

China und Europa

Geistige und künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert

ADOLF REICHWEIN

Oesterheld&Co. Verlag, Berlin 1923

3. Kapitel, Seite 83-108.

„Aufklärung“.

Wenn wir hier von "Rokoko" oder "Aufklärung" reden, so meinen wir damit die Ausdrucksformen verschiedener geistiger Phänomene, die - und es handelt sich dabei um durchaus einzigartige Ereignisse - die ihrer "Idee" gemäße Form gefunden haben.

Das Wort "Rokoko" zaubert uns eine Welt von Liebreiz, Zartheit und Duft vor alle Sinne; wir hören die hüpfende Weise erster Operetten (Singspiele), dazu das Rauschen prächtiger Seidenroben. Wir spüren in der Luft den feinen Staub und Duft gepuderter Perücken, wir sehen die korrekten und doch so beweglichen Formen des geselligen Verkehrs von Menschen, deren Schritt immer auf die Weise eines Mozartschen Menuetts wartet, wir sind geblendet von dem verwirrenden Lichterspiel ihrer Spiegelsäle und Lackkabinets, wir sind entzückt von dem unbeschreiblichen Farbenglanz einer unerschöpflich reichen Welt in Seide und Porzellan. Wir empfinden deutlich, dass damit ein einzigartiges Lebensgefühl seine einzigartige Ausdrucksform gefunden hat, dass eine "Idee" hier Gestalt geworden, die selbst alle äußeren Dinge mit dem geheimnisvollen Licht ihres Wesens durchstrahlt.

Wir sehen diese Welt als ein geschlossenes Gebilde, dessen Einheit nichts dadurch verliert, dass andere Welten mit anderen Wirklichkeiten neben und mit ihm ihr Recht behaupten: harter Lebenskampf unterdrückter Bauern, die von dem Genusse dieser glänzenden Welt verbannt sind, blutiger Krieg, das Werden des wissenschaftlichen Menschen mit all seiner Entsagung; alle diese Welten berührten einander nicht, weil jede von besonderen Gesetzen abhing.

Wie grotesk wirkt doch dies eine Beispiel: dass während des spanischen Erbfolgekrieges auch in seiner leidenschaftlichsten und rücksichtslosesten Zeit die Einfuhr der Pariser Modepuppen für die Wiener hohe Gesellschaft nicht unterbrochen wurde!

Wir fühlen uns nicht in die vibrierende und duftgeschwängerte Luft des Salons, sondern in die kühle und strenge Atmosphäre des nüchternen Studiergemachs versetzt. Und wiederum hat das "reine Denken" nie mehr eine solch faszinierende Gewalt über die Menschen geübt wie damals während der Blüte des Rokoko, im 4. und 5. Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts.

Aufklärung bedeutet für uns die Welt des konstruktiven Denkens, ihr Geist ist **Mathematik**:

- Mathematik des Weltbilds - LEIBNIZ;
- Mathematik des Menschengenies - LA METTRIE;
- Mathematik der Wirtschaft - QUESNAY).

Alles dies sind Äußerungen derselben geistigen Haltung, die unter der Wirkung eines vorgefassten Prinzips ihre Gegenstände sehen will.

Aber das Rokoko war Lied oder Gedicht, Gefühl.
 Aufklärung hieß Rechnen mit Gedanken.
 "RokoKo" und "Aufklärung" sind damit zu innerst Gegensätze, weil sie Entfaltungen gegensätzlicher "Ideen" sind.

Auch hier berühren sich die Gegensätze,

Und eben diese Gegensätze sind eigentümlich im **chinesischen** Wesen vereint, die Sehnsucht zum Allgemeinen, das keine Grenzen kennt, Ungesetz ist - und das vernünftige Denken, das einen festen Standpunkt sucht, Gesetze als Richtlinien seines vorsichtigen, kritischen Verhaltens braucht: Ahnung und Wissen, verkörpert in den beiden größten Menschen der chinesischen Geschichte: **LAOTSE** und **KUNGFUTSE**.

Das Rokoko war im Grunde Ungesetz. Wie von zufälligem Spiel sprudelnden Wassers waren die schneeigen Stuckornamente an Decken und Wände gespritzt: seiner Liebe zum ewig beweglichen Wasser hat das Rokoko in zahllosen Wasserkünsten ein Denkmal gesetzt. Die Kleider dieser Menschen waren willkürlich mit Blumenbildern bestreut: Pinsel und Meißel wetteiferten nach der Forderung BRISEUX' in der Nachahmung der **Natur**, die unendlich mannigfaltig ohne Wiederholung und scheinbar ohne Gesetz ihre Gebilde schafft. Dieses ist der gleiche Geist, mit dem auch KUNG den LAOTSE einst kennzeichnete:

*"Er ordnet nichts
 und doch ist nichts verwirrt,"*

In LAOTSES Bild berührt sich die Seele des Rokoko mit der des fernen Ostens, Die Kunst der zarten Porzellane, der blumigen Seiden aus Fo-kien ging im Geiste auf LAOTSE zurück, Aus Lackkabinetts

und Porzellanen, aus den duftigen Farben der Seiden, aus all den Kostbarkeiten, die als "La chine" ihren Einzug in Europa hielten, sprach die Seele LAOTSES.

Die Aufklärung hingegen war gesetzmäßiges Denken. Sie war der Versuch des Geistes, nach seiner Schulung an den exakten Wissenschaften des 17. Jahrhunderts nunmehr mit dem einzigen untrüglichen Werkzeug, dem kausalen Denken, eine neue "vernünftige" Weltanschauung aufzubauen, einer "vernünftigen" Weltordnung die Tore zu öffnen.

Damit entstand eine Hochspannung zwischen denkendem Ich und seiender Welt, zwischen Seinsollendem und Tatsächlichem, selbst zwischen Gegenwart und Geschichte, da man in dem letzten verdämmernden Lichte der Vergangenheit das Spiegelbild dessen zu sehen glaubte, was man als Wunschbild für die Zukunft in sich trug.

Und es ist nicht zufällig, dass bei den Philosophen der Aufklärung der Zustand der menschlichen Gesellschaft, die Struktur des Staates eine wesentliche Rolle spielt und dass auf der andern Seite KONFUZIUS seine Aufmerksamkeit vorzüglich dem staatlichen Leben zugewandt hatte.

Die Kraft der Erkenntnis wurde geschätzt, affektive Seelenkräfte, Phantasie traten ganz zurück. Man griff auf die STOA zurück, die die Tugend auf die rechte Einsicht gegründet hatte. So rückte ein praktisch-humanes Interesse auch die Ethik ausschließlich in den Bereich abstrakten Denkens.

Man machte sich frei von theologischen und metaphysisch-scholastischen Schranken, überwand die halb my-

thologische, spekulative Naturphilosophie der Renaissance, um den in der Natur der Dinge selbst liegenden Gesetzen zu folgen.

Entsprechend dem praktischen Humanitätsideal versuchte man Kultur und Religion zu versöhnen und übernahm im allgemeinen die christliche **Moral** (**nicht** das Dogma) in seinen Dienst. Dieses Kulturideal hatte als ethische Unterlage nur die "Tugend", alles Positiv-Religiöse wurde bis auf wenige Ausnahmen aufgelöst.

Nun kamen die ersten Übersetzungen des KONFUZIUS und der klassischen chinesischen Bücher; und man entdeckte mit Staunen, dass bereits vor mehr als 2000 Jahren in China, dessen Name auf den großen Messen bereits in aller Ausrufer Munde war, KONFUZIUS dieselben Gedanken ähnlich gedacht, dieselben Kämpfe ähnlich gekämpft hatte.

Man las bei ihm:

"Wenn man sich durch seine Rede verständlich macht, so ist der Zweck erreicht."

Also auch er hatte schon die Klarheit des Wortes und damit die logische Klarheit des Denkens überhaupt gefordert.

So wurde KONFUZIUS zum Schutzpatron der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Nur über ihn konnte die Aufklärung eine Verbindung zu CHINA finden. Nur KONFUZIUS und die klassischen Bücher wurden übersetzt und gelesen. Man hätte LAOTSE ebenso gut übersetzen **können**, aber dies geschah erst in einer späteren Zeit.

Was hätte die Aufklärung auch von einem Weisen erwarten dürfen, der es liebte:

„mit den Menschen in geheimen Anspielungen zu reden“?

der das mystische Wort gesprochen hatte:

*"Nur mit einem, der den **Sinn** der Worte versteht, kann man ohne Worte reden."*

Die Aufklärung kannte nur das CHINA des KONFUZIUS. Das Studium seiner klassischen Bücher gab einen entscheidenden Anstoß zur Entwicklung der Religionsgeschichte.

