



Leibniz: Die natürliche Theologie der Chinesen im Rahmen der Philosophia perennis¹

Rita Widmaier

rita.widmaier@t-online.de

Resumo: Leibniz postula a existência de uma Filosofia Natural na Europa, bem como na China, isto, como qualquer ciência, exibindo um lado prático e teórico. Ele está convencido de que os europeus podem aprender com a ciência prática dos chineses, como estes da ciência teórica européia. Leibniz identifica essa ciência teórica com a metafísica aristotélica, que ele considera não ser mais do que um prelúdio para seu próprio grande projeto de *scientia generalis*. Pela ciência prática que ele atribui aos chineses, por outro lado, Leibniz entende suas invenções técnicas e realizações culturais, em particular os personagens chineses e a história antiga, como transmitidos nos clássicos chineses. A limitação da tese de Leibniz sobre uma teologia natural existente na China, no entanto, torna-se particularmente evidente na interpretação da história intelectual chinesa, pois não deve meramente descontar os livros sagrados chineses, mas sim confirmá-los. Duas obras de missionários jesuítas que diferem fundamentalmente na interpretação dos clássicos chineses tornaram-se importantes para Leibniz: o primeiro assumindo a existência da teologia natural no pensamento do antigo, mas não o chinês moderno, o outro afirmando tanto o antigo como o antigo chinês moderno, para serem ateus. Para Leibniz, uma solução desta severa contradição é concebível apenas de acordo com a Filosofia Perene da Antiguidade tardia, que ensinou, por exemplo, que a humanidade possui um conhecimento nativo de Deus e Sua Criação, a que os mais antigos filósofos testemunham. A filosofia perene „especial“ de Leibniz caracteriza-se, entre outras características, considerando a tradição chinesa, não só a partir de um ponto de vista monoteísta, mas também no que diz respeito ao progresso de todas as ciências. Por isso, Leibniz pode conceber a Fuxi - de acordo com a tradição chinesa, o filósofo mais antigo - como tendo elaborado por seus 64 hexagramas, um „Díade chinês“ sendo verdade (como a própria invenção de Leibniz), uma analogia com a Criação.

Palavras-chave: Metafísica; teologia natural; filosofia perene; *scientia generalis*; filosofia chinesa; neoconfucianismo; controversia dos ritos chineses; missão jesuíta.

Abstract: Leibniz postulates the existence of a Natural Philosophy in Europe as well as in China, this, as any science, exhibiting a practical and a theoretical side. He is convinced that the Europeans can learn from the practical science of the Chinese, as these from the European theoretical science. Leibniz identifies this theoretical science with the Aristotelian metaphysics, which he considers to be in turn no more than a prelude to his own huge project of a *scientia generalis*. By the practical science he attributes to the Chinese, on the other hand, Leibniz understands their technical inventions and cultural achievements, in particular the Chinese characters and the Ancient history as handed down in the Chinese classics. The limitation of Leibniz's thesis about a Natural Theology

1 Vgl. die Bearbeitung des Themas auch in: „Für unser Glück oder das Glück anderer“. Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover 2016, Band II, S.581-596.

existent in China, however, becomes particularly apparent in the interpretation of the intellectual Chinese history, for it must not merely not discount the sacred Chinese books, but rather confirm them. Two works by Jesuit missionaries differing fundamentally in their interpretation of the Chinese classics have become important for Leibniz: the first assuming the existence of Natural Theology in the thought of the ancient, but not the modern Chinese, the other asserting both, the ancient and the modern Chinese, to be atheists. For Leibniz a solution of this severe contradiction is conceivable only in accordance with the Perennial Philosophy of late antiquity which taught for instance that mankind has a native knowledge of God and His Creation to which the most ancient philosophers bear witness. Leibniz's "special" Perennial Philosophy is characterized among other features by its considering Chinese tradition not only from a monotheistic vantage point, but also with regard to the progress of all sciences. By this means Leibniz can conceive of Fuxi – according to Chinese tradition the most ancient philosopher – as having devised by his 64 hexagrams a "Chinese Dyadic" being in truth (as Leibniz's own invention) an analogy to Creation.

Keywords: metaphysics; natural theology; perennial philosophy; scientia generalis; chinese philosophy; neoconfucianism; chinese rites controversy; jesuit mission.

In seinem Vorwort zu den *Novissima Sinica* (1697/99)² provoziert Leibniz die Europäer mit der These, sie könnten von den Chinesen auf dem Gebiet der praktischen Philosophie viel lernen, nämlich „die Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie“ (§§ 3, 10).³ Doch auch die Chinesen könnten von den Europäern profitieren, nämlich von den theoretischen Wissenschaften, der Logik und der „Erste[n] Philosophie, durch die wir zu der Erkenntnis auch unstofflicher Dinge gelangen konnten“ (§§ 2, 9). Doch erst in seiner letzten langen *Lettre* an Nicolas Remond, dem *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois* aus dem Jahre 1716,⁴ setzt Leibniz sich tatsächlich mit dem Thema einer „natürlichen Theologie der Chinesen“ auseinander. Er stützt sich dabei auf die Abhandlungen zweier Chinamissionare,⁵ insbesondere aber auf die im Jahre 1623 entstandene Schrift des Jesuitenpaters Niccolò Longobardi.⁶ In der Untersuchung der klassischen Bücher

2 Vgl. Leibniz' Vorwort zu den *Novissima Sinica* (1699), A IV, 6 N. 61, S. 395-409.

3 „Tametsi autem illi nos monoculos crediderint, habemus tamen alium adhuc oculum nondum satis ipsis cognitum, primam scilicet Philosophiam, per quam ad rerum incorporalium etiam notitiam admissi sumus.“ Vgl. G. W. Leibniz: *Novissima Sinica* (1697). Das Neueste von China, mit ergänzenden Dokumenten herausgegeben, übersetzt und erläutert von Heinz-Günter Nesselrath und Hermann Reinbothe. Nachdruck der Ausgabe von 1979, mit einem Vorwort, aktualisiertem Literaturverzeichnis und Register von Gregor Paul und Adolf Grünert, München 2010, §§ 2, 3, 9 u. 10, hier § 9, S. 17. Die Frage stellt sich, woher Leibniz diesen selbstbewussten Vergleich der Chinesen mit anderen Völkern kennt. Auch die Jesuitenpatres in Peking verwenden ihn (ideoma) in der Proëmialis Declaratio ihres Gemeinschaftswerkes *Confucius Sinarum Philosophus*, München 1687, S. XI. Nach der (allerdings fraglichen) Datierung seiner Schrift *Contemplatio de historia literaria statuque praesenti eruditionis*, in: A VI, 4 Teil A, N. 1142, S. 457, hätte sich Leibniz, wäre das Datum sicher, schon früher auf diesen Ausdruck, aber aus einer anderen Quelle bezogen.

4 G. W. Leibniz: *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*. Mit einem Anhang: Nicolas Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* [im Folgenden zitiert als LONGOBARDI: *Traité*, S. 113-146]; Antoine de Sainte Marie, *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine*; Nicolas Malebranche, *Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois sur l'Existence et la Nature de Dieu*; Leibniz, *Marginalien zu den Texten von Longobardi, Sainte Marie, Rezensionen aus dem Journal des Sçavans*; Leibniz, *Annotationes de cultu religioneque Sinensium*. Herausgegeben [mit den Abbildungen des Manuskripts, Bl. 1-32] und mit Anmerkungen versehen von Wenchao Li und Hans Poser, Frankfurt am Main 2002, S.17-112, und G. W. Leibniz. *Lettre sur la philosophie Chinoise à Nicolas de Remond*, in: G. W. Leibniz. *Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie*. Aus dem Urtext neu ediert, übersetzt und kommentiert von Renate Loosen und Franz Vonessen, Stuttgart 1968, S. 27-132 [im Folgenden zitiert als LEIBNIZ: *Lettre*].

5 Die *Traités* von Niccolò Longobardi S.J. und von Antoine de Sainte Marie O.F.M. (eig. Antonio. Caballero de Santa Maria), s.o. Anm. 3. Beide Abhandlungen waren, da sie der Auffassung der Ritengegner entsprachen, von diesen in einem Band 1701 in Paris herausgegeben worden. Diesen Band, zusammen mit anderem Material zum Thema, hatte Nicolas Remond am 4. September 1715 Leibniz zugesandt (vgl. GP III, S. 650).

6 Vgl. zur Überlieferungsgeschichte Claudia von Collani: *The Treatise on Chinese Religions (1623) of N. Longobardi*,

Chinas geht es dem Pater um die Frage, ob die chinesischen Philosophen einen wahren Begriff von Gott, den Geistern und der rationalen Seele besessen hätten. Dabei gelangt er zu dem Schluss, dass nicht nur die modernen, sondern auch schon die alten Chinesen Atheisten gewesen wären,⁷ dass die Chinesen keine von der Materie losgelöste Substanz kannten, dass sie keine Offenbarung besäßen und dass sie folglich an keine Schöpfung aus dem Nichts glaubten.⁸

Dieses Fazit zu widerlegen ist Leibniz' erklärte Absicht. „Ich stütze mich auf jene Autoritäten“, heißt es in einem Brief an den Jesuitenpater Des Bosses, die Niccolò Longobardi herangezogen hat, „um die Chinesen, auch die alten, des Atheismus zu überführen: sie [sc. die beiden Missionare] waren so weit davon entfernt, darin Erfolg zu haben, dass mir vielmehr das Gegenteil am wahrscheinlichsten scheint“. Auf der metaphysischen Grundlage einer „gewissen“ *Philosophia perennis* war Leibniz zu der Überzeugung gelangt, dass im Vergleich mit der antiken europäischen Philosophie die chinesischen Denker – seien es nun die alten oder die modernen – die alten Griechen sogar in ihrer Kenntnis von Gott übertroffen hätten. Ihm scheine nämlich, sie hätten gelehrt, dass „die Materie selbst eine Schöpfung Gottes“ sei.⁹ – Damit widerspricht Leibniz jedoch allem, was seine Freunde, die Jesuitenmissionare, in dem mehr als hundert Jahre andauernden Streit über die chinesischen Riten beteuert¹⁰ und alle Gegner der Jesuitenmission stets geleugnet hatten.¹¹

Uns stellen sich heute drei Fragen, die im Folgenden beantwortet werden sollen. *Erstens*, was verstand Leibniz selbst unter der „Anwendung und Praxis“ einer natürlichen Theologie,

S.J., in: *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XVII (1995), S. 29-36.

