In einem Aufsatz von 2012 zur „Konfuzianismusrezeption als Wegbereitung der deutschen Aufklärung“ äußert Jäger zudem die Vermutung, dass unter den konfuzianischen Texten zur Staatslehre Wolff am stärksten durch den Text des *Mengzi* beeinflusst sein dürfte.²⁵ In einem weiteren Beitrag, der 2017 in einem von Li Wenchao herausgegebenen Jubiläumsband zu Johann Gottfried Leibniz (1646–1716) und „300 Years of Discours sur la théologie naturelle des Chinois“ erschien, befasst sich Jäger mit einem anderen wichtigen Werk von Noël, seiner *Philosophia Sinica*, und zeigt darin auf, wie Noël in deren drittem Teil, der „Ethica Sinica“, Schlüsselbegriffe der chinesischen Staatsphilosophie auf der Basis der Nikomachischen Ethik des Aristoteles eingeordnet habe.²⁶

In einem im Februar dieses Jahres erschienenen FAZ-Artikel schließlich beklagt Jäger, dass die Übersetzung des Noël selbst heute noch verschwiegen werde, etwa von der Wolff-Gesellschaft, auch wenn diese einerseits im Jahr 2018 ein Handbuch Christian Wolff herausgebracht habe und 2023 einen Tagungsband zum Thema „Tugend ohne Gott“, bei dem der Name von Noël allerdings nur zweimal in einer Fußnote genannt und ansonsten die Übersetzung von Richard Wilhelm herangezogen worden sei. Dabei, so Jäger, sei es doch der *Mengzi* gewesen, der dank Noëls Übersetzung besonders Eindruck auf Wolff gemacht habe, der Philosoph, der „vor 2300 Jahren als erster Denker der Weltgeschichte über die Würde aller Menschen nachgedacht“ habe.²⁷

²³ Jäger 2011.

²⁴ Jäger 2011, 11, Fn. 5.

²⁵ Jäger 2012, 5.

²⁶ Jäger 2017, bes. 135–139.

²⁷ Jäger 2025. Diesen Gedanken hat Jäger auch in der Einleitung zu seinem 2010 beim Ammann Verlag erschienenen *Mencius-Lesebuch*, das den Untertitel „Den Menschen ge-

Doch sind tatsächlich gerade in den letzten Jahren mehrere weitere Werke erschienen, die sich mit den Übersetzungen Noëls eingehend befassen. So hat Thierry Meynard bereits 2011 in seiner Monographie *Confucius Sinarum Philosophus* eingehende Vergleiche zwischen diesen (überwiegend auf Intorcetta zurückgehenden) Übersetzungen und den *Classici Sex* des Noël vorgenommen; im Jahr 2023 legte Meynard zusammen mit Daniel Canaris eine Übersetzung des ersten Teils von Noëls ebenfalls 1711 veröffentlichter *Philosophia Sinica*, „*De Cognitione primi Entis, seu Dei apud Sinas*“ (Über das Wissen vom Ersten Wesen oder von Gott bei den Chinesen) vor.²⁸ Erst letztes Jahr erschien zudem eine umfangreiche Monographie von Pierre Galassi, die sich ebenfalls schwerpunktmäßig mit diesem ersten Teil dieses Werks von Noël befasst, jedoch dabei auch auf Noëls Rolle im Ritenstreit und die Bedeutung von Noëls Werk für die Ethik Wolffs eingeht.²⁹

Im Folgenden sei die Frage, welche Bedeutung speziell der Lehre des Meng Ke in Christian Wolffs *Oratio*³⁰ zukommt, in drei Schritten behandelt. Zunächst werden jene Stellen besprochen, an denen dieser direkt auf die Person oder den Text *Mencius* Bezug nimmt; als nächstes wird geprüft, was Wolff aus seiner Lektüre sowohl der *Classici Sex* als auch des *Sinarum Philosophus* über den Konfuzianismus insgesamt und den Text des Meng Ke im Besonderen entnommen hat; und als drittes soll schließlich ermittelt werden, wieviel menzianisches Gedankengut Wolff aufgenommen und seinen eigenen Überlegungen gegenübergestellt hat, auch da, wo keine direkten Erwähnungen nachweisbar sind.

Direkte Bezugnahmen Wolffs auf Meng Ke und den *Mengzi*-Text

Der früheste Nachweis dafür, dass Wolff Noëls *Classici Sex* gekannt haben muss, ist eine Rezension aus dem Jahr 1712. Tatsächlich handelt es sich sogar um zwei Rezensionen; denn der erste Teil erschien in der Ausgabe vom März und die zweite in der von April 1712 in den *Acta Eruditorum*.³¹ Zwar sind beide nicht nament-

recht“ trägt, formuliert und dort in Verbindung mit der Bedrohung der Menschheit durch die fortschreitende Umweltzerstörung gebracht.

28 Meynard und Canaris 2023. Zuvor hatte sich Meynard 2018 bereits speziell mit dem chinesischen Begriff *taiji* 太極 (wörtlich: das Höchste, Äußerste) in Noëls *Philosophia Sinica* befasst.

29 Galassi 2024.

30 Die Analyse der *Oratio* schließt dabei ausdrücklich die – gegenüber dem eigentlichen Redertext um ein Vielfaches ausführlicheren – Anmerkungen Wolffs mit ein.

31 Siehe Wolff 1712 a, b. Eine weitere Kurzrezension, die in der Zeitschrift *Mémoires de Trévoux* (Nov. 1713, 2002-2005), ebenfalls anonym, erschien und die mehrfach in der Sekundärliteratur ebenfalls Wolff zugeschrieben wurde, stammt mit Sicherheit nicht von

lich gezeichnet, doch hat Carl Günther Ludovici (1707–1778) in seinem Eintrag zu Christian Wolff eine klare Zuordnung beider Texte zu Christian Wolff vorgenommen.³² In der zweiten, ausschließlich auf den *Mengzi* als den vierten Teil der *Classici Sex* bezogenen Rezension werden die sieben Doppelkapitel des *Mengzi* inhaltlich in der von Noël gewählten Gliederung besprochen.³³ Dass Wolff dem *Mengzi* eine eigene Besprechung widmete, könnte zwar bedeuten, dass Wolff diesem Text eine besondere Bedeutung beimaß,³⁴ doch ist der Inhalt der Rezension noch kein wirklicher Beweis dafür, dass Wolff die *Mengzi*-Übersetzung Noëls genau gelesen hat; denn ein Vergleich zwischen dem, was Wolff unter den einzelnen Kapiteln schreibt, und den Inhaltsangaben, die Noël selbst seiner Übersetzung vorausgeschickt hat, erweist, dass Wolff diese – wenn auch in Auszügen – einfach aus Noëls Kapitelübersicht exzerpiert hatte.³⁵ Ganz am Ende seiner Rezension bringt Wolff noch Auszüge aus dem 5. Doppelkapitel des *Mengzi*, in dem Meng Ke auf die Frage eines Schülers antwortet, der mehr über das Rängesystem des Zhou-Hauses und die jeweiligen Einkommen der sozialen Schichten wissen möchte.³⁶

In seiner *Oratio* erwähnt Wolff den Meng Ke insgesamt viermal.³⁷ Die erste Erwähnung steht im Zusammenhang mit einer Aufzählung der von Noël unter dem Titel *Classici Sex* zusammengestellten und von ihm übersetzten konfuzianischen Schriften, die er den drei zuvor im *Philosophus Sinarum* von Jesuiten übersetzten Schriften gegenüberstellt.³⁸ Über Meng Ke schreibt er:

ihm, sondern wurde vermutlich von einem der Jesuiten, die auch für die Herausgabe dieser Zeitschrift verantwortlich waren, verfasst, der gut vertraut mit dem negativen Urteil von Ordensbrüdern über den *Mengzi* war und dieses offenbar etwas zurechtrücken wollte.

³² Ludovici, „Christian Wolf“, in *Zedlers Lexikon*, Bd. 58, 664.

³³ Noël hatte das Werk in zwei Bücher (*libri*) eingeteilt, von denen das erste in sechs und das zweite in acht Kapitel (*caput*) untergliedert ist.

³⁴ Vielleicht weil Noël in seinem Vorwort stolz darauf hinweist, dass er dem Leser hier die Übersetzung des *Mengzi* vorlegt. Allerdings hat Wolff, wie er in seiner *Oratio* schreibt, erst nach Noëls Werk auch die Couplet-Ausgabe kennengelernt, in der der Text des *Mengzi* eben noch nicht enthalten ist.

³⁵ Siehe Noël 1711, „Index et Synopsis librorum“, c1-3.

³⁶ *Mengzi* 10.2/51/15-52/26, „Wanzhang, xia“ 萬章下. Siehe Wolff 1712, 228f; vgl. Noël 1711, Teil 2, Kap. 4, § 10-15, 384-386. Warum Wolff gerade diese Textstelle wörtlich wiedergegeben hat, ist mir allerdings nicht recht ersichtlich.

³⁷ Allerdings sind diese Erwähnungen allesamt Teil des ausführlichen Anmerkungsapparats Wolffs und somit nicht Teil der von ihm ursprünglich gehaltenen Rede.

³⁸ Wolff 1726, 81, Anm. 138; Üs. Albrecht 1985, 218-221.

Menzius ist der andere Philosoph von großem Ruhm bei den Chinesen; er wurde im Jahre 371 vor Christus geboren und starb im Alter von 84 Jahren. Wenn er auch nicht ein so hohes Ansehen erlangte, wie es Konfuzius bei den Seinen gewann, so erinnert sich doch die Nachwelt noch heute dankbar an seine Verdienste, ja, seine Nachkommen genießen deswegen bei Hofe königliche Privilegien. Siehe die chronologische Tafel 15, 16. Er war ein Schüler von Tse Sse, dem Enkel des Konfuzius und getreuen Interpreten seines Großvaters. Die Lehre Chinas trägt er deutlich vor, und zusammenhängender, als das in den übrigen klassischen Büchern zu geschehen pflegt.³⁹

Dies ist vermutlich die Stelle bei Wolff, auf die Carpzov mit seiner Bemerkung über jenen „anderen Philosophen“ anspielt. An einer weiteren Stelle beschreibt Wolff das, was er aus der konfuzianischen Tugendlehre und insbesondere aus Beispielen, die er dem *Mengzi* zuschreibt, entnommen hat, so:

Die Nacheifерung, die durch die Nachahmung der Tugend vollzogen wird, wird mit Lob bedacht, nicht mit Schelte. In diesem Sinne eben werden vortreffliche Beispiele herausgestellt, auf daß wir uns bemühen, nach der Tugend, die wir an anderen bewundern, selbst eifrig zu streben. Beispiele hierfür werden im „Mencius“ gegeben, im vierten klassischen Buch des chinesischen Reiches.⁴⁰

Zwar werden im *Mengzi* durchaus etliche Beispiele für Menschen gegeben, die Vorbildern nacheifern, etwa den weisen alten Königen, doch gilt dies mindestens ebenso sehr für die Beispiele des *Lunyu* und stellt meiner Ansicht nach noch kein Alleinstellungsmerkmal des *Mengzi* dar.

An einer Stelle, kurz vor dem Ende seiner Rede, bringt Wolff ein wörtliches Zitat aus Noëls Übersetzung des *Mengzi*, allerdings bezeichnet er diese, wohl weil kurz zuvor im *Mengzi* von diesem die Rede ist, irrtümlich als Worte, die Meng Ke aus dem Munde des Kong Qiu überliefert habe. Der Passus lautet:

39 Wolff 1726, 81, Anm. 138: *Mencius est alter magni nominis Philosophus apud Sinas, qui A. 371. ante Christum natus anno aetatis 84. obiit. Etsi tantam autoritatem non fuerit consecutus, quantum Confucius inter suos obtinuit; grata tamen mente ejus merita hodienum recolit posteritas, quoniam ejus posteritas hodienum in aula privilegiis regis utitur. Vid. Tabula Chronologica f. 15,16. Discipulus fuit nepotis Confuciani Tsu Su, genuini avi sui interpretis. Doctrinam Sinicam dilucide et magis cohaerentem proponit, quam in ceteris libris classicis fieri solet.* Üs. Albrecht 1985, 221.

40 Wolff 1726, 93, Anm. 176f: (176) *Aernulatio, quae virtutis imitatione absolvitur, in laude ponitur, non in vituperio. Ideo enim praeclera exempla proponuntur, ut virtutem, quam in aliis admiramur, ipsimet consectari studeamus.* (177) *Occurrunt exempla istiusmodi in Mencio, quarto imperii Sinensis libro classico (not. 138).* Üs. Albrecht 1985, 241.

Konfuzius hat einst – nach dem Zeugnis des Mencius, einem bei den Chinesen berühmten Philosophen, im vierten klassischen Buch des chinesischen Reiches, welches nach ihm benannt ist – über das chinesische Reich die folgende Meinung geäußert: „Unser chinesisches Reich“, sagt er, „unterscheidet sich deswegen von anderen, weil in ihm die wahren Lehren der Ehrbarkeit, Gerechtigkeit und Weisheit vermittelt werden. Daher habe ich schon vor langer Zeit gehört, daß unsere chinesische Staatslehre zur Veränderung und Verbesserung der ungebildeten Sitten auswärtiger Völker führt; niemals aber habe ich gehört, daß jene die Sitten ihrer Anhänger zu den ungebildeten Sitten der Wilden verändert und entstellt hätte“.⁴¹

Wolff nutzt das Zitat aus dem „Teng Wengong“-Kapitel des *Mengzi*⁴² allerdings vor allem, um dessen Aussage auf die Friedrichs-Universität Halle zu übertragen und mit einem scherhaften Zungenschlag die Hoffnung zu äußern, dass diese Feststellung doch auch für die Studierenden zutreffen möge, die ein Jahr lang hier studiert haben, so dass man sagen könne, diese Universität unterscheide sich von anderen Universitäten, weil „in ihr die wahren Lehren der Ehrbarkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Frömmigkeit und Bildung vermittelt“ werden.⁴³

Insgesamt lässt sich somit aus den von mir bislang gefundenen direkten Bezugnahmen auf Meng Ke bei Wolff wenig entnehmen, was auf eine tiefergehende Wahrnehmung Wolffs von Meng Kes Denken als eigenständiger Lehre deuten ließe. Zumindest lässt sich allerdings, um nochmals auf meine etwas provokante Ausgangsfrage zurückzukommen, sicher sagen, dass Wolff bei seiner Lektüre nicht nur weit über die ersten Sätze des *Mengzi* hinausgekommen, sondern es zumindest bis zum fünften der insgesamt sieben Doppelkapitel gebracht haben muss.⁴⁴

Im nächsten Schritt sei nun etwas weiter ausgeholt und nachvollzogen, was Wolff den beiden Ausgaben, die ihm bei der schriftlichen Ausarbeitung seiner Rede zur Verfügung standen, im Hinblick auf die Lehre des Meng Ke als Teil der

⁴¹ Wolff 1726, 106, Anm. 209: *Confucius olim, referente Memcio, celebri apud Sinenses Philoso pho, in libro quarto Classico Imperii Sinensis, qui ab ipso nomen habet, de regno Chinæ judicium laturus: Nostrum, inquit, Chinæ Regnum ideo ab aliis differt, quia in eo vera honestatis, aequitatis, sapientiae praecepta traduntur. Hinc pridem ego audivi, civilem nostræ Chinæ disciplinam conducere ad immutandos et reformandos incultos exterarum gentium mores; nunquam autem audivi, eam immutasse et deformasse suorum sequacium mores in incultos mores barbarorum.* Üs. Albrecht 1985, 261. Siehe *Mengzi* 5.4/29/20f; vgl. Noël 1711, 303.

