Meiner Philosophische Bibliothek

Gottfried Wilhelm Leibniz

Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714)

Französisch/Lateinisch–Deutsch

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714)

Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von

RITA WIDMAIER

Textherstellung und Übersetzung von

MALTE-LUDOLF BABIN

Französisch / lateinisch – deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 548

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN-13: 978-3-7873-1623-6
ISBN-10: 3-7873-1623-X

© Felix Meiner Verlag 2006. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: post scriptum, Emmendingen / Hinterzarten. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

INHALT

Vorwort XI

Einführung: Leibniz und China XIII

I. Einleitung XIII | II. Die alte Chinamission XXIV | III. Der Verlauf des Ritenstreits in der Zeit von 1693–1715 XL | IV. Leibniz' Korrespondenz mit Paris und Peking LI | V. Leibniz' Briefwechsel mit dem Figuristen Joachim Bouvet LXXXIV | VI. Leibniz als Historiker der alten Geschichte und des chinesischen Altertums CVI.

Editorische Vorbemerkung CXXXIV

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714)

1. Leibniz' Unterredung mit Claudio Filippo Grimaldi S. J.
   [Rom, 1. Hälfte Juli 1689]. 2
2. Leibniz an Claudio Filippo Grimaldi S. J.
   Rom, 19. Juli 1689. 6
3. Leibniz' Fragen für Claudio Filippo Grimaldi S. J.
   Rom, 19. Juli 1689. 10
4. Leibniz' Aufzeichnung aus der Unterredung mit Claudio Filippo Grimaldi S.J
   [Rom, Sommer 1689]. 16
5. Leibniz an Giovanni Laureati S. J.
   Rom, 12. November 1689. 26

6. Leibniz an Claudio Filippo Grimaldi S. J.
Hannover, 31. Mai (10. Juni) 1691. 28

7. Leibniz an Claudio Filippo Grimaldi S. J.
[Wolfenbüttel (?), 21. März 1692]. 34

8. Claudio Filippo Grimaldi S. J. an Leibniz
Goa, 6. Dezember 1693. 48

9. Antoine Verjus S. J. an Leibniz
Paris, 30. März 1695 [Auszug]. 52

10. Leibniz an Antoine Verjus S. J.
[Wolfenbüttel], 15. (25.) April 1695 [Auszug]. 60

11. Leibniz an Antoine Verjus S. J.
[Hannover], 27. Mai (6. Juni) 1695 [Gekürzt um das P. S.]. 68

12. Leibniz an Antoine Verjus S. J.
[Hannover, 4. Oktober (?) 1695] [Auszug]. 72

13. Leibniz an Claudio Filippo Grimaldi S. J.
[Hannover oder Wolfenbüttel, Mitte Januar – Anfang
Februar 1697]. 74

14. Antoine Verjus S. J. an Leibniz
Fontainebleau, 18. Oktober 1697. 104

15. Joachim Bouvet S. J. an Leibniz
Fontainebleau, 18. Oktober 1697. 106

16. Adam Adamandus Kochański S. J. an Leibniz
für Joachim Bouvet S. J.
Europaei Curiosi Questiones de rebus Imperii Chinensis
[Teplitz, 4. Dezember 1697] 110

17. Leibniz an Antoine Verjus S. J.
Hannover, 2. (12.) Dezember 1697. 126

18. Leibniz an Joachim Bouvet S. J.
Hannover, 2. (12.) Dezember 1697. 136

19. Leibniz an Joachim Bouvet S. J.
[Hannover, Mitte] Januar 1698. 158

20. Leibniz an Joachim Bouvet S. J.
Hannover, 30. Januar 1698. 160

21. Joachim Bouvet S. J. an Leibniz
La Rochelle, 28. Februar 1698. 164

22. Charles Le Gobien S. J. an Leibniz
Paris, 15. Mai 1698. 176

23. Charles Le Gobien S. J. an Leibniz für Adam Adamandus Kochański S. J.
Paris, 15. Mai 1698. 184

24. Leibniz an Charles Le Gobien S. J.
Hannover, 10. / 20. Juni 1698. 192

25. Leibniz an Antoine Verjus S. J.
Hannover, Ende 1698 [Auszug]. 194

26. Leibniz an Antoine Verjus S. J.
[Hannover, 30. Januar 1699] [Auszug]. 198

27. Antoine Verjus S. J. an Leibniz
Paris, 4. März 1699. 200

28. Leibniz an Antoine Verjus S. J.
Wolfenbüttel, 20. (30.) April 1699 [Auszug]. 204

29. Charles Le Gobien S. J. an Leibniz
Paris, 10. Juni 1699. 210

30. Charles Le Gobien S. J. für Leibniz
Madame Constance an P. Charles de La Breuille S. J.
Beilage zu Nr. 29. 216

31. Leibniz an Charles Le Gobien S. J.
[Hannover, Ende Juni (?) 1699]. 222

32. Joachim Bouvet S. J. an Leibniz
Peking, 19. September 1699. 226

33. Joachim Bouvet S. J. an Adam Adamandus Kochański S. J.
Peking, 20. September 1699. 240

34. Leibniz an Antoine Verjus S. J.
Hannover, [18.] Januar 1700. 244

35. Leibniz für Antoine Verjus S. J.
De cultu Confucii civili
Beilage zu Nr. 34. 248

36. Antoine Verjus S. J. an Leibniz
[Paris, Ende März 1700]. 258

37. Charles Le Gobien S. J. an Leibniz
Paris, 18. Februar 1700. 262

38. Charles Le Gobien S. J. an Leibniz
Paris, 10. Mai 1700. 268

39. Joachim Bouvet S. J. an Charles Le Gobien S. J. für Leibniz
Peking, 8. November 1700. 274

40. Leibniz an Jean de Fontaney S. J.
Braunschweig, 14. Februar 1701. 288

41. Leibniz an Charles Le Gobien S. J.
Braunschweig, 15. Februar 1701. 294

42. Leibniz an Joachim Bouvet S. J.
Braunschweig, 15. Februar 1701. 300

43. Jean de Fontaney S. J. an Leibniz
Kanton 15. September 1701. 326

44. Joachim Bouvet S. J. an Leibniz
Peking, 4. November 1701. 330

45. Darstellung der 64 Hexagramme aus dem Yijing in der
Fuxi-Ordnung
Beilage zu Nr. 44. 376

46. Charles Le Gobien S. J. an Leibniz
Paris, 10. November 1701. 378

47. Joachim Bouvet S. J. an Leibniz
Peking, 8. November 1702. 382

48. Charles Le Gobien S. J. an Leibniz
Paris, 13. März 1703. 394

49. Leibniz an Joachim Bouvet S. J.
[Berlin, 18. Mai 1703]. 396

49a. Leibniz an Jean de Fontaney S. J.
[Berlin, 18. Mai 1703]. 436

50. Pierre Jartoux S. J. an Leibniz
Peking, 10. Oktober 1703. 440

51. Jean de Fontaney S. J. an Leibniz
Paris, 13. Juni 1704. 446

52. Leibniz an [Jean de Fontaney S. J.]
[Hannover, 28. Juli 1704]. 452

53. Leibniz an Joachim Bouvet S. J.
Hannover, 28. Juli 1704. 456

54. Leibniz an Jean de Fontaney S. J.
Hannover, 15. August 1705. 462

55. Leibniz an Pierre Jartoux S. J.
Hannover, 17. August 1705. 468

56. Leibniz an Antoine Verjus S. J.
Hannover, 18. August 1705. 476

57. Leibniz an Joachim Bouvet S. J.
Hannover, 18. August 1705. 484

58. Leibniz an Claude de Visdelou S. J.
Hannover, 20. August 1705. 492

59. Leibniz an Charles Le Gobien S. J.
[Hannover, 18. August 1705]. 502

60. Jean de Fontaney S. J. an Leibniz
Paris, 10. September 1705. 506

61. Antoine Verjus S. J. an Leibniz
Paris, 12. September 1705 [Gekürzt um das P.S.]. 516

62. Leibniz an Jean de Fontaney S. J.
[Hannover, 19. Februar 1706]. 520

63. Leibniz an Antoine Verjus S. J.
Hannover, Juni (?) 1706. 524

64. Leibniz an Joachim Bouvet S. J.
[Hannover, Juni (?) 1706]. 528

65. Louis Bourguet an Daniel Ernst Jablonski und Leibniz
zur Weiterleitung an Joachim Bouvet S. J.
Neufchatel, 6. März 1707. 538

66. Leibniz' Anmerkungen zu Nr. 65
[Hannover, 1. Hälfte Dezember 1707(?)]. 576

67. Leibniz' Exzerpte über die Juden in China
[Hannover, Oktober 1699]. 590

68. Leibniz an Charles Le Gobien S. J.
[Hannover, 13. Dezember 1707]. 594

69. Leibniz an Joachim Bouvet S. J.
Hannover, 13. Dezember 1707. 598

70. Claude de Visdelou S. J. an Leibniz
Pondicherry, 9. Februar 1714. 604

Anmerkungen 609
Verzeichnis der Siglen und Abkürzungen 800
Verzeichnis der abgekürzt zitierten neueren Literatur 801
Schriftenverzeichnis 810
Personenverzeichnis 842
Sachregister 864
Abbildungsverzeichnis 894

VORWORT

Die 1990 erschienene erste Auflage der Leibnizschen China-Briefe ist inzwischen vergriffen. Während es sich damals vor allem darum handelte, der Leibniz-Forschung die größtenteils noch unveröffentlichte Korrespondenz als Arbeitsgrundlage zur Verfügung zu stellen, geht es heute darum, diese wichtigen Dokumente eines frühneuzeitlichen Kulturaustausches einer Forschungsgemeinschaft von Lehrenden und Lernenden vorzulegen, die an interdisziplinären wie interkulturellen Problemen gleichermaßen interessiert ist. Zu diesem Zweck wurden die Briefe vollkommen neu bearbeitet und kommentiert, ins Deutsche übersetzt und mit einer Einführung versehen. Während die Neuausgabe seit langem von vielen Seiten gefordert und nachdrücklich von Prof. Hans Poser (Berlin) angeregt und unterstützt wurde, verdankte sich das Erscheinen der Erstausgabe wesentlich dem Einsatz Prof. Dr. Albert Heinekamps, des 1991 verstorbenen ersten Leiters des Leibniz-Archivs. Ihm soll dieser Band in Dankbarkeit gewidmet sein.

Mein Dank gebührt zunächst Herrn Vittorio E. Klostermann, der freundlicherweise sofort bereit war, mir die Verlagsrechte für eine zweisprachige Neuausgabe zurückzugeben.

Für Auskünfte bei der Kommentierung, die ich mit Malte-Ludolf Babin gemeinsam erarbeitet habe, gilt unser Dank in ganz besonderem Maße Prof. Dr. Martin Gimm, Köln, der uns jederzeit generös aus dem reichen Schatz seines sinologischen und manjuristischen Wissens mitteilte, um anstehende Lücken zu schließen. Für die freundliche Bereitschaft, uns bei der Beantwortung von Einzelfragen zu helfen, danken wir ebenfalls Prof. Dr. Ana Agud, Salamaca; PD Dr. Wenchao Li, Berlin; Prof. Dr. Roman Malek S.V.D., Sankt Augustin; Dr. Julius Oswald S.J., München; den D^res^ Hartmut Rudolph und Stephan Waldhoff, Leibniz-Edition, Potsdam; Prof. Dr. Stephan J. Seidlmayer, München; Prof. Dr. Heinrich Simon, Berlin, und Prof. Dr. László Szilas S.J., Rom.

Unter den Kollegen in Hannover, die unsere Arbeit mit Rat und Tat unterstützt haben, danken wir vor allem Dr. Heinz-Jürgen Heß, dem langjährigen Leiter der mathematisch-naturwissenschaftlichen Reihe am Leibniz Archiv, und Anke Hölzer aus der Handschriftenabteilung für das freundschaftliche Engagement und die Hilfsbereitschaft. Herzlichen Dank schulden wir auch Marianne Barreau, Straßburg, die bei ihren Besuchen in der Bibliothèque Nationale Paris Fotokopien besorgt sowie Handschriften und Drucke für uns eingesehen hat.

Für die Erlaubnis zur Reproduktion der abgedruckten Texte und Bildmaterialien danken wir der Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek Hannover. Die technischen Arbeiten wurden mit gewohnter Sorgfalt und Präzision von Jutta Wollenberg und Birgit Zimny ausgeführt.

Für Auskünfte und die Übermittlung von Materialien sind wir ferner zu Dank verpflichtet der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, der Bibliothèque Nationale in Paris und dem Service des Archives der Missions Etrangères de Paris.

Wieviel Dank ich dem ruhigen Mondblick aus den Augen meiner Kater Sylvester und Rufus schulde, die mir all die Jahre in himmlischer Geduld und Zuversicht leuchteten, wird nur ermessen, wer ebenso wie ich solch schnurrende Gesellschaft als unverdientes Glück empfindet.

Essen-Werden, im Sommer 2005 Rita Widmaier

LEIBNIZ UND CHINA

I. Einleitung

1. Leibniz' Konsens mit den Jesuitenmissionaren – Leibniz' Briefwechsel mit den Jesuitenpatres in Peking zählt in der Geschichte der alten Chinamission (1582–1773)[1] zweifellos zu den interessantesten, wenn nicht bedeutendsten Zeugnissen des Versuchs, China als älteste Kulturnation der Erde durch die Vermittlung westlicher Philosophie und Wissenschaft auf die Annahme des Christentums vorzubereiten. Tatsächlich liest sich diese Korrespondenz heute nicht weniger spannend als vor dreihundert Jahren für Leibniz und seine Briefpartner. Was gegenwärtig allerdings Spannung beim Lesen erzeugt, sind weniger die Ereignisse selbst als die historische ›Wahrheit‹ in den Briefen von einst im Licht des 21. Jahrhunderts. Neben einer älteren Philosophietradition nämlich, die Leibniz erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts als größten Sinophilen seiner Zeit wiederentdeckt hatte und in welcher vor allem der hohe Stellenwert Chinas in seinem Denken und dessen Gleichklang mit der chinesischen Philosophie als »geniales Einfühlungsvermögen« hervorgehoben wird,[2] entstand und entwickelt sich seit den 70er Jahren bis

[1] Der angegebene Zeitraum umfaßt die Zeit von der Ankunft Matteo Riccis in China bis zur Aufhebung des Ordens durch Clemens XIV.

[2] Jean Baruzi: *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre, d'après des documents inédits,* Paris 1907; Ders.: *Leibniz,* Paris 1909, S. 4 u. S. 143f.: »[…] à ceux qui se rendirent à Hanovre en ces dernières années, un Leibniz nouveau apparut. […] Leibniz ne se contenta pas de s'intéresser à un monde nouvellement exploré. Il fit de ce monde l'›idée directrice‹ de tous ses espoirs. L'Extrême-Orient fut vraiment saisi par lui.« Franz Rudolf Merkel: *G. W. Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung*, Leipzig 1920; Ders.: *Leibniz und China*, Berlin 1952, Zit. S. 25 (in: *Leibniz. Zu seinem 300. Geburts-*

heute ein neues, kritischeres Verständnis in der Leibnizforschung, das der Frage nach Leibniz' Quellen, der Adäquatheit seiner Chinainterpretation und der wirklichen Rolle Chinas in seinem Denken Rechnung zu tragen sucht.[3] Dabei sind für das Chinaverständnis von Leibniz und seinen Zeitgenossen das Altertum und die Geschichte Chinas von zentraler Bedeutung. Nach Leibniz' eigenem Geschichtsverständnis kann keine historische Erkenntnis – will sie als wahr gelten – den Tatsachenwahrheiten widersprechen, die Gott in seinem Plan der universalen Menschheitsgeschichte vorhergesehen hat. Die Überzeugung, daß in der Vorhersehung die menschliche Urgeschichte mit der Offenbarung der *Genesis* in Einklang

tag, 1646–1946), 8. Lieferung). Daß Leibniz' Denken von der chinesischen Philosophie beeinflußt worden wäre, glaubten Ernst Richard Hughes: *The Great Learning and the Mean-in-Action*, New York, 1943, S. 12–22, besonders S. 20; Joseph Needham: *Science and Civilisation in China,* vol. 2, Cambridge 1956, S. 496–505, u. Artur Zempliner: *Gedanken über die erste deutsche Übersetzung von Leibniz' Abhandlung über die chinesische Philosophie,* in: *Studia Leibnitiana,* 2, 1970, S. 223–231, hier S. 229.

[3] Vgl. Olivier Roy: *Leibniz et la Chine,* Paris 1972, besonders S. 151, 158, 159–162, 164, 166–170. Die These von Leibniz' Abhängigkeit von der chinesischen Philosophie (s. Anm. 2) widerlegten zuerst David E. Mungello: *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord,* Honolulu 1977, S. 13–17; Daniel J. Cook and H. Rosemont Jr.: *The Pre-Established Harmony between Leibniz and Chinese Thought*, in: *Journal of the History of Ideas*, 42, 1981, S. 253–267; Knud Lundbæk: *Notes sur l'image du néo-confucianisme dans la littérature européenne du XVIIe à la fin du XIXe siècle,* in: *Actes*, 1983, S. 131–176, hier 144–147, u. Jong-Su Ahn: *Leibniz' Philosophie und die chinesische Philosophie* (phil. Diss., Konstanz), Konstanz 1990, Kap. 5 u. 6. Zu Leibniz' Quellen in Europa vgl. ebenfalls Mungello: *Die Quellen für das Chinabild Leibnizens*, in: *Studia Leibnitiana*, 14, 1982, S. 233–243; Ders.: *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (*Studia Leibnitiana Supplementa*, XXV), Stuttgart 1985. Zur Kritik an der Interpretation chinesischer Philosophie durch europäische Gelehrte (darunter Leibniz) auf der Grundlage chinesischer Quellen s. Wenchao Li: *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Missverständnis. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus und Konfuzianismus*, Stuttgart 2000, u. die Aufsatzsammlung Li/Poser: *Das Neueste über China*, 2000.

stehe, wurde von den meisten seiner Zeitgenossen nicht bezweifelt. Vor diesem Hintergrund gewannen außerbiblische Überlieferungen antiker Völker, insbesondere Chinas, erst im Vergleich mit dem biblischen Bericht, in der Entsprechung im Typischen, Bedeutung und historische Glaubwürdigkeit. Wie abhängig war Leibniz von diesen philosophisch-theologischen Vorgaben einerseits und den methodologischen Errungenschaften der damals entstehenden kritischen Geschichtsforschung andererseits, wenn er versuchte, das Altertum Chinas zu ergründen? Für eine Neubewertung seiner Chinainterpretation werden diese Fragen entscheidend sein. – Im Vordergrund der Briefe steht allerdings anderes.

In dem Zeitraum von 1689 bis 1714 bildete sich – unabhängig vom Schisma der beiden Kirchen und der eifernden Rechtgläubigkeit in Europa, das heißt dem orthodoxen Protestantismus einerseits und dem Jansenismus andererseits – zwischen dem Lutheraner Leibniz und einer kleinen Gruppe von Priestern der Gesellschaft Jesu eine Art Allianz. Das von Leibniz öffentlich propagierte Ziel dieses Brückenschlags zwischen Europa und China klingt verblüffend modern: An Stelle des gewöhnlichen Fernhandels mit Waren aller Art sollte zwischen dem Westen und dem Osten des eurasischen Kontinents ein Wissensaustausch ohne Beispiel erstehen, ein Handel mit vorwiegend theoretischen Erkenntnissen aus Europa gegen vorzugsweise technik- und praxisbetontes Wissen aus China (vgl. Nr. 7). Hierin erkannte Leibniz den Schlüssel für einen sprunghaften Fortschritt der Wissenschaften zum Wohl der Menschheit, dem er sich selbst, wie er nicht müde wird zu betonen, mit seiner Philosophie und Wissenschaft, seinen Ideen und Erfindungen verschrieben hatte, denn die Wissenschaft war seine »marotte«.[4]

2. Matteo Ricci und die katholische Kirche – Für die Jesuitenmission lag diese ›Leibniz-Idee‹ in der Luft, ja sie berührte ihren Le-

[4] Vgl. Leibniz' Briefe an M. J. von der Schulenburg vom 19. Februar 1707 (vgl. LBr. 840 Bl. 134) und an Thomas Wentworth Raby vom 18. Mai 1707, in: Klopp: *Werke*, 10, 1877, S. 412, sowie an René J. Tournemine vom 30. Juni 1715 (vgl. LBr. 937 Bl. 9r°).

bensnerv. Seit der Ankunft P. Matteo Riccis in China 1582 war man der Aufgeschlossenheit der chinesischen Gelehrten gegenüber westlichem Wissen innegeworden und hatte sie für die Glaubensverbreitung und -bekehrung in der Hoffnung genutzt, durch den Austausch von Wissen gegen Glauben einmal ganz China zum Christentum bekehren zu können.[5] Leibniz' Akzentverschiebung zugunsten eines zweiseitigen Wissenstransfers empfanden seine eigentlichen Briefpartner, die königlichen Mathematiker Ludwigs XIV., nicht als problematische Entfremdung ihrer Missionsarbeit; vielmehr stand sie in Einklang mit der *curiositas* Europas und den machtpolitischen Zielen des Königs von Frankreich, der sie als korrespondierende Mitglieder der Pariser *Académie des Sciences* ausgesandt hatte (vgl. Nrn. 15 u. 40, Erl.). Strebten also Leibniz und die französischen Jesuitenmissionare ein reines Zweckbündnis an, in dem sich beide Seiten selbst nur als Mittler für bzw. durch die Wissenschaften im großen Bekehrungswerk betrachteten?

Es war weit mehr. Das zeigt bereits ein kurzer Blick auf die gleichartigen Motive und Entwürfe dieser so ungleichen Partner. Sieht man einmal ab von ihrem unterschiedlichen Stand – Leibniz' Dienstherr war der Kurfürst von Hannover[6] – und der sie tren-

[5] Wie Leibniz in seinem Brief an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels von Mitte 1692 schreibt, sind die Chinesen geneigt zu glauben, »que ceux qui excellent le plus dans les sciences ont la meilleure Religion […]«. Vgl. *A* I, 8 N. 108, S. 187.

[6] Leibniz verbrachte rund 40 Jahre im Dienst des Welfenhauses in Hannover: zuerst unter Herzog Johann Friedrich als Bibliothekar und Hofrat; dann auch als (inoffizieller) Historiograph des Welfenhauses unter dem Kurfürsten Ernst August, der ihn wegen seiner Verdienste um die Erlangung der Kurwürde 1696 zum Geheimen Justizrat ernannte; zuletzt in gleicher Funktion unter dem Kurfürsten Georg Ludwig, seit 1714 auch als Georg I. König von England, welcher ihm wenig gewogen war, nichtsdestoweniger seine Eskapaden aber mit erstaunlicher Langmut hinnahm. Den Titel eines Geheimen Justizrats verliehen ihm auch der brandenburgische Kurfürst Friedrich III. und Zar Peter I. (1700 bzw. 1712), und Kaiser Karl VI. berief ihn in den Reichshofrat (1713). Leibniz wurde außerdem erster Präsident oder Direktor der von ihm organisierten Sozietäten oder

nenden Gehorsamspflicht der Jesuiten gegenüber dem Papst: Auch Leibniz empfand seine Philosophie und Wissenschaft als Mission, für die er weltweite Wirkung erstrebte. Ganz ähnlich wie die Gesellschaft suchte er zeitlebens die Nähe und das Ohr der Mächtigen seiner Zeit, um sie zu beraten und zu lenken, d.h. im Sinne seiner Philosophie die Menschen von ›oben‹ nach ›unten‹ zu überzeugen. Und nicht anders als der große Schul- und Missionsorden erblickte er in der weltweiten Errichtung von Akademien das beste Mittel zur Sammlung und Ausbreitung jenes Wissens, das im Rahmen einer christlichen Philosophie den Wahrheiten der Bibel nicht widersprechen würde.

Wesentlicher als diese mehr äußerlichen Ähnlichkeiten zwischen Leibniz und dem Orden waren jedoch ihre geistigen Gemeinsamkeiten, die ihre Wurzeln in der Antike haben und in der Renaissance zu neuer Blüte gelangt waren: Neben einer »natürlichen Theologie« waren das die Philosophie der »Alten Theologen« (auch *philosophia perennis*) und eine vergleichende Methode der Forschung und Schriftauslegung. Deren Ausgangspunkt lag in der Annahme eines gemeinsamen Ursprungs des Menschengeschlechts, einer entsprechenden Universalgeschichte der Menschheit und einer Anthropologie, in der die Annahme einer allgemeinen Menschennatur eine selbstverständliche Voraussetzung bildete. Dieser positiven Einstellung gegenüber fremden Völkern und Kulturen trat eine Weltoffenheit und Toleranz zur Seite, die aufklärerische Züge trug. Zumindest schien sie aber undogmatisch, da sie der Tradition der lateinischen Kirche ein antiaugustinisches Menschenbild entgegenhielt: Allen Völkern wurde darin eine von Gott verliehene allgemeine Vernunft zuerkannt, insbesondere aber ein freier Wille zum Guten, und so konsequenterweise niemand vom Heilsplan Gottes und seiner Gnade ausgeschlossen, auch wenn er als Heide vor der Zeit Christi gelebt oder ohne Kenntnis seiner Lehre (wie die

Akademien: in Berlin (1700), Dresden (1704) und Wien (1713). Vgl. Heinrich Schepers, Art. *Leibniz, Gottfried Wilhelm*, in: *Neue Deutsche Biographie*, 14, Berlin 1985, S. 121–131, hier S. 122 f.

kleinen Kinder) gestorben war. Schon bei der Bekehrung der Griechen und Römer waren die frühen Kirchenväter dieser Philosophie gefolgt. Indem sie methodisch die Schriften heidnischer Philosophen, vornehmlich diejenigen Platons, typologisch-vergleichend auslegten, hatten sie mit dieser intellektuell einnehmenden Exegese abendländische Wirkung erzielt: Platon und seine Philosophie werden darin als Typos und geradezu als Vorläufer Christi und seiner Lehre betrachtet.

Als in der Neuzeit Matteo Ricci im Geist der alten Kirchenväter den weltverändernden Vorgang der Christianisierung des Abendlandes mit der Bekehrung Chinas zu wiederholen suchte, hatten sich die Bedingungen der Kirche, ihrer Organisation und Lehre grundlegend gewandelt: Seit Jahrhunderten war ihre lateinische Tradition von den Dogmen des Kirchenvaters Augustinus bestimmt worden, und die großen, im 13. Jahrhundert entstandenen Reformorden der Franziskaner und Dominikaner verstanden sich als Hüter des reinen Christentums; vollends war zu Beginn der Neuzeit die Einheit der katholischen Kirche endgültig an der durch Luther herbeigeführten Reformation zerbrochen. Auf dem Boden der römischen Kirche entbrannte im Namen des Augustinismus am Ende des 16. Jahrhunderts ein Kampf der alten Orden gegen den neuen Orden der Jesuiten im sogenannten Gnadenstreit[7], der im folgenden Jahrhundert im chinesischen Ritenstreit vornehmlich von den Jansenisten gegen die Gesellschaft fortgesetzt und dann von beiden Seiten mit äußerster Härte durchgefochten wurde.[8] Ihre Gegner bezichtigten die Jesuiten des Pelagianismus und aufgrund des für sie charakteristischen probabilistischen Moralsystems als Kasuisten einer laxen Moral. Im Hinblick auf die Chinamission warf man den Jesuiten jedoch vor, ein konfuzianisches Christentum

[7] Zum Problem des Gnadenstreits (1597–1607) s. Leo Scheffczyk, Art. *Gnadenstreit*, in: *LThK*, 4, 1995, Sp. 797–798.

[8] Vgl. Reinhold Seeberg: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV, 2, 2. u. 3., durchweg neu ausgearbeitete Auflage, Erlangen etc. 1920, § 101 (Darmstadt 1959, S. 834–870).

oder einen christlichen Konfuzianismus, also kein reines Christentum, zu verkünden.[9]

Lag es nur an Papst Clemens XI. und seinen Beratern, daß dieser zweite, neuzeitliche Versuch, eine alte Kulturnation zu christianisieren, nicht glückte? In Wirklichkeit ist der allzu komplexe Hintergrund der Ereignisse noch längst nicht vollständig aufgeklärt, und erst die Offenlegung aller Quellen sowie deren Erschließung dürfte dieses Ziel in erreichbare Nähe rücken.[10] Jedenfalls ist das Bewußtsein der Fragwürdigkeit des Experiments und die Einsicht, daß diese »erste Begegnung und ihr Scheitern«[11] unlösbar miteinander verbunden sind, eine unabhängig davon erwachsene Erkenntnis, die erst im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts gedanklich an Boden gewonnen hat.[12]

[9] Vgl. die in ihrer Wirkung gar nicht zu überschätzenden anonym veröffentlichten Briefe Blaise Pascals *Les Provinciales ou les lettres écrites par Louis Montalte à un Provincial de ses amis, et aux RR. PP. Iesuites: Avec La Theologie Morale desdits Peres et Nouveaux Casuistes*, 1667, hier besonders den 5. Brief, S. 52f.

[10] Nur eine internationale, interdisziplinär arbeitende Forschungsgemeinschaft wäre in der Lage, einer Lösung dieser Probleme näherzukommen; vgl. Paul Rule: *Towards a History of the Chinese Rites Controversy*, in: Mungello: *Rites Controversy,* 1994, S. 249–266, u. Bruno Neveu: *Nouvelles archives mises à jour sur les rites chinois,* in: *Actes,* 1976, S. 137–140. Grundsätzlich stellt sich jedoch bezüglich der Missionsstrategie Riccis die Frage, »wieweit diese Strategie entweder überhaupt utopisch war, oder ob sie nicht in einem bestimmten vorübergehenden Moment einen begrenzten Erfolg erzielen konnte, nämlich in der ausgehenden Ming-Zeit, aber in der Mandschu-Zeit von 1644 an, als die neo-konfuzianische Oberschicht sich wieder stärker gegen Außen-Einflüsse abschloß, keine Chance mehr hatte«. Vgl. Klaus Schatz: *Kulturelle Optionen der Jesuiten in China*, in: Li/Poser: *Das Neueste über China*, 2000, S. 69–78, hier S. 78.

