



Die positive Interpretation der chinesischen Philosophie bei Leibniz¹

Antonio Florentino Neto²
aneto@unicamp.br

Resumo: Leibniz foi um dos primeiros filósofos europeus que escreveu sobre a filosofia chinesa de forma tão peculiar que até seus escritos ainda despertam interesses e nos apresentam linhas de abordagens que podem ser seguidas. Sua interpretação somente pode ser considerada hoje devido à proximidade de algumas ideias centrais de sua filosofia com o pensamento chinês, principalmente com o neo-confucionismo. Ao classificar a filosofia chinesa como *teologia natural* e ao redefinir este conceito a partir de sua própria filosofia, Leibniz se torna um importante precursor do que denominamos hoje filosofia intercultural. Neste sentido, Leibniz, ao interpretar a filosofia chinesa, nos apresenta uma particular exposição de sua própria filosofia e abre as portas para um possível diálogo filosófico entre Ocidente e Oriente.

Palavras-chave: Leibniz; teologia natural; harmonia pré-estabelecida; filosofia intercultural.

Abstract: Leibniz was one of the first European philosophers to write about Chinese philosophy in such a peculiar way that even his writings still arouse interests and present us with lines of approach that can be followed. His interpretation can only be considered today because of the proximity of some central ideas of his philosophy with Chinese thought, especially with neo-Confucianism. By classifying Chinese philosophy as natural theology and redefining this concept from its own philosophy, Leibniz becomes an important precursor of what we now call intercultural philosophy. In this sense, Leibniz, in interpreting Chinese philosophy, presents us with a particular exposition of his own philosophy and opens the door to a possible philosophical dialogue between West and East.

Keywords: Leibniz; natural theology; pre-established harmony; intercultural philosophy.

Leibniz war der erste deutsche Philosoph, der über das chinesische Denken geschrieben hat. Er lebte in einer Zeit, in der die ersten wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Kontakte zwischen Europa und China durch die Jesuitenmissionare aufgenommen worden waren. China war zu Lebzeiten von Leibniz für Europa die größte kulturelle Entdeckung. Amerika und Afrika waren nicht so anziehend wie China, denn die amerikanischen Völker hatten keinen bedeutenden kulturellen Widerstand geleistet, da sie nicht so entwickelt wie die Europäer waren. Die afrikanischen Völker wurden nur als Arbeitskräfte für die Kolonialsklaverei betrachtet und als Träger einer Kultur vollkommen ignoriert. China war die größte Herausforderung für Europa im

1 Este texto uma versão modificada de parte do primeiro capítulo de minha tese de Doutorado, defendida na Freie Universität Berlin.

2 Professor Colaborador Pleno da Área China/Brasil do Programa de Doutorado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Zeitalter der Kolonialisierung. Die chinesische Kultur war eine der ältesten Schriftkulturen der Welt mit einer besonders komplexen Sprache, einer hoch entwickelten Technik und Wissenschaft, sowie einer außergewöhnlichen Lebensweisheit und Ethik.

Der Stand der wissenschaftlichen Entwicklung Chinas verlangte daher von den Missionaren ein besonderes strategisches Verfahren, und es waren die Jesuiten, die ein solches Verfahren als erste klar erkannten. Sie sandten fähige Wissenschaftler nach China, vor allem Mathematiker und Astronomen, um mit ihrer Hilfe China zu christianisieren. Das Ergebnis war die Begegnung zweier Kulturen, die sich im Bereich des Denkens auf vergleichbarem Niveau befanden.

Das von den katholischen Christen Europas zu Beginn des 17. Jahrhunderts in China begonnene Bekehrungsunternehmen und die Folgen desselben gaben den Anlass für die Äußerungen Leibniz' über das chinesische Denken und die Religion. Alle Kenntnisse, die Leibniz zur Verfügung standen, waren entweder bereits von den katholischen Priestern in Europa verbreitet worden oder wurden ihm direkt brieflich mitgeteilt. Es lässt sich sagen, dass Leibniz sein ganzes Leben lang in Kontakt mit dem chinesischen Denken stand. Er soll, wie alle Gelehrten seiner Zeit, Kenntnis von allen ihm zugänglichen Reiseberichten über China gehabt haben, und er las, wie Olivier Roy behauptet, unter anderem Arbeiten wie *l'Histoire de l'Expédition Chrétienne* von Trigault (1618), *Sinica Historia* und *Atlas Sinicus* von Martini (1656-1658) und die berühmte *China Illustrata* von Kircher von 1667 (Roy, 1972, S. 20). Im europäischen Geistesmilieu der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren die Nachrichten über China ziemlich weit verbreitet und sogar Mode geworden. Das Besondere im Verhältnis von Leibniz zum chinesischen Denken kam jedoch erst durch seine Begegnung mit dem Jesuitenpater Grimaldi im Jahre 1689 in Rom zum Ausdruck (Robinet, 2000, S. 79). Leibniz' Begegnung mit Grimaldi kann als Wendepunkt in seiner Auffassung von der chinesischen Welt betrachtet werden, da er seit dem Zeitpunkt dieser Begegnung direkte Informationen von den Missionaren bekam; woraus sich eine sehr intensive Korrespondenz mit den Jesuitenmissionaren entwickelte.

Grimaldi war ein bedeutender Jesuit und ausgewiesener Wissenschaftler. Er hatte schon seit fast drei Jahrzehnten in Ostasien gelebt, als er wieder nach Rom kam, um den Papst von der notwendigen Fortsetzung der Jesuitenmission in China zu überzeugen. Leibniz zeigte großes Interesse am Entwicklungsstand Chinas und schickte sogar einen dreißig detaillierte Fragen umfassenden Fragebogen an Grimaldi (Leibniz, 1979, S. 83 – 86). Leibniz' Fragen an Grimaldi werden von André Robinet in drei Gruppen geordnet: 1) Die Fragen über die Physik des Globus und die Technik der Chinesen (Robinet, 2000, S. 81). 2) Die die Mathematik und die Physik betreffenden Fragen. 3) Allgemeine Fragen über das Leben in China und über die chinesischen Gelehrten. Wie bereits angedeutet, wurde das Treffen mit Grimaldi für Leibniz zu dem seine zukünftigen Äußerungen über die chinesische Welt prägenden Ereignis. Natürlich blieb Leibniz' Kontakt mit China für immer indirekter Natur, da er nie in Asien war. Doch begann durch Grimaldi ein sehr intensiver Kontakt mit der chinesischen Welt und nach dem Treffen in Rom begann neben dem häufigen Briefwechsel zwischen Leibniz und Grimaldi auch Korrespondenz mit anderen Missionaren, aus der sich schließlich seine Schriften über das chinesische Denken entwickelten.

Der Beginn der europäischen philosophischen Interpretation des chinesischen Denkens mit Leibniz stand im Mittelpunkt eines komplexen religiös-metaphysischen Disputs zwischen zwei Bekehrungsauffassungen unter den katholischen Missionaren des 17. Jahrhunderts, der als Ritenstreit bezeichnet worden ist. Auf der einen Seite befand sich die Mehrheit der Jesuiten, unter ihnen Grimaldi, die behauptete, dass kein unüberwindbares Hindernis zwischen den alten chinesischen Riten, den Sitten wie dem Ahnenkult und dem christlichen Glauben zu erkennen

sei. Demgegenüber behaupteten alle anderen Orden, auch einige Jesuiten, die Pariser Sorbonne und der Vatikan, eine Unvereinbarkeit zwischen den christlichen Prinzipien und den chinesischen Riten. Die Auseinandersetzung um die Riten der Chinesen war zudem Hintergrund einer weiteren Problematik, die an grundlegende theologische und metaphysische Aspekte des Christentums rührte. Die zentrale Fragestellung im Ritenstreit befasste sich mit dem Glauben der Chinesen an einen Gott, an die Engel und die Unsterblichkeit der Seele; ferner ob sie Atheisten seien, ob sie eine deutliche Auffassung der Trennung zwischen Seele und Leib kannten, d.h. ob sie überhaupt die geistigen Voraussetzungen hätten, um zum Christentum bekehrt werden zu können. Infolge dieses Streits entstanden um 1700 zahlreiche Veröffentlichungen über die chinesische Weltauffassung. Unter ihnen findet sich auch Leibniz' erste Schrift über China: Das Vorwort zu *Novissima Sinica*, einer Sammlung von Artikeln unterschiedlicher Autoren über China, erschienen 1697.

Der Ritenstreit stellte unterdessen nicht nur eine religiöse Problematik, sondern auch einen sehr harten Machtkampf unter den europäischen katholischen Ländern um die Kolonialherrschaft dar. Die westliche Kolonialisierung ab dem 16. Jahrhundert hatte die Aufklärung der so genannten Nichtzivilisierten durch die Verbreitung der christlichen Lehre zum Ziel; aber diente ebenso der Kapitalakkumulation der neu entstandenen Produktionsweise (Mungelo, 1985, S. 37). Die Geschichte der europäischen Kolonialisierung der ganzen Welt stand stets in Verbindung mit christlichen Missionen. Da dies jedoch nicht Gegenstand dieser Arbeit ist, konzentriere ich mich ausschließlich auf den Bereich der internen Diskussion über die theologische und metaphysische Grundlage der chinesischen Kultur und ihrer Entsprechung mit dem christlichen Glauben.

Die in der Zeit des Ritenstreits entstandene Diskussion über die Vereinbarkeit zwischen chinesischer Kultur und christlichen Prinzipien ist breit und bereits unter unterschiedlichen Perspektiven erforscht worden.³ Für diese Arbeit am wichtigsten ist jedoch die Entstehung und Entwicklung der Problematisierungen, die als Ausgangspunkte für die Leibnizsche Interpretation des chinesischen Denkens dienten. Einige kurze und allgemeine Betrachtungen über die Umstände und den Anfang des Ritenstreits müssen noch erfolgen, da Leibniz' schriftliche Äußerungen über China nur in Verbindung mit demselben verständlich werden. Die Genialität der Überlegungen von Leibniz zur chinesischen Kultur bleibt bis heute außergewöhnlich für seine Epoche und kann nur im Kontext des Interessenkonfliktes der katholischen Kirche mit den Kolonialmächten nachvollzogen werden.