7 Vgl. LONGOBARDI: *Traité*, S. 141.

8 Vgl. *ibid.*, S. 129.

9 „[...] utorque illis ipsis auctoritatibus, quas Nicolaus Longobardus ex vestro ordine et Antonius de S. Maria Franciscanus attulere, ut Sinenses etiam antiquos Atheismi convincerent: in quo tantum abest ut successum habuerint, ut potius contraria omnia mihi verisimillima videantur. Quin Sinenses veteres ultra Graeciae Philosophos veritati accessisse et docuisse videntur, materiam ipsam esse productionem Dei.“ Vgl. Leibniz an Bartholomée Des Bosses vom 13. Januar 1716, in: *GP II*, S. 508.

10 Dies stellt Thierry Meynard in seinem Vortrag *Leibniz as the first proponent in Europe of Neo-Confucianism*, fest, den er uns dankenswerter Weise zur Verfügung stellte, gehalten auf der Tagung *G.W. Leibniz und die europäische Begegnung mit China – 300 Jahre Discours sur la théologie naturelle des Chinois* am 30.-31. Oktober 2015, veranstaltet von der Leibniz-Universität Hannover, S. 1-13, hier S. 8. Vgl. auch Knut Lundbaek: *Notes sur l'image du Neo-confucianisme dans la littérature européenne du XVII^e à la fin du XIX^e siècle*, in: *Appréciation par l'Europe de la tradition Chinoise à partir du XVIIe Siècle*, in: *Actes du III^e Colloque international de Sinologie*, Chantilly 1980, Paris 1983, S.131-176, hier S. 144: „Notre lecteur du Confucius Sinarum Philosophus et de Longobardi en 1701 se souvient du contraste existant entre les anciens et les modernes, net dans l'un, repoussé dans l'autre. Il s'étonnera que Leibniz, en s'accordant avec Longobardi – il n'y a pas de grande différence entre les anciens et les modernes – arrive à la conclusion opposée.“

11 Da die Literatur zum sogenannten chinesischen Ritenstreit überaus umfangreich ist, verweise ich hier nur auf J. Brucker, Art.: *Chinois (Rites)*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, T. 2, 2, 1932, Sp. 2364-2391; George Minamiki: *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*. Chicago 1985; *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Edited by David E. Mungello. Nettetal 1994. In diesem Streit ging es um die Fragen, ob der chinesische Name für Gott überhaupt zulässig sei, da er der wahren (christlichen) Bedeutung nicht entspreche, und ob die chinesischen Riten gegenüber Konfuzius und den Ahnen nicht reiner Götzendienst und Aberglauben und demnach chinesischen Christen zu verbieten wären. Matteo Ricci S.J. (1552-1610), der Gründer der Jesuitenmission in China, hatte diese Fragen für die alten, jedoch nicht für die modernen Chinesen positiv beantwortet. Danach wiesen die in den klassischen Bücher Chinas von den Philosophen verwendeten Namen *tian* („Himmel“) und *shangdi* („Herrscher in der Höhe“) auf die Kenntnis des wahren Gottesbegriffes hin, die chinesischen Riten wären dagegen nicht religiös, vielmehr eine rein zivile, staatsbürgerlich-ethische Form des Kults. Leibniz gehörte stets zu den Anhängern dieser Interpretation. Vgl. seine kleine Abhandlung *De cultu Confucii civili*, Beilage eines Briefes an Antoine Verjus S.J. vom 18. Januar 1700, in: *China-Korrespondenz* (= Gottfried Wilhelm Leibniz: *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*), hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Rita Widmaier. Textherstellung und Übersetzung von Malte-Ludolf Babin, Hamburg 2006), Nr. 35, S. 248-257, und ebenso seine Haltung in dem in Kürze erscheinenden Folgeband seine Haltung in dem Folgeband Gottfried Wilhelm Leibniz. Briefe über China 1694-1716): Die Korrespondenz mit Barthélemy Des Bosses S.J. und anderen Mitgliedern des Ordens. Hrsg. u. kommentiert von Rita Widmaier und Malte-Ludolf. Hannover: Meiner, 2017.

und was musste er bei den Chinesen dafür voraussetzen? *Zweitens*, was hat man unter einer *Philosophia perennis* zu verstehen? Und *drittens*, was veranlasste Leibniz, unter dem Blickwinkel einer „gewissen *Philosophia perennis*“ die alte und auch die moderne Philosophie Chinas als eine natürliche Theologie zu interpretieren?

Leibniz' Begriff einer natürlichen Theologie

Wenige Monate vor seinem Tod weist Leibniz im Prioritätsstreit mit Newton einmal auf den Unterschied zwischen materialistischer und christlicher Mathematik hin. Dieser bestehe *nicht* in den „mathematischen“, sondern in den „metaphysischen Grundlagen“ der Philosophie. Indem nämlich die Erstere (so bei Demokrit, Epikur und Hobbes) sich auf die Annahme von Körpern und auf die Hauptgrundlage der Mathematik: den ‚Satz des Widerspruchs‘ (*Principe de la Contradiction, ou de l'Identité*) beschränke, setze die Letztere auch immaterielle Substanzen voraus, wovon bereits „Pythagoras, Platon und teilweise Aristoteles einige Kenntnis hatten“. Er selbst lege, um von der Mathematik zur Physik überzugehen, ein zweites Prinzip zugrunde, nämlich den ‚Satz vom zureichenden Grund‘ (*Principe du besoin d'une Raison suffisante*). „Durch dieses (zweite) Prinzip allein“, lasse sich, versichert Leibniz, „die Gottheit und alles Übrige *der Metaphysik oder der natürlichen Theologie* beweisen“. ¹² Diese handele, so Leibniz, „als die wichtigste von allen [Wissenschaften] von den immateriellen Substanzen und insbesondere von Gott und der Seele“. ¹³

Man könnte nun fragen, warum Leibniz die natürliche Theologie oder Metaphysik, die für ihn auch die „wahre Logik“ ist, ¹⁴ *beweisen* möchte, wenn er diese doch von den Chinesen lernen könnte. Wesentlich ist an dieser Stelle, sich das theologische Grundmotiv und den Impetus seines Philosophierens zu vergegenwärtigen: das Motiv nämlich, Gottes Allmacht, Wissenschaft und Weisheit in der Natur und dessen Vorherrsicht in der Geschichte seiner Schöpfung zu erkennen und dabei die Zeitgenossen von der Unsterblichkeit rationaler Substanzen demonstrativ zu überzeugen. Wissenschaftsmethodisch ist damit für Leibniz das Problem verbunden, das gesamte Wissen der Menschheit mit Hilfe einer für alle Wissenschaften gültigen Methode nicht nur in der Ordnung einer genau durchdachten Enzyklopädie (*encyclopaedia demonstrativa*) zu inventarisieren, ¹⁵ sondern auch als ein Werkzeug (*organum*) einzurichten, das in Form einer logischen Zeichensprache (*ars characteristica universalis*) und philosophischen Grammatik (*calculus*

12 Vgl. Leibniz' zweites Entgegnungsschreiben an Samuel Clark, den Verteidiger Isaac Newtons, vom Juni 1716, *GP VII*, S. 355–359, hier S. 355–56; s. Samuel Clarke: *Der Briefwechsel mit G.W. Leibniz von 1715/16*, übersetzt mit einer Einführung, Erläuterungen und einem Anhang herausgegeben von Ed Dellian, Hamburg 1990, S. 16–17.

13 Vgl. Leibniz an Landgraf Ernst, [8. Dezember 1686], *A II*, 2 N. 26, S. 129: „Or puisque ce qui perfectionne nostre esprit (la lumiere de la grace mise à part) est la connoissance demonstrative des plus grandes verités par leurs causes ou raisons, il faut avouer que la *Metaphysique naturelle* qui traite des substances immaterielles, et particulièrement de Dieu et de l'ame, est la plus importante de toutes.“ – Auch Leibniz' erster Lehrer der Philosophie, der Aristoteliker Jacob Thomasius (1622–1684), war ein Anhänger der „Verstandeswissenschaft von Gott, die einige *Pneumatica*, andere *Theologia naturalis* nennen“, vgl. Ernst Lewalter: *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg 1935, S. 46–48, hier S. 47; zum Einfluss von Thomasius auf Leibniz (ohne die Thematisierung des Begriff der Natürlichen Theologie) vgl. auch Christa Mercer: *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge 2001, S. 32–38.

14 Vgl. Leibniz an Elisabeth von der Pfalz, November 1678, *A II*, 1 N. 187b, S. 662 f.: „[...] j'ay reconnu que la Metaphysique est gueres different de la vraye Logique, c'est à dire de l'art d'inventer en general. Car en effect la Metaphysique est la theologie naturelle, et le même Dieu, qui est la source de tous les biens, est aussi le principe de toutes les connoissances.“

15 Leibniz glaubt, dass die Menschen zu ihrem Vorteil und eigenen Glück von zwei Dingen profitieren könnten: „Ces deux choses sont premierement un INVENTAIRE exact de toutes les connoissances acquises mais dispersées et mal rangées [...], et secondement la SCIENCE GENERALE qui doit donner non seulement le moyen de se servir des connoissances acquises, mais encor la Methode de juger et d'inventer [...]“. Vgl. *Nouvelles ouvertures* [April bis Oktober 1686(?)], *A VI*, 4 Teil A N. 160, S. 690–691.

rationator) von allen Menschen gleichermaßen verstanden und benutzt werden könnte. In seinen lebenslangen Plänen zu einer *scientia generalis* oder „Wissenschaft vom Denkbaren überhaupt“¹⁶ wollte er dieses logische, auf alle rational erfassbaren Wissenschaften anwendbare Instrument des Denkens verwirklichen.¹⁷

Dass Leibniz in seiner „allgemeinen Wissenschaft“ in erster Linie die Entfaltung der Metaphysik oder „Ersten Philosophie“ des Aristoteles gesehen hat, geht deutlich aus einem seiner Pläne mit dem Titel *Paraenesis de scientia generali* aus dem Jahre 1688 hervor. Es handelt sich hier um den Vorsatz, jene Wissenschaft zu entwickeln, die selbst allen übrigen Wissenschaften, auch der Wissenschaft von der Glückseligkeit oder der Weisheit (*sapientia*), „die Seele eingießt“.¹⁸ Für Leibniz steht fest, dass man diese „allgemeine Wissenschaft, welche die Ursachen der Dinge, die Harmonie des Universums und die Prinzipien und Einrichtung der Wahrheiten“ lehre, nicht allein deshalb zur Weisheit nötig habe, um durch sie „die Natur unseres Geistes und Körpers sowie die hauptsächlichsten Eindrücke der umgebenden Dinge [auf Geist und Körper zu] erkennen“, sondern deshalb, weil es „der Erkenntnis der vollkommensten Substanz (bedarf), die wir Gott nennen, „deren Macht über alle Dinge nämlich notwendig die größte sein muss“.¹⁹

Unschwer lässt sich mit der letzten Forderung an die theoretische Erkenntnis Leibniz' Begriff der Metaphysik oder natürlichen Theologie identifizieren. Daraus sei aber zu erkennen, fährt Leibniz fort, „dass die Allgemeine oder Erste Wissenschaft, die wir behandeln wollen, die *Theorie* des Weisen, die Weisheit aber die *Praxis* der Ersten Wissenschaft ist“.²⁰ Leibniz glaubt sogar, „dass es diese Wissenschaft ist, die Aristoteles ‚die [dringend] Erwünschte‘ nannte; und was dieser selbst in der *Metaphysik* geschrieben hat, scheint gewissermaßen ein

16 Vgl. *Introductio ad Encyclopaediam arcanam; sive Initia et Specimina Scientiae Generalis, [...] ad publicam felicitatem*, A VI, 4 Teil A, N. 126, S. 527. Die zahlreichen logischen, wissenschaftstheoretischen, systematischen und organisatorischen Fragmente zu diesem Plan vgl. in A VI, 4 Teil A, und Louis Couturat: *Opuscules et fragments inédits*, Paris 1903.