Es ist merkwürdig, zu beobachten, wie sich im Laufe des 18. Jahrhunderts drei Namen zu einem Sternbild zusammendrängen: MOHAMED, KONFUZIUS, ZOROASTER.

MOHAMED war bereits durch die lebhaften türkischen Studien des 17. Jahrhunderts – eine Folge der großen Türkenkriege - in EUROPA entdeckt worden. (1) Dann nahm KONFUZIUS während der ganzen ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts alle Teilnahme für sich in Anspruch, und erst um 1770 wurde ZOROASTER entdeckt.¹ Und wie als Abschluss dieser wechselnden Neigung schmolz DE PASTORET die Überlieferung der drei Stifter asiatischer Staatsreligionen zu einem Werk zusammen: *"Zoroastre, Confuzius et Mahomet."*

In den vier ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts trug die jesuitische Aufklärungsarbeit über CHINA die reichsten Früchte.

"Im vergangenen Jahrhundert kannten wir CHINA kaum", sagt VOLTAIRE im *Essai sur les Moeurs* (Kap. 2), 1735 bereits kann DU

¹ Den entscheidenden Aufschluss über ZOROASTER brachte die Übersetzung des *Zend-Avesta* von ANQUETIL DU PERRON, 1771. Es darf hier nicht versäumt werden, zu sagen, dass die tiefste Anregung für die vergleichende Religionsgeschichte wohl dem ISLAM zu danken ist. Denn KONFUZIUS wurde mehr als Morallehrer denn als Religionsstifter gesehen.

im *Essai sur les Moeurs* (Kap. 2), 1735 bereits kann DU HALDE in seinem berühmten Werke berichten, dass die Hauptarbeit geleistet sei, (2) und 1769 wurde sogar das Wort geprägt, dass "*man China besser kennt als einige Provinzen Europas selbst*". (3) In diesen Jahren wurde die Jesuitenmission nicht müde, immer wieder, wie einer ihrer Väter sagte, "*eine Regierung zu segnen, die so weise Gesetze verwirklicht*", (4)

BOSSUET konnte es noch unterlassen, ohne sich dem Tadel seiner Zeitgenossen auszusetzen, in einer Abhandlung über Weltgeschichte den fernen Osten zu erwähnen; ein Jahrhundert später musste er dafür den Tadel Voltaires entgegennehmen.

Das Jahr 1700 war auch für die Literatur das Wendejahr, in dem sich die Neigung der gelehrten Welt CHINA zuwandte:

*"Seit diesem Augenblick verdrängte **eine** klare Überzeugung alles Ungewisse, und diese wiederum riss alle Geister zur Bewunderung hin für ein Volk, das ebenso alt wie weise ist, das soviel Religion wie Weisheit besitzt,"* (5)

sagt ein Zeitgenosse.

Das Jahr 1760 brachte mit dem *Essai sur leg Moeurs* von VOLTAIRE den Höhepunkt der Bewunderung. Dieses Buch bedeutet die intensivste Zusammenfassung aller Gefühle jener Zeit für den fernen Osten.

Indes kommen wir auf die ersten Berührungspunkte zurück, die die Philosophen der Aufklärung mit der klassischen chinesischen Philosophie verband.

Der erste, der die große geistige Bedeutung der chinesischen Kultur für die Entwicklung des Westens erkannte, war

LEIBNIZ.

Seine Monadenlehre hat in vielen Punkten eigentümliche Berührungen mit den chinesischen "universistischen" Gedanken, wie er sich in den drei großen geistigen Bereichen des chinesischen Wesens äußert, sowohl bei LAOTSE als auch bei KONFUZIUS und in der chinesischen Form des BUDDHISMUS.

Die Lehre von der "prästabilierten Harmonie" findet ihr chinesisches Gegenstück im "Tao der Welt". LEIBNIZ glaubt, ähnlich wie die chinesischen Weisen an die Wirklichkeit als ein Einheitliches, als ein stetig aufsteigendes Stufenreich von Seelenwesen, das in fortschreitender Entwicklung begriffen ist.

Hier wie dort ergibt sich aus dem Glauben an die prästabilierte Harmonie oder das Tao der Welt ein grenzenloser Optimismus. - ("Die beste aller Welten" - "Das Reich des Himmels:')

Für LEIBNIZ liegt, ebenso wie für KONFUZIUS, der Kern aller Religion, auch der christlichen, im praktischen Leben. Ihre wesentliche Leistung ist für ihn: Erkenntnis schaffen, ihr Ziel: Zu gemeinnützigem Handeln erziehen. Dieses ergibt einfach und deutlich das Evangelium aller Aufklärung.

Das war ganz im Sinne des KONFUZIUS gedacht:

"Wissen vom Tao führt zur Tugend:'

Und hier wie dort bedeutet Tugend **Glückseligkeit** das ist: höchstes Ziel alles Denkens.

Schon früh hatte sich LEIBNIZ mit chinesischer Philosophie beschäftigt. Zuerst kam ihm offenbar "China monumentis illustrata" von KIRCHER (1667) und "De re literaria Sinen-

*sium" von TH. SPICELIUS (1660) in die Hände; (6) bereits 1669 schloss er den Entwurf zu den "Bedenken von Auf-
richtung einer Akademie oder Sozietät in Deutschland, zu
Aufnahmen der Künste und Wissenschaften" mit einem
Blick auf CHINA.*

1679 interessierte er sich lebhaft für die von dem Berliner Probst ANDREAS MÜLLER beabsichtigte Herausgabe von "*Clavis Sinica*"

(7) und äußerte darüber brieflich eine ganze Reihe von Fragen, die beweisen, dass er bereits vieles über CHINA wusste. 1687 erwähnt er in einem Brief an den Landgrafen ERNST VON HESSEN-RHEINFELS: "*das Werk des KONFUZIUS, des Königs der chinesischen Philosophen, welches man in diesem Jahre in Paris veröffentlicht hat*", (8) und beweist, dass er das Werk genau gelesen hat. (9)

1689 hatte LEIBNIZ dann Gelegenheit, während seines Aufenthalts in ROM den JESUITEN P. GRIMALDI kennen zu lernen, der bereits längere Zeit in CHINA tätig gewesen war und auch bald wieder dorthin abreiste. Mit GRIMALDI hatte daraufhin LEIBNIZ einen lebhaften Briefwechsel, der ihm seine wertvollsten Kenntnisse über CHINA brachte.

All dieses Wissen, die daraus erwachsenden Erwartungen und Hoffnungen fanden ihren Niederschlag in der Vorrede der "*Novissima Sinica*", die LEIBNIZ 1697 herausgab. Hier zeigt sich sein Geist in seinen kühnsten und weitesten Plänen.

In der *praelatio* schreibt er es einer einzigartigen Fügung des Schicksals zu, dass gerade damals von den beiden Enden der Welt, EUROPA und CHINA, große Kulturen einander berührt hätten,

um sich gegenseitig zu befruchten. Und sicher plane die Vorsehung, dabei auch die dazwischen liegenden Länder (z. B. RUSSLAND) in den Kreis dieser hohen Kultur hineinzuziehen;

zwar übertreffe der Westen den Osten in den theoretisch-philosophischen Wissenschaften (Mathematik, Astronomie, Logik, Metaphysik); dafür aber sei uns China in der **praktischen** Philosophie, in der Staatsmoral überlegen. Es sei erstaunlich, wie die konfuzianischen Lebensregeln wohltuend auf die Ordnung des privaten und öffentlichen Lebens wirkten. (10) Ohne himmlische Gnade sei eine solche Tugend bei den CHINESEN nicht zu erklären. Wieviel könne das in den theoretischen Wissenschaften so hoch entwickelte EUROPA gerade in diesen Dingen des praktischen Lebens von China lernen. Wörtlich heißt es weiter:

*"Derart scheint mir die Lage unsrer Verhältnisse zu sein, dass ich, da die Sittenverderbnis ins Unermessliche anschwillt, es fast für notwendig halte, dass chinesische Missionare zu uns geschickt werden, welche uns den Zweck und die Übung der **natürlichen** Theologie lehren, wie wir Missionare zu ihnen schicken, um sie in der geoffenbarten Theologie zu unterrichten, Daher glaube ich, wenn ein weiser Mann zum Richter bestellt würde - nicht über die Gestalt der Göttinnen, sondern über die Vorzüglichkeit der Völker - dass er den goldenen Apfel den CHINESEN reichen würde, wenn wir dieselben nicht vornehmlich durch ein allerdings übermenschliches Gut übertragen, nämlich durch das göttliche Geschenk der christlichen Religion."*

Aber LEIBNIZ lag es nicht, bei **Betrachtungen** über die Dinge stehen zu bleiben, sondern es drängte ihn immer, seine **Ideen zu verwirklichen**. Wie er es selbst einmal ausdrückte:

"Der wahre Glaube und die wahre Hoffnung ist nicht nur Reden, ja nicht nur Denken, sondern practice reden, das

ist tun, als wenns wahr wäre." (11)

So hatte er schon in den verschiedenen Entwürfen zur Gründung einer Sozietät immer wieder von der *"Organisierung der gesamten wissenschaftlich-praktischen Arbeit und der Sammlung aller geistigen Kräfte im Dienste produktiven Schaffens"* geschrieben. Sein Plan einer Universalsprache und kirchenpolitischen Wiedervereinigung seien in diesem Zusammenhang nur erwähnt.