[11] So der Untertitel der deutschen Übersetzung von Jacques Gernet: *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Paris 1982; dt. von Christine Mäder Virágh, München 1984.

[12] Vgl. dazu den Überblick von Nicolas Standaert: *New Trends in the Historiography of Christianity in China,* in: *The Catholic Historical Review,* 83, 1997, S. 573–613. Eine Ausnahme bildet hier jedoch m.E. Virgile

3. Kritik und Fragen aus heutiger Sicht – Als bahnbrechend für diese Entwicklung erwiesen sich sowohl die Umkehr der historischen Blickrichtung durch Jacques Gernet, der sich die chinesische Perspektive zu eigen machte, als auch die selbstreflektive Wende in der Rezeptionsforschung durch Edward Said.[13] Aus der Einsicht, daß für eine angestrebte Weltgesellschaft der interkulturelle Dialog eine wesentliche Voraussetzung sein wird, sind unter philosophischem, politischem und kulturwissenschaftlichem Aspekt inzwischen zahlreiche Studien zur sogenannten Ethnozentrismus-Problematik veröffentlicht worden.[14] Fraglich geworden sind auch solch kosmopolitisch und universalistisch denkende Philosophen wie Leibniz: Geprüft wird, ob deren weltanschauliche Toleranz und als allgemeingültig verstandenes Menschenbild nicht doch bloß Ausdruck westlicher Interessen und Wertvorstellungen sind. Da der in diesem Zusammenhang generell gegen die abendländische Philosophie »von Aristoteles über die Scholastiker bis Leibniz« erhobene Imperialismus-Vorwurf auch Leibniz' Korrespondenz mit China betrifft, werden wir uns zu fragen haben, was darunter zu verstehen ist: Gemeint ist die »Reduktion des Anderen auf das Selbe«[15] sowie die »Behauptung der strikten logischen, rationalen oder semantischen Undenkbarkeit des ›ganz Anderen‹« und die implizite Folgerung, daß dann »die Begegnung mit dem ›radikal Fremden‹, dem schlechthin Unverständlichen und Unvergleichlichen, das

Pinot: *La Chine*, 1932, der diese Entwicklung um ein halbes Jahrhundert vorausnahm.

[13] Edward Said: *Orientalisme,* New York 1978. Diesem Forschungstrend folgt z. B. Adrian Hsia: *Deutsche Denker über China,* Frankfurt a. M. 1985, u. Ders.: *Chinesia. The European Construction of China in the Literature of the 17th and 18th Centuries,* Tübingen 1998.

[14] Vgl. Manfred Brocker u. Heino H. Nau: *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, u. die Bibliographie bei Standaert: *Handbook,* 2001, S. 903 f.: *China in European Literature*.

[15] Vgl. Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen,* Freiburg, München ²1987, S. 186 u. 211.

keinen Rückgriff auf irgendeine ›Wahrheit‹, einen angestammten ›Sinn‹ oder ›Grund‹ erlaubte, das nirgends auf eine Präsenz des ›Einen‹ stieße oder Assoziationen an Vertrautes weckte, ganz einfach nur unmöglich« wäre.[16]

In der Leibniz-Forschung ist die neue, kritische Sichtweise auf die im Westen ›konstruierten‹ China-Bilder daran erkennbar, daß Leibniz' offenbare Fehlinterpretationen und Irrtümer nun richtiggestellt und offen diskutiert werden.[17] Auch wurde jetzt das in der chinesischen Leibniz-Forschung erstaunlicherweise noch immer existierende Mißverständnis wohl ausgeräumt, wonach Leibniz sein binäres Zahlensystem erst entdeckt hätte, nachdem ihm Joachim Bouvet die Hexagramme in der Fuxi-Ordnung zugeschickt hatte; tatsächlich geschah dies davon unabhängig viel früher (s. Nr. 42 mit Anm. 26). Ebenso ist nun klar, daß beide Systeme, trotz dem äußeren Schein der Ähnlichkeit, sehr verschiedene Denkwege manifestieren, denen kein innerer Gehalt entspricht.[18] Daß Leibniz die in der Abhandlung des Jesuitenmissionars Longobardi dargestellte Philosophie des Song-Konfuzianismus unter dem Begriffsraster seiner eigenen Philosophie interpretiert hat, ist zwar keine ganz neue Erkenntnis,[19] doch daß er dies methodisch bewußt tat, wird nun in zwei Studien überzeugend dargelegt.[20] Tatsächlich wird damit auch der »chinesischen Religiosität« Rechnung getragen. Dieser ist die Vorstellung »eines Gottes außerhalb der Welt und der Natur,

[16] Vgl. Dieter Mersch: *Vom Anderen reden. Das Paradox der Alterität,* in: Brocker u. Nau (wie Anm. 14), S. 27–45, hier S. 29.

[17] S. dazu die Aufsatzsammlung Li/Poser: *Das Neueste über China,* 2000.

[18] Vgl. Shi Zhonglian: *Leibniz's Binary System and Shao Yong's Xiantiantu*, in: Li/Poser: *Das Neueste über China,* 2000, S. 165–169, u. Xiaoli Sun: *A Wrong Statement about Leibniz and His Interpretation of Chinese I Ching Figure,* in: *Historia scientiarum,* 8,3, 1999, S. 239–247.

[19] Vgl. Lundbæk: *Notes* (wie Anm. 3), S. 147.

[20] Vgl. Jacques Gernet: *Leibniz on a seminal Chinese concept versus the missionary Longobardo,* in: Li/Poser: *Das Neueste über China,* 2000, S. 203–209, u. Karin Yamaguchi: *Die Aktualität der Leibnizschen Interpretation des Neokonfuzianismus, ebd.,* S. 224–238.

der das Universum erschuf und kontrolliert und die Verehrung der Menschen fordert«, ebenso fremd wie »der Begriff der ›Seele‹ als eines rein geistigen Wesens, das zum Körper im Gegensatz stünde«. Aus diesem Grund entwickelte sich keine »typisch westliche Form der Religion«.[21] Ausgehend von früheren Behauptungen, Leibniz' Philosophie sei wesentlich durch das chinesische Denken beeinflußt worden,[22] über die viel vorsichtigere Frage, ob dieser Einfluß auf das Leibnizsche Denken wesentlich oder nur bestätigend wirkte, stellt sich gegenwärtig die Frage, welche Bedeutung Leibniz' lebenslange Beschäftigung mit chinesischer Philosophie und Religion für seine eigene Philosophie hatte.[23] Mehr noch: Um zu erkennen, wie ernsthaft seine Auseinandersetzung mit der chinesischen Philosophie eigentlich war, wird im Zusammenhang mit dem Figurismus Bouvets nun erstmals gefragt, welche Funktion die »Alte Theologie« zur Begründung des christlichen Weltbildes in Leibniz' Denken tatsächlich besaß.[24] Andererseits ist jedoch auch die These nicht neu, daß Leibniz den Figurismus Bouvets stimuliert, bestärkt oder sogar beeinflußt habe, eine Annahme, die eine weitgehende Übereinstimmung zwischen beiden Korrespondenzpartern vorauszusetzen scheint.[25]

[21] Vgl. Roman Malek: *Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas,* Freiburg 1996, S. 43 u. 48; dazu auch Li: *Die christliche China-Mission,* 2000 (wie S. XIV, Anm. 3), Kap. II u. III.

[22] Zu den Hauptvertretern dieser These vgl. den historischen Überblick bei David E. Mungello: *How Central to Leibniz's Philosophy was China?*, in: Li/Poser: *Das Neueste über China,* 2000, S. 57–67, hier S. 62f.

[23] »[…] we need to explain in what way Leibniz's works on Chinese philosophy and religion are important to his philosophy«; so Mungello (wie Anm. 22), S. 66.

[24] Vgl. Daniel J. Cook and Henry Rosemont Jr.: *Leibniz, Bouvet, the Doctrine of Ancient Theology, and the Yijing*, in: Li/Poser: *Das Neueste über China,* 2000, S. 125–136, hier S. 125, 136.

[25] Vgl. Claudia von Collani: *Gottfried Wilhelm Leibniz and the China Mission of the Jesuits,* in: Li/Poser: *Das Neueste über China,* 2000, S. 89–103, hier S. 102; Dies.: *Figurism*, in: Standaert: *Handbook*, 2001, S. 675; Paul Rule: *K'ung-tze or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism,* Sydney/London 1986, S. 161f.

In den Texten seiner Korrespondenz mit den Jesuitenpatres begegnet uns Leibniz als »der berühmte Herr Leibniz«. Für jeden, »der auch nur den geringsten Sinn für die Wissenschaften hat«, so der Pater Le Gobien, wäre es »ein Vergnügen, Umgang mit ihm zu haben« (Nr. 22, S. 179). Zweifellos wirkte Leibniz mit seinen zahlreichen Fragen anregend auf seine Briefpartner; doch mit seinen Vorschlägen, wie die Patres zugunsten eines Handels mit Wissensgütern, dessen Wechselseitigkeit er immer wieder einfordert, das Desinteresse und die geistige Selbstgenügsamkeit Chinas sprengen könnten, mag er sie manchmal auch befremdet haben. Immer aufs neue warnt Leibniz seine Korrespondenten vor dem Ausverkauf westlicher Ideen, wenn er auch nach außen den erstrebten Wissensaustausch als »commerce de lumiere« und die Chinamission als die »plus grande affaire de nos temps« verherrlicht (Nr. 17, S. 127).[26] In Europa ergreift er damit ganz bewußt Partei für die Jesuitenmission und bezieht so Stellung zu den besonderen Vorgaben des Ordens im Ritenstreit, zu dessen Sichtweisen und Strategien bei der Verbreitung des Christentums in China. Der Briefwechsel – insbesondere die Korrespondenz mit dem Figuristen Joachim Bouvet – zeigt nicht nur, wie tief sich Leibniz in diese Problematik eingelassen hat, sondern neben der gleich starken visionären Kraft auch die ganz unterschiedlich motivierten Entwürfe der Briefpartner. Mehr als in den anderen Korrespondenzen treten im Briefwechsel mit Bouvet die Grenzen einer ganzen Epoche ins Blickfeld, wird hier als spezieller Teil der *Querelle des anciens et des modernes* die »Krise des europäischen Bewußtseins« greifbar.[27]

In den folgenden vier Kapiteln sollen zuerst der historische Hintergrund und die Problematik der alten Chinamission skizziert wer-

[26] Vgl. auch das Vorwort zu den *Novissima Sinica*, 1697 (Nesselrath/Reinbothe, 1979, S. 30, § 22).

[27] Zur These, daß der europäische Geist diese Krise in der Zeit zwischen 1680 bis 1715 durchlebte, vgl. Paul Hazard: *La crise de la conscience Européenne 1680–1715*, Paris 1935, *Préface* (dt. von Harriet Wegener, Hamburg ⁵1939, S. 22 f.).

den, dann der Verlauf des Ritenstreits; das vierte Kapitel gibt einen allgemeinen Einblick in Leibniz' Korrespondenz mit Paris und Peking; das fünfte Kapitel schließlich behandelt die besondere Thematik des Briefwechsels mit dem Figuristen Joachim Bouvet. Das Schlußkapitel wird Leibniz als Historiker der Alten Geschichte und des chinesischen Altertum gewidmet sein und der Frage, welchen Stellenwert China und die chinesische Philosophie und Religion in seinem Denken wirklich einnehmen.

II. Die alte Chinamission

1. Durch die Tür des anderen hineingehen und durch die eigene Tür herauskommen[28]*: Matteo Ricci und der Beginn des Ritenstreits in China* – Mit seiner berühmten These, »wir hätten es nötig, daß die Chinesen uns ihrerseits Missionare schickten, um uns die natürliche Religion zu lehren, die wir beinahe vergessen haben«, durch die Leibniz sein europäisches Publikum zum Nachdenken aufrütteln wollte, schien er die Existenz einer »natürlichen Religion« in China

[28] Das Bild ist Ignatius von Loyolas Brief an die Patres Paschasius Broëtus und Alphonsus Salmeron vom Anfang September 1541 entlehnt (*Del modo de negociar y conversar in Domino*): »En todas conuersaciones que queremos ganar, para meter en red en maior seruicio de Dios N. S., tengamos con otros la mesma orden que el enemigo tiene con una buena ánima todo ad malum, nosotros todo ad bonum, es á saber: el enemigo entra con el otro y sale consigo; entra con el otro no le contradiziendo sus costumbres, mas alabándoselas; toma familiaridad con el ánima, trayéndola á buenos y sanctos pensamientos, apazibles á la buena ánima; después poco á poco procura salir consigo, trayéndole sub specie boni á algún inconueniente de herror ó ilusión, semper ad malum; ansí nosotros podemos ad bonum alabar ó conformar con uno cerca alguna cosa particular buena, disimulando en las otras cosas que malas tiene, y ganando su amor hacemos nuestras cosas mejor; y assí, entrando con él, salimos con nosotros.« Vgl. *Monumenta Ignatiana, Series prima*: Epistolae et instructiones, T. 1, Matriti 1903, S. 180.

vorauszusetzen.[29] Tatsächlich bekräftigten seine Worte aber lediglich jenes Grundprinzip Matteo Riccis, mit dem der Schöpfer und Gestalter der Jesuitenmission in China nicht nur deren »Goldenes Zeitalter« eingeleitet hatte, sondern das zugleich auch zur Ursache des chinesischen Ritenstreits werden sollte.[30]

Riccis These, daß bereits die alten Chinesen in ihren kanonischen Büchern den wahren Gott (der Christenheit) unter den Namen *tian, shangdi* und *tianzhu* erkannt und verehrt hätten, war nicht nur eine Reaktion auf die Unnahbarkeit und das Desinteresse einer alten, sich überlegen dünkenden Kultur, die an nichts glauben mochte, was nicht in ihren eigenen Büchern stand; sie entsprach auch jener Paulinischen Glaubenstradition, die bei den Heiden kraft des »ins Herz geschriebenen Gesetzes« (*Röm* 2, 14–15) die Erkenntnisse einer natürlichen Theologie voraussetzte: das Wissen von Gott, einer unsterblichen Seele und einem natürlichen Sittengesetz.

Daß Ricci allerdings den Konfuzianismus, die Staatsideologie der geistigen Elite Chinas, zum Ausgangspunkt der Glaubensanbindung wählte, trug noch einem anderen Grundprinzip des Ordens Rechnung, nämlich um des Glaubens willen bei den jeweils Mächtigen eines Reiches Zutritt und Einfluß zu suchen. In China, so hatte ihn die Erfahrung gelehrt, bestand diese Chance allein durch Anpassung der Missionare an die Gepflogenheiten und Sitten dieser Elite. So traten die Patres im Seidengewand der einheimischen Literaten als ›Gelehrte aus dem Westen‹ auf. Wenn Ricci jedoch behauptete, daß Gott den alten Chinesen kein Unbekannter gewesen sei, daß vielmehr dessen Lehre – vergessen im Lauf der Jahrtausende,

[29] So auch in einem Brief an die Kurfürstin Sophie vom 10. (20.) September 1697, in: *A* I, 14 N. 37, S. 71–73, hier S. 72, u. *Novissima Sinica* (Nesselrath / Reinbothe, 1979, S. 16–19, § 10). Vgl. dazu Wenchao Li: *Zur Frage der natürlichen Theologie – Leibniz und Christian Wolff*, in: Li / Poser: *Das Neueste über China*, 2000, S. 320–331.

[30] Aus der umfangreichen Literatur zu Ricci sei verwiesen auf Johannes Bettray: *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*, Roma 1955, u. im folgenden Schatz (wie Anm. 10), S. 69–78 mit Anm. 8 (mit der wichtigsten neueren Bibliographie zu Ricci).

verfälscht durch daoistisch-buddhistische Einflüsse – tatsächlich in China nichts Neues bedeute, distanzierte er sich zugleich vom Song-Konfuzianismus der zeitgenössischen Gelehrten und verurteilte darüber hinaus Daoismus und Buddhismus als Götzendienst und Aberglauben.

Mit diesem von Ricci eingeschlagenen Weg, der sogenannten Akkommodationsmethode, war allerdings die zukünftige Entwicklung der alten Chinamission vorgezeichnet. Um den freundschaftlichen Umgang mit der geistigen Elite Chinas zu bewahren und zu pflegen, war es zum einen notwendig, den Konvertiten die Ausübung der staatlich vorgeschriebenen Riten, vornehmlich des Konfuzius- und Ahnenkults, zu erlauben; nicht weniger wichtig war es zum anderen, auch die Ordensbrüder von der nur staatspolitischen Funktion dieser Ritenpraxis und deren rein philosophisch-moralischer Bedeutung zu überzeugen. Um aber zugleich das intellektuelle Interesse der chinesischen Literaten immer aufs neue anzuregen und wachzuhalten, wurde die Vermittlung westlicher Wissenschaft und Technik zum Gebot der Stunde: So kam es, daß die Jesuitenmissionare in China als Mathematiker und Astronomen, als Hersteller von Kanonen und Musikinstrumenten, als Uhrmacher und vor allem als Kartographen geschätzt[31] und für ihre Loyalität im Jahre 1692 mit den Toleranzedikt des Kangxi-Kaisers belohnt, in Europa dagegen getadelt wurden – denn daß sie auch die erfolgreichsten Botschafter und Vermittler westlicher Kultur gewesen waren, wurde dort erst viel später erkannt.

Für die in China und ebenfalls in Japan wirkenden Jesuitenpatres trat schon bald nach dem Tode Matteo Riccis (1610) die von Europa geprägte Kehrseite dieser Medaille in Erscheinung.[32] Entsprach der

[31] Vgl. dazu die Aufsatzsammlung Malek: *Western Learning*, 1998, u. zu den einzelnen Wissenschaften die Beiträge in: Standaert: *Handbook*, 2001, S. 689–878 (*Science and Technology*). Zu den Patres, die (als Präsidenten des Astronomischen Amtes) in China zu hohen Ämtern und Ehren gelangten, vgl. Dehergne: *Répertoire*, 1973, S. 307f. u. S. 313.

[32] Aus der überaus umfangreichen Literatur zum Ritenstreit sei hier

chinesische Name für Gott tatsächlich seiner christlichen Bedeutung? Waren die Riten zur Verehrung des Konfuzius und der Ahnen nicht reiner Götzendienst und Aberglaube, deren Ausübung chinesischen Christen nicht erlaubt werden durfte (s. Nr. 35)? Im Kreis der Missionare wurden diese Fragen unter Riccis Nachfolger Niccolò Longobardi sofort und intensiv diskutiert und von diesem selbst in seiner später berühmt gewordenen Abhandlung aus dem Jahre 1623 (vgl. ebd., Anm. 1 u. 9)[33] in Riccis Auffassung entgegengesetztem Sinn beantwortet (s. ebd., Anm. 5 u. 9). Allerdings waren auch die Missionare der anderen Orden: Dominikaner, Franziskaner und Augustiner, die seit 1633 von den Philippinen aus nach China kamen, angesichts der Akkomodationspraxis der Jesuiten in höchstem Grade alarmiert, erkannten doch auch sie in den Riten nur Götzendienst und Aberglauben. Nach seiner Vertreibung aus China (1638) suchte deshalb der Dominikaner Juan Bautista Morales (1597–1664) mit einer siebzehn Punkte umfassenden Erklärung erstmals in dieser Angelegenheit die Entscheidung in Rom. Diese fiel mit dem Dekret vom 12. September 1645 gegen die Auffassung Matteo Riccis aus. Doch als sechs Jahre später der Jesuitenpater Martino Martini aus China in der Ewigen Stadt eintraf, gelang es ihm, die Inquisitoren umzustimmen und von der religiös harmlosen, rein säkularen Natur der Riten zu überzeugen. Dem Dekret vom 23. März 1656, das die Ausübung der Riten gestattete, wenn sie ohne schweren Nachteil für die Mission nicht unterlassen werden könnten, folgte drei Jahre

nur verwiesen auf Joseph Brucker, Art. *Chinois (Rites)*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, T. 2, 2, 1905, Sp. 2364–2391; Antonio Sisto Rosso: *Apostolic Legations to China of the eighteenth century*, 1948; Francis A. Rouleau, Art. *Chinese Rites Controversy*, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 3, 1967, S. 611 a – 617 b; George Minamiki: *The Chinese Rites Controversy*, Chicago 1985, u. die Aufsatzsammlung Mungello: *Rites Controversy*, 1994.

[33] Über die Vorgänge und die beteiligten Missionare berichtet Longobardi selbst im *Avant-Propos* seines *Traité sur quelques points de la Religion des Chinois* (französische Übersetzung von Louis Cicé MEP, 1701), in: G.W. Leibniz: *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, 2002, S. 115–117.

später sogar die ausdrückliche Instruktion an die Missionare, sich möglichst flexibel den heimischen Riten anzupassen.[34] Setzte das jüngere Dekret das ältere außer Kraft? Diese Frage der Ritengegner beantwortete das Heilige Offizium am 13. November 1669 mit dem Beschluß, daß die Wirkung beider Dekrete erhalten bleiben und die fällige Entscheidung jeweils dem Gewissen der Missionare überlassen werden solle.[35] Doch diese scheinbare Freiheit hob Clemens IX. dadurch wieder auf, daß er – bewogen durch ein gemeinsames Memorandum der Ritengegner – bestimmte, »daß die in einem apostolischen Vikariat wirkenden Ordensleute dem zuständigen Vikarbischof Gehorsam zu leisten« hätten.[36]

Da die von Rom beschlossene Einrichtung von Vikariaten im Fernen Osten, die dem Papst direkt unterstanden, sofort den erbitterten Einspruch der alten Patronatsmacht Portugal hervorrief, andererseits jedoch sowohl die neuen Apostolischen Vikare als auch Lissabon die Jesuitenmissionare Ludwigs XIV. aus unterschiedlichen Gründen als Rivalen betrachteten, müssen wir uns zum Verständnis des folgenden zunächst diesen beiden im Ritenstreit maßgeblichen Kräften zuwenden.

2. Der Ferne Osten: Die Patronatsmacht Portugal – Im Vertrag von Tordesillas (1494) hatte Alexander VI. die Rivalität der beiden Seemächte Portugal und Spanien dadurch beigelegt, daß die überseeischen Gebiete mit Hilfe des 370 Meilen westlich von den Azoren und Cap Verde verlaufenden Meridians zwischen ihnen auf-

[34] Vgl. das Dekret vom 12. September 1645 in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu decreta, instructiones rescripta pro apostolicis missionibus ex tabulario eiusdem Sacrae Congregationis deprompta*, Romae 1893, Nr. 1698, u. die engl. Übersetzung in: Noll: *100 Roman Documents*, 1992, Nr. 1, S. 1–5; das Dekret vom 23. März 1656 vgl. *ebd.*, Nr. 1699, u. die engl. Übers. *a.a.O.*, Nr. 2, S. 5–6; vgl. die Instruktion der Propaganda von 1659 *Collectanea*, Vol. 1, 1907, Nr. 135, u. die engl. Übers. *a.a.O.*, Nr. 3, S. 6–7.

[35] Vgl. *Collectanea* (wie Anm. 34) Vol. 1, 1907, Nr. 189 (engl. Übers. wie Anm. 34, Nr. 4, S. 7).

[36] Vgl. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 399.

geteilt wurden: Portugal erhielt als unverletzliches Kroneigentum alle bis dahin noch nicht entdeckten und besetzten Gebiete der östlichen Hemisphäre zugesprochen und in diesen das Handelsmonopol.[37]

Nachdem Portugal zu Beginn des 16. Jahrhunderts zur ersten Seemacht mit Lissabon als erster Handelsstadt Europas aufgestiegen war,[38] verlor es diese Weltmachtsstellung spätestens seit seiner Personalunion mit Spanien (1580–1640) zuerst an Holland,[39] dann an England und Frankreich. Bereits vor der Mitte des 17. Jahrhunderts zeigte sich immer deutlicher, daß Portugal personell und finanziell nicht mehr in der Lage war, seine mit den Eroberungsprivilegien verbundenen Patronatspflichten gegenüber der katholischen Kirche zu erfüllen, d.h. für die Evangelisierung in seinen überseeischen Gebieten zu sorgen, indem es Bistümer einrichtete und Kirchen baute, Missionare ausbildete und für deren Lebensunterhalt aufkam. Diesen Pflichten stand das Patronatsrecht gegenüber, das Missions-

[37] Vgl. den Druck des Vertrages bei Karl Strupp: *Urkunden zur Geschichte des Völkerrechts*, Bd 1, Gotha 1911, Nr. V. Die Grenzlinie wurde 1529 für die südliche Hemisphäre neu festgelegt. S. dazu Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 55–63; Claudia von Collani: *Die Chinamission von 1520–1630*, in: *Die Zeit der Konfessionen 1530–1620/30*, hrsg. von Marc Venard, Freiburg, Basel, Wien 1992, S. 933–955; Wolfgang Reinhard: *Geschichte der europäischen Expansion*, Bd 1, Stuttgart, Berlin 1983, S. 50–67.

[38] Nachdem Bartholomeo Diaz 1488 Afrika umsegelt und Vasco da Gama zehn Jahre später den Seeweg nach Ostindien entdeckt hatte, sicherte sich Portugal mit der Eroberung von Ormuz und Diu (1515) die Herrschaft über den Indischen Ozean; mit der Eroberung von Goa (1510) und Malakka (1511), der Festsetzung auf Ceylon (1517) und den Molukken (1529) lag der gesamte Handel im ostindischen Raum in seiner Hand. Durch die portugiesische Niederlassung in Macao 1557 entstand die erste europäische Siedlung auf chinesischem Boden. Vgl. Reinhard: *Geschichte der europäischen Expansion*, 1983, S. 50–67.

[39] Die Holländer eroberten 1605 die Molukken, 1638 Ceylon, 1641 Malakka (heute Melaka) und 1669 die Gebiete der Malabarenküste; die Besetzung der Straße von Malakka bedeutete das Ende der portugiesischen Handelsprivilegien und des freien Zugangs nach China.

personal auszuwählen, die Bischöfe vorzuschlagen und den Zehnten zu erheben.[40]

Aufgrund des in den Missionsgebieten eingetretenen Priestermangels schränkte Clemens VIII. im Jahre 1600 das den Jesuiten von Gregor XIII. 1585 ausdrücklich verliehene Evangelisierungsprivileg dadurch ein, daß er auch den Mendikantenorden unterschiedlicher Nationaliät (Dominikanern, Augustinern, Franziskanern u.a.) erlaubte, in China und auf den benachbarten Inseln zu missionieren.[41] Portugal, welches das Eindringen fremder Handelsmächte in China und Japan entweder ganz zu verhindern oder doch wirksam zu kontrollieren suchte, erhielt dafür das Recht, das Einhalten folgender Vorschriften zu verlangen: Alle nichtportugiesischen Missionare hatten 1. für die Reise in den Fernen Osten bei der königlichen Kanzlei in Lissabon ein Visum zu beantragen und sich registrieren zu lassen; 2. von dort aus die Fahrt auf einem portugiesischen Schiff anzutreten; 3. die Reiseroute über Goa und Macao zu nehmen.[42] Diesem Reisemonopol Portugals suchte zwar der Heilige Stuhl schon 1608, 1633, dann 1673 gegenzusteuern,[43] indem er zuerst den Mendikanten, dann den Angehörigen regularer Orden und zuletzt den Weltpriestern die freie Wahl des Reisewegs in alle nicht unter portugiesischem Zepter stehenden Länder (z.B. die südostasiatischen Königreiche) zusicherte, doch bildeten die genann-

[40] Vgl. die Bulle Nicolaus' V. für Alfons V. vom 8. Januar 1455, in: *Bullarum collectio*, 1707, §§ 16–24, S. 16–24. Träger des portugiesischen Patronats war der Christusorden, dessen Großmeisterwürde seit 1443 mit dem Königshaus verbunden war. Gleichzeitig gestattete Eugen IV. dem Orden, geschenktes Eigentum auch in den Kolonien zu besitzen, wodurch nicht nur das Patronatsrecht dieser Kirchen auf den Orden überging, sondern auch die Kron- und Ordensrechte in einer Hand vereinigt wurden. Vgl. Johannes Meier, Art. *Patronat in den Missionen*, in: *LThK*, 7, 1998, Sp. 1484–1486, u. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 33f.

[41] Zu Gregors XIII. Breve *Ex pastorali officio* vom 28. Januar 1585 sowie zu Clemens' VIII. Konstitution *Onerosa* vom 12. Dezember 1600 vgl. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 182 mit Anm. 1 u. 2.

[42] Vgl. Jann, *ebd.*, S. 182f. u. 185f.

[43] Vgl. *ebd.*, S. 191–192.

ten Vorschriften ein schwerwiegendes Problem, das sich in unserer Korrespondenz vornehmlich durch das Bestreben bemerkbar macht, Rußland zur Freigabe des Landwegs nach China über Sibirien zu bewegen.