17 Vgl. *Recommandation pour instituer la science generale* [April bis Oktober 1686 (?)], A VI, 4 Teil A, N. 161₂, S. 694-713, hier besonders S. 707-708. Die *Scientia generalis*, auch *sapientia* oder *mathesis universalis* kann nach heutigem Verständnis als eine Art Wissenschaftstheorie betrachtet werden. Vgl. Martin Schneider: *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung*, Darmstadt 2004, S. 51-82, hier S. 51.

18 Von der *Scientia generalis* heißt es, dass sie „lehrt, sowohl das Gefundene [als wahr oder falsch] zu beurteilen, als auch das Gesuchte zu entdecken und auf jede Weise zu ordnen; welche außerdem die ersten Prinzipien aufstellt und den Weg zur Gesamtheit der Dinge und zu den letzten Gründen eröffnet“. („Nobis autem hoc loco ipsam illam Scientiam Generalem tentare propositum est, quae reliquis omnibus animam infundit, quae et dijudicandi inventa, et inveniendi quaesita et ordinandi omnia modum docet; quae denique prima principia constituit, et ad summam rerum causasque supremas aperit viam.“). Vgl. *Paraenesis de scientia Generali* [August bis Dezember 1688 (?)], A VI, 4 Teil A, N. 206: S. 971-980, hier S. 978.

19 Vgl. *Paraenesis*, *ibd.*, S. 979-980.

20 Vgl. *Paraenesis*, *ibd.*, S. 980: „Ex his intelligitur Scientiam generalem seu principem, quam tractare aggredimur, esse theoriam sapientis, sapientiam autem esse praxin scientiae principis. Hanc credo scientiam Aristoteles vocavit τὴν ζητουμένην; [...]“ Vgl. Aristoteles: *Metaphysica* I, 2, 982 a 4 - 983 a 23. „Dies sind im Ganzen die Annahmen, die wir über die Weisheit und die Weisen haben. Hierunter muss das Merkmal, alles zu verstehen (erkennen), dem zukommen, der am meisten die Wissenschaft vom Allgemeinen hat; denn dieser weiß gewissermaßen alles Untergeordnete. [...] Am gebietendsten unter den Wissenschaften, gebietender als die dienende, ist die welche den Zweck erkennt, weshalb jedes zu tun ist; dieser ist aber das Gute für jedes Einzelne und im Ganzen das Beste in der gesamten Natur. Nach allem eben Gesagten fällt also die *gesuchte* Benennung derselben Wissenschaft zu: Sie muss nämlich eine auf die ersten Prinzipien und Ursachen gehende theoretische sein, denn auch das Gute und das Weswegen ist eine der Ursachen.“ (Vgl. hier *ibd.* I, 2, 982 b [Hervorhebung R: W.]; Aristoteles: *Philosophische Schriften*, nach der Übersetzung von Hermann Bonitz bearbeitet von Horst Seidl, Hamburg 1995, Bd 5, S. 5-6). – Gott ist zugleich der Erste Beweger der in der wirklichen Welt existierenden Dinge (vgl. Aristoteles: *Metaphysica*, XII, 7, 1072 b): „Nun gibt es aber etwas, was ohne bewegt zu werden selbst bewegt und in Wirklichkeit existiert; bei diesem ist also auf keine Weise möglich, dass es sich anders verhalte. [...] Also ist es notwendig seiend, und inwiefern es notwendig ist, ist es auch gut und in diesem Sinne Prinzip. [...] Der Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen, so dass dem Gott Leben und beständige Ewigkeit zukommen; denn dies ist der Gott.“ (Vgl. Aristoteles: *Philosophische Schriften*, Bd 5, S. 257).

Vorspiel zu deren Erkundung gewesen zu sein“.²¹

Dass die *Theorie der Praxis* der Ersten Wissenschaft den materialen Teil der Wissenschaften betrifft, ist in einem von Leibniz' Entwürfen zur Enzyklopädie der Wissenschaften erkennbar. Darin führt er die Wissenschaft „von den unkörperlichen Substanzen oder die natürliche Theologie“ an letzter Stelle an²² und erklärt: Da sich hier alle Disziplinen „entweder auf die Vernunft allein oder auf die Vernunft und die Erfahrung stützen“,²³ müsse der Enzyklopädie noch ein praktischer Teil hinzugefügt werden, „nämlich über den Nutzen der Wissenschaften zur Glückseligkeit (*ad felicitatem*) oder über das Handeln, indem wir bedenken, dass wir selbst Menschen sind“.²⁴ Nach Leibniz ist nämlich jeder Gegenstand der Wissenschaft unter *zwei Aspekten* zu betrachten: einem theoretischen (vom Wesen der Dinge auf Grund ihrer wirkenden Ursache) und einem praktischen (vom Nutzen der Dinge und den Mitteln zur Erreichung des Gutes und Vermeidung des Bösen auf Grund ihrer Endursache).²⁵

Wenn Leibniz die Europäer also auffordert, von den Chinesen zu lernen, so denkt er in erster Linie an den praktischen Aspekt ihrer Wissenschaften. „*Tauschen wir die Gaben aus und entzünden wir Licht am Licht!*“, war sein Motto.²⁶ Dabei hat er nicht nur „die Lehren der Ethik und Politik“ im Hinblick „auf den öffentlichen Frieden“ und „die Ordnung des Zusammenlebens der Menschen“ im Blick (*Nov. Sin.* § 3), sondern ebenso das Handwerk und das technische *Know how*, vielleicht aber am meisten sogar die Überlieferung des Wissens in den klassischen Büchern der Chinesen.

Dabei hat sich Leibniz von Anfang an brennend für die chinesischen Schriftzeichen (Charaktere) interessiert.²⁷ Waren sie möglicherweise ein empirisches Modell der von ihm lebenslang gesuchten, aber nicht verwirklichten universalen Zeichenschrift (*ars characteristica universalis*)? Und gehörte jenes Schriftsystem nicht in jedem Fall in die von ihm konzipierte allgemeine Enzyklopädie aller Wissenschaften als einen der Hauptteile seiner *Scientia generalis*? Dass die Begriffsschrift Chinas alle Völker Ostasiens vereinte, indem sie dort ohne Aussprache der Schriftzeichen verstanden wurde, faszinierte ihn in höchstem Maße. Glaubte doch Leibniz wie viele seiner Zeitgenossen, dass der Komposition der Charaktere ein geheimer Schlüssel (eine *Clavis Sinica*) zugrunde liege, den die Chinesen selbst aber vergessen hätten.²⁸

21 Vgl. *Paraenesis*, *ebd.*, S. 980: „et quae ipse in Metaphysicis scripsit velut praelusiones quaedam fuisse videntur ad eam indagandam.“. Danach hat von den drei Gattungen der theoretischen Wissenschaften: Physik, Mathematik und Theologie, die *Erste Philosophie* die Theologie zum Gegenstand, indem sie die Ursachen und Prinzipien des Seienden, insofern es Seiendes ist, untersucht. Vgl. Aristoteles, *Metaphysica*, IV, 1, 1026 c-e.

22 Vgl. *Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda Methodo inventoria*, 15. (25.) Juni 1679, A VI, 4 Teil A, N. 81, S. 338-349, zur Aufzählung der Wissenschaften vgl. S. 344-349: An 3. Stelle steht die *Ars mnemonica*, an 4. die *Topica seu ars inveniendi*, an 5. die *Ars formularia*, an 6. die *Logistica*, an 7. die *Arithmetica*, an 8. die *Geometrica*, an 9. die *Mechanica*, an 10. die *Scientia qualitatuum sensibilium*, an 11. die *Scientia Subjectorum in speciem Similarium seu Homoeographia*, an 12. die *Cosmographia*, an 13. die *Scientia corporum Organicorum oder Idographia*, an 14. die *Scientia Moralis*, an 16. die *Geopolitica*, an 18. Stelle ist dann von den *substantiae incorporales sive Theologia naturalis* die Rede. (Die 15. und 17. Wissenschaft fehlen in diesem Entwurf.) Vgl. dazu auch die *Initia et Specimina Scientiae novae generalis*, [Frühjahr 1682 (?)], A VI, 4 Teil A, N. 110, S. 443.

23 Vgl. *Consilium*, S. 343.

24 Vgl. *ebd.* S. 349: „Decima octava est de substantiis incorporalibus sive Theologia naturalis. Huic Encyclopaediae subjienda est Practica, nempe de Usu scientiarum ad felicitatem, sive de agendis, considerando scilicet, quod nos ipsi homines sumus“.

25 Vgl. Couturat: *OPI* [= *Opusculum et fragmenta inédita*], „Philosophia est complexus [...]“, S. 524-529, hier S. 524-525, 527.

26 Vgl. Leibniz an Grimaldi vom 21. März 1692, in: *China-Korrespondenz*, Nr. 7, S. 36/37.

27 Vgl. dazu Leibniz' Fragen an Johann Sigismund Elsholz vom 24. Juni (4. Juli) 1679, in: A II, 1 N. 207a, S. 727-730, und Leibniz' Unterredung mit Claudio Filippo Grimaldi S.J. [Rom, 1. Hälfte Juli 1689]. Zum Thema Widmaier: *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie*, Wiesbaden 1983, 4. Kap.