Auch seine *Novissima Sinica* wollte er nicht als ein gedrucktes Stück Wissenschaft angesehen wissen, sondern sie sollten ein Aufruf sein an die protestantische Welt Hand in Hand mit der katholischen die Verbindung nach dem Osten zu schlagen.

Aber weit darüber hinaus war LEIBNIZ unermüdlich tätig, alle Vorarbeiten für seine östlichen Pläne zu leisten. Er arbeitete mit eisernem Fleiß an der Gründung der *Berliner Sozietät der Wissenschaften*; und zwar lediglich, um dadurch ein lebendiges Mittel zu besitzen, *"China zu erschließen, die Kulturen Chinas und Europas auszutauschen"*, (12) Gleichzeitig gab er die Anregung zur Gründung einer ähnlichen Sozietät in MOSKAU, die ein Verbindungsglied zwischen WESTEUROPA und CHINA sein sollte. Er hoffte, PREUBEN so durch seine guten Beziehungen zu PETER I. den Landweg nach CHI-NA zu öffnen. (13)

Von LEIBNIZ angeregt, machte JABLONSKI 1700 einen *"Unterthänigsten Vorschlag wegen Anrichtung eines Observatorii und Academiae Scientiarum in der Churbrandenburgischen Residenz"*. Betont wird darin: *"nach dem Muster von Frankreich, England und*

China," (14) Die KURFÜRSTIN SOPHIE, die all diesen weitabliegenden Plänen nicht gewogen war, spöttelte: *"Das fehlte grade noch zu der Größe des Herrschers von Brandenburg, dass er wie die Könige von Indien immer einen Astrologen zur Seite hätte,"* 115)

In der für die Mitglieder der Sozietät von LEIBNIZ entworfenen Generalinstruktion aus dem Jahre 1700 heißt es:

*"Wir wollen bedacht sein, wie mit dem (uns befreundeten) Czaren bei Gelegenheit Handlung gepflogen und dienliche Anstalt gemacht werde, dass von den Grenzen unserer Lande an bis nach China nützliche **observationes astronomicae geograficae**, daneben **nationum, linguarum et morum verum' que artificialium et naturalium nobis incognitarum** und (16) dergleichen gemacht und der Sozietät zugeschickt werde."*

Eigenartig mutet in diesem Zusammenhange LEIBNIZENS Gedanke an, durch eine vom Staate eingesetzte Kommission die Bücherproduktion zu kontrollieren und zu beschränken. Es ist sehr leicht möglich, dass er diesen Gedanken dem chinesischen Vorbild entnommen hat.

Am Ende seines Berliner Aufenthalts zählte LEIBNIZ in einem *pro memoria* für den König auf, was die Sozietät seit ihrem Bestehen geleistet hätte; unter anderem ist dort auch zu lesen:

"man hat einige uralte Zeichen der Chineser erläutert, so sie nun von 2000 Jahren her selbst nicht mehr verstehen, und die doch einen neuen mathematischen Schlüssel in sich halten," (17)

LEIBNIZ rührt hier an eine seiner Lieblingsideen, seine *"Ars combinatoria"*. (18) Er legte dieser Kunst eine ganz außerordentliche

Bedeutung bei. Er glaubte damit in wenigen Zahlen die Schöpfung des Alls aus dem Nichts demonstrieren zu können. (19) 1697 schrieb er an HERZOG RUDOLF AUGUST VON WOLFENBÜTTEL:

"Denn einer der Hauptpuncten des christlichen Glaubens, und zwar unter denjenigen, die den Weltweisen am wenigsten eingegangen ... ist die Erschaffung der Dinge aus Nichts durch die Allmacht Gottes. Nun kann man wohl sagen, dass nichts in der Welt sie besser vorstelle, ja gleichsam demonstriere, als der Ursprung der Zahlen, wie er allhier vorgestellt ist ... und wird wohl schwerlich in der Natur und Philosophie ein besseres Vorbild dieses Geheimnisses zu finden sein."

LEIBNIZ wusste, dass diese seine binarische Arithmetik verwandt sei mit den Hexagrammen des Yi-King, (20) und erwartete von der Kombination beider eine Hilfe für die Missionierung in CHINA. (21)

1697 schrieb er darüber an den JESUITEN VERJUS:

„Diese neue philosophische Rechnung wird, da sie allen Sprachen gemeinsam ist, den entferntesten Völkern, deren Sprache von der unsrigen so verschieden ist, wie etwa die der CHINESEN, eine Ahnung geben von den wichtigsten und höchsten Wahrheiten der natürlichen Religion.“ (22)

Und ähnlich schrieb er an den HERZOG VON WOLFENBÜTTEL, 1697: (23)

„So habe gut gefunden, ihm (nämlich dem P. GRIMALDI in CHINA) diese Vorstellung der Zahlen mitzuteilen, in der Hoffnung, weil er mir selbst erzählt (24), dass der Monarch dieses mächtigen Reiches ein sehr großer Liebhaber der Rechenkunst sey, und auch die europäische Weise zu rechnen von dem PATER VERBIEST, des GRIMALDI

Vorfahr, gelernet. Es möchte vielleicht dieses Vorbild des Geheimnisses der Schöpfung dienen, ihm des christlichen Glaubens Vortrefflichkeit mehr und mehr vor Augen zu legen."

LEIBNIZ musste aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, seine Arbeit an der Sozietät verlassen.

Als 1706 ein Brief aus MOSKAU Gelegenheit gab, die asiatischen Beziehungen anzuknüpfen, blieb sie ungenützt, denn mit LEIBNIZ war der tätige Geist verloren.

Nachwirkend hatte wenigstens noch eine seiner Vorarbeiten Erfolg: Am 28. März 1707 wurde der Sozietät das Maulbeerprivileg zum Seidenbau erteilt. (25) Außerdem erschien infolge LEIBNIZENS Tätigkeit bei der Sozietät 1710 im 1. Band *Miscellanea Berolinensia* eine Abhandlung von LA GROZE: „*De libris Sinensium Bibl. Reg. Berolinensis.*“ (26)

Aber viel bedeutender als diese waren die persönlichen Wirkungen LEIBNIZENS auf A. H. FRANCKE und CHRISTIAN WOLFF.

FRANCKE nahm die kirchenpolitische, missionarische Seite seiner Pläne in die Hand, während WOLFF die Philosophie mit der konfuzianischen Weltanschauung klar und deutlich auf ein Ebene stellte. (27)

A. H. FRANCKE nahm die *Novissima Sinica* mit Begeisterung auf. Er schrieb sofort nach deren Erscheinen an LEIBNIZ (9. Juli 1697):

*"Die **Novissima Sinica**, die Du, mit einer hervorragenden und formvollendeten Vorrede versehen, herausgegeben hast, haben mich dazu veranlasst, Dir meinen persönlichen Dank für diese großartige Arbeit zu übermit-*

teln." (28)

Damit beginnt eine briefliche Aussprache über diese Probleme zwischen LEIBNIZ und FRANCKE, die bis 1714 dauerte.

Wie schon oben kurz bemerkt wurde, erhielt dadurch FRANCKE nur ein missionarisches Interesse an CHINA. Er sah nicht so weit wie LEIBNIZ, der solchen Beziehungen zwischen Westen und Osten eine weltverbindende Bedeutung beilegte. (29)

Bezeichnend für FRANCKE ist eine Schrift, die sein Biograph G. KRAMER ihm zuschreibt. (30) Sie befindet sich in Halle im Archiv der Franckeschen Stiftung. "*Pharus missionis evangelicae, seu consilium de propaganda fide per conversionem ethnicorum maxime Sinesium pro domus fusioris operis ad potentissimum regem Prussiae Fridicum.*" Die Schrift wurde allerdings weder gedruckt noch der Sozietät vorgelegt. Sie stammt offenbar etwa aus der Gründungszeit des *Collegii orientalis theologici*. Dieses Kollegium, 1707 von FRANCKE in Halle gegründet, war als Missionsschule gedacht, an der auch „sinisch“ gelehrt werden sollte. Aber gerade diese sprachwissenschaftlichen Absichten fanden in Deutschland nur geringen Anklang. Die bedeutenden deutschen Sinologen des 18. Jahrhunderts suchten sich ihren Wirkungskreis im Ausland, da die Heimat die Bedeutung ihrer Arbeit nicht erkannte. KLAPROTH ging in russische Dienste, MAHL ,ing nach FRANKREICH, NEUMANN nach ENGLAND. Um die Wende des Jahrhunderts noch werden sinologische Studien nur als Liebhaberei getrieben. WILHELM VON HUMBOLDT trieb Chinesisch um seiner sprachgeschichtlichen Nei-

gungen willen; GOETHE und RÜCKERT kamen in vorübergehende Berührung mit der chinesischen Sprache, als sie die Schönheit der chinesischen Dichtung entdeckten.

