



Wenchao Li (Hg.)

Leibniz and the European Encounter with China

300 Years of *Discours sur la théologie
naturelle des Chinois*

Philosophie

Studia Leibnitiana – Sonderhefte 52

Franz Steiner Verlag

Leibniz and the European Encounter with China

studia leibnitiana sonderhefte

Im Auftrage der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e.V.

herausgegeben von Herbert Breger, Wenchao Li, Heinrich Schepers
und Wilhelm Totok †

In Verbindung mit Stefano di Bella, Francois Duchesneau, Michel Fichant,
Emily Grosholz, Nicholas Jolley, Klaus Erich Kaehler, Eberhard Knobloch,
Massimo Mugnai, Pauline Phemister, Hans Poser, Nicholas Rescher
und Catherine Wilson

Band 52

Wenchao Li (Hg.)

Leibniz and the European Encounter with China

300 Years of *Discours sur la théologie
naturelle des Chinois*



Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Leibniz-Stiftungsprofessur
der Leibniz Universität Hannover

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-11733-3 (Print)

ISBN 978-3-515-11734-0 (E-Book)

INHALTSVERZEICHNIS

WENCHAO LI (Potsdam/Hannover)

Einführung7

WENCHAO LI (Potsdam/Hannover)

Leibniz' *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois* –
Entstehung, Editionen und Übersetzungen 17

WENCHAO LI (Potsdam/Hannover)

Bemerkungen zu Longobardis *Traité sur quelques points de la religion
des Chinois*, Antoine de Sainte Maries *Traité sur quelques points
importans de la mission de la Chine* und Malebranches *Entretien
d'un philosophe chrétien et d'un philosophe Chinois*37

CLAUDIA VON COLLANI (Würzburg)

The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on
Chinese Religions 69

FENG-CHUAN PAN (Taipei)

Translating the Saint: Joseph de Prémare's Figurist Torque of
Chinese from *Decem* to *Crucem* 105

HENRIK JÄGER (Hildesheim)

Mit Aristoteles die *Sishu* lesen:
Das sinologische Werk von François Noël SJ 129

NOEL GOLVERS (Leuven)	
Western books for China: how did the Jesuits in the China mission (17th and 18th century) acquire their books, and what was the role of their ‘book agents’ in Europe	147
FRANKLIN PERKINS (Honolulu)	
Leibniz and the question of Chinese Spinozism.....	167
THIERRY MEYNARD SJ (Guangzhou)	
Leibniz as proponent of Neo-Confucianism in Europe	179
ERIC S. NELSON (Hong Kong)	
Leibniz and the political theology of the Chinese	197
FRANCESCO PIRO (Salerno)	
What is exactly a ‘civil cult’? Jesuit accommodation and its defense by Prospero Intorcetta and Gottfried Wilhelm Leibniz	213
MENG CHEN (Xuzhou)	
Der Aufbau der <i>China-Rede</i> von Christian Wolff und die Struktur der konfuzianischen Kanonbücher.....	231
DANIEL J. COOK (Brooklyn, N.Y.)	
Leibniz’s ‘reformation’ of Chinese thought: <i>Discourse on the Natural Theology of the Chinese</i>	239
RITA WIDMAIER (Essen)	
Leibniz und die Natürliche Theologie der Chinesen	259
Autorenverzeichnis	285
Namenverzeichnis.....	289

EINFÜHRUNG

Wenchao Li (Hannover/Potsdam)

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge gehen auf eine Fachkonferenz zurück, die im November 2015 anlässlich des 300jährigen Entstehens von G. W. Leibniz' sogenanntem *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* in Hannover stattfand. Die Organisatoren und die Mitwirkenden haben den Sinn der Tagung darin gesehen, zunächst Material zu sammeln, Einzelergebnisse vorzulegen und auf diese Weise die Forschung anzustoßen, die insgesamt noch unbefriedigend erscheint. Dass es sich dabei um eine sowohl geistesgeschichtlich bedeutungsvolle als auch aktuell interessante Schrift von Leibniz handelt, steht wohl außer Zweifel. Davon zeugen die über die immer wieder unternommenen Editionen hinaus die zahlreichen Übersetzungen von Chinesisch bis Portugiesisch¹. Die von Daniel J. Cook und Henry Rosemont Jr. aufgestellte These, Leibniz' Schriften über China,

– especially on Chinese philosophy and religion – should take their place alongside his other major works such as the *Theodicy*, *Discourse on Metaphysics*, *Monadology*, and the *New Essays Concerning Human Understanding*[,]

mag zutreffend sein. Die These bedarf eingehender Untersuchungen, Erklärungen und Nachweise!

Wie viele Schriften von Leibniz, war auch der *Discours* eigentlich eine unvollendete Gelegenheitschrift und geht, wie die *Monadologie*², auf die Bitte von Nicolas-François Rémond (1638–1725), dem ersten Rat der Herzogs von Orléans (1638–1725), zurück, der seine Briefbekanntschaft mit Leibniz am 2. Juni 1713 begann. Auf die nicht umkoplierte Entstehungsgeschichte des Textes und auf die ersten Editionsversuche durch Sebastian und Christian Kortholt geht Wenchao Li in seinem den Band eröffnenden Beitrag ein. Sein zweiter Beitrag ist den drei Vorlagen gewidmet, die Leibniz von Rémond zugeschickt bekam und mit denen, vor allem mit der Abhandlung von Longobardi, er sich auseinandersetzte.

Als eine Antwort auf die namentlich von Longobardi vertretene These, dass alle chinesischen Gelehrten ‚Atheisten‘ sei, lässt sich der sogenannte Figurismus in der China-Mission verstehen. Weit über die von Matteo Ricci praktizierte

1 Siehe unten, S. 35.

2 Siehe H.-P. Neumann: *Monaden im Diskurs. Monas, Monaden, Monadologien (1600–1770)* (= *Studia Leibnitiana, Supplementa* 37), Stuttgart 2013, S. 196-215; W. Li: „Einführung“ zu: P. Riley: *Leibniz' Monadologie als Theorie der Gerechtigkeit*, deutsche Übersetzung von H. Rudolph, hrsg. v. W. Li, Hannover 2017 (= *Hefte der Leibnizstiftungsprofessur* 30), S. 9-12.

Methode der Akkomodation hinausgehend, geht der Figurismus³ von der Annahme (bzw. Überzeugung) aus, dass die biblischen Wahrheiten, also die, die man in China zu verbreiten versucht, in der chinesischen Kultur (Schriftenzeichen, Chronologien, Lehren) bereits ‚präfiguriert‘ seien, wie etwa, so die christliche theologische Tradition, die Begebenheiten des Alten Testaments die des Neuen Testaments vorbildlich darstellten. Es handelt sich dabei um eine spezifisch französische Gruppe. Namenhafte Vertreter sind Joachim Bouvet, Jean-François Foucquet (1665–1741)⁴, Joseph de Prémare (1666–1736) und Jean-Alexis de Gollet (1664–1741). In ihrem Beitrag sieht die renommierte Würzburger Missionswissenschaftlerin und Bouvet-Forscherin Claudia von Collani einen direkten Einfluss von „Responsio brevis“ auf Joachim Bouvets *Lettre à l'Abbé Bignon and Leibniz* vom 15. September 1704, indem Bovuet erstmals sein „figuristisches System“ entwickelte⁵. Pan Feng-Chuan widmet sich Joseph de Prémares figuristischer Auslegung des chinesischen Begriffs *Sheng-ren* (聖人, der Heilige, der Weise, Messias?). So sehe de Prémare im chinesischen Schriftzeichen *shi* (十, zehn) das Kreuz in der christlichen Tradition und das chinesische Wort für *Shengren* weise nach ihm auf Jesus Christ selbst hin.

1708 schickte Kaiser Kangxi unter anderem François Noël und Antonio Francesco Giuseppe Provana nach Europa, um Klarheit der römischen Kirche bzw. des Papstes in der Frage des sogenannten chinesischen Ritenstreits zu gewinnen. 1711 veröffentlichte Noël in Prag die von ihm allein übersetzten und herausgegebenen *Sinensis Imperii libri classici sex*. Aufgenommen sind neben den Vier Büchern – *Adultorum Schola* (Daxue), *Immutable Medium* (Zhongyong), *Liber Sententiarum* (Lun Yu) und *Memcius* (Menzius) zwei weitere Texte in lateinischer Übersetzung: die *Filialis Observantia* (S. 473–484) und die *Parvulorum Doctrina, seu Schola* (S. 485–608). Es sollte diese Ausgabe sein, die den spirituellen Anlass für Christian Wolffs Festrede *Oratio de Sinarum philosophia practica* am 11. Juli 1721 an der Universität Halle bilden wird. Besprechungen erfuhr die – im Vergleich etwa mit dem 1687 in Paris erschienen *Confucius Sinarum Philosophus* – sehr schlicht ausgestattete Ausgabe lediglich anonym durch Christian Wolff in den Leipziger *Acta Eruditorum* (Juni 1711, S. 284–286, März 1712, S. 123–128; Mai 1712, S. 225–229) und in den *Mémoires de Trévoux* (November

3 O. Grasmück: *Geschichte und Aktualität der Daoismusrezeptuin im deutschsprachigen Raum*, Münster 2004, S. 37–38, (dort über Bouvet, Figurismus und Daodejing). N. Hill: *Biblische Offenbarung im alten China? Figurismus, Gottesbild und Opfer Tradition*, 2009. C. v. Collani: *Die Figuristen in der Chinamission*, Frankfurt a. M. 1981.

4 Siehe J. W. Witek S.J.: *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, S.J. (1665–1741)*, Rom 1982.

5 J. Bouvet: „Lettre à M. l'Abbé Bignon“, 15 September 1704, B. Nat., Ms. fr. 17 240, ff. 17–36, in: C. von Collani (Hrsg.): *Eine wissenschaftliche Akademie für China. Briefe des China-missionars Joachim Bouvet S.J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte* (= *Studia Leibnitiana Sonderheft* 18), Stuttgart 1989, S. 32–85, und ders.: „Supplément à une lettre non identifiée“, Peking, 26. Oktober 1704, B. Nat., Ms.fr. 17 240, ff. 318r–325v, abgedruckt in: Ebd., und J. Bouvet: „Lettre au P. Bertrand-Claude Tachereau de Linyères SJ“, 27. Oktober 1704, B. Nat., Ms.fr. 17 240, 260r–261r, in: Ebd., S. 118–125.

1713, S. 2002–2005). Als G. Bernhard Bilfinger (1693–1750) mit seiner bisher in der Forschung kaum beachteten Schrift *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae*⁶ eine systematisch angelegte Untersuchung der politischen Philosophie im alten China unternahm, musste er sich für den *Confucius Sinarum Philosophus* entscheiden, da das Werk Noëls, aus ihm unbekanntem Gründen, selten geworden sei. „Nescio, quae causa illos faciat rarissimos?“⁷. Henrik Jäger (Hildesheim) sieht in den Bemühungen der Jesuiten, die als Kanon geltenden *Vier Bücher* zu übersetzen, über einiges Verständnis hinaus auch einen Versuch, europäischer Gelehrter, kirchlicher Würdenträger und einflussreicher Sponsoren den geistigen Reichtum einer Kultur zu vermitteln, die der europäischen ebenbürtig sei. Hervorgehoben seien Jägers Verweise auf Noëls Traktat der *Philosophia Sinica*, ein weitgehend noch unbekanntes Schrift, zum einen und auf die „vielen Parallelen“ (unten, S. 143) zwischen der *Philosophia Sinica* und Leibniz’ *Disours sur la théologie naturelle des Chinois* zum anderen. Die von ihm aufgeworfene Frage, ob Leibniz Noël gelesen habe, muss wohl noch offen bleiben. Zu belegen ist hingegen, dass Leibniz über Noëls Reise und Aufenthalte stets informiert war⁸.