28 Dabei lag die Möglichkeit nahe, dass dieser Schlüssel dem rationalen Kalkül seiner eigenen Zeichenschrift äh-

Wie viele Fragen Leibniz an China stellte – die verschiedensten Handwerke, Manufakturen, technischen Erfindungen und nicht weniger die Geistesgeschichte und historische Überlieferung im weitesten Sinne betreffend –, das lehren seine Briefe an die Jesuitenmissionare in Peking.²⁹ Zwar setzte er „in den Fertigkeiten des täglichen Lebens und der „experimentellen Auseinandersetzung mit der Natur“ eine Art Ebenbürtigkeit zwischen China und Europa voraus (*Nov. Sin.* § 2), nichtsdestoweniger erwartete er aber von den Chinesen „eine Welt von neuen Erkenntnissen“, welche die Europäer „in zig Jahrhunderten nicht erworben hätten“.³⁰ Doch im Wettstreit der Begabungen ist Leibniz nicht einfach nur am Austausch von praktischem Wissen der Chinesen gegen theoretisches Wissen der Europäer gelegen. Wenn nicht alles täuscht, ging es ihm im Rahmen seiner Wissenschaftstheorie – bei den empirischen Tatsachen in der Natur und bei den historischen Berichten und Erzählungen der Geschichte – primär um die Vermittlung von Gott als dem Schöpfer und letzten Grund aller der Dinge und Ereignisse.³¹ Dabei handelte es sich im Rahmen seiner *Scientia generalis* um nichts anderes als um die Theorie der Weisheit und deren Praxis. Aber musste er dafür bei den Chinesen, die nur von der Wahrheit in ihren eigenen Büchern überzeugt waren, den Glauben an Gott, Schöpfer der Welt und des Menschen, nicht schon voraussetzen?

Schon Louis Couturat hat im Hinblick auf Leibniz' Pläne zu einer allgemeinen Enzyklopädie der Wissenschaften bemerkt, dass sie jene „philosophia perennis“ begründen sollte, von der Leibniz sein ganzes Leben geträumt“ habe, nämlich „alle Denker in einer gemeinsamen und unpersönlichen Lehre versöhnen, die für einen unendlichen Fortschritt geeignet“ wäre.³² – War es denkbar, dass die Klassischen Bücher Chinas, die von der Weisheit seiner Philosophen und dem hohen Alter seiner Geschichte Zeugnis ablegten und in China wie die Bibel in Europa verehrt wurden, in das logische, eher unhistorische Konzept der *Scientia generalis* integriert werden konnten?

Leibniz scheint schon im November 1697 diese Möglichkeit in Betracht zu ziehen. Er möchte mehr Information über die chinesische Geschichte erhalten, wobei er die Notwendigkeit einer „Art kritischen Untersuchung“ hervorhebt, „um zu prüfen, wieweit man auf die historischen Bücher der Chinesen bauen kann und soll“.³³ Im August 1705 heißt es dagegen nachdrücklich:

lich sein mochte. Diesen Gedanken hegte Leibniz primär in Bezug auf die Linienzeichen, als deren Autor die Chinesen traditionell ihren legendären Weisen Fu Xi betrachteten, der auch als Erfinder der chinesischen Schrift galt. Vgl. Leibniz' Briefe an Joachim Bouvet, in: *China-Korrespondenz*, Nr. 25, S.194-197; Nr. 42 S. 316-319; Nr. 49, S. 414-417.

29 Vgl. seine Briefe an die Patres Claudio Filippo Grimaldi, Giovanni Laureati, Joachim Bouvet, Jean de Fontaney, Pierre Jartoux und Claude de Visdelou in: *China-Korrespondenz*.

30 Vgl. Leibniz an Joachim Bouvet S.J. vom 12. Dezember 1697, in: *China-Korrespondenz*, Nr. 18, S. 150/51. Dabei sah er den Nutzen auf beiden Seiten und forderte die Jesuitenmissionare in China auf, für einen ‚gerechten‘ Austausch des Wissens zu sorgen: „Ihr Orden unterweist die Völker Chinas in unseren mathematischen Wissenschaften; durch Ihren Orden sind umgekehrt die Chinesen uns [die Vermittlung] verschiedener Geheimnisse der Natur schuldig, die sie aus langer Beobachtung kennen“. Vgl. Leibniz an Grimaldi vom 19. Juli 1689, *ebd.*, Nr. 2, S. 6/7.

31 Leibniz glaubt, sein System der Monaden mit Hilfe nur weniger Axiome, genauer Definitionen und einer „spezifischen Art des Kalküls“ einmal beweisen zu können. Biete doch „ce systeme [...] une philosophie fort riche, et une Theologie naturelle telle qu'on peut desirer“. Vgl. Leibniz an Bouvet vom 28. Juli 1704, *ebd.*, S. 456-459. In diesem Sinn sind auch seine Briefe an die Jesuitenpatres Antoine Verjus vom 2. (12.) 1697 und an Joachim Bouvet vom gleichen Datum (*China-Korrespondenz*, Nr. 17, bes. S. 128-130, und Nr. 18, bes. S. 150-153) zu verstehen.

32 Louis Couturat: *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901, S. 150: „C'est l'Encyclopedie qui devait en somme constituer cette ‚perennis philosophia‘ dont Leibniz a rêvé toute sa vie, et réconcilier tous les penseurs dans une doctrine commune et impersonnelle susceptible d'un progrès indéfini.“

33 Vgl. Leibniz' Brief an Joachim Bouvet vom 2. (12.) November 1697, in: *China-Korrespondenz*, Nr. 18, S. 138/39: „Quant à l'Histoire je trouve qu'il faudroit avant toute chose une espece de Critique pour examiner fort distinctement, quel fonds on peut et doit faire sur les livres Historiques des Chinois.“ Zum Thema s. auch das Sachregister

„Vor allem aber wird es erforderlich sein, diese Bücher so auszulegen, dass sie mit der natürlichen Theologie zumindest nicht in Widerspruch stehen, ja diese vielmehr bestätigen“.³⁴ In diesem Zusammenhang ist Leibniz' Urteil über das 1687 von Philippe Couplet herausgegebene Prachtwerk des *Confucius Sinarum Philosophus*³⁵ interessant, das lautet: „P. Couplet von Ihrem Orden [...] hat uns einen gewissen Vorgeschmack gegeben von der originalen chinesischen Geschichte, doch hat er unseren Durst mehr angeregt, als ihn zu stillen“.³⁶ Hatte Leibniz wirklich nur die dort angehängte *Tabula Chronologica* von 1686 gelesen³⁷ und nicht auch die *Proëmialis Declaratio*, welche die Jesuitenmissionare ihrem gemeinschaftlichen Übersetzungswerk vorangestellt haben? Wir werden darauf zurückkommen.

Erst viel später, im August 1714, äußerte Leibniz den Wunsch: „Si j'en avois le loisir, je comparerois mes dogmes avec ceux des anciens et d'autres habiles hommes. [...] et ce seroit en effect perennis quaedam philosophia“.³⁸ Was hat man aber unter dem Begriff der *Philosophia perennis* zu verstehen? Dieser Frage werden wir uns jetzt zuwenden.

Der Begriff der *Philosophia perennis*

1. Obwohl die *Philosophia perennis* oder „immerwährende Philosophie“ der Sache nach schon in der Spätantike existierte, erhielt sie ihren Namen doch erst in dem Buchtitel des Renaissance-Philosophen Agostino Steuco (1422-1513).³⁹ Wilhelm Schmidt-Biggemann definiert die *Philosophia perennis* als „Philosophie“, die „unter den Rahmenbedingungen der Theologie mit der erklärten philosophischen Absicht“ konzipiert ist, „die Theologie zu stützen“.⁴⁰ Darin bildet die ontologische und geschichtliche Ursprünglichkeit des Geistes eine Grundbedingung aller Gestalten der *Philosophia perennis*. Allerdings bedingt diese monotheistische Anfangsstellung

s. v. Geschichte/ Historiographie.

34 Im Satz davor heißt es sogar. „Il sera tres utile de trouver dans les livres classiques des Chinois quelque chose qui ait du rapport à Nostre religion [,] comme il y a un passage de Platon, qui semble faire esperer un Messie au genre humain. Mais il sera sur tout necessaire d'expliquer ces livres en sorte qu'ils ne choquent point au moins la Theologie naturelle, et qu'ils la confirment plustost.“ Vgl. Leibniz an Bouvet vom 18. August 1705, *ebd.*, Nr. 57, S. 486/87.

35 Vgl. *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita*. Studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu. [...]. (Auf S. IX-CXIV die *Operis origo et scopus* [...] *Proëmialis Declaratio*). Adjuncta est *Tabula Chronologica Sinicae Monarchiae ab hujus Exordio ad haec usque Tempora*. Parisiis 1687.

36 Vgl. Leibniz an den nach China zurückreisenden Jesuitenmissionar Claudio Filippo Grimaldi vom 21. März 1692, in: *China-Korrespondenz*, Nr. 7, S. 38/39.

37 Vgl. Leibniz' Brief an Daniel Larroque (Hannover, 2. Hälfte September 1693, *AI*, 9 N. 385, S. 574). Dort heißt es: „Le P. Couplet ayant cité M. Thevenot et M. l'Abbé Renaudot comme temoins d'un passage d'un Persan ou Arabe qui confirme le monument Chrestien dans la Chine que le P. Kircher a publié, M. l'Abbé Renaudot nous en pourroit éclaircir.“ (Die Stelle findet sich in der *Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae juxta cyclos annorum LX*. Ab anno post Christum primo, usque ad annum praesentis Saeculi 1683 [= TC]. Auctore R.P. Philippo Couplet Belgâ, Soc. Jesu, Sinensis Missionis in Urbe Procuratore. Nunc primum in lucem prodit e Bibliotheca Regia. Paris 1686, cum privilegio Regis; *Praefatio*, S. I-XX; Text S. 1-20; TC [zweite *Titelseite* und zweite *Praefatio*], S. 36-106, hier S. 56: „[...] Certum videtur eos ipsos fuisse, quos lapideum in provinciâ *Xen si* monumentum effossum anno 1625. aetati nostrae prodidit, disertè referens et annum eundem, et imaginem S. Crucis, et legis Christianae compendium caractere Sinico, et nomina 72. praeconum Syriacis litteris insculpta lapidi. De hoc consule Kircheri Sinam illustratam, et vetus Manuscriptum Arabicum quod asservatur in Regiâ Galliarum Bibliothecâ, ubi disertè scribitur circa idem tempus missos esse Evangelii praecones in Sinam à Catholico Patriarcha Indiae et Sinae, qui in Urbe *Mossue* degebat.“)

38 Vgl. Leibniz an Nicolas Remond vom 26. August 1714, in *GP* [= *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt. Bde I-VII, Berlin 1875-1890], III, S. 624-625.

39 Agostino Steuco: *De perenni philosophia libri X*, Lugduni 1540. Zu Steucos völlig unkritischem und gewaltsamem Umgang mit der Überlieferung s. Th. Freudenberger: *Augustinus Steuchus aus Gubbio, Augustinerchorherr und päpstlicher Bibliothekar (1497-1548) und sein literarisches Lebenswerk*, Münster i. W. 1935, S. 347-365.