⁴² In der Zählung von Noël ist dies Teil 2, Kap. 4.

⁴³ Wolff 1726, 106, Anm. 209; Albrecht 1985, 261-263.

⁴⁴ Siehe den Passus, den Wolff am Ende seiner *Mengzi*-Rezension ausgewählt hatte. [S. 7 sowie Fn. 36.]

konfuzianischen Lehre entnommen hat und wie er diese in ihrem zeitgenössischen Kontext wahrgenommen hat.

Zu Wolffs vergleichender Lektüre der Ausgaben von Couplet und Noël

Wie Wolff in einer Anmerkung zu seiner *Oratio* schreibt, habe er zu dem Zeitpunkt, als er seine Rede mündlich hielt, also im Jahre 1721, als einzige Übersetzung konfuzianischer Schriften die *Classici Sex* Noëls gekannt. Erst bei der Vorbereitung der – fünf Jahre später – veröffentlichten schriftlichen Fassung habe er sich sodann primär auf den *Sinarum Philosophus*, also die Couplet-Ausgabe, gestützt, und zwar vor allem wegen dessen weiterer Verbreitung, obwohl er die Ausgabe von Noël bevorzuge.⁴⁵

Tatsächlich kann man aus Formulierungen Wolffs an etlichen Stellen seiner *Oratio* unmittelbar erkennen, dass er bei der Vorbereitung seines Redetexts zur Publikation beide Ausgaben nebeneinander benutzt haben muss. So bezieht er manche Informationen ausdrücklich aus Couplet, etwa aus dessen chronologischer Tabelle⁴⁶ oder Inhalten aus dem Vorwort, dessen erste Hälfte von Intorcetta stammt und dessen zweite Hälfte von Couplet selbst verfasst wurde, andere wiederum entnahm er der Ausgabe des Noël. Auch wenn, wie bereits erwähnt, die Couplet-Ausgabe keine Übersetzung des *Mengzi*-Texts enthält, finden sich in dessen ausführlichem Vorwort durchaus relevante Aussagen über Meng Ke und insbesondere über die Frage, wie der Umgang der späteren chinesischen Kommentatoren mit diesem Philosophen zu bewerten sei, also Aussagen, die Wolff möglicherweise bei seiner Gewichtung des *Mengzi*-Texts beeinflusst haben könnten.

Gleich im ersten Abschnitt des ersten Teils der Einführung der Couplet-Ausgabe wird die Frage nach der ersten Autorenschaft der chinesischen Klassiker gestellt. An dessen Ende werden die von Intorcetta und seinen Ordensbrüdern übersetzten drei

⁴⁵ Wolff 1726, 62, Anm. 85; Üs. Albrecht 1985, 193. Wolffs positive Einstellung gegenüber Noëls Ansatz könnte auch damit zusammenhängen, dass er ihn schon zuvor als Verfasser eines mathematisch-naturwissenschaftlichen Werks, der *Observationes Mathematicae et Physicae in India et China factae* (Gemachte Beobachtungen zur Mathematik und Physik in Indien und China), herausgegeben 1710, kennengelernt und dieses 1711 in den *Acta Eruditorum* rezensiert hatte. Siehe Wolff 1726, 73, Anm. 112; Üs. Albrecht 1985, 209; vgl. Noël 1710; Wolff 1711.

⁴⁶ „Tabula Chronologica Monarchiae Sinicæ“, in: Couplet 1687. Diese wurde, wie auch aus dem in den *Sinarum Philosophus* vor der Tabelle eingefügten Titelblatt hervorgeht, von Couplet selbst verfasst, ebenso wie der 2. Teil des umfangreichen Vorworts („Proëmialis Declaratio“, im folgenden „Proëm.“).

der Vier Bücher vorgestellt und auch das Buch *Mengzi* kurz angesprochen. Über dieses wird gesagt:

Das vierte Buch kommt, in Bezug auf Quantität, den drei anderen gleich. Sein Autor, Mem-çu oder Memcius, wurde von uns bereits mehrfach erwähnt: Er spricht über die Natur, die Riten, die Sitten und Pflichten. Keiner unter den Alten kommt näher an unsere Art des Philosophierens heran als er. Er ist scharfsinnig und weit produktiver als Konfuzius. Und er übertrifft ihn wahrhaftig selbst in Eloquenz, jedoch nicht in Bezug auf Unschuld, Bescheidenheit, Strenge und Ehrlichkeit.⁴⁷

Sodann folgt die Warnung, man möge dieses Buch, ebenso wie andere Werke, die dem Konfuzius oder einem seiner Schüler ebenfalls zugeschrieben werden, darunter *Xiaoxue* und *Xiaojing*, „mit Vorsicht“ (*cum grano salis*) behandeln.⁴⁸

Für Wolff jedoch erfolgte, wie bereits erwähnt, der erste Kontakt mit dem Konfuzianismus durch die *Classici Sex* des Noël. Und Noël stellt in seinem Vorwort zu diesem Werk das Buch *Mengzi* stolz als das vierte der *Sishu* vor, mit den Worten:

Das vierte Werk heißt Mem Tsu, also das Buch des Doktors Memcius, in dem er hauptsächlich die für eine gute Regierungsführung notwendige Frömmigkeit und Gerechtigkeit, die Irrtümer der verschiedenen Sekten und das angeborene Gutsein der rationalen Natur erörtert.⁴⁹

⁴⁷ Couplet 1687, „Proëm.“, Teil 1, § 1: „Qui Libri Classici et Primae Authoritatis“ (Die klassischen Bücher und ihre erste Autorenschaft), XXI: *Quartus liber, si molem spectes, tres reliquos unus aequat; Author illius Mem-çu, seu Memcius jam saepius à nobis memoratus: de naturā, ritibus, moribus, officiis disputat; nullusque Priscorum proprius ad nostram philosophandi rationem accessit: acutus est, multoque copiosior quam Confucius: Et vero vicit hunc ipse procul dubio facundiā, at non item vitae innocentia, modestia, severitate ac probitate.* Vgl. Üs. Meynard 2011, 258f. Zu den Hintergründen, warum der *Mengzi*-Text von den Jesuiten vor Noël nicht übersetzt wurde, siehe auch Meynard 2011, 11, ebenda, Fn. 23.

⁴⁸ Diese zwiespältige Haltung der jesuitischen Übersetzer gegenüber Meng Ke dürfte vor allem daher röhren, dass dieser, wie es im Vorwort von Couplet heißt, als jemand, der bereits in einer Zeit lebt, als die Zhou-Dynastie niederging und ein Jahrhundert nach Konfuzius lebte, selbst bereits das Unglück seiner eigenen Zeit beklagt habe (*Memcius qui [...] Confucium uno post seculo secutus est, suorum temporum calamitatem deplorans testetur*), in der Philosophen wie Yang Zhu und Mo(zi) aufgekommen seien und die konfuzianische Lehre verfälscht hätten. Siehe Couplet 1687, „Proëm.“, Teil 1, § 2: „De Librorum Classicorum Interpretibus“ (Über die Interpreten der klassischen Bücher), XXII.

⁴⁹ Noël 1711, „Praefatio ad Lectorem“, 4: *Quartus dicitur Mem Tsu, id est, liber Doctoris Memcius, in quo agit praincipia de pietatem et equitate ad bonum regimen necessaria, de variis Sectarum erroribus, de innata naturae rationalis bonitate.*

Wie Wolff in seiner Rede betont, musste er bei der Lektüre von Noëls Übersetzung erst einen hermeneutischen Prozess durchlaufen, um die dort verwendeten Begrifflichkeiten mit seinen eigenen kompatibel zu machen. Er schreibt:

Als ich die klassischen Bücher des chinesischen Reiches aufmerksam studierte, war ich sicher, daß die ältesten Chinesen, besonders Konfuzius, denselben Begriff hatten, wenn auch verworren und gar nicht deutlich, so daß er nur von einem, der ihn besitzt, erkannt werden kann. Nachdem ich die Lehren und Tatsachen, die in diesen Büchern vorkommen, auf allgemeine Gründe gebracht hatte, sah ich ein, daß auch das Handeln der Chinesen zu dem meinigen paßt.⁵⁰

Mehrmals betont Wolff, dass er die Gedanken, die er diesen Texten fand, zuerst selbst gedacht und erst dann in den chinesischen Texten bestätigt gefunden habe. Bemerkenswert ist auch eine Aussage über Noël, die er in seiner Rede unter die Überschrift „Warum die chinesischen Lehren dem Verfasser anders zu sein scheinen als dem Übersetzer“ (*Cur Autori Sinensia alia apparuerint, quam Interpreti*) gesetzt hat:

Nachdem nämlich der oben erwähnte Übersetzer der klassischen Bücher des chinesischen Reiches – ein Mann von Scharfsinn und Urteilskraft – den Fleiß von mehr als zwanzig Jahren darauf gewendet hatte, sie eifrig durchzuarbeiten, um ihren echten Sinn (den er, wie erbekannt, oft mit dem Verstand nicht ganz leicht herausgefunden hat) richtig einzusehen, meinte er endlich in dem Vorwort, das seiner Übersetzung vorausgeschickt ist, daß darin nicht eine geheime und erhabene Lehre enthalten sei, sondern nur eine gewöhnliche Ethik, eine Ordnung der Sitten, eine Lehre von der Familie und in der Regel eine Lehre von der rechten Regierung, so daß ihn nicht so sehr die Vortrefflichkeit der Argumente und des Stoffes selbst, als vielmehr die ungeheuer große Menge von Leuten, die sich mit diesen Dingen beschäftigen, dazu bewog, die Übersetzung in Angriff zu nehmen, die von anderen einige Male versucht, aber in den mehr als hundert Jahren, seit die Missionierung Chinas angefangen hatte, nicht beendet worden war. Ich dagegen fand schon bei der ersten flüchtigen Durchsicht dieser Bücher heraus, daß in ihnen eine geheime Weisheit verborgen sei, wenn auch Geschick nötig sei, sie zu ermitteln; ich sah nämlich ein, daß das, was darin ohne Ordnung dargelegt zu sein scheint, in der schönsten Verknüpfung miteinander zusammenhängt, wenn man es genauer betrachtet, und daß man von dem, was nicht durch Gründe gesichert ist und ungeschützt behauptet wird, herausfinden kann, daß es mit den besten Gründen gesagt ist, sobald man es einer Überprüfung unterzieht.⁵¹

50 Wolff 1726, „Praefatio“, V: *Cum libros classicos Imperii Sinensis attenta mente evolverem; nullus dubitavi, quod Sinis antiquissimis, Confucio praesertim, eadem fuerit notio, etsi confusa, minime distincta, ut non agnoscatur nisi a possidente. Postquam preecepta et facta in libris istis obvia ad rationes generales revocassem, nec praxin Sinarum a mea abludere intelligebam.* Üs. Albrecht 1985, 7.

51 Wolff 1726, 79-83: *Etenim cum laudatus supra interpres librorum classicorum imperii*

Mit dem Hinweis auf das „*Studium von über zwanzig Jahren und mehr*“ (*viginti annorum et amplius studium*), das Noël an seine Übersetzung verwandt habe, dass es sich nicht um eine „geheime und erhabene Lehre“ (*reconditam, aut sublimitate ... doctrinam*) handle, die darin enthalten sei, sondern nur eine „gewöhnliche Ethik“ (*solan Ethicen vulgarem*), sowie mit dem auf die große Anzahl an Menschen im asiatischen Raum, die diese Texte kennen, fasst Wolff die wesentlichen Inhalte dessen zusammen, was Noël selbst in dem kurzen Vorwort zu seiner Übersetzung formuliert hatte.⁵² Allerdings lässt er mit der Aussage, dass er aus einer –

Sinensis, vir acumine ac judicio pollens, viginti annorum et amplius studium in iis pervalendis non segniter posuisset, ut genuinum sensum, quem plerumque intellectu non adeo facilem se deprehendisse fatetur, satis assequeretur; tandem in praefatione versioni praemissa judicavit, non reconditam ac sublimem ibi contineri doctrinam, sed solam Ethicen vulgarem, morum compositionem, familiae disciplinam et fere semper boni regiminis artem, adeo ut non tam ipsa argumenti ac materiae praestantia, quam ingens hominum multitudo, qui illis dant operam, ipsum impulerit ad aggrediendum versionem, aliquoties ab aliis tentatam, sed centum et amplius annis, ex quo missio Sinensis exordium cooperat, non absolutam: ego contra libros istos vix obiter inspiciens reconditam quandam in iis sapientiam absconditam esse deprehendi, utut arte opus sit ad eam eruendam: intelleksi enim, quae nullo ibi ordine digesta comparent, pulcherrimo nexus inter se cohaerere, siquidem intimius inspiciantur, et quae nulla ratione munita nude affirmantur, summa cum ratione dicta deprehendi, ubi ad examen revocantur. Üs. Albrecht 1985, 49ff.

52 Siehe Noël 1711, a2 („Praefatio ad Lectorem“): *Deinde nec reconditam, aut sublimitate mirram tibi finge doctrinam; solam Ethicen vulgarem, morum compositionem, Familiae disciplinam, et fere semper boni regiminis, ad quod omnia sua dicta referunt, artem hi libri spectant. Unde non tam ipsa nova argumenti ac materiae praestantia, quam ingens hominum multitudo, qui illis dant operam, me impulit ad aggrediendum istam laboriosam versionem; siquidem omnes pueri Sinenses, qui in urbibus, oppidis, pagis artem legendi et scribendi addiscunt, (et sunt copiosissimi,) hos quinque libros [...] non tantum legunt ac perlegunt, sed etiam penitus memoriae mandant. Et quicumque ad obtainendum Baccalaureatus gradum se examini subiiciunt, decerpas ex his libris sententias ad breves quasdam orationes componendas a provinciali litterarum Praefecto accipiunt.* „Stell dir von daher keine verborgene oder erhabene Lehre vor; diese Bücher behandeln nur die allgemeine Ethik, die Gestaltung der Sitten, die Disziplin der Familie und fast immer die Kunst der guten Regierung, auf die sich alle ihre Sprüche beziehen. Daher war es nicht so sehr das neue Thema und die Bedeutung des Materials selbst, sondern vielmehr die große Zahl der Menschen, die sich damit befassen, die mich dazu bewogen, diese mühsame Version in Angriff zu nehmen. Tatsächlich lesen alle chinesischen Kinder, die in den Städten, Gemeinden und Dörfern die Kunst des Lesens und Schreibens erlernen (und es sind sehr viele), diese fünf Bücher [...] nicht nur, sondern prägen sie sich gründlich ins Gedächtnis ein. Und diejenigen, die sich zur Erlangung des Bakkalaure-

offenbar noch unvollkommenen – Übersetzung herausahnen könne, was der originale Verfasser tatsächlich meinte, ein nicht eben geringes Maß an Selbstbewusstsein erkennen.