Innerhalb der katholischen Kirche diente der Ritenstreit als Machtkampf um die Kontrolle der Missionen, der jedoch im Bereich der Theologie und Philosophie ausgetragen wurde. Er begann mit der Begründung der christlichen Mission in China durch den Jesuitenpfarrer Matteo Ricci. Es gelang ihm zusammen mit Ruggieri im Jahre 1583 nach China zu kommen, wo er mit der Missionsarbeit begann. Ricci's Bekehrungsstrategie in China bestand im Wesentlichen darin, sich der einheimischen Kultur zu assimilieren, um für die Verbreitung der christlichen Lehre das Vertrauen der Chinesen zu gewinnen. Die zuvor bereits in Japan angewandte Akkomodationsmethode begann in China mit Ricci.⁴ Nach seiner Ankunft in China, kleidete er sich wie ein buddhistischer Bonze, bis er schließlich bemerkte, dass die Bonzen zwar in der

3 Die Arbeit von Wenchao Li, 2000a, ist eine ausführliche Forschungsarbeit über das Thema und enthält darüber hinaus eine komplette Bibliographie.

4 Eine Zusammenfassung von Riccis Methode macht Wenchao Li in dem eben zitierten Buch, S.89. „Seine Missionsmethode – wenn von einer Methode überhaupt die Rede sein kann –, die der chinesische Kaiser Kangxi (1662-1722) post festum als Vorschrift à la Ricci bezeichnete und der römisch-katholischen Kirche zur Vorbedingung für eine Mission in seinem Reich machte, bestand im Wesentlichen in folgenden Punkten: Annäherung an die gebildeten Schichten; Akzeptanz der chinesischen Sitten und Gebräuche, sofern diese nicht im klaren Widerspruch zu den christlichen Lehren stünden, und nicht zuletzt eine wohlwollende, christlich orientierte Auslegung des Frühkonfuzianismus“.

Bevölkerung geschätzt waren, aber kein gutes Ansehen bei den herrschenden konfuzianischen Mandarinen hatten. So übernahm er die Kleidung eines Gelehrten, was ihm Zugang zu den Kreisen der Mandarine verschaffte und wirkungsvoller für die Konversion war (Schatz, 2000, S. 71). Ricci gilt mit seiner Akkomodationsmethode als der erfolgreichste katholische Missionar in China. Er war ein ausgezeichneter Kenner der chinesischen Kultur und hat zum ersten Mal den Frühkonfuzianismus aus der Perspektive des Christentums interpretiert (Li, 2000, S. 89). Seine Interpretation war für alle späteren Diskussionen über die Vereinbarkeit zwischen christlichen Vorstellungen und chinesischem Denken bis zum Ende des Ritenstreits Mitte des 18. Jahrhunderts richtungweisend.

Ricci jedenfalls knüpfte seit 1595 bewusst an den Konfuzianismus der Gelehrten an und bekämpfte umgekehrt Daoismus und Buddhismus als Götzendienst und Aberglauben. Denn er kam zur Erkenntnis, dass in den klassischen Schriften Chinas, vor allem bei Kung-fu-zi, der Glaube an den einen Gott enthalten sei und dass diese theistische Position erst bei den späteren Konfuzius-Interpreten durch buddhistische-daoistische Einflüsse verfälscht sei (Schatz, 2000, S. 72).

Ein bemerkenswerter Punkt im Ritenstreit war die Gegenüberstellung zwischen den klassischen Schriften und den damals modernen Klassiker-Interpreten im Gefolge des so genannten Neukonfuzianismus, der häufig als eine unzuverlässige und unzulässige Interpretation des originären Konfuzianismus betrachtet wurde. Dieses Problem wird noch mehrmals aufgegriffen. Der oben zitierte Einwand gegen die „späteren Konfuzius-Interpreten“ zeigt eine negative Auffassung des Buddhismus und des Taoismus, was den Kontakt mit anderen wichtigen chinesischen Denkern wie Lao Tse, Zschuang Tse und allen anderen Taoisten behinderte. Die erste westliche Auseinandersetzung mit der chinesischen Denkweise in der Periode des Ritenstreites schloss dann den Buddhismus, den Neukonfuzianismus und vor allem den Taoismus aus, weil sie nicht in Einklang mit der christlichen Lehre standen. Natürlich gibt es eine Vielzahl von Problemen, die von dieser Vielfalt herrühren, einige von ihnen werden hier noch betrachtet.

Die einzige positive, wenngleich umstrittene, Auslegung des ursprünglichen Taoismus im Rahmen des Ritenstreits stammt von Bouvet und einigen anderen von ihm beeinflussten Jesuiten. Im Jahre 1687 wurden von Frankreichs König Ludwig XIV sechs bestens ausgebildete Mathematiker, d.h. Jesuitenpfarrer, aus der Académie de Sciences ausgewählt und, ausgerüstet mit allen wissenschaftlichen Instrumenten, nach China geschickt (Widmaier, 1990, S. 271). Sie sollten die Chinesen nicht nur zum Christentum bekehren, sondern auch umfassende wissenschaftliche Informationen sammeln und nach Frankreich schicken (Collani, 1989, S. 14). Unter diesen Wissenschaftsmissionaren war auch Joachim Bouvet. Die von Bouvet angewandte, als Figurismus bekannt gewordene Interpretationsmethode war bereits von der katholischen Kirche als Exegesemethode für nichtchristliche Schriften benutzt worden und erreichte ihre Blütezeit in China (Widmaier, 1990, S. 277). Die Methode bestand im Wesentlichen in dem Versuch, explizite Elemente des Christentums im alten chinesischen Denken und in der Lehre von Lao Tse zu identifizieren. Dies ähnelte als Denkansatz der Auslegungsmethode Riccis, hatte in Wirklichkeit jedoch andere Hintergründe. „Im Unterschied zu Ricci war Bouvet nun nicht mehr allein darum bemüht, die geistigen Grundlagen Chinas und Europas einander anzugleichen, er versucht auch zu erweisen, dass beide Kulturen im Ursprung identisch seien“ (Ebd. S. 277).

Mais nous ajoutons et osons assurer, que ce prétendu fondateur de la monarchie chinoise, n'est autre que celui, que la plus part des nations anciennes ont reconnu, ou du moins reconnu par la même raison pour le leur: c'est à dire, celui dont elles ont reçu originairement aussi bien que la Chine, non seulement leurs lois

et leurs coutumes, mais encore leur Religion, leurs sciences, leurs anciens livres, leurs letre et leurs langues. Et consequencement que le Fo-hi des Chinois, l'Hermes ou Mercure Trismegistre des Egyptiens et le Grecs, le Thot des Alexandrins, l'Edris ou l'Adris des Arabes, et l'Enoch des Hebreux, n'ont esté qu'un seul et mesme personnage, reveré sous differens noms par ces diverses nations et éclairé de Dieu mesme d'une façon extraordinaire de toutes les connoissances naturelles et surnaturelles, et choisi pour estre le maître universel de toute la posterité qui le suivit, tant avan qu'apres le deluge (Bouvet, 1990, S. 154 -155).

Der Figurismus spielte zwar keine große Rolle im Ritenstreit, aber Bouvet war ein wichtiger Korrespondenzpartner von Leibniz und hat als erster im Brief vom 4. November 1701 eine mögliche Entsprechung zwischen den Hexagrammen im *I Ging* und Leibniz' binärem Zahlensystem⁵ erwähnt (Widmaier, 1990, S. 147-168). Trotz der eher unbedeutenden Rolle des Figurismus im Ritenstreit erscheint ein Kommentar zu Bouvets Beitrag für die spätere Diskussion angeraten, um den möglichen Einfluss seiner Entdeckung auf Leibniz' binäres Zahlensystem sowie sein frühes Interesse am von der katholischen Kirche abgelehnten Taoismus zu erkennen (Collani, 1994, S. 4- 5).

Bouvet und Ricci waren in diesem Kontext die beiden wichtigsten Verfechter der Bedeutung des alten chinesischen Denkens. Des Weiteren ist mit Ricci das alte chinesische Denken zum ersten Mal als *Theologia naturalis* betrachtet worden. Gemäß seiner Deutung hatten die Chinesen des Frühkonfuzianismus' eine Gottesvorstellung und auch die Unsterblichkeit der Seele sei ihnen bewusst gewesen. Sie hätten keine Vorstellung von der Schöpfung (Li, 2000, S. 92) und auch keine Idee von Himmel und Hölle, was ihnen die Idee von der Gottesgüte, von der Belohnung guter Handlungen im Paradies und die Idee von der Bestrafung durch die Hölle unzugänglich gemacht habe. Neben der Behauptung, dass die Chinesen schon seit der Zeit von Konfuzius eine *Theologia naturalis* hatten, ist Riccis Auffassung von den chinesischen Riten und Sitten gegenüber der Religion sein bedeutendster Beitrag zum Ritenstreit und dementsprechend für Leibniz' Interpretation des chinesischen Denkens sehr wichtig, wie Wenchao Li kommentiert:

Riccis Überlegungen waren aber von großer praktischer und politischer Bedeutung: Indem er diese Sitten und Riten als *riti politici* definiert, so problematisch diese Definition auch gewesen seien mochte, hatte er einen Freiraum für die christliche Mission in China gewonnen; in dem er den Frühkonfuzianismus gegen den sogenannten Neokonfuzianismus abgrenzte, konnte er behaupten, dass das Christentum eigentlich nichts Neues darstelle sondern etwas Uraltes, das den Chinesen im Altertum keineswegs fremd gewesen sei (Li, 2000, S. 92).

Nach Riccis Tod, Anfang des 17. Jahrhunderts in Peking, verstärkten sich die Auseinandersetzungen über China unter den katholischen Priestern und der Ritenstreit bahnte sich deutlich an. Nicolas Longobardi, ebenfalls Jesuitenpfarrer und Kritiker der Akkomodationsmethode von Ricci, wurde als sein Nachfolger zum Obermissionar in China ernannt. Er spielte eine zentrale Rolle für Leibniz' Diskussion über die chinesische Denkungsart, doch pflegte Leibniz mit ihm keinen Briefwechsel. Erst sehr viel später las Leibniz wichtigste Schrift über das chinesische Denken.