Unter ganz anderen Sternen hatten, vor François Noël, die Europa-Reisen anderer Missionare gestanden. Philippe Couplet (1624–1692), Jesuit und China-Missionar aus Belgien⁹, kam 1681 nach Europa zurück, um neue Missionare zu

- 6 G. B. Bilfinger: *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae; tanquam exemplum philosophiae gentium ad rempublicam applicatae: excerptum libellis sinicae genti classicis, Confucii sive dicta, sive facta complexis. Accedit de Litteratura Sinensi dissertatio Extemporalis*. Frankfurt a. M. (Andreae) 1724; Nachdruck: Hildesheim (Olms) 1999 (= Chr. Wolff: *Gesammelte Werke*, neu hrsg. v. J. École u.a., Hildesheim 1962ff., Abt. 3, Bd. 55).
- 7 G. B. Bilfinger: *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae*, § 19, S. 17.
- 8 Aus Köln berichtet Barthélemy des Bosses am 11. Oktober 1710 an Leibniz, dass Noël sich in Prag aufhalte und an einer Veröffentlichung von Dokumenten zur chinesischen Frage in lateinischer Übersetzung arbeite (G. W. Leibniz: *Briefe über China. Die Korrespondenz mit Barthélemy Des Bosses S.J. und den anderen Mitgliedern des Ordens*, hrsg. u. komm. v. M.-L. Babin und R. Widmaier, Hamburg 2017, S. 186–187). Das Thema wurde jedoch nicht mehr aufgegriffen. Ansonsten ist Leibniz über Noëls Reiseroute, Aufenthaltsorte und die Diskussionen über den chinesischen Ritenstreit von Des Bosses recht gut informiert. Siehe Barthélemy des Bosses an Leibniz, Köln, 15. März 1710 (Ebd., S. 154–155: Noël sei in Rom und setze sich energisch gegen die Auffassung des Kardinals de Tournon für die Sache der Gesellschaft Jesu ein), ders. an Leibniz, 25. März 1710 mit Beilage aus Trient (Ebd., S. 158–159: Noël warte in Rom auf eine Entscheidung des Papstes und werde mit zwölf Gefährten nach China zurückreisen – was nicht geschah); des Bosses an Leibniz, Köln, 18. Juli 1710, mit Nachrichten aus Trient vom 6. Juli 1710 und aus Koblenz vom 17. Juli 1710 (Ebd., S. 174–175 u. S. 178–179: Noël, „ein alter Mann von sechzig Jahren“, reise in die Niederlande und werde sich anschließend nach Lissabon begeben, um die Rückreise anzutreten; vom Papst habe er keine eindeutige Entscheidung in den Ritenfragen bekommen; S. 182–183: vor der Abreise aus Rom habe Noël um eine Audienz gebeten, diese sei ihm gewährt); ders. an Leibniz, 18. August 1711 (Ebd., S. 238–239: Noëls *Mathematische und physikalische Beobachtungen in den Jahren 1684 bis 1708*, Prag 1710); ders. an Leibniz, 30. März 1712 (*Briefe über China*, S. 294–295: Noël bekam die Erlaubnis vom Papst, nach China zurückzukehren – was nicht geschah).
- 9 Zu Couplets Europareise (1681–1692) siehe Th. N. Foss: „The European Sojourn of Philippe Couplet and Michael Shen Fu-tsung, 1683–1692“, in: J. Heyndrickx (Hrsg.): *Philippe Cou-*

erwerben und in Rom Erlaubnis zu erwirken, Gottesdienste auf Chinesisch halten zu dürfen. In seinem Gepäck befanden sich angeblich mehr als 400 von den Missionaren verfasste Bücher in chinesischer Sprache, als Geschenke für die Bibliothek im Vatikan¹⁰ und eine große Menge Manuskripte¹¹ in Latein Zweck deren Publikationen in Europa. Im Oktober des Jahres 1682 ging Couplet in Holland an Land. In Antwerpen kam es zu mehrmaligen Begegnungen und Unterredungen mit Daniel Papebroch (1644–1714)¹², Jesuit und Herausgeber der *Acta Sanctorum*, der zu dieser Zeit in regem Briefwechsel mit Leibniz stand¹³; in Paris und in Berlin kam es zu weiteren bedeutenden Begegnungen, u. a. mit Jean de Fontaney¹⁴, Melchisedec Thevenot¹⁵, Louis Picquet¹⁶, Kurfürst Friedrich-Wilhelm, Andreas Cleyer¹⁷, Christian Mentzel¹⁸ und Andreas Müller¹⁹; auf Vermittlung von

plet S.J. (1623–1693). The man who brought China to Europe (= Monumenta Serica Monograph Series 22), Nettetal 1990, S. 121–140.

- 10 Diese Bücher wurden per Schiff geschickt und erreichten Rom am 7. Dezember 1684. Siehe C. P. Serrure: *Het leven van pater Petrus-Thomas van Hamme, missionaris in Mexicon en in China*, Gent 1871, S. 25–26.
- 11 U. a. die von Couplet herausgegebene *Astronomia Europae* v. F. Verbiest, Dillingae 1687; ein Exzerpt aus diesem Buch nahm Leibniz als Anlage 2 in seine *Novissima Sinica* (1697, 1699) auf: *Excerpta ex libro Astronomico R.P. Verbiestii apud Sinas impresso de Studiis Monarchae nun regnantis*.
- 12 Sommervogel spricht von zehn Briefen von Couplet an Papebroch allein aus den Jahren 1686–87; C. Sommervogel: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 Bde., Bruxelles 1890–1912, II, Sp. 1566.
- 13 Leibniz korrespondiert mit Papebroch zwischen 1686 und 1706. LBr 712 erwähnt 30 Briefe von Papebroch und 15 von Leibniz.
- 14 Einer der Königlichen Mathematiker, 1685 nach China; mit Fontaney korrespondiert Leibniz von 1701 bis 1706. Die Briefe sind enthalten in: R. Widmaier (Hrsg.): *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714) (= Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs 11)*, Frankfurt a.M. 1990.
- 15 (1620–1692), königlicher Bibliothekar in Paris, Herausgeber verschiedener Reiseberichte, *Recueil de voyages de Mr. Thevenot*, Paris MDCLXXXII; *Relations de divers voyages curieux*, Paris MDCXCVI; Leibniz interessiert sich für Thevenots Entdeckung bestimmter Zeugnisse von einer früheren Existenz des Christentums in China und hofft, dass nach Thevenots Tod dessen Forschung fortgesetzt werden würden. Siehe Leibniz an Paul Pellisson-Fontanier, November 1692; A I, VIII, 202–203.
- 16 Später hat Hiob Ludolf L. Picquet ein Exemplar der *Novissima Sinica* anvertaut; Picquet überlässt Charles Le Gobien das Exemplar für kurze Zeit; siehe A I, XIV, N. 358, Erl. zu Hiob Ludolf siehe G. Utermöhlen: *Das Echo auf die Novissima Sinica im Kreise des halleischen Pietismus*, in: W. Li und H. Poser (Hrsg.): *Das Neueste über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Stuttgart 2000, S. 311–319.
- 17 Protomedicus und Apotheker (1634–1698?); *Specimen medicinae sinicae*, Frankfurt 1682. Leibniz an Conrad Barthold Behrens, 24. Dezember 1697 (3. Januar 1698), A I XV 154: „Inania esse Sinensium de pulsibus arcana multi verentur post Cleyerum“.
- 18 Mentzel gab 1685 sein Zeichenlexikon *Sylloge minutarum lexicum* heraus; einige Briefe von Couplet an Mentzel in: G. S. Bayer: *Museum Sinica*, Petersburg 1735, I, 63.
- 19 (1630–1694). Siehe Leibniz an Elsholz, 24. Juni 1679, A I, II, 491–492; an Grimaldi, 31. Mai 1691, A I, I, Nr. 302, Widmaier: *Leibniz korrespondiert mit China*, S. 12–14; an Chuno, 28. November 1692, A I, XIV, 806–807; an La Croze, 24. Juni 1705, Kortholt I, S. 376; an Bou-

De La Chaise, Jesuit und Beichtvater von Ludwig XIV., kam es zu einer Audienz beim französischen König. Vor Couplet hatte bereits Nicolas Trigault (1577–1628) eine erfolgreiche Propagandareise absolviert²⁰. Im Anschluss an seinen Aufenthalt in Rom Ende 1614 bereiste Trigault halb Europa (unter anderem die Höfe in Madrid, Neapel, Lyon, München, Würzburg, Frankfurt, Köln, Brüssel) und fand an den fürstlichen Höfen tatkräftige Unterstützung. Als er im April 1618 die Rückreise antrat, nahm Trigault 22 Mitbrüder mit – nur fünf von ihnen überlebten. Unter den gesammelten Geschenken sollen, neben zahlreichen Kunstgegenständen und mathematischen Instrumenten 7000 Bücher gewesen sein.²¹ Die Reisen von Couplet wie von Trigault lassen prominent wie exemplarisch die Bedeutung der Sponsoren für die China-Mission und die Bedeutung der wissenschaftlichen Publikationen in Europa für die in China tätigen Missionare deutlich werden. Noël Golvers (Leuven) behandelt diese Thematik, die von der Forschung bisher noch kaum beachtet worden zu sein scheint.

Sowohl die Vertreter der Akkommodationsmethode als auch deren Gegner, wie etwa Longobardi wie auch die Figuristen lehnen den sogenannten Neo-Konfuzianismus ab. Matteo Ricci wie Joachim Bouvet greifen auf die klassischen Kanontexte wie die *Vier Bücher*, die *fünf Klassiker* und, bei Bouvet, auf das *Buch der Wandlungen* (I Ging) bzw. dessen Diagramme zurück und gehen davon aus, dass die Chinesen selber nicht mehr in der Lage seien, diese Texte zu verstehen sowie nicht in ihrer wahren, ursprünglichen Bedeutung nicht mehr rezipieren können. Auch Leibniz schließt sich in seinem *Discours* dieser Deutung an und

vet, 18. August 1705, Widmaier, S. 216–218; an Bourguet, Dezember 1707, Widmaier: *Leibniz korrespondiert mit China*, S. 258–261.