Mit der Gründung der *Congregatio de Propaganda Fide* (kurz: Propaganda) im Jahre 1622 hatte Gregor XV. ein Instrument geschaffen, die Mission im Fernen Osten zugunsten einer von den Eingriffen Portugals freien Evangelisierung neu zu ordnen. Konflikte zwischen Portugal und Rom entstanden aber in dem Augenblick, als die Propaganda Missionare in Länder wie Cochinchina, Tonking, Siam, Kambodscha und China sandte, die Lissabon im Gegensatz zu Rom als portugiesische Patronatsgebiete betrachtete.[44] Die neuen ›römischen‹ Bischöfe und Missionare wurden dort von Anfang an als ›Propagandisten‹ und Feinde des portugiesischen Patronatsrechts angesehen.[45]

3. Die Einrichtung Apostolischer Vikariate und die Gründung der MEP – Zum Verständnis der Animositäten zwischen den verschiedenen Parteien ist neben den neugeschaffenen Vikariaten auch die Nationalität der Missionare zu berücksichtigen. Schon 1649, als der

[44] Goa war 1534 Bischofssitz geworden und 1558 von Paul IV. zum Metropolitansitz aller jenseits des Kaps der Guten Hoffnung gelegenen Missionen erhoben worden; dadurch erhielt es die Oberhoheit über alle Kirchen Indiens. Die Erzbischöfe von Goa wurden allerdings durch einen Gehorsamseid sowohl dem König als auch dem Papst gegenüber verpflichtet, was bei Konflikten zur Folge hatte, daß diese fast immer die Partei der portugiesischen Krone ergriffen (vgl. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 81f., 110–112). Die 1558 gegründeten Bistümer Cochin (Malabarenküste bis Cannanore) und Malakka wurden Goa unterstellt, das nun gebietsmäßig die ostafrikanischen und persischen Besitzungen Portugals, dazu die Westküste Indiens umfaßte. Cochin wurden der Süden und die Ostküste Indiens sowie Ceylon zugeschlagen. Malakka erhielt Hinterindien, China und Japan (vgl. *ebd.*, S. 118). China und Japan wurden allerdings schon 1576 dem neugegründeten Bischofsitz Macao unterstellt, das China im Jahre 1557 gegen einen Tribut an Portugal abgetreten hatte (vgl. *ebd.*, S. 123).

[45] Vgl. *ebd.*, S. 195–205, u. Witek: *Controversial Ideas*, 1982, S. 15–17.

französische Jesuitenmissionar Alexandre Rhodes[46] aus Cochinchina in Rom eintraf, hatte dieser dem Papst und der Propaganda dringend zwei Maßnahmen empfohlen: erstens die Ausbildung eines einheimischen Klerus, und zweitens die Einrichtung vom portugiesischen Patronat unabhängiger Apostolischer Vikariate. Damals konnte Rhodes für seine Ideen nur in Paris Begeisterung erwecken: eine Vereinigung junger Weltpriester schrieb sich seine Vorschläge auf ihre Fahnen (s. Nr. 35, Anm. 11) und gründete am 9. September 1659 die Gesellschaft der *Missions Étrangères de Paris* (MEP). An diesem Tag wurde in Rom der Beschluß gefaßt, im Fernen Osten drei Apostolische Vikariate einzurichten: Cochinchina, Tonking und Nanking,[47] und die ersten Vikarbischöfe aus der MEP zu wählen.[48] Es handelt sich (in dieser Reihenfolge) um Pierre Lam-

[46] Der aus Avignon stammende Jesuit Alexandre Rhodes (1593–1660) traf 1623 in Goa ein und wirkte dann mehrere Jahre als Missionar in Cochinchina, Tonking (wo er das lateinische Alphabet einführte) und Macao. Während einer Christenverfolgung wurde er gefangengenommen, zum Tode verurteilt und schließlich nach Macao ausgewiesen. Von dort reiste er im Dezember 1645 nach Rom, wo er sich für die Errichtung Apostolischer Vikariate einsetzte, doch für seine Person die Ernennung zum Apostolischen Präfekten in Tonking und Cochinchina ablehnte. Er starb unterwegs in Ispahan; vgl. Dehergne: *Répertoire*, 1973, u. Koch: *Jesuiten-Lexikon*, 2, 1934, Sp. 1532–1534.

[47] Gebiets- und verwaltungsmäßig wurde China unter den drei Vikariaten aufgeteilt: Zu Cochinchina (südöstlicher Teil der siamesischen Halbinsel) sollten die südlichsten Provinzen Chinas: Kiangsi (Jiangxi), Kwangtong (Guangdong), Fukien (Fujian), Tschekiang (Zhejiang) und die Insel Hainan, gehören; zu Tonking (nordöstliche Gebiete der siamesischen Halbinsel) die Reiche Tonking und Laos sowie die mittleren Provinzen Chinas: Jünnan (Yunnan), Kweitscheu (Guizhou), Hukwang (Huguang), Setschuen (Sichuan) und Kwangsi (Guangxi). Das Vikariat Nanking (Nanjing) umfaßte die Provinzen Kiangnan (Jiangnan), Peking (Petscheli), Schansi (Shanxi), Schantung (Shandong), Schensi (Shaanxi) und Honan (Henan), sowie Korea, Liautung (Liaodong) und die Mongolei. Dem portugiesischen Bistum Malakka (vgl. Anm. 44) verblieben nur noch Siam, Kambodscha und Ciampa. Vgl. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 217.

[48] Vgl. Launay: *Mémorial,* 1916, 2e partie, S. 486.

bert de la Motte (1624–1679), Titularbischof von Beirut, François Pallu (1626–1684), Titularbischof von Heliopolis, und Ignatio Cotolendi (1630–1662), Titularbischof von Metellopolis, der schon auf der Reise in den Fernen Osten starb.[49]

Einer von ihnen, François Pallu, dessen Nachfolger als Vikarbischof in der chinesischen Provinz Fukien rund 20 Jahre später Charles Maigrot (MEP) werden sollte (s. u. Kap. III u. Nr. 39, Anm. 2 u. 7),[50] spielte im folgenden in den Plänen der Propaganda und den Entscheidungen des Hl. Stuhls eine wesentliche Rolle. Vor allem seinem Einfluß in Rom und seiner Tätigkeit im Fernen Osten ist es zuzuschreiben, daß sich nicht nur die Beziehungen zwischen dem Papst[51] und Lissabon, Portugal und Frankreich, den portugiesischen und französischen Jesuiten zunehmend verschlechterten, sondern auch jene zwischen Paris und Rom, den Jesuitenmissionaren Ludwigs XIV. und dem Heiligen Stuhl – ganz zu schweigen vom Aufbrechen des offenkundigen Gegensatzes zwischen den Mitgliedern der MEP und den Patres der Gesellschaft Jesu. Infolge der Neuordnung der Missionsgebiete und des alarmierenden Machtzuwachses der Vikarbischöfe kraft der Bullen und Breven Roms, die deutlich die Handschrift Pallus tragen, verschlechterten sich alle missionspolitischen Verhältnisse nachhaltig.

Tatsächlich nahmen weder Pallu noch Lambert de la Motte die Arbeit in ihren Vikariaten auf. Beide hatten – unter Umgehung der von Portugal verlangten Vorschriften – versucht, auf der persischen Reiseroute[52] in den Fernen Osten zu gelangen, waren aber

[49] Vgl. zu diesen *ebd.*, S. 350–354 bzw. S. 485–491 bzw. S. 154f.

[50] Vgl. Claudia von Collani: *Charles Maigrot's Role in the Chinese Rites Controversy*, in: Mungello: *Rites Controversy*, 1994, S. 149–183.

[51] Innozenz XI. (1676–1689); vgl. dazu Pastor: *Geschichte der Päpste*, 14,2, 1930, S. 995–100.

[52] Um den Beamten der geistlichen und zivilen Behörden Portugals aus dem Weg zu gehen, waren damals drei Landwege von Europa nach Goa in den Fernen Osten möglich (der Weg über Rußland durch Sibirien sollte sich erst durch den Bau der Transsibirischen Eisenbahn 1894–1904 öffnen): Der erste Weg führte durchs Rote Meer; beim zweiten handelte es

nur bis nach Ayutthaya, der Hauptstadt des Königreiches Siam, gekommen. Pallu war dort am 27. Januar 1664 eingetroffen, trat aber schon ein Jahr später die Rückreise nach Europa an, um seine in dieser Zeit gewonnenen Erkenntnisse in Rom und Paris vorzutragen. Erst nach fünf Jahren (1670/71) kehrte er, wohl in Begleitung von Claude Gayme MEP (s.u.), wieder für ein Jahr nach Siam zurück. In dieser Zeit erhob er Louis Laneau MEP zum Vikarbischof von Nanking und Siam (1673), führte Religionsgespräche mit König Phra Naraï, dem er Briefe des Papstes und Ludwigs XIV. übergab und im Gegenzug die Erlaubnis erhielt, das Evangelium frei zu verkünden, und beschloß mit seinen Mitstreitern Lambert de la Motte und Laneau die Einrichtung einer Prokuratur für China, Tonking, Cochinchina und Siam.

Ganz unfreiwillig wurde Pallu zum Weltumsegler, als er auf dem Weg nach China, 1674 vom Sturm an die Küste Manilas verschlagen, den spanischen Behörden in die Hände fiel und – ohne Visum von Sevilla – geradewegs über Mexiko nach Madrid zurückbefördert wurde und von dort aus 1677 nach Rom weiterreiste.[53] Seine Klage über das Patronat Portugals, sein Ärger über die Jesuiten und sein Wunsch nach Generaladministratoren für die Missionen sollten dort wie bei seinem ersten Aufenthalt nicht ohne Wirkung bleiben. Nachdem Pallu im November 1679 von seinem Amt als Vikar-

sich um die Euphrat-Route; beim dritten um die große Karawanenstraße von Izmir über Aleppo nach Tabriz und weiter nach Isphahan und von dort nach Hormuz. Vgl. Joseph Sebes: *Jesuit Attempts to Establish an Overland Route to China*, in: *A Journal of Mongolian Studies*, 5, 1, 1979, S. 51–67, hier S. 51. – Pallu war mit neun weiteren Missionaren, darunter Louis Laneau MEP (1637–1696), dem Nachfolger Cotolendis, von Marseille nach Alexandrette (heute Iskenderum) gesegelt, hatte sich dann nach Ispahan, von dort nach Bender-Abassi (am Golf von Oman) gewandt und war von dort aus per Schiff nach Surat und anschließend durch Indien nach Masulipatam gereist. Von dort nahm er ein Schiff nach Merguilin (Mergui), von wo aus er im Januar 1664 in Juthia (Ayutthaya) eintraf. Vgl. Launay: *Mémorial*, 1916, 2e partie, S. 486 f.

[53] Vgl. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 245 f. ; Launay: *Mémorial*, 1916, 2e partie, S. 488 b.

bischof von Tonking entbunden und 1680 zum Generaladministrator der chinesischen Missionen sowie zum Apostolischen Vikar von Fukien ernannt worden war, kehrte er im selben Jahr nach Siam zurück. Dort war inzwischen Charles Maigrot eingetroffen, der ihn 1683 nach China begleitete.

4. François Pallu MEP und sein Einfluß auf die Missionspolitik – Die antiportugiesische Missionspolitik Pallus ist an folgenden Dekreten Roms ablesbar: In dem Breve vom 4. Juli 1669[54] wird die Jurisdiktion des Apostolischen Vikariats von Nanking auf das von Malakka nun losgelöste Siam ausgedehnt. In den Dekreten vom 10. November und 23. Dezember 1673[55] wird die Befreiung der Apostolischen Vikare von der Jurisdiktion des Erzbischofs und der Inquisition Goas beschlossen und schließlich in dem Dekret vom 23. Dezember 1673[56] die Exkommunikation all jener ausgesprochen, welche die Reise der Missionare in den Fernen Osten hindern und den Weg der Religiosen vorschreiben. Wie reagierten die portugiesischen Behörden im Fernen Osten? Ohne weiteres erklärten Goa und Macao die päpstlichen Verfügungen für erschwindelt und erschlichen; der Erzbischof ließ Pallu und Lambert de la Motte exkommunizieren und versuchte, beide gewaltsam nach Goa zu schaffen, und Lissabon war weit davon entfernt, die Eingriffe Roms in seine Patronatsrechte hinzunehmen.[57]

[54] *Cum (sicut accepimus) civitas*, in: *Jus Pontificium*, Pars 1, 1, 1888, Nr. VI, S. 390.

[55] *Cum per litteras* und *Sollicitudo pastoralis*, *ebd.*, Nr. XVI, S. 421, u. Nr. XVIII, S. 423f.

[56] *Injuncti nobis*, *ebd.*, Nr. XIX, S. 424–426.

[57] Vgl. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 233f. Erst Alexander VIII. zeigte sich den dringenden Bitten Pedros II. gegenüber zugänglich. Am 1. April 1690 erließ er zwei Bullen. China wurde darin aus dem Apostolischen Vikariatsgebiet herausgenommen, in die zwei Patronatsbistümer Peking und Nanking unterteilt und neben Macao der Verwaltung des Erzbistums Goa unterstellt. Anders als Rom betrachtete die portugiesische Krone die drei Apostolischen Vikariate Tonking, Nanking und Cochinchina damit als aufgehoben, d.h. als reduziert auf ihren hinterindischen Besitz. Vgl. *ebd.*, S. 253–258.

Am empfindlichsten wurden jedoch die kommerziellen Interessen Portugals durch die Aktivitäten Pallus zugunsten Frankreichs getroffen. Dort hatte dessen Ernennung zum Vikarbischof von Tonking gleich anfangs beim König und seinen Ministern höchste Hoffnungen auf ein Aufblühen des französischen Handels im Fernen Osten erweckt. Als Franzose und Untertan Ludwigs XIV. gab Pallu sich alle Mühe, die in ihn gesetzten Erwartungen nicht zu enttäuschen. Bald schlug er Colbert die Einrichtung einer Faktorei in Tonking vor und – nach dem Beispiel der Holländer und Engländer – die Gründung von Handelskompanien.[58] Nach seiner Vorstellung sollte jede neu errichtete Faktorei einen Kaplan erhalten, der materiell nur von den MEP, geistlich aber von den französischen Bischöfen abhängig sein sollte.[59] In Siam allerdings, wo Pallu darauf hinwirkte, die englischen und holländischen zugunsten französischer Kaufleute zu verdrängen, rannte er bei Konstantin Phaulkon (vgl. Nr. 30 mit Anm. 1),[60] dem Vertrauten des Königs und inoffiziell ersten Minister des Reiches, offene Türen ein. Phaulkon suchte seit langem nach Verbündeten und erkannte die Chance, das katholische Frankreich gegen die im Land verhaßten protestantischen Holländer und Engländer auszuspielen, um angeblich ganz Siam zu bekehren und nach westlichem Muster einzurichten. Was lag näher, als eine siamesische Gesandtschaft nach Frankreich zu schicken? Ausgerüstet mit den Ratschlägen Pallus, begleitete Claude Gayme MEP (1642–1681) die erste siamesische Gesandtschaft auf den Weg nach Frankreich.[61] Doch erst die zweite Gesandtschaft, diesmal von Bénigne Vachet MEP (1641–1720) begleitet, sollte 1684 Frankreich erreichen und Ludwig XIV. dazu bestimmen, nach einigem Zö-

[58] Vgl. *Lettres de Mgr Pallu*, T. 1, S. 216, zit. nach Pinot: *La Chine*, 1932, S. 30f., u. Witek: *Controversial Ideas*, 1982, S. 23.

[59] Vgl. Pinot: *La Chine*, 1932, S. 30–31.

[60] Zu Phaulkon vgl. Dirk van der Cruysse: *Louis XIV et le Siam*, Paris 1991, Chap. XI.

[61] Diese Gesandtschaft erlitt 1681 Schiffbruch am Kap der Guten Hoffnung; vgl. Launay: *Mémorial*, 1916, 2e partie, S. 260f.

gern im Jahre 1685 eine Gegengesandtschaft in den Fernen Osten zu entsenden, zu deren Mitreisenden sechs ausgewählte Jesuitenpatres zählten, darunter Guy Tachard.[62]

Portugal und Spanien (und zuletzt auch Rom) verfolgten diese Vorgänge mit wachsendem Mißtrauen. Pedro II. sah in den neuen Missionaren nichts anderes als Pioniere der französischen Kolonialpolitik und dachte gar nicht daran, sein Handelsmonopol zu teilen. Er verlangte von Rom, das Eindringen der Franzosen nach Ostasien ohne portugiesisches Visum zu unterbinden, und erklärte sich zur Anerkennung der Apostolischen Vikare nur unter der Bedingung bereit, daß diese keine Franzosen wären. Tatsächlich erfuhren von Anfang an ›die römischen Bischöfe‹ von allen Seiten so viele Anfeindungen, daß Lambert de la Motte 1663 dem Papst sogar seine Demission anbot.[63]

Als unerträglich empfanden aber Portugal ebenso wie Frankreich und vor allem die alten Missionare – die Regularen, insbesondere die Jesuiten und Religiosen – die ständige Machtausweitung der Apostolischen Vikare durch Rom. Folgende Dekrete des Papstes in diesem Sinne gehen auf die Initiative Pallus zurück: Im Jahre 1669 erließ Clemens IX. zwei Bullen,[64] wonach jeder Ordensmissionar seinen Patentbrief dem für ihn zuständigen Vikarbischof zur Bestätigung vorlegen und sich verpflichten mußte, im Falle des Fehlens von Weltpriestern verwaiste Pfarreien zu übernehmen. Da dies in

[62] Tachard, bei dem Konstantin Phaulkon offene Ohren für seine Pläne gefunden hatte, spielte in den folgenden Ereignissen eine wichtige Rolle. Vgl. Nr. 4, Anm. 25, sowie Pinot: *La Chine*, 1932, S. 49–69, und Van der Cruysse: *Louis XIV*, 1991, S. 411–438. Über die Reise berichten Bouvet, Choisy und Tachard (s. jeweils das SV). Vgl. auch den Bericht über den Papstbesuch Tachards nach dessen 2. Siamreise *Sr. Heiligk. Babst Innocentii XI. Audientz, so dem P. Tachard, und andern Gesandten des Königs in Siam den 23. Dezembr. 1688 verstattet worden*, 1689.

[63] Vgl. Pinot: *La Chine*, 1932, S. 33 f., u. Launay: *Mémorial*, 1916, 2e partie, S. 351 b.

[64] *Speculatores domus Israel* und *In Excelsa*, beide vom 13. September 1669, in: *Jus Pontificium*, Pars 1,1, 1888, Nr. X, S. 399–401, u. Nr. XI, S. 402–403.

der Praxis für die Patres nichts anderes hieß, als zwei Herren zugleich zu dienen: dem Missionsprokurator ihres Ordens und dem Vikarbischof des Papstes, waren Konflikte vorhersehbar. – Vier Jahre später befreite Clemens X. die Apostolischen Vikare von der Jurisdiktion und Inquisition Goas und von der Verpflichtung, für die Reise in den Fernen Osten Lissabon zu passieren.[65] Den Schlußstein in diesem Prozeß setzte Innozenz XI. mit der Approbation des Dekrets der Propaganda vom 29. Januar 1680.[66] Es verpflichtete nicht nur alle Missionare, vor dem für sie zuständigen Vikarbischof den Gehorsamseid zu schwören, es legte außerdem die Visitatoren der verschiedenen Orden darauf fest, von ihren Untergebenen diesen Eid zu verlangen. Ausgeschlossen wurde jede Diskussion über bestehende oder künftig zu erlassende apostolische Dekrete und Beschlüsse der Propaganda, gefordert wurde die Anerkennung der absoluten und uneingeschränkten Macht des Papstes »auf dem gesamten Erdkreis«.[67]

[65] Vgl. das Breve vom 10. November 1673, in: *Jus Pontificium*, Pars 1,1, 1888, Nr. XV, S. 420f., und die Konstitution *Decet Romanum* vom 23. Dezember 1673, *ebd.* Nr. XXIV, S. 433–442; dazu Pinot: *La Chine*, 1932, S. 35f.

[66] Vgl. das *Decretum pro stabilienda dependentia omnium missionariorum, tam saecularium quam regularium a Vicariis Apostolicis*, in: *Bullarium patronatus Portugalliae regum*, 2, 1870, S. 185–186 (auch in: *Cartas de China. Documentos inéditos sobre misiones franciscanas del siglo XVII*. Publicalos por primera vez el P. Otto Maas, O.F.M., Sevilla 1917, S. 147–151).

[67] Der Beginn der Schwurformel lautet: »Da der Papst vermöge seiner geistlichen Herrschaft über die Seelen die höchste und unabhängige Autorität auf dem gesamten Erdkreis besitzt und niemandes Erlaubnis oder Zustimmung bedarf, – mag dieser gläubig sein oder ungläubig, und unabhängig von dessen Stellung, Rang, Stand oder Würde, sollte es sich auch um einen König handeln – um Arbeiter [im Weinberg des Herrn] anzunehmen, welche die christliche Religion und den Katholischen Glauben bei den Heiden predigen, verkündigen, kräftigen und fördern, und zwar im chinesischen, tonkinesischen, kambodjanischen, siamesischen und anderen benachbarten Reichen: Werde ich […] getreulich meiner Pflicht obliegen […]« (»Cum Summus Pontifex supremam et independentem pro spirituali animarum regimine in universo terrarum orbe habeat

Frankreich konnte diesen absoluten und universalen Machtanspruch des Papstes noch weniger hinnehmen als Portugal und Spanien. Entsprach dieser doch, wie die Theologen der gallikanischen Kirche alsbald feststellten, einem Unfehlbarkeitsanspruch des Hl. Stuhls gegenüber dem ökumenischen Konzil! Was aber in den Augen Ludwigs XIV. wohl noch mehr gegen den Eid sprach, war die Tatsache, daß die Vikarbischöfe nicht nur spirituell, sondern auch materiell von Rom abhingen. Es lag also nahe, daß der Papst die Entwicklung im Fernen Osten ganz unabhängig von den kommerziellen Interessen nationaler Regierungen gestalten konnte und Ludwig XIV. »riskierte, nur für den Papst zu arbeiten«.[68]

Als Pallu 1680 nach Frankreich zurückkehrte, waren seine Beziehungen zum Hof abgekühlt; zu hart hatte er nicht nur das Vertrauen des Königs, sondern wohl mehr noch die Geduld der Jesuitenpatres in Paris auf die Probe gestellt. Ganz zu schweigen von dem theologischen Gegensatz, aus dem heraus der Bischof von Heliopolis und die Weltgeistlichen der MEP von Anfang an die Partei der Jesuitengegner verstärkten. Wenn nun Ludwig XIV. im Jahre 1685 daran dachte, mit der Entsendung der »königlichen Mathematiker« in den Fernen Osten eine von Portugal und Rom unabhängige französische Mission in China zu begründen, mußte allerdings ein solcher Plan seine Nagelprobe erst noch bestehen: Die von Rom materiell unabhängig gewordenen Patres in China hatten sich dort auch spirituell von Rom zu lösen – was voraussetzte, daß der Jesuitengeneral in Rom seinen Gehorsamseid gegenüber dem Papst brechen würde.

auctoritatem, nec ad admittendos operarios, qui religionem christianam fidemque catholicam apud infideles, et nominatim in Sinarum, Tunchini, Cambojae, Siami aliisque vicinis regnis et provinciis praedicent, annuntient, roborent et promoveant, ullius fidelis vel infedelis cujusvis status, gradus, conditionis aut dignitatis, etiam regiae, existat, licentia vel consensu indigeat: Ego N. fideliter incumbam officio meo«), vgl. *Bullarium* (wie Anm. 66), S. 186; dazu im einzelnen Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 248–250.

[68] Vgl. Pinot: *La Chine*, 1932, S. 35–36, hier S. 35.

III. Der Verlauf des Ritenstreits in der Zeit von 1693–1715

1. Das Dekret Charles Maigrots MEP von Fukien 1693 – Vor diesem Hintergrund erließ Charles Maigrot (1652–1730) MEP, Doktor der Sorbonne und Vikarbischof von Fukien, am 26. März 1693 ein sieben Punkte umfassendes Dekret, worin er für seine Provinz als allein erlaubten Gottesnamen *tianzhu* vorschrieb, den Konfuzius- und Ahnenkult verbot und die Beschäftigung mit den kanonischen Büchern Chinas, insbesondere mit dem *Yijing* untersagte (vgl. Nr. 39, Anm. 2 u. 20).[69] Zur Durchsetzung dieses Dekrets in ganz China entsandte er Nicolas Charmot MEP (1655–1714) nach Rom, wo die Jesuiten ebenfalls ihr Heil in dieser Sache suchten, so daß Innozenz XII. eine Kommission von Kardinälen und Theologen einrichtete, die über diese schwerwiegenden Fragen entscheiden sollte. Während diese Kommission noch beriet, bereitete Charmot von Rom aus die Verurteilung der chinesischen Riten in Paris mit solchem Erfolg vor, daß die Doktoren der theologischen Fakultät der Sorbonne – in spektakulärem Vorgriff auf die endgültige Entscheidung des Papstes – am 18. Oktober 1700 in öffentlicher Abstimmung die Riten verurteilten (s. Nr. 41, Anm. 3).[70] Doch die abschließende

[69] Vgl. den Abdruck des Dekrets in: Clemens XI.: *Opera omnia*, 1729, *IV. Bullarium*, Sp. 1069–1073; Collani: *Maigrot's Role* (wie Anm. 50), S. 152–154 (engl. Übersetzung).

[70] Soweit die Zeitgenossen damals nicht selbst Partei ergriffen, wurden sie von dem in Paris ausgefochtenen Streit über die chinesischen Riten oft nur abgestoßen. In einem Brief an Johann Georg Eckhart schrieb Antoine Lancelot am 9. Dezember 1701 aus Paris: »Sie würden vielleicht keinen Gefallen daran finden, wenn ich Ihnen diese Kontroverse in ganzer Länge mitteilte […]. Die ganze Sache zeugt von allzu großer Kleinlichkeit, ja sie ist christlicher Theologen unwürdig.« Anlaß war L. E. Du Pins *Défense de la censure*, 1701, und die kleine, anonym erschienene Schrift von P. Coulau: *Judicium*, 1701, die Partei für die Jesuiten ergriff. »Sie war kaum ans Licht getreten«, berichtet Lancelot, »da wurde sie auch schon verboten, weil sie für die Jesuiten Partei ergriffe; im Namen des [Pariser] Magistrats wurden die [gedruckten] Exemplare beschlagnahmt, die es vertrei-

Entscheidung fand Innozenz XII. bereits nicht mehr unter den Lebenden. Obwohl inzwischen die Erklärung des Kangxi-Kaisers vom 30. November 1700 in Rom eingetroffen war – sie bestätigte die Bedeutung der Riten im Sinne Riccis (Nr. 46, Anm. 3–4)[71] –, schlug der neue Papst, Clemens XI., zur Lösung des Ritenproblems einen ganz anderen Weg ein: Am 5. Dezember 1701 ernannte er Charles Thomas Maillard de Tournon zum Titularpatriarchen von Antiochien und apostolischen Visitator von Ostindien und China. Seine Aufgabe würde sein, in Indien und China den Streit über die Riten nach eigener Anschauung und aufgrund persönlicher Erkundung autoritativ zu entscheiden und durch den Erlaß eines apostolischen Dekrets zu beenden.

2. Charles Th. Maillard de Tournon, Legat Clemens' XI. für den Fernen Osten – Die Entscheidung Clemens' XI., einen apostolischen Visitator in den Fernen Osten zu entsenden, erweist sich vor dem Hintergrund der kirchenrechtlichen und handelspolitischen Interessen Portugals und Frankreichs aus heutiger Sicht als der vielleicht folgenschwerste Schritt in der Geschichte des Ritenstreits. Wohl war der neuernannte Patriarch auf seine schwere Aufgabe nur höchst unzureichend vorbereitet: der 33jährige sprach nur Französisch

benden Buchhändler eingesperrt und mit Geldstrafen belegt. Der Autor selbst aber wurde gezwungen, vor der Pariser [theologischen] Fakultät durch Verleugnen seines Werkes sich von seiner Schuld zu reinigen, und die notarielle Urkunde über diese Erklärung [P. Coulau: *Declaratio*, (1701)] wurde gedruckt.« Vgl. das lat. Orig. in Gotha *Forschungs- und Landesbibl.* B 670 Nr. 43; Druck in *A* I, 20.

[71] In einem Brief an die Kurfürstin Sophie vom 3. Januar 1702 berichtet Leibniz »que les Jesuites voyant quelles chicanes on leur suscitoit en Europe au sujet des ceremonies et expressions chinoises, ont trouvé bon de s'adresser à l'Empereur même de la Chine, et luy proposer la question agitée en Europe, pour decider si leur sens n'est pas le veritable. Et il a repondu qu'ouy«. Vgl. Klopp: *Werke*, 8, 1873, S. 322, u. Pastor: *Geschichte der Päpste*, 15, 1930, S. 207. Zur Vorgehensweise der Jesuiten in Peking und zu den wichtigsten Dokumenten (Abdruck ihrer Denkschrift an den Kaiser und dessen Dekret) vgl. die englische Übersetzung bei Rosso: *Apostolic Legations*, 1948, S. 136–146.

und Italienisch und war ohne praktische Erfahrung im kirchlichen Dienst; von kränklicher Konstitution und undiplomatisch veranlagt, entbehrte er überdies als Gegner der Jesuiten jeder effektiven Vorbereitung durch erfahrene und sachlich kompetente Ratgeber. Dabei entsprach die Maßnahme aber dem Gebot der Stunde: Mit der Entsendung Tournons wurde für die zwölf Vikariate im Fernen Osten[72] eine ständige apostolische Vertretung ins Auge gefaßt. Im Unterschied zu den portugiesischen Patronatsbistümern, deren Leitung dem Metropoliten von Goa oblag, besaßen jene nämlich in Rom noch kein sie vertretendes Oberhaupt. Clemens XI. stattete seinen Gesandten deshalb mit beinahe unbeschränkten Vollmachten aus.[73] Tournon ging in der Gewißheit auf die Reise, er selbst werde mit dem Verbot der Riten den langwierigen Streit darüber endlich zum Verstummen bringen. Daß der Patriarch Anfang Mai 1703 auf französischen Schiffen in den Osten segelte, bedarf allerdings der Erläuterung, denn gerade hier scheint der Ausgangspunkt aller zukünftigen Probleme zu liegen.