Im Jahr 1646, Leibniz' Geburtsjahr, waren bereits zahlreiche Schriften über China zugänglich, die ihm schon früh bekannt gewesen sein sollen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass nicht

5 Über das binäre Zahlensystem bei Leibniz, seine Vorgeschichte und seine Beziehung zu den chinesischen Hexagramme ist die Arbeit von Zacher (1973), eine sehr wichtige Forschungsarbeit in deutscher Sprache.

alle Texte über die mögliche Bekehrung der Chinesen für die Öffentlichkeit verfügbar waren. Da der Ritenstreit eine klerikale Angelegenheit war, hatte nur der Klerus Zugang zu den von den katholischen Priestern über die chinesischen Riten verfassten Texten. Dies erklärt, warum Leibniz' Lektüre von Longobardis Schriften über China erst in sein letztes Lebensjahr fiel. Leibniz war erst acht Jahre alt als Longobardi starb, aber Zugang zu seinen Texten erhielt er erst 1714 durch Rémond.⁶ Dieser war mit Leibniz' Philosophie vertraut und wollte dessen Meinung über das chinesische Denken erfahren.

Die wichtigsten schriftlichen Äußerungen von Leibniz über das chinesische Denken sind ganz deutlich durch zwei Zeitpunkte markiert: Da ist zunächst die erste Veröffentlichung der *Novissima Sinica* im Jahre 1697, eine Sammlung unterschiedlicher Autoren, zu der Leibniz das Vorwort verfasste. Leibniz gab die Sammlung nach der Bekanntgabe des Toleranz-Ediktes⁷ durch den chinesischen Kaiser K'ang-hsi heraus, um die Position der Jesuiten im Ritenstreit zu stärken. Wirklich neu war in dieser Veröffentlichung jedoch nur sein Vorwort, da alle anderen Schriften in Europa bereits bekannt waren.

Der zweite Zeitpunkt findet sich fast zwanzig Jahre später, im Jahre 1716, als Leibniz den *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois* in Form eines Briefes schrieb.⁸ Dieser Brief ist eine Abhandlung über das chinesische Denken, die Leibniz als Antwort auf die Bitte von Rémond schrieb (Li; Poser, 2002, S. 5). Rémond hatte Leibniz mit gleicher Post drei Aufsätze geschickt und bat ihn um seine Beurteilung dazu. Alle Aufsätze waren Stellungnahmen gegen Ricci's Akkomodationsmethode und unentbehrlich für das Verfassen des *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois*. Von den drei Aufsätzen ist der von Nicolas Longobardi *Traité sur quelques points de la religion des chinois* (Ebd. S. 113 – 156) der wichtigste für Leibniz. Die Abhandlung von Antoine de Saint Marie *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine* (Ebd. S. 157 – 223) ist von Leibniz kommentiert worden und der von Nicolas Malebranche *Entretien d'un Philosophe Chrétien & d'un Philosophe Chinois sur l'existence & la nature de Dieu* (Ebd. S. 225 – 256) nicht direkt erwähnt. Leibniz hat, en passant, mehrere Male in unterschiedlichen Werken und in vielen Briefen die chinesische Kultur und das chinesische Denken erwähnt, aber nur zwei komplette und inhaltlich sehr unterschiedliche Texte darüber geschrieben: Das Vorwort der *Novissima Sinica* und der *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois*.

Leibniz und die natürliche Theologie der Chinesen.

Eine entscheidende Tatsache für die philosophische Stellungnahme von Leibniz im Ritenstreit und als solche unentbehrlich für die Entstehung des *Discours Sur la Theologie Naturelle des Chinois* war der oben erwähnte Brief von Rémond an Leibniz vom 12. Oktober 1714 (Li; Poser, 2002, S. 5). Zusammen mit diesem Brief schickte Rémond ihm die Aufsätze über China von Malebranche, Sainte Marie und Longobardi und bat ihn um sein Urteil über das philosophische System der Chinesen, welches er in der *Novissima Sinica* noch nicht formuliert hatte. Mit dem *Discours* wollte Leibniz den Jesuiten philosophische Unterstützung im Ritenstreit geben, d. h. eine klare und direkte Intervention hinsichtlich des Leib-Seele-Problems. Die Diskussion um die chinesischen Riten ist im Grunde, wie Frémont bemerkt, die Versetzung der metaphysischen

6 Rémond war der Herzog von Orléans und korrespondierte seit Juni 1713 mit Leibniz. Siehe dazu Leibniz (1987, S. 5).

7 Leibniz gab die *Novissima Sinica* fünf Jahre nach dem Toleranz-Edikt des Kaisers K'ang-hsi im Jahre 1692 heraus, mit welchem das Christentum in China zur offiziellen Religion neben dem Buddhismus und Konfuzianismus erklärt worden war.

8 Leibniz starb bevor er den Brief an Rémond schicken konnte und der Texte ist erst im Jahre 1735 veröffentlicht.

Auseinandersetzung zwischen Leibniz und den Cartesianern über den Substanzbegriff (Frémont, 1987, S. 22). China ist also mit dem Ritenstreit zur Bühne für die philosophische Auseinandersetzung geworden und die metaphysische Diskussion über die Bekehrbarkeit der Chinesen muss deswegen im Kontext der nach Descartes entstandenen Debatte über die Trennung von Leib und Seele verstanden werden.

Für die Jesuiten übten die Chinesen eine reine „von der Religion unabhängige“ Moral aus. Aber die Möglichkeit einer Moral ohne Bezug auf religiöse Gründe, auf eine ewige Substanz, war nicht annehmbar, da damit das Problem der Rettung unlösbar geworden wäre. Eine materialistische Moral, die besser als die christliche sei, konnte nicht akzeptiert werden. Die zentrale Frage war deshalb, ob die Chinesen eine Auffassung von der menschlichen Seele und Gott hatten. Und so entstand Leibniz' *Discours* im Kontext einer religiösen Debatte über die Methoden der katholischen Missionare in China, aber bei genauerer Betrachtung handelt es sich hier im Grunde um eine metaphysische Polemik wider den Materialismus und Atheismus der Chinesen. Malebranche, Sainte Marie und Longobardi stritten den Chinesen einen Begriff von Seele ab, wie von einem Glauben an Gott, und deswegen hätten sie zuerst alle ihre religiösen Bräuche abzulegen, um wahre Christen zu werden. Leibniz dagegen versuchte mit dem *Discours* zu zeigen, dass die Chinesen keine Atheisten waren, da sie eine natürliche Theologie hatten und schon deshalb auch eine überlegene Moral.

Die chinesische Philosophie als Materialismus

Als Nicolas Longobardi im Jahre 1625 den *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* schrieb, war der Ritenstreit noch nicht ausgebrochen und so konnte er noch relativ frei vom Druck der heftigen Diskussionen seine Auffassung über das religiös-metaphysische Denken der Chinesen äußern (Longobardi, 2002, S.119). Der Abstand von der Kontroverse und seine ausgezeichneten Kenntnisse über die chinesische Kultur ermöglichten ihm eine tiefe und systematische Analyse des chinesischen Denkens, die als die beste von den jesuitischen Missionaren gelten muss (Roy, 1972, S. 63; Gernet, 1984, S. 14). Ganz anders als Malebranches *Entretien* gibt Longobardis *Traité* eine deutliche Auseinandersetzung mit der Akkomodationsmethode von Matteo Ricci und dementsprechend mit der chinesischen Weltanschauung, indem er Riccis Gleichsetzung des christlichen *Gottes* mit dem chinesischen *Xangti* in Frage stellte.

Im Mittelpunkt von Riccis Bekehrungsmethode stand die Auffassung, dass schon im Frühkonfuzianismus die Vorstellung eines Gottes vorhanden war, die erst durch die Kontakte mit anderen religiösen Sekten und atheistischen Ideen wie Buddhismus und Taoismus verloren gegangen sei. Ricci behauptete, dass durch die Neokonfuzianer die „richtige Lehre des Meisters“ mit den Einflüssen der oben erwähnten Sekten verfälscht worden sei (Schatz, 2000, S. 720). So erschien für die große Mehrheit der Jesuiten die Auslegung von Konfuzius' Frühschriften als die einzige Möglichkeit, eine gültige Interpretation des ursprünglich theistischen Konfuzianismus zu geben, da die modernen chinesischen Interpreten nicht in der Lage seien, eine von den atheistischen Sekten unabhängige Deutung der ersten konfuzianischen Schriften durchzuführen, wie Bouvet in einem Brief an Le Gobien eindeutig schrieb:

Les Chinois d'aujourd'hui ont perdu la clef de leur écriture, le secret des figures de Fo-hi, la vérité des anciens textes et la signification de leur culte. C'est dan la Chine que doit convertir la Chine, l'ancienne se révélant à l'actuelle, pervertie: les Jésuites n'ont d'autre rôle que convertir la Chine à elle-même, en montrant aux Chinois qu'ils ont adhéré, contre leurs propres principes, à des doctrines grossières, le taoïsme et le bouddhisme, suivies des superstitions, du matérialisme

et de l'athéisme qui ont corrompu leur vraie théologie (Frémont, 1987, S. 13).

Die von den Missionaren hervorgehobene Entgegensetzung zwischen Altertum und Moderne im chinesischen Denken stellte eine hintergründige, aber auf keinen Fall unwichtige Diskussion über die Autorität und Zuverlässigkeit der modernen chinesischen Interpretation dar. Sie kann mit ähnlichen europäischen Diskussionen verglichen werden: etwa ob Plato und Aristoteles zuerst in ihren Schriften oder durch die Kommentatoren wie Augustinus und Thomas von Aquino gelesen werden sollten, oder ob die Bibel von jedermann oder nur durch die Vermittlung der katholischen Priester ausgelegt werden sollte. Im Grunde stand die Problematik der direkten oder indirekten Interpretation der klassischen chinesischen Schriften eng in Verbindung mit der Entfaltung des Konfuzianismus zum Neokonfuzianismus, wobei der Neokonfuzianismus viele Begriffe von anderen Denkrichtungen – insbesondere vom Taoismus - übernahm.