- 20 Siehe C. von Collani: „Die Förderung der Jesuitenmission in China durch die bayerischen Herzöge und Kurfürsten“, in: R. Eikelmann (Hrsg.): *Die Wittelsbacher und das Reich der Mitte. 400 Jahre China und Bayern*, München 2009, S. 92–104, hier 93–98.
- 21 Es handelt sich um eine der vielen Sackgassen in der Forschung der Missionsgeschichte zu dieser Zeit. Erwähnt wurde die Geschichte von Yang Tingyun (Michel, 1557–1627) in dessen Schrift *Daiyi pian* (Beseitigung der Zweifel am Christentum, 1621) und in seiner Einführung zu Giulio Alenis *Xixue fan* (De Scientiis Europaeis, 1623), von Li Zhizao (Leo, 1569–1630) in seiner Einführung zu Alenis *Zhifang waiji* (Notitia Cosmographica Regnorum totius Orbis, 1623), zu Franciscus Furtados Aristoteles-Übersetzung *Huan youquan* (De Caelo et Mundo, 1627) sowie in seinem Vorwort zu der Sammlung *Tianxue chuhan* (Erste Schriftensammlung über die Lehre des Himmels in chinesischer Sprache, 1628, sechs Bände; Nachdruck Taipei 1965), von Wang Zheng (Philipp, 1571–1628) in dessen *Qiqi tuoshuo* (Instrumentorum Mathematicorum descriptio et explanatio, 1627), sowie von Huang Zhen (Lebensdatum unbekannt) und Xu Dashou in ihren Schriften gegen die Missionare. Es bleibt vor allem unklar, was mit der Zahl 7000 gemeint war: 7000 Bücher oder 7000 Kapitel (Juan, Bögen?). Immerhin sind, Verhaeren zufolge, 629 Bücher überliefert, darunter 457, die Trigault von Papst Paul V. geschenkt bekam. Siehe E. Lamalle: „La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)“, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu*, IX (1940), S. 49–120; H. Verhaeren: *Catalogue de la Bibliothéque du Pe-t'ang*, Peiping 1949, Nachdruck: Paris 1969; Fang Hao: „Mingji xishu qiqianbu liuru zhongguo kao“ (Untersuchung der Geschichte über die 7000 Bücher, die zwischen Ming und Qing nach China gebracht wurden), in: F. Hao: *Liushi Zidinggao* (Gesammelte Werke, vom Autor selbst ausgewählt anlässlich des 60. Geburtstages), 2 Bände, hier Bd. 1, Taipei 1969, S. 39–54.

verweist mehrmals auf eine Unterscheidung ‚alt‘ und ‚modern‘ hin. Indem er aber, wohl aufgrund einer missverständlichen Quellenlage, grundlegende neokonfuzianische Lehren irrtümlich zu den ‚alten‘ zählte, wurde Leibniz de facto ein Verteidiger des von den Missionaren fast unisono abgelehnten Neo-Konfuzianismus. Auf die jesuitische Ablehnung des Neo-Konfuzianismus zum einen und auf Leibniz‘, über die Matteo Ricci und Longobardi hinausgehende Interpretation zum anderen, geht Thierry Meynard S.J. (Guangzhou) in seinem Beitrag ein. Franklin Perkins (Nanyang) zeigt indessen, dass der sogenannte Neo-Konfuzianismus näher zu der Lehre Spinozas stünde als zu Leibniz‘ eigener Philosophie. Jedoch nicht in der Frage, ob Leibniz im Einzelnen die konfuzianische Tradition richtig interpretiert hätte, sondern in seinem ständigen Versuch, „an adequate third option outside the dichotomies inherited from the European tradition“ (unten, S. 178) zu konstruieren, sieht Perkins den eigentlichen Grund dafür, warum Leibniz‘ *Discours*, der in der Folgezeit kaum Wirkung gehabt habe, immer noch aktuell sei und von dem die Gegenwart einiges lernen könne.

Die frühneuzeitliche christliche Mission in China war bis zum 18. Jahrhundert hinein von einem Streit begleitet, der in der Zeit Leibnizens seinen Höhepunkt erreichte und unter dem Begriff ‚chinesischer Ritenstreit‘ in die Missionsgeschichte eingegangen war. Involviert waren dabei chinesische Kaiser wie römische Päpste, theologische Fakultäten in Europa wie alle in China tätigen Orden, Theologen wie Philosophen, Chinesen wie Europäer²². Zu einem eindeutigen Ergebnis hat man nicht kommen können; so waren die unterschiedlichen Anweisungen, Bullen und Dekrete keine theologisch unterstützten richtigen Beschlüsse – diese widersprechen oft einander, sondern im wahrsten und einfachen Sinne des Wortes dogmatische Entscheidungen jeweils um des Friedens willen, damit das leidliche Thema beendet werden mochte – im Interesse der Kirche, des Glaubens und nicht zuletzt auch der Mission. Dass diese Beschlüsse ihre erhoffte Wirkung immer wieder verfehlten und die Kontroversen, die durch sie beigelegt werden sollten, eher anheizten, macht einmal mehr die Schwierigkeiten interkultureller Wahrnehmung und Verständigung deutlich. Inhaltlich geht es 1) darum, ob bestimmte chinesische Worte für die Wiedergabe des Gottesbegriffes geeignet wären – was im positiven Fall bedeuten würden, die Chinesen hätte eine gewisse Kenntnis von Gott gehabt – und 2) ob bestimmte Riten und Sitten, etwa den Konfuzius- und Ahnenkult ziviler bzw. religiöser Natur seien. In seinem Brief an Rémond klammert Leibniz ausdrücklich den Punkt aus – „Je ne parle icy que de la doctrine, et je n‘examine point les ceremonies, ou le culte, qui demande une plus grande discussion“²³ –, ein ständiges Anliegen war das Thema in seiner bisherigen Beschäftigung mit China und mit der China-Mission dennoch. So waren die *Novissima Sinica* bereits eine direkte Reaktion auf jenen „grand procès à Rome entre

22 Zur Geschichte und Entwicklung des Streites, auf die hier nicht einzugehen ist, siehe A. S. Rosso: *Apostolic Legations to China*, South Pasadena 1948; G. Minamiki: *The Chinese rites controversy from its beginnings to modern times*, Chicago 1985; D. E. Mungello (Hrsg.): *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Nettetal 1994.

23 Li/Poser: *Das Neueste über China*, S. 20, Z. 23–24.

les Jesuites et d'autres Missionnaires²⁴; auch die zweite Auflage knapp zwei Jahre später (1699), die kleine Abhandlung *De cultu Confucii civili* (Anfang 1700), in der Leibniz, sich an die *Novissima Sinica* anknüpfend, eine vernünftige Deutung in Ritenfragen anmahnt²⁵, und der Brief an Le Gobien am 15. Februar 1701 sind ebenfalls vor dem Hintergrund „de la controverse“ der Jesuiten „avec les Dominicains et quelques autres missionnaires“²⁶ zu sehen. Die wohl im August 1709 entstandenen *Annotationes de cultu religioneque Sinensium*²⁷ sind ausschließlich dem Thema gewidmet²⁸. Francesco Piro (Salerno) kommt durch seine Untersuchung entsprechender Schriften von Prospero Intorcetta zum Ergebnis, dass die von Leibniz vertretenen Positionen im Ritenstreit dem der Jesuiten recht nahe kämen.

Dass China ein großes Reich mit ungeheuer vielen, aber friedlich lebenden Einwohnern sei und insofern ein Gegenbild des zersplitterten Europa darstellte²⁹, zählte zu den Allgemeinplätzen in Europa der Frühen Neuzeit. Das weitgehend von der konfuzianischen Lehrtradition regierte, angeblich blühende Staatswesen Chinas schien die christliche Vorstellung von Glauben und Tugend vehement in Frage zu stellen³⁰ und forderte nach einer Erklärung, die, um plausibel zu sein, sich entweder der Autonomie der Vernunft oder aber der für die Offenbarung doppeldeutigen Natürlichen Theologie bedienen müsste. Während Leibniz, wie bereits in seinem Vorwort zu den *Novissima Sinica* eine Erklärung in der chinesischen Anwendung der natürlichen Theologie sieht, sieht Christian Wolff in dem bekannten China-Bild keinerlei Ausdruck einer religiösen Motivation, weder in Form einer *Theologia naturalis* noch in Form der Offenbarung. Sein Zauberwort lautet *philosophia practica* aufgrund der *naturae virbus*³¹. Eric S. Nelson (Hong Kong) untersucht in seinem Beitrag den politischen wie theologischen Kontext von Leibniz' Rezeption und Interpretation der chinesischen politischen Kultur, während Meng Chen (Xuzhou) den inhaltlichen Aufbau der China-Rede Wollfs mit der Struktur der konfuzianistischen Kanontexte vergleicht.

24 Leibniz an die Kurfürstin Sophie, 24. August 1699, A I, 17, 67.

25 A IV, 8 N. 61, S. 409: „Faxit Deus ut solida et durabilia sint gaudia nostra, nec imprudenti zelo, vel intestinis dissidiis hominum Apostolica officia obeuntium, aut pravis exemplis nostrorum turbentur.“

26 A I, 19, N. 148.

27 Leibniz an Des Bosses, 12. August 1709, GP II, 380–384, Li/Poser, S. 265–270; Leibniz: *Briefe über China*, S. 110/111–122/123.

28 Zum Thema siehe W. Li: „Cultus religiosus und cultus civilis – Leibniz und der Ritenstreit“, in: U. Goldenbaum und W. Li (Hrsg.): *Vertrauen in die ratio. Beiträge aus den Berliner Leibniz-Arbeitsgesprächen* (= *Studia Leibnitiana* 36, Themenheft), Stuttgart 2005, S. 110–127.

29 Dazu haben in erster Linie die Berichte der Jesuiten beigetragen. Siehe z.B. M. Ricci: *China in the sixteenth century, The Journal of Matthew Ricci 1583–1610*, übers. v. L. J. Gallagher S.J., New York 1953, S. 96–97.

30 L. Le Comte: *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris 1696, Bd. II, S. 119; W. Li: *China-Mission*, S. 342–345.

31 Insbesondere in: *Philosophia practica universalis* (1703), *Ratio praelectionum* (1718), *Deutsche Metaphysik* (1719), *Deutsche Ethik* (1720).

Bei dem Begriff der natürlichen Theologie, wie auch bei fast allen Begriffen, die das christliche Europa bei seiner Auseinandersetzung mit der chinesischen Kultur anzuwenden (eigentlich bis heute) versucht, handelt es freilich um ein europäisch geprägtes Instrumentarium, das im Grunde nicht ausreichen konnte, um eine Beschäftigung mit der chinesischen Kultur mit ihren eigenen Wissensformen und Wissensklassifikationen erfolgreich zu gestalten³². In diesem Sinne ist Leibniz' Auslegung der ihm zugänglich gewordenen chinesischen Texte im Rahmen der natürlichen Theologie zugleich eine Reformation des ihm Fremden, wie es Daniel J. Cook (Brooklyn, N.Y.) in seinem Beitrag überzeugend ausführt. Die von Rita Widmaier (Essen/Hannover) in ihrer den Band abschließenden Abhandlung gestellte Frage, ob Leibniz mit seiner Abhandlung über die natürliche Theologie der Chinesen als Vorläufer der komparativen Philosophie oder gar der Religionsphilosophie zu betrachten sei, ist mehr als berechtigt. Und spätestens hier, wenn der Band abgeschlossen wird, gilt es, die Aktualität des Leibniz'schen Denkens herauszuarbeiten und es für unsere gegenwärtige Diskussion fruchtbar zu machen.

So vielfältig und tiefgreifend die Beiträge im Band sind, genannt seien dennoch einige Themen, die noch eingehender Untersuchungen bedürfen, und in deren Zusammenhängen Leibnizens *Discours sur la théologie des Chinois* zu würdigen wäre.