Für die Schiffsreise Tournons und seiner Begleitung kam von den katholischen Seemächten nur die alte Patronatsmacht Portugal in Frage. Aber gerade Portugal, dessen Kabinett ohnehin gereizt war, weil Rom Gebiete, die einst zu Goa gehörten, seit dem Niedergang der portugiesischen Seemacht provisorisch verwaltete und in apostolische Vikarbistümer umgewandelt hatte, mußte über den Sinn und Zweck der Reise, insbesondere über die dem päpstlichen Gesandten übertragene Autorität alarmiert sein. Die Generalvisitation durch Tournon war ohne Rücksprache mit den portugiesischen Behörden angeordnet worden, obwohl dem König als Patronatsherrn der dortigen Bischofsstühle die Ernennung oder doch die Genehmigung der Entsendung eines Legaten nach Indien und China zugestanden hätte. Indem Tournon überdies an Bord französischer Schiffe reiste und eine Reiseroute wählte, die nicht über Lissabon und Goa führte, entzog er sich in den Augen Portugals bewußt der

[72] Vgl. zu diesen Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 394.
[73] Vgl. *ebd.*, S. 400–402.

Kontrolle des Auswärtigen Amtes in Lissabon. Die Ereignisse der Folgezeit zeigen, daß Pedro II. diese Maßnahme nicht hinnahm, vielmehr wie kein anderer Herrscher zuvor an dem Plazet festhielt, das seit Pedro I. (1357–1367) zum Kronrecht der portugiesischen Könige gehörte.[74]

Die Reise Tournons unter französischer Flagge wurde durch eine ›konzertierte‹ Aktion von Paris und Rom ins Werk gesetzt. Dies zeigt der Briefwechsel zwischen Jacques-Charles Brisacier (1642–1736), Superior der Missions Etrangères in Paris (MEP), und Nicolas Charmot MEP, dem Abgesandten von Charles Maigrot in Rom, aus dem hervorgeht, daß unter anderen auch der Dominikanergeneral Antoine Cloche (1628–1720) in Rom und der Kardinal Louis Antoine de Noailles (1651–1729), Erzbischof von Paris, bei dem Unternehmen mitwirkten.[75] Alle Beteiligten waren sowohl als vehemente Gegner der Gesellschaft Jesu als auch für ihre unnachgiebige Haltung im chinesischen Ritenstreit bekannt. Bei den zwei Letztgenannten handelte es sich überdies um die engsten Vertrauten der diplomatisch ebenso talentierten wie gegen die Gesellschaft eingenommenen Madame de Maintenon, der 2. Gemahlin Ludwigs XIV.[76] Wenn allerdings der französische König für die Si-

[74] Vgl. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 408.

[75] Vgl. dazu die aufschlußreiche Abhandlung von Fernand Combaluzier C.M.: *Giovanni Borghesi († Canton, 1 mai 1714) médecin du cardinal Charles-Thomas Maillard de Tournon (1701–1710)*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 7, 1952, S. 204–219, hier S. 207, Anm. 10. Dort heißt es in einem Brief Brisaciers an Charmot vom 2. Januar 1701: »Elle [sc. Noailles] trouve que vous avez fort bien répondu au Pape sur la vue qu'il a de faire partir son Légat sur les vaisseaux de France plutôt que sur ceux d'Angleterre et surtout sur ceux de Portugal. Vous avez fait sagement de ne vous engager à rien. Nous saurons si Sa Sainteté a ordonné par cet Ordinaire à son Nonce d'agir à la Cour [de France] pour cela. […] Ainsi nous n'avons qu'à laisser agir M. le Nonce, sans nous mesler de rien ny à Rome, ny en France […]«.

[76] Françoise d'Aubigny, Marquise de Maintenon (1635–1719), seit 1683 die geheime Ehefrau des Königs von Frankreich, war mit Noailles verwandtschaftlich verbunden. Durch ihre Protektion erlangte er 1695 das

cherheit des päpstlichen Gesandten bürgte und die Reisekosten für ihn und seine Begleitung auf sich nahm,[77] so bedeutete das keinesfalls, daß er auch den Sinn und Zweck der Reise kannte, geschweige denn sie gebilligt haben würde. Er war vielmehr – nicht anders als der König von Portugal – darauf bedacht, politisch seine kirchenrechtlichen Prärogativen gegenüber dem Papst zu wahren, wenn nicht zu mehren. Überdies war ihm ebenfalls alles an einer günstigen Entscheidung des Papstes im Sinne der Jesuitenmission gelegen. In den Augen beider Vertreter eines absoluten Königtums waren nämlich die Missionare der Gesellschaft Jesu – als Kenner des Landes und der Sprache, als Dolmetscher und Berater, als Unterhändler europäischer Handelskaufleute, die in China auf Grund ihrer akkommodativen Haltung gelitten waren – sogar die besten Garanten für ein einvernehmliches Verhältnis mit dem Kangxi-Kaiser und damit der Handelsinteressen ihrer Länder.

3. Der Legat und der Kangxi-Kaiser: die Dekrete vom 17. Dezember 1706 und vom 7. Februar 1717 – Tournon brach am 4. Juli von Rom auf.[78] Seine 23 Monate dauernde Reise war insgesamt ein Lei-

Erzbischofsamt in Paris und 1700 die Kardinalswürde. (Vgl. Saint-Simon: *Mémoires* (1691–1701), I, 1983, S. 258–260, 726). Brisacier war einer ihrer wichtigsten Berater bei der Einrichtung von Saint-Cyr und wurde im Jahr 1709 auch ihr Beichtvater. (Vgl. Launay: *Mémorial*, 2e partie, 1916, s.v. *Brisacier*, S. 95–98, hier S. 96). Charmot, welcher der Gesellschaft ein Dorn im Auge war, weil er sich in Rom für die Durchsetzung des chinesischen Ritenverbots engagierte, konnte durch die Vermittlung von Madame de Maintenon bleiben, obwohl die Patres wegen seiner Entfernung beim König interveniert hatten. (Vgl. Launay, *a.a.O.*, s.v. *Charmot*, S. 122–123, hier S. 123. Zu ihrer Beziehung zum Beichtvater des Königs vgl. Georges Guitton: *Le Père de la Chaize. Confesseur de Louis XIV*, Paris 1959, P. 2, chap. XXIII, S. 141–209).

[77] Vgl. Combaluzier (wie Anm. 75), S. 209, Anm. 12.

[78] Auf dem Weg von Genua nach Cadix durch die Meerenge von Gibraltar mußte die Legation wegen der Belagerung der Stadt durch die Engländer und Holländer umkehren und sich nach Sevilla zurückziehen, wo sie überwinterte. Erst am 5. Februar konnten Tournon und seine Begleitung in den Hafen von Cadiz einlaufen; 4 Tage später wurden die Segel

densweg, gepflastert mit Appellen, Edikten und Exkommunikationen, aber auch Protesten und Revolten.[79] Er sollte mit dem Tod des Legaten enden; Tournon starb in portugiesischer Gefangenschaft in Macao am 8. Juni 1710. Auf Befehl des Kangxi-Kaisers nach Macao ausgewiesen, hatte der Legat solange dort warten sollen, bis die Gesandten des Kaisers, António de Barros S.J. und Antoine de Beauvollier S.J. (s. Nr. 33, Anm. 1), aus Rom zurückgekehrt wären, während der Bischof João de Cazal, einer Instruktion aus Lissabon gemäß, ihn dort solange in Gefangenschaft halten würde, bis er die Anerkennung des päpstlichen Akkreditivs durch Lissabon vorgelegt hätte.

Am 4. Dezember 1705 war Tournon in der chinesischen Hauptstadt eingetroffen,[80] war mit ungewöhnlich hohen Ehren empfangen worden und hatte seine Residenz bei den Jesuiten des Hofes aufgeschlagen. Schon in den Vorgesprächen waren diese Patres und zwei kaiserliche Beamte[81] äußerst begierig zu erfahren, wie der Papst die Erklärung des Kangxi-Kaisers vom 30. November 1700[82]

nach Santa Cruz auf Teneriffa gesetzt, wo die Legation 8 Tage später eintraf. Dort bestiegen Tournon und seine elfköpfige Begleitung die zwei von Ludwig XIV. bereitgestellten Schiffe, die *Maurepas,* auf welcher der Patriarch reiste, und die *Pondychery*. Vgl. Combaluzier (wie Anm. 75), S. 208–11.

[79] Auf dem Weg nach China verurteilte Tournon am 23. Juni 1704 in Pondicherry die Malabarischen Riten (vgl. É. Amann, Art. *Malabares (Rites)*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, T. 9,2, 1927, 1704–1745, hier Sp. 1720 f.), wodurch er den heftigsten Widerstand des Erzbischofs von Goa hervorrufen sollte. Vgl. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 409–422, hier S. 413.

[80] S. dazu Francis A. Rouleau: *Maillard de Tournon, Papal Legate at the Court of Peking. The First Imperial Audience (31 December 1705)*, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 31, 1962, S. 264–332, u. Edward Malatesta: *A Fatal Clash of Will*, in: Mungello: *Rites Controversy*, 1994, S. 211–233.

[81] Es waren dies der manjurische Beamte Henkama (vgl. zu ihm Nr. 37 mit Anm. 14) und Chang Ch'ang-chu (Zhang Changzhu), manj. *Charki*, vgl. Rosso: *Apostolic Legations*, 1948, S. 161, Anm. 31.

[82] Vgl. Joseph Dehergne: *L'exposé des Jésuites de Pékin sur le culte des ancêtres présenté à l'empereur K'ang hi en novembre 1700*, in: *Actes*, 1980, S. 185–228.

aufgenommen hätte. Da der chinesische Monarch die Riten seines Landes darin ganz im Sinne Riccis interpretiert hatte (vgl. Nr. 43 mit Anm. 1; Nr. 46, Anm. 3), hegten die Gastgeber kaum noch Zweifel an einem für sie günstigen Ausgang im Ritenstreit. In dieser Situation fehlte dem päpstlichen Legaten schlicht der Mut, den wahren Grund seines Besuchs – die Dekretierung des Ritenverbots[83] – auch nur anzudeuten. Doch bereits seine erste Audienz beim Kaiser zum Jahresende (am 31. Dezember 1705) ließ den Mißerfolg seiner Mission erahnen: Erneut dazu aufgefordert, das eigentliche Motiv seiner Reise offenzulegen, nannte Tournon die Visitation der Missionare sowie die Einrichtung einer ständigen Vertretung Roms durch einen Generaloberen. In beiden Punkten wurde er vom Kaiser abschlägig beschieden. Dieser wollte die Jesuiten von jeder Visitation ausgenommen wissen und, wenn überhaupt, nur einen der ihren als General-Oberen aller Missionare zulassen. Zwei Ereignisse sollten indessen für den Ausgang der Legation bestimmend werden.

Da sich Tournon auch zu Beginn des Jahres 1706 noch nicht zur Ritenerklärung des Kaisers äußern wollte, vielmehr zu einer offiziellen Stellungnahme die Anwesenheit des Vikarbischofs von Fukien verlangte, mußte (entgegen dem Rat der Patres) Charles Maigrot nach Peking geladen werden. Ein weiteres Problem kündigte sich an: Nach dem Willen des Kangxi-Kaisers sollten Geschenke für Clemens XI. sowie ein Bericht Tournons über seinen Empfang in Peking nach Rom gebracht werden. Hier zeigte sich aber bald, daß zwischen den beiden Gesandten, dem Beauftragten des Kaisers, Joachim Bouvet, und dem Beichtvater des Legaten, Sabino Mariani, noch in China ein heftiger Streit über die Kompetenz entbrannt

[83] Schon bei seiner Abreise aus Rom war Tournon der Inhalt des Ritenverbots bekannt, das der Papst gut zwei Jahre später mit der Konstitution *Cum Deus optimus* vom 20. November 1704 erlassen sollte, ohne daß die Öffentlichkeit davon erfuhr. – Leibniz wußte spätestens darüber Bescheid, nachdem er von Des Bosses den Brief mit Beilagen vom 18. Mai 1709 erhalten hatte (LBr. 95 Bl. 82–83).

war, wer von ihnen die Geschenke überbringen dürfe.[84] Der Kaiser ließ beide am 29. September 1706 zurückrufen. Sein Sinneswandel wurde darin erkennbar, daß er erklären ließ, Tournon habe seine Beglaubigungsschreiben nicht vorgelegt; man wisse deshalb nicht, ob seine Legation rechtmäßig sei. Bereits zwei Tage später (am 1. Oktober 1706) entsandte der Kaiser António de Barros und Antoine de Beauvollier mit allen Dokumenten nach Rom, und nochmals ein gutes Jahr später (am 27. Oktober 1707) die Jesuitenpatres José Ramón Arjó (1663–1711) und Antonio Francesco Giuseppe Provana (1662–1720) mit dessen Schüler Louis Fan (1682–1753).[85] – Doch zurück zu Tournon.

Als der Legat am 29./30. Juni 1706 seine zweite (und letzte) Audienz beim Kaiser erhielt und sich bei dieser Gelegenheit auf Maigrot als Experten der klassischen Bücher Chinas berief, als einen Mann von großen Fähigkeiten, der die Unterschiede zwischen dem Konfuzianismus und dem Christentum dem Kaiser zu erkären wissen würde, war dieser gerade in Peking eingetroffen. In der Rückschau erweist sich das Erscheinen Maigrots in Peking als für den Sinneswandel des Kaisers im Ritenstreit entscheidende Ursache. Als er dem Kangxi-Kaiser Rede und Antwort stehen mußte, zeigte Maigrot sich dieser Aufgabe in keiner Weise gewachsen, denn nicht mit seinem Wissen, mit seiner Unkenntnis glänzte er in den Augen der Chinesen: »Er ist unfähig, verständlich zu sprechen. Er benötigt einen Dolmetscher. Er versteht nicht nur die Bedeutung der Bücher nicht, sondern er erkennt noch nicht einmal die Schrift-

[84] Vgl. dazu Claudia von Collani: *Une légation à Rome manquée – Joachim Bouvet et Sabino Mariani*, in: *Actes*, 1995, S. 277–301.

[85] Leibniz erfuhr von Provanas Ankunft in Rom durch einen Brief Des Bosses' vom 22. April 1709, worin es heißt, daß der Papst, nachdem er den über die chinesischen Angelegenheiten berichtenden Pater Provana angehört hatte, sich nichtsdestoweniger für das Dekret Tournons (s. S. XLVIII) ausgesprochen habe. Vgl. Gerhardt: *Philosophische Schriften*, 2, 1879, S. 369. Zu Arjó, Fan u. Provana s. Dehergne: *Répertoire*, 1973, Nr. 50, 282 u. 665; zu Fan auch Pfister, Nr. 310, u. Malatesta (wie Anm. 80), S. 229 f.

zeichen«, heißt es in dem Mandat des Kaisers an Tournon vom 3. August 1706.[86]

Während Maigrot zunächst in Peking unter Hausarrest gestellt wurde (später, nach der Auslieferung an die Beamten Portugals in Macao, sollte er China am 8. März 1707 in Richtung Europa verlassen dürfen) und Tournon nach eigenem Wunsch am 28. August 1706 aus Peking abreiste, ließ der Kaiser in der Ritenangelegenheit weiter ermitteln. Am 17. Dezember desselben Jahres ließ er jenes Dekret veröffentlichen, das neben der Ausweisung Maigrots und seiner Begleiter als unerwünschte Personen folgende, alles bisherige verändernde Bestimmung enthält: Alle Missionare, die in China bleiben oder dorthin einreisen wollen, sind von Stund an verpflichtet, eine Aufenthaltsgenehmigung (das sogenannte *piao*) zu erbitten. Um diese zu erhalten, sind sie gebunden, wie bisher im Sinne Riccis zu missionieren und für immer in China zu bleiben.[87]

Bereits am 7. Februar 1707 ›antwortete‹ Tournon mit dem Dekret von Nanking: Im Sinne der am 20. November 1704 von Clemens XI. erlassenen Konstitution *Cum Deus optimus*[88] schrieb er den Missionaren darin vor, wie sie auf die Fragen zur Erlangung des *piao* zu antworten hätten. Verboten waren alle Opferriten für Konfuzius und die Ahnen, ferner der Gebrauch der Ahnentafeln sowie der Namen *tian* und *shangti* für Gott. Diesem Dekret hatten sich alle Missionare bei Strafe automatischer (*ipso facto*) Exkommunikation zu unterwerfen.[89]

4. Die Wirkungen der Dekrete in China und Europa – Von nun an befanden sich die Verkünder des Christentums in China in einem

[86] Vgl. Collani: *Maigrot's Role* (wie Anm. 50), S. 168.

[87] Malatesta (wie Anm. 80), S. 217–219, u. *Appendix 1* (Brief Gerbillons an Tournon vom 22. Dezember 1706), *ebd.*, S. 234–239; Rosso: *Apostolic Legations*, 1948, S. 171 f., u. Thomas: *Histoire*, 1, 1923, S. 196–197 (das Datum des Dekrets ist hier fälschlich mit dem 21. Dezember angegeben).

[88] Vgl. Clemens XI.: *Opera omnia*, 1729, *IV. Bullarium*, Sp. 1090.

[89] S. die engl. Übersetzung bei Malatesta (wie Anm. 80), S. 221–224, u. *Appendix 2* (Brief Antoine Thomas' an de Tournon vom 9. März 1707), *ebd.*, S. 240 f.

Dilemma: Wie sie sich auch entschieden, ob für den Papst oder den Kaiser, Europa oder China – sie wurden in ihrer persönlichen Existenz aufgerieben. Die Zahl der Neubekehrten verringerte sich allmählich, denn das Christentum war über Nacht zum Fremdkörper in China geworden, auch wenn das Toleranzedikt von 1692 unter dem Kangxi-Kaiser noch ein volles Jahrzehnt für die Verbreitung des Evangeliums in Geltung blieb.[90] Erst am 24. Mai 1717 sollte der Kaiser ein Dekret unterschreiben, in dem das alte, gegen die christliche Mission gerichtete Verbot in den Provinzen erneuert wurde.[91] Doch sein Nachfolger, der Yongzheng-Kaiser (reg. 1722–1735), wird bereits ein Jahr nach seinem Regierungsantritt, am 12. Januar 1724, ein Dekret über die Ausweisung aller Missionare nach Macao unterschreiben, das im Dezember desselben Jahres allerdings für Wissenschaftler und andere für China nützliche Personen aus dem Westen abgemildert wird.[92]

In Europa erfuhr die Öffentlichkeit von dem entscheidenden Dekret im Ritenstreit: *Cum Deus optimus* vom 20. November 1704, ebenso wie von dem Dekret von Nanking (1707) und der dadurch veränderten Situation in China erst im Jahre 1709.[93] Auch Clemens XI. erfuhr von der Gefangensetzung seines Kardinal-Legaten in Macao – er hatte Tournon Anfang August 1707 in den Kardinalsstand erhoben – erst am 3. März 1709 und von dessen Tod im Juni 1710 erst ein volles Jahr später.[94]

Clemens XI. zögerte nicht, am 25. September 1710 ein Dekret zu erlassen, in dem er die Geltung und Beobachtung der beiden genannten Dekrete »ab omnibus et singulis« verlangt und ausdrücklich verbietet, ohne die besondere Erlaubnis des Heiligen Stuhls von nun an

[90] Vgl. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 434.

[91] Vgl. Fu: *Documentary Chronicle*, 1966, S. 124, u. Rule: *K'ung tzu*, 1986 (wie S. XXII Anm. 25), S. 148 mit Anm. 135.

[92] Vgl. Fu: *Documentary Chronicle*, 1966, S. 138 u. S. 139 f.

[93] Vgl. oben, Anm. 83, u. Streit: *Bibliotheca Missionum*, *7*, S. 134, Nr. 2539, bzw. S. 135, Nr. 2542 u. ö.

[94] Vgl. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 457 u. 467.

über die Ritenfragen etwas zu veröffentlichen.[95] In einem Brief vom 11. Oktober 1710 wandte sich der Assessor des Heiligen Offiziums Antonio Banchieri an die Generäle der Orden, um sie zur Stellungnahme aufzufordern.[96] In dem Schreiben, mit dem der General der Jesuiten, Michelangelo Tamburini, noch am selben Tag antwortete, versicherte das Ordensoberhaupt, daß er die Befehle des Hl. Vaters mit der schuldigen Ehrfurcht aufgenommen habe; er werde sich ihnen »anpassen«, sie ausführen und dafür Sorge tragen, daß sie von allen Mitgliedern der Gesellschaft mit gleicher Pünktlichkeit befolgt würden.[97] Rund ein Jahr später versprach Tamburini »unwandelbarste Ergebenheit« und »blinden Gehorsam bei der Annahme und Ausführung aller durch den Heiligen Stuhl erlassenen Dekrete und Befehle, namentlich derjenigen, die in Sachen der chinesischen Riten am 20. November 1704 und am 25. September 1710 herausgegeben worden sind«.[98] Mit der Bulle *Ex illa die* vom 19. März 1715 bestätigte dann der Papst noch zu Leibniz' Lebzeiten aufs nachdrücklichste alle vorangehenden Dekrete (Nr. 46, Anm. 4).[99]

Leibniz, der durch seinen europaweiten Briefwechsel sehr schnell von den Entscheidungen in Rom, aber auch den Ereignissen in China erfuhr, verfolgte die Entwicklung mit großer Sorge. Wenn er ständig auf den Wissensaustausch mit China pochte und die Patres in Peking zur Eile drängte (s. Nr. 68 f.: »iterumque iterumque mo-

[95] Vgl. den Abdruck des Dekrets in: Clemens XI.: *Opera omnia*, 1729: *IV. Bullarium*, Sp. 1095–1098.

[96] Vgl. *ebd.*, Sp. 1097.

[97] Vgl. *ebd.*, Sp. 1098: »Ricevo con la dovuta venerazione i sentimenti, e i comandi di Sua Santità, espostimi da V.S. Illustrissima in questa sua delli 11. stante; e la prego ad assigurar la Santità Sua, che mi conformerò ad essi, e gl'eseguirò colla maggior attenzione, et farò tutto il possibile, perche con egual puntualità sieno eseguiti anche da gl'altri tutti [di] detta Compagnia […]«.

[98] Vgl. Tamburinis *Declaratio* vom 20. November 1711, *ebd.*, Sp. 1103–1106, u. Streit: *Bibliotheca Missionum*, 7, S. 175, Nr. 2716 u. ö. Dazu auch Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 453 f.

[99] Vgl. Clemens XI. (wie Anm. 95), Sp. 427–436.

nebo«) oder eine protestantische Chinamission ins Auge faßte, so deshalb, weil er mehr wußte, als er schreiben durfte.[100]

IV. Leibniz' Korrespondenz mit Paris und Peking

1. Leibniz und die Orden – Sein Leben lang suchte Leibniz die Freundschaft gelehrter Ordensmänner und machte kein Hehl daraus, daß er »die religiosen Orden liebte« und ihm viel an deren gu-

[100] Vgl. dazu beispielsweise die Korrespondenz mit dem Oratorianer Jacques Lelong. Von ihm erfährt Leibniz in einem Brief vom 22. Juni 1709, daß drei Bischöfe [der Apostolische Vikar u. Bischof von Ascalon Alvaro de Benavente, vgl. Streit: *Bibliotheca Missionum*, *7*, S. 111, Nr. 2415; der Bischof von Macao João de Cazal, vgl. *ebd.*, S. 113, Nr. 2427; der Bischof von Peking Bernardino della Chiesa, vgl. *ebd.*, S. 112, Nr. 2420] einen Appell an den Papst gegen das Dekret Tournons gerichtet hätten (vgl. LBr. 549 Bl. 60 r°). Am 4. Dezember 1710 informiert Lelong seinen Briefpartner: »L'affaire de la Chine est autrement terminée que vous ne croirés, le Pape a publié un second bref du dernier septembre [Dekret vom 25. September 1710] par lequel il declare que son premier bref [vom 20. November 1704] et le mandement de Mr de Tournon [Dekret von Nanking vom 7. Februar 1707] n'est que la meme chose, et ensuite il defend aux parties de ne plus ecrire sur cette matiere« (ebd. Bl. 68 v°). Derselbe Korrespondent berichtet am 27. März 1711: »[…] depuis que le Pape a imposé silence aux patres il n'est plus fait mention des affaires de la Chine« (ebd. Bl. 69). In seinem Brief vom 19. Januar 1712 informiert er Leibniz: »Les J[esuites] se sont soumis à la constitution du Pape touchant les affaires de la Chine, et le Pape a publié depuis peu un nouveau decret par lequel il declare que le precedent est absolument nonconditionel« (ebd. Bl. 73 r°). Auf die päpstlichen Dekrete Bezug nehmend, warnt Leibniz in seinem Brief vom 5. Februar 1712: »Si la Cour de Rome n'a quelque faux fuyant en poche, pour donner une interpretation à son decret qui puisse contenter le Monarque de la Chine la mission y sera renversée entierement. Ce Prince faisant déjà sortir de ses etats tous les missionaires qui ne se soumettent point à son decret; et j'ay vu dans une lettre venue de la Chine une grande liste des Missionnaire deja chassés« (ebd. Bl. 74 v°–75 r°). Lelong antwortet am 29. Februar 1712: »On ne parle plus icy des affaires de la Chine, il faut bien qu'ils aient eté convaincus à Rome de l'inutilité des moyens dont quelques missionaires se servoient pour conserver la religion en ces pays là puis qu'ils ont condamné leurs pratiques et leurs usages« (*ebd.* Bl. 76 v°).

ter Erhaltung und Verwendung lag.[101] Daß er die wichtigsten philosophischen Korrespondenzen mit katholischen Priestern führte – dem Jansenisten Antoine Arnauld und dem Jesuiten Barthélemy Des Bosses –, ist also nur ein sichtbares Zeichen dieser besonderen Wertschätzung. Doch welch Gegensatz gerade zwischen diesen Briefpartnern! Was faszinierte Leibniz an den Ordensleuten? Er selbst bezeichnet sich manchmal als Theophil. Vielleicht trifft seine Vermutung, daß es sich im Kampf zwischen Jansenisten und Jesuiten in erster Linie um die Frage der wahren »Gottesliebe oder der ernsten Reue, unabhängig von Furcht und Hoffnung« handelt, das Geheimnis dieser Faszination. Tatsächlich war Leibniz in mancher Hinsicht anderer Auffassung als Arnauld. Zwar gab er ihm darin recht, sich als Feind einer *morale relachée* zu erklären, tadelte ihn aber als Verteidiger des *peché philosophique,*[102] war Leibniz doch überzeugt, daß es besonders »unsere Eitelkeit ist, die uns dazu disponiert, die anderen zu verdammen«. Mit den Jesuiten, welche die Konsequenzen dieser Haltung erkannten, war er sich in dieser Frage hingegen einig.[103] Doch auch im Vergleich mit ihnen war Leibniz anders gestimmt. Wem er als Lutheraner mehr zuneigte, müßte man raten, nicht dagegen, worin er die sinnvolle Verwendung der Orden erblickte, »si j'etois Pape«.[104]

[101] Vgl. Leibniz: *Examen religionis christianae* (*Systema theologicum*) [April bis Oktober 1686 ?], in: *A* VI, 4, Teil C, N. 420, S. 2380 f., u. Leibniz' Brief an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels vom 14. Juli 1690, in: *A* I, 5 N. 360, S. 617.

[102] Mit dem Dekret vom 24. August 1690 verdammte Alexander VIII. die von den Jesuiten in Dijon getroffene Unterscheidung zwischen »philosophischer« und »theologischer« Sünde, gegen die Arnauld 1689 zu Felde gezogen war und wonach die philosophische Sünde »n'est point offense de Dieu, ni un péché mortel détruisant l'amitié de Dieu, ni (une faute) digne de la peine éternelle«. Vgl. Thomas Deman, Art. *Péché*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, T. 12, 1, 1933, Sp. 140–276, hier Sp. 256.

[103] *A* I, 5 N. 360, S. 616 f.

[104] Vgl. Leibniz' Brief an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels vom 23. März 1690, in: *A* I, 5 N. 317, S. 555–559, hier S. 557.

Die »Mönche« waren in Leibniz' Augen eine Art *milice religieuse,* deren Berufung es entweder war, durch wissenschaftliche Forschung (*recherches de la verité*) zum Ruhme Gottes oder durch tätige Nächstenliebe zum Heil der Menschen zu wirken. So sollten die von der Propaganda abhängigen Patres sich um die Sprachen, vor allem um die orientalischen, kümmern; auch die Erforschung der Geographie und die Erkundung der Heilpflanzen sollten zu ihren Aufgaben gehören, während sie *en échange* ihrerseits das Licht des Glaubens und der Wissenschaft verbreiten sollten.[105] Erst in einem späteren Brief an Grimaldi legt Leibniz den genauen Zusammenhang zwischen der Gottesliebe (der Missionare), den Wissenschaften und der Heidenbekehrung dar: Danach verhält sich die Liebe zu Gott direkt proportional zur wissenschaftlichen Erkenntnis seiner Werke, so daß ein vollkommen erleuchteter Missionar auch »einen großen Beitrag zum Glauben leisten« wird (vgl. Nr. 13, S. 75).[106]

Doch schon auf der Rückreise von Italien – wie später in fast allen seinen Briefen – pochte Leibniz auf *circumspection*: »Ist es gut, mächtigen Leuten, die noch nicht Christen sind und es nicht so schnell sein werden, alle unsere Geheimnisse in der Mathematik und der Militärkunst mitzuteilen?« Neben all den schönen Erfindungen scheint es ihm ebenfalls höchst fragwürdig, selbst Waffen nach China zu transportieren – ob das wohl »mit den Bullen und Gesetzen übereinstimmt«?[107] Da Leibniz in den Gesprächen

[105] In diesem auf der Rückreise von Italien geschriebenen Brief richten sich Leibniz' Überlegungen ganz allgemein auf die Verwendung der Mönche, je nach dem Charakter ihres Ordens. So betrachtet er die Benediktiner, Zisterzienser und vergleichbare Orden als für die Naturforschung (Tiere, Pflanzen, Mineralien) am geeignetsten; die Franziskaner und Kapuziner für die Medizin, Chirurgie und Krankenversorgung; die Dominikaner, Jesuiten, Karmeliten und Augustiner sollen Prediger und Lehrer für die Kirche und die Welt bleiben, während sich die Kartäuser und Anachoreten den abstrakten Wissenschaften (Mathematik, Metaphysik und Theologie) widmen sollen. Vgl. *ebd.* S. 557 f.