Mit der Frage, ob die modernen chinesischen Denker die alten richtig verstanden hätten, oder ob sie nicht durch taoistische und buddhistische Einflüsse und vor allem andere negative kulturelle Elemente korrumpiert worden seien, entstand eine schwierige Situation für die katholischen Priester, die damit sich selbst als einzigen Maßstab einer unabhängigen und richtigen Interpretation des chinesischen Denkens setzten. Dieses Problem blieb nicht unbemerkt, wie noch zu zeigen sein wird.

Die Jesuiten sollten den Chinesen nur zeigen, dass ihre wahre theistische Weltauffassung durch abergläubische und materialistische Einflüsse pervertiert worden sei. Somit mussten die Missionare, nach Bouvet, lediglich die Chinesen zu ihrer eigenen richtigen Herkunft zurückbringen, indem sie sie zur christlichen Lehre führten.

Zu Riccis Lebzeiten waren die Umstände sehr günstig für die Missionare in China, wie Gernet behauptet (Gernet, 1984, S. 30). Am Anfang des 17. Jahrhunderts soll eine ziemlich starke Abneigung gegen den Buddhismus und den Taoismus unter den konfuzianischen Gelehrten vorhanden gewesen sein. Was die Jesuiten lehrten, passte deshalb gut zu den Zeitströmungen. Es gab eine gewisse Offenheit für alle Ideen, die sich gegen den Kaiserhof und seine allmächtigen Eunuchen stellten. Riccis Versuch, zu den ersten Schriften, überhaupt zu den kanonischen Büchern zurück zu gehen, wurde unter den gelehrten Konfuzianern als eine willkommene verbündete Kraft gegen negative Einflüsse auf die echte konfuzianische Moral begrüßt.

Longobardi hingegen behauptete, dass das Verstehen der einzig sicheren Quelle, der rätselhaften hermetischen Bücher der alten chinesischen Philosophie, allein durch deren zeitgenössische Kommentatoren, d.h., durch die Interpretation der Neokonfuzianer gegeben sei.

Nach Riccis Tod im Jahr 1610 übernahm Longobardi die Direktion der Missionsarbeit in China und schrieb den *Traité* als heftige Kritik an der von Ricci in China eingeführten Akkomodationsmethode. Der *Traité*, den Rémond zusammen mit den Aufsätzen von Sainte Marie und Malebranche an Leibniz sandte, war die wichtigste Quelle für dessen Abhandlung *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois*. Longobardis Schrift enthält nicht nur eine ausgezeichnete systematische Analyse des metaphysischen chinesischen Denkens, sondern auch eine gründliche Auseinandersetzung mit dem entsprechenden Begriff für das Wort Gott in China. Natürlich war dies nicht nur eine Diskussion über die geeignete Definition, sondern auch eine essentielle Auseinandersetzung um die Vereinbarkeit zwischen den wichtigsten Kategorien des chinesischen Denkens und den katholischen Prinzipien. Der Kern der Diskussion ist in Riccis Behauptung zu sehen, dass der chinesische *Xangti* dem christlichen *Gott* entsprach, was von entscheidender Wichtigkeit für die Missionierungsarbeit war. Longobardis *Traité* entstand als Verneinung eines möglichen Vergleichs zwischen dem christlichen *Gott* und dem konfuzianischen *Xangti* und

dementsprechend auch als Widerlegung der Wirksamkeit von Riccis Akkomodationsmethode.

Als Longobardi seinen *Traité* schrieb, war zwar der Ritenstreit noch nicht ausgebrochen, jedoch gab es bereits eine starke Auseinandersetzung über die wichtigsten Themen zwischen der christlichen Theologie und dem chinesischen Denken. So wurden schon klare und miteinander unvereinbare Äußerungen von den katholischen Theologen über die Existenz Gottes, der Engel und der Seele in der chinesischen Tradition diskutiert. Bei den verschiedenen Orden, Vertretern des Vatikans und der Pariser Sorbonne gab es zu dieser Zeit zwei unterschiedliche Stellungnahmen, die Longobardi beschrieb:

Les Peres Pantoya & Banoni, prirent l'affirmative, & tâcherant de prouver que les Chinois avoient eu quelque conaissance de Dieu, des Anges, & de l'Âme; qu'ils les appelloient *Xangti*, *Tienxi*, & *Ling-Hoen*. Le Pere Sabathino prit la negative, & s'ôûtint que les Chinois, selon les principes de leur Philosophie, n'ont point connu des substance spirituelle distancte de la matiere, comme nous la concevons, & par consequent ils n'ont connu ny Dieu ny Anges, ny Ame raisonnable (Longobardi, 2002, S. 116).

Die Auseinandersetzung um die Entsprechungen zwischen den chinesischen Begriffen *Xangti*, *Tienxi* und *Ling-Hoen* und dem christlichen Gott, den Engeln und der Seele stellte nicht nur eine konzeptuelle Angelegenheit, sondern auch eine heftige metaphysische Polemik um die grundsätzlichen Prinzipien und die Methode der Mission in China dar. Im Gegensatz zu Ricci vertrat Longobardi die These, dass ein zuverlässiger Zugang zu den richtigen Ideen der klassischen chinesischen Schriften nur durch die modernen Kommentatoren möglich gewesen sei (Ebd. S. 120). Er behauptete, dass sogar die Chinesen selber nicht mehr in der Lage waren, ohne Hilfe der neuen Auslegung die alten Bücher zu verstehen, da sie hermetisch und dunkel geschrieben worden seien. Deswegen entschied Longobardi sich für eine Interpretation des chinesischen Denkens durch die modernen Kommentatoren.

Longobardis zentraler Punkt in der Diskussion über die Existenz Gottes in der chinesischen Tradition war die Behauptung der modernen chinesischen Philosophen, dass der *Xangti* der klassischen konfuzianischen Schriften nichts anderes sei als die universelle Natur, die Substanz, der Himmel, die sie als *Li* bezeichneten. Eigentlich war die Manifestation des *Xangti* als *Li* der zentrale Punkt beim Vergleich von *Xangtis* mit *Gott*.

Premierement le Texte dit, ou du moins semble dire, qu'il y a un Roy souverain nommé *Xangti*, lequel est dans le Palais du Ciel, d'où il gouverne le monde, recompense le bons, & punit les méchants. Mais les Interpretes attribuent tous cela au Ciel, ou à la substance & nature universelle, qu'ils appellent *Li*, comme on le dira en son lieu (Ebd. S. 118).

Da es bei Longobardi noch einen Vorrang der Kommentare vor den originalen Texten gab, musste man der modernen Analyse folgen, was nicht ohne Folge für Riccis Vergleich des chinesischen *Xangti* mit Gott blieb. Die modernen Kommentatoren interpretierten den konfuzianischen *Xangti* als *Li* und das konnte Longobardi nicht akzeptieren, weil der *Li* des modernen Neokonfuzianismus nichts anderes als nur materielle Eigenschaften besäße. Der modernen chinesischen *Li* in seinen vielfältigen Funktionen gab für Longobardi eine materialistische Erklärung für den Ursprung der materiellen Welt, der Moral und des Universums.⁹

⁹ Eigentlich ist die gesamte Diskussion über den Begriff *Li* in der chinesischen Philosophie in der Zeit des Ritenstreits eine Auseinandersetzung mit dem Neokonfuzianismus, da er erst später im chinesischen Denken eingeführt wurde. Selbstverständlich verlangt diese Tatsache eine ergänzende Analyse. Diese erfolgt im letzten Kapitel dieser Arbeit.

Da die modernen Konfuzianer sich nicht vorstellen konnten, dass aus dem Nichts etwas entstehen könne, ihnen also gleichsam die Vorstellung einer „creatio ex nihilo“ fremd war, und dass ferner alles in der Welt Vorhandene nicht ewig existiere, sahen sie dann, so Longobardi, im *Li* den Grund „raison ou fondement“ (Longobardi, 2002, S. 124) für die ganze Natur. Der *Li* als Urprinzip und Ursache aller Dinge habe aber keine lebendigen Merkmale, keine Gestalt, keinen Leib und auch keine Kenntnis über irgendein Ereignis in der Welt.

Voici la methode qu'ils ont gardée pour chercher, comment le monde visible est sorti du premier principe, ou *cahos*¹⁰ nommé *Li*. Voyant qu'il étoit nécessaire qu'il y eût une cause éternelle des causes visibles, & considerant d'un autre côté, qu'elle n'avoit de soi ni l'efficace, ni l'action propre à donner la naissance aux choses qui en devoient sortir; voiant aussi pour une experience journaliere, que le chaud & le froid sont les principes de la generation & de la corruption, & qu'ils en sont de plus les causes efficientes, ils ont tâché de découvrir comment de la matiere premiere, ou de la *Li*, est sorti la matiere prochaine, dont toutes les choses sont composées; & comment le chaud & le froid, qui sont la source & l'origine de toutes choses, ont été produits (Ebd. S. 124).

Die Chinesen hätten im Grunde keine geistige Substanz gekannt, sondern nur unterschiedliche Grade der Materie als *Li*, behauptete Longobardi (Ebd. S. 129), und es sei nicht nur das Prinzip aller materiellen Dinge, sondern auch die Quelle aller menschlichen Tugenden. Es sei die Grundlage der Moral, aller menschlichen Handlungen, betonte Longobardi, was mit der christlichen Vorstellung von Gott völlig inkompatibel sei.

De la *Li* (entant que *Li*) il en émane cinq vertus, qui sont la Pieté, la Justice, la Religion, la Prudence, & Foy avec ses habitudes. De la *Li* qualifiée, & unie avec l'air primitif, émanent les cinq Elements dont on déjà parlé, & toutes les autres qualites & figures corporelles; de sorte que, selon les Philosophes Chinois, toutes les choses physiques et morales sortant de la même source, la *Li*, qu'est elle-même l'Être de toutes les choses. C'est que fait dire à Confucius, que toutes sa doctrine se reduit à un point qui est la *Li*, *raison & substance tres-universelle* (Longobardi, 2002, S. 130).