40 Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main 1998, S. 49.

des Geistes einen auf den Menschen bezogenen Gottesbegriff: nämlich den Begriff von Gott als dem notwendigen Wesen und Schöpfer einer zufälligen Welt, an dessen Denken der von ihm abhängige Mensch geistig partizipiert.⁴¹ Da solcher Art die Schöpfung von der Weisheit Gottes bestimmt ist, deren Kernideen (*logoi spermatikoi*) der Mensch zu seiner Belehrung und seinem Heil in der Natur zu erkennen vermag, wird die Schöpfungslehre der *Philosophia perennis* als eine allen Menschen zugängliche „natürliche Theologie“ verstanden und bei den Heiden als „gelehrte Religion“ bezeichnet.⁴²

Die historische Frage nach dem Woher des Wissens kann die *Philosophia perennis* (wie jede Offenbarungstheologie) nur im Rückbezug auf die Tradition, das heißt die Geschichte der *translatio sapientiae*, beantworten. Dieser Notwendigkeit begegnete die *prisca philosophia* des Marsilio Ficino (1433-1499), indem sie sich auf eine lange Reihe von frühen Theologen und Philosophen aus der ältesten Zeit (*prisca theologi*) stützt, nämlich als die historischen Zeugen und Übermittler der mosaischen Wahrheit bis hin zu Platon und den Neuplatonikern.⁴³ Ficino und ebenso Steuco nach ihm greifen damit auf eine Konzeption der frühen Kirchenväter zurück, welche diese wiederum schon von Philon von Alexandria (um 25 v. Chr. – 40 n. Chr.) übernommen hatten.⁴⁴

Dabei ist Steucos Blick – neben der Reformation des theologischen Lehrbetriebs – in erster Linie auf die philosophische Weisheits- und Wissensgeschichte der Alten und deren Übereinstimmung mit der Theologie gerichtet, womit für ihn primär zwei Aufgaben verbunden sind: *Erstens* die Sichtung und Sammlung des bei den Völkern überall und zu allen Zeiten verstreuten Materials und *zweitens* eine bestimmte Methode des Wissensvergleichs,⁴⁵ um die Übereinstimmungen des Überlieferten mit dem Christentum nachzuweisen. Steuco nennt deshalb die Ergebnisse der *Philosophia perennis* auch *Confirmationes*.⁴⁶

Leibniz hat Steuco sehr genau gelesen⁴⁷ und für den Missionsorden der Gesellschaft Jesu war die *Philosophia perennis* von Anbeginn die Grundlage seiner Metaphysik. Leibniz – „konservativ interpretiert“⁴⁸ – wird als einer der letzten Anhänger dieser Philosophie bezeichnet.

41 Zweifel an dieser Konzeption wurden schon in der Spätantike zugunsten der neuplatonischen Wissenschaft des Einen und dann im Mittelalter durch die Verknüpfung von platonischer mit aristotelischer Metaphysik zu einer Philosophie ausgeräumt. Vgl. Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis*, S. 53-55 mit Anm. 13.

42 Vgl. *ibd.*, S. 56 f.

43 Vgl. Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis*, S. 58 mit Anm. 18 (Zitat aus Marsilio Ficino: *Theologia Platonica de immortalitate animorum XVIII libris comprehensa*, Paris 1559, 17, 1, S. 309) und S. 60 mit Anm. 23 (Zitat aus Ficino: *Concordia Mosis et Platonis, Opera*, S. 867). Mit den sogenannten „frühen Theologen“ (Zoroaster, Hermes Trismegistos, Orpheus, Aglaophemos, Pythagoras, Platon) tritt die mosaische Schöpfungstheologie nicht nur in die Philosophiegeschichte ein, sondern gewinnt auch eine weit über das Volk Israel hinausreichende historisch-politische Geltung.

44 Vgl. *ibd.*, S. 59 mit Anm. 19 u. 20.

45 Vgl. Steuco: *De philosophia perenni*, Bl. 3 r°: Das methodische Vorgehen wird, wie es heißt, „ein doppeltes sein: nachdem gezeigt worden ist, dass es notwendigerweise immer eine einzige Weisheit gegeben hat, mag sie durch Tradition überliefert, mag sie aus Vermutungen und Meinungen geschöpft worden sein, [gilt es,] sich beide [Formen der Weisheit] zu vergegenwärtigen und sie mit der wahren [christlichen Weisheit] zu vergleichen. Aus diesem Grunde heißen diese [Formen der christlichen Weisheit] *nachgebildete Gestalten* oder [Formen der] ewigen Philosophie.“ («Huius operis autem duplex erit ratio, ut quoniam ostensum est, unam necessario fuisse semper sapientiam, sive successione proditam, sive coniecturis et iudiciis exceptam, utramque revocare et conferre cum vera. Propterea *confirmationes*, aut de Perenni Philosophia sunt appellatae.» [Hervorhebung R. W.]).

46 Dazu auch Freudenberger: *Augustinus Steuchus*, 4. Kap., S. 347-350.

47 Leibniz erwähnt Steuco schon in den 1660er Jahren, vgl. *A VI*, 1, S. 532; in den 1680er Jahren, vgl. *A VI*, 4 Teil *A*, S. 435; *A VI*, 4 T C, S. 2307. In den *Essais de Theodicée*, Discours préliminaire, § 29 (*GP VI*, 67) zählt er das Werk Steucos zu den „bons livres que nous avons de la vérité de la Religion“.

48 Vgl. Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN: *Leibniz konservativ interpretiert: Der letzte Vertreter der Philosophia perennis*, in: *Leibniz und Europa*. VI. Internationaler Leibniz-Kongreß, Hannover 1994, S. 265-282, bes. S. 277-282. hier S. 277-282. Vgl. zum Thema auch Francis A. YATES: *The Art of Memory*, London 1966, Kap.17; D. P. WALKER: *The*

Was bedeutet aber das „gewisse“ seiner *Philosophia perennis*? Und welche Gründe veranlassten ihn zu jener ‚Wende‘ von der *Scientia generalis* zur *Philosophia perennis*, die auch den Wechsel von einer folgernden zu einer vergleichenden Methode implizierte?

Die natürliche Theologie der Chinesen unter dem Blickwinkel einer „gewissen“ *Philosophia perennis*

Mit dem oft zitierten Satz: „und das wäre in der Tat eine gewisse *Philosophia perennis*“ scheint Leibniz in seinem Brief an Nicolas Remond vom 26. August 1714 auf ein Vorhaben hinzuweisen, das er aus Zeitmangel noch nicht ausarbeiten konnte. Er würde, wie er dann fortfährt, „seine Lehre mit denen der Alten oder anderer fähiger Menschen *vergleichen*“, indem er bei den Alten oder den Vorgängern die Spuren der vielfältig entstellten Wahrheit erkennbar werden ließe, denn diese sei „weiter verbreitet“ als man denke. Betrachte man nämlich das Wissen der Orientalen von der Gottheit und das der Griechen vom Beweisen und einer Art Wissenschaft, das Wissen der Kirchenväter, die das Mangelhafte bei den Griechen verwarfen, und der Scholastiker, die das in der heidnischen Philosophie Brauchbare sich für das Christentum zunutze machten, könne man sogar „einen gewissen *Fortschritt*“ darin bemerken.⁴⁹

Als erster Unterscheidungspunkt ist hier zu bemerken, dass es sich bei der vergleichenden Methode, die Leibniz als Anhänger der *Philosophia perennis* anwendet, keinesfalls um einen Eklektizismus handelt. In seinen Augen sind Eklektiker nämlich Anhänger einer Schule, die „sogenannte Gemeinplätze in ihren Kladden zusammentragen“, oder „die Philosophiegeschichte schreiben und Lehrmeinungen notieren, statt sie sich zu eigen zu machen, d. h. zugleich mit den Wahrheiten der Lehren sich die Beweise dazu anzueignen.“ Nach Leibniz sollte man „überhaupt keiner Schule angehören“ – „getreu der „Devise der englischen Royal Society: auf niemandes Wort [verpflichtet]“.⁵⁰

Als zweiter Punkt ist zu erkennen, dass es Leibniz um eine Geschichte der Philosophie geht, in der unter dem Aspekt des Monotheismus ein gewisser Fortschritt der Erkenntnis festzustellen ist.⁵¹ Anders als in der *Philosophia perennis* ist dieser Fortschritt jedoch weder zeitlich (von Mose bis zur Ankunft des Messias) noch thematisch (auf das Alte und Neue Testament)⁵²

Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century, London 1972, Kap. 6; Charles B. Schmidt: *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz*, in: *Journal of the History of Ideas*, 27, 1966, S. 505-532.

49 Vgl. GP III, S. 624-625: „Si j'en avois le loisir, je comparerois mes dogmes avec ceux des anciens et d'autres habiles hommes. La verité est plus repandue qu'on ne pense, mais elle est tres souvent fardée, [...]. En faisant remarquer ces traces de la verité dans les anciens, ou (pour parler plus generalement) dans les anterieurs, on tireroit l'or de la boue, et ce seroit en effect *perennis quaedam Philosophia*. – On peut meme dire qu'on y remarqueroit quelque progrès dans les connoissances. Les Orientaux ont eu de belles et grandes idées de la Divinité; les Grecs y ont adjouté le raisonnement et une forme de science. Les Peres de l'Eglise ont rejetté ce qu'il y avoit de mauvais dans la Philosophie des Grecs. Mais les Scholastiques ont taché d'employer utilement pour le Christianisme, ce qu'il y avoit de passable dans la Philosophie des Payens [...].“

50 Vgl. Leibniz an Gerhard Meier, [2. Hälfte Oktober (?)], A I, 10 N. 403, S. 592: Non quod peculiarem ego probem velut sectam Eclcticorum sed quod arbite debere nos nullius esse sectae, secundum symbolum societatis Regiae Anglicanae: *Nullius in verba*.“

51 Vgl. zum Thema Jules Delvaille: *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris 1910.

52 In den Grundzügen stimmt Leibniz mit einem der bekannten Anhänger der *Philosophia perennis*, Pierre Daniel Huet, Bischof von Avranches, überein. Vgl. jedoch seine Kritik an dessen *Demonstratio Evangelica ad serenissimum Delphinum*, Paris 1676, in einem Brief an Ezechiel Spanheim vom 7. Mai 1697: „Et quoyque Mons. D'Avranche ait employé une grande erudition en ce qu'il dit sur ce sujet dans sa demonstration Evangelique, il me paroît neantmoins que la broderie vaut mieux que l'etoffe, et que la solidité manque bien souvent à ces scavantes et ingenieuses conjectures dont il se sert pour rapporter tout à Moïse [...] Ces Hypotheses de quelques Autheurs Chrestiens qui tirent toute la Mythologie payenne de la religion des Juifs, comme si les autres peuples ne pouvoient pas avoir inventé

begrenzt, denn neben der Gotteserkenntnis umfasst dieser Fortschritt alle Wissenschaften von der Natur und dem Menschen.