[106] Zum Vergleich mit Aurelius Augustinus s. Nr. 13 mit Anm. 6.

[107] Vgl. *A* I, 5 N. 317, S. 557–558.

mit Grimaldi, wie er betont, derlei Bedenken nicht verschwiegen hatte, ist nicht auszuschließen, daß diesem an einer Korrespondenz nicht weiter gelegen war, zumal er auch von Dritten erfahren haben könnte, daß sich Leibniz über ihn beklagte: Grimaldi habe keine zufriedenstellenden Auskünfte gegeben; anstatt sich in China über die für Europäer interessanten Dinge informiert zu haben, trachtete er nur danach, zugunsten Chinas Europa auszuplündern.[108]

Tatsächlich war Leibniz von Anfang an in seiner inneren Haltung nicht eindeutig und entschieden. Wenn er die Jesuiten dafür lobte, daß sie sich der Mathematik bedienten, um in China wohl aufgenommen zu werden; wenn er von ihren mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschungen, die »sogar geeignet sind, sie Seelen gewinnen zu lassen«, sehr angetan ist, weil man in China das Vorurteil hege, die Besten in den Wissenschaften hätten auch die beste Religion, dann sprechen der Theologe und der Mann der Wissenschaften gleichzeitig. Andererseits glaubte Leibniz genau zu wissen, daß die Kirche davon gar nicht profitieren werde, solange sie nicht bereit sei, die Polygamie zu akzeptieren. Nicht von ungefähr stellt sich die Frage, ob es eher die Sorge des Theologen ist, daß man sich Illusionen über China machen könnte, oder vielmehr der Alptraum des Wissenschaftlers, daß man demnächst mit leeren Händen aus China fortgejagt werden möchte (vgl. Nr. 56 u. 63).[109]

2. Antoine Verjus: Ein Apostel Chinas – Leibniz' Interesse an Chinesischem ist von seinen ersten bis zu seinen letzten Briefen bezeugt, doch ihre Intensität hat diese Beziehung während seines Aufenthalts in Rom gewonnen. Dort wirkten die Erzählungen Grimaldis wie ein Stromstoß auf alle Dimensionen des Leibnizschen Denkens. Schlagartig war ihm die immense Bedeutung Chinas und die Rolle der Missionare für die wissenschaftliche Durchdringung des eura-

[108] Vgl. beispielsweise Leibniz' Brief an Melchisedech Thévenot vom 24. August (3. September) 1691, in: *A* I, 7 N. 173, S. 357.

[109] Vgl. Leibniz' Brief an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels vom 14. März 1690, in: *A* I, 5 N. 360, S. 617, u. Leibniz' Brief an denselben von Mitte November 1692, in: *A* I, 8 N. 108, S. 187.

sischen Kontinents klar geworden: Auf den Austausch von Wissen, Erkenntnis und Erfahrung zwischen Europa und China, die »wie Welten so weit auseinanderliegen« (Nr. 5), hinzuwirken – war Grimaldi sich dieser Aufgabe bewußt, war er der Mann dafür?

Seit der Begegnung in Rom erkundigte sich Leibniz immer wieder nach dem weiteren Schicksal Grimaldis. Doch die Beförderung der Post war unsicher und schwierig. Grimaldi reagierte nur auf einen seiner Briefe (Nr. 7) von Goa aus (Nr. 8). Dieser Brief sollte allerdings die erste Verbindung zu Antoine Verjus herstellen; denn als Leibniz erfahren hatte, daß Verjus »le compagnon du Père de la Chaise confesseur du Roy de France« war, schickte er seine Post nach Paris, wo sie ganz zwanglos in die Hände dieses Paters gelangte, der den Brief las, ihn nach Persien weiterleitete[110] und Leibniz als Zeichen seiner Wertschätzung die *Observations Physiques* der Jesuitenmissionare in Siam und China zusenden ließ.[111]

[110] Die Nachricht über Verjus stammte aus einem Brief von Carlo Maurizio Vota SJ, dem Beichtvater des polnischen Königs, an Kochański; darin wurde auch über Grimaldis Reiseweg »per la Persia, per gli Usbeki e i Gran Tartari« berichtet und von dessen Absicht, auf Bitten des Paters Verjus einen Brief Johanns III. Sobieski an Suleyman Schah (reg. 1666–1694), den König von Persien, zu schicken, damit dieser die Patres »in quella nuova, e mai pratticata Strada« unterstützen sollte (vgl. die Zitate in Kochańskis Brief an Leibniz vom 9. Februar 1692, in: *A* I, 7 N. 317, S. 563). Leibniz fertigte daraufhin seinen Brief an Grimaldi zweifach ab und schickte ein Exemplar an Kochański (vgl. *A* I, 7 N. 347, S. 16), das andere an Paul Pellisson-Fontanier nach Paris, in der festen Überzeugung »que vos Peres en France en sçavent le moyen mieux que d'autres« und mit dem Hinweis, daß ihm Verjus kein Unbekannter sei (vgl. *ebd.* N. 145, S. 291f. Leibniz hatte in seiner Pariser Zeit (1672–1676) neben dem Profeßhaus der Jesuiten in der Rue Saint-Antoine (heute Nr. 101) gewohnt. Vgl. Brosseaus Brief an Leibniz vom 16. November 1705, in: LBr. 119 Bl. 416 v°). Am 10. April 1692 antwortete Pellisson-Fontanier, Verjus werde sich um den Brief ganz bestimmt kümmern: »Le Pere est tout à fait de mes amis il y a long temps« (vgl. *ebd.* N. 149, S. 304).

[111] Vgl. Leibniz' Brief an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels von Mitte 1692, in: *A* I, 8 N. 108, S. 187.

In der Folge ruhte dieser Kontakt allerdings noch drei Jahre, auch wenn Leibniz sich bei Verjus durch das Gegengeschenk seines *Codex* in Erinnerung brachte,[112] wofür sich dann der Pater umgehend mit der Übersendung eines zweiten Exemplars der erwähnten *Observations* bedankte.[113] Dann aber brachte ein Zufall Leben und Dauer in diese Bekanntschaft: Leibniz erhielt Nachricht, daß zwei Briefe des Chinamissionars Jean-François Gerbillon an die Patres de la Chaize und Verjus in Rußland abgefangen worden waren (vgl. Nr. 11, Anm. 3). Über den hannoverschen Residenten in Paris, Christophe Brosseau, gelangte diese Hiobsbotschaft umgehend an die beiden Adressaten.[114] Daß es Leibniz gelang, Kopien dieser Briefe zu beschaffen und Verjus zur Verfügung zu stellen (vgl. die Nrn. 10 u. 12), schuf nicht nur Dankbarkeit, sondern eben erst jenes Vertrauen, das ihm den unmittelbaren Kontakt mit den Missionaren in Peking ermöglichen sollte. Denn die Kenntnis des Inhalts dieser Briefe hatte auch Leibniz über die tatsächliche Situation der königlichen Mathematiker in Peking die Augen geöffnet, welche nach dem Willen der Jesuiten weder in Europa noch in China bekannt werden sollte.

Verjus dankte Leibniz, indem er ihm die Briefpartner in Peking vermittelte sowie die Korrespondenz – darunter sogar an ihn selbst gerichtete Leibniz-Briefe (vgl. Nr. 61) – weiterleitete und damit auf der Basis einer weitgehenden Übereinstimmung die Verbreitung Leibnizscher Ideen und Vorschläge in der Chinamission unterstützte. Andererseits teilte Leibniz diesem »Apostel Chinas« (Nr. 38, S. 273)[115] des Pariser Profeßhauses freimütig seine Ansichten zum Konfuzius-Kult mit (vgl. Nr. 35) sowie seine ehrgeizigen Pläne im

[112] Vgl. *A* I, 10 N. 298, S. 448 mit Erl.

[113] Vgl. *A* I, 11 N. 265, S. 383.

[114] Vgl. Leibniz' Brief an Brosseau vom 8. (18.) März 1695 und Brosseaus Brief an Leibniz vom 28. März 1695, in: *A* I, 11 N. 224, S. 326 f., bzw. N. 244, S. 351.

[115] Vgl. auch Le Gobiens *Epistre,* in: *Lettres edifiantes et curieuses,* VIII. Recueil, 1708, S. 3–132, hier S. 4 u. 96 ff.

Hinblick auf eine »solide Philosophie« und eine »Kunst der Künste« für China (Nr. 17). Überdies regte er in China durch die Vermittlung von Verjus und Le Gobien die Forschung nach den Juden und ihren Heiligen Schriften wieder an, die seit den Tagen Matteo Riccis ins Stocken geraten war (vgl. Nr. 67). Wir werden im folgenden auf alle Punkte zurückkommen. Was hatte nun Leibniz aus den Briefen Gerbillons erfahren?

3. Ein Hilferuf: Gerbillons Briefe nach Paris – Von Daniel Papebroch wußte Leibniz bereits, daß die Franzosen aus Siam vertrieben worden waren (vgl. auch Nr. 30, Anm. 1), daß die Portugiesen sich dort aber auf die Beteuerung hin, außer der Religion nichts mit diesen gemein zu haben, hatten halten können. Nur mit großer Mühe, so Papebroch, wäre es den Portugiesen gelungen, den französischen Bischof [Louis Laneau MEP; vgl. S. XXXIV] und seine Gefährten aus der Gefangenschaft zu befreien. Diese müßten allerdings ihren Evangelisierungseifer bezähmen, bis sich der gegenwärtige Sturm ausgetobt habe.[116]

Daß die 1685 von Ludwig XIV. in den Fernen Osten entsandten Mathematiker in China eingetroffen waren, konnte Leibniz den *Observations physiques* nur mittelbar entnehmen. Von den *Mathematiciens du Roy* werden dort nur Fontaney und Gerbillon erwähnt.[117]

[116] Vgl. Daniel Papebrochs Brief an Leibniz vom Dezember 1690, in: *A* I, 6 N. 168, S. 329. Daß der gegenwärtige König von Siam [Phra Petratcha] jetzt derselbe sei, den der vormalige König [Phra Naraï] mit dem Pater Tachard nach Paris und Rom gesandt hatte, berichtete Kochański gut ein Jahr später: Nachdem der Tyrann [Konstantin Phaulkon] verjagt und das Reich wieder von dem rechtmäßigen Herrscher in Besitz genommen sei, wären die (wie es heißt, auf Betreiben der Holländer hinausgeworfenen) Franzosen und auch die in der Mathematik bewanderten Jesuiten wieder auf ihre alten Posten zurückgerufen worden. Vgl. Kochańskis Brief an Leibniz vom 8. (18.) Januar 1692, in: *A* I, 7 N. 295, S. 533. Kochański vermutet in seinem Brief, daß Leibniz durch La Loubère über die Vorgänge in Siam Bescheid wisse. Dieser hatte allerdings Siam vor dem Ausbruch der Revolution am 3. Januar 1688 wieder verlassen (vgl. La Loubère: *Du Royaume de Siam*, 1, 1691, S. 2).

[117] Vgl. *Observations physiques*, 1692, S. 53 bzw. S. 69 u. S. 71.

Wie die fünf Patres: Bouvet, Visdelou, Fontaney, Le Comte und Gerbillon, in China empfangen und behandelt wurden, nachdem sie ohne Erlaubnis ihres Generals und der Propaganda (d.h. ohne den vom Papst dekretierten Schwur; vgl. S. XXXVIII) und ohne portugiesischen Reisepaß am 27. Juni 1687 in Ningbo an Land gegangen waren,[118] erfuhr Leibniz erst aus Gerbillons Briefen von 1689.

Leibniz hielt nur den 7. und letzten Teil des langen Briefes an Verjus in Händen; diesem hatte Gerbillon in den fehlenden Teilen sein Herz ausgeschüttet, d.h. die Gründe der »incertitude où nous sommes« in allen Einzelheiten dargelegt.[119] Aus einer anderen Perspek-

[118] Zu den Bemühungen in Paris, in Rom – der damalige General war Charles de Noyelle (1682–1686) – sowie in Lissabon und der ursprünglichen Erwartung, in Rom mit größeren Schwierigkeiten als in Lissabon rechnen zu müssen, vgl. Witek: *Controversial Ideas*, 1982, S. 26f. u. S. 34–39.

[119] Den Leibniz bekannten Teil des Briefes zitiere ich im folgenden nach dem Druck des Briefes im *Magazin für die neue Historie und Geographie*, 14. Theil, 1780, S. 387–408, ab S. 405 bis 408 (»Au reste …«), hier S. 406. Was Leibniz u.a. nicht erfuhr, ist in wenigen Worten zusammengefaßt folgendes: Die Portugiesen in Macao hatten Himmel und Hölle in Bewegung gesetzt, um die Ankunft der fünf Franzosen in China zu verhindern. Sie beabsichtigten, die *Oiseau* zu konfiszieren und die Insassen als Gefangene über Goa nach Europa zurückzuschicken; sie verwarnten im Namen des portugiesischen Königs Verbiest und denunzierten bei den Gouverneuren der maritimen Provinzen Chinas die Ankömmlinge als Spione: Ausgesandt von einem kriegs- und eroberungslüsternen König, seien diese Franzosen darauf aus, den Zustand und die Stärke Chinas auszukundschaften und sich dort festzusetzen (S. 387f.). – Thomas Pereira, der portugiesische Ordensbruder am Jesuitenkolleg in Peking, war von Anfang an gegen die königlichen Mathematiker aus Paris eingestellt. Erst eine Depesche des Kangxi-Kaisers, den Verbiest über die Ankunft seiner Ordensbrüder hatte informieren lassen, hieß die fünf in Peking willkommen (S. 389). Dort waren sie den Schikanen Pereiras ausgesetzt, der nach dem Tod Verbiests (1688) zum Rektor des Kollegs ernannt worden war. Obwohl der Kaiser gerne alle Patres am Hof behalten hätte, konnte Pereira es durchsetzen, daß nur Gerbillon und Bouvet in Peking blieben, während Fontaney nach Nanking, Visdelou nach Jiangzhou (Kiamcheu) und Le Comte nach Xi'an (Sygamfou), der Hauptstadt

tive äußerte er sich dazu in dem nur ein Drittel so umfangreichen Brief an den P. de la Chaize (vgl. Nr. 11, Anm. 3).

Genaueres erfuhr Leibniz dagegen über die Reaktion der portugiesischen Behörden und der von der Propaganda entsandten Missionare auf die Ankunft der Franzosen. Gerbillon hatte gelesen, daß Maigrot nicht nur wie Jean Pin[120] zum Bischof und Apostolischen Vikar, sondern auch zum *Administrateur Général de la Chine* ernannt worden war. Mit den übrigen Weltpriestern der MEP (*Messieurs les Ecclesiastiques François*) hatte er zwar noch keine eigenen Erfahrungen gesammelt, doch war ihm deren widersprüchliche Haltung gegenüber den Patres der Gesellschaft Jesu zu Ohren gekommen. So brüsteten sich diese Priester beispielsweise vor Simão Martins,[121] dem von Goa in seine Residenz nach Macao entsandten Visitator, »disant, qu'ils sont nos freres et nos Parens«,[122] um im voraus von dem Ansehen der Jesuiten beim Kaiser zu profitieren; doch wäre das Verhältnis zwischen den französischen Missionaren, dem Visitator und den Portugiesen denkbar schlecht. Andererseits verurteilten dieselben Leute scharf die Bischöfe von Argolis und Basilea wegen

von Shaanxi (Xensi), abgeschoben wurden (vgl. S. 406). Der portugiesische Visitator Simão Martins (s. Anm. 121) bezichtigte sie überdies offen, gekommen zu sein »dans le dessein, d'usurper ces missions sur les Portugais« (S. 389f.).

[120] Jean Pin MEP (1643–1692), Doktor der Sorbonne, reiste 1681 in den Fernen Osten, wo er zunächst als »professeur de théologie au Collège général« in Siam blieb, bevor er 1684 nach China in die Provinz Fujian (Fukien) ging. »Sans caractère épiscopal« wurde er am 5. Februar 1687 zum Apostolischen Vikar von Jiangxi (Kiang-si) und Zhejiang (Tsche-kiang) ernannt. Vgl. Launay: *Mémorial*, 2e partie, 1916, S. 518 a.

[121] Simão Martins starb am 2. Januar 1688; sein Amtsnachfolger wurde der Jesuit Francesco Saverio Filippucci. Beide Visitatoren standen auf Seiten Portugals und verhielten sich, wie Gerbillon beklagt, den Missionaren der Propaganda und Ludwigs XIV. gegenüber äußerst feindselig (vgl. *Magazin*, wie Anm. 119, S. 394–396, u. Witek: *Controversial Ideas*, 1982, S. 46; vgl. den Bericht über die Ankunft der französischen Jesuiten in Peking *ebd.*, S. 42–58).

[122] Vgl. *Magazin* (wie Anm. 119), S. 406.

des freundlichen Umgangs mit den Jesuiten,[123] vor allem den fünf Neuankömmlingen, hätte es doch an der Entscheidung des Letztgenannten gelegen, daß Gerbillon und seine Ordensbrüder ihre priesterlichen Funktionen und Befugnisse ausüben konnten, ohne den obligaten Schwur zu leisten. Tatsächlich hatte Gerbillon in allererster Linie von den Weltpriestern und Vikarbischöfen in China die größten Schwierigkeiten befürchtet, von den Portugiesen dagegen sogar am ehesten Hilfe und Unterstützung erwartet. Daß es sich genau umgekehrt verhielt, erschien ihm als Ausdruck der göttlichen *Providence,* uns die Grenzen unseres Wissens vor Augen zu führen.[124]

Den künftigen Postweg der Briefe nach China betreffend war Gerbillon voller Optimismus: Ohne die Hilfe der beiden Jesuiten hätten sich die Vertreter Chinas und Rußlands kaum einigen können, »leur coutumes etant infiniment differents«,[125] stellt er selbstbewußt fest und hofft, daß der Gesandtschaftsbericht beim Kangxi-Kaiser »fera le meilleur effect du monde pour la Religion«.[126] Eine entsprechende Anerkennung in Moskau voraussetzend, schlägt er deshalb vor zu riskieren, die Briefe aus Paris nach Peking in Zukunft über Polen (d.h. über den französischen Botschafter oder die Kollegs in Krakau bzw. Warschau) und Moskau (über die Adresse der Jesuiten) laufen zu lassen.[127]

[123] Der Bischof von Basilea, Gregorio Lopez (chines. Lo) O.P. (1611–1690), war 1650 in den Dominikanerorden eingetreten, wurde 1654 zum Priester geweiht und war 1674 zum Apostolischen Vikar von Nanking erhoben worden. Er war der erste einheimische Bischof Chinas. Vgl. zu ihm Streit: *Bibliotheca Missionum*, 5, S. 879, u. Jann: *Die katholischen Missionen*, 1915, S. 222. Der Bischof von Argolis, Bernardino della Chiesa O.F.M. (1644–1721), war 1680 in Rom zum Bischof erhoben und zum Koadjutor von Peking ernannt worden; 1684 bestimmte ihn Pallu zusammen mit Maigrot zu seinem Nachfolger (zur Unterstützung der Neuankömmlinge durch die beiden Bischöfe im einzelnen s. *Magazin,* wie Anm. 119, S. 390, 393, 397). Vgl. Streit, *a.a.O.*, S. 882, u. Collani: *Akademie*, 1989, S. 116, Anm. 135.

[124] Vgl. *Magazin* (wie Anm. 119), S. 407.

[125] Vgl. *ebd.*, S. 405.

[126] Vgl. *ebd.*, S. 406.

[127] Vgl., ebd., S. 405.

Gerbillons Brief an den P. de la Chaize, den einflußreichen Beichtvater Ludwigs XIV. und Protektor der königlichen Mathematiker, ist zweifellos ein Hilferuf. Er beginnt mit einem kurzen Bericht zur Vorgeschichte der Grenzverhandlungen zwischen China und Rußland; spricht von seiner Aufgabe, Thomas Pereira, der als einziger am Hof das Chinesische gut beherrsche, als Gehilfe bei den Gesprächen zu unterstützen; berichtet von der öffentlichen Erklärung des Kangxi-Kaisers zur Verwendung der Patres als »des gens sures et fidelles aux quels on devoit se fier«;[128] deutet die Strapazen der viermonatigen Reise durch »ces deserts de la Tartarie« an und stellt zuletzt eine Relation über alle Einzelheiten der Verhandlungen und über »cette partie de la Tartarie, que j'ai parcourru« in Aussicht, die er sofort nach seiner Rückkehr nach Peking auf dem sichersten Weg nach Paris schicken werde.[129] Sein Hauptanliegen kommt aber erst im folgenden zur Sprache.

Aus Sorge um den totalen Ruin der Mission, verursacht durch einen »esprit de nationalité et une étrange antipathie contre le nom François«[130] unter den Ordensbrüdern der Gesellschaft Jesu, bittet Gerbillon La Chaize ohne Umschweife, all seinen Einfluß beim General in Rom[131] geltend zu machen, damit den Schikanen einiger portugiesischer Patres, besonders in Macao, Grenzen gesetzt würden. Von der Warte der katholischen Kirche findet Gerbillon es äußerst befremdend, daß die Spaltung zwischen den portugiesischen und den französischen Jesuiten zu einer Zeit eintritt, wo der Kaiser dem Orden seine Wohlgesonnenheit öffentlich bezeuge, wo er ihm und anderen Fremden alle Türen seines Reiches zu öffnen scheine. Statt sich über den Zuwachs an fähigen Missionaren zu freuen,[132] verlange der Visitator auf dringendes Ersuchen Portugals den Gehorsamseid und hindere die Ordensbrüder, China zu betreten und

128 Vgl. *Magazin* (wie Anm. 119), 16. Theil, 1782, S. 539–546, hier S. 540.
129 Vgl. *ebd.*, S. 541.
130 Vgl. *ebd.*
131 Das war zu jener Zeit Tirso González (1687–1705).
132 Vgl. *Magazin* (wie Anm. 128), S. 543.

dort zu arbeiten.[133] Alles wäre erträglicher, wenn die Portugiesen die Chinamission wenigstens mit guten Missionaren versorgten! Die wenigen, schlecht ausgebildeten Leute aus Portugal, die »n'ont pas le fond nécessaire, pour traiter des matières de religion avec les lettrés«, seien nicht geeignet, den hohen Ruf der Gesellschaft Jesu in China zu verteidigen, klagt Gerbillon.[134] Als Beispiel dient ihm Thomas Pereira. Dieser stehe als Oberer des Kollegs in Peking gegenwärtig an der Spitze der Chinamission, sei zweimal auf Veranlassung des Ordens zum Vizevisitator gemacht worden und habe überdies den P. Grimaldi während seiner Abwesenheit als Präsident des Mathematischen Amtes vertreten – »mais ce pauvre Père n'a pas même les premieres teintures des mathematiques«! Er habe die »sciences chinoises« nicht studiert, kenne nur wenig die chinesischen Schriftzeichen und wisse seinen Gesprächspartnern in theologischen Diskussionen kaum etwas entgegenzusetzen.[135]

Zweifellos sieht Gerbillon die Hauptgefahr für den Bestand der Mission in der national-egoistischen Politik der Portugiesen und in der Parteilichkeit einiger portugiesischer Ordensbrüder. Die Sorge, daß die Propaganda in Rom den Ruin der Mission herbeiführen könnte, scheint ihm durch das Verhalten der Bischöfe von Argolis und Basilea überflüssig geworden zu sein. Viel eher verursacht ihm einen »chagrin mortel« die Tatsache, daß sich fremde Brüder für die Jesuiten gegen deren eigene Leute einsetzen.[136] Doch auch in der Einschätzung, die Russen würden ihre Dankbarkeit durch Einrichtung eines sicheren Postweges erweisen, irrte er sich; er konnte nicht wissen, daß schon im Jahre 1689 die Niederlassung der Jesuiten in Moskau aufgelöst worden war.[137] In bezug auf China täuschte sich der Pater allerdings nicht: In dem Toleranzedikt des Kangxi-Kaisers 1692 wurde ausdrücklich die Loyalität der Patres bei den Verhand-

[133] Vgl. *ebd.*, S. 541.
[134] Vgl. *ebd.*, S. 542.
[135] Vgl. *ebd.*
[136] Vgl. *ebd.*, S. 343.
[137] Vgl. Sebes (wie Anm. 52), S. 64.

lungen mit Moskau erwähnt.[138] – Leibniz war also über die inneren Probleme der Chinamission im Bilde. Wie reagierte er darauf?

4. Leibniz: eine »solide Philosophie« für China – »Das Licht Jesu Christi in ferne Länder zu tragen«, schreibt Leibniz 1695 an Verjus, »ist ein so schönes Vorhaben, daß ich nicht mehr unterscheide, was uns unterscheidet« (Nr. 10). Nicht nur um unterschiedslose Teilhabe an den Nachrichten aus China, trotz konfessioneller Unterschiede, geht es Leibniz, sondern auch um den Entwurf einer neuen Philosophie für China, die, wenn Gott ihm Lebenszeit und Freiheit dafür gebe, »die Gewißheit der Mathematik haben« werde (*ebd.* S. 67).

Schon in seinem folgenden Brief (Nr. 17) kommt Leibniz ausführlicher auf seinen Plan zurück. Er möchte zu dem, was er für die »wichtigste Angelegenheit der Zeit« hält und als »frommes und edles Vorhaben« betrachtet, mit seinen eigenen Arbeiten beitragen. Hinsichtlich des Fortschritts in den Wissenschaften und Künsten wäre dies im Austausch mit China die »Förderung einer Erfindungskunst (der Kunst der Künste)«; hinsichtlich der Evangelisierung Chinas aber die »Begründung einer soliden Philosophie, in deren Rahmen Frömmigkeit und Wahrheit gleichermaßen berücksichtigt« würden (*ebd.*, S. 129).

Den Pater Verjus mit nur wenigen Hinweisen von den gefährlichen Konsequenzen der kartesianischen Philosophie zu überzeugen und diesen für sein eigenes System der prästabilierten Harmonie der Substanzen zu gewinnen, das war Leibniz' philosophisches Anliegen. Warum betrachtete er die Philosophie Descartes' als gefährlich für die Religion und zweifelte niemals an der Ausführbarkeit seiner eigenen geplanten »Kunst«? Zur Beantwortung dieser Fragen haben wir zunächst einen Blick auf Leibniz' Einwände gegen Descartes zu werfen und anschließend den Charakter seiner eigenen Philosophie zu betrachten, die ihrer Natur nach theologisch und hinsichtlich der Methode vergleichend ist.

[138] Vgl. Charles Le Gobien: *Histoire de l'edit de l'empereur de la Chine*, 1698, S. 183–185, hier S. 184.

Auch abgesehen davon, daß Leibniz' Kritik an der Zweisubstanzenlehre Descartes' in erster Linie theologisch motiviert ist,[139] liegen deren Probleme auf der Hand: 1. die Unmöglichkeit, eine Wechselwirkung zwischen Geist und Materie, Denken und Ausdehnung, rational verständlich zu erklären; 2. die Unmöglichkeit, das Prinzip des Lebens und der Seele in einer mechanistisch aufgefaßten, toten Natur zu erfassen; 3. die Unmöglichkeit, den Lauf der Welt durch Gottes Vorhersicht zu begründen, wenn (nach Descartes) finale Ursachen in der Natur- und Menschheitsgeschichte ausgeschlossen werden müssen; 4. die Unmöglichkeit, Gott zu verstehen, wenn (nach Descartes) die Gesetze der Moral und Logik nicht ewig und für den Verstand und Willen Gottes und der Menschen verschieden sein sollen.

Leibniz glaubte, das erstgenannte Problem durch seine Hypothese der prästabilierten Harmonie gelöst zu haben,[140] lag doch für ihn der Beweis der Wahrheit eines (materiellen) Phänomens in dem Konsens der perzipierenden Geist-Monaden.[141] Leibniz war zweitens überzeugt, durch die Einführung des Begriffs der Kraft als des vitalen Prinzips der Monade die kartesianische Auffassung einer toten Natur widerlegt zu haben.[142] Glaubte er doch in der

[139] Vgl. H. W. Barber: *Leibniz in France. From Arnauld to Voltaire*, New York, London 1985, S. 10–43.

[140] Vgl. den *Extrait d'une Lettre de M. D. L. sur son Hypothese de philosophie*, 1696 (Gerhardt: *Philosophische Schriften*, 4, 1880, S. 500–503): »Après cela je ne crois pas que j'ay besoin de rien prouver, si ce n'est qu'on veuille que je prouve, que Dieu a tout ce qu'il faut pour se pouvoir servir de cet artifice […]« (S. 501).

[141] »[…] in mutuo enim percipientium consensu consistit phaenomeni veritas«, heißt es in Leibniz' Brief an Des Bosses vom 29. Mai 1716, in: Gerhardt: *Philosophische Schriften*, 2, 1879, S. 521.