Abschließend sei noch auf ein wichtiges Detail in der Analyse von Longobardi hingewiesen. Und zwar auf die Bezeichnung des *Li* als schöpferische Kraft des Universums und seine Beziehung mit dem Begriff des *Ki*, das älter als der *Li* sei. Die Welt habe für die modernen Chinesen ein Ende in der Zeit und müsste deswegen ewig wieder hervorgebracht werden, was keine direkte Aufgabe des *Li*, sondern des *Ki* sei.

Il faut de plus remarquer, que selon ces Philosophes, après la revolution du nombre d'année que le monde doit durer, le monde finira, & tout retournera au principe d'ou il est sorti ; de telle sorte qu'il n'y aura que la *Li* qui subsistera, accompagnée du *Ki*, qui est aussi ancien qu'elle ; la *Li* commencera à produire une autre monde, lequel étant aussi fini, elle en produira un autre, & ainsi elle produira des modes à l'infini (Ebd. S. 130).

Des Weiteren ist Longobardis Interpretation des chinesischen Denkens in seinem *Traité* hauptsächlich eine Auslegung des Neokonfuzianismus aber sie ist der Ansatz und wichtigste Referenz für Leibniz' einzige Abhandlung über das chinesische Denken. Mit dem *Traité* berührte Longobardi den zentralen Punkten des modernen chinesischen Denkens. Er wollte zeigen, dass nicht nur die modernen, sondern auch die alten chinesischen Denker Atheisten waren (Ebd. S.

¹⁰ Wenchao Li bezeichnet Longobardis Vergleich des Begriffes *Li* mit dem Chaos als „problematisch“ da es eigentlich in Verbindung mit der Ordnung steht.

141). Deswegen könnten sie keine Vorstellung von Gott, von den Engeln und von der Seele haben. Longobardi behauptete, dass er selbst in Gesprächen mit chinesischen Gelehrten, wie dem Doktor *Sui-Lo-Ko*, gehört habe (Ebd. S. 142), dass im ganzen Universum nur eine einzige Substanz, genannt *Li* oder *Tai-Kie* existiere. Für ihn, fügte Longobardi hinzu, solle der *Xangti* (Le Roy d'enhaut) eigentlich nur der Wirkungscharakter des *Li* sein, der in der Wirklichkeit alles in der Welt regiere.

Da die modernen chinesischen Denker für Longobardi also Atheisten waren, kannten sie keinen Schöpfer und kein allmächtiges, allwissendes Wesen, das vergleichbar mit dem christlichen Gott sein konnte. Sie hatten eine materialistische Kosmogonie und dies zeige, dass die ersten Konfuzianer ebenso Atheisten gewesen seien, da die Modernen nach Longobardi die einzige zuverlässige Quelle für die Interpretation der alten konfuzianischen Schriften waren. Longobardis Interpretation des chinesischen Denkens als Atheismus, und deswegen als inkompatibel mit dem Christentum, ist gewissermaßen von Sainte Marie fortgesetzt und von Leibniz kritisiert worden.

Die Widersprüche zwischen der chinesischen Kosmologie und der christlichen Theologie

Im Gegensatz zu Malebranche lebte der franziskanische Priester Antoine de Sainte Marie viele Jahre in China und konnte deswegen viel mehr empirische Fakten über die Unvereinbarkeit zwischen den Kulturen und Riten der Chinesen und dem christlichen Glauben vorlegen. Seine Abhandlung *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine* ist zusammen mit Longobardis *Traité* von Leibniz in dem *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois* analysiert worden. Sainte Marie war ebenfalls ein Gegner der von Pater Matteo Ricci gegründeten Akkomodationsmethode. Als er im Jahr 1633 nach Fu'an in China kam, erfuhr er, dass die zum Christentum konvertierten Chinesen nach wie vor ihre traditionellen Kulte und Riten mit der Erlaubnis der Jesuiten ausübten. Für ihn standen die alten Rituale ganz im Widerspruch zu den katholischen Prinzipien und sollten deswegen allen Christen verboten werden. So beginnt, laut Gernet, der Streit zwischen den Jesuiten und den anderen Orden um die chinesischen Kulte und Riten, der als Ritenstreit bekannt ist (Gernet, 1984, S. 15).

Sainte Maries *Traité* handelt hauptsächlich von dessen drei zentralen Problemen: von der Existenz Gottes, den Engeln und der Unsterblichkeit der Seele. In seinem *Traité* geht Sainte Marie am weitesten in der Analyse der chinesischen Kulte und Riten und deren Folgen für die christliche Metaphysik und die katholische Theologie. Ich werde mich jedoch auf seine Auslegung der chinesischen Begriffe *Li* und *Ki* in Bezug auf die europäischen Begriffe *Gott* und *Materie* beschränken, da sie ausreichend für das Verständnis von Leibniz' Interpretation des chinesischen Denkens durch seine Theorie der prästabilierten Harmonie und der natürlichen Theologie sind.

Sainte Maries Aufsatz ist zwar der an Beispielen reichste über die chinesischen Kulte, doch ist er nicht so wertvoll für eine philosophische Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken wie der von Longobardi. Bei Sainte Marie blieb die Diskussion über Kulte und Riten grundsätzlich noch dogmatisch-theologisch, denn er schrieb den *Traité* speziell als Beitrag zur polemischen Auseinandersetzung mit dem chinesischen Riten und Kulturen innerhalb der katholischen Kirche. Doch mit den drei Aufsätzen zusammen erreichte die Debatte ihre höchste metaphysische Ebene im Ritenstreit. Eine deutliche Trennung zwischen christlicher Theologie und Metaphysik gab es zu dieser Zeit und überhaupt in Bezug auf das Thema „China“ nicht; aber mit der von Sainte Marie begonnenen theologischen Diskussion über die chinesische Religion erweiterte sich die Spaltung der christlichen Metaphysik. Sainte Maries Auslegung der chinesischen Riten und Kulte ist zwar, wie alle Schriften des 17. Jahrhunderts über das chinesische Denken, sehr stark an der

mittelalterlichen katholischen Weltanschauung orientiert, aber sie ist unentbehrlicher Beitrag für die Entwicklung der theologischen Argumente zu einer philosophischen metaphysischen Diskussion mit Leibniz.

Sein *Traité* bildet im Grunde den direkten Gegensatz zur Akkomodationsmethode Riccis, denn er lehnte kategorisch die theologische Neutralität der chinesischen Kulte und Riten ab, indem er ihre Bedeutung als *riti politici* nicht akzeptierte. Die Kulte um Konfuzius, die Erde, den Himmel und um alle anderen Götzen seien der Beweis dafür, dass die Chinesen eine polytheistisch-theologische Perspektive der Welt hätten und deswegen mit dem Christentum unvereinbare religiöse Bräuche ausübten.

C'est ainsi qu'en parlant & en écrivant on appelle tous les sacrifices, que l'on fait dans la Chine au Ciel, à la Terre, aux Idoles; & parce que la langue Chinoise n'a point d'autre caractere, ny d'outre mot qui signifie mieux le sacrifice en general, nos Missionnaires ont toujours employé & employent encore ce mot & ce caractere, soit de vivre voix, soit par écrit, pour exprimer le sant Sacrifice de la Messe. Je suis donc fort étonné, que parmi nous il se trouve quelqu'un qui dise, & qui soutienne que le culte des Chinois envers Confucius & les Ancêtres, soit une cerimonie purement politique, & non un vray sacrifice (Sainte Marie, 2002, S. 162).

Die Ahnenkulte, die Kulte um Konfuzius, den Himmel und die Opferkulte wurden von ihm nicht als bürgerliche Manifestationen, d. h. als *riti politici*, akzeptiert. Im Gegenteil bezeichnete er sie als dem heiligen Opfer in der katholischen Eucharistie entsprechend, was für die Christen nicht annehmbar war. Die Kulte um die Toten mit ihren Speisegaben, überhaupt von frisch gekochtem Essen, wie sie bei den Konfuzianern üblich waren, setzte für Sainte Marie das Bedürfnis der Toten nach konkreten Elementen voraus und zeigte, dass die Seelen der Gestorbenen noch ernährt werden mussten, was eine besondere materielle Auffassung der geistigen Substanz verlangt.

Les Lettres & les plus sçavans croyent, que nos ames sont un petite portion d'air subtil, ou une vapeur ignée & céleste, détachée de la plus subtile matiere du Ciel, d'où elles tirent leur origine, & que lors qu'elles quittent leurs corps, elles remontent au Ciel comme à leur centre, d'où elles sont parties, & où elles se confondent, selon Virgile au 4^e des Geogiques. La Somme Philosophique Chinoise dit, *Que la propre & véritable origine de l'ame aëriene est dans le Ciel, où elle vole pour y devenir une même substance avec lui. L'origine du corps est la terre, où il va se resoudre & se changer en elle* (Ebd. S. 172).

Mit dem oben zitierten Abschnitt des *Traité* berührt Sainte Marie ein zentrales Problem der metaphysischen Diskussion im Ritenstreit: die Existenz und Eigenschaften der Seele und ihre Beziehung zum Himmel in der chinesischen Kultur. Für ihn hatten die Chinesen eine gegenständliche Vorstellung von der Seele, gleich der Luft beim Atmen, die ursprünglich aus dem Himmel stamme und zu ihm zurückkommen solle, um sich wieder an eine gleiche Substanz zu binden (Ebd. S. 172). Die Idee einer Einheit zwischen Seele und Himmel stellte eigentlich kein Problem für die christliche Theologie dar. Aber die Auffassung, dass der Himmel materielle Eigenschaften besäße, dass er als *res extensa* aufzufassen sei, produzierte für Sainte Marie unüberwindbare Widersprüche zwischen der chinesischen Kosmologie und der christlichen Theologie. Der *Xangti* als materiale Substanz sei ein zentraler Begriff nicht nur für die moderne chinesische Weltanschauung sondern auch für die klassische Tradition und spielte auch eine bedeutende Rolle für das Chinesische im modernen China. Er ist auch ein wichtiger Gegenstand des Streites unter den katholischen Priestern am Anfang der Missionsarbeit geworden, nachdem Ricci ihn mit dem christlichen Gott verglichen hatte und später dieser Vergleich von Longobardi

vehement zurückgewiesen worden ist.