Wie Des Bosses in seinem Brief an Leibniz vom 7. März 1716 mitteilte, hatte Longobardi seine Schrift verfasst, als die Kontroversen in vollem Gang waren, und zwar nicht für den Druck, sondern um im Für und Wider der Argumente eine Handreichung für ein möglichst ausgewogenes Urteil zu liefern. Auch wenn Des Bosses bei Betonung von Longobardis hervorragender Frömmigkeit und seinem Eifer dessen philosophische und theologische Bildung in Frage stellte – dieser habe sich in dem Jesuitenorden nur den Grad eines Professors erwerben können³³, unbestreitbar ist die Tatsache: während die ursprüngliche Schrift auf Portugiesisch, als eine Art interne Diskussionsvorlage, und deren lateinische Übersetzung durch Antonio Sainte Marie mit zahlreichen chinesischen Quellentexten in Form von Marginalien und ebenso vielen originellen chinesischen Diagrammen im laufenden Text versehen waren, spätestens seit die spanische Ausgabe von Navarrete, und so auch die von Leibniz benutzte französische sowie die englische Ausgabe³⁴,

32 Siehe W. Li: „Dekanonisierung der traditionellen Wissensordnung in China oder wie es zur Erfindung einer chinesischen Philosophie kam“, in: L. Ehrlich (Hrsg.): *Die Bildung des Kanons. Textuelle Faktoren – Kulturelle Funktionen – Ethische Praxis*, Köln, Weimar 2007, S. 173–185. Ders.: „Die ‚Entstehung‘ der chinesischen Philosophie – Eine kritische Reflexion“, in: J. Nida-Rümelin u. E. Özmen (Hrsg.): *Welt der Gründe* (= *Deutsches Jahrbuch Philosophie* 4), Hamburg 2012, S. 1069–1680.

33 „Longobardum fuisse quidem pietate ac zelo praestantem, sed scientiis Philosophicis Theologicisque non perinde excultum, utpote qui apud nos ne Professi quidem gradum obtinuerit. Deinde Longobardum ea scripsisse dum ferrent istae quaestiones, non ut typis ea mandaret, sed ut propositis hinc inde objectionibus de re tota melius solidiusque posset iudicari“. GP II 512; deutsche Übersetzung in: Leibniz: *Briefe über China*, S. 377.

34 Siehe dazu den Beitrag von W. Li im vorliegenden Band.

sind alle Quellen auf Chinesisch und alle Diagramme eliminiert worden; aus „bunten“ Manuskripten sind bereinigte, fließende Texte geworden; der Diskussionscharakter der portugiesischen und der lateinischen Version ging dabei völlig verloren. Des Bosses machte in seinem oben zitierten Brief Leibniz darauf aufmerksam, dass Navarrete, als er Longobardis kleine Schrift in Spanien veröffentlichte, den Titel und auch vieles andere verändert habe, durch Hinzufügungen, Streichungen usw.³⁵ Eine kommentierte Synopse-Edition der portugiesischen, lateinischen, spanischen, französischen und englischen Versionen von Longobardis wirkungsreicher Abhandlung wäre eine sich lohnende, lobenswerte und grundlegende Arbeit.

Die Abhandlung von Antoine de Sainte Marie ist an Bedeutung wie an der Kompliziertheit nicht mit der von Langobardi zu vergleichen; dennoch würde sie ebenfalls eine eingehende monographische Untersuchung verdienen.

Leibniz' *Discours* lässt sich nur hinreichend würdigen, wenn man den ganzen Kontext und zumindest die unmittelbaren Vorlagen berücksichtigt. Mit anderen Worten: Um Leibnizens *Discours* in dessen geistesgeschichtlicher Bedeutung und philosophisch-argumentativer Brillanz gerecht zu werden, sollten zuerst die in den engen Zusammenhang gehörigen Schriften, die dem *Discours* zugrunde gelegen haben und auf die Leibniz sich bezieht, angemessen berücksichtigt und gebührend gewürdigt werden. Kurzum: Leibnizens *Discours* steht am Ende einer langen Kette, deren jedes Glied genügend Untersuchungsstoff bietet: Quellenlage – Kontroverse unter den chinesischen Gelehrten seit Jahrhunderten – unterschiedliche Deutungen durch die Missionare und unter den Jesuiten selbst – Leibnizens *Discours*, um diese Kette vereinfachend darstellen.

China war im 17. Jahrhundert ins Zentrum europäischer Interessen gerückt. Als Leibniz in die geistige Welt seiner Zeit hineinwuchs, war China bereits im europäischen Gespräch. Was Leibniz nun auszeichnete, waren das breite, umfassende Spektrum des Interesses zum einen und dessen Langlebigkeit zum anderen. Dennoch ist der im Band behandelte *Discours* keine genuine monographische Studie der so genannten „Théologie naturelle des Chinois“, sondern, wie aber viele Schriften von ihm, eine Gelegenheitsschrift, und eine Auseinandersetzung mit zwei Vorlagen, in einem noch engerem Sinne eine Widerlegung insbesondere der einen bzw. der von Longobardi; es kommt demnach eigentlich nicht darauf an, ob Leibniz mit seinen Ansätzen das chinesische Denken „richtig“ gedeutet habe, sondern erstens ob seine Kritik an Longobardis Lesart in sich schlüssig und berechtigt sei, und zweitens ob seine Deutung in der Tat, wie von ihm behauptet, vernünftiger sei, dem chinesischen Denken näher käme und weitere Deutungsmöglichkeiten freigelegt hätte; kurzum: ob Leibniz, aufgrund ein und derselben Textpassagen, die er in den vorhandenen Texten vorfindet, durch eigene Erschließung wirklich eine Alternative anbietet: daß die Texte und Textstellen eine bessere und vernunftgemäßere Interpretation zuließen und diese auch verdient hätten.

35 „Unde cum a Navarrete Dominicano opusculum Longobardi editum sit in Hispania, sicut titulus mutatus est, potuerunt et alia multa immutari per additionem vel detractationem etc.“. GP II 512; deutsche Übersetzung in: Leibniz: *Briefe über China*, S. 377.

Eine Studie, die all diese Aspekte berücksichtigt und den *Discours* von Stelle zu Stelle (bzw. von Zitat zu Zitat) philologisch wie philosophie- und missionsgeschichtlich untersucht, steht noch aus.

Abgesehen von den äußeren Anlässen, findet das in Leibnizens eigenem Denken wurzelnde Interesse an Chinas Philosophie und Religion(en) im *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* seine abschließende Darstellung. Neben der bekannten Dyadik verweist Leibniz mehrmals auf seine Theorien der prästabilierten Harmonie, der Monadologie, der Weisheit Gottes, der geistigen Substanz, der Entelechie, der Engels-Lehre, der Unsterblichkeit der Seele und vieles mehr. Gedanken und Überlegungen, die in den *Novissima Sinica* und dem Brief an Des Bosses vom 12. August 1709³⁶ nur angedeutet werden konnten, haben in dieser letzten Schrift Leibnizens ihre philologisch-philosophischen Ausführungen erfahren. Aufgrund der oben genannten Studie könnte man in der Lage sein, die Leistungsfähigkeit des Leibniz'schen Denkens in der Aufnahme des Chinesischen näher zu bestimmen.

Da der *Discours* unter den gegebenen Umständen einen unverkennbar apologetischen Charakter hat, ist es verständlich, daß Leibniz nicht immer konsequent an seiner eigenen Philosophie festhält und festzuhalten braucht. Leibniz argumentiert streckenweise als ein Europäer, der seine Interpretation des chinesischen Denkens aus dem ganzen Kulturschatz Europas schöpft. In keinem anderen Werk ist Leibnizens Suche nach der *einen* Wahrheit, die nach seiner Vorstellung allen Kulturen zugrunde liegt und sie daher auch verbinden sollte, deutlicher als hier in seinem *China-Discours* zu spüren. Dies alles verbietet im Grunde eine direkte Behandlung des *Discours* allein im Zusammenhang mit der chinesischen Philosophie, und noch weniger lässt sich der *Discours* dadurch abtun, daß man handfeste Fehlinterpretationen aufzeigt, was ja nicht schwer ist, weil der Text, nicht nur aus heutiger Sicht, offensichtliche Sachfehler enthält. Eine Behandlung des *Discours* muß vielmehr *interkulturell* und *geistesgeschichtlich* orientiert sein und den *Text* im Kontrast zu den jesuitischen Deutungen zum einen und im Zusammenhang mit Leibnizens eigener Philosophie zum anderen untersuchen. Es gilt also, trotz offensichtlicher Fehlinformationen dem Text als Ganzen etwas Grundsätzliches abzugewinnen und dessen Duktus für die heutigen Diskussionen sichtbar und fruchtbar zu machen.

Den Autorinnen und Autoren dankt der Herausgeber für ihr Mitwirken an der Tagung und für ihre Bereitschaft, ihre Vorträge auszuarbeiten und der Publikation zur Verfügung zu stellen. Den VGH Versicherungen sei für ihre bewährte Unterstützung gedankt. Die redaktionelle Betreuung der Publikation lag dankbar in den Händen von Helena Iwasinski (Hannover).

Seinem wunderbaren Team dankt der Herausgeber, dessen Amt als Leibniz-Stiftungsprofessor Ende Juni 2017 auslief, für die wunderbaren Jahre und für die gute und vertrauensvolle Zusammenarbeit.

Wenchao Li, Hannover/Berlin-Waidmannslust, im Juni 2017

36 GP II, 380–384; Li/Poser, S. 265–270; *Briefe über China*, S. 110/111–122/123.

LEIBNIZ' DISCOURS SUR LA THÉOLOGIE NATURELLE DES CHINOIS – ENTSTEHUNG, EDITIONEN UND ÜBERSETZUNGEN

Wenchao Li (Potsdam/Hannover)

LEIBNIZ' BRIEFWECHSEL MIT RÉMOND UND DIE ENTSTEHUNG DES DISCOURS

Der¹ Erste Rat des Herzogs von Orléans, Nicolas-François Rémond², der seit seiner Briefbekanntschaft mit Leibniz am 2. Juni 1713 dem Korrespondenzpartner bereits eine Reihe von Darstellungen und Erläuterungen sowie eine Zusammenfassung zur eigenen Philosophie abringen konnte³, teilte G. W. Leibniz in seinem Brief vom 12. Oktober 1714 mit, dass er eine kleine Abhandlung von P. Longobardi S.J. gelesen habe, und erbat um Leibnizens „jugement un peu étendu“; anschließend erwähnt Rémond noch Malebranches „petit dialogue“, das *Entretien d'un philosophe chrétien & d'un philosophie Chinois sur l'existence & la nature de Dieu*:

Les Chinois sont plus connus et j'ai lu un petit traité du R. P. Longobardi, Jesuite, dont j'ai été tres satisfait. Je voudrais savoir si vous le connoissez, et avoir, si cela ne vous incommodeoit pas, votre jugement un peu étendu, sur le systeme de ces gens là, dans lequel j'ai cru trouver bien du bon. Il m'a paru par un petit dialogue que le R. P. Mallebranche a fait imprimer

- 1 Teile der vorliegenden Ausführungen sind veröffentlicht in: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois, mit einem Anhang: Nicolas Longobardi, Traité sur quelques points de la religion des Chinois; 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; Rezensionen aus dem Journal des Sçavans; Leibniz, Annotationes de cultu religioneque Sinensium* (= Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs 13), Frankfurt a. M. 2002, S. 5–13 (im Folgenden zitiert als Li/Poser), sowie unter dem Titel „Christian Kortholts Edition des Discours von Leibniz“ in: *Einheit in der Vielheit, VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, Vorträge*, hrsg. von Herbert Breger, Jürgen Herbst und Sven Erdner, Hannover 2006, I. Teil, S. 457–459. Offensichtliche Fehler wurden nun korrigiert, die Forschungsliteratur wurde aktualisiert.
- 2 „On me mande que ce Mr. Remond est chef des conseils de M. le Duc d'Orléans“. Leibnizens Notiz unter Rémonds Brief vom 2. Juni 1713 (GP III, 603–604), LBr 768.
- 3 Leibniz am 10. Januar 1714 über die scientia generalis und lingua characteristica (GP III, 605–608); am 14. März 1714 über substantia, continuum, infinitum, Raum und Zeit (GP III, 611–613); Juli 1714 eine Zusammenfassung der *Monadologie* (mit der nicht abgesandten Beilage, GP III, 622–624); am 26. August 1714 (vgl. GP III, 624–626) die *Principes de la nature et de la grâce*.

que cet habile homme pensoit assez comme moi. Car selon cet escrit, il y a peu de differences entre le lettré et le Mallebranchiste, ils seroient d'accord aisément⁴.