[142] Im einzelnen wandte sich Leibniz schon früh gezielt und öffentlich gegen den kartesianischen Begriff der Materie, deren Wesen als reine Ausdehnung definiert wird, und eine Naturauffassung, die finale Ursachen in der Physik ausschloß. Vom physikalischen Standpunkt der Dynamik konnte er beweisen, daß die Lehre Descartes' von der Erhaltung der absoluten Bewegungsmenge im Universum nicht haltbar und nur unter Vor-

Entdeckung der ›Samentierchen‹ durch Leeuwenhoek und andere Mikroskopisten nicht nur den Beweis einer lebendigen Natur, sondern auch die Bestätigung des aus der Bibel abgeleiteten Glaubenssatzes gefunden zu haben, wonach bereits im Samen Adams die ganze zukünftige Menschheit präformiert enthalten war.[143] Was

aussetzung der Annahme einer ›bewegenden Kraft‹ mit den Tatsachen zu vereinbaren war (vgl. *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*, in: *Acta erud.*, März 1686, S. 161–163). Leibniz sah darin die Bestätigung, »qu'il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir celle de la substance, action et force […]«, und war zugleich überzeugt, daß die ersten Gesetze der Mechanik einen erhabeneren Ursprung besitzen als die rein mathematischen und daß die modernen Philosophen lieber die Erkenntnis der Natur mit der ihres Schöpfers verbinden würden (vgl. Gerhardt: *Philosophische Schriften*, 4, 1880, S. 465 u. S. 466). – Doch auch die katholische Lehre von der Gegenwart des Leibes Christi beim Abendmahl war mit dem kartesianischen Begriff der Materie unvereinbar – wie konnte z.B. eine als reine Ausdehnung definierte Substanz die physische Gestalt und die Eigenschaft einer anderen Substanz annehmen und zugleich ihre Identität bewahren? »Nam qui credit essentiam corporis consistere in extensione, credetne unquam corpus alienam extensionem subire posse, servata substantia sua?« (*A* II, 1, S. 171). »A l'egard des dogmes la principale difficulté à mon avis, consiste dans la Transsubstantiation. Et cette transsubstantiation implique contradiction, si la philosophie des Modernes [der Gassendisten und Kartesianer] est veritable, qui soûtient que l'essence du corps est d'estre estendu et de remplir un certain espace« (*A* I, 1 N. 229, S. 272f.). Dazu auch Christiane Frémont: *L'Être et la relation*, Paris 1981, S. 43–66.

[143] Vgl. *Théodicee*, § 91 (Gerhardt: *Philosophische Schriften*, 6, 1885, S. 91): »Ainsi je croirois, que les ames, qui seront un jour ames humaines, comme celles des autres especes, ont été dans les semences, et dans les ancetres jusqu'à Adam, et ont existé par consequent depuis le commencement des choses, tousjours dans une maniere de corps organisé: en quoy il semble que M. Swammerdam, le R. P. Mallebranche, M. Bayle, M. Pitcarne, M. Hartsoeker, et quantité d'autres personnes tres habiles, soyent de mon sentiment. Et cette doctrine est assés confirmée par les observations Microscopiques de M. Leewenhoeck et d'autres bons observateurs.« Bei Aurelius Augustinus: *De Civitate Dei*, 13, 14, heißt es: »Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus.« Vgl. dazu auch Marie-Noëlle Dumas: *La Pensée de la vie chez Leibniz*, Paris 1976; R. Widmaier: *Leibniz und Eva? Leibniz' Naturphilosophie unter wissenschaftstheoretischem As-*

aber das dritte Problem betrifft, so wies Leibniz auf die metaphysische Einheit der Erklärungsprinzipien hin: Er warnte davor, die *causae finales* abzuschaffen und über dem Studium der Mathematik und Physik die schöne Literatur, die Moral und Metaphysik ganz zu vernachlässigen, wären doch die *causae efficientes* selbst metaphysischer Natur.[144] Die erkenntnistheoretische Lösung des vierten Problems lag für Leibniz in der Ähnlichkeit des menschlichen mit dem göttlichen Geist.[145] Danach wäre der geschaffene Geist nicht nur fähig, die in den Werken herrschende Logik Gottes, sondern auch Seine in der Geschichte waltenden Absichten zu erkennen: Der Leibnizschen Begriffslogik entsprechend wäre nämlich in dem »vollständigen Begriff einer individuellen Substanz« nicht nur deren eigene Biographie lückenlos enthalten,[146] sondern auch die ihrer Kinder und Kindeskinder, d.h. prinzipiell die historische Entwicklung der zukünftigen Menschheit. Dabei erkannte Leibniz in dem Konsens *cum tota serie vitae,*[147] sowohl die Wahr-

pekt, in: *Die Zukunft des Wissens. XVIII. Deutscher Kongreß für Philosophie*, Konstanz 1999, S. 833–840.

[144] Vgl. *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis*, in: *A* VI, 4 Teil A N. 114_2, S. 460.

[145] Vgl. *Discours de Metaphysique,* § 36: »[…] les seuls esprits sont faits à son image, et quasi de sa race ou comme enfans de la maison, puisqu'eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connoissance à l'imitation de la nature divine.« (*A* VI, 4 Teil B N. 306, S. 1586 f.)

[146] Vgl. *Discours de metaphysique*, § 8 : »Ainsi il faut que le terme du sujet enferme tousjours celuy du predicat, en sorte que celuy qui entendroit parfaitement la notion du sujet, jugeroit aussi que le predicat luy appartient. Cela estant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle, ou d'un Estre complet, est d'avoir une notion si accomplie, qu'elle soit suffisante, à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée.« (wie Anm. 145, S. 1540). Zur geschichtsrelevanten Dimension der Begriffslogik vgl. auch Ursula Goldenbaum: *From Adam to Alexander and Caesar: Leibniz's shift from logic and metaphysics to a theory of history*, in: Daskal/Yakira: *Leibniz and Adam*, 1993, S. 365–376.

[147] Vgl. Leibniz: *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, in: *A* VI, 4 Teil B N. 299, S. 1501.

heit der *res gestae* als auch das wirkende Prinzip einer allgemeinen Harmonie.[148]

Durch die Erfindung der Infinitesimalrechnung glaubte Leibniz, die Mauer zwischen Mathematik und Physik durchbrechen[149] und sein metaphysisches System auf ein Prinzip zurückführen zu können, d. i. Gott. Mit der Ausarbeitung einer neuartigen Charakteristik hoffte er überdies, neben den Hauptbegriffen seines philosophisches Systems – dem Begriff der Monade, »à laquelle il appartienne d'etre répétée ou continuée«,[150] und dem Begriff eines Universums als *continuata creatio … ex nihilo*[151] – auch einen neuen Gottesbeweis darbieten zu können, vorausgesetzt, der von ihm postulierte Gottesbegriff wäre möglich.[152]

[148] Vgl. *Théodicée*, § 62: »Ainsi étant d'ailleurs persuadé du principe de l'Harmonie en general, et par consequent de la preformation et de l'Harmonie préetablie de toutes choses entre elles, entre la nature et la grace, entre les decrets de Dieu et nos actions prevues, entre toutes les parties de la matiere, et même entre l'avenir et le passé, le tout conformement à la souveraine sagesse de Dieu, dont les ouvrages sont les plus harmoniques qu'il soit possible de concevoir.« (Gerhardt: *Philosophische Schriften*, 6, 1885, S. 136 f.). – Für das Prinzip des Besten oder der Vollkommenheit in der Natur bezieht sich Leibniz immer wieder auf seinen Aufsatz *Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium* (in: *Acta erud.*, Juni 1682, S. 185–190); vgl. dazu Louis Couturat: *Über Leibniz' Metaphysik*, in: Albert Heinekamp / Franz Schupp (Hrsgg.): *Leibniz' Logik und Metaphysik,* Darmstadt 1988, S. 57–80, hier S. 70 f.

[149] Vgl. Nr. 13, S. 92: »[…] hoc calculi genere perfringi quodammodo parietem qui Physicam separat a Mathesi.«

[150] Vgl. Gerhardt: *Philosophische Schriften*, 4, 1880, S. 467: »Outre l'étendue il faut avoir un sujet, qui soit étendu, c'est-à-dire une substance à laquelle il appartienne d'estre repetée ou continuée.«

[151] Vgl. *Rationale fidei catholicae*, in: *A* VI, 4 Teil C N. 409_2, S. 2319.

[152] Gerhardt: *Philosophische Schriften*, 4, 1880, S. 296: »Mais à present il me suffit de remarquer, que ce qui est le fondement de ma characteristique l'est aussi de la demonstration de l'existence de Dieu. Car les pensées simples sont les elemens de la characteristique et les formes simples sont la source des choses. Or je soutiens que toutes les formes simples sont compatibles entre elles. C'est une proposition dont je ne sçaurois bien donner la demonstration sans expliquer au long les fondemens de la characteris-

5. Die »Kunst der Künste« – Bei der »Kunst der Künste« oder *nouvelle characteristique,* der wir uns jetzt zuwenden, handelt es sich demgegenüber um ein Zentralthema der Leibnizschen Metaphysik und Logik. Das biblische Wort, nach dem der Mensch als Abbild Gottes geschaffen (*Gen* 1, 27) und damit im Denken, Handeln und Wollen Gott ähnlich ist, bildet als Hypothese für die Realisierbarkeit dieses Leibniz-Projekts eine entscheidende Voraussetzung.[153]

Doch weil zwischen Schöpfer und Geschöpf nur Ähnlichkeit, nicht Gleichheit herrschen kann,[154] ist Gott nach Leibniz auch das ganz Andere: körperlose, absolute Realität, zeitlose Gegenwart und reines Bewußtsein. Als denkend schaffendes Bewußtsein kennt es keinen Unterschied zwischen den ewigen Wahrheiten des Verstandes und den Tatsachenwahrheiten der Welt und Geschichte; und da sein Erkennen intuitiv und adäquat ist, sein Gedächtnis unfehlbar, bedarf es zum Denken keiner Zeichen. Vergangenheit und Zukunft eines jeden Dinges liegen vielmehr offen vor ihm. – Einem solchen Erkennen entspricht ein absoluter ›Standpunkt‹ und demgemäß ein aperspektivischer ›Gesichtspunkt‹ der Erkenntnis.

Die Geschöpfe hingegen – von der schlafenden über die vegetative und animalische Seele bis hin zum selbstbewußten Geist (*mens*) der Menschen und Engel – sind nach Leibniz niemals ohne Körper. Als Teil der Welt ist gerade ihr Körper die Bedingung der Möglichkeit, die Welt als Phänomen vorzustellen und zu erkennen. Leibniz bezeichnet die Übereinstimmung (*consensus*) zwischen dem Geist und seinem Körper, zwischen diesem und allen anderen Körpern, als prästabilierte Harmonie und versteht darunter jene Ausdrucks-

tique. Mais si elle est accordée, il s'ensuit que la nature de Dieu qui enferme toutes les formes simples absolument prises, est possible.«

[153] *Monadologie*, § 46: »Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, que les verités éternelles étant dependantes de Dieu, sont arbitraires et dependent de sa volonté, comme Des-Cartes paroist l'avoir pris […]«. (Gerhardt: *Philosophische Schriften*, 6, 1885, S. 614).

[154] Vgl. *A* VI, 4 Teil B N. 275, S. 1461: »In Deo solo est intelligere velle posse. In nobis est intellectus et voluntas, sed potentia nulla.«

relation, durch die erst in der vorstellenden Tätigkeit des Geistes sein Relatum, der Körper, in Erscheinung treten kann: die Welt als Vorstellung (*petites perceptions*) aus einer bestimmten Perspektive, die von der Lage des Körpers und dessen Beziehung zu allen übrigen abhängig ist. Damit ist der Geist temporär gleichsam ein »Spiegel der ganzen Welt« oder Ausdruck eines Gedächtnisinhaltes, der erst durch die reflektierende Tätigkeit der *mens* erinnert und erkannt zu werden vermag. Doch im Unterschied zu Gott bleibt der Gedächtnisinhalt einer *mens* ihr zum größten Teil unbewußt; überdies ist ihr Erinnerungsvermögen (*memoria*) schwach und fehlerhaft, und ihr Erkennen symbolisch: sie bedarf der Zeichen.[155] – Einem Erkennen dieser Art entspricht ein relativer Standpunkt und dementsprechend ein perspektivischer Gesichtspunkt der Erkenntnis.

Offensichtlich glaubte Leibniz, die Leistung des menschlichen Bewußtseins mit dem Instrument einer universalen Zeichenkunst unendlich steigern zu können. Galt es doch nicht allein, mit Hilfe nur weniger, einfach zu merkender Grundzeichen und leicht verständlicher Verknüpfungsregeln der Schwäche des Gedächtnisses entgegenzuwirken, sondern überdies auch dessen Beherrschung zu verbessern.[156] »Die Kunst, sich dessen, was man weiß, bei Bedarf bewußt zu werden«, erschien Leibniz als eine der wichtigsten. Dabei stellte er in Abrede, »daß man bis heute auch nur daran gedacht

[155] Vgl. *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, in: *A* VI, 4 Teil A N. 141, S. 587.

[156] Vgl. *A* VI, 4 Teil C N. 387_3, S. 2153: »Non est in potestate nostra nunc meninisse alicujus rei praeteritae, aut non meminisse.« *Théodicée*, § 192: »[…] il n'y en a que de [idees]distinctes en Dieu : outre que d'abord l'objet n'existe nulle part, et quand il existera, il sera formé sur cette idée […] l'entendement divin n'a point besoin de temps pour voir la liaison des choses. Tous les raisonnemens sont eminemment en Dieu, et ils gardent un ordre entre eux dans son entendement, aussi bien que dans le nostre: mais chez luy ce n'est qu'un ordre et une priorité de nature, au lieu que chez nous il y a une priorité de temps.« (Wie Anm. 148, S. 230 f.). Vgl. auch Robert MacRae: *Is Adam in his cognitive nature made in the image of God?*, in: Daskal/Yakira: *Leibniz and Adam*, 1993, S. 79–84.

hätte, ihre Elemente festzustellen, denn die Gedächtniskunst, über die soviel geschrieben worden ist, ist ganz etwas anderes«.[157]

Die »wahre *characteristica universalis* oder *lingua rationalis*«, so Leibniz, »braucht kein Gedächtnis, außer dem für die einfachsten (Begriffe), und kein Wörterbuch, sondern jeder beliebige (Mensch) kann Wörter nach Gutdünken bilden und wird nichtsdestoweniger verstanden werden«.[158] Es handelte sich demnach um »eine Kunst, die Charaktere so zu bilden und anzuordnen, daß sie die Gedanken (*cogitationes*) wiedergeben oder daß sie dieselbe Beziehung unter sich haben, wie sie die Gedanken unter sich haben«; darin hatte »ein Aggregat von Charakteren, welche die Sache repräsentieren, die ausgedrückt wird«, dem Gesetz des Ausdrucks zu entsprechen.[159] Als Ergebnis einer langen Kette von Folgerungen müßten solche Zeichen überdies, wie Leibniz an anderer Stelle erklärt, die »Erinnerung an die frühere Beweisführung in sich schließen, welche man nicht mehr deutlich vor Augen hat, wenn man bei der Schlußfolgerung angelangt ist; sonst würde man eben diese Beweise immer aufs neue führen müssen«.[160]

Daß angesichts seines Projekts einer *ars characteristica universalis* die chinesische Schrift Leibniz' Interesse auf höchste erregen mußte, liegt auf der Hand. Wie wünschenswert eine derartige Erfindung war, hatte nicht zuletzt die Erfahrung der Handelsleute, Rei-

[157] *Nouveaux essais*, II, 21, § 67 (*A* VI, 6, S. 206): »L'art de s'aviser au besoin de ce qu'on sait, seroit un des plus importans, s'il estoit inventé; mais je ne voy pas que les hommes ayent encore pensé jusqu'icy à en former les élemens: car l'art de la memoire, dont tant d'auteurs ont écrit, est tout autre chose.«

[158] Vgl. *A* VI, 4 Teil A N. 10_5, S. 41: »Verus character univers[al]is aut Lingua rationalis nulla indiget memoria nisi simplicissimorum, nec dictionario, sed quivis verba pro arbitrio formare potest, et nihilominus intelligetur.«

[159] »So wie die Idee der auszudrückenden Sache zusammengesetzt ist aus den Ideen bestimmter Dinge, so soll aus den Charakteren eben dieser Dinge der Ausdruck zusammengesetzt werden.« Vgl. den Text in *A* VI, 4 Teil A N. 190, S. 916.

[160] Vgl. *Nouveaux essais*, Préface (*A* VI, 6, S. 54).

senden und Missionare gezeigt, die mit ihren jeweiligen Muttersprachen und sogar ihrem Latein in China buchstäblich am Ende waren. Sie waren belehrt worden, daß dort eine Schriftsprache existierte, die wie die Zahlen von allen Völkern des Ostens verstanden, aber in der jeweils eigenen Sprache gelesen wurde – eine Tatsache, die um so mehr die lateinische Buchstabenschrift in den Schatten stellte, als es sich um eine universale, d.h. allen Menschen verständliche Begriffsschrift zu handeln schien. Kein Wunder also, daß sich an dieser ›chinesischen Charakteristik‹ die Phantasie von Bacon über Dalgarno und Wilkins bis hin zu Leibniz entzündete.[161] Mehr als alles andere faszinierte Leibniz jedoch die Vermutung von Jacob Golius (1596–1667), daß man es hier mit einer künstlichen Sprache zu tun hätte, und die Behauptung Andreas Müllers (Nr. 6, Anm. 4), daß er den Schlüssel entdeckt habe, nach dem sich diese komplexen Zeichen zusammensetzten. Diese Gerüchte steigerten Leibniz' Erwartungen nicht wenig, zumal man glaubte, daß in der chinesischen Schrift dank ihrer begrifflichen Natur von alters her ein Wissensschatz angehäuft und überliefert sein sollte, den zu entschlüsseln nun möglich schien.

Konnte die chinesische Zeichenschrift ein Modell für Leibniz' Plan einer *ars characteristica* sein? Auf diese Frage wird noch zurückzukommen sein (s. Kap. V, § 4). In seinen Briefen nach China bestimmten offensichtlich die Probleme der eigenen Zeichenkunst seine gezielten Fragen nach der Art der chinesischen Schriftzeichen, ihrer Konstruktion und Zusammensetzung.[162]

[161] Vgl. R. Widmaier: *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie*, in: *Studia Leibnitiana*, XIII, 1981, S. 278–298.

[162] Leibniz hätte allzu gern gewußt, ob nicht diese ungeheure Masse von chinesischen Schriftzeichen auf eine bestimmte Anzahl von Wurzel- oder Elementarzeichen zurückgeführt werden könne; von deren Kenntnis versprach er sich die Möglichkeit, die Gesetze der Umformung oder Analogie aus den zusammengesetzten Zeichen zu erschließen. Vgl. Leibniz' Brief an Christian Mentzel vom 15. Oktober 1698, in: *A* I, 16 N. 131, S. 221: Leibniz will nicht nur wissen, w a s die Chinesen gemacht haben, sondern w a r u m sie es so gemacht haben: »non tantum quid fecerunt Sinenses sed

6. *»Keine fromme Täuschung kann unschuldiger sein«* – Auch über ein anderes, brisantes Thema hat sich Leibniz in seinem Briefwechsel mit Verjus unmißverständlich ausgesprochen: seine Auffassung von der Interpretation der chinesischen Riten und des Namens für Gott in den kanonischen Büchern Chinas. Noch vor der Verurteilung der Riten durch die Theologische Fakultät der Sorbonne (vgl. S. XL) vertraute Leibniz zu Beginn des Jahres 1700 dem Pater seine Meinung in dieser Angelegenheit an (Nr. 35): Zu Unrecht würden die chinesischen Christen von den Gegnern der Jesuitenmissionare als Götzendiener verurteilt; die Praxis und die Lehre der Chinesen müßten nach dem Beispiel des Apostels Paulus vielmehr zum Guten ausgelegt werden (*Apg* 17, 23 f.). Dieser habe den »der unbekannten Gottheit dargebrachten Altar eher so aufgefaßt … wie die Athener sollten, als wie sie es tatsächlich zu tun pflegten«.

Keinen Unterschied erkenne er zwischen der Konfuzius- und Ahnenverehrung in China und dem Heiligenkult in Europa, vielmehr sehe er Elemente, die auch bei den meisten anderen Völkern als religiös gelten, doch wegen ihrer gleichzeitigen politischen Funktion oft zweideutig seien. Wie in der Frage des Gottesnamens so auch in jener der Riten hält Leibniz ohne genaues, kritisches Studium der chinesischen Literatur die ganze Angelegenheit noch für unentschieden und eine Verurteilung des Kaisers und seiner Gelehrten für »leichtfertig« und ungerecht.

Die Riten seien »an sich unschädlich«! Man müsse sie nur, wie es Matteo Ricci nach dem Beispiel der Kirchenväter vorgeführt habe, so wie Platon und andere heidnische Philosophen christlich auslegen, um »das von den Schlacken der Irrtümer gereinigte Gold ihrer Lehren [zu] bewahren«. »Mögen sie auch wiederholt geirrt haben«! Auf Leibniz' feste Überzeugung, daß, »wenn wir Konfuzius zuweilen eine Lehre zuschreiben, die nicht die seine ist«, doch »offenbar

et cur fecerunt, quò melius et facilius rationibus utcunque intellectis disci queat Scriptura, alioqui (si filum in labyrintho absit) valde futura perplexa […]«. Vgl. auch Leibniz' Brief an Mentzels Sohn Johann Christian vom 21. Januar 1699, *ebd.* N. 320, S. 529 f.

keine fromme Täuschung unschuldiger sein (könne), da die Gefahr den Irrenden ferngehalten wird und ihre Lehrer sich des Betruges enthalten«, werden wir noch zurückkommen (s. Kap. VI, § 4). Sein unmittelbar darauf folgender Vergleich mit der hebräischen Literatur, »Wer wüßte nicht, daß die christlichen Gelehrten heute weit besser als die Juden selbst die ältesten Bücher der Hebräer auszulegen verstehen[?]«, berührt dagegen ein Thema, das damals vielleicht mehr noch als der Ritenstreit die Gelehrten Europas bewegte: das Alter der Welt, die in der *Genesis* bezeugte universale Geltung der Menschheitsgeschichte und das chinesische Altertum.

7. Das Problem der Alten Geschichte: das Altertum Chinas – Die Tatsache des hohen Altertums Chinas verlangte nach Antworten auf mindestens vier Fragen, die im Rahmen des jüdisch-christlichen Weltverständnisses an der Wende zum 18. Jahrhundert virulent und unaufschiebbar geworden waren und auch in unserer Korrespondenz immer wieder thematisiert werden: 1. Wie alt war die Welt tatsächlich? 2. Welche Zeitrechnung mußte zugrunde gelegt werden: die der *Vulgata* oder jene der *Septuaginta*? 3. Wie war es in diesen Übersetzungen des hebräischen Bibeltextes zu den unterschiedlichen Chronologien überhaupt gekommen? 4. Wie sollte man das in der *Genesis* dargestellte Geschehen vom Weltanfang bis zur Sintflut auffassen: als von Gott inspirierten Text oder als *historia rerum gestarum*? Die letzte Frage berührte das Problem der Glaubwürdigkeit der Geschichte, an dem sich in der *grande querelle des anciens et des modernes* die Parteien der »Alten« und »Neueren«[163] schieden. In Leibniz' China-Korrespondenz klingt das komplexe Thema mehrfach an, so etwa in seinem Brief an Verjus (Nr. 34) mit der scheinbar fernerliegenden Frage, ob es möglicherweise bei den Juden in China alte hebräische Codices gebe, von denen man wenigstens »den Anfang der *Genesis*« mit dem hebräischen Text in Europa vergleichen

[163] Vgl. Winfried Schröder, Art. *Querelle des Anciens et des Modernes*, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd 3, Hamburg 1990, S. 983–995.

könnte, »um zu sehen, ob ihre Genealogie der Patriarchen vielleicht mit jener der *Septuaginta* übereinstimmt […]«.[164]

Der Schock, den das Bekanntwerden der chinesischen Annalen durch Martino Martinis *Sinicae historiae decas prima,* 1658, für das historische Weltbild der europäischen Gelehrtenwelt bedeutete, kann mit dem Umsturz des astronomischen Weltbildes im Jahrhundert zuvor verglichen werden. Während die Neueren nicht mehr bereit waren, die neugewonnenen Entdeckungen und Erkenntnisse der Gegenwart in die biblische Urgeschichte einzuordnen, und wie Francis Bacon[165] auch die zeitliche Richtung des Erkenntnisfortschritts deshalb umkehrten, versuchten die Alten nach dem Beispiel von Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704) noch einmal, alles neu gewonnene Wissen von fremden Erdteilen und Völkern, unbekannten Sprachen und heidnischen ›Geschichten‹ mit der Chronologie der biblischen Universalgeschichte in Einklang zu bringen. Seit dem

[164] Leibniz scheint tatsächlich die seit Ricci ins Stocken geratene Forschung nach den Juden in China wieder angeregt zu haben. Im Jahre 1699 hatte er sich auf Bitten Jablonskis in dieser Angelegenheit an Le Gobien gewandt und ein Jahr später noch einmal erinnernd an Verjus (vgl. Nrn 34 u. 38). In der Antwort Le Gobiens aus dem Jahre 1701 heißt es dazu, die Patres in China hätten sich umgehört, aber bisher in dieser Sache noch nichts entdecken können, sie würden sich aber weiterhin darum bemühen (vgl. Nr. 38). Der Brief über die Juden in China des Jesuitenpaters Giampaolo Gozani an José Soares vom 5. November 1704 erschien in den *Lettres édifiantes et curieuses*, VII. Recueil, 1707, S. 1–21. In seinem Vorwort bemerkt Le Gobien, man habe die Juden »in der letzten Zeit fast vergessen« (vgl. *ebd*. Bl. ã ij v°) und erläutert, Gozani habe seinen Besuch in Kaifeng auf Bitten eines seiner Freunde unternommen (vgl. *ebd.* Bl a iij r°). Dieser Freund aber war Soares, seit 1688 in Peking und zeitweise Rektor des Jesuitenkollegs, dessen Bericht über das Toleranzedikt des Kangxi-Kaisers Leibniz in den *Novissima Sinica* veröffentlicht hatte (vgl. Nr. 18, Anm. 2). Der Schluß liegt nahe, daß die Bitte aus Hannover über Paris zu Soares und dann an Gozani gelangt war.

[165] In seinem Dictum »Antiquitas saeculi juventus mundi« begründet Bacon das Alter der eigenen Zeit mit dem Erkenntniszuwachs seit der ›jungen‹ Antike; vgl. *The Tvvoo Bookes of the proficience and aduancement of Learning, diuine and humane,* 1605, 1, 5, 1 (ed. by Michael Kierman, Oxford 2000, S. 29).

Konzil von Trient war dafür der Text der *Vulgata* verbindlich geworden. Nach dieser Chronologie war die Welt im Jahre Null oder im Jahre 4004 vor Christi Geburt geschaffen worden; und die Wasser der Sintflut kamen im Jahre 1656 nach der Schöpfung oder 2348 Jahre vor Christus.[166] Nur Noach und seine drei Söhne Ham, Sem und Jafet überlebten diese Flut mit ihren Frauen in der Arche; von ihnen mußte ausnahmslos die ganze zukünftige Menschheit (und damit auch die Chinesen) abstammen,[167] von ihnen auch das anfänglich den Menschen von Gott offenbarte Wissen bewahrt und überliefert worden sein. Schwerlich war damit die Regierungszeit Fuxis, des ersten chinesischen Kaisers, zu vereinbaren, welcher – beglaubigt durch die lückenlos bis in die Gegenwart führenden Annalen Chinas – als erster der »Fünf legendären Herrscher« (vgl. Nr. 6, Anm. 7) seine Herrschaft im Jahre 2952 v. Chr. angetreten hatte, gefolgt von den »Drei Dynastien« *Xia, Shang* und *Zhou*. Da die Zeitrechnung der *Septuaginta* der Urgeschichte der Menschheit ein viel höheres Altertum zumaß, kam für die Einordnung der ersten chinesischen Kaiser eigentlich nur diese in Frage. Jetzt erst wurde das Problem virulent, wie es zu den eklatanten Unterschieden zwischen den Zeitrechnungen der *Vulgata* und der *Septuaginta* gekommen war. Trotz gleichzeitiger kritisch-historischer und kritisch-philologischer Forschungen im Sinne moderner Anforderungen[168] schlug

[166] Vgl. Bossuet: *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin*, 1681, Premiere Partie, S. 6 ff.; s. auch Zopf: *Grundlegung der Universal-Historie bis aufs Jahr 1755*, 1755, S. 19 ff. Zu den unterschiedlichen Zeiträumen von der Schöpfung bis zur Geburt Christi vgl. auch das Werk des Leibniz-Korrespondenten Alphonse Des Vignoles: *Chronologie de l'histoire sainte*, 1738, wo der Autor auf zweihundert ihm bekannte Weltären hinweist (vgl. die *Preface* Bl. [b 4] r°).

[167] Vgl. die sog. Völkertafel, d. h. die Sippenverbände der Söhne Noachs und die Geschlechterfolge in ihren Völkern, aus denen nach der Sintflut alle Völker hervorgingen (*Gen* 10), sowie die Verschiedenheit der Sprachen und die Verbreitung der Menschen über die Erde nach dem Turmbau zu Babel (*Gen* 11).

[168] Von den Autoren, die den Anforderungen einer historisch-kritischen Forschung entsprachen, schätzte Leibniz Richard Simon: *Histoire*

nun die Stunde der ›Chronologen‹,[169] kam es zu gewagten, den Horizont der Epoche übersteigenden Hypothesen, doch auch zu alten, jetzt erneut erhobenen antijüdischen Verdächtigungen.