On trouve d'autres autorités anciennes & nouvelles, qui attribuent au XANGTI cette excellence & cette souveraineté, qui selon le sens de l'expression Chinoise, ne peuvent convenir qu'à notre Dieu Createur. C'est pour cela que le P. Mathieu Ricci assure, que XANGTI est nôtre Dieu, différent seulement par le nom, que XANGTI en Chinois est la même chose que Deus en Latin, & qu'ainsi selon lui les anciens Chinois avoient eu la connaissance du vrai Dieu & des Anges, qu'ils appellent TIEN-XIN, & de l'ame raisonnable qu'ils nomment SING-HOEN, qu'ils avoient connu aussi une autre vie bien heureuse, qui est le Ciel, où quelques-uns de leurs Ancêtres protecteurs du Roïaume, comme on l'a raporté, sont assis à la droite & à la gauche du XANGTI (Sainte Marie, 2002, S. 177).

Die mit Ricci beginnende Gleichsetzung des chinesischen Begriffes *Xangti* (*Seigneur & Roy tress-haut*) (Ebd. S. 176) mit dem christlichen Gott hatte als Hauptziel zu zeigen, dass die alten Chinesen *Gott* kannten. Diese Gleichsetzung war einer der wichtigsten Gründe für den Ritenstreit (Li: 2000a, S. 113). Sainte Marie sah in dem Vergleich unüberwindbare Widersprüche, weil er wichtige katholische Dogmen und christlich theologische Prinzipien in Frage stelle. Da der *Xangti* keine schöpferische Kraft dargestellt habe und der Himmel für die Chinesen praktisch nur materielle Eigenschaft besitze, kam Sainte Marie zum Schluss, dass der chinesische *Xangti* völlig inkompatibel mit der christlichen Gottesvorstellung sei. In der chinesischen Kosmogonie sei die Entstehung aller Dinge keine Angelegenheit des *Xangti*. Ebenso stünde der Ursprung der Lebewesen in keinerlei Verbindung mit dem *Xangti* wie vergleichsweise mit Gott in der christlichen Schöpfungstheologie, was für Sainte Marie jeden Versuch, den chinesischen *Xangti* mit dem christlichen Gott zu vergleichen, widersprüchlich machte.

Dieser Vergleich löste in der Folge eine theologische Auseinandersetzung über die Vereinbarkeit von christlichem Glauben und religiös-chinesischer Tradition aus. Die Diskussion brachte Sainte Marie in seinem *Traité* zur Darstellung, jedoch nur unter den Aspekt des Schöpfungsproblems, d.h., der Vereinbarkeit von chinesischer Weltentstehungslehre und christlicher Schöpfungstheologie. Der Schwerpunkt des Problems, das mit Ricci entstand und bis in den Ritenstreit hinein führt, kann auf das Verhältnis zwischen dem *Xangti* und der Entstehung der Welt eingeschränkt werden.

Innerhalb der Diskussion über die Gleichsetzung des chinesischen *Xangti* mit dem christlichen *Gott* tauchte der chinesische Begriff *Li* auf, der auch *Tai-Kie* bedeutet, wie Sainte Marie behauptet. In der modernen chinesischen Auffassung der Welt spielt der Begriff *Li* eine wichtige Rolle in der Entstehung aller Dinge und für Sainte Marie unterscheidet er sich nicht von dem *Xangti*, was für ihn widersprüchlich war. Der *Li*, der auch ein Synonym für *Xangti* sei, sei auch das Urelement von allen materiellen Dingen in der Welt. Sowohl Longobardi als auch Sainte Marie sahen unüberwindbare Unvereinbarkeiten zwischen dem chinesischen Denken und den christlichen Prinzipien, aber ihre Auslegungen des Neokonfuzianismus und ihre Ablehnung des Versuchs eines Vergleiches zwischen *Xangti* und Gott von Mateo Ricci, waren die Hauptquellen für Leibniz' einzige Schrift über die natürliche Theologie der Chinesen.

Leibniz Vorstellung der theistischen chinesischen Philosophie als natürliche Theologie

Der *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois* war nicht nur eine außergewöhnliche philosophische Abhandlung über das chinesische Denken, sondern auch Leibniz' politischer Versuch, die Diskussion innerhalb des Ritenstreits zu beeinflussen, indem er Riccis Methode verstärkte. Gleich zu Beginn der Abhandlung, im ersten Absatz, zeigt Leibniz deutlich die Richtung

seiner Schrift an, indem er behauptet, die Zeremonien, Kulte und Riten der Chinesen aus Mangel an Informationen nicht kommentieren zu wollen, sondern vielmehr eine Analyse nur auf der Sphäre der chinesischen Lehre beruhen zu lassen (Leibniz, 2002, S. 20). Seine Beschränkung auf die Auslegung der Lehre und seine Weigerung, am Ritenstreit direkt teilzunehmen, ist aber schon eine sehr geschickte Einmischung in den Disput.

Der Leibniz des *Discours* wich strategisch der Diskussion über Zeremonien und Riten aus, wie Cristiane Frémont zutreffend bemerkt (Frémont, 1987, S. 13), um zu zeigen, dass die wahre Problematik d.h., die richtige Interpretation des chinesischen Denkens in den Hintergrund der politischen Interessen geraten war. Leibniz zufolge hatte der Ritenstreit einen so starken Einfluss auf die katholische Interpretation der chinesischen Kultur ausgeübt, dass die wahre natürliche Theologie der alten chinesischen Denker, besonders von Konfuzius, verdunkelt worden sei. Im Gegensatz zu Malebranche, Sainte Marie und Longobardi und in Übereinstimmung zu Ricci bemüht sich Leibniz zu zeigen, dass die alte konfuzianische Lehre sich im Einklang mit der christlichen Religion befand, aber durch die modernen chinesischen Interpreten entstellt worden war.

Wie Ricci versuchte Leibniz zu zeigen, dass es einen radikalen Bruch zwischen dem alten chinesischen Denken von Konfuzius und dem Neokonfuzianismus gegeben hatte. Er verglich die Entwicklung des chinesischen Denkens mit der Geschichte des Christentums, in der die Scholastiker ihre eigene Interpretation der Bibel durchgesetzt hatten, und die trotzdem nicht unumstritten angenommen worden war (Leibniz, 2002, S. 1). Für Leibniz vollzogen die Neokonfuzianer eine falsche atheistische Interpretation des konfuzianischen Denkens, und sie sollten deswegen widerlegt werden. Für ihn könne eine richtige Deutung des chinesischen Denkens nur in Bezug auf die ersten konfuzianischen Texte durchgeführt werden, was natürlich eine grundlegende Frage ergibt: Welche neuen Beiträge könnte Leibniz in der Auseinandersetzung um das chinesische Denken leisten, wenn es ganz klar war, dass er nie in China gewesen war, keine Kenntnis der chinesischen Sprache hatte und ferner alles, was er über das chinesische Denken gelesen hatte, direkt oder indirekt von den Missionaren, besonders von Ricci, Longobardi und Sainte Marie erhielt? Natürlich kann die Frage nur in Bezug auf Leibniz' metaphysisches Denken betrachtet werden, und das ist genau der Kern meiner Analyse.¹¹

Die Rückkehr zum Anfang des Konfuzianismus sollte der Ansatzpunkt für Leibniz' Widerlegung aller Einwände einer möglichen Konversion der Chinesen zum Christentum sein; aber im Gegensatz zu Bouvets Figurismus versuchte er nicht zu beweisen, dass schon bei den alten chinesischen Schriften Elemente des Christentums vorhanden waren, sondern er wollte eher die tendenzielle Vereinbarkeit von Konfuzius' Lehre mit den christlichen Prinzipien zeigen. Laut Leibniz konnten die Chinesen mit ihrer alten Kultur, mit dem echten Konfuzianismus, Christen werden; sie waren Bekehrbare, schon insofern, als sie den Unterschied zwischen Geist und Materie kannten.

On peut douter d'abord, si les Chinois reconnoissent ou ont reconnu des substances spirituelles. Mais apres y avoir bien pensé, je juge qu'ouy, quoyqu'ils n'ayent peutêtre point reconnu ces substances comme separée, et tout à fait hors de la Materie (Leibniz, 2002, S. 20).

Dass die Chinesen tatsächlich die notwendigen Voraussetzungen besaßen, um Christen zu werden, da sie die Vorstellung einer geistigen Substanz hatten, dies stellte Leibniz nach Lektüre der Abhandlungen von Sainte Marie und Longobardi fest. Im Vorwort der *Novissima Sinica* zeigte

¹¹ Diese Frage ist der Ausgangspunkt der Arbeit von Sang Hwan Bak *Chinesische Philosophie bei Leibniz – Ein Vergleich der Naturkonzepte*. In seiner Dissertation analysiert Bak die chinesische Philosophie in Vergleich mit der Monadenlehre.

Leibniz bereits eine eindeutige Offenheit für das chinesische Denken, jedoch erst im *Discours* behandelt er metaphysische Themen, indem er behauptet, dass die Chinesen zwar vielleicht keine Trennung zwischen den beiden Substanzen kannten, dies aber keinen Widerspruch oder Atheismus implizierte. Die Behauptung, dass die Chinesen vermutlich keine Trennung zwischen *res cogitans* und *res extensa* kannten, aber nicht deswegen die beide Substanzen nicht kannten, zeigt deutlich, dass der Ausgangspunkt seiner Interpretation ganz andere Voraussetzungen als die dichotomische Perspektive eines Dualismus wie bei Descartes hatte.

Im dritten Absatz des *Discours*, wie auch im Vorwort der *Novissima Sinica*, erkannte Leibniz das Denken der Chinesen, überhaupt ihre natürliche Theologie, als eine mit Europa ebenbürtige Philosophie an. Die Anerkennung bleibt aber nicht nur im Bereich der Diplomatie, sondern wird weitergeführt als Kritik an der europäischen Metaphysik, insbesondere an der beschränkten scholastischen Vorstellung der Materie, die völlig unvereinbar mit der konfuzianischen Weltauffassung war.