Ein halbes Jahr später, am 1. April 1715, bedankt sich Rémond bei Leibniz für einige Erläuterungen zu dessen philosophischem System, kommt aber gleich nochmals auf das Thema China zu sprechen, gibt dabei konkrete Angaben zu der Abhandlung Longobardis und weist Leibniz darauf hin, dass Malebranche in seinem *Dialog* von Longobardis Text profitiert habe⁵:

Je vous rends mille tres humbles graces de la bonté, avec laquelle vous avez daigné repondre à quelques éclaircissemens que j'ai osé vous demander sur vostre systeme; rien ne sauroit estre ni plus profond ni plus lumineux. Si vous aviez recue une lettre que j'ai eu l'honneur de vous ecrire par Mons. Asberg, Conseiller du Duc de Wolfenbutel, vous m'auriez dit aussi votre sentiment sur la philosophie des Chinois, sur laquelle j'ai beaucoup medité. Je souhaitois de savoir là dessus vos pensées pour regler les miennes. Ce que j'ai vu de meilleur est un petit escrit du P. Longobardi, que les Missions etrangeres firent imprimer en 1701. Le R. P. Malebranche en a bien profité dans son dialogue entre le Chinois et le Chretien. C'est une piece assez curieuse. Votre Preface sur *Novissima Sinica*⁶ est d'un homme superieur et plein de grandes veues, mais vous n'entrez pas dans l'examen du systeme philosophique des Lettrez qui me paroissent gens d'esprit et de meditation; il est vrai que non erat his locus. Autant que je puis juger des fragments de Confucius que nous avons en Latin⁷ et penetrer jusqu'au philosophe à travers le Jesuite qui le cache souvent. J'y trouve tout à fait le systeme de Platon au moins quant à la morale et à la metaphysique, omnia esse quam ordinatissima, quae regula valet in Physicis sicut in moralibus. On pourroit reunir dans ce point bien des sectes qui paroissent contraires par s'expliquer d'une maniere différente⁸.

Der Verweis auf Malebranches Beschäftigung mit Longobardi, der Bezug auf die *Novissima Sinica* (1697), in den Leibniz erstmals von einer „Anwendung der

4 GP III, 630.

5 Den Namen Longobardi erwähnt Malebranche am Ende seines Dialoges; seine Hauptquelle dürfte Artus de Lionnes *Observationes in quaesita Sinarum Imperatoria Patribus Societatis Jesu proposita, et illius ad ea Responsonem circa Caeli, Avorum, et Confucii cultum, Sanctissimo Domino Nostro Papae Clementi XI. ab episcopo Rosaliensi in Regno Sinarum Vicario Apostolico oblatae* (Paris 1704) gewesen sein. Siehe Li/Poser, S. 252, vgl. S. 253, Anm. 13.

6 *Novissima Sinica, Historiam nostri temporis illustratura. In quibus de Christianismo Publica nunc primum autoritate propagato missa in Europam relatio exhibetur, deque favore scientiarum Europaearum ac motibus gentis et ipsius prae-sertim Monarchae, tum et de bello Sinesis cum Moscis ac pace constituta, multa hactenus ignota explicantur*, [Hannover] 1697; ²1699; A IV, 6 N. 61.

7 Z. B. in: Ph. Couplet: *Confucius Sinarum philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu. Iussu Ludovici Magni eximio missionum orientalium & litterariae reipublicae bono e bibliotheca regia in lucem prodit. Adiecta est tabula chronologica sinicae monarchiae ab huius exordio ad haec usque tempora*, Paris 1687; P. Intorcetta und I. da Costa: *Sapientia Sinica, exponente P. Ignacio a Costa Lusitano Soc. Jesu a P. Prospero Intorcetta Siculo eiusd. Soc. orbi proposita*, Kiem cham [Jianchang] in urbe Sinarum Provinciae Kiam Si [Jiangxi], 1662. Zu Intorcetta siehe den Beitrag von Francesco Piro im vorliegenden Band.

8 GP III, 640.

natürlichen Theologie“ in China sprach⁹, und hiermit auch der Hinweis auf Platon mögen Leibnizens Neugier geweckt haben. Am 22. Juni 1715 schreibt er an Rémond, dass er das, was Longorbardi und Malebranche über die Philosophie der Chinesen geschrieben haben, noch nicht kenne¹⁰, und bat um Informationen:

Je n'ai pas encore ce que les Peres Longobardi et Malebranche ont donné sur la philosophie des Chinois; et je serois bien aise d'en avoir une information; puisque vous y trouvez, Monsieur, quelque chose de considerable, et de ressemblant aux sentimens du divin Platon¹¹.

Leibnizens Bitte kommt Rémond am 4. September 1715 nach: Rémond schickt die von Rudolph Du Tertre gegen Malebranche verfasste *Réfutation d'un nouveau système de Métaphysique, proposé par le P. M. [...] Auteur de la Recherche de la Vérité* (Paris 1715) nach Hannover (GWL Leibn. Marg. 91:1; 91:2; 91:3), zusammen mit der von den Missions Etrangères de Paris herausgegebenen Sammlung *Anciens Traitez de divers Auteurs sur les Ceremonies de la Chine*, die neben Longobardis *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* auch des Franziskaners Antonio de Sainte Maries *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine* enthält. Das Exemplar mit Leibniz' Marginalien befindet sich in der Staatsbibliothek zu Berlin (Sign.: *libri impr. c. not. Ms. oct. 497*). Beigefügt hat Rémond auch Malebranches *Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois* (GWL Leibn. Marg. 16):

J'y joins le livre du P. Du Tertre, Jesuite, contre la philosophie du P. Malebranche qui se meurt¹². Dans ce petit escrit des missions etrangeres, il n'y a rien de curieux que la dissertation du P. Longobardy; elle m'a paru instructive et bien exposer les opinions des Lettrez. J'y ay joint le petit dialogue du P. Malebranche; c'est là dessus principalement que je vous supplie de m'écrire un peu au long. Je vous avoue que je trouve du bon dans quelques dogmes de ces Chinois et je serois ravi que vous voulussiez bien y donner quelques moments pour mon instruction¹³.

In seinem Brief vom 4. November 1715 bestätigt Leibniz den Empfang des Paketes und dankt Rémond für die bemerkenswerten Dinge („des pieces curieuses“), die dieser ihm mitgeteilt habe¹⁴. China ist jedoch nicht das Hauptthema des Briefes, vielmehr geht es um Leibnizens Klärung seiner Position gegenüber den Cartesianern, der Schulphilosophie und N. Malebranche¹⁵. Am Ende des Briefes verspricht Leibniz jedoch, einen eigenen Brief zu dem Thema zu schreiben. Der Hauptgegenstand scheint zu dieser Zeit festzustehen: Die natürliche Theologie der

9 A IV, 6, 400–401: „Certe talis nostrarum rerum mihi videtur esse conditio, gliscentibus in immensum corruptelis, ut propemodum necessarium videatur Missionarios Sinensium ad nos mitti, qui Theologiae naturalis usum praxinique nos doceant ...“.

10 Leibniz kannte die Rezension zu Longobardis *Traité*; über Malebranches *Entretien* berichtete ihm Le Long; vgl. Li/Poser, S. 11.

11 GP III, 644–645.

12 Malebranche starb am 13. Oktober 1715.

13 GP III, 650.

14 „Je viens de recevoir votre paquet, et je vous remercie des pieces curieuses dont vous m'avés fait part“. GP III, 656.

15 GP III, 656–660.

chinesischen Gelehrten, hier taucht zum ersten Mal der Name „Antoine de S. Marie“ auf.

Il resteroit maintenant de vous parler, Monsieur, de la Theologie Naturelle des Lettrés Chinois, selon ce que le Pere Longobardi Jesuite et le P. Antoine de S. Marie de l'ordre des Mineurs nous en rapportent dans les Traités que vous m'avés envoyés pour en avoir mon sentiment, aussi bien que sur la maniere dont le R. P. de Malebranche s'est pris pour donner à un Chinois lettré quelque entrée dans notre Theologie, mais cela demande une lettre à part. Celle que je viens d'écrire étant déjà assés proluxe¹⁶.

Rémond drängt noch einmal, indem er am 23. Dez. 1715 an Leibniz schreibt, dass er die versprochenen „Chinesen“ noch nicht bekommen habe: „Je ne vous quitte pas des Chinois“¹⁷.

Zu dieser Zeit muss Leibniz mit der Arbeit begonnen haben. Am 24. Dezember 1715 teilt er Barthélemy Des Bosses S.J. in einem Brief mit:

Nuper amicus quidam ad me misit, quae olim P. Longobardi ex vestra Societate, et R. P. Antonius a S. Maria Ordinis Franciscani contra Sinensium doctrinas scripsere. Mihi videntur, quae illi afferunt ex libris Sinensium authenticis, bonum sensum capere posse, nec referre, quod vulgus doctorum Sinensium hodie aliter sentit, cum Imperator ipse pro sano antiquorum sensu stare videatur¹⁸.

Mitte Januar 1716 müsste Leibniz die erste Fassung beendet haben¹⁹; in seinem Brief an Rémond vom 17. des Monats präzisiert Leibniz seine Angaben und schreibt:

Bien loin d'avoir oublié les Chinois, j'ay fait un discours entier sur leur Théologie, touchant Dieu, les Esprits et l'Ame. Et il me semble qu'on peut donner un sens tres raisonnable à leur auteurs anciens. Il ne me paroist point que la conférence du Philosophe Chretien avec le Philosophe Chinois, imaginée par le pere de Malebranche, convienne assez aux personnages²⁰.

Zehn Tage später, am 27. Januar 1716, meldet Leibniz noch einmal bei Rémond:

16 GP III, 660; LBr 768, Bl. 45, Abschrift von einer Schreiberhand; „pour en avoir mon sentiment“ und „quelque“ Ergänzungen von Leibniz.

17 GP III 664.

18 GP II 507; G. W. Leibniz: *Brief über China (1694–1716)*, hrsg. u. komm. v. R. Widmaier u. M.-L. Babin, Hamburg 2017, S. 371: „Neulich hat mir ein Freund geschickt, was einst P. Longobardi, einer Eurer Ordensbrüder, und der Franziskaner P. Antonio Caballero a Santa Maria gegen die Lehren der Chinesen geschrieben haben. Mir scheint, dass, was die beiden aus den authentischen Büchern der Chinesen anführen, ein gesundes Urteil durchaus für sich einnehmen kann, und es sollte keine Rolle spielen, dass die große Masse der chinesischen Gelehrten heute anders denkt, zumal der Kaiser selbst offenbar die unverfälschten Ansichten der alten Chinesen vertritt“.

19 Ludovici bezeichnet den *Discours* irrtümlicherweise als „die letzte Schrift“, welche Leibniz „gleichsam mit sterbender Hand zu Papier gebracht“ hätte. C. G. Ludovici: *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie zum Gebrauch seiner Zuhörer*, Leipzig 1737, Nachdruck: Hildesheim 1966, I 514 (§ 525); siehe II 314 (§ 409); II 177 (§ 240). Vgl. den Beitrag von Rita Widmaier im vorliegenden Band.