Die Behauptung Isaac de La Peyrères (1594–1676), daß es bereits vor der Erschaffung Adams Menschen gegeben hätte, war eine solch gewagte Hypothese. Seine Präadamiten-These war im Jahre 1655 anonym und ohne Angabe des Druckortes in Amsterdam veröffentlicht worden.[170] Wie hoch vom ersten Moment an der Wahrscheinlichkeitsgrad seiner Theorie und für wie virulent die Gefahr des Umsturzes für das jüdisch-christliche Geschichtsbild von den Zeitgenossen eingestuft worden war, zeigt sich an der durch La Peyrère ausgelösten Diskussion, die bis weit ins 18. Jahrhundert hinein dauern sollte.[171] Indem der Autor erklärte, daß Adam nicht der er-

critique du vieux Testament, 1685, Mabillon und die Bollandisten (vgl. zu den letztgenannten auch Anm. 201).

169 Vgl. Hazard: *La crise*, (wie Anm. 27), 1935, chap. 3–4.

170 La Peyrère vertrat seine Auffassung in zwei kleinen Schriften, die schon im ersten Druck zusammen erschienen, unter den Titeln: *Praeadamitae, … quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, 1655 (im folgenden abgekürzt *Praeadamitae*), und *Systema theologicum ex praeadamitarum hypothesi* (im folgenden abgekürzt *Syst. theol.*). Noch im selben Jahr erschien eine »bescheidene« 2. Auflage der Ausgabe; 1661 erschien ebenfalls anonym eine holländische Übersetzung mit Widerlegung, vgl. Lebram: *Ein Streit um die hebräische Bibel*, 1975, S. 55, Anm. 10.

171 Das Werk (von dem Spinoza ein Exemplar besaß, das er großzügig für seinen *Tractatus theologico-politicus*, 1670, benutzt hat) zählt zur frühen Bibelkritik und den Rationalisierungsversuchen der biblischen Universalgeschichte der Neuzeit. Es wurde sofort verboten und überall verbrannt, der Autor eingekerkert. Zum persönlichen Widerruf bei Alexander VII. gezwungen, trat La Peyrère zum Katholizismus über und wurde später Laienbruder bei den Oratorianern. Daß der Autor keineswegs die Besonderheit der Juden als auserwähltes Volk in Frage stellen wollte, vielmehr einen jüdisch-christlichen Chiliasmus vertrat (vgl. dazu sein Werk *Du Rappel des Juifs*, 1643), wurde in Verbindung mit seiner Präadamiten-Hypothese von seinen Zeitgenossen wenig – vielleicht nur von Pascal, *Pensées*, § 651 (ed. Léon Brunschvicg, 1904, T. 3, S. 90 f.) – beachtet. Vgl. zu ihm Richard H. Popkin: *Leibniz and Vico on the Pre-Adamite Theory*,

ste Mensch war, sondern lediglich der Stammvater der Juden; daß die Geschichte der *Genesis* keine universale, sondern nur eine partikulare des jüdischen Volkes sei;[172] daß es sich bei der Sintflut, dem Turmbau und der Zerstreuung der Völker um keine globalen, sondern bloß regionale Ereignisse im Heiligen Lande gehandelt habe[173] – schockierte er zwar, bot aber zugleich eine einleuchtende Theorie für das Nebeneinander von biblischer und außerbiblischer Geschichte.[174] Indem er den Text der *Genesis* nicht als offenbarte, sondern als historische Darstellung befragte und prüfte, schien La Peyrère sich und die Zeitgenossen mit einem Schlag von drei drängenden Problemen befreien zu können: erstens von der Frage nach dem Heil der Heiden; zweitens von der Schwierigkeit, bestimmte Textstellen der Bibel vernunftgemäß zu deuten; drittens von der Notwendigkeit, antike Völker von den Nachkommen Noachs ableiten zu müssen.

La Peyrère ›löste‹ das erste, besonders die Chinamission bewegende Problem, indem er nachwies, daß Paulus (*Röm* 5, 12–14) den Präadamiten die Sünde und Strafe Adams rückwirkend, also zu Unrecht angerechnet habe und daß in Wahrheit die Passion Christi das Heil aller Menschen einschließe, auch das der Heiden und Präadamiten.[175] Das zweite, von gewissen Stellen des biblischen Textes aufgeworfene Problem schien La Peyrères Vermutung, daß schon vor den Juden ältere, nichtjüdische Völker das Heilige Land bewohnt hätten, geradezu herauszufordern. So etwa die Frage, wen Kain fürchtete, als er nach dem Brudermord vor den Anklägern dieses Verbrechens nach Osten floh, und woher er seine Frau nahm, da doch außer seinen Eltern noch kein anderer Mensch exi-

in: Dascal/Yakira: *Leibniz and Adam*, 1993, S. 377–386, u. Hans-Joachim Schoeps: *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1952, S. 3–18.

172 Vgl. *Syst. theol.*, II, 1–11.

173 Vgl. *ebd.*, IV, 3–7.

174 Vgl. dazu Pinot: *La Chine*, 1932, S. 195–200.

175 Vgl. *Praeadamitae*, I, XVII–XXI, u. *Syst. theol.*, V, 3–4, 7–9.

stierte.[176] Woher konnte Adam, wie vollkommen ihn auch immer Gott erschaffen hatte, gleich zu Beginn Kenntnisse in der Astronomie und Astrologie besitzen, ohne daß es diese Wissenschaften schon gab?[177] Nun erzählt aber die Bibel nicht nur selbst von außerjüdischen Völkern,[178] sie berichtet auch von einer ersten und zweiten Schöpfung (*Gen* 1, 26–27, u. *Gen*. 2, 7–25): zuerst – so La Peyrère – von jener der »Präadamiten« und dann von der Erschaffung Adams und Evas. Was nun das dritte Problem betrifft, so stellte La Peyrère das Altertum der Chinesen, der Chaldäer und Ägypter ebensowenig in Frage wie deren Kenntnisse in der Astronomie und Astrologie, Theologie und Magie.[179] Von ihnen lernten die Juden, und deshalb handelte es sich seiner Ansicht nach bei den meisten der jüdischen heiligen Schriften nicht um »Autographen«, sondern Apographen.[180] Daß nämlich die ersten Menschen viel älter waren als die Juden, beweise schon Solon, dem ein alter ägyptischer Priester gesagt hatte, die Griechen seien bezüglich der Kenntnis ihrer Geschichte wie Kinder (*pueri*).[181] Sollte »Solon«, fragte sich La

[176] Vgl. *Syst. theol.*, III, 4.
[177] Vgl. *ebd.*, IV, 1.
[178] Vgl. *ebd.*, II, 6–11.
[179] Vgl. *ebd.*, III, 6–11.
[180] Vgl. *ebd.*, IV, 1.
[181] Vgl. Platon: *Timaios*, 21 d – 26 b (*Sämtliche Dialoge*. Übersetzt v. Otto Apelt, Hamburg 1988, Bd 6, S. 34–44). Nach dem Bericht des Kritias – dieser erinnert sich an die Erzählung seines Großvaters Kritias, der sie seinerseits von Dropides, dessen Vater Ohrenzeuge der von Solon vorgetragenen Geschichte gewesen war, kannte – waren die Griechen tausend Jahre älter als die Ägypter. Tatsächlich sei schon manchesmal die Menschheit durch Feuer und Wasser vernichtet worden, eine Vernichtung, die nach dem Ablauf langer Zeiten auf die Abweichung der Gestirne zurückzuführen sei. Während Generationen von schriftlosen Griechen dahingegangen waren, so daß ihr Volk sich nur noch an die letzte große Flut erinnerte, sei im Tempel von Sais stets alles aufgeschrieben worden. Doch lange vor dieser Zeit hätten die Griechen der gewaltigsten Macht der Erde, der Königsherrschaft von Atlantis, ein Ende bereitet. Kurz danach wäre aber sowohl die griechische Streitmacht als auch die Insel Atlantis im Meer versun-

Peyrère, »der als Weisester und Gelehrtester seiner Zeit galt«, als er »dem ägyptischen Priester die Geschichte von mehreren tausend Jahren vortrug, nichts vom Anfang der Welt gewußt haben, wenn er von Adam abgestammt hätte, von dem bis zu Solon noch nicht einmal 3000 Jahre vergangen waren? Hätte er nicht mit diesem unüberwindlichsten Argument die Fabeln der Ägypter widerlegt, die über die in der Erinnerung Solons ältesten Zeiten um 10.000 Jahre hinausreichten?« Für La Peyrère gab es keinen Zweifel, daß sich all jene irrten, »welche die Ursprünge aller Menschen von den Nachkommen Noachs ableiteten«.[182]

Isaac Vossius beschritt in seiner *Dissertatio de vera aetate mundi,* 1659,[183] einen anderen Erklärungsweg, indem er die Zeitrechnung der *Vulgata* zugunsten des für die *Septuaginta* erschlossenen größeren Zeitraumes zu widerlegen suchte und sich dafür auf den Konsens der alten Kirche berief.[184] Da nach seinen Berechnungen die Welt wenigstens 1440 Jahre älter war als angenommen, diese also ungefähr 5500 v. Chr. entstanden sein mußte, entfielen nun gleichfalls – so mit deutlicher Anspielung auf La Peyrère – alle Schwierig-

ken. – Kritias nennt seinen Zuhörern (Sokrates, Timaios und Hermokrates) nun auch die Absicht und den Grund seiner Erzählung: Die Zeitgenossen und Bürger der Stadt Athen sollen glauben, daß ihre wirklichen Vorfahren eben jene sind, von denen der alte ägyptische Priester erzählt hat. (26 b-c; *a.a.O.*, S. 43).

[182] La Peyrère: *Praeadamitae*, 1655, S. 145–149, hier S. 148: »Solon ille, sapientum sui temporis sapientissimus et doctissimus habitus; cujus aetas media fere interciderat à nobis ad Adamum, quamque à nostris temporibus non usque adeo dissitam numeramus: qui historias plurium recitabat; ignoravisset ne principium mundi, si fuisset, ab Adamo; à quo usque ad Solonem, tria nondum exacta erant annorum millia? Nonne refutavisset argumento illo invictissimo, Aegyptiorum nugas et fabulas, quae tempora memoriae Solonis vetustissima, decem retro mille annis transcendebant?« Vgl. auch *ebd.*, S. 235.

[183] Zu Vossius vgl. Lebram (wie Anm. 170), S. 21 a–28 a.

[184] Vgl. Vossius: *Dissertatio de vera aetate mundi, Quâ ostenditur In tempore quod à mundi creatione usque ad Abrahami Patriarchae natalem elapsum fuit, annos minimum 1440 desiderari*, 1659, Bl. [a 4] v°.

keiten, die Überlieferungen der Babylonier, Ägypter und Chinesen in das wahre Weltalter einzuordnen. In seinen Argumenten für die Richtigkeit der *Septuaginta*-Chronologie zeigte sich Vossius durchaus rationalistisch: die Sintflut könne nicht die ganze Erde bedeckt haben; außerbiblische Traditionen stünden nicht in Widerspruch zur biblischen Geschichte; die Überlieferungen der Chinesen müßten berücksichtigt werden. Doch mehr noch als um die Erkenntnis des wahren Weltalters ging es ihm darum, die Autorität und den Consensus der alten Kirche zu stärken:[185] Die Erkenntnis der Wahrheit sei »iucunda«, so Vossius, aber »iucundior« sei die »utilitas«, daß nun auch La Peyrère zugeben müsse, daß die nichtjüdischen Angaben über das Alter der Babylonier und Ägypter der biblischen Überlieferung nicht widersprächen.[186]

Doch nicht nur der größere Zeitraum war ein Vorzug der *Septuaginta* gegenüber der *Vulgata*; nach Vossius beruhte die *Septuaginta* auch auf einer besseren, d.h. noch unverfälschten hebräischen Vorlage. Den Gedankengang, daß die hebräische Vorlage der *Vulgata* verfälscht worden wäre, entwickelte er allerdings erst zwei Jahre später.[187] Danach hätten die Juden nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels den hebräischen Text böswillig verändert, um die im 6. Jahrtausend von ihnen erwartete Ankunft des Messias hinauszuschieben. In der Absicht, die Behauptung der Christen, der Messias

[185] Vgl. Lebram (wie Anm. 170), S. 23 a–b.

[186] Vgl. Vossius: *Dissertatio de vera aetate mundi*, Cap. XII, S. 280: »Quamvis autem ipsa veritatis cognitio semper sit jucunda, multo tamen illa est jucundior, quando cum insigni aliqua conjuncta est utilitate: Quis vero aut non videat, aut negare audeat, ad obtundendam eorum impudentiam qui ex profanarum gentium antiquitate sacrarum literarum fidem impugnant, efficacissimum et unum pene esse remedium, ex ipsis gentium annalibus veritatem divinae historiae ostendisse?« Vgl. auch Lebram (wie Anm. 170), S. 23 a.

[187] Isaak Vossius: *De Septuaginta interpretibus eorumque tralatione et chronologia dissertationes*, 1661; vgl. dazu Lebram (wie Anm. 170), S. 24 b–26 a.

sei gekommen, zu widerlegen, hätten sie kurzerhand die biblische Chronologie um 1400 Jahre verkürzt.[188]

Diese Argumentation wurde von dem Zisterzienser Paul Pezron im Jahre 1688 wiederaufgenommen: »Les Juifs ont ôté prés de quinze siècles aux premiers Patriarches. La raison pour laquelle ils l'ont fait n'a été, que pour monstrer, que le tems du Messie n'étoit point encore arrivé«[189] Wenn auch der Verfälschungsverdacht zur Erklärung der chronologischen Differenz zwischen der *Vulgata* und der *Septuaginta* das Hauptargument bildete, so stützte sich Pezron doch ebenso wie Vossius zum Beweis für die Richtigkeit der *Septuaginta*-Berechnungen auf die Kirchenväter und die alten Hebräer.[190] Diese nämlich besaßen Vorteile, wie es heißt, die man nicht hoch genug schätzen könne, »pour defendre l'autorité des Livres sacrez contre les Pre-Adamites, les Libertins, et autres semblables: et pour etablir la Religion chez les Chinois et les peuples voisins«.[191]

Im Zentrum stand also bei Pezron wie auch bei Vossius die Sorge um die Wahrung des allgemeinen *consensus* und der *unica sancta* der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Nicht weniger drängte demgegenüber das historische Problem, wie die *historia sacra* mit der profanen Geschichte heidnischer Völker in Einklang zu bringen sei, auf seine Lösung. Gelinge dies nicht, sorgte sich Pezron, werde man »die Zeiten der heiligen Geschichte nur verstümmeln (*mutiler*) und die [Zeiten] der profanen [Geschichte] nur in Unordnung bringen (*confondre*) …, ohne daß man sie je miteinander versöh-

188 Vgl. Vossius: *De Septuaginta Interpretibus*, Cap. IX–X. Dieser Gedankengang war indessen nicht neu. Er erscheint zum ersten Mal bei dem syrischen Kirchengeschichtsschreiber Johannes von Ephesos (507–586) und wurde in der lateinischen Fassung der Pilatusakten tradiert; vgl. P. Bruns, Art. *Johannes von Ephesus*, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 1999, u. Lebram (wie Anm. 170), S. 57, Anm. 68.

189 Vgl. Pezron: *L'Antiquité des tems rétablie et défendue contre les Juifs et les Nouveaux Chronologistes*, 1688, Chap. IV, S. 52ff.

190 Vgl. *ebd.*, Bl. [ã ij] v°.

191 *Ebd.*, Bl. ã iiij r°-v°.

nen (*concilier*) könnte«.[192] Keine Lösung erblickte er in dem »Fehler« der Chronologen, die Dynastien der Ägypter als Erdichtung und Phantasie zu bezeichnen, um die gefährliche »Extremité des Praedamites« zu vermeiden. Statt dessen schlug er für das nichtjüdische Altertum eine Geschichtskonstruktion vor, in welcher der Beginn als märchenhaft zu betrachten sei, dem weiteren Verlauf aber auch »de la bonne foy et de la verité« zugebilligt werden könne: »Streicht aus ihren Chroniken die Regierungszeiten der Götter und Halbgötter, und es wird nichts mehr geben, was nicht vielleicht ebenso wahr ist wie alles, was es in der Geschichte anderer Nationen gibt«.[193]

Diese Empfehlung für den Umgang mit der außerjüdischen Tradition setzte sich offensichtlich durch, ja sie wurde im Unterricht für die Jugend gelehrt und verallgemeinert. Noch in der 1787 erschienenen 7. Auflage des *Abregé chronologique de l'histoire universelle* von Maturin Veyssière de la Croze,[194] einem Freund von Leibniz, wird der geschichtliche Lernstoff im Frage-und-Antwort-Spiel vermittelt und der üblichen Dreiteilung der sakralen Geschichte – nach den Perioden unter dem Gesetz der Natur (von Adam bis Moses), unter dem Gesetz von Moses (von Moses bis Jesus Christus) und unter dem Gesetz der Gnade (von Christus an) – eine entsprechende Dreiteilung der profanen Geschichte gegenübergestellt: die dunkle und unsichere Periode (von der Schöpfung bis zum Ursprung der

[192] Vgl. *ebd.*, S. 413 f.

[193] Vgl. *ebd.*, S. 236: »Il faut éviter l'extrémité des Pré-adamites, car elle est dangereuse; mais en même tems il ne faut pas se jetter dans celle de plusieurs de nos *Chronologistes*, qui traitent les Dynasties des Egyptiens de fictions et de rêveries. Il y a de la fable dans le commencement de leur Histoire, on n'en peut pas disconvenir; mais du reste il y a aussi de la bonne foy et de la verité. Otez de leurs Chroniques les regnes des Dieux et des Demy-Dieux, et il n'y aura rien ensuite qui ne soit peut-être aussi véritable, que tout ce qu'il y a dans l'Histoire des autres Nations«.

[194] Von diesem »livre classique et élémentaire« für den Schulunterricht der Jugend war bibliographisch erst eine Auflage Gotha 1755 nachweisbar.

griechischen Mythen[195]), die erdichtete (*fabuleux*) (von der Sintflut bis zur Einrichtung der Olympischen Spiele) und die historische (vom Beginn der Olympischen Spiele an). Auf China wird nur kurz in der zweiten, erdichteten Periode Bezug genommen. Hier heißt es: »Die Chinesen geben vor, viel höher und bis in die Zeiten zurückzugehen, die nicht nur vor der Sintflut, sondern sogar vor der Schöpfung liegen. Vor Fuxi sind ihre Annalen indessen nicht sicher«.[196]

Die Frage, wie sich Leibniz zu diesem seine Epoche bewegenden Thema der *fides historica* stellte, muß an dieser Stelle noch zurückgestellt werden (s. Kap. VI, §§ 2–3), nicht jedoch, was er von dem Fälschungsverdacht gegen die nachchristlichen Juden hielt. Als Leibniz sich mit der oben erwähnten Frage nach alten hebräischen Codices bei den Juden in China an den Pater Verjus wandte, nahm er diesen Verdacht mit den Worten auf, die Juden Europas hätten vielleicht »en haine des Chrestiens« Bücher oder Stellen (des hebräischen Textes der Bibel) verändert (Nr. 34, S. 247). Er beherrschte allerdings nicht genügend das Hebräische, um selbst daran zu denken, textkritische Forschungen anzustellen; vielmehr entsprach er mit seiner Nachfrage der Bitte des reformierten Theologen Daniel Ernst Jablonski, der eine eigene hebräische Druckerei unterhielt und soeben das *Alte Testament* in hebräischer Sprache veröffentlicht hatte.[197] Daß Leibniz dessen Wunsch in traditionelle Worte

[195] Hierzu heißt es weiter: »ou jusqu'au Déluge qui arriva en Grece du temps Ogyges, Roi d'Athenes: L'Histoire nous laisse dans une trop grande ignorance de ce qui s'est passé dans ces temps plus reculés«. Vgl. Veyssière de La Croze: *Abregé*, 1787, S. 2.

[196] *Ebd.*, S. 7 f., Anm. 6: »Les Chinois prétendent remonter beaucoup plus haut et à des temps qui seroient antérieurs non seulement au Déluge, mais même à la Création. Leurs Annales cependant n'ont rien de certain avant Fohi.« In Johann Heinrich Zopfs *Grundlegung der Universalgeschichte* (1729 erstmals, 1755 bereits in der 8. Auflage erschienen), die große Ähnlichkeit mit dem *Abrégé* von La Croze aufweist, fehlt bereits jeglicher Hinweis auf China, vgl. darin die *IV. Periode*, S. 53–80.

[197] D. E. Jablonski (1660–1741) – gelehrter Enkel des berühmten Johann Amos Comenius (1592–1670), Leibniz' Mitstreiter für eine innerprotestantische Kirchenunion und später sein Nachfolger als Präsident der

kleidete, ohne sich mit ihnen zu identifizieren, geht aus einer Briefstelle hervor, die sich direkt auf die Hauptthese Pezrons bezieht: »Ich gehöre nicht zu denen, die glauben, daß die Juden den hebräischen Text boshafterweise und mit dem Plan, die Christen zu widerlegen, verdorben haben. Er kann indessen durch andere Gründe verändert worden sein. Und selbst wenn es nur die chinesische Geschichte gäbe, ich glaube, man ist verpflichtet, auf die Berechnung [der *Septuaginta*] zurückzugehen, welche die Sintflut zurückverlegt«.[198]

V. Leibniz' Briefwechsel mit dem Figuristen Joachim Bouvet

1. Traditionslinien im Wandel – Wie verhielt sich nun Leibniz diesen komplexen Problemen kirchen- und missionspolitischer, wissenschaftlicher und religiöser Natur gegenüber? Welche Partei ergriff er im religiös-geschichtsphilosophischen Streit der Alten und Neueren? Entscheidend für diese Fragen wird Leibniz' Einstellung

Sozietät der Wissenschaften in Berlin – hatte von der Existenz der Juden in Kaifeng erfahren. Da diese auch alte hebräische Handschriften besitzen sollten, war er erpicht darauf, solch einen Codex zu erwerben (vgl. Nr. 67 mit Erl.). Daß er und Leibniz mit diesem Wunsch wahrscheinlich bei den Jesuitenpatres in China eine Wiederaufnahme der Forschungen nach den Juden in China anregten (vgl. Anm. 164), erfuhren sie allerdings nicht. Als 1707 der Bericht Gozanis in den *Lettres édifiantes et curieuses* erschien, war Leibniz' Verbindung mit Paris schon abgerissen. In Europa wurden seit dieser Zeit die Juden in China allerdings nicht mehr vergessen. Vgl. zum Forschungsstand den von Roman Malek hrsg. Sammelband *Jews in China*, 2000; s. dort auch die Fragenliste Jablonskis, S. 581–585.

[198] Vgl. Leibniz' Brief an Daniel Larroque vom 19. (29.) Juni 1693, in: *A* I, 9 N. 321, S. 487: »On nous dit encor, que *l'antiquité des Temps retablie* du P. Pezron trouve bien des censeurs. Je ne suis pas de ceux qui croyent que les Juifs ont corrompu le Texte Hebreu par malice et par un dessein de contre carrer les Chrestiens. Cependant il peut avoir esté alteré par d'autres raisons. Et quand il n'y auroit que l'Histoire de la Chine, je crois qu'on est obligé de recourir à un calcul qui recule le deluge.«

zur alten Geschichte sein: Wie bewertete er die biblische Ursprungsgeschichte der Welt und des Menschen im Hinblick auf die antike Geschichte anderer, nichtjüdischer Völker? Kein anderer Briefwechsel ist für eine solche Untersuchung geeigneter und aufschlußreicher als Leibniz' Korrespondenz mit Joachim Bouvet. Wie im folgenden zu zeigen sein wird, zeichnet sich dieser während des geistigen Umbruchs im letzten Viertel des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts geführte Briefwechsel durch seine Thematik und besondere Intensität vor den anderen Korrespondenzen mit Peking aus.

Wie in einem Informationsbüro trafen seit 1697 bei Leibniz von überall her China betreffende Fragen ein, offenbar ohne Plan und systematische Absicht in bunter Reihenfolge;[199] diese fast grenzenlos erscheinende *curiositas* war nicht nur charakteristisch für Leibniz und seine Briefpartner, sondern typisches Merkmal einer ganzen Epoche. Schon 1685, als der französische Kriegsminister François Michel Le Tellier de Louvois (1639–1691) für Couplet eine Fragenliste von der *Académie des Sciences* zusammenstellen ließ,[200] ganz ähnlich jener, die Leibniz nur wenige Jahre später an Grimaldi schicken sollte (Nr. 3), ist allerdings eine Wandlung des geistigen Klimas spürbar: In dem Interesse an neuem Wissen aus und über China wird nun an Stelle der religiösen *utilitas* (zugunsten der Bekehrung Chinas) eine praktische, an Europa orientierte *utilitas* vorherrschend (chinesische Technik, Manufaktur und Lebensverbesse-

[199] Vgl. Nrn 16, 65 u. Jablonskis Fragenliste (Anm. 197) sowie die zwei Fragen Mentzels (Nr. 19 mit Anm. 4) und die Fragen Lillieblads (Nr. 22, Anm. 12); andere, noch unveröffentlichte, schwer zuzuordnende Listen befinden sich in Leibniz' Nachlaß; s. auch Leibniz' Selbstbezeichnung als »bureau d'adresse pour la Chine« in seinem Brief an die Kurfürstin Sophie Charlotte vom 14./24. Dezember 1697, in: *A* I, 14 N. 489, S. 869. Im Frühjahr 1697 waren die *Novissima Sinica* erschienen, durch die sich Leibniz gewissermaßen als Fachmann für Chinafragen ausgewiesen hatte; vgl. R. Widmaier: *Leibniz' verborgene Botschaft in den Novissima Sinica*, in: Li / Poser: *Das Neueste über China*, 2000, S. 29–56, hier 29 f.

[200] Vgl. Virgile Pinot: *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740*, Paris 1932, S. 7–9.

rung) und damit zugleich eine neue wissenschaftliche Einstellung, die »ohne Rücksicht auf die verschiedenen Auffassungen der Europäer in wissenschaftlichen und religiösen Fragen« die Dinge wissen will, »wie sie sind« (Nr. 65, S. 555).

Für die Berichterstattung der Jesuitenmissionare in China war dieser geistige Wandel im Umbruch vom 17. zum 18. Jahrhundert nicht unproblematisch, hatten sie doch nicht nur (im Sinne Matteo Riccis) eine bestimmte Informations- und Wissenstradition geschaffen und zu verantworten, sondern auch und gerade bei der gebildeten Leserschaft in Europa ein gewisses Monopol darin erworben und jetzt zu vertreten. Beispiele boten um die Jahrhundertwende neben den populärwissenschaftlichen Publikationen von Le Comte, Bouvet und Le Gobien in erster Linie die *Lettres édifiantes et curieuses,* die ab 1702 in regelmäßiger Folge in Paris erschienen. Während aber Ricci und seine Nachfolger bis Verbiest noch ihre naturwissenschaftlichen und historischen Erkenntnisse mit Sorgfalt und Umsicht der katholischen Dogmatik und der biblischen Universalgeschichte unter- bzw. eingeordnet hatten, sahen sich nun die königlichen Jesuiten-Mathematiker Frankreichs den säkularen Ansprüchen der *Académie des sciences* sowie einer – wenigstens zum Teil – vom Geist der *critique* erfüllten Leserschaft gegenüber: den Chronologen und Philologen, den Freigeistern und Atheisten, die nach dem Beispiel Mabillons und der Bollandisten das historische Wissen über China entweder anhand methodischer Quellenkritik überprüft sehen wollten[201] oder es generell in Frage stellten.

[201] Maßstäbe gesetzt für den historisch-kritischen Umgang mit der Tradition hatten Jean Mabillon mit seinem Werk *De re diplomatica*, 1681, und die Bollandisten in Rotterdam (unter denen, von Godefried Henschen abgesehen, Daniel Papebroch und Conrad Janninck Korrespondenten von Leibniz waren) als Editoren der *Acta sanctorum*. Damals wurde das methodische ›Werkzeug des Historikers‹ für die Beschäftigung mit der Geschichte in Form der heutigen historischen Hilfswissenschaften entwickelt, wie: Urkundenlehre und Paleographie, Heraldik und Numismatik, Chronologie und Genealogie. Vgl. dazu Karl Georg Faber: *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München 1982, S. 30.

Wie sollten die Jesuiten in Paris und China darauf reagieren? Wollten sie allein wissenschaftlichen Ansprüchen und Methoden genügen, so liefen sie Gefahr, die Traditionslinie Matteo Riccis zu verletzen; respektierten sie allzusehr die theologischen Grenzen ihrer Mission, so entsprachen sie weder den Erwartungen ihrer wissenschaftlichen Auftraggeber noch ihrem Ruf hoher Gelehrsamkeit. In der großen *Querelle des anciens et des modernes* reagierten die Pariser Jesuiten zu Beginn der Frühaufklärung damit, daß von den zahlreichen wissenschaftlichen Beobachtungen und historischen Berichten der Jesuitenmissionare in China viele nicht veröffentlicht und ›auf Eis‹ gelegt wurden.[202] So blieben möglicherweise auch einige Antworten auf Leibniz' Fragen unter Verschluß – ganz abgesehen von manchen Briefen, die wegen ihrer Brisanz im Ritenstreit unterdrückt werden mußten.

Leibniz' Korrespondenz mit den Jesuiten in Peking kennt in der Briefliteratur des 17. Jahrhunderts kaum Vergleichbares. Dennoch ist sein beziehungsreiches Interesse an China erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts wiederentdeckt und Leibniz als »der erste große europäische Sinophile« erkannt worden.[203] Am Anfang des 21. Jahrhunderts stellt sich jedoch die schon eingangs betonte Frage, wie wesentlich China selbst, seine Geschichte und Sprache, seine Wissenschaft und sein Schriftsystem für Leibniz eigentlich waren und welches Interesse an China den Vorrang vor allen anderen hatte. Ein kurzer Blick auf Leibniz' Korrespondenzpartner in Peking und die Frage, wer unter diesen ihn am meisten angesprochen zu haben scheint, ist hierfür recht aufschlußreich.