Doch war sich Wolff zweifellos darüber im Klaren, dass er bei den chinesischen Texten auf die Sprachvermittlung durch einen Übersetzer angewiesen war. Er hatte auch verstanden, dass sich sowohl Noël als auch die Übersetzer der Couplet-Ausgabe ihrerseits auf chinesische Interpreten stützten.⁵³ Er gibt dabei zu erkennen, dass er, obwohl sich Noël selbst in seinem Vorwort hierzu nicht geäußert hat, um Differenzen zwischen den Übersetzern der Couplet-Ausgabe und Noël bezüglich dessen weiß, welche Kommentare heranzuziehen seien, und zeigt sich zuversichtlich, dass

[...] jemand, der sorgfältiges Wissen mit genauer Methode verbunden habe, die echte Lehre der Chinesen von der falschen unterscheiden könne, wenn gelegentlich die Erklärung der Interpreten den Sinn zweideutig erscheinen lässt oder Noël nicht mit Couplet und seinen Mitarbeitern übereinstimme.⁵⁴

Er greift damit einen Gedanken auf, der im Vorwort der Couplet-Ausgabe ausführlich behandelt wird, nämlich dass es (in China) Diskussionen über die Wiederherstellung der Moral- und Staatsphilosophie der Chinesen gegeben habe. Diese Diskussionen kreisen um die Frage, ob man, um die Bedeutung der frühen konfuzianischen Texte zu verstehen, auf die Erläuterungen späterer Kommentare angewiesen sei oder ob diese deren Sinn eher verfälschen.

Ausgelöst wurden diese Diskussionen, wie bereits eingangs erwähnt, durch Angriffe gegen die Jesuiten und ihre Missionierungsmethode von Seiten konkurrierender Orden, besonders der Dominikaner. Den Ritenstreit hat Wolff, wie vor ihm auch bereits Leibniz,⁵⁵ aufmerksam verfolgt. So schreibt er in seiner *Oratio*, eines der

ats-Abschlusses der Prüfung unterziehen, erhalten Sätze aus diesen Büchern, aus denen sie einige kurze Reden bei den in den Provinzen abgehaltenen Prüfungen abzufassen haben.“

⁵³ Wie Meynard (2011, 10), schreibt, legten Intorcetta und die übrigen Mitglieder des Übersetzerteams großen Wert darauf, durch die Heranziehung von chinesischen Kommentatoren gerade auch gegenüber europäischen Lesern zu demonstrieren, dass sie nicht etwa nach eigener Willkür übersetzten, sondern sich ihre Übersetzung auf deren Autorität stütze.

⁵⁴ Wolff 1726, 8, Anm. 7: *Multo igitur magis idem sufficit ad genuinam Sinarum doctrinam a spuria distinguendam, si quando explicatio interpretum sensum ancipitem fundit, aut Noellius cum Completo et ejus Sociis non consentiat.* Üs. Albrecht 1985, 89, 91. Vgl. Fn. 47.

⁵⁵ Leibniz hatte sich bereits in ähnlicher Weise zu der Morallehre der Chinesen in ihrer Wertigkeit gegenüber der Morallehre innerhalb der christlichen Offenbarung geäußert. Siehe etwa Leibniz' Brief „Über den Kult und die Religion der Chinesen“ (August 1709), übersetzt und kommentiert in Widmaier und Babin 2017, 110-123, in dem sich Leibniz

Kernthemen dieses Streits sei die Frage gewesen, ob „die alten Chinesen Atheisten gewesen seien oder ob sie irgendeine Kenntnis von Gott gehabt hätten“. Die Jesuiten hätten, so Wolff, die „alten Chinesen vom Schandmal des Atheismus gereinigt“. Couplet sei „mit Leib und Seele dabei, 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 dabei geblieben seien“.⁵⁶

Eine weitere zentrale Frage dieser Debatte, die Wolff ebenfalls in seiner Rede reflektiert, war die, wie das Wort *tian* 天 (wörtlich: Himmel) in Übersetzung wiedergegeben werden sollte. Die Jesuiten hatten zunächst eine Strategie verfolgt, bei der sie dem Papst gegenüber vertraten, dass die Chinesen, wenn sie davon sprachen, den Himmel zu verehren (*jing tian 敬天*), tatsächlich Gott meinten, weswegen auch an den Kirchen in China Tafeln mit diesen Schriftzeichen angebracht wurden, die der chinesische Kaiser im Sommer des Jahres 1675 mit einem Pinsel eigenhändig zu diesem Zweck geschrieben hatte.⁵⁷ Zu dieser Frage findet man im Vorwort der

mit der Frage befasst, ob die Chinesen einen Gottesbegriff hatten oder nicht. In einem Aufsatz mit dem Titel „Über die weltliche Konfuziusverehrung“, der einem Brief für Antoine Verjus beilag, äußert sich Leibniz etwa zu jener Frage nach dem Gottesbegriff der Chinesen in dem Sinne, ob man nicht das Wort *tian* im Sinne einer „höchsten Macht, die über den Himmel selbst herrscht“, interpretieren könne. Siehe Widmaier 2006, 255.

⁵⁶ Wolff 1726, 38, Anm. 54: *Sane Coupletus in Declar. prooem. part. 2. f. 54. et seqq. totus in eo est, ut adstruat, Sinas in ipso ortu notitia verique Numinis cultu non fuisse destitutos et in eo per aliquot secula probabiliter perseverasse.* Üs. Albrecht 1985, 145, 147. Wolff bezieht sich dabei auf Couplet, der betont, dass sich schon Matteo Ricci (1552–1610) darum bemüht habe, gegen die neueren Interpretationen der klassischen Schriften anzugehen und zu versuchen, die christliche Botschaft in den ursprünglichen Texten der Chinesen zu suchen. Siehe Couplet 1687, Teil 2, §1, 54: „Explicatur quod principium rerum tam materiale quam efficiens constituerint Sinae tam Prisci quam Moderni“ (Es werden die materiellen und effizienten Prinzipien der Dinge erklärt, wie sie die Alten und die Modernen festgelegt haben); vgl. Meynard 2011, 157.

⁵⁷ Wie Wolff in seinem Redetext zu erkennen gibt, weiß er über diese Vorgänge genau Bescheid. Siehe Wolff 1726, 38f, Anm. 54. Üs. Albrecht 1985, 147. Vermutlich nahm er die Information wiederum aus Couplet 1687, „Proem.“, Teil 2, § 12: „De Lege Divina Librum edit in lucem P. Matthaeus Riccius; quo successu et fructu“ (Das Buch über das Heilige Gesetz hat Matteo Ricci ans Licht gebracht, mit Erfolg und Ergebnis), CXII; vgl. Meynard 2011, 231. – In diesem Abschnitt bezieht sich Couplet explizit auf Riccis Schrift *Tianzhu shiyi* 天主實意 (Die wahre Bedeutung des Himmelsherrn), die 1603 in China erschien und in der Ricci versucht, zentrale gemeinsame Werte des Konfuzianismus und des Christentums im Hinblick auf die Definition eines Menschen, der sich

Couplet-Ausgabe einen eigenen Abschnitt.⁵⁸ Dort heißt es, dass die alten Chinesen, wenn sie von *tian* 天 (Himmel) sprachen, eigentlich *shangdi* [xam ti], den Schöpfergott, meinten, und dass somit vermutlich *shangdi* 上帝 (xam ti) als das chinesische Äquivalent für Gott anzusehen sei.⁵⁹ Da jedoch Wolff wie erwähnt zu dem Zeitpunkt, als er seine Prorektoratsrede vorbereitete, nur Noëls *Classici Sex* kannte, war er durch dessen Lektüre zu der Ansicht gekommen, dass die Chinesen offenbar Gott nicht gekannt hätten, da dieser in den Übersetzungen Noëls nicht vorkomme.⁶⁰ Und hieraus zieht er wiederum den Schluss:

Wenn gleich nämlich Konfuzius das, was wir das Gesetz der Natur nennen, als Gesetz des Himmels bezeichnet, so wollte ich doch daraus und deswegen nicht folgern, daß unter „Himmel“ Gott, der Herr des Himmels, zu verstehen sei, weil es ja feststehe, daß es einen anderen Grund für diese Bezeichnung geben könne. Wie wir nämlich von dem Gesetz der Natur sprechen, nicht weil es von Gott herrührt, sondern weil es durch die Natur der Dinge festgesetzt ist (wie bei Cicero steht), so konnten auch die Chinesen das Gesetz des Himmels nennen, weil sie erkannten, daß dasselbe durch die Natur der Dinge festgesetzt

selbst vervollkommenet, zu finden und zugleich Strömungen wie den Buddhismus und den Daoismus ebenso wie die modernistischen Deutungen der alten chinesischen Schriften zurückzuweisen. In einem eigenen Abschnitt befasst sich Ricci dabei, jeweils in Form eines Dialogs zwischen einem chinesischen und einem westlichen Gelehrten, mit dem Begriff *renxing* 人性 (menschliche Natur), wobei er die menzianische Vorstellung vom ursprünglichen Gutsein des Menschen modifiziert wissen und stattdessen lieber von einem „unbeschriebenen Blatt“ sprechen möchte, von der Freiheit des Menschen, das Gute oder das Böse zu tun. Siehe *Tianzhu shiyi* 7, 283-333, bes. 287, Fn. 406, wo Meynard darauf hinweist, dass Ricci hier direkt die neokonfuzianische Position angreife, wonach *xing* 性 und *li* 理 (Prinzip) miteinander gleichgesetzt werden könnten.

⁵⁸ Couplet 1687, „Proöm“, Teil 2, § 8: „Quo nomine Prisci Sinae nuncuparint verum Deum. Examinantur nominis Ethymon et proprietas“ (Wie die alten Chinesen den Wahren Gott nannten: Untersuchung zur Etymologie), LXXXIX-XCIV; vgl. Meynard 2011, 203-208.

⁵⁹ Couplet 1687, „Proöm.“, Teil 2, § 8, XC; vgl. Meynard 2011, 305. Zu der hitzigen Debatte um die Verwendung des richtigen chinesischen Begriffs für Gott, die in der katholischen Kirche bis heute andauere, siehe Meynard 2011, 203, Fn. 3.

⁶⁰ Wolff 1726, 38f, Anm. 54: *Quoniam in illis libris nulla Dei et attributorum divinorum fit mentio, neque officia erga Deum, v. gr. amorem, timorem et fiduciam etc. distincte urget sive Confucius, sive alius interpres; Sinas etiam veteres Autorem universi ignorasse inferebam.* Üs. Albrecht 1985, 149. „Da nun in diesen Büchern Gott und die Eigenschaften Gottes nicht erwähnt werden und da weder Konfuzius noch sonst ein Interpret deutlich auf die Pflichten gegenüber Gott, z. B. Liebe, Furcht und Vertrauen usw. drängt, folgerte ich, daß auch die alten Chinesen den Schöpfer der Welt nicht gekannt haben.“

ist, und durch dieses erreichten sie, was sie anstrebten, nämlich daß die Ordnung des Himmels die Richtschnur zur rechten Verwaltung des Volkes und Staates sei.⁶¹

Wolff kommt somit gerade auf der Basis von Noëls Entscheidung, das chinesische Wort *tian* mit „Himmel“ zu übersetzen, die sich wiederum auf einen „Kommentator der chinesischen Klassiker“ (*interpres librorum classicorum*) stütze, zu dem Schluss, dass Konfuzius auf der Basis eines Gesetzes des Himmels – das Wolff mit dem Gesetz der Natur gleichsetzt – eine Morallehre entwickelt habe, die an die Stelle eines Schöpfergottes tritt, ein Himmel also, durch dessen vorgegebene Ordnung auch die menschlichen Angelegenheiten auf der Erde geregelt werden. Und Wolff gibt dabei zu erkennen, dass gerade diese Entscheidung Noëls, entgegen der Wahl der Übersetzer der Couplet-Ausgabe hier stattdessen das Wort „Gott“ einzusetzen, ein zentraler Grund für seine eigene Beschäftigung mit der chinesischen Morallehre war.⁶²

Wie weit sich Wolff im Zuge der schriftlichen Ausarbeitung seiner Rede neben den Texten selbst auch mit den chinesischen Kommentartraditionen auseinandergesetzt hat, ist eine spannende Frage, zumal gerade jene späteren Kommentare – im Lateinischen als *interpretes neoterici* (neuere Interpreten),⁶³ teils aber auch als „moderni Interpretes“ (moderne Interpreten) oder auch als „posteriore Interpretes“ (spätere Interpreten) bezeichnet – in der Einführung der Couplet-Ausgabe

61 Wolff 1726, 40, Anm. 54: *Etsi enim Confucius legem coeli appeleret, quam nos legem naturae vocamus; inde tamen vel ideo inferre nolebam, per coelum intelligendum esse Deum, coeli Dominum, quod constaret, aliam esse posse denominationis hujus rationem. Quemadmodum enim nos legem naturae dicimus, non quia a Deo profecta, sed quia ipsa rerum natura constituta, quemadmodum habet Cicero; ita et Sinae legem coeli appellare poterant, quod ipsa rerum natura eandem constitutam agnoscerent et per eam assequerentur, quod intendebant, scilicet ut coeli ordo esset norma ad populi et reip. rectam administrationem.* Üs. Albrecht 1985, 149.

62 Wolff 1726, 40, Anm. 54: *Multum etiam apud me pondus habebat, quod interpres librorum classicorum vocabulo Dei non uteretur: unde concludebam, Sinas per coelum hic non intelligere Deum.* Üs. Albrecht 1985, 151: „Für mich fiel auch sehr ins Gewicht, daß der Interpret der klassischen Bücher das Wort Gott nicht verwendet; daraus schloß ich, daß die Chinesen hier unter ‚Himmel‘ nicht Gott verstehen.“

63 Abgeleitet von griech. *neóteroi* bzw. lat. *neoterici* (die Neueren), von Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) geprägte Begriffe, urspr. zur Bezeichnung eines Kreises von Dichtern in Rom um das Jahr 50 v. Chr., die sich gegen die damalige römische Dichtungstradition absetzten. Hier in der Verbindung *Interpretes Neoterici* (Neuere Interpreten) von den Jesuiten um Couplet bezogen auf die neokonfuzianischen Kommentatoren.

immer wieder thematisiert werden, so dass man diese geradezu als eine gegen den Neokonfuzianismus polemisierende Schrift bezeichnen kann.⁶⁴

Demgegenüber werden die alten Texte, die die ursprüngliche Lehre des Konfuzius formulieren, als „weder idolatrisch noch atheistisch, sondern vielmehr sehr rational“ herausgestellt.⁶⁵ Mehrfach wird in den verschiedenen Abschnitten, in die diese Einführung unterteilt wird, auf den Verlust vieler Inhalte der konfuzianischen Schriften hingewiesen, der zunächst auf die von dem Ersten Kaiser angeordnete Bücherverbrennung⁶⁶ und danach dann vor allem auf Verfälschungen durch jene neueren bzw. späteren Interpreten zurückzuführen sei.