20 GP III, 665.

J'ay achevé mon discours sur la Theologie Naturelle des Chinois. C'est quasi un petit Traité, aussi grand que celui du pere Malebranche²¹.

Jedoch war Rémond nicht der erste, der von Leibniz über seine „Fertigstellung“ des *Discours* informiert wurde – noch bevor Leibniz an Rémond schrieb, teilte er Des Bosses in einem Brief vom 13. Januar 1716 mit:

Ego litteras tuas²² accipiens commodum absolvi dissertationem de Theologia Sinensium naturali, Gallico sermone conscriptam in gratiam amici Galli, viri insignis, nec partibus addicti, in qua de Deo, Spiritibus, et anima humana ex Sinensium doctrina ago; 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 Dei²³.

Auffallend scheint in diesen Briefen Leibnizens Hinweis zu sein, dass die Abhandlung über die natürliche Theologie der Chinesen drei Themen betreffe: „Dieu, les Esprits et l'Ame“²⁴. Von einer Auseinandersetzung mit dem *Buch der Wandlungen* im Zusammenhang mit dem Binären Zahlensystem, d. h. von der Wiederaufnahme eines Leibniz seit Jahren vertrauten Themas ist also nicht die Rede.

Dies lässt jedoch Des Bosses, dem Leibniz sieben Jahre zuvor, am 12. August 1709, seine Gedanken über die Hexagramme des *I Ging* (Yi Jing) mitgeteilt hatte und mit dem er seitdem in regem Briefwechsel auch bezüglich China und nicht zuletzt des Ritenstreites stand²⁵, aufmerksam werden. In seiner Antwort auf Leibnizens oben genannten Brief äußert Des Bosses am 7. März 1716 die Hoffnung, Leibniz werde nun in seinem *Discours* auch auf die „Philosophia Fo-hiana“ ausführlicher eingehen:

21 GP III, 670.

22 Nach GP II, 508 ist das Schreiben nicht mehr vorhanden.

23 Dutens II/1, 315; GP II, 508; Leibniz: *Briefe über China*, S. 373: „[...] Was mich betrifft, hatte ich bei Empfang Ihres Briefes soeben eine Abhandlung über die natürliche Theologie der Chinesen vollendet. Ich habe sie in französischer Sprache für einen französischen Freund abgefasst, einen bedeutenden Mann, der allem Parteienhader fernsteht. Ich handele dort über die chinesische Lehre von Gott, den Geistern und der menschlichen Seele, wobei ich mich auf eben die Gewährsmänner stütze, die Euer Ordensbruder Niccolò Longobardi und der Franziskaner Antonio Caballero a Santa Maria in ihrem Bestreben anführten, auch die alten Chinesen des Atheismus zu überführen. Darin waren sie so wenig erfolgreich, dass mir vielmehr das gerade Gegenteil höchst wahrscheinlich ist. Die Chinesen der alten Zeit scheinen der Wahrheit sogar näher als die griechischen Philosophen gekommen zu sein mit ihrer Lehre, dass auch die Materie Gottes Schöpfung ist“.

24 Vgl. Li/Poser, S. 88, Z. 3. Dort spricht Leibniz von „il reste pour achever leur Theologie, de parler des Ames humaines“.

25 Siehe die zahlreichen Stellen in Leibniz: *Briefe über China*.

Dissertationem Tuam de Theologia naturali Sinensium ubi lucem aspexerit, lubentissime videbo; respondebit utique illa Tuis de Philosophia Fo-hiana cogitatis, et Eruditorum omnium saltem eorum qui nulli parti addicti sunt suffragia auferet²⁶.

Interessant sind auch die Informationen, die Des Bosses aus einer Jean Dez S.J. zugeschriebenen Schrift²⁷ entnommen hat und Leibniz zukommen lässt. Diese Informationen spiegeln den internen Streit des Jesuitenordens um Longobardi wider und scheinen das Ansehen von Longobardi und Antoine de Sainte Marie zu mindern. So sei Longobardi zwar von hervorragender Frömmigkeit und großem Eifer gewesen, seine philosophische und theologische Bildung hätte dagegen nicht dazu gereicht, um in dem Jesuitenorden auch nur den Grad eines Professors zu erwerben. Ferner hätte Longobardi seine Schrift verfasst, als die Kontroversen in vollem Gang waren, und zwar nicht für den Druck, sondern um im Für und Wider der Argumente eine Handreichung für ein möglichst ausgewogenes Urteil zu liefern. Daher habe es nahegelegen, dass Navarrete, als er Longobardis kleine Schrift in Spanien veröffentlichte, den Titel und auch vieles anderes verändert habe, durch Hinzufügungen, Streichungen usw. Antoine de Sainte-Marie sei zwar ein frommer, gottesfürchtiger Mann, aber derart starrsinnig veranlagt gewesen, dass er selbst in unkomplizierten und klar zu Tage liegenden Fällen kaum jemals von seiner eigenen Meinung abzulassen vermocht hätte²⁸.

Wann Des Bosses' Brief Leibniz erreicht hat, bleibt offen. Merkwürdig scheint, dass Leibniz seinen *Discours* seitdem nicht mehr als „achevé“ betrachtet.

- 26 GP II, 512; Leibniz: *Briefe über China*, S. 375: „Sobald Ihre Abhandlung über die natürliche Theologie der Chinesen erschienen ist, werde ich sie mit dem größten Vergnügen zur Kenntnis nehmen. Sie wird jedenfalls ein Seitenstück zu Ihren Gedanken zur Philosophie des Fuxi bilden und kann sich des Beifalls aller Gelehrten sicher sein, wenigstens insoweit sie sich nicht irgendeiner Partei verschrieben haben“.
- 27 *Ad virum nobilem de cultu Confucii philosophi, et progenitorum apud Sinas, Leodii, & Venetiis* 1700.
- 28 „Longobardum fuisse quidem pietate ac zelo praestantem, sed scientiis Philosophicis Theologicisque non perinde excultum, utpote qui apud nos ne Professi quidem gradum obtinuerit. Deinde Longobardum ea scripsisse dum ferrent istae quaestiones, non ut typis ea mandaret, sed ut propositis hinc inde objectionibus de re tota melius solidiusque posset judicari. Unde cum a Navarreta Dominicano opusculum Longobardi editum sit in Hispania, sicut titulus mutatus est, potuerunt et alia multa immutari per additionem vel detractionem etc. Antonium vero a S. Maria, virum alioqui Pium ac Religiosum [...] adeo fuisse propositi tenacem, ut in rebus etiam facilibus et obvisis a propria sententia discedere vix unquam posset etc.“. GP II, 512; Deutsche Übersetzung in: Leibniz: *Briefe über China*, S. 377. Die Schrift von Jean Dez dürfte Leibniz indessen nicht unbekannt sein. Bereits 1700 schreibt Charles Le Gobien am 10. Mai an Leibniz, dass er Chr. Brosseau gebeten habe, u.a. die Schrift Jean Dez an Leibniz zu schicken. G. W. Leibniz: *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714)*, Französisch/Latein – Deutsch, hrsg. und mit einer Einleitung vers. von R. Widmaier, Textherstellung und Übersetzung von M.-L. Babin, Hamburg 2006, S. 268/269; A I, 18 N. 367. Vgl. Leibniz an Le Gobien, 15. Februar 1701; Leibniz: *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China*, S. 294/295–298/299; A I, 19 N. 205. Eine Bestätigung des Empfangs ist allerdings nicht eindeutig zu belegen.

Auf Rémonds „impatience“²⁹ antwortet Leibniz am 27. März 1716 nun, dass er noch etwas Muße brauche, um seinen *Discours* ganz zu beenden:

Il faut que je sois un peu plus libre pour achever tout à fait mon Discours sur la Theologie naturelle Chinois. Je vous demande pardon, Monsieur, d'ecrire si peu lisiblement, la poste presse [...]”³⁰.

Rémond wartet geduldig, aber vergeblich; am 24. Oktober 1716 schreibt er ein letztes Mal nach Hannover:

J’attends aussi avec grande impatience vostre dissertation sur la Theologie Chinoise, car je mets un prix infini à tout ce que votre esprit produit³¹.

20 Tage später, am 14. November, starb Leibniz; zurückgeblieben ist ein 32 Seiten umfassendes Manuskript, das trotz mehrmaliger Korrekturen nicht beendet wurde und nicht beendet werden konnte³². Aufbewahrt ist das Manuskript in der heutigen Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek in Hannover (Signatur: MS XXXVII, 1810, Nr. 1, 16 Bl. in folio).

SEBASTIAN KORTHOLTS VERSUCH EINER EDITION DES *DISCOURS*

Gleich nach Leibnizens Tod hat es verschiedene Editionsprojekte und -versuche gegeben³³. Unter anderem plante Sebastian Kortholt, Professor der philosophischen Moral zu Kiel und Leibniz-Korrespondent, eine Edition der von ihm sorgfältig zusammengetragenen Manuskripte Leibnizens³⁴. Dass er dabei auf Leibniz’ Brief an Rémond stieß, schien auf einen Vorschlag von Joh. Georg Eckhart

29 Am 15. März 1716 schreibt Rémond an Leibniz: „J’attends vostre discours sur les Chinois avec une impatience qui tient de l’inquietude; mon repos en est troublé, ne perdez donc pas, je vous en supplie, la premiere occasion de me l’envoyer“. GP III, 672.

30 GP III, 675.

31 LBr 768, Bl. 65.

32 Nah liegt nun die Vermutung: Nachdem Leibniz den Brief von Des Bosses erhalten hatte, wollte er sich noch ein letztes Mal mit der „Philosophia Fo-hiana“ und somit mit seiner Dyadik auseinandersetzen. Dieses Thema lässt sich aber, aus unterschiedlichen Gründen, sachlich nicht mehr erschöpfend behandeln. Siehe den Beitrag von Rita Widmaier im vorliegenden Band.

33 Siehe dazu É. Ravier: *Bibliographie des œuvres de Leibniz*, Paris 1937, Nachdruck: Hildesheim 1997, S. 159–169; sowie N. Gädeke/W. Li (Hrsg.): *Leibniz in Latenz. Überlieferungsbildung als Rezeption (1716–1740)*, Stuttgart 2017 (= *Studia Leibnitiana Sonderhefte* 50).

34 „Mon père, Sebastien Kortholt, Professeur ordinaire dans l’Academie de Kiel, a eu il y a quelque tems le dessein de publier les manuscrits de M. Leibniz, qu’il a soigneusement recueillis“, Chr. Kortholt (Hrsg.): *Recueil de diverses pièces sur la Philosophie, les Mathematiques, l’Histoire &c. par M. de Leibniz. Avec II. Lettres où il est traité de Philosophie & de la Mission Chinoise, envoyées à Mr. de Leibniz par le P. Bouvet, Jesuite à Pekin ...*, Hamburg 1734, „Préface“; vgl. *Viri illustris Godefridi Guil. Leibnitii epistolae ad diversos*, ed. Chr. Kortholt, Leipzig 1734–1742, T. 1, „Prefatio“, S. II.

zurückzugehen, an den sich Kortholt etwa August 1717 brieflich wandte³⁵. In einem Brief vom 11. Februar 1718 bot Eckhart an, Kortholt,

wenn Sie noch etwas von ihm [Leibniz] wollen drucken lassen, Leibnizens letzten Aufsatz de Theologia Sinensium mitzuteilen, der viel curieuses in sich hält, ob er ihn gleich nicht gantz absolviret³⁶.