Comme la Chine est un grand Empire, que ne cede point en entendue à l'Europe cultivée, et la surpasse en populosité et en bonne police; et comme il y a dans la chine une morale extérieure admirable à certains regards, jointe à une doctrine philosophique, ou bien à une Theologie naturelle, venerable par son antiquité, établie et autorisée depuis trois mille ans ou environ, long temps avant la philosophie des Grecs, laquelle est pourtant la première donc le reste de la terre ait des ouvrages, nous saints livres tousjours exceptés; ce seroit une grande imprudence et presomtion à nous autres nouveaux venus auprès d'eux et sortis à peine de la Barbarie, de vouloir condamner une doctrine si ancienne, parce qu'elle ne paroist point s'accorder d'abord avec nos notions scholastiques ordinaires (Leibniz, 2002, S. 22-23).

Dieser Abschnitt des *Discours* zeigt bereits deutlich die Richtung von Leibniz' Abhandlung, indem er erstens, wie im Vorwort der *Novissima Sinica*, die Tragweite der chinesischen Kultur anerkannte und zweitens, die scholastischen Begriffe als unangemessen für das Verstehen der chinesischen natürlichen Theologie erklärte. Leibniz' Anerkennung der Ebenbürtigkeit von chinesischer und europäischer Kultur deutet gleichzeitig an, dass alle Ablehnungen des alten chinesischen Denkens, weil sie nicht in die üblichen scholastischen Vorstellungen passten, eine *grande imprudence* und *presomtion* gewesen seien. Die Widerlegung des chinesischen Denkens als Atheismus ist recht eigentlich nur eine intensive Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen und cartesianischen Metaphysik, die für Leibniz nicht in der Lage war, ein Denken wie das chinesische zu begreifen. Leibniz sah, im Gegensatz zu Longobardi und Sainte Marie, keinen Widerspruch oder keine atheistische Auffassung in der Behauptung der Chinesen, dass die geistigen Substanzen wie Gott und Seele nur untrennbar mit materiellen Substanzen wie der Welt und dem Leib gedacht werden könnten.

Eine durchaus eigenartige metaphysische Auffassung der Materie und dementsprechend des Universums liegt der Leibnizschen Interpretation des chinesischen Denkens zu Grunde, die nur in Verbindung mit seinen metaphysischen Konzepten von Monade, Kraft, universeller und prästablierter Harmonie verstanden werden können. Bei Leibniz, stärker als bei allen anderen Interpreten des chinesischen Denkens, spielt die gesamte Einheit des Systems eine entscheidende Rolle in seinem Urteil über den vermutlichen Materialismus und Atheismus der Chinesen. Im *Discours*, der kurz vor der Monadologie entstand, wird ein Verständnis seines ganzen systematischen Denkens vorausgesetzt.

Unter dem Begriff „Materie“ verstand Leibniz etwas vollkommen anderes als das, was bis

zu seiner Zeit diesbezüglich gedacht wurde. Er lehnte im Ganzen sowohl die passive statische scholastische Auffassung der Materie, als auch die extrem dualistische cartesianische Trennung zwischen *res cogitans* und *res extensa* ab. Herbert Breger fasste in einem Aufsatz über die Naturphilosophie bei Leibniz dessen Vorstellung von Materie präzise zusammen:

Die materielle Natur ist nichts anderes als die Gesamtheit aller Körper der Monaden. Dies ist jedoch nicht als additive Zusammenfügung zu verstehen, vielmehr sind in jedem Materiestück die Körper unendlich vieler Monaden enthalten. Die Materie ist unendlich geteilt und nach innen unendlich gegliedert: Jedes noch so kleine Materiestück ist einem Fischteich vergleichbar, in dem die Fische Körpern von Monaden entsprechen. „So gibt es nichts Ödes, Unfruchtbares oder Totes im Universum“ (Breger, 1989, S. 192).

Leibniz' Vorstellung, dass das Universum eine organische, sich bewegende Einheit darstelle, hat die Kraft als innerstes Prinzip (Holz, 1983, S. 7). „Das Universum, welches es auch sein mag,“ heißt es bei Leibniz, „ist völlig aus einem Stück, wie ein Ozean. Die geringste Bewegung erstreckt hier ihre Wirkung bis auf die weiteste Entfernung“ (Leibniz, 1996, S. 221). Alles im Universum und natürlich in der Welt steht miteinander verbunden in einer universellen Harmonie, die von Gott als die beste Möglichkeit aller Welten geschaffen wurde. Leibniz machte einen Unterschied zwischen universeller und prästablierter Harmonie. Die universelle Harmonie gewährleistet das harmonische bewegliche Vorhandensein aller Dinge im Universum, von der abgestimmten Koexistenz aller Monaden bis zu den ordentlichen Bewegungen der Planeten in ihrer Laufbahnen. Die prästablierte Harmonie aber ist eigentlich Leibniz' Antwort auf das Leib-Seele-Problem, d.h. auf das Problem der Kommunikation der Substanzen. Descartes gab eine physikalische materialistische Lösung für dieses Problem, in dem er behauptete, dass die Zirbeldrüse im Gehirn die Verbindung zwischen *res cogitans* und *res extensa* herstelle. Leibniz lehnte Descartes Lösung ab, in dem er sie durch seine Theorie der prästablierten Harmonie ersetzte.

In der Theorie der prästablierten Harmonie gab Leibniz eine theologisch-metaphysische Lösung sowohl für das Problem des Kontakts zwischen Leib und Seele, als auch für das Problem der Verbindung zwischen allen Monaden in der Welt: Gott habe bei der Schöpfung alle Bewegungen und alle Beziehungen im Universum genau aufeinander abgestimmt. Zur Veranschaulichung seiner Theorie der prästablierten Harmonie verwendete Leibniz das Beispiel von zwei Pendeluhren, die in einer genauen Synchronie laufen. Die Uhren konnten für Leibniz auf drei verschiedene Weisen immer synchron arbeiten (Ebd. S. 232). Die erste Möglichkeit sei, dass ein Uhrmacher ständig auf die Uhren aufpasse, um sie immer dann, wenn sie beginnen von einander abzuweichen, in Übereinstimmung zu halten, d.h., er sollte jederzeit bereit für eine Intervention sein. Die zweite Möglichkeit bestehe darin, dass die Uhren fortdauernd in Kontakt miteinander liefen, so dass die Bewegung eines Uhrpendels das andere so stark beeinflusse, dass beide Pendel sich stets synchron bewegten. Schließlich und drittens solle der Uhrmacher so perfekte Uhren produzieren können, dass sie im Moment der Herstellung derart präzise aufeinander abgestimmt seien, um für allezeit in perfekter Synchronie zu arbeiten, als wären sie eins.

Das erste Beispiel sei die occasionalistische Lösung von Malebranche und eigentlich keine Antwort für das Problem der Beziehung zwischen Leib und Seele, da Gott ständig in der Welt intervenieren müsse, was für Leibniz Gottes Vollkommenheit in Frage stellt. Das zweite Beispiel sei die materialistische cartesianische Lösung und sie müsse im Prinzip abgelehnt werden, da kein Berührungspunkt zwischen *res cogitans* und *res extensa* vorhanden sei. Aus Leibniz' Sicht bleibt das Problem also auch bei Descartes noch ungelöst. Das dritte Beispiel sei die Lösung der prästablierten Harmonie. Nach Leibniz hat Gott am Anfang alle Beziehungen zwischen

den Monaden vorherbestimmt. Direkte Wirkungen zwischen den Monaden, wie Descartes sie annahm, gab es bei Leibniz nicht. Die völlige Übereinstimmung zwischen Materie und Geist sei nicht möglich, da sie zwei vollkommen verschiedenen Bereichen angehören. Diese seien jedoch von Gott so perfekt bestimmt worden, dass man denken könnte, sie bilden eine Einheit, da die Monaden keine Öffnungen für eine Kommunikation unter einander hätten (Leibniz, 1996, S. 13).

Daher mußte ich auf dieses System kommen, nach welchem Gott die Seele uranfänglich so erschaffen hat, daß sie alles in ihrem Körper Geschehende ordnungsgemäß erzeugen und vorstellen muß, und den Körper so, daß er seinerseits tun muß, was die Seele befiehlt. So müssen die Gesetze, die die Gedanken der Seele in der Ordnung der Endursachen und nach der Aufeinanderfolge der Perzeptionen verbinden, Bilder hervorrufen, die mit den Eindrücken der Körper auf unsere Organe zusammentreffen und übereinstimmen; und ebenso müssen die Bewegungsgesetze der Körper, die in der Ordnung der bewirkenden Ursachen voneinander abhängen, mit den Gedanken der Seele derart zusammentreffen und in Übereinstimmung sein, daß der Körper zu handeln genötigt wird in demselben Augenblick, wo die Seele es wünscht (Leibniz, 1968, S. 136).

Leibniz' Theorie der prästabilierten Harmonie ist nicht nur eine wichtige Stellungnahme zum Problem der Kommunikation zwischen den Substanzen, sondern auch der Ausgangspunkt für Leibniz' Interpretation des chinesischen Denkens. Leibniz lehnte Longobardis' Bezeichnung des chinesischen Denkens als Materialismus ab, weil der Begriff von Ursubstanz bei den Chinesen und die Materie in der scholastischen Tradition verschiedene Dinge seien. Die direkte Identifizierung des Begriffes *Li* mit der Materie sah Leibniz als ein Missverständnis, das nur mit neuen metaphysischen Begriffen gelöst werden könne. Leibniz stellte fest, dass es keinen Widerspruch im chinesischen Denken darstelle, wenn behauptet wird, dass *Li* auch die Urmaterie sei. Zwar hätten die Chinesen noch nicht die prästabilierte Harmonie gekannt (Leibniz, 2002, S. 84), was jedoch nicht notwendig Materialismus bedeute, sondern lediglich keine Trennung zwischen Leib und Seele erforderlich mache. Die prästabilierte Harmonie stehe in enger Verbindung mit einer vernünftigen theologischen Vorstellung der Welt, die über die Offenbarungstheologie hinausgehe.

Leibniz sah keinen unüberwindbaren Widerspruch in der Annahme, dass der chinesische *Ki* von dem *Li* kam und beide materiellen Eigenschaften besaßen, da für ihn sogar die Engel und die vernünftige Seele Körper hätten. "Je suis d'avis aussi que l'Âme raisonnable n'est jamais depouillée de tout corps" (Ebd. S. 20-21). Für ihn entsprach der *Ki* der Materie und der *Li* solle unbedingt etwas anderes sein als die bloß passive Materie der Scholastiker, was Longobardis und Sainte Maries Auslegung des chinesischen Denkens als Materialismus inakzeptabel mache. Der chinesische *Li* solle eine schöpferische Kraft haben.