Ein relevanter dritter Punkt ist besonders hervorzuheben: Im Unterschied zu den Anhängern der *Philosophia perennis*, welche die historischen Überlieferungen des vor- und nichtchristlichen Altertums als Vorwissen neutestamentlicher Glaubenssätze interpretieren, betrachtet Leibniz jene „Spuren“ einer natürlichen Theologie in der Überlieferung der „Alten“ als historisches Tatsachenmaterial, das vernunftgemäß erklärt werden muss. Er hatte nämlich zum einen seit längerem erkannt, dass man den Glauben an Gott in den Überlieferungen der Heiden nicht beweisen, vielmehr voraussetzen und als möglich erklären müsse;⁵³ zum anderen sah er klar, dass bei der Untersuchung historischer Tatsachen, – anders als im Beweisverfahren ewiger Wahrheiten der Mathematik und Geometrie – nicht die syllogistische Logik, sondern (wie er zugab) eine noch nicht ausgearbeitete Wahrscheinlichkeitslogik⁵⁴ angewandt werden müsse.

In seinem Vortrag vor „einer Akademie zu Wien“ im Sommer 1714⁵⁵ definiert Leibniz die natürliche Theologie unter erkenntnistheoretischem Aspekt als eine, „die gleich anderen Wissenschaften aus dem Samen der Wahrheit aufgeht, die Gott der Schöpfer unserem Geist eingepflanzt hat“.⁵⁶ Inhaltlich handelt es sich darin um ein zweifaches Grundwissen, nämlich: Es ist ein einziger Gott, der alle Dinge geschaffen hat und sie regiert, und: die menschlichen Seelen sind unsterblich und empfangen in einem anderen Leben für ihr Leben hier Lohn und Strafe.⁵⁷ Was bedeuteten aber diese „natürlichen“ Glaubenssätze für das Wissen der Chinesen von ihnen?

Der Wahrscheinlichkeitslogik entsprechend muss es grundsätzlich für möglich gelten, dass die Chinesen auf der Grundlage ihrer Überlieferung dieses Wissen von Gott mindestens geahnt hatten. Wenn aber jenes Wissen die Bedingung erfüllt, in sich widerspruchsfrei und nicht absurd zu sein, dann sind Wunder (wie die Schöpfung aus dem Nichts) und Glaubenssätze durch menschliche Erfahrungen weder zu beweisen noch zu widerlegen.⁵⁸ Dem entspricht Leibniz' feste Überzeugung, es sei als „sicher anzunehmen, dass nichts wirklich bewiesen werden kann, was dem

leur superstitions eux memes [...]“ (AI, 14 N. 94. S. 159).

- 53 Vgl. Leibniz an Friedrich Wilhelm Bierling, März 1713 (Transkriptionen 1713, N. 137): „*Itaque si Deus nobis non indidit principia, unde immortalitatem nosceremus, inanis est Theologia naturalis, nec quicquam contra atheismum practicum valet; et licebat hominibus esse atheis ante revelationem, neque enim in hac vita se vindicat divinitas. Non est necesse ad animae immortalitatem tuendam, ut sit substantia separata, potest enim semper induta manere subtili corpore, quale ego etiam angelis tribuo.*“ (Hervorhebung R.W.) – Diese Erkenntnis brachte ihm nicht zuletzt der Briefwechsel mit Bouvet ein, der die angebliche Identität der Leibnizschen Dyadik mit den 64 Hexagrammen des *Yijing* entdeckt hatte (vgl. dessen Brief an Leibniz vom 4. November 1701, in: *China-Korrespondenz*, Nr. 44, hier S. 334/335); dazu Widmaier: *Die Rolle der Dyadik in Leibniz' letztem Brief an Nicolas Remond*. (derzeit in Vorbereitung für die *Studia Leibnitiana*, 2016).
- 54 Zum Thema vgl. R. Widmaier: *Modallogik versus Probabilitätslogik: Die Logik der Tatsachenwahrheiten bei Gottfried Wilhelm Leibniz und Martino Martini bei den virulenten Fragen im Ritenstreit*, in: *Martino Martini, Man of Dialogue*, hrsg. von Luisa M. Paternicò, Claudia von Collani, Riccardo Scartezzini. Proceedings of the International Conference Martino Martini (1614-1661), held in Trento on October 15-17, 2014 for the 400th anniversary of Martini's birth, Trento 2016, S. 183-197.
- 55 Vgl. LH XXXIX 19, Bl. 54-61; Konzept Bl. 54-57, seit 1945 Kriegsverlust; Bl. 58-61, verbesserte Reinschrift, gedr.: RILEY: *An Unpublished Lecture by Leibniz on the Greeks as Founders of Rational Theology: Its Relation to "Universal Jurisprudence"*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 14, 1976, S. 205-216, hier S. 213-216.
- 56 Vgl. Rily: *Unpublished Lecture*, S. 214: „*Theologia naturalis est, quae ex seminibus veritatis menti a Deo Autore inditis enascitur ad caeterarum scientiarum instar.*“
- 57 Vgl. Rily: *Unpublished Lecture*, S. 214: „*Unum esse Deum rerum omnium autorem et gubernatorem; animas autem humanas non morte extingui, sed post hanc vitam ad aliam pervenire in qua praemia accipiant, aut poenas luant hujus vitae bene vel male actae.*“
- 58 Vgl. *Essais de Theodicée*, Discours préliminaire, §§ 23, 26 (GP VI, S. 64-66), und die Einleitung zu *Leibniz und China: Das Gespräch mit dem Jesuitenpater Barthélemy Des Bosses im Kreis des Ordens*. Hamburg: Meiner (in Vorbereitung), Kap. IV, §§ 5 u. 6.

Glauben zuwider ist“.⁵⁹ Überdies gilt für ihn im Rahmen der *Philosophia perennis*: „Das meiste des Überlieferten ist wahr und richtig; wo Beweise fehlen, kann man sie ergänzen, wodurch das Falsche von selbst verschwindet“.⁶⁰

Diesen Möglichkeitserweis lieferten ihm nun die 64 Hexagramme aus dem „Buch der Wandlungen“, als deren Autor traditionell Fu Xi, der legendäre Weise und Gründer Chinas, galt. Tatsächlich hätten nicht nur die Israeliten den Begriff eines einzigen Gottes gekannt, so Leibniz, denn, „soweit wir es erraten können, billigten ihn auch die ältesten chinesischen Weisen“. Habe doch „Fu Xi, der vor mehr als 3000 Jahren bei den Chinesen zugleich herrschte und sich der Philosophie widmete“, „alle Zahlen unter Verwendung von nur zwei Zeichen“ geschrieben, „deren eine die Einheit, die andere das Nichts bezeichnet, um so erkennen zu lassen, dass Gott alles aus dem Nichts herausgeführt hat“.⁶¹

Leibniz setzt hier sowohl voraus, dass die 64 Hexagramme mit einem binären Zahlensystem identisch sind, als auch, dass es sich dabei um eine Analogie zur Schöpfung handelt.⁶² Dabei hat er in seiner Dyadik stets ein Paradebeispiel aus dem Bereich der Mathematik gesehen, das die Denkbarkeit der Schöpfung durch Gott aus dem Nichts plausibel erklären konnte. Für ihn war diese Analogie der denkbar kürzeste Weg, um den Grund der Schöpfung und die geschaffene Welt plausibel zu erfassen; ein anderer, systematischer Weg war für Leibniz nichts anderes als seine eigene Metaphysik der Substanzen, der wir uns jetzt im Zusammenhang mit der „natürlichen Theologie der Chinesen“ am Ende zuwenden.

Leibniz' Interpretation der chinesischen Philosophie in seinem letzten Brief an Remond hat bis heute höchstes Erstaunen ausgelöst: Wie war es möglich, dass sich Leibniz primär nur auf eine, für eingeweihte und sachkundige Leser 1623 geschriebene Abhandlung des Jesuitenmissionars Niccolò Longobardi stützte und dabei eine schlüssige und aus moderner Sicht weitgehend richtige Interpretation der chinesischen Philosophie lieferte? Hier stellen sich mehrere Fragen:

Erstens: Warum primär Longobardi?

Zweitens: Wie konnte sich Leibniz in seiner Interpretation mit geradezu schlafwandlerischer Sicherheit über die verwirrenden und sogar fehlerhaften Angaben Longobardis hinwegsetzen und dessen Behauptung vom Atheismus und Materialismus der Chinesen in ihr Gegenteil verkehren?

Drittens: Wie konnte er überhaupt mit beinahe herausfordernder Unbekümmertheit von einer „natürlichen Theologie“ der Chinesen sprechen?

Viertens (ich komme damit auf die oben gestellte Frage zurück): Warum erwähnt Leibniz mit keinem Wort das Prachtwerk der Jesuiten, den *Confucius Sinarum*, das ihm als viel jüngeren Datums als Longobardis *Traité* in seiner „Einleitenden Darlegung“ (*Proëmialis Declaratio*) doch manches hätte verständlich machen können?

Meine These ist hier: Leibniz hat die *Proëmialis Declaratio* gründlich gelesen. Er wurde

59 Vgl. A VI, 4 Teil A, N. 114, S. 464: „Cum potius illud pro certo habendum sit nihil demonstrari vere posse, quod fidei sit adversum.“

60 Vgl. A VI, 4 T A, N. 114₂, S. 456-458: „[...] maximam partem eorum dogmatum quae transmissa a majoribus ac publice recepta sunt esse veram et rectam, si idoneum interpretem, non argutum cavillatorem nanciscatur; et sicubi desunt demonstrationes, eas posse suppleri, quo facto falsa per se disparitura.“

61 Vgl. RILEY: *An Unpublished Lecture*, S. 214: „Hinc Fohius qui ante ter mille et amplius annos apud eos simul regnavit et philosophatus est, ut significaret omnia à Deo esse de nihilo educta, Numeros omnes scripsit adhibitis duabus tantum notis, una significante unitatem, altera significante nihilum“. Leibniz behauptet ferner, nur die Elite der Griechen und Römer sei monotheistischen Glaubens gewesen, und bezieht sich dafür auf Platon und Cicero.

62 Vgl. zum Thema Leibniz' Briefe an Joachim Bouvet in der *China-Korrespondenz*.

durch diese Lektüre nicht nur vom Monotheismus auch der Neueren Philosophen überzeugt, sondern auch von der Ähnlichkeit dieser Metaphysik mit seiner eigenen Metaphysik der Substanzen. Dabei war er vollkommen ehrlich in seinem Urteil bezüglich des Monotheismus der Alten und der Neueren Philosophen Chinas, konnte aber aus Rücksicht auf die Missionspolitik der Gesellschaft Jesu nicht zugeben, worauf er sich darin in Wahrheit stützte.