Am 20. Mai 1718 übersandte Eckhart, sicherlich auf Kortholts Wunsch, Leibnizens „eigenhändigen“³⁷ Brief de Theologia Sinensium“ nach Kiel und wies in seinem Schreiben darauf hin, dass es sich um einen Brief „an Mr. de Remont“ (sic.) handele. Wie schon in seinem vorherigen Brief, bat Eckhart um eine Rücksendung des Originals „nach Gebrauch“³⁸. Nachher musste Kortholt weitere Stücke von Leibnizens China-Korrespondenz gewünscht haben, denn in seinem Schreiben vom 29. November des Jahres versicherte Eckhart, Kortholt „von Leibnizii Chinesischer Conrrespondentz [...] ein und andres“ mitzuteilen, und „sie nechstens“ zusammenzusuchen, „wozu Eure Hochedelgeb. sich verlassen können“³⁹. Es ist nicht auszuschließen, dass auf diese Weise die später von Christian Kortholt zuerst im *Recueil*, dann in Band III der *Epistolae* edierten Briefe Joachim Bouvets an Leibniz zu Sebastian Kortholt gelangt waren⁴⁰.

Fast genau zwei Jahre später bat Eckhart

gehorsamst, ihm den Aufsatz des seel. Leibitzens de Philosophia Sinensium zu remittiren: denn es haben die Cron-Princessin Hoheit eine Copey davon verlanget, als Die sich vor alles, was in Philosophicis wohl geschrieben ist, portiren, es lieben und lesen⁴¹.

Aus Eckharts Schreiben vom 31. Dezember 1720, das den Empfang des Aufsatzes bestätigt, geht nicht nur hervor, dass Rémond, für den Leibnizens Aufsatz gedacht war, kurz zuvor in England gewesen war und die Kronprinzessin um einen Gefallen gebeten hatte, sondern auch, dass Sebastian Kortholt seinerseits von Eckhart weitere Einzelheiten über Leibnizens Aufsatz und Rémonds Briefe an Leibniz gewünscht hatte:

Eurer Hochedelgeb. Schreiben ist mir nebst dem Concept der Leibnitzischen Gedancken über Philosophia Sinensium wohl geworden, so Eckhart, [zu dienstlicher Antwort auf Dero Fragen melde, dass der seel. Leibnitz diesen Aufsatz kurz vor seinem Ende et moriente ferme

35 In seinem Brief an Kortholt vom 26. August 1717 schreibt Eckhart: „Da eben von der Reise komme, und Ihr geehrtestes vor finde, melde zu dienstlicher Nachricht“. Kortholt muss in seinem Schreiben nach Leibnizens Nachlass gefragt haben, denn Eckhart meldet weiter: „Es wäre noch gar viel von seiner (Leibnizens) Correspondentz zu sagen [...]“. G. W. Leibniz: *Epistolae ad diversos*, IV, S. 119–120.

36 G. W. Leibniz: *Epistolae ad diversos*, IV, S. 121.

37 Schon in seinem Brief vom 11. Februar 1718 bemerkt Eckhart, dass er „wegen Mangel der Zeit“ nur das Original senden müsse, wünscht „selbiges aber wieder zurück (zu) haben“. G. W. Leibniz: *Epistolae ad diversos*, IV, S. 121.

38 Ebd. IV, S. 121–122.

39 Ebd. S. 124.

40 Siehe unten.

41 Eckhart an Seb. Kortholt, 22. November 1720; G. W. Leibniz: *Epistolae ad diversos*, IV, S. 129.

manu gemachet⁴², auf Bitte des Herrn Rémond, welcher jetzt Introduceur des Ambassadeurs bey dem Regenten ist. Es ist selbiger neuerlich in England gewesen, und hat der Cronprincesin Hoheit um Communication dieses an ihn gerichteten Tractats gebeten.

Bezüglich Rémonds Briefe an Leibniz musste Eckhart jedoch seinen Briefpartner enttäuschen, denn er habe diese Briefe nicht, „sondern sie sind noch im Arreste nebst anderen seinen MSCtis, wovon also wohl niemand zu profitieren Hoffnung haben wird“; über die von ihm „übersandten Chinesischen Briefe“ versicherte Eckhart, dass sie „meines Entsinnens noch niemals gedruckt“ seien, „und könnten nicht übel beygefüget werden“⁴³.

SEBASTIAN KORTHOLTS BRIEFWECHSEL MIT LA CROZE

Speziell die Edition der „philosophie Chinoise“ musste Sebastian Kortholt große Unsicherheit bereitet haben, denn Leibniz mit seinen Deutungen der chinesischen Philosophie gerade in diesem Aufsatz schien ihm in einigen bedeutenden Punkten der allgemeinen öffentlichen Meinung zuwiderzulaufen. So wandte sich Sebastian Kortholt früh an Mathurin Veyssière de La Croze, (1661–1739), Bibliothekar an der kurfürstlichen Bibliothek in Berlin und Mitglied der Berliner Societät⁴⁴, der mit Leibniz in dessen letzten Jahren in engem Briefwechsel stand, seit langer Zeit als ein angesehener Orientalist galt⁴⁵, aber auch durch seinen anti-jesuitischen

42 Vermutlich hat diese ungenaue Angabe Eckharts Ludovici zu der Annahme verleitet, dass es sich bei diesem Aufsatz um „die letzte Schrift“ handle, welche Leibniz „gleichsam mit sterbender Hand zu Papier gebracht hat“. Ludovici: *Ausführlicher Entwurf*, I, 514 (§ 525); siehe II, 314 (§ 409); II, 177 (§ 240).

43 G. W. Leibniz: *Epistolae ad diversos*, IV, S. 129–130.

44 Siehe die gute Darstellung von M. Mulsow: *Die drei Ringe. Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veyssière La Croze (1661–1739)*, Tübingen 2001.

45 In seinen letzten Jahren hat Leibniz den jungen La Croze geradezu bedrängt, sich mit China und insbesondere dessen Sprache und Schriften zu beschäftigen („à cultiver la langue Chinoise“). Siehe Leibniz an La Croze, 3. Mai 1704, Dutens V, 477; A I, 23 N. 235; 24. Juni 1705, *Epistolae ad diversos* I, 376, Dutens V, 478–479, hier 478; A I, 24 N. 414; 8. Oktober 1707, Hildesheim, an La Croze, Dutens V, 484–5; G. W. Leibniz: *Epistolae ad diversos*, I, 377–378; 14. Oktober 1707, Leibniz an La Croze, Hannover, Dutens V, 485–486, hier 485; 5. November 1707, Dutens V, 487–488, hier 487; 29. Februar 1708, Dutens V, 491; 15. April 1710, Dutens V, 497–498 („les Chinois méritoient bien davantage vos soins“); 14. Dezember 1711, G. W. Leibniz: *Epistolae ad diversos*, I, 414, Dutens V, 498–499; 17. März 1712, Dutens V, 500–502, hier 500 („Quand vous aurez dépêché vôte important ouvrage Arménien, je vous solliciterai toujours en faveur de la Chine“); 30. Mai 1712, Dutens V, 502v503, hier 503 („Je reviens toujours à mes souhaits sur le Chinois après l’Arménien“); 6. Juli 1712, Dutens V, 503–504; *Epistolae* I, 424 („J’en serois ravi particulièrement, si le Cophthe vous pouvoit servir de degré pour mieux arriver à la connoissance des caractères Chinois“); 24. Oktober 1714, Dutens V, 506. Siehe M.-L. Babin: „Armenisch, Albanisch, Hokkien ... Zum sprachwissenschaftlichen Teil von Leibniz’ Korrespondenz mit Mathurin Veyssière de La Croze (1704–1716), in: W. Li (Hrsg.): *Einheit der Vernunft und Vielfalt der Sprachen. Beiträge zu Leibniz’ Sprachforschung und Zeichentheorie*, Stuttgart 2014 (*Studia Leibnitiana Supplementa* 38), S. 207–217.

Eifer bekannt war⁴⁶, und bat diesen um Ratschlag in einer Reihe von Sachfragen. Am 31. Oktober 1720 berichtete Sebastian Kortholt La Croze über Leibnizens „libellus manu“, an dem ihn Eckhart teilhaben ließ („cuius me participem fecit doctissimus Eccardus“)⁴⁷: Es handle sich, so Kortholt, um einen langen Brief an Rémond, „philosophie des Chinois“ genannt; der Brief richte sich gegen Nikolaus Longobardi bzw. dessen – La Croze gut bekannten („tibi notissimi“), so Kortholts Vermutung – *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, „à Paris 1701, 12“ und „contra Antonium de S. Maria, Franciscanum, et auctorem libri ibidem eodemque anno publicati“. Nachdem Kortholt anschließend die entscheidenden Thesen Leibnizens in Latein und in französischer Transkription wiedergegeben hatte, nannte er eine Reihe von Autoritäten, die nun Leibniz aber zu widersprechen schienen. Da Kortholt nach eigener Meinung „in rebus Sinensibus“ ganz fremd („alienus“) sei, bat er La Croze „summopere“, ihn zu belehren, was man nun von Leibniz' Ansichten („opinionibus“) wohl halten würde.

Eine dieser Autoritäten war der französische Orientalist Eusèbe Renaudot mit seinen zwei Jahre zuvor erschienenen *Anciennes relations de la Chine*⁴⁸. Leibniz sei davon überzeugt, so Kortholt, dass das chinesische Reich ein großes Reich sei,

das dem kultivierten Europa an Ausdehnung nicht nachsteht und es an Einwohnern und guter politischer Ordnung sogar übertrifft⁴⁹.

Bei Renaudot, „S. 45“, heiÙe es hingegen:

Le paÿ des Indes est dÙne plus grande étenduë que celui de la Chine, et il est plus grand de la moitié;

Leibniz sei der Auffassung, dass die chinesische Philosophie „seu theologiae naturalis Sinicae“ „vor etwa 3000 Jahren zur Autorität gekommen“ sei, „also lange vor der Philosophie der Griechen“. Auch Vossius⁵⁰, Martini⁵¹ und andere seien

46 Siehe M. V. de La Croze: *Dissertations historiques sur divers sujets*, Rotterdam 1707, S. 321; *Histoire du Christianisme des Indes*, La Haye 1724 (Deutsch: *Kurtz-gefaÙte Historische Nachricht von der wahren Beschaffenheit und biÙherigen Progressen des alten und neuen Missions-Wercks in Indien*, Halle 1724).

47 *Thesauri epistolici Lacroziani, ex bibliotheca Jordaniana*, T. 1, hrsg. v. Johannes Ludovicus Uhlius, Leipzig 1742–1746, S. 216–221.

48 *Anciennes relations des Indes et la Chine de deux Voyageurs Mahometans, qui y allerent dans le neuvième siecle, traduites d'Arabe, avec des remarques sur les principaux endroits de ces relations*, Paris 1718, S. 343; *Thesauri Epistolici Lacroziani*, T. 3, S. 195: „Quod ad antiquitatem philosophiae Sinensis pertinet, uix eam crediderim Confucio ualde antiquiorem; nec puto temere reiciendam aut damnandam ea in re Renaudoti sententiam. Tantam autem similitudinem inter mores, fabulas, historias et scribendi rationem Sinensium et Aegyptiorum deprehendi, ut fere nihil dubitem illorum doctrinas ab Aegyptiacis fontibus fluxisse“.

49 „Persuasum habet Leibnitius, Sinenses regum longe amplissimum esse, la Chine, inquit, est un grand empire, qui ne cede point en étendue à l'Europe cultiuée, et la surpasse en populosité et en bonne police etc“. Vgl. Li/Poser, S. 22, Z. 10–11.