Bereits im ersten Teil der Einführung findet man in einem Abschnitt, in dessen Zentrum die „Sekte“ des Buddhismus steht, scharfe Kritik auch an den Neokonfuzianern. Da ist die Rede von „ehrenlosen Leuten“, die von einer „Naturphilosophie“⁶⁷ redeten und meinten, sie wüssten darüber besser Bescheid als die alten Meister. Zu den Vertretern jener Naturphilosophie (*xingli xue* 性理學) werden auch fünf Gelehrte der Song-Zeit gezählt: Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073), Zhang Zai 張載 (1020–1077), die Brüder Cheng Hao 程顥 (1032–1085) und Cheng Yi 程頤 (1033–1107) sowie Zhu Xi, die wohl wichtigsten Vertreter der neokonfuzianischen Lehre des 11. und 12. Jahrhunderts.⁶⁸

⁶⁴ Siehe hierzu besonders den Abschnitt in Couplet 1687, „Proëm.“, Teil 2, § 11: „Ostenditur non usque ad quaque standum authoritati Interpretum Neotericum, sed nudo textui, quoad fieri potest insistendum“ (Man sollte sich bei der Argumentation nicht auf die Autorität der neueren Interpreten, sondern allein auf die nackten Texte stützen), C-CVI; vgl. Meynard 2011, 217. Zu den Bezeichnungen „moderni Interpretes“ bzw. „posteriore Interpretis“ siehe Couplet 1687, „Proëm.“, Teil 1, § 5: 267–269: „De Secta Litteratorum, seu Philosophorum propriâ, quod illius fundamentum aut principium veteres, quod moderni Interpretis constituerint.“ (Schule der Literaten, oder Philosophen, deren Fundament und Prinzipien, wie sie moderne Interpreten festgelegt haben); vgl. Meynard 2011, 130–133.

⁶⁵ Siehe hierzu auch Meynard 2011, 10ff.

⁶⁶ Gemeint ist die Bücherverbrennung unter Qin Shi Huang 秦始皇 (Reg. 221–207 v. Chr.). Siehe Couplet 1685, „Proëm.“, Teil 1, § 2, XXIII; vgl. Meynard 2011, 108f.

⁶⁷ Im Lateinischen heißt es wörtlich „Sim-li nomine“ (im Namen einer Naturlehre). An anderer Stelle wird direkt Bezug auf das *Xingli daquan* [sim li ta civen] 性理大全 und auf dessen Verfasser, Hu Guang 胡廣 (1370–1480), genommen.

⁶⁸ Couplet 1687, „Proëm.“, Teil 1, § 4: „Brevis Notitia Sectae Foe Kiao dictae, ejusque Sectatorum“ (Kurze Notiz über die Sekte genannt Buddhismus und ihre Jünger), XXXIV: *Qui in hoc genere, non quidem primi, sed plurimum tamen peccaverunt, Cheu, Cham, Chim, Chu, quatuor Interpretes, cum imperante Familia 19. Sum.* „Diejenigen, die in dieser Weise gesündigt haben, wenn auch nicht als erste, aber am meisten, waren

Man könnte somit das gesamte Vorwort der Couplet-Ausgabe als eine polemische Schrift gegen die – nach Ansicht der Jesuiten – den Blick auf die ursprünglichen Texte verstellenden und verzerrenden Deutungen insbesondere seitens der songzeitlichen Kommentatoren verstehen, deren Vielfalt an einer Stelle sogar mit einer Hydra verglichen wird,⁶⁹ wobei allerdings auch eingeräumt wird, dass abgewogen werden müsse, welche späteren Kommentare zu akzeptieren seien und welche nicht.

Während sich Noël bei seiner Übersetzung wie erwähnt primär auf den (songzeitlichen) Kommentar des Zhu Xi stützte, entschieden sich die Übersetzer der Couplet-Ausgabe dazu, den (mingzeitlichen) Kommentar des Zhang Juzheng 張居正 (1525–1582) bei der Übersetzung zugrunde zu legen, einen hochrangigen Beamten und Erzieher des jungen Wanli 萬曆-Kaisers (Reg. 1572–1619), der, wie Couplet am Ende seines Vorworts betont, wegen der hohen Qualität seiner Kommentare und der Klarheit seines Stils an den Hof berufen worden sei.⁷⁰ Dies ist insofern bemerkenswert, als es sich hierbei um einen ja noch weit späteren Kom-

Zhou Dunyi, Zhang Zai, die Cheng-Brüder und Zhu Xi, vier Interpreten unter der 19. Familie der Song-Dynastie.“ Vgl. Meynard 2011, 127; zur Rezeption von Zhu Xi im Westen siehe Chan 1976; zur Diskussion von Gedanken des Neokonfuzianismus in der Einführung zu *Sinarum Philosophus* siehe Lundbæk 1983; zur Lehre der Cheng-Brüder sowie Zhu Xi siehe auch Graham 1986.

⁶⁹ Couplet 1687, „Proém.“, Teil 1, § 5, XXXVI; vgl. Meynard 2011, 131.

⁷⁰ Couplet 1687, „Proém.“, Teil 2, § 13, CXTV; üs. Meynard 2011, 233f; ebenso wird Zhang Juzheng [Cham Colai] zu Beginn der *Daxue*-Übersetzung als der hauptsächlich zugrundegelegte Kommentator genannt, siehe Couplet, „Daxue“, üs. Meynard 2011, 333. Zur Identifizierbarkeit von Cham Colai mit Zhang Juzheng siehe auch Meynard 2011, 34. Meynard (2011, 142, Fn. 27) erwähnt eine von Knud Lundbæk (1983) geäußerte These, wonach die Übersetzer um Couplet sich deswegen für die kommentierte Ausgabe des Zhang Juzheng entschieden hätten, weil dieser in seinen Begriffsdefinitionen eine weniger „atheistische“ Sichtweise als Zhu Xi habe, doch hält er diese These einer „theistischen“ Auffassung bei Zhang für eher unplausibel. Siehe hierzu auch Meynard 2011, 135, Fn. 5, wonach Zhang Juzheng eine Stelle des *Yijing* 易經 (Buch der Wandlungen), an der das Kompositum *shenming* 神明 (Gottheiten) vorkommt, dieses mit *tiandi zhi zhuzai* 天地之主宰 (Herrlicher über Himmel und Erde) erläutert, was der jesuitische Übersetzer mit „Gott“ gleichsetzt. Vermutlich war es eher die von Couplet selbst auch angesprochene gute Verständlichkeit des Kommentars, die letztlich den Ausschlag für diese Wahl gegeben hat. Tatsächlich ergibt eine Überprüfung von Zhangs kommentierter Ausgabe (*Sishu jingyan zhijie* 四书經筵直解), dass auch sie auf der von Zhu Xi modifizierten Version des „Daxue“-Kapitels des *Liji* basiert, jedoch ohne explizite Hinweise auf Zhu Xi und mit einem eigenen (wohl auch für die Jesuiten leichter verständlichen) Kommentar.

mentator handelt, der jedoch von den Jesuiten – und insbesondere wohl von Couplet – als besonders verlässlich und gut verwendbar empfunden wurde, vielleicht auch wegen eben der Funktion Zhangs als Erzieher des jungen Wanli-Kaisers.

Wolff selbst hat erkennbar auch diese Teile der Einführung der Couplet-Ausgabe gelesen – gerade die Sache mit der Bücherverbrennung, die bei Couplet drastisch beschrieben wird, scheint ihn sehr beeindruckt zu haben; denn er verweist in einer Anmerkung zu seiner Rede auf eben diese Bücherverbrennung und schildert, hier ganz den Formulierungen des lateinischen Textes folgend, wie man „halbverbrannte Bücher ans Licht [geholt habe], ebenso solche, die in Wänden und Gräbern verborgen worden waren, obgleich sie halb zerfressen waren“, und wie man „nachher die alten Leute um Rat gefragt [habe], ob welche vielleicht etwas, was sie sich einmal als Kinder eingeprägt hätten, jetzt noch beherrschten“.⁷¹ Doch scheint er sich letztendlich auch im Hinblick auf die Kommentarfrage primär auf Noël – und damit wohl mit ihm auf Zhu Xi – gestützt zu haben, wenn er schreibt:

Was ich hier berichte, wird aufgrund von Noël mitgeteilt, der die Argumente der klassischen Bücher, die von ihm ins Lateinische übersetzt worden sind, als Einleitung vorausschickt, bevor er ihren Text darbietet. Aus derselben Quelle ist das geschöpft, was sich im Folgenden auf historische Glaubwürdigkeit stützt, außer daß einiges aus den Vorworten der chinesischen Interpreten, die sie den klassischen Büchern vorangestellt haben, genommen worden ist.⁷²

Bemerkenswert ist auch, dass Wolff sogar einen Vergleich der von Couplet und seinem Übersetzerteam mit der von Noël vorgelegten Übersetzung vornahm, und zwar bezogen auf das erste Buch der *Sishu*. Er weist nämlich in seiner *Oratio* darauf hin, dass Couplet im *Daxue* 大學 (Schule der Großen) den Ausdruck *zhishan* 至善 mit „summum bonum“ (das höchste Gute) übersetzt habe, unter Hinweis auf die (chinesischen) Kommentatoren, die dies so definiert hätten,⁷³ während derselbe

⁷¹ Wolff 1726, 5, Anm. 3; üs. Albrecht 1985, 85; vgl. Couplet, „Proém.“, Teil 1, § 2, XXIII.

⁷² Siehe Wolff 1726, 6, Anm. 6: *Quae hic refero, fide Noëllii recitantur, qui argumenta librorum classicorum a se in Latinum translatorum introductionis loco praemittit, antequam eorundem textum exhibeat. Ex eodem fonte hausta sunt, quae in sequentibus fide historica nituntur, nisi quod nonnulla ex præfationibus interpretum Sinensium, quas libris classicis præposuerunt, desumantur.* Üs. Albrecht 1985, 87.

⁷³ Couplet 1687, „Ta-Hio“ (*Magnae Scientiae*), 1.1: *Per quod hic Interpretes intellegi volunt summam actionum cum recta ratione conformitatem.* „Unter dem ‚höchsten Gut‘ verstehen die Interpreten hier die höchste Übereinstimmung aller Handlungen mit der gesunden Vernunft.“ Vgl. Meynard 2011, 332.

Ausdruck bei Noël mit „perfectio“ wiedergegeben sei.⁷⁴ Wolff fährt fort, dass das „Höchste Gute“ ja eben die Vollkommenheit sei und begründet an diesem Beispiel, warum seiner Ansicht nach im Hinblick auf die Übersetzungsbegriffe Noëls Version gegenüber der von Couplet zu bevorzugen sei (*versionem Noëllianam anteponendam esse Coupletianaे*).⁷⁵ Weiter argumentiert Wolff, dass sich die chinesischen Interpreten offenbar im Hinblick auf das Verständnis auf diesen Begriff alle einig seien, wie auch in der Couplet-Ausgabe selbst angedeutet sei, und zieht hieraus den Schluss:

Unter dem „höchsten Gut“ verstehen die Interpreten hier die höchste Übereinstimmung aller Handlungen mit der gesunden Vernunft. Darin besteht aber die Vollkommenheit des Menschen, sofern er Herr seiner Handlungen ist, daß alle Handlungen durch die Vernunft bestimmt werden und folglich nicht nur untereinander übereinstimmen, sondern auch mit den natürlichen Handlungen, sowohl des Mikrokosmos als auch des Makrokosmos.⁷⁶

Gerade wegen der von Noël gewählten Übersetzungsbegriffe vermag Wolff somit zentrale Pfeiler seines eigenen Denkens in der chinesischen Morallehre wiederzufinden, die seinem Verständnis nach nicht erst auf Konfuzius, sondern gar noch auf eine frühere Zeit, wohl die der weisen Könige des Altertums, zurückgehen. Entscheidend ist dabei für Wolff, wie er an anderer Stelle schreibt, dass hier keinerlei Gedanke an eine Belohnung im Spiel ist – weder durch weltliche Herren noch durch einen Schöpfergott:

Wer nämlich durch die Furcht vor einem Herren oder durch die Hoffnung auf Belohnung zu Handlungen bestimmt wird, deren Gegenteil er begehrt, tut noch nicht frei dasjenige, was mit der Vernunft übereinstimmt; und bei den Chinesen wurde das nicht für Tugend gehalten.⁷⁷

Dabei wehrt sich Wolff gegen den Vorwurf des Atheismus, der hier durchaus naheliegt und dem er sich ja auch unmittelbar ausgesetzt sah, an anderer Stelle

⁷⁴ Vgl. Noël 1711, 10. Siehe Wolff 1726, 62, Anm. 85: *Docet hoc Confucius initio Scholae adulorum ex versione Noëlliana. Evidem Coupletus cum sociis [...] per summum bonum vertit, quod Noëllio est perfectio.* Üs. Albrecht 1985, 193.

⁷⁵ Wolff 1726, ebenda.

⁷⁶ Wolff 1726, 62, Anm. 85: *Per summum bonum interpretes hic intelligere summam actionum omnium cum recta ratione conformitatem. In eo autem consistit perfectio hominis, quatenus est suarum actionum dominus, ut actiones omnes per rationem determinentur, adeoque non modo inter se, verum etiam cum naturalibus non minus microcosmi, quam macrocosmi consentiant.* Üs. Albrecht 1985, 193.