Aus derselben Stadt Halle, in der Francke sein *Collegium orientale theologicum* eingerichtet hatte, musste später **Christian Wolff** wegen einer Rede über chinesische Philosophie die Flucht ergreifen.

WOLFF sprach bei der Abgabe seines Prorektorats an den Theologieprofessor LANGE am 12. Juli 1721: "*De Sinarum Philosophia Practica*". (31)

Auf Grund dieser Rede klagte man ihn beim König des Atheismus an, und es folgte der bekannte königliche Befehl, dass WOLFF binnen kürzester Frist Halle und das Königreich verlassen sollte.

Die Universität Marburg nahm den Ausgestoßenen freimütig auf. Später rief ihn FRIEDRICH DER GROßE wieder nach PREUßEN zurück.

In seiner Rede sucht WOLFF Verständigung nach zwei Seiten:

- einmal bekennt er sich zu der Auffassung der alten chinesischen Weisheit,
- andererseits hält er sich zum Christentum, als ob beide im Grunde doch dasselbe wollten.

Er versucht zu beweisen, dass die Moral des KONFUZIUS der christlichen in nichts zuwiderlaufe, und dass sie trotzdem vollkommen mit der natürlichen Moral übereinstimme.

Aus einer solchen Behauptung folgten allerdings Schlüsse, die der damaligen Hallenser theologischen Fakultät höchst gefährlich dünken mussten.

Durch was auch immer, sagt WOLFF in seiner Schrift, der Mensch

zu Handlungen getrieben wird, durch **geoffenbarte** Wahrheiten, oder durch solche, die von **natürlichen** Erscheinungen festgesetzt sind, immer wird er, sei er nun Christ oder Konfuzianer, tugendhaft handeln.

Es gibt nach WOLFF einen "lydischen Stein", an dem sich jede Handlung bewähren muß: nämlich, dass sie der Natur des menschlichen Geistes nicht zuwiderlaufe.

In diesem Sinne hätten Tugenden und Sitten der CHINESEN sich glänzend erprobt, da sie ausnahmslos mit dem menschlichen Geiste in Einklang gefunden würden.

Solche Erörterungen waren innerhalb der katholischen Theologie damals nichts Seltenes.

Die JESUITEN hatten schon lange in ihrer Mehrzahl die Meinung vertreten, dass die Nachfolger des KONFUZIUS an denselben Gott glaubten wie die Christen.

Und das Hauptquartier der katholischen Theologie, die UNIVERSITÄT PARIS, war damals der Mittelpunkt der Chinabegeisterung. Dort sorgten die JESUITEN dafür, dass die Disputationen über diese Probleme kein Ende nahmen. Ja, man kann zweifellos behaupten, dass die Beschäftigung mit diesen Fragen stark dazu beitrug, die Pariser theologische Fakultät in die deistische Richtung hineinzudrängen.

Wir besitzen eine Schrift, die beweist, wie man damals in den Kreisen der alten Theologie deutlich diese Bewegung spürte. (32) Des Verfassers Studienzeit lag 35 Jahre zurück, offenbar im Anfang des Jahrhunderts. Er fand sich unter der neuen Problematik nicht mehr zurecht. Sprache, Methode, Probleme, alles sei neu:

"Wozu dienen all diese Fragen nach der mosaischen Chronologie, die man der fabelhaften Zeitrechnung der Chinesen gegenüberstellt, wobei man dieser mit Vorliebe besonderes Gewicht beimisst, wenn nicht dazu, Zweifel zu erwecken an der Autorität der hl. Schrift, der Grundlage unsrer Religion?"

Die Pariser theologische Fakultät sei ganz im Molinismus² befangen. Einen Mittelweg zwischen Molinismus und Jansenismus³ kenne sie nicht, sondern sie ziehe wirklich die Konsequenzen des ersteren, wenn auch mit einer gewissen Vorsicht. (33) Deismus⁴ aber und die natürliche Religion seien die natürliche Folge des Molinismus. Diese Schrift beweist, dass die Erörterungen der Sorbonne damals hart an das grenzten, was auch WOLFF in seiner Rede geäußert hatte.

Eine katholische Pariser Fakultät zeigte sich weniger beschränkt und kühner in ihren Gedanken als die protestantische in Halle.

WOLFFS Rede, von der wir soeben sprachen, hat neben der religionsgeschichtlichen Darlegung noch ein besonderes Verdienst.

Es wird hier zum erstenmal, nach den durch NOEL vermittelten Quellen (34) das chinesische Schulwesen ausführlich gewürdigt.

WOLFF ging dabei von dem echt aufklärerischen Satze aus, nach

² Lehre des spanischen Jesuiten Molina (gestorben 1601), welcher die Meinung vertrat, dass nur die Würdigen der göttlichen Gnade teilhaftig werden können.

³ Jansenismus ist die Lehre des Cornelius Jansenius, Bischof in Ypern (gestorben 1638). Die Lehre von Adams Fall und Gottes Gnade für alle.

dem ja auch das alte CHINA gehandelt hatte, dass **Wissen** von der Tugend von selbst zu tugendhaftem Handeln führe. (*"Tugenden und Fehler können nicht beide **eine** Wohnung haben."*) Daraus ergibt sich als erste Pflicht des Staates, die Tugend in Schulen zu lehren. Unter diesem Gesichtspunkt fand WOLFF das chinesische Schulwesen mustergültig.

Da gleiche oder verwandte Prinzipien seitdem in der pädagogischen Wissenschaft immer erörtert worden sind, verlohnt es sich wohl, kurz dabei zu verweilen. WOLFF greift zurück auf die Scheidung der Seele in oberen und unteren Bereich, wie er dies bereits in seiner *Philosophia practica* ausführlich behandelt hatte. Niemand habe vor ihm diesen Unterschied besser erfasst als die CHINESEN. (35) Dem entsprach in der Blütezeit CHINAS die doppelte Schule. (*Schola parvulorum* und *schola adultorum*.) (36)

- Die *Schola parvulorum* umfasste alle Kinder vom 8. bis zum 15. Lebensjahr. (37) Da dieses Alter noch nicht den Gebrauch der *ratio* kenne, bilde die untere Schule nur die Sinne (*sensus*). Sie appellierte noch an die Furcht vor dem oberen Teil der Seele, dem Gewissen.
- Die obere Schule lehrte später die Selbstregierung durch die Gewalt des oberen Teils der Seele, dessen *ratio* zu tugendhaftem Handeln führe.⁵ Die Oberschule würde nur von einer Auslese Begabter besucht. Sie erzieht zur Regierung seiner selbst und anderer. Denn da nicht alle *Infellicientes* herrschen können, muss die Intelligenz auch zum Dienen durch

⁴ der Deismus vertritt den Glauben an einen Schöpfer-Gott, der aber auf seine Schöpfung (Natur und Geschichte) keinen Einfluss mehr nimmt.

⁵ *Quomodo unusquisque se ipsum regere debeat, ut sponte laciatur, quod laudem meretur*, heißt es S. 68.

Selbstzucht erzogen werden. (38)

WOLFF erscheint dies als das Ideal der Erziehung, weil es sich nach den natürlichen Gesetzen des Menschengesetzes richte. Darüber hinaus lobt er, dass durch diese Schulen die ratio in ihrer ganzen Tätigkeit immer **einem** bestimmten Zweck verbunden sei. Nichts dürfe studiert werden, was nicht Weisheit d. h. Glückseligkeit (*felicitas*) zum Ziel habe. (39)

Sicher kannten die französischen Physiokraten - von ihnen wird später noch ausführlicher die Rede sein -, die WOLFF als Märtyrer neben CONFUCIUS und CHRISTUS verehrten, diese lobreiche Schilderung der alten chinesischen Schulen und wurden dadurch in ihrer wichtigsten Forderung unterstützt: dass nur ein Schulwesen wie jenes das Volk auf die rechte Bahn zu führen und dauernd dort zu erhalten vermöchte.

Es wäre zu untersuchen, ob durch Vermittlung der physiokratischen Schule die ersten Staatsschulentwürfe TURGOTS während seiner Ministerzeit und später CONDORCETS während der Revolution - die bekanntlich nie zur Ausführung kamen - in ihrer Idee auf solche chinesischen Vorbilder zurückverfolgt werden können.