Im zeitlich begrenzten Rahmen unserer Tagung kann ich meine These leider nicht so ausführlich untermauern, wie es möglich und wünschenswert wäre; ich muss mich deshalb auf die Beantwortung der vier oben genannten Fragen beschränken.

Zur 1. Frage: Leibniz hat sie in seiner *Lettre* bzw. dem *Discours* schon selbst beantwortet: Gerade weil der Jesuit Longobardi Textstellen aus deren klassischen Schriften in der Absicht benutzt habe, die Modernen Chinesen als Atheisten zu erweisen, sei dieser, wie Leibniz meint, unverdächtig, die Quellen im Sinne einer gegenteiligen Deutung begünstigt zu haben. Leibniz hält deshalb seine eigene, „vernünftige Deutung“ für „recht gesichert“ und einer schmeichelhaften Darstellung ebenfalls kaum verdächtig.⁶³

Zur zweiten Frage: Longobardis Angaben hinsichtlich der Klassischen Bücher Chinas⁶⁴ sind besonders irreführend und bezüglich ihrer Entstehungszeit sogar fehlerhaft,⁶⁵ wenn es sich um die in der Ming-Zeit 1415 herausgegebene Anthologie des Song-Neokonfuzianismus, das Werk *Xingli daquan shu*, handelt. Leibniz konnte es besser wissen, als seine Randbemerkungen in Longobardis *Traité* vermuten lassen, denn in der *Proëmialis Declaratio*⁶⁶ zum *Confucius*

63 Vgl. [zum Kurztitel s. o. Anm. 3] LEIBNIZ: *Lettre*, § 3, S. 44: Interpretiert habe Longobardi „dans un petit ouvrage imprimé (mais non entier) plusieurs passages des auteurs classiques Chinois, mais dans le dessein de les refuter, ce qui le rend d'autant moins suspect de les avoir favorisés; [...]“. Deshalb glaubt Leibniz, „que ce que j'en tirerois pour donner un sens raisonnable aux dogmes autorisés, seroit plus seur et moins sujet à être subonné de flatterie“.

64 Bei diesen handelt es sich *erstens* um die *Wu jing*, d. i. die „Fünf Schriften“ (*Shi*. Buch der „Lieder“; *Shu*. Buch der „Geschichte“; *Li*. Buch der „Sitte“; *Yi*. Buch der „Wandlungen“; *Chunqiu*. „Frühlings- und Herbstanalen“), die vermutlich von Konfuzius ediert wurden und im traditionellen China die Grundlage der Erziehung und Bildung darstellten. Bei der berühmten Bücherverbrennung durch Qin Shi Huangdi im Jahre 213 v. Chr. wurde das *Yijing* verschont. – Dazu gehören *zweitens* die *Si shu*, d. i. die „Vier Bücher“ (*Lunyu*. „Gespräche des Konfuzius“; *Mengzi*. „Menzius“; *Daxue*. „Die Große Wissenschaft“; *Zhongyong*. „Lehre von Maß und Mitte“). Die „Vier Bücher“ wurden in der Song-Zeit (960-1276) von den Song- oder Neokonfuzianern interpretiert und von dem epochemachenden Philosophen Zhu Xi (1130-1200) zusammengestellt. Sie bildeten die Grundlage klassischer Bildung und blieben als kanonische Texte im Examenssystem für die Staatsbeamten von entscheidender Bedeutung bis ins 20. Jahrhundert. Vgl. die betreffenden Artikel in *China. A Cultural and Historical Dictionary*. Edited by Michael Dillon, London (Richmond) 1998.

65 Vgl. [zum Kurztitel s. o. Anm. 3] LONGOBARDI: *Traité*, Section première, S. 117-118. Die Rede ist von zwei Büchern, dem *Ta-Ziven*, einem 2500 Jahre alten Werk, und einem anderen Buch, *Sing-Li* genannt. Tatsächlich handelt es sich hier um ein Werk, das *Xingli daquan shu*, die im Jahr 1415 herausgegebene Anthologie des Song- oder Neokonfuzianismus. Von den hier zusammengefassten 70 Büchern trägt das 26. Buch (auf das sich die Missionare neben dem 1. Buch am häufigsten beziehen) den Titel *Xingli*, wie das Gesamtwerk. Vgl. K. Lundbaek: *The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus*, in: *Journal of the History of Ideas* 44, 1983, S. 19-30, hier S. 22 mit Anm. 7.

66 Der Titel der *Proëmialis Declaratio*, Pars 1 [S. IX-LI] lautet: „Ursprung und Absicht/Ziel des Werkes sowie der chinesischen Bücher, der Interpreten/ Deuter, der Schulen und der sogenannten natürlichen Philosophie“ (*Operis origo et scopus nec-non Sinensium librorum, interpretum, sectarum, et philosophiae, quam naturalem vocant*); Pars 2 [S. LII-CXIII] trägt den Titel: „Es wird erklärt, welches sowohl stoffliche als auch wirkende Prinzip der Dinge sowohl die alten als auch die neueren Chinesen eingeführt haben“ („Explicatur quod principium rerum tam materiale quam efficiens constituerint Sinae tam Prisci quam Moderni“). – Die Patres versichern hier, dass es sich bei dem, was sie dem Leser darbieten, im Unterschied zu den Neueren (*Neoterici*) um den Kern der alten Philosophie handle, wie Ricci ihn in den alten klassischen Texten erkannt hatte. Was sie allerdings in ihrer *Proëmialis Declaratio* tatsächlich bieten, ist laut Knud Lundbaek „the first picture of Neo-Confucianism“. Vgl. Lundbaek: *The Image of Neo-Confucianism in Sinarum Philosophus*, in: *Journal of the History of Ideas*, 44, 1983, S. 19-30, hier S. 20.

*Sinarum*⁶⁷ wird deutlich und klar darüber berichtet.⁶⁸

Hier heben die Patres hervor, dass die Autoren des *Sim li ta çi ven* (*Xingli daquan*), das heißt „Pandekten der Naturphilosophie“, die Überlieferung, wonach es 600 und mehr Interpreten der klassischen Bücher gegeben hätte, der Lüge (*mendacium*) verdächtigen. Mehr als zwanzig wären es nicht gewesen.⁶⁹ Sie stellen fest, dass das folgende Zeitalter der Ming-Dynastie diesen neuen Deutern der klassischen Bücher Chinas „wie Lehrern (*magistros*)“ gefolgt wäre. Doch in Wirklichkeit hätten diese mit ihren Kommentaren vieles darin „verdunkelt und entweiht“.⁷⁰ Von ihnen habe dieser Schandfleck (*labes*) seinen Ausgang bis in das gegenwärtige Zeitalter genommen, „sehen wir“ doch, wie es heißt, „dass nicht wenige aus der Reihe der Literaten Mühe auf jene neuen Kommentare verwenden“.⁷¹ Die Patres wissen, dass die Häupter dieser Neoteriker unter den Herrschern der im Jahre 960 n. Chr. beginnenden Song-Dynastie lebten, dass es sich bei diesen um „Cheu, Cham und die zwei Brüder Chim çi genannt“ handle, „die ungefähr im Jahre 1070 schrieben“, und dass „ihnen Chu çi, auch Chu hi genannt, folgte, der im Jahre 1200 n. Chr. starb“.⁷²

Als Quelle, aus der die Neuerer (*Neoterici Interpretes*) die Art der neuen Lehre schöpften, identifizieren die Missionare das Buch *Ye kim* (*Yijing*), das Fo hi (Fu Xi) „ganz wie einen zweiten Gordischen Knoten“ der Nachwelt zur Erklärung zurückgelassen hatte.⁷³ Nachdem sie die zwei teils ganzen, teils unterbrochenen Grund-Linien des Werkes, deren Kombination zu den acht Trigrammen und deren neuerliche Vervielfältigung in die 64 Hexagramme beschrieben haben, kommen die Patres auf das *Xingli daquan* „oder [das Buch] über die Natur“ zurück, das sich „insbesondere auf das materielle Prinzip der Dinge“ beziehe, welches die Neoteriker *Tai kie* (*taiji*) nennen.⁷⁴ Wie Zhu Xi zugebe, käme dieser Terminus nirgendwo in den klassischen Bücher Chinas vor; vielmehr benutzten die Neoteriker keine andere Autorität als die eines einzigen Buches: der Appendix (*Dazhuan*), *Hi çi* (*Xici*) genannt, die Konfuzius dem von ihm interpretierten „Buch der Wandlungen“ hinzugefügt habe.⁷⁵ Den zentralen Passus hier zitieren und übersetzen die Patres wie folgt:

67 *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita*. Studio et Opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu. [...] Adjecta est *Tabula Chronologica Sinicae Monarchiae ab hujus Exordio ad haec usque Tempora* 1683. Parisiis 1687.

68 Die *Proëmialis Declaratio* geht auf die *Wujing* auf S. XV-XX ein und auf die *Sishu* auf S. XX-XXI. – Auf Grund der in Paris eingesehenen Druckvorlage vermutet Knud Lundbaek, dass Couplet 1687 primär der Herausgeber des Werkes war, dass mindestens der 1. Teil der *Proëmialis Declaratio* 1667 während des Exils der Patres in Kanton geschrieben worden war und dass die Übersetzungen selbst in den 1660er Jahren abgeschlossen waren und dabei auf Arbeiten der Patres aus rund einem Jahrhundert zurückgegriffen wurde. Vgl. *Notes sur l'image du Néo-Confucianisme*, (wie Anm. 9), S. 135.

69 Vgl. *Proëmialis Declaratio*, S. XXII: „Mendacii tamen suspectam faciunt hanc famam qui operis *Sim li ta çi ven*, dicti, hoc est, naturalis Philosophia pandectae, Auctores sunt; [...]“.

70 Vgl. ebd., S. XXXIV.

71 Vgl. ebd., S. XXXVII.

72 Vgl. ebd., S. XXXIV-XXXVI. Es handelt sich um die Neokonfuzianer *Cheu*, d.i. Zhou Dunyi (1017-1073), *Cham*, d.i. Zhang Zai (1020-1077), die zwei Brüder *Chim*, d. i. Cheng Yi (1033-1077) und Cheng Hao (1032-1085) sowie *Chu çi*, d.i. Zhu Xi (1130-1200). S. zu diesen Alfred Forke: *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, 2. unveränderte Auflage, Hamburg 1964.

73 Vgl. *Proëmialis Declaratio*, § 6, S. XXXVIII.

74 Vgl. ebd., S. LV.

75 Seit der Beschäftigung des Konfuzius (551-479) und seiner Schüler mit dem *Yijing* entstanden sieben Kommentare zu diesem Klassiker. Sie werden als die Zehn Flügel bezeichnet, da drei der Kommentare aus zwei Abteilungen bestehen. Auch der berühmteste Kommentar, der *Dazhuan* (die „Große Abhandlung“) oder *Xici* (die „Abhandlung zu den angefügten Urteilen“) besteht aus zwei Teilen. Vgl. Helwig Schmidt-Glitzner: *Geschichte der chinesischen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2. Aufl., München 1999, S. 60-61.