⁷⁷ Wolff 1726, 83, Anm. 142: *Etenim qui metu superioris, vel spe praemii ad actiones determinatur, quarum contrarias appetit, nondum libere agit, quod rationi convenit, neque virtutis esse judicatur Sinis.* Üs. Albrecht 1985, 225.

seiner *Oratio* mit dem Argument, dass weder die Chinesen noch Konfuzius Atheisten gewesen sein könnten, da ein Atheist jemand sei, der leugnet, dass es Gott gibt, man ihn aber nicht leugnen könne, wenn man gar nicht wisse, was Gott sei.⁷⁸

Hinzugefügt sei an dieser Stelle, dass Noël bei der Wahl seiner Übersetzungsgriffe offensichtlich bewusst einen neuen Weg beschreiten wollte, bei dem nicht mehr versucht wurde, chinesischen Schlüsselbegriffen ein christlich geprägtes Pendant als Übersetzungswort zu geben, sondern bereits durch die Übersetzung deutlich zu machen, dass die Lehre eben aus einer nichtchristlichen Perspektive formuliert wurde. Dies wich klar von den erklärten Zielen des Übersetzungsteams um Couplet ab, doch sah Noël angesichts der sich immer mehr verhärtenden Positionen in der Diskussion um die Frage der chinesischen Riten wohl gerade hier eine Chance, die konfuzianische Lehre als eine zwar nicht in der christlichen Offenbarungstradition stehende, dieser aber – so wie es Leibniz in seiner Vorrede zu den *Novissima Sinica* (1697) zuerst formuliert hatte – am anderen Ende der Welt gleichberechtigt gegenüberstehend wahrzunehmen.⁷⁹

Mit seiner Bemerkung zu einem der Schlüsselbegriffe des *Daxue* hatte Wolff zudem einen Text angesprochen, der seinerseits zu einem Zankapfel unter chinesischen Gelehrten der Ming- und Qing-Zeit geworden ist. In diesem Text, der von Zhu Xi nicht nur zu einem eigenständigen Buch gemacht, sondern gegenüber der *Liji*-Version auch verändert wurde, findet man nämlich schon kurz nach den Eingangssätzen, in denen die drei zentralen Ideen dieser Schrift formuliert werden, einen zusätzlichen Passus, in dem Zhu Xi seine Entscheidung, den Text in einen Urtext bzw. „Klassiker“ aus der Hand des Konfuzius und einen Kommentar seines Schülers *Zengzi* 曾子 zu untergliedern, begründet.⁸⁰ Genau diesen Zusatz hatte Zhang Juzheng in seiner Ausgabe weggelassen und durch einen eigenen Kommentar (ohne Verweis auf Zhu Xi) erklärt, die Umstellung selbst, die Zhu Xi vorgenommen hatte, jedoch bestehen lassen.⁸¹ In der Couplet-Ausgabe ist dieser Passus völlig entstellt

78 Wolff 1726, 41, Anm. 54: *Facile tamen largior, neque Sinas veteres, neque Confucium fuisse atheos. Atheus enim est, qui negat esse Deum: non potest autem negare Deum, nisi qui distincte intelligit, quidnam sit Deus.* Vgl. Üs. Albrecht 1985, 153

79 Leibniz 1768, 78; siehe die deutsche Übersetzung von Nesselrath und Reinbothe 1979, 9–31, sowie Widmaier und Babin 2017, 3–35. In dieser Schrift formulierte Leibniz mit Bezug auf den chinesischen Konfuzianismus auch erstmals den Begriff „*theologia naturalis*“ (natürliche Theologie), ein Thema, das er in seinem – nicht abgeschlossenen Brief an den Jesuiten Barthélemy Des Bosses (1668–1738) weiter ausführte. Siehe auch Fn. 85.

80 *Sishu zhangju*, 4. Siehe hierzu Gardner 1986, 35.

81 Siehe *Sishu zhijie* 1.5b. Meynard 2011, 31f, schreibt, Zhang Juzheng habe jenen Zusatz völlig reproduziert, doch möglicherweise war es eben der fehlende Verweis auf Zhu Xi

wiedergegeben und ebenfalls ohne Hinweis auf Zhu Xi, während er bei Noël völlig klar formuliert und auf Zhu Xi bezogen ist.⁸²

Mit anderen Worten: Wolff hätte reichlich Stoff gehabt, um sich, so er dies gewollt hätte, ähnlich den jesuitischen Übersetzern in die Feinheiten des ming- und qingzeitlichen Neokonfuzianismus einzufuchsen. Doch scheint es, dass er bei seinem Übersetzungsvergleich nur bis zu dem Begriff *zhishan* kam, und dieser befindet sich bereits am Ende des ersten Satzes des *Daxue*.

Ein weiteres deutliches Indiz dafür, dass Wolff sich nicht eingehender mit jenen „neueren Interpreten“ und mit Zhu Xi im Besonderen befasst haben kann, besteht darin, dass er dessen Namen [Chu hi] nur ein einziges Mal in einer Anmerkung zu seiner Rede erwähnt, und zwar im Zusammenhang mit dem *Xiaoxue*, das er als fünfte der sechs von Noël als Kanon gebündelten Schriften aufzählt. Allerdings vertut er sich hier gehörig bei dessen Lebensdaten, denn er schreibt:

„Die Schule der Kleineren“ schließlich ist von Chu Hsi unter dem achten Kaisergeschlecht verfasst worden, das vom Jahre 372 bis zum Jahre 480 nach Christi Geburt herrschte. In ihm sind Aussprüche und Beispiele von Alten und Jüngeren zum Gebrauch für die Kleineren zusammengetragen, wie sie nämlich einst, als der Staat in Blüte stand, in der Schule der Kleineren eingeschärfzt wurden.⁸³

Dass Wolff die Lebensdaten Zhu Xis hier irrtümlich in das 4. bis 5. Jh. n. Chr. verlegte, könnte natürlich der Grund sein, warum er ihn in seinen weiteren Überlegungen nicht weiter berücksichtigt hat. Doch hätte sich ein solcher Irrtum leicht vermeiden lassen, da Zhu Xi wie gesagt auch in der Einführung der Couplet-Ausgabe mehrfach unter den „neueren Interpreten“ der Song-Zeit erwähnt wird und seine Lebensdaten dort korrekt wiedergegeben werden.⁸⁴ Hinzu kommt, dass auch Leibniz, mit dem Wolff ja in engem Briefkontakt stand, um Zhu Xi und den Neokonfuzianismus wusste.⁸⁵

als Urheber dieses Zusatzes, der dem jesuitischen Übersetzer gut zupasskam, zumindest fehlt in der Übersetzung ebenfalls ein Verweis auf Zhu Xi.

82 Couplet, „Scientiae Sinicae“, Lib. Prim, §2.1, 6; üs. Meynard 2011, 343; Noël 1711, „Adulorum Schola“, 13 (Abschn. 8).

83 Wolff 1726, 81, Anm. 138: *Scholam denique parvolorum conscripsit Chu hi sub octava familia imperatoria, quae ab anno post Christum natum 372 usque ad 480 imperium tenuit, sententiis et exemplis veterum atque recentiorum in usum parvolorum congestis, qualia scilicet olim florente Rep. in schola parvolorum inculcabantur.* Üs. Albrecht 1985, 221.

84 Siehe Couplet 1687, „Proœm.“, Teil 1, § 4.

85 Dass Leibniz von Noël wusste, lässt sich einem Brief von Barthélémy Des Bosses an Leibniz vom 11.10.1710 entnehmen. Siehe Widmaier und Babin 2017, 239. In einem weiteren Brief vom 18. 8.1711 informiert Des Bosses Leibniz über Noëls 1711 veröffentlichtes Werk *Observationes Mathematicae et Physicae in India et China factae* und bietet ihm an,

Zu Wolffs inhaltlicher Auseinandersetzung mit der Lehre des Meng Ke

Nachdem gezeigt wurde, dass sich Wolff nur an wenigen Stellen seiner *Oratio* direkt auf die Person Meng Kes oder auf den *Mengzi*-Text bezogen hat, sei nun untersucht, ob Wolff sich auch da, wo er sich nur allgemein über Konfuzius und den Konfuzianismus äußert, indirekt auch mit Inhalten der Lehre des Meng Ke bzw. mit deren Interpretation auseinandergesetzt hat.

Dabei ist zunächst zu überlegen, was denn nun genau die Lehre des Meng Ke von der seines Meisters Kong Qiu unterscheidet, dessen Lehre er ja zunächst einmal aufgenommen und in seiner Zeit – also knapp hundert Jahre später als Kong Qiu – weitervermittelt hat. Zwar verstand sich Meng Ke selbst in erster Linie als ein Schüler des Kong Qiu, der dessen Lehre an seine Zeitgenossen weitervermitteln wollte, doch hat er dabei vieles konkretisiert und auf die Umstände seiner eigenen Zeit übertragen.

Der wohl bekannteste Grundsatz der Lehre Meng Kes dürfte dabei sein, dass die „menschliche Natur“ (*xing* 性) in ihrem Ursprung „gut“ (*shan* 善) sei, was im Gegensatz zu dem steht, was kurz nach ihm der Philosoph Xun Qing 荀卿 (ca. 313–ca. 238 v. Chr.) lehrte, der meinte, dass die Natur des Menschen im Rohzustand schlecht sei und dass der Mensch daher nur durch strenge Erziehung auf den Weg zu seiner moralischen Vervollkommnung gebracht werden könne. Kong Qiu dagegen soll, nach dem Zeugnis des *Lunyu*, nur lakonisch gemeint haben, die Menschen seien „einander von Natur recht ähnlich, und nur durch das, was sie regelmäßig übten, entfernten sie sich voneinander“.⁸⁶ So beginnt das dritte Buch des *Mengzi* mit der Überschrift „Herzog Wen von Teng“ (Teng Wengong 滕文公) mit einer Unterredung, die dieser als junger Kronprinz auf einer Reise mit Meng Ke hatte. Dort heißt es:

Als er durch [den Staat] Song kam, suchte er den Meister Meng auf. Meister Meng sprach mit ihm über das Gutsein der menschlichen Natur, und bei seinen Worten nahm er stets Bezug auf [die weisen Herrscher] Yao und Shun.⁸⁷

Als Pendant zu Meng Kes Lehre von der ursprünglich guten Natur, zu der es zurückzukehren gelte, indem man den alten weisen Herrschern folgt, kann man wohl den

ihm ein Exemplar davon zu senden, falls er es noch nicht kenne. Hierzu siehe Widmaier und Babin 2017, 239. Da Leibniz zudem an der Gründung der *Acta Eruditorum* maßgeblich beteiligt war und in diesen, wie erwähnt, 1710 Wolffs Besprechung dieses Werk und 1712 seine Rezensionen der *Classici Sex* erschienen, darf man wohl davon ausgehen, dass Leibniz über Noëls Werke informiert war, auch wenn kein direkter Kontakt zwischen ihnen belegt ist. Zu weiteren Belegen siehe auch Li 2017, 9, Fn. 8.

⁸⁶ *Lunyu* 17.2/47/27: 性相近也，習相遠也。

⁸⁷ *Mengzi* 5.1/25/3: 過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。

von Wolff mehrfach in seiner *Oratio* verwendeten Begriff *Lex naturae* (Gesetz der Natur) betrachten. Wolff selbst bringt ihn allerdings wiederum mit Konfuzius in Verbindung, der dieses allerdings nicht deutlich habe erklären können.⁸⁸ Über das „Gesetz der Natur“ schreibt er dort:

Deswegen heißt es, daß das Gesetz der Natur den Menschen ins Herz geschrieben ist und dass sie selbst sehen, was besser ist. Da die Chinesen sich nur dieses Vermögens bedienen konnten, kann man aus ihren klassischen Büchern lernen, wieviel es vermag.⁸⁹

Wolff meint also, dass das, was „Konfuzius und die alten Chinesen“ nur undeutlich beschreiben können, nämlich dieses den Menschen ins Herz geschriebene Naturgesetz, das ist, was er selbst, als Mensch der Aufklärung, auf der Basis der Vernunft (*ratio*) formulieren könne.

Im *Lunyu* ist jener Grundgedanke, den viele Jahrhunderte später dann Immanuel Kant (1724–1804) in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ formuliert, als schlichte Handlungsanweisung zu finden. Die von Kong Qiu aufgestellte „Goldene Regel“ besagt, dass der Leitfaden jedes Menschen darin bestehen solle, dass man anderen Menschen nichts zufüge, was man sich selbst auch nicht wünsche.⁹⁰ Doch über die Frage der menschlichen Natur, so überliefert es jedenfalls Meng Ke, habe der Meister, soweit er wisse, ebenso wenig wie vom Himmelsweg (*tiandao* 天道) gesprochen.⁹¹ Für Wolff ist der Gedanke vom ursprünglichen Gutsein der menschlichen Natur, der im *Mengzi*-Text eines der zentralen Gesprächsthemen mit verschiedenen Fürsten und Königen ist, offenbar insofern von Bedeutung, als er damit zeigen kann, dass die Chinesen, die eben keine Offenbarungsreligion haben, die Ethik nur in jenem jedem Menschen innenwohnenden Gesetz verankern können, das ihnen der Himmel gleichsam „ins Herz geschrieben“ (*cordibus horrinum inscripta*) habe, jedoch ohne dafür die Vorstellung von einem Schöpfergott zu benötigen.

⁸⁸ Wolff 1726, 51, Anm. 72, schreibt nämlich kurz danach: *Ego persuasissimus sum, Confucium hanc actionum directionem perspexisse, eti cognitione distincta substitutus eam verbis explicare minime potuerit, ut agnoscatur ab ignariis.* Üs. Albrecht 1985, 171: „Ich bin fest überzeugt, daß Konfuzius diese Ausrichtung der Handlungen durchschaut hatte, wenn er auch nicht über ihre deutliche Erkenntnis verfügte und sie nicht mit Worten so erklären konnte, daß sie von Unkundigen erkannt werden könnte.“

⁸⁹ Wolff 1726, 51, Anm. 71: *Ideo lex naturae dicitur cordibus hominum inscripta et vident ipsi, quae meliora sunt. Cum Sinae nonnisi hac facultate usi fuerint, ex libris eorum classicis discere licet, quoisque eadem valeat.* Üs. Albrecht 1985, 171.