Es muss übrigens, um WOLFF nicht unrecht zu tun, gesagt werden, was er auch selbst in seiner Rede betont, dass er aus sich, unbeeinflusst von chinesischen Vorbildern, schon zu seiner philosophischen Erkenntnis gekommen ist, ehe ihn das Werk des JESUITEN NOEL 1711 zuerst mit der chinesischen Philosophie bekannt machte. Seine eigene Philosophie öffnete ihm das Verständnis der

CONFUCIANISCHEN und er fand, dass die Auslegungen NOELS dem Text nicht gerecht würden.

Noch vor der ersten Veröffentlichung der Hallenser Rede veranstaltete WOLFFS Schüler und Kollege BÜLFFINGER in Tübingen eine Neuausgabe chinesischer Philosophie unter dem Titel: *"Specimen Doctrinae Veterum Sinarum Moralis et Politicae; Tanquam Exemplum Philosophiae Gentium ad Rem Publicam Applicatae: Excerptum Libellis Sinicae Genti Classicis, Confucii, sive Dicta, sive Facta Complexis."* (40)

BÜLFFINGER bemerkt in der Zueignung an seinen Landesfürsten, dass es zu den Seltenheiten gehöre, wenn einem Staatslenker ein philosophisches Werk gewidmet werde. Aber er hoffe von der Liebe seines Herrn zu den Wissenschaften, dass er durch diese Arbeit Anregungen empfangen, die beiden so lang getrennten Schwestern, Staatskunst und Philosophie, auch in europäischen Landen wieder zusammenzuführen.

Auch BÜLFFINGER bewunderte vor allem an CHINA jene Einheit von Politik und Moral, er sah in CHINA - wie fast alle Aufklärer seiner Zeit - das beneidenswerte Land, wo wirklich die Könige Philosophen seien.

Es ist merkwürdig, jenen eigentümlichen Selbstbetrug der Geschichte zu verfolgen: dass gerade die JESUITEN die berufenen Mittler zwischen der Aufklärung des alten CHINA und der des 18. Jahrhunderts wurden, VOLTAIRE und allen Enzyklopädisten selbst die Waffen zutrug, die sich eines Tages gegen sie selbst kehren sollten.

VOLTAIRE, der gefährlichste Feind der JESUITEN im ganzen Jahrhun-

dert, wurde in einem Pariser Jesuitenkolleg erzogen und empfing dort die ersten Belehrungen über CHINA.

Man sprach unter den Brüdern mit Bewunderung von der Religion der Mandarinen, mit Verachtung von dem Aberglauben der Bonzen.

VOLTAIRE sammelte hier die ersten Erfahrungen, mit denen er später dieselben Patres bekämpfte, die sich ihm jetzt harmlos mitteilten. (41)

Und wie sehr redet doch der P. NOEL der Aufklärung zu Gefallen, wenn er in dem Vorwort zu seiner Ausgabe der 6 klassischen Bücher sagt: `

*"Diese lateinische Übersetzung der 6 klassischen Bücher überreiche ich dir, lieber Leser, nicht nur damit du kennen lernst, was die Chinesen geschrieben haben, sondern, **damit du das tun mögest, was sie richtig gedacht haben.**"* (42)

Die Vorrede schließt mit den Worten:

"dum leges Sinarum doctrinam, christianorum vita cogita. Utinam utrisque lapis angularis fiat Christus". (43)

Und an anderen Orte - in den "*Lettres edifiantes et curieuses*" - findet sich die wohl irrige aber für die Zeit des Naturrechts bezeichnende Meinung, dass in den klassischen chinesischen Büchern "*die Prinzipien des **natürlichen** Gesetzes, welche die alten Chinesen von den Kindern Noahs empfangen hätten, enthalten wären.*" (44)

Die JESUITEN scheuten sich selbst nicht, volkstümliche Abrisse dieser gefährlichen Lehre im ungelehrten Volk zu verbreiten. Dem

berühmten *"Confucius, Sinarum Philosophus"* (1687) ließen sie zwei leichtverständliche Auszüge folgen. (45)

In der letzten dieser Schriften wird ausdrücklich gerühmt: die chinesische Moral sei „aus der reinsten Quelle der natürlichen Vernunft geschöpft“.

Besonders wichtig wurde die Mitteilung, der jesuitischen Patres über die praktischen Staatsverhältnisse des chinesischen Reiches:

- Sie förderten einerseits die Werbung für den **aufgeklärten** Absolutismus durch die Philosophie;
- und sie gaben andererseits der physiokratischen Bewegung ein festes Rückgrat, jener Bewegung, die es unternahm, in Vorahnung der großen Revolution noch einmal den Absolutismus des 17. Jahrhunderts zu unterbauen, diesmal von der wirtschaftlichen Seite her.

Hier auf dem Gebiete der Staatstheorie wie fast auf allen Feldern der Wissenschaft wurde CHINA zu einem Angelpunkt der Erörterung, ein beunruhigendes Phantom in der an sich schon geistig erregten Zeit.

Es hatte sich allmählich ein in gewissem Sinn marktgängiges Bild der CHINESEN geformt, die man nicht müde wurde, als Vorbild zu preisen. So wie man gewohnheitsmäßig von "toleranten" Asiaten sprach, so sah man im CHINESEN den tugendhaften Menschen schlechthin.

Man hatte mit CHINA eine ganz neue moralische Welt entdeckt. Auch VOLTAIRE legt in seinem eigenen Urteil gerade dieser Entdeckung die wesentliche Bedeutung bei:

*"sie haben die **Moral** vervollkommnet und das ist die erste der Wissenschaften",*

sagt er von den CHINESEN, und seinen "*Orphelin de la Chine*" bezeichnet er selbst als:

"die Moral des Confucius in 5 Akte gefasst." (46)

Und an anderer Stelle sagt er:

"Die Fürsten Europas und die Kaufleute haben bei allen Entdeckungen im Osten nur neuen Reichtum gesucht, die Philosophen haben dort eine neue moralische und physische Welt entdeckt." (47)

Von CONFUCIUS sagt er:

*"Ich habe seine Bücher mit Aufmerksamkeit gelesen, ich habe Auszüge daraus gemacht; ich fand, dass dort nur die Rede war von reiner **Moral** ...
Er beruft sich nur auf die **Tugend**, er predigt keine Wunder, nichts ist da von einer lächerlichen Allegorie."* (48)

Und an anderer Stelle erzählt er:

„Ich habe einen Philosophen gekannt, in dessen Zimmer nur das Bild des Confucius hing, darunter folgende vier Verse standen:

*"De la seul raison Salulaire interprete,
Sans eblouir le monde, éclairant les esprits
Il ne parla qu'en sage, et jamais en prophete;
Cependant on le crut, et meme en son pays."* (49)

Dies erregte besonders VOLTAIRES Bewunderung: dass, wie er glaubte, die hohe Moral der alten chinesischen Weisen Widerhall in der verantwortlichen Schicht des Volkes und Verwirklichung in seiner öffentlichen Ordnung gefunden hatte:

"Man muss nicht auf das Verdienst der Chinesen versessen sein, um doch anzuerkennen, dass die Einrichtung ihres Reiches in Wahrheit die vorzüglichste ist, welche die

Welt je gesehen hat, und auch die einzige, die auf die väterliche Macht gegründet ist." (50)

Er glaubte an die hohe Kultur der führenden Schicht der Mandarinen, verehrte ihren Lehrer CONFUCIUS, wusste, dass das einfache Volk auch dort dem europäischen gliche, und bewunderte den Staat, der dies alles nach einem peinlich abgewogenen System zusammenhielt und zu einer reichen Kultur geführt hatte; allein in CHINA sei auch der "Theismus"⁶ die echte Religion der Philosophen "zum öffentlichen Kult erhoben". (51)

Wenn Voltaire gestehen muss, dass selbst in China das Volk so hohe Einsicht nicht besitze, so bestätigt dies nur seine allgemeine Ansicht von sozialen Dingen:

"Man muss gestehen, dass das von den Bonzen regierte kleine Volk (petit peuple) ebenso spitzbübisch ist wie das unsere, dass man dort ebenso feilscht wie bei uns; dass sie ebenso wie wir an tausend lächerlichen Vorurteilen kranken, dass sie an Talismane, an die Astrologie glauben, ebenso wie wir es so lange Zeit getan haben."

Und witzig fügt er hinzu, dass auch dort die Ärzte tödliche Krankheiten wie die unseren heilen, und dass in CHINA wie hier die kleinen Übel nur von der Natur wieder beseitigt würden. (52)

Wie scharf musste VOLTAIRE nach solchen Worten den Bekehrungseifer der christlichen Völker verurteilen.