50 *Isaaci Vossii Dissertatio De Vera Ætate Mundi: Quâ ostenditur Natale Mundi Tempus Annis minimum 1440 vulgare Æram anticipare*, Hagae Comitibus 1659. Siehe dazu E. J. van Kley: „Europe's ‚discovery‘ of China and the writing of world history“, in: *American Historical Review* 76 (1971), S. 358–385; eine verkürzte deutsche Fassung des Aufsatzes von van Kley

der Auffassung, dass der Beginn des chinesischen Reiches in die Zeit Moses falle, Couplet gehe davon aus, dass zwei Texte, von denen er berichtete, lange Zeit vor Moses verfasst worden seien⁵², Renaudot warne hingegen mehrmals vor den gefährlichen Konsequenzen einer übermäßigen Preisung des chinesischen Alters, und behaupte fest, dass die Missionare schon immer das Alter der chinesischen Geschichte dem des Buches Moses vorgezogen hätten⁵³: „Quid ad haec, quaeso, respondendum“?

Noch schwerwiegender stellte sich für Kortholt die bis zur damaligen Zeit immer noch umstrittene inhaltliche Frage. Kortholt verweist auf die Publikationen von Le Comte, auf die diesen Berichten widersprechende Bulle "Ex illa die" von Papst Clemens XI. und auf Leibniz' Überzeugung, dass die Chinesen den wahren Gott verehrt hätten, Renaudot habe aber in den chinesischen klassischen Quellen „nullas ueritates“ entdecken können⁵⁴. „Paulus“, so zitiert Kortholt Renaudot weiter,

in: H. Walravens (Hrsg.): *China illustrata. Das europäische Chinaverständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhunderts* (= *Ausstellungskatalog der Herzog August Bibliothek* Nr. 55) Weinheim 1987, S. 17–21; zu Leibniz siehe W. Li: „Leibniz, der Chronologie-Streit und die Juden in China“, in: H. Rudolph u. a. (Hrsg.): *Leibniz und das Judentum*, Stuttgart 2008 (= *Studia Leibnitia Sonderhefte* 34), S. 93–132.

- 51 In dessen *Sinicae Historiae Decas prima Res à gentis origine ad Christum natum in extrema Asiâ, sive Magno Sinarum Imperio gestas complexa*, München 1658, Amsterdam 1659. Französische Übersetzung: *Histoire de la Chine, traduite du latin du P. Martin Martini*, par l'abbé Le Peletier, Paris 1692.
- 52 Die hier referierten Auffassungen finden sich alle bei Renaudot in dessen *Anciennes relations*. Siehe jedoch auch: *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita. Studio & 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*, Parisii 1687.
- 53 „Pluribus agit Renaudotvs p. 393 seqq. des consequences dangereuses des louanges excessives des antiquitez Chinoises: Vtinam uero luculentius demonstrasset, quomodo confutare possimus Coupletos, Vossius, Martinos. Contendit quidem p. 395 Renaudotvs, que iamais les missionaires n'ont auancé l'antiquité des histoires Chinoises au dessus de celle des liures de Moise“.
- 54 „Qua de re legimus Memoire sur l'addaire de la Chine; Louis le Comte dans ses nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine; l'histoire de l'edit de l'Empereur de la Chine; Lettres ur les ceremonie de la Chine; la relation des assemblées de la fac. de thel. de Paris etc. Sed nos fugit plane, quid usu uenerit post bullam Clementis XI. 1715 d. 20. Mart. publicatam, totque restrictionibus consignatam, ut exceptioni locus nullus relictus esse uideatur. Ludovicus de Comitibus Iesuita modo citatus idem prope tenet, quod ill. Leibnitius, Sinenses uevrum Deum coluisse. Persuasum autem habet Renaudot p. 394, nullas ueritates deprehendi in antiquis Sinensium monumentis“. Siehe *Nouveaux Memoires sur l'état present de la Chine. Par le D. Louis le Comte, de la Compagnie de Jesus, Mathematicien du Roy*, Paris 1696; *Des Ceremonies de la Chine, par le R.P. Louis le Comte de la Compagnie de Jesus, Confesseur de Madame la Duchesse de Bourgogne*, Lüttich 1700; *Die Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la Religion Chrestienne: Avec un eclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius & aux morts*, Paris 1698, wurde Charles Le Gobien zugeschrieben; Siehe J. Levèvre: *Six Lettres d'un docteur ou relation des assemblées de la Faculté de théologie de Paris, tenues en Sorbonne sur les opinions des jesuites touchant la religion... des Chinois avec la censure de cette faculté*, 2. éd., Köln 1701.

als er das Evangelium verkündete, hat nichts unternommen, um zu beweisen, dass (die Heiden) den wahren Gott kennen, er hat ihnen nur erklärt, dass sie ihn nicht kennen, dass er ihnen unbekannt ist⁵⁵.

Den Brief Kortholts beantwortet La Croze einen Monat später, im Dezember 1720, mit einer für Kortholt sicherlich unerwarteten Information: anscheinend ohne auf Kortholts genaue Titelangabe mit Ort, Erscheinungsjahr und Format („à Paris 1701, 12“) geachtet zu haben, zweifelt La Croze, dass Leibniz die genannten Texte von Longobardi und von S. Marie überhaupt gekannt hätte:

Iam ualde dubito, an umquam Nicolai Longobardi tractatum legerit, cui nihil omnio reponi posse uidetur⁵⁶.

Seinen Zweifel begründet La Croze mit seiner anti-jesuitischen Haltung generell und dadurch, dass Leibnizens Bemühungen („conatus“), die Chinesen von den jesuitischen Aberglauben zu reinigen („in purgandis Loiolitarum Sinensium superstitionibus“) wohl unnütz und überflüssig gewesen sei. Denn dass Konfuzius und die chinesischen Literaten Atheisten seien, sei doch offensichtlich und allgemein bekannt: Abgesehen von Pater Claude de Visdelou (1656–1737), der vor Jahren deswegen von seinem Vorgesetzten aus China rausgeworfen worden sei („ex imperio Sinarum propterea eieci“) ⁵⁷, gebe es noch viele andere, die diese Auffassung öffentlich verträten: La Croze zitierte dabei Adrien Greslon aus dessen *Relationis*⁵⁸, wo es auf „s. 82“ heißt:

Toutes les sectes de la Chine sont fausses, parcequelles sont toutes opposées à la loi de Dieu – néanmoins il y en a trois d'approuvées; celle des lettrés qui condamne le culte des idoles, et qui n'est à proprement parler, qu'un atheisme, est approuvée par les loix du roïme;

Und bei P. le Favre, „tract. P. 93“⁵⁹, stehe über die chinesischen Literaten: „merus est atheismus, sed in nonnullis idololatria admixtus“.

Anschließend geht La Croze auf Longobardis *Traité* ein und beruft sich dabei auf die spanische Edition in Navarretes *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*. Longobardi, „vir supra captum ingenii Loiolitici candidus et sincerus“, habe nach La Croze überzeugend bewiesen, dass die chinesischen Gelehrten Atheisten seien und Gott nicht gekannt hätten, denn

55 „Sic omne oleum perdidisset Leibnitius, S. Paul, inquit Renaudot, annocant euangile, n'entreprit pas de prouver qu'ils connoissent le uray Dieu, mais il leur declara, qu'ils l'ignoroient, et qu'il leur étoit inconnu“.

56 *Thesauri Epistolici Lacroziani*, T. 3, S. 193–197; G. W. Leibniz: *Epistolae ad diversos*, III, S. 495.

57 Claude de Visdelou begab sich als einer der sechs französischen königlichen Mathematiker nach China. Im sogenannten Ritenstreit stellte er sich auf die Seite des päpstlichen Legaten Kardinal de Tournon und verließ China im Juni 1709 auf Befehl des chinesischen Kaisers.

⁵⁸ *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares ... depuis l'année 16 ... jusqu'en 1669*, Paris, 1671.

59 Vermutlich: J. le Favre (1610–1676): *De Sinensium ritibus politicis Acta, seu R.P. Jacobi Le Favre Parisiensis à Societate Jesu Missionarii Sinensis*, Paris 1700.

los interpretes afirman uniformemente, que la LING-HOEN (anima) no es mas, que una entidad aerea, ò ignea, la qual, despues de apartarse del cuerpo, sube a lo alto, y torna a unirse con la sustancia del cielo, con la qual es una mesma cosa.

Scharfsinnig, wie es La Croze war, hat er, wie schon Leibniz, in dem chinesischen Begriff des Li(理) den entscheidenden Punkt gesehen, das Li sei aber nichts anderes als „chaos, seu materia prima, principium omnium rerum“; dabei verweist La Croze auf Longobardi, S. 260 und 261⁶⁰, und auf das umstrittene „Ceterum celeberrimum [...] Sinenses axioma, VVAN VVE IE TI, omnia sunt unum“. Geradezu unendlich erscheinen ihm weitere Argumente, die beweisen könnten, dass Konfuzius Atheist gewesen sei: „Infinita sunt alia argumenta quibus probari possit Confucium Atheum fuisse“⁶¹. Was das Alte der chinesischen Philosophie angeht, verweist La Croze auf Renaudot, der die These vertritt, dass die chinesischen Lehren aus ägyptischen Quellen geflossen seien („ab Aegyptiacis fontibus fluxisse“).

Zumindest was Leibniz' Lektüre der Abhandlung von Longobardi angeht, hat La Croze eine offensichtlich falsche Behauptung aufgestellt. In seiner Erwiderung vom 5. Februar 1721 wiederholt Sebastian Kortholt deshalb seine diesbezüglichen Angaben im letzten Brief und präzisiert sie weitgehend: das von Leibniz benutzte Exemplar mit dessen eigenhändigen Eintragungen trage den Titel:

Traité sur quelques points de la religion des Chinois par le pere (Nicolas)⁶² Longobardi, ancien superieur des missions de la compagnie de Iesus à la Chine, à Paris 1701 in 12.

Das „libellus“ bestehe aus 100 Seiten; die letzte Sektion, die XVII., ende mit den Worten: „Je uais faire mes reflexions dans la section suiivante“. Der (Pariser) Editor habe hier hinzugefügt,

cette section manque. Elle eut été d'une grande utilité; mais ce traité tout imparfait qu'il est, ne laisse pas d'être suffisant pour ceux qui entendent la matiere. Fin⁶³.

Da La Croze von einer spanischen Ausgabe sprach und diese anscheinend auch besaß, wollte Kortholt nun wissen, ob die „Hispanica“ jene Sektion, die die 17. fortsetzen sollte, enthalte, und falls ja, welchen Inhalts diese sei:

Discere te doctore peruelim, utrum ultima illa sectio, quae decimam septimam excipit, habeatur in editione illa Hispanica, quam ipse possides, et cuius commodum intulisti mentionem?

Kortholt schließt nicht aus, dass Leibniz die spanische Ausgabe gekannt, auch wenn er erwiesenermaßen die französische Version benutzt habe

60 „LI autem illud quod pro Regula aeterna, siue summa Ratione vult haberi Leibnizius, praeter mentem omnium Sinensium, nihil aliud est quam Chaos, seu materia prima, principium omnium rerum vt Longobardus exemplis et autoritatibus clarissimus demonstrat“; G. W. Leibniz: *Epistolae ad diversos*, II, S. 497.

61 G. W. Leibniz: *Epistolae ad diversos*, II, S. 498.

62 „Nicola[u]s“ ist eine eigenhändige Ergänzung Leibniz' in seinem Handexemplar. Siehe Li/Poser, S. 113.

63 Siehe Li/Poser, S. 146.