⁹⁰ *Lunyu* 15.24: 子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

⁹¹ *Mengzi* 5.13/10/10f: 夫子之言性與天道，不可得而聞也。

Ein weiterer Kerngedanke des *Mengzi*-Textes, der eng verbunden ist mit dem ursprünglichen Gutsein des menschlichen Herzens, ist der, dass ein Mensch, der die Not eines anderen menschlichen Wesens wahrnimmt, als ersten Impuls Mitgefühl empfindet; eine Schlüsselstelle des *Mengzi* bezeichnet dies als *bu ren ren zhi xin* 不忍人之心 (wörtlich: das Herz, das das [das Leid] eines anderen Menschen nicht ertragen kann). Als Beispiel hierfür wird im Text angeführt, dass jemand ein Kleinkind sieht, das in einen Brunnen zu fallen droht.⁹² Wie es im *Mengzi* weiter heißt, sei jemand, dem ein solcher Mitleidsimpuls (sprich: Empathie) fehle, kein Mensch.⁹³ Henrik Jäger hat diesen Passus als Beispiel für das, was Wolff unter dem Begriff „experimentelle Philosophie“ versteht, angeführt. Dabei argumentiert er, dass Wolff auch an etlichen Stellen seiner *Oratio* im Werk des *Mengzi* „eine direkte Bestätigung seiner Vorstellung“ gefunden habe, „dass gerade auch die ethischen Gesetzmäßigkeiten durch experimentelle Untersuchung verstanden und somit die Moralphilosophie psychologisch begründet werden“ könne.⁹⁴ Hierzu ist zu sagen, dass Wolff zwar mehrmals in seiner *Oratio* auf die Bedeutung hinweist, die für die Chinesen, insbesondere Kong Qiu, Wahrheiten haben, die durch Versuche an sich selbst überprüft worden seien,⁹⁵ doch geht es ihm dabei m. E. stets um den rationalen Aspekt dieses chinesischen Ansatzes, der seinem eigenen Gedanken entsprach, dass das moralische Verhalten rein von der Vernunft gelenkt sei.⁹⁶ Dagegen äußert sich Wolff zu jenem Experiment, um das es bei dem Beispiel des Kleinkinds, das in einen Brunnen zu fallen droht, geht, nämlich dass es einen der menschlichen Natur innewohnenden Mitleidsimpuls gebe, in seiner *Oratio* nicht.⁹⁷

92 *Mengzi* 3.6/18/4: 孟子曰：「人皆有不忍人之心。」

93 *Mengzi* 3.6/18/4: 無是非之心，非人也。

94 Jäger 2012, 5.

95 Siehe etwa Wolff 1726, 83, Anm. 140: *Vera autem Sinenses fuerunt assecuti, cum non admirerint, nisi quod experimentis iteratis fuisset confirmatum.* Üs. Albrecht 1985, 225: „Die Chinesen aber haben Wahrheiten erlangt, indem sie nur zuließen, was durch wiederholte Versuche bestätigt worden war.“

96 Die Bedeutung der weisen alten Könige als Vorbilder für den Menschen, der sich auf den Weg der Tugend begibt, betont Wolff besonders auch in seiner Schrift *De Rege philosophante et Philosopho regnante* (Über den Philosophenkönig und den regierenden Philosophen), siehe Wolff 1732. Dazu, dass Wolff, wenn er von *exempla* spreche, exemplarische Leben wie das des Kong Qiu gemeint habe, der sich sein Leben lang immer mehr zu vervollkommen suchte, siehe auch Albrecht 1985, LXIV.

97 Noël (1711, 266) spricht allerdings in seiner Übersetzung der betreffenden Textstelle tatsächlich von einem „Experiment“. Er schreibt: *Jam vero quid sit, & unde dignoscatur in omnibus hominibus esse illa commiserans teneri cordis affectio, ex hoc uno experimento conjice. En quis drepentè videt qualemcumque infantem jam jam in puteum lapsurum; quicumque*

Ein dritter wichtiger Aspekt der Lehre des Meng Ke ist der, dass jeder einzelne die Aufgabe habe, sich in der Tugend zu vervollkommen. Dieser Aspekt ist ganz offensichtlich auch für Wolff sehr wichtig, doch auch in diesem Zusammenhang bezieht er sich nicht auf den *Mengzi*-Text, sondern etwa auf Passagen, die er Couplets interpretierender Übersetzung des *Daxue* und des *Zhongyong* 中庸 (Maß und Mitte) entnommen hat. In einer Anmerkung zu seiner *Oratio* schreibt Wolff:

Im Buch über „Die unveränderliche Mitte“ bzw. Buch 2 der „Chinesischen Wissenschaft“, S. 74, dringt [Konfuzius] nämlich ausdrücklich darauf, die Handlungen so auszurichten, daß der vollkommenste Einklang der Dinge in dieser Welt entsteht und daß alle Dinge denjeni-

vir sit ille spectator, protinus toto corde ad commiserationem commovetur; commovetur autem, non quia cogitat aliquam amicitiae testificationem infantis patri aut matri exhibere; nec quia à concivibus, vicinis, sociis, amicis aliquam vult laudem expiscari; nec quia timet ab obtrectatoribus turpi duri cordis nota dedecorari; sed quia naturalis quidam animi impetus sic illum subito excitat. In subitis enim casibus, addit Interpres, ubi non datur consultationi locus, est ipsa natura, quae agit; in aliis potest aut fictio, aut studiosa dispositio irepere. „Was es nun ist und wie sich diese mitfühlende und zärtliche Herzensneigung bei allen Menschen erkennen lässt, lässt sich anhand dieses einen Experiments erschließen: Wenn plötzlich jemand sieht, dass ein kleines Kind im Begriffe ist, in einen Brunnen zu fallen, wer auch immer dieser Zuschauer ist, wird sofort von ganzem Herzen zu Mitleid bewegt; er ist jedoch nicht bewegt, weil er dem Vater oder der Mutter des Kindes seine Freundschaft beweisen möchte; auch nicht, weil er sich Lob von Mitbürgern, Nachbarn, Freunden oder Bekannten wünscht; auch nicht, weil er fürchtet, von anderen wegen Hartherzigkeit geschnähmt zu werden; sondern weil ihn ein gewisser natürlicher Impuls des Geistes plötzlich aufregt. Denn in plötzlichen Fällen, fügt der Kommentator hinzu, wo kein Raum für Beratung bleibt, ist es die Natur selbst, die handelt; in anderen Fällen kann sich entweder Erfindung oder lernbegierige Veranlagung einschleichen.“ Siehe auch Galassi 2024, 290f. Jener „Kommentator“, auf dessen Ergänzung Noel hinweist, ist niemand anders als Zhu Xi, der jene unwillkürliche Regung des Herzens hier genauer begrifflich zu fassen versucht, mit den Worten: 言乍見之時，便有此心，雖見而發，非由此三三者而然也。„Das bedeutet, dass es um das geht, was das Herz bewegt in dem Moment, als es [das fallende Kind] sieht. Es wird durch das, was es sieht, [unmittelbar] erregt, und es trifft keiner von den anderen drei [im *Mengzi*] genannten Gründen zu.“ Siehe *Mengzi jizhu* 3.237. – Schon Matteo Ricci hat sich in seinem *Tianzhu shiyi* mit dem Beispiel des Kleinkinds befasst, das in den Brunnen zu fallen droht, ebenso mit dem Begriff *liangzhi* 良知. Er meint jedoch, dass dieser Mitleidsimpuls einfach ein Reflex sei, wie er auch in der Tierwelt vorkomme, und dass nur ein Mensch, der aus Einsicht dazu kommt, gut zu sein, Tugend besitze. Diese Fähigkeit zur Tugend aber sei von Gott gegeben. Siehe *Tianzhu shiyi* 7, 291f (Nr. 436). Laut der Einführung zu Meynard 2016, 2, begann Ricci bereits im Jahre 1593 damit, die Vier Bücher ins Lateinische zu übertragen.

gen Zweck erreichen, der mit ihrer Natur übereinstimmt. Konfuzius richtete sich nämlich nach einer Vorstellung, die er – den chinesischen Interpreten zufolge [...] – von Fu-hsi übernommen hatte [...], und hielt den Menschen für einen Teil der Welt, und folglich hielt er für die Vollkommenheit des Menschen die Übereinstimmung des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos bei der freien Bestimmung unserer Handlungen für erforderlich.⁹⁸

Die entsprechende Stelle im *Zhongyong*, auf die sich Wolff hier, gestützt auf die Übersetzung der Couplet-Ausgabe, bezieht, lautet:

Wenn man die Mitte und die Harmonie erreicht, dann sind Himmel und Erde in einem ruhigen Zustand und die zehntausend Dinge werden entsprechend folgen.⁹⁹

Hieraus zog Wolff den Schluss:

Konfuzius begriff folglich – und vor ihm begriffen sie die Chinesen – die Quelle des Naturrechts, wie sie von mir aufgezeigt worden ist, daß nämlich, um die Vollkommenheit sowohl des Menschen (als Mikrokosmos) als auch der Welt (als Makrokosmos) zu erreichen, die freien Handlungen durch die selben allgemeinen Gründe bestimmt werden müssen, durch welche auch die natürlichen Handlungen bestimmt werden.¹⁰⁰

Hier schließt sich sodann der bereits erwähnte Vergleich Wolffs zwischen der Übersetzung des im *Daxue* verwendeten Begriff Begriffs *zhishan* 至善 in der Couplet-Ausgabe und bei Noël an.¹⁰¹

Tatsächlich jedoch entnimmt Wolff, indem er auf die Selbstvervollkommnung des Menschen als deren zentralen Bestandteil verweist, der konfuzianischen Lehre

98 Wolff 1726, 62, Anm. 84: *Diserte enim in libro de immutabili medio sive Scient. Sin. lib. 2. f. 74. urget istiusmodi actionum directionem, ut perfectissimus consurgat in hoc universo rerum concentus et res omnes finem naturae suaे consentaneum consequantur. Etenim Confucius secutus ideam, quam a Fohio accepérat [...], testibus interpretibus Sinensibus [...], hominem habuit pro parte universi, atque adeo ad perfectionem ejusdem requisivit consensum microcosmi cum macrocosmo in libera nostrarum actionum determinatione.* Üs. Albrecht 1985, 193.

99 *Zhongyong* (*Sishu zhangju jizhu*, 18): 致中和，天地位焉，萬物育焉。Couplet 1687, 42: *Ubi igitur perspecta fuerint medium et consentaneum, tum demum Coeli quoque ac terrae status quietus, permanes ac pacificus, et omium rerum uniformis propagatio vigorque consequetur.* Vgl. Üs. Johnston 2012, 215.

100 Wolff 1726, 62, Anm. 84: *Asecutus adeo est Confucius, assecuti sunt ante ipsum Sinae fontem juris naturalis a nobis indicatum, nempe ut ad perfectionem cum hominis tanquam microcosmi, tum universi tanquam macrocosmi obtinendum actiones liberæ per easdem rationes generales determinentur, per quas determinantur naturales.* Üs. Albrecht 1985, 193.

101 Siehe auch S. 17 sowie Fn. 73. Zur persönlichen Vervollkommnung des Einzelnen als Kerngedanken der (vom *Mengzi* geprägten) Lehre Zhu Xis siehe bes. Ching 1986.

etwas, das in dieser abstrakten Form, verbunden mit dem Gedanken des [allem zugrundeliegenden] Prinzips (*li* 理), weder im „originalen“ *Mengzi* noch in den anderen frühen konfuzianischen Texten vorkommt, das aber dadurch, dass die konfuzianische Lehre in der Song-Zeit neu bedacht und mit den für die eigene Zeit passenden Begriffen versehen wurde, auf eine neue Stufe gehoben wurde, nämlich durch die Song-Neokonfuzianer und insbesondere Zhu Xi.

Dass Wolff diese Erläuterungen, gestützt auf Noëls interpretierender Übersetzung, aus Schriften wie dem *Zhongyong* oder dem *Daxue* entnehmen kann, liegt wiederum daran, dass Zhu Xi sämtliche Schriften jener von ihm selbst zu den Vier Büchern gebündelten Schriften mit seinen eigenen Kommentaren und Deutungen versehen hatte, wobei tatsächlich die Lehre des Mengzi bzw. sein Verständnis der Lehre des *Mengzi* im Zentrum seines Denkens steht. Wie wichtig gerade die Lehre Meng Kes im Denken Zhu Xis sowie der Vordenker ist, auf die er sich wiederum bezieht, geht aus einem Passus am Ende seines Vorworts zum *Daxue* deutlich hervor:

Der Himmel dreht sich stets in Zyklen; nichts, das fortgeht, wird nicht wiederkehren. Als die Song zur Blüte kamen, waren Regierung und Lehre [wieder] auf einem Höhepunkt. Aus dieser [Zeit] erhob sich die Lehre der beiden Meister von Henan, der Cheng-Brüder, die die Lehre des Herrn Meng übermittelten [...], und auch wenn ich, [Zhu] Xi, unwissend bin, hatte ich das Glück, indirekt von ihnen zu lernen, so dass ich das weitervermittle, was ich [von ihnen] erfahren habe.¹⁰²

Mit anderen Worten: Zentrale Gedanken, die Wolff in seiner *Oratio* mit der Lehre des Konfuzius identifiziert hat, erweisen sich bei genauerer Betrachtung als Elemente, die tatsächlich von Zhu Xi und anderen Denkern des sogen. Neokonfuzianismus erstmals formuliert wurden, deren Lehre ja eben deswegen auch die „Lehre von dem [allem zugrundeliegendem] Prinzip“ genannt wird. Wolff wiederum, dessen Lektüre durch die intensive Beschäftigung sowohl Noëls, aber auch – wie gezeigt – des Übersetzerteams der Couplet-Ausgabe geprägt wurde, hat somit indirekt die sogen. „rationalistische“ Linie der Zhu-Xi-Schule und damit die Deutungen des Neokonfuzianismus generalisiert auf die Lehre des Kong Qiu projiziert und als solche unter Verweis auf diesen rezipiert. Und gerade weil dieser Ansatz so rational war – anders als etwa die im Gegensatz hierzu stehende „intuitionistische“ Schule des Ming-Philosophen Wang Yangming 王陽明 (1472–1529), für den das eingeborene Wissen des Menschen (*liangzhi* 良知) und eben jener Mitleidsimpuls, das Herz des Menschen, das das Leiden eines anderen Menschen nicht ertragen kann, im Mittelpunkt stand – war diese perfekt kompatibel mit Wolffs

¹⁰² *Sishu zhangju jizhu*, „Daxue zhangju xu“ 大學章句序, 2: 天運循環，無往不復。宋德隆 盛，治教休明。於是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。 [...] 雖以熹之不敏，亦幸私淑而與有聞焉。Üs. Johnston 2012, 131.

eigenem Denkansatz, gerade auch wegen der von Noël in diesem Werk gewählten nicht christlich eingefärbten Übersetzungsbegriffe.¹⁰³

Da sich andererseits, wie ebenfalls bereits erwähnt, in Wolffs *Oratio* nur an einer einzigen Stelle ein direkter Hinweis auf Zhu Xi findet, und da auch noch mit völlig verkehrten Lebensdaten, muss man wohl davon ausgehen, dass Wolff vermutlich gar nicht bewusst war, welch zentrale Rolle Zhu Xi im Zusammenhang mit den von ihm für seine Rede herangezogenen „Vier Büchern“ zukam. Tatsächlich hatte Noël, auch wenn er Zhu Xis Vorwort in lateinischer Übersetzung jedem Buch entsprechend vorausgestellt hat, versäumt, in seinem kurzen allgemeinen Vorwort explizit auf Zhu Xis zentrale Rolle als Kompilator und Kommentator der „Vier Bücher“ hinzuweisen, vermutlich aber nur, weil ihm dies selbstverständlich erschien. Demgegenüber findet man in der Couplet-Ausgabe, wie ebenfalls bereits erwähnt, zwar zahlreiche Hinweise auf Zhu Xi, doch sind diese überwiegend verbunden mit negativen Bewertungen als einem jener späteren Interpreten.