Die CHINESEN begnügten sich ja bereits, wie alle weisen

⁶ Der Theismus behauptet die Existenz eines Schöpfer-Gottes, der sich von der Welt unterscheidet und als eine mit Willen ausgestattete Person auf jene einwirkt.

Menschen der Erde, einen einzigen Gott anzubeten, während man doch in EUROPA sich nach THOMAS und BONAVENTURA, nach CALVIN und LUTHER, schließlich nach JANSENIUS und MOLINA scheidet. (53)

Und dieses EUROPA wagte es, den CHINESEN Atheismus vorzuwerfen?

"Dieser Widerspruch ist unserer ganz würdig, sich einerseits wütend gegen BAYLE zu erheben, weil er es für möglich hielt, dass eine Gesellschaft von Atheisten bestehe, und andererseits mit derselben Heftigkeit zu versichern, dass das weiseste Reich des Erdballs auf dem Atheismus begründet sei" (54)

Diese Wut, Proselyten zu machen, sei eine ganz besondere Krankheit unseres Himmelstrichs; sie sei im fernen Asien immer unbekannt gewesen. Niemals hätten diese Völker Missionare nach EUROPA geschickt, während wir als Einzige unsere Meinung wie auch unsern Handel bis an die Enden der Welt trügen, (55) .

*"Was sollen unsere europäischen Fürsten tun, wenn sie von solchen Beispielen hören? **Bewundern und erröten; aber vor allem nachahmen.**"* (56)

VOLTAIRE warf BOSSUET vor, dass er in seinem *"Discours sur l'Histoire universelle"* kein Wort vom Osten gesagt habe; für den Geschichtsphilosophen VOLTAIRE stand der ferne Osten bei aller Betrachtung schlechterdings an erster Stelle:

"Wenn man sich als Philosoph",
sagt er,

"von dem Geschehen auf diesem Erdball unterrichten will, so muss man zuerst den Blick nach dem Osten richten, der Wiege aller Künste, und dem der Westen alles zu verdanken hat"

So war es für VOLTAIRE selbstverständlich, dass er sein "*Essai sur les mœurs*" mit einem langen Kapitel über CHINA begann. (57)

Wir würden VOLTAIRES Neigung für den Osten nicht ganz erfassen, wenn wir versäumten, wenigstens kurz seines *Orphelin de la Chine*, jener "confucianischen Moral in 5 Akten", zu gedenken.

Während alle Singspiele chinesischen Inhalts, denen wir früher begegneten, nur geselliger Unterhaltung dienen sollten, verfolgte VOLTAIRE mit seinem *Orphelin* die Absicht, sittliche Wirkung auszuüben. Es ist bezeichnend, dass er in einem Briefe ausdrücklich bemerkt, dass er mit dem METASTASIOS nichts zu tun habe: man möge METASTASIOS Spiel immerhin aufführen, es vermöge seinem "*Orphelin*" nicht zu schaden, beide Werke hätten nichts als den Titel gemein, und man dürfe sich nicht einbilden, dass METASTASIOS Charaktere überhaupt den seinen zu vergleichen wären. (58)

VOLTAIRE glaubte, aus PREMARES Übersetzung des chinesischen Dramas, nach dem er seinen "*Orphelin*" gestaltete, mehr von chinesischem Wesen zu erfahren, als aus allen Beschreibungen des chinesischen Reiches:

"L'orphelin du Tchao ist ein hervorragendes Denkmal, das mehr dazu beiträgt, den Geist CHINAS kennen zu lernen als alles, was man bisher über dieses weite Reich erzählt hat und je erzählen wird." (59)

So hoffte er auch den FRANZOSEN mit seinem Drama mehr von der großen Tugend der CHINESEN zeigen zu können als alle Jesuitenbe-

richte.

Überdies war VOLTAIRES *"Orphelin"* die Antwort auf ROUSSEAUS These, dass Wissenschaft und Künste die Sitten verdürben.

VOLTAIRE lässt die Kultur des chinesischen Volkes über die kriegerische Barbarei des DSCHENGIS-KHAN den Sieg erringen. Man ist versucht, anzunehmen, dass er sich erst durch ROUSSEAU veranlasst fühlte, die Geschichte der Tartarischen Barbaren mit der chinesischen Fabel der "Waise von Tchao" zu verquicken, um so sein Stück recht in Gegensatz zu dessen These zu stellen. (60)

Es ist kein Zufall, dass er der ersten Ausgabe des Dramas den bekannten Brief an ROUSSEAU voranstellte:

„Mein Herr, ich habe Ihr neues Buch gegen das Menschengeschlecht erhalten“

ROUSSEAU antwortete darauf an VOLTAIRE:

*"Das Volk nimmt die Schriften der Weisen in Empfang, um sie zu richten, statt sich aus ihnen Lehren zu holen und ich höre manchen Laffen den "Orphelin" kritisieren, weil er beklatscht wird, der nicht imstande, seine **Fehler**, geschweige denn seine Schönheiten zu würdigen."*

Man könnte aus dieser Antwort schließen, dass ROUSSEAU den Angriff wohl verstanden hat. (61)

VOLTAIRES *"Essai sur les Moeurs"*, der durch MONTEQUIEUS *"Esprit des Lois"* angeregt und dessen Widerspruch in der Beurteilung des Ostens durch diesen besonders hervorgerufen war, veranlasste eine ganze Reihe zeitgenössischer Literatur, die Bewunderung für

CHINA aufzugreifen.

Die Enzyklopädie übernahm ihr Urteil über die chinesischen Philosophen unmittelbar von VOLTAIRE. DIDEROT berichtet in seinem *Dictionnaire Encyclopedique* über sie:

"Diese Völker, mit einem ‚consentiment unanime‘ begabt, sind allen andere Völkern Asiens überlegen an Alter, Geist, Kunst, Weisheit, Politik und in ihrem Geschmack für die Philosophie, ja sie machen sogar, nach dem Urteil verschiedener Autoren, in diesen Punkten den aufgeklärtesten Ländern Europas den Rang streitig."

Ebenso begeisterte Worte findet HELVETIUS in seinem Werk *"De l'Esprit."* (62) POIVRE versteigt sich in seinen "Reisen eines Philosophen" (63) sogar zu dem Urteil:

"CHINA bietet ein hinreißendes Bild dessen, was aus dem ganzen Erdball zu werden vermöchte, wenn die Gesetze dieses Reiches die Gesetze aller Völker würden. Geht nach PEKING! Bestaunt den Mächtigsten der Sterblichen, er ist das wahre, das vollkommene Bild des Himmels."

In zahlreichen Köpfen spukte der Aberglaube, FRANKREICHS Rettung beruhe allein auf seiner Veredlung mit dem Geist CHINAS.⁷

Bei so überschäumender Bewunderung konnten kühlere, zurückhaltendere Wertungen nicht ausbleiben.

So spürt man z. B. bei FRIEDRICH DEM GROßEN, wenn er sich mit VOLTAIRE in Briefen über CHINA austauschte, immer eine leise Ironie über die Schwärmerei seines philosophischen Freundes.

VOLTAIRE hatte an FRIEDRICH 1770 eine poetische Satire auf den "E-

loge de Moukden" gesandt, den der chinesische Kaiser KIEN-LUNG gedichtet hatte. Er begann seine Satire mit den schmeichelhaften Versen: "*Frederic a plus aart, et connait mieux san monde.*" (95)

FRIEDRICH dankte ihm, und bemerkte, dass er das Gedicht KIEN-LUNGS kenne, welches zwar jeden europäischen Geschmacks bar sei, aber vielleicht in PEKING gefallen möge. (64)

Er berichtet auch, dass ein kürzlich von CHINA zurückgekehrtes Schiff seiner Emdener Kompagnie einen Brief in Versen vom chinesischen Kaiser mitgebracht hätte, der mit Schwierigkeit übersetzt worden wäre. Er überreiche ihm eine Übersetzung für seine chinesische Bibliothek. Er könne daraus entnehmen, wie man in CHINA über die Erfolge der RUSSEN denke. (65)

In witziger Weise legt FRIEDRICH dem Dankbrief an VOLTAIRE auch einen Brief in Versen bei, als ob ihn der Kaiser von China selbst geschrieben hätte. (66) 1771 folgte ein ähnliches Gedicht. (67)

In einem Briefe vom 10. Januar 1776 setzt sich der KÖNIG ernster mit VOLTAIRES Ansicht über CHINA auseinander: er habe mit seinem Vorleser PAUW über VOLTAIRES Brief gesprochen, aber jener glaube mehr dem, was der frühere JESUIT PARENIN, der lange in diesem Lande gewelt hätte, sage, als dem PATRIARCHEN VON FERNAY, der nie dort gewesen sei.

Er, FRIEDRICH, überlasse den Streit um die CHINESEN den Advokaten, die sich für und wider sie ereiferten; der KAISER VON CHINA zweifle wohl nicht daran, dass über seine

⁷ GRIMM geißelt diese Stimmung des "inoculer l'esprit chinois" in seiner *Correspondance litteraire*, November 1785.