„Der Wandel enthält die Große Achse oder den Wendepunkt (*taiji*); dieser erzeugte die zwei Kräfte, das reine Vollkommene und das Unvollkommene, wie den Himmel und die Erde. Die zwei Kräfte erzeugten die vier Bilder, die vier Bilder erzeugten die acht schwebenden Figuren“.⁷⁶

„Was aber auch immer die Neoteriker über dieses ihr Prinzip der Dinge sagen, hätten diese sich selbst ausgedacht“ versichern die Patres.⁷⁷ Dabei redeten sie über das *taiji* als etwas für den menschlichen Geist Unaussagbares, als etwas Geistiges, als eine Macht, die zu untersuchen, „wir nicht imstande sind“, und als etwas, das „auszudrücken es kein Wort gebe“.⁷⁸ Sie sagten, dass das *taiji* begriffen werden müsse als etwas zunächst „Unbewegliches und Ruhiges“; das aber, sowie es sich bewege, das *yang* oder das Vollkommene erzeuge, und sowie es wieder ruhe das *yin* oder das weniger Vollkommene hervorbringe. Sie verglichen dies mit einem nachdenkenden Menschen, der irgendwelche Gedanken wälze und dann ausspreche, worüber er nachgedacht habe.⁷⁹ Sie veranschaulichten das *taiji* auch anhand eines Quantums Quecksilber, das unbeweglich in einer Kapsel verborgen sei; würde diese dann aber geöffnet, flösse das Quecksilber heraus und verteilte sich wie in tausend Strahlen, die in Materie und Form mit dem Quecksilber identisch sind.⁸⁰ Es sei ganz erstaunlich, wundern sich die Missionare, was diese Kommentatoren ihrem *taiji* an Fähigkeiten und Eigenschaften zusprächen: So wäre es „ein erstes und aus sich selbst Hervorgegangenes, ein Höchstes, Subtilstes, Reinstes, Schönstes, die wahre Mitte, die höchste Vollkommenheit und das Gute, Vorbild und Idee aller Dinge, ohne Anfang und Ende.“ Wenn sie nur konsequent wären“, so die Patres, „würde der Leser kaum zweifeln, dass sie immer wieder von der wahren und damit ersten und höchsten Gottheit (*supremum Numen*) sprächen“.⁸¹

„Dass sie jedoch mit unseren Philosophen [unter dem *taiji*] die bloße erste Materie verstehen“, behaupten die Patres, werde dadurch bestätigt, „dass sie ihr *taiji* mit einem anderen Namen *li* nennen.“⁸² Dieses Wort bedeute aber offenbar bei den Chinesen nichts anderes als bei den

Über die Verfasserschaft des *Dazhuan* ist viel diskutiert worden. Richard Wilhem (I *Ging. Buch der Wandlungen*. Erstes und zweites Buch. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert, Düsseldorf/ Köln 1923, 2, S. 211) ist der Ansicht, dass der *Dazhuan* (*Da Dschuang*) oder *Xici* (*Hi Tsi*) nicht von Konfuzius stammt. Auch Alfred Forke (*Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, 2., unveränderte Aufl., Hamburg 1964, S. 10) ist versichert, „daß wir kaum fehlgehen, wenn wir alle ‚10 Flügel‘ als aus der Schule des Konfuzius hervorgegangen betrachten“, und verweist dafür auch auf James Legge. Er vermutet, dass der *Dazhuan* vielleicht aus derselben Zeit stammt wie die erste Schöpfungstheorie des Daoisten Liezi (um 440- ca. 370 v. Chr.), der von der Existenz der acht Trigramme auf das absolute Ursprungsprinzip *taiji* zurückgeht. Der Daoist Huainan Zi (ca 179-122 v. Chr.) stimmt mit Liezi überein, bezeichnet aber statt des *taiji* das *dao* als „die Große Einheit oder die Monade“. An diese Naturphilosophie knüpfte der Neokonfuzianismus der Sung-Philosophen an. (vgl. *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, München und Berlin 1927, S. 89 bzw. S. 89-90).

76 A. a. O., S. LV: „Mutatio continet magnum axem seu cardinem: Hic produxit duas virtutes, pura perfectum et imperfectum ut coelum et terram. Duae virtutes produxerunt quatuor imagines, quatuor imagines produxerunt octo figuras pendulas.“ Richard Wilhelm übersetzt: „Darum gibt es in den Wandlungen den großen Uranfang. Dieser erzeugt die zwei Grundkräfte. Die zwei Grundkräfte erzeugen die vier Bilder. Die vier Bilder erzeugen die acht Zeichen.“ Vgl. I *Ging*, 2. Buch: *Da Dschuan/ Die Grosse Abhandlung* (auch Hi Tsi Dschuan, Kommentar zu den beigefügten Urteilen, genannt), S. 243, § 5. – In der *Proëmialis Declaratio*, § 3, S. XXIV, mit dem Titel: „Kurze Nachricht zur Schule des Philosophen Li lao Kiun (Lao Zi), die sie in China Daoisten nennen“ [Brevis notitia sectae Li lao Kiun, quos in Sinis Tao su vocant], berichten die Patres über die Bücher des Lao Zi: „Wo er aber über die Erzeugung der Dinge spricht, bringt er unter anderen diesen Satz hervor, den die Anhänger wie das edelste Axiom seiner Philosophie unablässig herleiern (decantant), nämlich: Dao [...], das Gesetz oder die Vernunft hat das Eine erzeugt, das Eine hat die zwei erzeugt, die Zwei haben die Drei erzeugt und die Drei haben alles erzeugt“. Vgl. *Laotse Tao te King. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena 1921, S. 47, Nr. 43.

77 Vgl. *Proëmialis Declaratio*, 2. Teil, § 1, S. LV: „Quidquid afferunt [...] de suo illo rerum principio totum scilicet effinxerunt ipsi.“

78 Vgl. ebd., S. LV: „Tametsi porrò dicant quod *Tai Kie* sit humanis ingeniis inexplicabile quid, quod spirituale quid, quod potentia quam investigare non possimus, neque esse nomen quo queat exprimi.“

79 Vgl. ebd., S. LVI.

80 Vgl. ebd.

81 Vgl. ebd.

82 Vgl. ebd., S. LVI-LVII.

Römern, Beschaffenheit (*ratio*)“. Für „umso wahrscheinlicher“ halten es deshalb die Missionare, dass die Neoteriker „so wie sie richtig unter dem *taiji* die erste Materie verstehen, so auch unter dem *li* die Beschaffenheit oder konstitutive und von anderen unterscheidende Form der Dinge“. ⁸³ Jedenfalls sind sie fest davon überzeugt: wo die Neoteriker mit vielen Worten „über ihr *li* und *taiji* diskutieren, [...] scheinen sie kaum merklich in den Atheismus herabzugleiten, weil sie ja jedes wirkende übernatürliche Prinzip ausschließen; und wie sehr sie auch immer wieder vom Sinn und der Materie zu abstrahieren scheinen, bleiben sie tatsächlich doch [ganz] der Materie verhaftet“. ⁸⁴

Ogleich hier die Patres die klassischen Werke Chinas ganz im Sinne Matteo Riccis interpretieren, indem sie den darin erkennbaren Monotheismus bei den Alten mit dem materiellen Ursprungsprinzip der Neoteriker kontrastieren, äußern sie sich doch an manchen Stellen höchst verwundert und positiv über die Philosophie der Letzteren: „Man glaubt“, heißt es, „immer wieder einen Platon oder andere, keineswegs abwegig über Gott denkende Philosophen zu hören“. ⁸⁵

Leibniz muss die vergleichende Beschreibung des *taiji* und des *li* bei den Neoterikern in der Darstellung der Jesuitenpatres zutiefst verwundert, ja sie muss ihn, wegen der offenbaren Nähe zur neuplatonischen Philosophie und seiner eigenen Metaphysik, ⁸⁶ zugleich sogar unmittelbar angesprochen haben. Musste er nicht ehrlicherweise in seinem *Discours* zu einem ganz anderen Urteil kommen als Longobardi, aber auch als die Autoren des *Confucius Sinarum Philosophus*? Doch auch unter dem christlich-philosophischen Aspekt einer „gewissen Philosophia perennis“, scheint es nichts anderes als durchaus konsequent zu sein, dass für Leibniz die Unterscheidung zwischen den Texten der alten Konfuzianer und jenen der Neokonfuzianer ziemlich bedeutungslos war.

Ich komme damit zur dritten Frage: Wie konnte Leibniz überhaupt von einer „natürlichen Theologie der Chinesen“ sprechen? Meine Antwort ist kurz: Leibniz brauchte sich dafür nur an die Buchtitel der Neoteriker zu halten, welche die Missionare als „Pandekten der Naturphilosophie“ oder als „Über die Natur“ wiedergegeben haben. Im Licht einer gewissen Philosophia perennis war jedoch diese Philosophie für ihn unmissverständlich mit einer natürlichen Theologie identisch.

Für die vierte und letzte Frage komme ich auf meine These zurück: Leibniz hat den Confucius Sinarum Philosophus gelesen; dessen Lektüre überzeugte ihn vom Monotheismus der alten und modernen Chinesen; mit Rücksicht auf die Missionspolitik seiner Freunde in der Gesellschaft Jesu hat er sich jedoch weder auf dieses Prachtwerk bezogen noch auf die 1711 erschienene Übersetzung der „Sechs klassischen Bücher des chinesischen Reiches“ des Jesuitenmissionars François Noël. ⁸⁷ Beide Bücher sind aber im Altbestand der G. W. Leibniz Bibliothek vorhanden. Wer anders als Leibniz sollte sich zu jener Zeit für China so brennend interessiert haben, dass er diese Werke sofort beschaffen ließ?

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.

⁸³ Vgl. Ebd., S. LVII (Hervorhebung R.W.).

⁸⁴ Vgl. ebd.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. LVIII: „Platones subinde aliquos audire te credas, aliosve Philosophos haudquaquam malè sentientes de Deo.“

⁸⁶ Vgl. R. Widmaier: *Leibniz, Plotin und die Weltseele*, in: Natur und Subjekt. IX. Internationaler Leibniz-Kongress, hrsg. von Herbert Breger, Jürgen Herbst u. Sven Erdner, 2011, Vorträge, 3. Teil, S. 1189-1201.

⁸⁷ *Sinensis imperii libri classici sex, nimirum Adulorum Schola, Immutabile Medium, Liber Sententiarum, Memcius, Filialis Observantia, Parvulorum Schola*, E Sinico idiomate in Latinum traducti a P. Francisco Noël, Societatis Jesu missionario, Pragae 1711.