Auf eben diese Zwiespältigkeit im Umgang des Übersetzerteams um Couplet hat auch Meynard in seiner Ausgabe des *Philosophus Sinarum* hingewiesen. Er schreibt, dass man die „Vier Bücher“ (des Zhu Xi) zunächst als Grundlage für die Ausbildung der Missionare, sodann als Grundlage in der Frage des Ritenstreits und schließlich bei der Vermittlung der konfuzianischen Lehre an europäische Gelehrte verwendet habe. Intorcetta habe sich bei seiner Übersetzung anfangs ebenfalls primär auf Zhu Xis Kommentare gestützt, habe sich danach jedoch dazu entschieden, stattdessen den Kommentar des Zhang Juzheng zugrundezulegen, aber weiterhin dessen Vier Bücher als Textgrundlage beibehalten, was er jedoch zu verschleiern versuchte.¹⁰⁴ Wörtlich schreibt Meynard:

Intorcetta could not have failed to know that the *Four Books* were in fact a “creation” of Neo-Confucianism. The *Sinarum Philosophus* neglected to indicate that the *Daxue* and the *Zhongyong* were chapters from the *Classic of Rites* (*Liji*), selected by Zhu Xi as the first two books of the *Sishu*. Adopting Zhu Xi’s canon does not necessarily imply using Zhu Xi’s commentaries, but, in the context of the Rites Controversy, the Jesuits wanted to conceal any connection between the *Four Books* and Zhu Xi, whose philosophy was judged as presenting some atheistic tendencies.¹⁰⁵

Angesichts dieses seltsam widersprüchlichen Umgangs mit Zhu Xi in der Couplet-Ausgabe, der Nichtanerkennung seiner Leistung und zugleich der mehrfach formulierten negativen Bemerkung wonach die „neueren Interpreten“ die konfuzianische

¹⁰³ Hierzu siehe auch Meynard 2017, 57.

¹⁰⁴ Siehe Meynard 2011, 3, sowie 29 („Disguised Choice for Zhu Xi’s Canon“) und 32 („Disguised Choice for Zhu Xi as Commentator“).

¹⁰⁵ Meynard 2011, 29f.

Lehre gegenüber der „reinen ursprünglichen Lehre“ des Kong Qiu verzerrt hätten, an die es sich zu halten gelte, wäre es durchaus nachvollziehbar, wenn Wolff diese Widersprüchlichkeiten bemerkt und aus diesem Grund bewusst vermieden hätte, dem Denken Zhu Xis in seiner Rede mehr Gewicht zu geben. Doch passt eine solche Zögerlichkeit zu einem Philosophen, der ja schon mit der Heranziehung der konfuzianischen Schriften in einer Zeit, in der die Jesuiten gerade wegen ihrer Nähe zur konfuzianischen Lehre zunehmend unter Druck geraten waren, gezeigt hat, dass er durchaus nicht davor zurückschreckte, sich auch an seiner eigenen Universität Ärger zuzuziehen – wenn auch mehr, als er selbst vielleicht für möglich gehalten hätte?

An dieser Stelle muss zumindest kurz mitbedacht werden, dass sich Leibniz, mit dem Wolff ja in engem Austausch stand, bereits mit dem Neokonfuzianismus und auch explizit mit Zhu Xi befasst hatte. Dies geht besonders aus seinem „*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*“ (Abhandlung über die natürliche Theologie der Chinesen) hervor, an der Leibniz noch bis kurz vor seinem Tod geschrieben, die er aber nicht mehr vollendet hatte.¹⁰⁶ In diesem „Discours“ bezieht sich Leibniz auf die Abhandlungen zweier Jesuiten – Nicolas Longobardi (1559–1654) und Antoine de Sainte-Marie (1602–1669) –, die sich intensiv mit Begriffen der neokonfuzianischen Lehre befassen, und zwar besonders mit dem Begriff *li*, den sie auf der Basis des mingzeitlichen philosophischen Werks *Xingli daquan* 性理大全 (Kompendium zu Natur und Prinzip) von Hu Guang 胡廣 (1370–1480) diskutieren, der sich wiederum auf Aussagen von Zhu Xi und anderen neokonfuzianischen Philosophen stützt.¹⁰⁷ Die Abhandlungen von Longobardi, dem Nachfolger Riccis, und von Sainte-Marie, einem Angehörigen des Minoritenordens,¹⁰⁸ waren dagegen darauf ausgerichtet, die song- und mingzeitlichen Kommentare zu den frühen konfuzianischen Schriften vor allem dafür zu nutzen, Argumente gegen die Akzeptanz konfuzianischer Kulte in der jesuitischen Mission vorbringen zu können. Longobardi lässt in seinem Aufsatz zwar deutlich erkennen, dass er gut Bescheid weiß über die neokonfuzianischen Kommentare, doch warnt er zugleich vor den fremden Einflüssen, die in diese eingegangen seien, wenn er schreibt:

¹⁰⁶ Diese Abhandlung hatte Leibniz als einen (nicht vollendeten) Brief an Nicolas François de Rémond (1667–1725) verfasst, mit dem er ebenfalls in regem Gedankenauftausch stand. Siehe die Ausgabe in *G.G. Leibnitii*, Bd. 4 (1768), die annotierte Übersetzung ins Englische von Ching und Oxtoby 1992, 87–141, sowie das Faksimile mit Transkription von Leibniz’ handschriftlichen Aufzeichnungen in Li und Poser 2002, 15–112.

¹⁰⁷ In der Abhandlung von Sainte-Marie sind die Silben umgekehrt zu „Taciven Singli“ und übersetzt mit „Une grande Somme Philosophique“, siehe Sainte-Marie 1701, 3.

¹⁰⁸ Siehe Longobardi 1701, Sainte-Marie 1701.

Die meisten der Kommentatoren haben gelebt oder geschrieben unter der Regierung der Song, während derer sie bereits die irregeleiteten Gefühle der Sekte der Buddhisten, die aus Indien nach China gelangt ist, aufgenommen hatten; daher muss man sich nicht verwundern, dass sie sich zuweilen vom wahren Sinn des Textes entfernt haben.¹⁰⁹

Leibniz hingegen las diese Schriften gleichsam „gegen den Strich“, um sich aus ihnen über die neokonfuzianischen Denker zu informieren. So zitiert er aus den Abhandlungen von Longobardi und Sainte-Marie aus dem *Xingli daquan* über das Wesen von Göttern und Geistern (*guishen* 鬼神) etwa die folgende Stelle, die sich auf eine Aussage von Zhu Xi bezieht:

Die Geister sind alle von derselben Art wie das Li, in der Weise, dass das Li die Substanz und die universelle Wesenheit aller Dinge ist.¹¹⁰

Leibniz kommt, nach Erörterung der Aussagen Longobardis, zu der Auffassung:

Um zum Schluss zu kommen: Der Pater Longobardi bemerkt, dass die Chinesen dem Li alle Arten von Perfektion zugestehen, derart, dass es nichts geben kann, dass perfekter wäre. [...] Müsste man nach alledem nicht sagen, dass Li jene höchste Substanz ist, die wir als Gott anbeten?¹¹¹

Mit anderen Worten: Es scheint, als ob Leibniz, der bereits in anderen Schriften seine Wertschätzung Chinas als eine den Europäern ebenbürtig gegenüberstehende Kultur zum Ausdruck gebracht hatte,¹¹² gerade in den abstrahierenden und verinnerlichten Begrifflichkeiten, die Longobardi eigentlich als Argument gegen

109 Longobardi 1701, 15: „La plupart des Commentateurs ont vécu et ont écrit sous la regne de Sung lorsqu'ils avoient déjà pris des sentiments erronés de la secte des idoles, qui étoit venue des Indes à la Chine; ainsi il ne faut point s'étonner qu'ils se soient écartez quelque fois de vray sens du Texte.“

110 *Les Esprits sont tous de la même espèce de Li, de sorte que le Li est la substance et l'entité universelle de toutes choses.* Siehe Longobardi 1701, 13; vgl. Leibniz in *G.G. Leibnitii*, Bd. 4 (1768), 176; vgl. *Xingli daquan* 28.3ab; Abschn. „Guishen“: 鬼神同一理也，世間萬事皆此理，但精粗小大。[Der letzte Teil fehlt in der Übersetzung Longobardis. Er lautet: „Doch ihr Feinheitsgrad ist unterschiedlich.“] Siehe hierzu auch Houston 2024, 269. An anderer Stelle definiert Longobardi (1701, Sect. 5, 32) *li* wie folgt: „raison ou fondement de toute la nature“.

111 *Pour conclure: Le pere Longobardi remarque que les Chinois attribuent au Li encore toutes sortes de perfection, de maniere qu'il n'y peut y avoir rien de plus parfait. [...] Après cela, ne droit on pas, que le Li des Chinois et la souveraine substance que nous adorons sous le nom de dieu?... Leibniz, „Discours“; siehe Li und Poser 2002, 31.*

112 Besonders in seiner Vorrede zu den *Novissima Sinica*, siehe *G.G. Leibnitii*, Bd. 4 (1768), 78-86.

den Neokonfuzianismus vorgebracht hatte, eine Perspektive dafür gesehen hatte, dass sich hier ein west-östlicher Dialog auf Augenhöhe weiterentwickeln werde, den auch die katholische Kirche werde akzeptieren können.¹¹³

Wolff hingegen, der nie einen solchen Briefwechsel aufgebaut und wie erwähnt erstmals über Noëls *Classici Sex* mit chinesischem Denken in Kontakt kam, scheint eine solche emotionale Hinwendung zu China nicht entwickelt zu haben, vielmehr interessierte ihn wohl vor allem, sein eigenes Denken dem chinesischen Fallbeispiel gegenüberstellen zu können. Zwar könnte Wolff Leibniz' Gedanken von der „natürlichen Theologie“ (*théologie naturelle*)¹¹⁴ der Chinesen in Form des von ihm mehrfach in seiner Rede verwendeten Begriffs *lex naturae* für die Morallehre der alten Chinesen aufgegriffen haben,¹¹⁵ doch scheint er sich mit dessen „Discours“ nicht weiter befasst zu haben.¹¹⁶ Insbesondere fällt auf, dass Wolff in seiner Rede kaum etwas über die Lehre des Neokonfuzianismus und insbesondere über Zhu Xi sagt, dabei hätte er, wie gezeigt wurde, sowohl der Couplet-Ausgabe als auch bei Noël einiges über Zhu Xi entnehmen können und überdies auch einiges von dem weiterentwickeln können, was Leibniz an ersten Schritten in dieser Richtung unternommen hatte.¹¹⁷

Schlussbemerkung

Auf der Basis der obigen Analyse lässt sich zunächst feststellen, dass trotz der nur spärlichen direkten Hinweise auf Meng Ke, die in Wolffs *Oratio* zu finden sind, zumindest zwei Textpassagen aus Noëls *Mengzi*-Übersetzung von Wolff wörtlich

¹¹³ Wie Widmaier 2017, XXX–XXXII, schreibt, war nach der Ankunft des päpstlichen Legaten Maillard de Tornon 1705 in Peking, der dem Kaiser jene schon im November 1704 verfasste Entscheidung von Papst Clemens XI überbrachte, auch für Leibniz der Briefwechsel mit den Jesuiten in China unterbrochen, doch habe dieser noch immer einen allen Ereignissen standhaltenden „Metaphysischen Optimismus“ bezüglich der „chinesischen Sache“ (*res sinica*) gezeigt.

¹¹⁴ Speziell zur Diskussion der „natürlichen Theologie“ und der Kontroverse zwischen Leibniz und Descartes über die Substanz siehe Qian 2023.

¹¹⁵ Siehe etwa Wolff 1726, 51, Anm. 71 (zitiert in Fn. 89).

¹¹⁶ Da dieser Text zu Lebzeiten Leibniz' nicht veröffentlicht wurde, sondern offenbar erst im Jahr 1735 von Christian Kortholt (1709–1751), wäre es auch möglich, dass Wolff diesen gar nicht gekannt hatte. Siehe hierzu R. Widmaiers Rezension (1993) von Ching und Oxtoby 1992, 394.

¹¹⁷ Zu Leibniz' Beschäftigung sowohl mit dem Konfuzianismus als auch mit dem Neokonfuzianismus siehe Mungello 1971 und 1977 sowie Meynard 2011, bes. 186–191, der bei Leibniz allerdings auch Missverständnisse hinsichtlich dessen, was *lixue* sei, feststellt.

zitiert wurden und dass auch schon aufgrund der nachweislich von ihm stammenden Rezension wohl kein Zweifel daran besteht, dass Wolff den *Mengzi* in der Übersetzung Noëls ganz gelesen hat. Allerdings hat sich durch die Analyse zugleich der Eindruck verfestigt, dass Wolff kaum zwischen der Lehre des Meng Ke und der des Kong Qiu unterschieden und meist, wohl *pars pro toto*, nur von „Confucius“ gesprochen hat. Auch hat er die Vermittlung der Gedanken des Meng Ke durch den Neokonfuzianismus und insbesondere durch Zhu Xi offenbar nur sehr begrenzt wahrgenommen und rezipiert, obwohl er, wie gezeigt wurde, sowohl aus der Noël- als auch aus der Couplet-Ausgabe und überdies aus dem, was der mit ihm in engem Kontakt stehende Leibniz bereits dazu geschrieben hatte, einiges über die Lehre des Zhu Xi hätte entnehmen und auch ohne eigene Kenntnis des Chinesischen dem neokonfuzianischen Denken hätte zuordnen können.

Dass Wolff dies aber nicht tat, könnte bedeuten, dass er Meng Ke tatsächlich primär als einen Schüler und Verbreiter der Lehre seines Meisters betrachtet hat und es aus diesem Grund nicht für notwendig hielt, auf die Besonderheiten seiner Lehre stärker gesondert hinzuweisen.

Ein anderer möglicher Grund, den die Lektüre der Couplet-Ausgabe durchaus plausibel erscheinen ließe, wäre der, dass Wolff, auch wenn er in der schriftlichen Ausarbeitung seiner Rede angibt, er habe die Noël-Ausgabe bevorzugt, gerade durch die Lektüre der Einführung zu der Couplet-Ausgabe von jenem von Meynard konstatierten zwiespältigen Umgang mit dem *Mengzi* verwirrt wurde und deswegen, zumal er sich als ein nicht des Chinesischen Kundiger kein eigenes unabhängiges Urteil verschaffen konnte, auf eine eingehendere Beschäftigung mit den Gedanken Zhu Xis verzichtet hat.

Ebenfalls nachvollziehbar wäre, dass Wolff – angesichts all der Probleme, in die er sich ja schon durch seine Entscheidung, die konfuzianische Lehre der Chinesen zum Thema seiner Prorektoratsrede zu machen, bei seiner Prorektoratsrede an der Universität Halle hineingeritten hatte – bei seiner schriftlichen Ausarbeitung der Rede nicht auch noch eine weitere „Baustelle“ eröffnen wollte, indem er darin noch eine besondere Betonung auf die unter den Jesuiten selbst so umstrittene Lehre Meng Kés und Zhu Xis gelegt hätte. Kompliziert waren diese philologischen Details sowieso, und Wolff hätte auch für seine Zwecke, nämlich grundlegende Ideen seiner „praktischen Ethik“ der chinesischen Staatsphilosophie gleichsam als Pendant gegenüberzustellen, wohl nur wenig Nutzen aus einer akribischen Rekonstruktion der einzelnen konfuzianischen Strömungen gezogen.