Nation schließlich doch von EUROPA entschieden würde, und dass Personen, die nie auch nur einen Fuß nach Peking gesetzt hätten, endlich doch von dem Lobe seines Reiches abließen. Er gestehe aber auch gern seine außerordentliche Unwissenheit in den Sitten der Völker des Ostens, denn er habe immer seine Aufmerksamkeit auf EUROPA beschränkt, das ihn täglich beschäftige. Er kenne von dem chinesischen Kaiser nur schlechte Verse, und wenn er nicht bessere Poeten in PEKING hätte, so würde wohl niemand sich die Mühe nehmen, seine Sprache zu lernen, um solche Verse lesen zu können. **Wenn das Schicksal nicht einen Genius wie VOLTAIRE in jenem Lande erstehen lasse, so kümmere er sich wenig um das Übrige.** (68)

Am 19. März 1776 schreibt der KÖNIG nochmals:

"Ich überlasse Ihnen, ebenso wie dem ABBÈ PAUW die CHINESEN samt INDERN und TARTAREN. Die europäischen Nationen beschäftigen mich genug, um nicht mit meinen Gedanken diesen anziehendsten Teil unserer Erde zu verlassen." (69)

FRIEDRICHS Brief vom 8. April 1776 handelt nochmals nur von Gesprächen, die er mit PAUW über CHINA geführt hat. Eine Stelle darin ist für uns besonders bemerkenswert, weil sie beweist, wie scharf der KÖNIG das Ziel von VOLTAIRES Chinabegeisterung er fasst hatte: *"Ich sagte ihm (PAUW): Aber sehen Sie denn nicht, dass der PATRIARCH VON FERNAY dem Beispiel des TACITUS folgt? Um die Tugend seiner Mitbürger zu fördern, predigte dieser RÖMER ihnen als Beispiel die Redlichkeit und Mäßigkeit unserer germanischen Vorfahren, die doch gewiss nicht verdienen, nachgeahmt zu werden. Ebenso ist Herr von VOLTAIRE unermüdlich, seinen WELSCHEN zu sagen: Lernt doch von den CHINESEN tugendhaftes Handeln, fördert wie sie den Ackerbau, und ihr werdet eure Landes von BORDEAUX und eure CHAMPAGNE fruchtbar sehen durch eu-*

rer Hände Arbeit und in der Fülle reicher Ernten. Da doch nur ein Gesetz gilt in dem weiten Kaiserreich von CHINA; O ihr WELSCHEN, müsst ihr nicht wünschen, es ihnen darin in eurem kleinen Königreiche nachzutun?" (70)

Während FRIEDRICH DER GROBE zurückhaltende Gleichgültigkeit gegenüber der chinesischen Welt an den Tag legte, begegnete ihr ROUSSEAU mit schroffer Ablehnung. Er benutzte gerade das chinesische Beispiel als Beleg für seine bekannte These, dass Wissenschaft und Künste zur Verderbnis der Sitten beitragen:

"Warum denn in verflossenen Zeiten nach Beispielen für eine Wahrheit suchen, für die wir vor unseren Augen lebende Zeugen haben? Es gibt in Asien ein unermessliches Land, wo die Weihe der Wissenschaften zu der höchsten staatlichen Würde führt. Wenn die Wissenschaften wirklich die Sitten reinigten, wenn sie wirklich die Menschen lehrten, ihr Blut fürs Vaterland hinzugeben, wenn sie den Mut belebten, dann müssten die Völker CHINAS weise, frei und unbesiegbar sein. Aber es gibt kein Laster, das sie nicht beherrschte, kein Verbrechen, das unter ihnen nicht verbreitet wäre! Wenn weder die Vernunft der Minister, noch auch die angebliche Weisheit der Gesetze, noch auch die zahllose Menge der Menschen in diesem Reiche vor dem Joch der unwissenden und groben Barbaren schützen konnten, wozu haben ihm dann all seine Weisen gedient?" (71)

Auch **MONTESQUIEU** versuchte das Wesen CHINAS - ähnlich wie ROUSSEAU - mit den Begriffen seines Dogmas zu erfassen. Er konnte aus diesem Grunde so wenig wie jener ganz in den Geist des Ostens eindringen.

VOLTAIRE hingegen war Historiker; sein Blick war weit, nicht durch enge Grenzen willkürlicher Systematik ver-

baut. Er ging nicht fordernd an die Dinge heran, sondern ließ sich von ihnen erfüllen.

MONTESQUIEU behandelte in seinem *"Esprit des Lois"* CHINA nur unter dem Gesichtspunkt seiner eigenen Staatstheorie.

Der dort herrschende aufgeklärte Absolutismus stand aber in Widerspruch zu seinem politischen Ideal, der Dreiteilung der Gewalten. Damit war für den Systematiker schon seine Stellung zu CHINA entschieden.

Er berief sich in seinem Urteil bezeichnenderweise nur auf die Berichte der Kaufleute, die fast durchweg die chinesische Kultur nicht kannten,

weil sie nur mit den chinesischen Kaufleuten in Berührung kamen, von denen sie nichts weiter als ihre Unehrllichkeit zu berichten wussten, und er behauptete kurzweg, dass die günstigen Urteile der JESUITEN durch die Berichte der Kaufleute widerlegt würden.⁸(72)

Er fasst sein Urteil dahin zusammen:

"Unsere Missionare erzählen uns von dem weiten Kaiserreich der CHINESEN wie von einem wunderbaren Staat, der Furcht, Ehre, Tugend in sich verkörpert; ich weiß nicht, was das für eine Tugend sei bei Völkern, die nur mit Stockschlägen zu regieren sind."

VOLTAIRE trat dieser Auffassung von der chinesischen "Prügelehre" in seinem *"Essai sur les Moeurs"* entgegen:

"Wenn MONTESQUIEU uns überzeugen will, dass die von

⁸ Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass auch ROUSSEAU über CHINA offenbar nichts gelesen hatte als den Bericht des ENGLÄNDERS ANSON über eine missglückte englische Gesandtschaftsreise an den Kaiserhof in PEKING.

den GOTEN, GEPIDEN und ALANEN errichteten Reiche EUROPAS auf der Ehre begründet sind, warum will er dann die Ehre nicht auch CHINA zugestehen?"

Indes MONTESQUIEU fand für seine Behauptung auch eine Begründung in seinem System: dem Klima des fernen Ostens gab er die Schuld daran, dass jene Menschen in "knechtischem Gehorsam" lebten. (73)

Er war der Meinung, die geographischen Verhältnisse CHINAS hätten seine staatliche Verfassung vorbestimmt, deren oberstes Prinzip heiÙe "öffentliche Ruhe", und nach diesem seien alle späteren Gesetze gebildet. (74)

Die Untersuchungsmethode MONTESQUIEUS mag durch folgendes Beispiel erläutert werden: Er will erklären, wie trotz des ungünstigen Klimas die ersten Kaiser dazu kamen, gute Gesetze zu geben - denn das vermag er nicht zu bestreiten: Nach seiner Theorie bedürfen Länder mit Gewerbefleiß zu ihrem Bestand einer gemäßigten Regierung, (75) Es gab zu seiner Zeit in CHINA zwei Provinzen, FOKIEN und KWANG-SI, die dieser Bedingung entsprachen, d.h. ein ausgesprochen industrielles Gepräge hatten.

"Deshalb musste die öffentliche Gewalt dort gemäßigt werden wie in HOLLAND."

Dadurch wären bereits die ersten chinesischen Kaiser gezwungen gewesen,

"trotz des Klimas, das von Natur die Menschen zu knechtischem Gehorsam führt, trotz der Schrecken, die immer das Gefolge eines zu weitläufigen Reiches sind", diesem ganzen Reiche gute Gesetze zu geben, (76)

An anderer Stelle bedauert er - was fast alle seine Zeitgenossen

mit Bewunderung erfüllte:

die Geschlossenheit der chinesischen Kultur; dass die chinesischen Gesetzgeber Religion, Gesetze, Sitten, selbst äußere Haltung des Volkes zu einem einzigen zu verschmelzen gewusst hatten, weil dieser Umstand das CHRISTENTUM hinderte, in CHINA festen Fuß zu fassen. (77)

Verglichen mit dem ROUSSEAU und MONTESQUIEU war der Widerspruch des bekannten französischen Literaten GRIMM kaum sachlicher begründet. 1766 beleuchtet er die chinesische Legende so kurz und klar, dass hier seine eigenen Worte folgen mögen:

"Das chinesische Reich ist in unserer Zeit Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit, besonderer Studien geworden. Die Missionare haben zuerst die öffentliche Meinung durch entzückte Berichte aus jenem fernen Lande gefesselt, das ihren Lügen nicht widersprechen konnte.