Mais pour venir au detail, je ne voy point comment il soit possible, que les Chinois puissent de la matiere premiere, telle que nos philosophes l'enseignent dans leur[s] Ecoles, qui est une chose purement passive, sans regle et sans forme, tirer l'origine de l'action, de la regle et des formes. Je ne les crois pas assés stupides et absurdes pour cela. Cette matiere premiere scholastique n'a point d'autre perfection au delà de l'Etre, que celle de la receptivité, de la puissance passive. Elle n'a rien que la capacité de pouvoir percevoir toutes sortes de figures, de mouvemens, de formes. Mais elle n'en sauroit être la source, et il est clair comme le jour, que la puissance active et la perception qui regle cette puissance active, pour operer d'une maniere determinée, ne luy convient pas. Ainsi je crois que c'est tres mal à propos qu'on fait passer le Li des Chinois, qui est la Raison ou la Regle, pour las matiere premiere (Ebd. S. 34).

Da die chinesischen Denker noch nicht die prästabilisierte Harmonie kannten, sei es für sie, wie für viele europäische Philosophen, noch nicht möglich gewesen, eine klare Trennung zwischen Leib und Seele zu vollziehen, aber dies bedeute nicht, dass sie nur materielle Eigenschaften in der Welt sehen könnten. Der *Li* könne keine passive scholastische Materie sein, er müsse eigentlich ein höheres Attribut haben. Leibniz interpretierte den *Li* außerdem in einer besonderen Perspektive, indem er behauptete, dass es nicht nur ein *Li*, sondern *Lis* gebe, die aus dem großen *Li* hervorgingen.

„ Il ne dit pas non plus que le Li est la matiere des choses, mais il semble insinuer que les Lis particuliers sont une emanation du grand Li plus ou moins parfaits” (Leibniz, 2002, S. 38).

Der Schlüssel für das Verständnis der Affinitätsbeziehung zwischen Leibniz und dem chinesische Denken bei seiner Auslegung des neokonfuzianischen Begriffes *Li* findet sich in seiner Theorie der prästabilisierten Harmonie, Monaden und Materie. Die leibnizsche Opposition gegen das scholastisch-cartesianische Denken macht sich am deutlichsten in der Problematik der Leib-Seele-Beziehung bemerkbar, indem er mit der Idee der Harmonie den Dualismus von Descartes‘ und seiner Anhänger ablehnt. Die Vorstellung, dass das Universum eine organische Einheit bilde, ist eigentlich die zentrale Brücke, die Leibniz und China verbindet.

Bei Leibniz kann man zum ersten Mal nach dem Vorhandensein eines Gespräches fragen. Allerdings bedeutet diese Frage allein noch nicht, dass ein Dialog als solcher zustande kam. Leibniz hatte sich sehr intensiv mit dem chinesischen Denken beschäftigt, und es besteht durchaus die Möglichkeit, dass er von der chinesischen Philosophie beeinflusst worden ist, was noch im letzten Kapitel erörtert wird. Er sammelte im Laufe seines Lebens viele Informationen über die Chinesen und seine Interpretation der chinesischen Philosophie ist von besonderer Wichtigkeit in der Geschichte der Beziehung der beiden Denkformen. Dennoch bleibt Leibniz im Rahmen der Auslegung des neokonfuzianischen Zhu Xi. Zudem ist offensichtlich, wie bei allen seinen Zeitgenossen, dass Leibniz die gesamte alte chinesische Philosophie nicht kannte. Ob ihm bewusst war, dass seine Interpretation des chinesischen Denkens auf den Neokonfuzianismus beschränkt geblieben ist, wie etwa Karin Yamaguchi fragte (Yamaguchi, 2000, S. 226), erscheint hier durchaus viel weniger wichtig als seine Kritik an der scholastischen Darstellung des chinesischen Denkens.

Leibniz hatte zwar nicht so viele Informationen und Erkenntnisse über China wie Bouvet, Grimaldi, Sainte Marie und Longobardi, jedoch verband er die ihm zur Verfügung stehenden Informationen mit seiner einheitlichen systematischen Weltauffassung und schuf damit eine ganz neue und geniale Vorstellung über das chinesische Denken. Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert gab die Gelegenheit für die fruchtbarste Auseinandersetzung zwischen der europäischen und chinesischen Weltanschauung bis in das 20. Jahrhundert, und der Leibniz’sche Beitrag kann als Ausgangspunkt der Entstehung des Gespräches zwischen europäischem und chinesischem Denken betrachtet werden.

Literaturliste

- AHN, Jong-Su: Leibniz und die chinesische Philosophie, (Diss.) Konstanz 1990.
 BAK, Sang Hwan: Chinesische Philosophie bei Leibniz – Ein Vergleich der Naturkonzepte, Diss. Giessen 1992.
 BOUVET, J. 1990. "Brief an Leibniz von 4. November 1701" . In: Widmaier (Hrsg.), *Leibniz*

- Korrespondiert mit China*, Frankfurt a. M.: Meiner.
- BREGER, H. 1989. „Gottfried Wilhelm Leibniz“. In: Böhme (Hrsg.) *Klassiker der Naturphilosophie*, München: C.H. Beck
- COLLANI, C. (Hrsg.) 1989. Eine wissenschaftliche Akademie für China – *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 18, Stuttgart: Steiner.
- _____. 1994. „Daoismus und Figurismus – Zur Inkulturation des Christentums in China“. In: Hsia (Hrsg.), *TAO Reception in East and West*.
- FRÉMONT, C. 1987. „L’Histoire des Religion“. In: *Leibniz, Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Paris Lherne.
- GERNET, J. 1984. *Christus kam bis nach China*. Zürich und München: Artemis.
- HOLZ, H. H. 1983. *Gottfried Wilhelm Leibniz – Eine Monographie*, Leipzig:
- HSIA, A. 1985. *Deutsche Denker über China*, Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- KIRCHER, A.; *La chine illustree, réimpression de l’édition originale de 1670*, 24 mars MCMLXXX, Genève – Paris.
- LEIBNIZ, G.W. 2002. *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois*, herausgegeben und Anmerkungen von Wenchao Li und Hans Poser, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- _____. 1987. *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, présentes, traduit et annotés par Christiane Frémont, Paris: Lherne.
- _____. 1979. „Das neueste von China (1697) *Novissima Sinica*“. In: *Nesselrath und Reinbothe*, (Hrsg.) Köln.: DCG
- _____. 1996. *Monadologie*. Frankfurt a. M. und Leipzig: Insel Verlag.
- _____. 1996. *Die Theodizee I und II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. 1990. *Leibniz korrespondierte mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689 – 1714)* (=Veröffentlichung des Leibniz-Archivs 11), (Hrsg.) v. R. Widmaier, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- LEMIN, C. 2000. „Leibniz und der Konfuzianismus“. In: Li; Poser (Hrsg.) *Das Neueste über China* (= *Studia Leibnitiana – Supplementa* 33) Stuttgart: Steiner.
- LI, W. 2000a. „Die Christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Missverständnis“. (= *Studia Leibnitiana, Supplementa* 32) Stuttgart: Steiner.
- _____. 2000b mit Poser, Hans (Hrsg.): *Das neuste über China. G.W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*. (= *Studia Leibnitiana, Supplementa* 33). Stuttgart: Steiner.
- _____. 1994 „La verité est plus repandue qu’on ne pense“ – Leibniz’ Abhandlung über die chinesische Philosophie im Kontext der europäischen China-Rezeption, In: *Leibniz und Europa – VI. Internationaler Leibniz-Kongreß, Vorträge I. Teil*, Hannover .
- LI, W.; POSER, H. (Hrsg.) 2002. *Discours Sur La Theologie Naturelle Des Chinois*, Frankfurt a. M.: Klostermann
- LONGOBARDI, N. 2002. : „Traité sur quelques points de la religion des Chinois“. In: Li und Poser (Hrsg.), Frankfurt a. M.: Klostermann.
- MALEBRANCHE, N. 2002. *Entretien d’un Philosophe Chrétien et d’un Philosophe Chinois*,

- in: Li, W./ Poser, H. (Hrsg.) Vittorio Klosterman, Frankfurt a. M. Klosterman .
- MUNGELO, D. E. 1985. *Curious Land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner.
- POSER, H. 2000. "Leibnizens *Novissima Sinica* und das europäische Interesse an China, in: Li/Poser (Hrsg.) *Das Neueste über China*", (= *Studia Leibnitiana – Supplementa* 33).
- ROBINET, A. 2000. «La Rencontre Leibniz-Grimaldi à Rome et l'Avenir des Académies». In: Li; Poser (Hrsg.). *Das Neueste über China, (= Studia Leibnitiana Supplementa)*. Stuttgart.
- ROY, O. 1972. *Leibniz et la Chine*, Paris: Vrin.
- SAINTE MARRIE, A. 2002. „Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine“. In: LI; POSER (Hrsg.), Frankfurt a. M.: Klostermann.
- SCHATZ, K. 2000. „Kulturelle Optionen der Jesuiten in China“. In: Li/Poser (Hrsg.) *Das Neueste über China, (= Studia Leibnitiana – Supplementa* 33), Stuttgart: Steiner.
- WIDMAIER, R.: 1983. "Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz Zeichentheorie". In: (= *Studia Leibnitiana, Supplementa*. 24), Wiesbaden: Steiner.
- WIDMAIER, R. 1990. *Leibniz korrespondiert mit China*, Frankfurt a. M.: Klostermann,
- YAMAGICHI, K. 2000. „Die Aktualität der Leibnizschen Interpretation des Neokonfuzianismus“. In: LI; POSER (Hrsg.) *Das Neueste über China, (= Studia Leibnitiana – Supplementa* 33), Stuttgart: Steiner.
- ZACHER, v. H. 1973. *Die Hauptschriften zur Dyadik von G.W. Leibniz – Ein Beitrag zur Geschichte des binären Zahlensystems*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.