Somit erscheint es plausibel anzunehmen, dass Wolff für die Formulierung der ihm wesentlichen Gedanken keine differenziertere Unterscheidung zwischen Kong Qiu, Meng Ke und schließlich Zhu Xi benötigt hatte, auch wenn er, wie oben gezeigt,

gerade durch die Betonung dessen, dass der einzelne erst sich selbst vervollkommen solle und dann andere, letztlich genau das als zentrales Element aus der konfuzianischen Lehre entnahm, was zuvor durch die Schule des Zhu Xi in Form seiner Vier Bücher gegangen war.

Insofern war, um hier nochmals den Kreis zu der Ausgangsfrage zu schließen, auch die Forderung, die Carpzov in seinem Traktat von 1743 formuliert hatte, nämlich dass es an der Zeit sei, den Mencius, der doch von Wolff in seiner *Oratio* als „der andere Philosoph neben Konfuzius“ bezeichnet wurde und der dennoch bislang vernachlässigt geblieben sei, aus der „Unsichtbarkeit“ herauszuholen, durchaus berechtigt. Doch anders, als man es vielleicht erwartet hätte, ist die von Carpzov zu Recht wahrgenommene „Unsichtbarkeit“ des Meng Ke, zumindest bezogen auf die Rede des Christian Wolff, vermutlich etwas, das von ihm beabsichtigt war; zumindest scheint ihm bezogen auf seine Fragestellungen ein mehr allgemein gehaltener Vergleich mit der frühen konfuzianischen Lehre offenbar völlig ausreichend gewesen zu sein.

Literaturverzeichnis

- Abel-Remusat, M. „Sur La Traduction de Mencius par M. Stanislas Julien“, *Mélanges Asiatiques ou choix de morceaux de circonference et de mémoires*, Bd. 2 (Paris: Dondey-Dupré, 1826), 298-310.
- Albrecht, Michael (Hg. und Üs.). *Christian Wolff. Oratio de Sinarum philosophia practica*. Hamburg: Meiner, 1985.
- Bilfinger, Georg Bernhard. *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et Politicae*. Frankfurt: Andreae & Hort, 1724 [archive.org/details/bub_gb_mnRUAE9vk-YC].
- Carpzov, Johann Benedict. *Mencius sive Mentius Sinesium post Confucium philosophus opt. max*. Leipzig, 1743 [www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10839264].
- Chan, Albert. „Toward a Chinese Church: The Contribution of Philippe Couplet S.J. (1622–1693)“, in: Heyndrickx 1990, 55-86.
- Chan, Wing-tsit. „The Study of Chu Hsi in the West“, *Journal of Asian Studies* 35.4 (1976), 555-577.
- . *Chu Hsi and Neo-Confucianism* [Hg.]. Honolulu: Hawaii, 1986.
- Ching, Julia. „Chu Hsi on Personal Cultivation“, in: Chan 1986, 273-291.
- und Willard Gurdon Oxtoby (Hg.): *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*. Nettetal: Steyler, 1992.
- Classici Sex*. Siehe Noël. *Sinensis Imperii libri Classici Sex*
- Couplet, Philippe (Hg.). *Confucius Sinarum philosophus, sive: scientia Sinensis latine exposita. Studio et Opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippe Couplet, Patrum Societatis Jesu [...] Adjecta est Tabula Chronologica Sinicae Monarchiae ab huius Exordio ad haec usque Tempora*. Paris: Horthemels, 1687.

- G.G. Leibnitii.* Siehe *Gothofredi Guillelmi Leibnitii [...] opera omnia*
- Galassi, Pierre. *Il cristocentrismo realistico sapientiale come contributo alla teologia delle religioni: il caso emblematico della Philosophia sinica di François Noël S. J. (1651–1729)*. Bologna: ESD, 2024.
- Gardner, Daniel K. *Chu Hsi and the Ta Hsüeh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Cambridge, MA: Harvard University, 1986.
- Georges, Karl Ernst. *Ausführliches lateinisch-deutsches und deutsch-lateinisches Handwörterbuch. Sechste fast gänzlich umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage*. 4 Bde. Leipzig: Hahn, 1869.
- Gothofredi Guillelmi Leibnitii [...] opera omnia*. 6 Bde. Genf: Fratres de Tournes, 1768. [G.G. Leibnitii]
- Graham, A.C., „What was New in the Ch'eng-Chu Theory of Human Nature?“, in: Chan 1986, 138-157.
- Heyndrickx, Jerome (Hg.). *Philippe Couplet, S.J. (1623–1693): The Man who Brought China to Europe*. Nettetal: Steyler, 1990.
- Houston, Germaine A. „Neo-Confucianism and the Development of German Idealism“, *Journal of the History of Ideas* 85.2 (2024), 257-287.
- Huang, Fei, Dorothee Schaab-Hanke und Martin Hanke (Hg.). *Settled in the Present, Committed to the Past: Festschrift für Achim Mittag*. Gossenberg: Ostasien [erscheint 2026].
- Jäger, Henrik. „Einleitung“ zum Faksimile von François Noëls *Sinensis Imperii libri Classici Sex* (Prag, 1711) (Christian Wolff. Gesammelte Werke: Materialien und Dokumente, 132. Hildesheim: Olms, 2011), 5-18.
- . „Konfuzianismusrezeption als Wegbereitung der deutschen Aufklärung“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 37.2 (2012), 165-189.
- . „Mit Aristoteles die *Sishu* lesen: Das sinologische Werk von François Noël SJ“, in: Li 2017, 129-145.
- . „Der Schatten der Aufklärung: Wie Konfuzius aus der europäischen Aufklärung vertrieben wurde“, FAZ, 8.2.2025.
- Johnston, Ian und Wang Ping (Hg. und Üs.). *Daxue and Zhongyong*. Hong Kong: Chinese University, 2012.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. Siehe Widmaier 2006; Widmaier und Babin 2017.
- . „Novissima Sinica“ (Praefatio), in: *G.G. Leibnitii*, Bd. 4 (1768), 78-86; ebenso Nesselrath und Reinbothe 1979.
- . „Lettre de M.G.G. de Leibniz sur la philosophie Chinoise à M. de Rémond“, in: *G.G. Leibnitii*, Bd. 4 (1768), 169-209. Siehe auch: Li und Poser 2022, 1-112.
- Leonhardt, Jürgen. „The Lutheran Theologian Johann Benedict Carpzov on the Chinese Philosopher Mengzi. Scholarly Knowledge at a German University in the 18th Century“, in: Huang et al. 2026 (in Vorberichtung).
- Li, Wenchao (Hg.). *Leibniz and the European Encounter with China. 300 Years of Discourses sur la théologie naturelle des Chinois*. Stuttgart: Steiner, 2017.

- . „Leibniz’ Discours sur la théologie naturelle des chinois – Entstehung, Editionen und Übersetzungen“, in: Li und Poser 2002, 17-36.
- und Hans Poser (Hg.). Gottfried Wilhelm Leibniz. *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*. Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs, 13. Frankfurt: Klostermann, 2002.
- . *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*. Anciens Traitéz des divers auteurs sur les ceremonies de Chine. Paris: Guerin, 1701. [Ebenfalls, mit Anmerkungen von Leibniz enthalten in *G.G. Leibnitii*, Bd. 4 (1768), 89-144. Siehe auch: Li und Poser 2002, 113-156].
- Lundbæk, Knud. „The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus“, *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), 19-30.
- Lunyu zhuzi suoyin* 論語逐字索引 /A Concordance to the Lunyu. Hongkong: Shangwu, 1995.
- Luo, Ying 羅營. „Qingchao lai Hua Yesuhishi Wei Fangji“ 清朝來華耶穌會氏衛方濟及其儒學藝術研究, *Beijing xingzheng xuexuan xuebao* 1 (2015), 120-128.
- Meynard, Thierry, S.J. *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*. Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011.
- (Hg.). *The True Meaning of the Lord of Heaven: The Chinese Text, English Translation and Notes*, üs. von Douglas Lancashire und Peter Hu Kuo-chen. Boston: Institute of Jesuit Sources, 2016.
- . „Leibniz as Proponent of Neo-Confucianism in Europe“, in: Li 2017, 179-196.
- . „François Noël’s Contribution to the Western Understanding of Chinese Thought: Taiji sive natura in the *Philosophia sinica* (1711)“, *Dao* 17 (2018), 219-230 [doi.org/10.1007/s11712-018-9602-1 (2018)].
- und Daniel Canaris (Hg.). A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Lingshun. Singapur: Palgrave Macmillan, 2021.
- . From Confucius to Zhu Xi: The First Treatise on God in François Noël’s Chinese Philosophy (1711). Turnhout: Brepols, 2023.
- Mungello, David E. „Leibniz’s Interpretation of Neoconfucianism“, *Philosophy East and West* 21.1 (1971), 3-22.
- . *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*. Honolulu: University of Hawaii, 1977.
- . „The first Complete Translation of the Four Books in the West“, in: International Symposium on Chinese Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, SJ in China / Ji nian Li Madou lai Hua si bai zhou nian Zhong xi wen hua jiao liu guo ji xue shu hui yi lun wen ji 紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集 (Taibei: Furen daxue, 1983), 515-541.
- Nesselrath, Heinz-Günther, und Hermann Reinbothe. *Novissima Sinica: Das Neueste von China. Gottfried Wilhelm Leibniz*. Köln: DCG, 1979.

- Noël, François [Wei Fangji 衛方濟]. *Renzui zhizhong* 人罪至重 / *De gravitate peccati hominis*. 1698. Shanghai: Tushanwan, 1936.
- . *Observationes Mathematicae et Physicae in India et China factae*. Prag: Kamenicky, 1710.
- . *Sinensis Imperii libri Classici Sex: Nimirum Adulorum schola, Immutabile medium, Liber sententiarum, Memcius, filialis observantia, Parvulorum schola, e Sinico idiomate in latinum traducti*. Prag: Kamenicky, 1711.
- . *Philosophia Sinica. Tractatus I. De Cognitione primi Entis, seu Dei apud Sinas* [Philosophia Sinica ...] (Prag, 1711); *Tractatus II. De Ceremoniis Sinarum erga Defunctos* [Philosophia Sinica ...] (Prag, 1711); *Tractatus III. De Ethica Sinensi* [Philosophia Sinica Tribus tractatibus] (Prag, 1711).
- Pan Fengjuan 潘鳳娟. „Qingchu Yesuhuishi Wei Fangji de renzui shuo yu shengzhi lun“ 清初耶穌會士衛方濟的人罪說與聖治論, *Xin shixue* 新史學 32.1 (2012), 159-198.
- . „God, Sinner and Saintly Governance: François Noël and Renzui zhizhong“ in 159-198.
- Malek, Roman, und Gianni Criveller (Hg.), *Light a Candle: Encounters and Friendship with China. Festschrift in Honour of Angelo Lazzarotto P.I.M.E.* Nettetal: Steyler, 2010.
- Qian, Jin. „Le Discours sur la théologie naturelle des Chinois et la controverse Leibniz-Descartes sur la substance“, *Philosophiques* 50.1 (2023), 29-49.
- Rule, Paul. „François Noël, SJ, and the Chinese Rites Controversy“, in: Walle und Golvers 2003, 137-165.
- Sainte-Marie, Antoine de [Antonio Caballero à Santa Maria]. *Traité sur quelques points importans de la Mission de la Chine. Anciens Traités des divers auteurs sur les cérémonies de Chine*. Paris: Guerin, 1701. Siehe auch: Li und Poser 2002, 157-223.
- Sishu jingyan zhijie* 四书經筵直解, von Zhang Juzheng 張居正. [*Sishu zhijie*]
- Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注, von Zhu Xi 朱熹. Xinbian zhuzi jicheng. Beijing: Zhonghua, 1983. [*Sishu zhangju*]
- Sinarum Philosophus*. Siehe Couplet. *Confucius Sinarum Philosophus*
- Standaert, Nicolas. „Rites Controversy“, in: *Handbook of Christianity in China*, Bd. 1: 635–1800, hg. von Nicolas Standaert (Leiden: Brill, 2001), 680-688.
- Tianzhu shiyi* 天主實意, von Li Madou 利瑪竇[Ricci, Matteo] (1603), in: Meynard 2016, 40-373.
- Vendé, Yves. „Intellectual Biography of François Noël“, in: Meynard und Canaris 2023, 17-31.
- Walle, Vande, W. F., und Noël Golvers (Hrsg.). *The History of the Relations between the Low Countries and China in the Qing Era (1644–1911)*. Leuven: Leuven University, 2003.
- Widmaier, Rita (Hg.). Rezension von Ching und Oxtoby 1992, *Monumenta Serica* 41 (1993), 392-395.
- . *Gottfried Wilhelm Leibniz. Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714)*, Texterstellung und Übersetzung von Malte-Ludolf Babin. Hamburg: Meiner, 2006.

- _____, und Malte-Ludof Babin (Hg. und Komm.). *Gottfried Wilhelm Leibniz. Briefe über China (1694–1716)*. Hamburg: Meiner, 2017.
- Wolff, Christian. [Rezension] *Observationes Mathematicae et Physicae in India et China factae*, *Acta eruditorum* 1711, 383–390. [Wolff 1711]
- _____. [Rezension] „*Sinensis Imperii libri Classici Sex: nimirum Adulторum Schola, Immutabile Medium, Liber Sententiarum, Memcius, Filius observantia, Parvolorum Schola, e Sinico idiomate in Latinum traducti*. P. Francisco Noël, Societas Jesu Missionario“, *Acta eruditorum* 1712 (März), 224–229. [Wolff 1712a]
- _____. [Rezension] „*Sinensis imperii libri classici sex*“, *Acta eruditorum* 1712 (April), 224–229. [Wolff 1712b]
- _____. *Monitum ad commentationem luculentam de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, Halle: Renger, 1724 [www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10908578].
- _____. *Oratio de Sinarum philosophia practica*. Frankfurt: Andreea, 1726 [Siehe auch: Albrecht 1985].
- _____. „*De Rege philosophante et Philosopho regnante*“, in *Horae subsecivae Marburgenses* (1732), 563–632. [Wolff 1732]
- _____. *Gesammlete kleine philosophische Schriften*. 1736.
- Xingli daquan* 性理大全, von Hu Guang 胡廣. Ausgabe von 1415 [www.digital.archives.go.jp/file/3610878.html].
- Zedler, Johann Heinrich (Hg.). *Grosses vollständiges Universalwörterbuch*. Halle: Zedler, 1731–1754.
- Zhu Qianzhi 朱謙之. *Zhongguo sixiang duiyu Ouzhou wenhua zhi yingxiang* 中國思想對於歐洲文化之影響. Changsha: Shangwu, 1940.
- Zhu Weizheng 朱維錚 (Hg.) *Li Madou zhongwenzhu yiji* 利瑪竇中文著譯集. Shanghai: Fudan, 2001.