[202] Zur Unterdrückung wissenschaftlicher Beobachtungen und historischer Untersuchungen in Paris vgl. Joseph Brucker: *Correspondance scientifique d'un missionnaire français à Péking aux dix-huitième siècle. Le P. Antoine Gaubil*, d'après des documents inédits, in: *Revue du monde catholique*, 76, 1883, S. 5–26, u. Pinot: *La Chine*, 1932, S. 141 ff.

[203] Vgl. Arnold H. Rowbotham: *Missionary and Mandarin*, Berkeley and Los Angeles 1942, S. 253.

Von den fünf im Jahre 1688 in Peking eingetroffenen Jesuitenmathematikern Ludwigs XIV. (vgl. Nrn. 1, 15, 40 u. 58) kehrten zwei endgültig nach Europa zurück: Louis-Daniel Le Comte und Jean de Fontaney. Der Erstgenannte, der China bereits Ende des Jahres 1691 wieder verlassen hatte, war im Pariser Ritenstreit neun Jahre später von der Theologischen Fakultät der Sorbonne verurteilt worden, weil er den Frevel begangen hatte, den Chinesen wesentliche Privilegien des auserwählten Volkes zuzusprechen. Er hatte überdies nach Ansicht seiner Gegner klar bewiesen, daß das religiöse System Chinas dem Deismus, Sozianismus und Pelagianismus verwandt sei.[204] Hieraus mag sich erklären, daß Leibniz nicht versucht hat, mit dem Pater in Kontakt zu treten, zumal er dessen Bücher besaß.[205] Fontaney, der im Jahre 1704 für immer nach Europa zurückgekehrt und zweifellos der bedeutendste Wissenschaftler unter den *Mathematiciens du Roi* war, wechselte von Paris aus noch vier weitere Briefe mit Leibniz. Im Vergleich mit den Briefen an Bouvet sind Leibniz' Briefe an Fontaney, die sich inhaltlich neben den Sprachen in China und dessen Nachbarländern vorwiegend auf geographische Fragen und Probleme der Reisewege beschränken, jedoch eher kurz und nüchtern. Wie sehr Fontaney den Wissenschaftsaustausch mit Leibniz und dessen Briefe nach China schätzte, gab er mehrfach, besonders noch in seinem letzten Schreiben (Nr. 60), zu verstehen. Hinsichtlich der von Bouvet behaupteten Identität zwischen den Hexagrammen und der binären Arithmetik hielt er mit seiner Skepsis allerdings nicht hinter dem Berg: Nachdrücklich empfahl er Claude Visdelou als einzigen, der fähig sei, Leibniz in Bezug auf die chinesische Geschichte zufriedenzustellen. Die Mitteilung, daß der Sekretär der Royal Society in London, Hans Sloane, beabsichtige, eine Korrespondenz mit Visdelou aufzunehmen, war in dieser Hinsicht ein deutlicher Wink (vgl. Nr. 51, S. 451). In seinem Antwort-

[204] Vgl. Nr. 36 mit Anm. 3 u. *Histoire des ouvrages des Sçavans*, Juni 1700, S. 270 f.; in Deutschland berichtete darüber der *Monatliche Staatsspiegel*, Januar 1700, S. 37–42.

[205] Vgl. Nr. 38 u. *A* I, 13 N. 234.

schreiben hielt Leibniz nicht nur entschieden an der Version einer vollkommenen Entsprechung zwischen den Hexagrammen und seiner binären Arithmetik fest (Nr. 52, S. 453); er erklärte auch nachdrücklich deren Funktion und Bedeutung: Indem sie die Verdienste der »alten Philosophen Chinas« hervorhebe, bestätige sie zugleich die Meinung jener, »die glauben, daß sie auch über eine gute Moral und eine gute natürliche Theologie verfügten, etwa wie Hiob (vgl. Nr. 56, Anm. 4) und andere, die vor der Gesetzgebung des Moses lebten oder von dieser nichts wußten« (Nr. 54, S. 467). Als sein letzter Brief (Nr. 62) an Fontaney unbeantwortet blieb, hörte auch von Leibniz' Seite diese Korrespondenz auf. Warum unternahm Leibniz offensichtlich nichts, um den Briefwechsel mit diesem erfahrenen Chinamissionar fortzuführen? Warum wandte er sich erst im Jahre 1705 an Visdelou und nicht schon viel früher, obwohl auch Bouvet diesen Ordensbruder wiederholt als besten Kenner der chinesischen Literatur und Sprache gerühmt hatte (vgl. Nrn 21, 32 u. 44)? Warum kam er schließlich in seinem ersten Brief (Nr. 58) ebenso wenig auf die chinesische Schrift und Sprache zu sprechen wie auf das Altertum und die Chronologie Chinas? (Statt dieser beiden Zentralthemen ging es ihm um die Identifizierung des Reiseweges, dem einst Wilhelm von Rubruk über Sibirien nach China gefolgt war). Warum zögerte Leibniz so lange und kam nicht zur Sache? Pierre Jartoux gehörte nicht zur ersten Gruppe der französischen Missionare in China und war der einzige der dort später eintreffenden Patres, der von sich aus den Kontakt zu Leibniz suchte (Nr. 50). Neben seiner mitgeschickten Abhandlung über die Sonnenflecken sprach aber für die Ernsthaftigkeit seines Interesses an einem Wissenschaftsaustausch mit Leibniz (und/oder einem Mitglied der Berliner Sozietät der Wissenschaften) zum einen sein Anerbieten, sowohl selbst wie auch mit Hilfe seiner Ordensbrüder »einen Beitrag zur Vervollkommnung der Wissenschaften und Künste zu liefern«, zum andern seine Bitte, ihm genauere und ausführlichere Erklärungen zur Infinitesimalrechnung und anderen Problemen zukommen zu lassen. Als Leibniz nach knapp zwei Jahren antwortete und Jartoux auf diesen Brief nicht reagierte, deutet auch in diesem Fall nichts

darauf hin, daß er sich um eine Fortsetzung dieses wissenschaftlich erstrebten *commerce de lumières* bemüht hätte. Daß Leibniz dagegen wenigstens zeitweise den Briefwechsel mit Jean-François Gerbillon gesucht hat, steht außer Frage.

Ganz anders verlief die durch Verjus initiierte briefliche Begegnung mit Joachim Bouvet. Leibniz und Bouvet waren im selben Jahr mit einflußreichen Publikationen an die Öffentlichkeit getreten, aus denen verwandte Motive und Absichten sprachen; und sie scheinen sich unmittelbar ›verstanden‹ zu haben, so daß beide später bedauerten, sich nicht persönlich in Europa begegnet zu sein (vgl. Nr. 32, S. 239 u. Nr. 42, S. 319). Nachdem Leibniz 1702 den letzten Brief Bouvets erhalten hatte (Nr. 49), erkundigte er sich immer wieder nach dem Pater[206] und schrieb ihm jedes Jahr, von 1703 bis 1707, nach Peking in der Hoffnung, schließlich doch noch eine Antwort zu erhalten. Vorgreifend ist aber zu sagen, daß er gerade von diesem Korrespondenten einen Austausch wissenschaftsrelevanter Informationen am wenigsten erwarten durfte – und in erster Linie wohl auch nicht erwartete. Was aber erwartete er von Joachim Bouvet?

2. Figurismus und Methode – Noch bevor Bouvet chinesischen Boden betreten hatte, scheint bei ihm die Entscheidung für ein bestimmtes Missionskonzept gefallen zu sein:[207] Er beabsichtigte, die Chinesen unter der impliziten Voraussetzung zu bekehren, daß in ihren eigenen kanonischen Schriften, wenn auch in symbolhaft ver-

[206] So erkundigte sich Leibniz nach Bouvet bei den Jesuitenpatres Ferdinand Orban, Giovanni B. Tolomei, René J. Tournemine und Bartélemy Des Bosses; vgl. auch seinen Brief an den hannoverschen Geschäftsagenten in Paris Martiné vom 13. Dezember 1707 (LBr. 549 Bl. 42), zu dem Nr. 69 Beilage war und worin Leibniz den Adressaten bittet, »de faire parler avec le R. P. Gobien jesuite, qui a soin des missions Chinoises à fin qu'on sache si ce Pere peut envoyer au R. P. Bouvet missionnaire dans ce pays eloigné, et avec qui je suis en commerce ce que je luy destine.«

[207] Vgl. Gatty: *Voyage de Siam*, 1963, S. LII–LXXXVIII, hier S. LX mit Anm. 1; zum Figurismus und zur Methode Bouvets vgl. vor allem Collani: *Bouvet*, 1985, Kap. 3.

schlüsselter Form, die jüdisch-christliche Botschaft bereits enthalten war. Aus der Sicht des *Neuen Testaments* galt es zu ›entdecken‹ und zu ›enthüllen‹, daß es sich in Wahrheit bei bestimmten Gestalten und Ereignissen der alten chinesischen Geschichte um aus dem *Alten Testament* bekannte Personen und Ereignisse handelte, die in ihrer figürlich-typologischen Vorprägung ihre authentische Bedeutung erst im Christentum erhalten hätten.

Während Bouvet sein methodisches Rüstzeug in der Typologie und Allegorese fand, deren sich schon Philon von Alexandria (15 v. Chr.–50 n. Chr.) zur Auslegung heidnischer Philosophie[208] und ebenso die frühen Kirchenväter zur Exegese des *Alten Testaments* bedient hatten,[209] bot ihm die Lehre von den »Alten Theolo-

[208] Vgl. Emile Bréhier: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, Paris ³1950.

[209] Das lat. Wort *figura* ist die zuerst von Tertullian: *Adversus Marcionem* 5, 7, verwendete Übersetzung für das im *Neuen Testament* auftretende griech. Wort *typos* (allgm. Abdruck, Form, Gestalt; dann auch Bild, Abbild-Urbild, Vorbild-Nachbild). Mit Cicero: *De natura Deorum*, 1, 2, 47, beginnt die Übertragung des Ausdrucks auf die Redekunst. Eine »Figur« ist die uneigentliche, ungewöhnliche, eben »figurative« oder »figürliche« Redeweise. Tertullian benutzt dann die *figura* im Sinne der Realprophetie als exegetische Lehre vom Typos (Typologese). Danach ist das *Alte Testament* Vorverkündigung für das, was sich im *Neuen Testament* erfüllt: so sind beispielsweise Adam und Moses (Vor-)Figuren für Jesus. Schon bei Origenes setzte sich eine mehr allegorisch-moralische Deutungsweise durch, so daß sich »figurale« Bedeutung und Typologese oft nicht mehr vom *sensus allegoricus* (christliche Allegorese) unterscheiden lassen. Tatsächlich ist in der patristischen Exegese die Figuralbedeutung und Typologese spätestens seit dem 4. Jahrhundert fest verankert und wird unter dem modernen Begriff »Typologese« im Rahmen geschichtshermeneutischer Fragestellungen in der Theologie- und Literaturgeschichte bis heute diskutiert. (Vgl. dazu Ulrich Dierse, Art. *Figur*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2, 1972, Sp. 948 f., u. Britta Strenge, Art. *Typos*; *Typologie*, *ebd*, 10, 1988, Sp. 1587–1594). – Der sogen. »Figurismus« kann als übertriebene, wenn nicht mißbräuchliche Form der Typologese bezeichnet werden. Neben dem buchstäblichen Sinn gründete sich die Exegese des Figurismus auf eine geheime Mehrdeutigkeit der Heiligen Schrift, die sukzessive auf die ganze Kirche und ihre verschiedenen Epochen angewendet wurde. So

gen« (*prisci theologi*)[210] die theoretische Grundlage dafür dar. Unter gnostischem Einfluß war diese Theorie in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten von christlichen Theologen entwickelt worden, hatte im Neuplatonismus der Renaissance eine neue Blüte erlebt und war trotz ihres Niedergangs im 17. Jahrhundert, bis zu ihrem Verbot im Pariser Ritenstreiturteil, in der katholischen Theologie und besonders bei den Jesuiten weit verbreitet.[211] Im Zentrum stand neben der Kabbala (s. Nr. 39, Anm. 17)[212] das geheime theologische,

mißbrauchte der Figurismus nicht nur den figurativen, sondern auch den figuralen Sinn biblischer Worte oder Symbole. (Vgl. E. Mangenot, Art. *Figurisme*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, 5, 1939, Sp. 2299–2304, hier Sp. 2300.) Danach kann das Verhältnis zwischen Figurismus, Typologese (typologie) und Allegorese (allégorisme) darin gesehen werden, daß es sich bei der Typologese um eine »sehr maßvolle, sehr vorsichtige« Allegorese handelt, während ein Mangel an Vorsicht, nämlich nichts zu beweisen, was nicht bewiesen werden kann, zum Figurismus führt. (Vgl. E. Amann, Art. *Type*, *ebd.*, 15, 2, 1950, Sp. 1935–1945, hier Sp. 1944.)

[210] Vgl. Nr. 39, Anm. 7, u. Walker: *The Ancient Theology*, 1972, chap. 6.

[211] So behauptete Paul Beurrier: *Speculum christianae religionis*, T. 1, 1666, S. 323, »daß Moses nicht nur die Lehrer der Juden und die Rabbiner gelehrt habe, sondern daß auch die heidnischen Philosophen, nämlich Orpheus, Thales, Pythagoras, Platon u.a. die tiefe Kenntnis der göttlichen Geheimnisse und die wahre Moral aus seinen heiligen Büchern geschöpft haben«.

[212] Der Terminus Kabbala (hebr. »Überlieferung«) bezeichnet seit dem 12. Jh. die theosophische Mystik und esoterische Tradition des Judentums, in die im 11. Jh. unter arabisch-islamischem Einfluß auch Elemente des Neuplatonismus und Hermetismus eingeflossen waren. In der Renaissance war Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) der erste, der in der Kabbala eine entscheidende Grundlage für seine universale Wissenschaft erkannte: eine Synthese von (griechischer) Philosophie, Naturforschung (Magie) und biblischer Theologie. Danach stellte das Vorwissen Adams, der in das geheime Wissen der Kabbala eingeweiht worden war, den Bezug zwischen dem *Alten* und *Neuen Testament* her. Das Hebräische galt Pico als Sprache der Schöpfung, die ihre strukturelle Prägung auf der Grundlage der Zahlen und Buchstaben des hebräischen Alphabets erhalten habe. Johannes Reuchlin (1455–1522) arbeitete noch deutlicher das Messiaszeugnis der Kabbala heraus. Das ursprünglich von Gott

auch die Wissenschaften betreffende Wissen heidnischer Philosophen wie Hermes Trismegistos, Zoroaster, Orpheus, Pythagoras und anderer, deren Schriften angeblich aus ältester Zeit überliefert waren. Schon für Beurrier stand »ganz fest, daß die Chinesen im Besitz derselben Wahrheiten waren, wie bereits die heiligen Patriarchen: über die Schöpfung der Welt, die Erschaffung des ersten Menschen, seinen Fall, über die Sintflut, die Dreieinigkeit, die Erlösung des Menschen, über Engel und Dämonen, das Fegefeuer, den ewigen Lohn der Gerechten und die Strafe der Gottlosen (*impiorum*)«.[213]

Offenbart hatte sich Gott aber nur dem auserwählten Volk Israel. Wie waren die Alten Theologen zu ihrem Wissen gekommen? Damals waren auf diese Frage vor allem drei Antworten möglich: Erstens, die Alten Theologen hatten dieses Wissen auf dem Wege der Tradition von den Nachkommen Noachs erhalten; zweitens, bei den Alten Theologen und den biblischen Patriarchen handelte es sich in Wahrheit um identische Personen und damit bei den von beiden überlieferten Traditionen auch um identische Wissensinhalte; drittens, die Alten Theologen waren zu ihrem Arkanwissen unter dem natürlichen Gesetz (von Adam bis Moses) auf natürliche Weise gelangt, nämlich durch die natürliche, von Gott verliehene Kraft der Vernunft.

Die erste Auffassung vertraten z.B. Athanasius Kircher, Paul Beurrier und Pierre-Daniel Huet;[214] für die zweite standen Georg Horn,[215]

enthüllte Geheimwissen der Kabbala ebenso wie das des Pythagoras bildeten die Grundlage seines philosophischen Denkens. (Vgl. Roland Goschel, Art. *Kabbala I*, in: *Theologische Realenzyklopädie,* 17, Berlin 1988, S. 487–500, u. Otto Betz, Art. *Kabbala II*, ebd. S. 501–509.)

[213] Vgl. Beurrier (wie Anm. 211), S. 260.

[214] Vgl. Nr. 39, Anm. 7.

[215] Vgl. Georg Horn: *Arca Noae*, 1666, §§ VIII–XIV. Horn nahm die Konjunktion der Planeten, die sich vor der Sintflut zur Zeit des Kaisers Zhuanxu (2513–2435 v. Chr.) ereignet hatte (vgl. Nr. 42, Anm. 45), zum Anlaß zu vermuten (vgl. § VIII, S. 13), daß von vorsintflutlichen Ereignissen wie diesem erst nach der Flut berichtet worden sein könne. Wenn deshalb die Annalen Chinas davon erzählen, wären diese Berichte entweder er-

Christian Mentzel[216] und die Figuristen; die dritte wurde durch Ricci und einen großen Teil seines Ordens repräsentiert; doch auch Leibniz, nach dem »die Vernunft nichts anderes ist als eine natürliche Offenbarung, wodurch Gott den Menschen denjenigen Theil der Wahrheit, welchen er der Fähigkeit ihrer natürlichen Kräfte eingegossen, mittheilet«,[217] vertrat diesen Standpunkt. In allen drei Fällen ging es um die Wahrung der religiösen Einheit eines universalen Wissens, das entweder schon klar zutage lag oder sich doch immer mehr verdeutlicht hatte bzw. sich zunehmend verdeutlichen sollte (so Leibniz, wie noch zu zeigen sein wird; s. Kap. VI, § 5). Zweifellos waren aber mit den beiden ersten Positionen enorme Probleme verbunden: In der Auseinandersetzung mit chinesischen Gelehrten mußten die Vertreter der Traditions- und der Identitätshypothese ihre Behauptungen verifizieren, d.h. entweder das hohe Altertum Chinas glaubhaft machen oder als Erdichtung verwerfen. Die Figuristen waren zusätzlich gezwungen, die chinesischen Schriftzeichen unter den Augen der Gelehrten Chinas historisch, semiologisch und semantisch vollkommen neu als ägyptische Hieroglyphen zu interpretieren. Daß Bouvet, dem wir uns jetzt zuwenden, hierfür nach einem ›Kunstgriff‹ suchte, der es ›in sich‹ hatte, versteht sich von selbst.

Bouvet war der erste der sogenannten Figuristen in China,[218] der den chinesischen Weisen Fuxi in die Reihe der »Alten Theo-

dichtet oder sie bezögen sich auf Ereignisse, deren Erinnerung sich in der Arche bewahrt habe (vgl. § IX, S. 14). In diesem Fall sei davon auszugehen, daß Fuxi mit Adam, Shennong mit Kain, Huangdi mit Henoch und Yao mit Noach identisch waren (vgl. §§ IX–XIII, S. 14–17). Vgl. auch Pinot: *La Chine*, 1932, S. 205–209, u. Van Kley: *Europe's »Discovery« of China*, in: *American Historical Review*, 76, 2, 1971, S. 358–385, hier S. 364f.

216 Vgl. Mentzel: *Chronologie*, 1696, S. 18–19, wo Mentzel sich auf das Lexikon *Zihui* (*çu Guei*) stützt, um zu behaupten, daß die Schwester Fuxis mit Eva identisch, dieser selbst jedoch Adam gewesen sei. Vgl. auch Van Kley (wie Anm. 215), S. 367f.

217 Vgl. Gerhardt: *Philosophische Schriften*, 5, 1882, S. 31.

218 Zum Namen »figuriste« und zum System der Figuristen vgl. An-

logen« aufnahm und das universale Menschheitswissen durch die in der Fuxi-Ordnung dargestellte Geheimwissenschaft (des *Yijing*; s. Nr. 45) zu bereichern wähnte.[219] Seine Absicht, »nach und nach das Reich des Bösen zu zerstören, um an seiner Stelle das Reich Jesu Christi zu errichten« (Nr. 44, S. 363), läßt ein nicht geringes Maß an Selbstüberschätzung, ja Hybris erkennen und zugleich an Geringschätzung chinesischer Gelehrter. Glaubte er doch ebenso daran, daß sein Vaterland »in den höheren Wissenschaften China um soviel überlegen ist, wie China von Europa entfernt liegt« (vgl. ebd., S. 349), wie an den Erfolg »frommer Kunstgriffe«, die er wie Leibniz zu diesem Zweck für erlaubt und notwendig erachtete (Nr. 39, S. 287).

3. Bouvets Missionskonzept für China – Anders als Ricci und dessen Nachfolger und anders als die meisten seiner Ordensbrüder konzentrierte sich Bouvet vornehmlich auf das *Yijing,* das »älteste Werk Chinas, ja vielleicht der Welt«. Er wollte »Licht in die Geheimnisse des *Yijing*«, genauer in die von Fuxi hinterlassene Figur,[220] bringen, die er vorgeblich als »vielleicht vollkommener als

toine Gaubils Brief an Nicolas Fréret, den Erfinder dieses Namens, vom 28. Oktober 1733, in: Gaubil: *Correspondance*, 1970, S. 363: Zu den Hauptvertretern des Figurismus gehörten außer Bouvet (zu diesem Collani: *Bouvet*, 1985, besonders Kap. 3) Joseph Henri-Marie de Prémare (zu diesem Knud Lundbæk: *Joseph de Prémare, 1666–1736, S. J.: Chinese Philology and Figurism*, Aarhus 1991) und Jean-François Foucquet (zu diesem Witek: *Controversial Ideas*, 1982). Zum Figurismus s. Collani: *Die Figuristen*, 1981; Witek, *a.a.O.*, 1982, S. 201–209; Rule: *K'ung-tzu or Confucius?*, 1986, S. 150–182; Pinot: *La Chine*, 1932, S. 347–366.

[219] Die Einführungen zu diesem in alle europäischen Sprachen übersetzten kanonischen Buch Chinas – bei dem es sich nach vorherrschender Ansicht um ein Wahrsagebuch handelt, in dem Konfuzianismus und Taoismus ihre gemeinsamen Wurzeln haben – sind so zahlreich, daß ich hier nur auf die Einführungen von Richard Wilhelm: *I Ging*, 1924; Alfred Forke: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1927, S. 9–38, und auf Knut Walf: *Westliche Taoismus-Bibliographie*, Essen 1997, S. 11–43, verweisen möchte.

[220] Vgl. Nr. 45; zum eigentlichen Schöpfer der Fuxi-Ordnung, dem Songkonfuzianer Shao Yong (1011–1077), vgl. Nr. 44, Anm. 17 u. 18.

unsere heutige Philosophie« einschätzte, zugegebenermaßen aber für eine »durchweg abergläubische Art Wahrsagerei« hielt. Nichtsdestoweniger sollte das *Yijing* jedoch »Trümmer der ältesten und bedeutendsten Philosophie der ersten Patriarchen« enthalten. Unter Beiseitelassung der einheimischen Kommentarliteratur schien ihm die Fuxi-Ordnung ein universales Wissenschaftssystem darzustellen, das »ein außerordentliches Genie des Altertums, Mercurius Trismegistos, erfunden hätte«, und zwar in einer Ordnung, »die wir in den Werken des Schöpfers bewundern« und die mit den Zahlensystemen des Pythagoras, Platons und der alten Kabbala eine einzigartige Übereinstimmung aufweise (vgl. Nr. 39).

Bouvets Plan, der sich im Grundriß schon in den Briefen an Leibniz entwickelt findet, liegt genauer ausgearbeitet erst in seinem Brief von 1704 vor.[221] Warum laut Bouvet nicht Fuxi, der »China niemals betreten habe« (vgl. Nr. 44, S. 351 mit Anm. 31), vielmehr Henoch der wahre Autor des *Yijing* sei und warum darin nicht von den besonderen Wissenschaften und der Geschichte Chinas, sondern von dem allgemeinen Arkanwissen und der menschheitlichen Universalgeschichte der *Genesis* die Rede sein sollte, ist zunächst an diesem zeitlich späteren Brief zu verdeutlichen.

Vor dem Hintergrund der *Genesis* ergab sich der erste Beweisschritt wie von selbst: Alle Völker stammen von den Nachkommen Noachs ab; aus einer Quelle fließen deren Sprachen und Überlieferung (*Lettres*), Künste und Wissenschaften, Gesetze und Gebräuche, ebenso auch ihre Religion.[222] China, als eine der ältesten Nationen der Welt, habe diese Kulturgüter beinahe in dem Zustand bewahrt, wie sie ihm von den ersten Patriarchen übergeben worden waren.[223] Daraus folge nun aber, daß China und andere Völker sich nicht nur zu Unrecht rühmen, diese Wissenschaften erfunden zu haben – vor allem den »sommaire de la science universelle«, die Lehre des *Yi-*

[221] Vgl. diesen auch für Leibniz bestimmten Brief an Jean-Paul Bignon vom 15. September 1704, in: Collani: *Akademie*, 1989, S. 32–85.

[222] Vgl. Collani, *a.a.O.*, S. 39f.

[223] Vgl. *ebd.*, S. 40–41.

jing –, sondern sich auch in der Person des Autors irren: Von den verschiedenen Nationen unter jeweils anderem Namen, als Hermes oder Mercurius Trismegistos der Ägypter und Griechen, als Edris oder Adris der Araber und als Henoch der Hebräer verehrt (vgl. Nr. 44, S. 351), handele es sich stets um dieselbe Persönlichkeit, nämlich um den von Gott mit allem natürlichen und übernatürlichen Wissen erleuchteten »maitre universel« der ganzen ihm folgenden Nachwelt vor und nach der Sintflut: Henoch.[224] Daß Fuxi, Hermes Trismegistos und Henoch identisch waren, ging für Bouvet nicht nur aus der graphischen und semantischen Analyse der Namen hervor (vgl. Nr. 44, S. 351f.), sondern auch aus den Besonderheiten aller ihnen zugeschriebenen Kulturleistungen, wären sie doch alle die Erfinder der Zahlenwissenschaften und der religiösen Riten und Opfer;[225] hier müsse deshalb sowohl das Geheimnis der ägyptischen Hieroglyphen als auch die Ordnung der symbolischen Wissenschaften Chinas zu entdecken sein.[226]

Im zweiten Beweisschritt war das Problem zu klären, warum zwischen den chinesischen Schriftzeichen und den ägyptischen Hieroglyphen einerseits eine so große graphische Ähnlichkeit zu herrschen schien, andererseits zugleich auch wesentliche Bedeutungsunterschiede augenfällig waren; auf der Grundlage der *Genesis* findet auch diese Unstimmigkeit eine ›Lösung‹. Bouvet schließt sich der Überzeugung jener an, wonach die Chinesen von Noachs frommem Sohn Sem abstammten. Dieser erbte den Schatz der heiligen hieroglyphischen Bücher, den Noach von Methusalem, dem Enkel Henochs, erhalten und vor den Wassern der Sintflut gerettet hatte – darunter zweifellos »das *Yijing* und die anderen Heiligen Bücher Chinas«.[227] Die Ägypter stammten dagegen von Ham, dem wegen seiner Pietätlosigkeit verfluchten Sohn Noachs (*Gen* 9, 20–25), ab. Kein Wunder sei es deshalb, daß sie von ihm die »ab-

[224] Vgl. *ebd.*, S. 42–43, 49.
[225] Vgl. *ebd.*, S. 43–44.
[226] Vgl. *ebd.*, S. 46.
[227] Vgl. *ebd.*, S. 47.

scheuliche, grundschlechte Bedeutung der Hieroglyphen« und die »teuflischen Geheimnisse der Magie und gottlosen Riten der Idolatrie« empfangen hätten.[228]

Bei den Chinesen müßten deshalb die wahren Denkmäler der alten Hieroglyphenweisheit gesucht werden, die Henoch auf dem Wege göttlicher Eingebung erhalten hätte, um die Nachwelt zur Erkenntnis Gottes und des Erlösers zu führen. Doch anders als später Moses, der zur Weitergabe dieser Erkenntnisse die gewöhnliche Buchstabenschrift benutzte, hätte Henoch sich zur schriftlichen Niederlegung seines Systems auch symbolischer Zeichen und hieroglyphischer Buchstaben bedient[229] und darin zugleich die Prinzipien der Religion und Wissenschaft, der natürlichen und moralischen Ordnung aufbewahrt.[230]

Für den dritten Beweisschritt,[231] warum die Menschen »fast auf einen Schlag« alle ihre Kenntnisse und geheiligten Wahrheiten der Religion verloren hätten,[232] ist die Geschichte vom Turmbau zu Babel entscheidend, in der Gott die Menschen für ihren Größenwahn mit allgemeiner Zerstreuung und Sprachverwirrung bestrafte. Wie die Chronologen erklärt nun Bouvet, daß es sich bei den in allen Völkern entstandenen Vorstellungen der Religion, Theologie und selbst der historischen Berichte, die »der größte Teil [der Völker] ohne Unterschied mit dem Anfang seiner wahren Geschichte verband, um im voraus sein Altertum und den Adel seines Ursprungs durch Vergöttlichung zu erhöhen«, um Fabeln und Erdichtungen handele.[233]

Für Bouvet steht damit fest, daß die Geschichte Chinas vor der

[228] Vgl. *ebd.*, S. 48.
[229] Vgl. *ebd.*, S. 52.
[230] Vgl. *ebd.*, S. 57.
[231] Die weiteren Ausführungen Bouvets, wonach Henoch, dem Charakter und der Auffassungsgabe dreier Menschenklassen und dreier Weltalter entsprechend, drei Schriftarten erfunden hätte, können hier übergangen werden; vgl. *ebd.*, S. 60–68.
[232] Vgl. *ebd*, S. 70–71.
[233] Vgl. *ebd.*, S. 72.