Dann griffen die Philosophen diesen Gegenstand auf, und stellten nach ihrer Gewohnheit das heraus, womit sie die Missstände ihres eigenen Landes geißeln und vernichten konnten.

Dadurch wurde dieses Land binnen kurzer Frist das Asyl der Tugend, Weisheit und Treue, seine Regierung die bestmögliche und älteste, sein moralischer Stand der höchste und schönste der bekannten Welt; seine Gesetze, seine Polizei, seine Kunst, sein Gewerbefleiß galten gleichermaßen als Vorbild für alle anderen Völker der Erde,"
(78)

GRIMM sah darin, wie auch diese Worte bereits erkennen lassen, einen Überschwang an schlechtem Geschmack. Auch für ihn hatte das Urteil jenes englischen Kapitäns ANSON Geltung; von diesem sagt er:

"Der berühmte Kapitän ANSON ist, glaube ich, der erste

*gewesen, der unsere Bilder von dieser umschmeichelten Regierung der Mandarinen berichtigt hat."*⁹ (79)

Und er kommt zu dem weiteren Schluss, dass in CHINA "*furchtbarste Gewalt*" herrsche (despotisme le plus terrible) (80), dass die Moral der CHINESEN gerade geeignet sei, "*für eine Herde furchtsamer Sklaven*". (81)

Noch viel schärfer als MONTESQUIEU hatte lange vor ihm schon FENELON über CHINA geurteilt, allerdings aus ganz anderer Einstellung. Der alternde FENELON verzweifelte, nachdem seine politischen Pläne gescheitert waren, an einer Wiedergesundung EUROPAS. So vertiefte er sich in die griechische Antike, um dort Kraft zu holen. HELLAS Blütezeit wurde ihm Vorbild. Schon als Jüngling weilte er mit seinen Gedanken gern im Lande des SOKRATES, später wurde es ihm zur zweiten Heimat. (114)

Nun drohte aber bereits zu Anfang des 18. Jahrhunderts die immer wachsende Neigung für den fernen Osten das Bild der griechischen Antike zu verdunkeln.

So erklärte es sich, dass FENELON gegen CHINA Stellung nehmen musste; der umfangreichste der *Dialogues des Morts* wurde deshalb eine Auseinandersetzung zwischen SOKRATES und KONFUZIUS mit dem bezeichnenden Untertitel: "*Sur la preeminence tant vantée des Chinois*". 83

SOKRATES zieht gleich zu Beginn die Scheidung zwischen sich und KONFUZIUS. Er hält es für vollkommen ungerecht-

⁹ VOLTAIRES abfälliges Urteil über diesen gekränkten Admiral: *Essai sur les Moeurs, chap. 1.*

fertigt, KONFUZIUS den SOKRATES CHINAS zu nennen.

Denn er, SOKRATES, habe nie den Gedanken gehabt, das ganze Volk philosophisch zu bilden, weil er nie an den Erfolg hätte glauben können. Deshalb habe er auch nie durch Schriften seine Gedanken zu verbreiten gesucht; seine einzige Hoffnung sei gewesen, durch das lebendige Wort einige Männer zu gewinnen, denen er seine Lehre anvertrauen könnte.

FENELON lässt den SOKRATES in stark skeptischer Beleuchtung erscheinen, damit er durch scharfen Gegensatz den anerkannten Optimismus des KONFUZIUS überwinde. *"Ich habe mich gehütet"*, sagt SOKRATES, *„zu schreiben; sogar gesprochen habe ich zu viel."* KONFUZIUS ist von vornherein in die Verteidigung gedrängt. SOKRATES glaubt, dass nur Furcht und Hoffnung das Volk zu guten Handlungen führen könne. Das Volk tugendhaft zu machen, sei eine eitle Hoffnung des KONFUZIUS. Er bezweifelt, dass in CHINA jemals die Mehrzahl der Menschen tugendhaft gewesen sei. Die chinesische Geschichtsschreibung sei zu unkritisch, um als Beleg für die üblichen gegenteiligen Behauptungen dienen zu können.

Solange der Westen noch nicht genaueste Kenntnis der chinesischen Literatur besäße, sei ihm die chinesische Geschichte ein großes und schönes Schauspiel, aber in Wahrheit doch sehr zweideutig.

KONFUZIUS holt, um den Ruhm CHINAS zu retten, seine so viel gerühmten besonderen Leistungen als Zeugen herbei. Allein SOKRATES widerlegt auch diese Einwände: die Erfindung des Buchdrucks sei wahrhaftig kein ruhmwürdiges Verdienst, noch viel we-

niger die des Schießpulvers, da es nur die Menschen vernichte; der chinesischen Mathematik mangle die Methode; und das Porzellan? *"Das ist vielmehr das Verdienst eurer Erde als eures Volkes."* Die Architektur habe kein Maß, die Malerei keine Ordnung; dass sie den Lack erfunden hätten, läge nur an der Gunst der sie umgebenden Natur. KONFUZIUS fragt niedergeschlagen, ob man nicht wenigstens ihr hohes Alter loben könne? Aber SOKRATES ist der Meinung, dass die Heimat der CHINESEN ursprünglich gar nicht der ferne Osten, sondern eines der westasiatischen Kulturreiche gewesen sei, und dass die chinesische Geschichtsschreibung, um diesen wahren Ursprung zu verwischen, Fabel und Wahrheit gemischt hätte,

In den knappen Schlusssätzen wird auch der grundsätzliche Unterschied zwischen dem GRIECHEN und dem CHINESEN knapp skizziert; KONFUZIUS sagt, er müsse sich bei einem der ältesten Kaiser, YAO, erst Rat holen; SOKRATES erwidert, dass er in bezug auf die Kenntnis der griechischen Vorzeit weder dem KEKROPS noch selbst den Helden des HOMER vertraue (sondern nur sich selbst).

Die Skepsis, die FENELON hier durch Sokrates zum Ausdruck bringt, entsprach durchaus nicht dem grenzenlosen Glauben seiner Zeit an die Güte des Menschen und der allgemeinen Bewunderung CHINAS als Beispiel eines befriedeten und glücklichen Volkes. Aber sie beweist, dass nicht nur in der Kunst des Rokoko, sondern auch in der geistigen Leistung dieser Zeit überhaupt immer ein Unterstrom von antiker Herkunft wirksam blieb.

Anmerkungen

- 1) Im 18. Jh. war der Einfluss türkischer Motive fast nur auf erotische Literatur (Haremsbriefe) beschränkt. In Frankreich, das am empfindlichsten auf die exotischen Einflüsse reagierte, holte man sich seine Stoffe zunächst aus dem Türkischen. Die *Turqueries* waren - in der 2. Hälfte des 17. Jhs. - dort die erste Form einer ausgeprägt exotischen Literatur. Besonders fruchtbar waren die Jahre '1770-1785. Es entstanden damals 20 Darstellungen der türkischen Geschichte, 10 türkische Romane, 5 Theaterstücke.
- 2) *Description de l'Empire Chinois*, 1785, tome I. *preface*, S. V.
- 3) *Relation du bannissement des Jesuites de la Chine*, 1769, S. I.
- 4) P. Entrecolles, *Lettres edifiantes*, ed. 1838, III. 298. 19. Okt. 1720.
- 5) Clerc, *Yu le Grand, histoire chinoise*, 1769, S. XIII.
- 6) Franz Rudolf Merkel, *Leibniz und die Chinamission*, Leipzig 1920, S. 28.
- 7) A. a. O. S. 29.
- 8) Gemeint ist: *Confucius Sinarum Philosophus*. s. Chr. v. Rommel, *Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfeld*, 1847, S. 113 f.
- 9) Merkel, a. a. O. S. 25.
- 10) "So groß ist der Gehorsam gegen die Vorgesetzten, so groß die Ehrfurcht vor dem Alter, so innig die Verehrung der Kinder für die Eltern, dass eine Heftigkeit, sei es auch nur in Worten, ihnen un-erhört und als ein Verbrechen erscheint wie uns der Vatermord."

- 11) Leibniz' Werke, herausgegeben von Klopp, 1864. I. 112.
- 12) Adolf Harnack, Geschichte der Preußischen Akademie, I. 1. Hälfte, S. 30. Anm.
- 13) In einer Eingabe an den Kurfürsten sagte er: *"Wozu (zur Mission nämlich) nunmehr vermittelt sonderbarer Schickung der Providenz das so ungemein gute persönliche Vernehmen mit dem Czarr in die große Tartarei und das herrliche China, ein weites Tor öffnet. Dadurch ein Commerzium nicht nur von Waren und Manufakturen, sondern auch von Licht und Weisheit mit dieser gleichsam andern zivilisierten Welt und Anti-Europa einen Eingang finden durfte."* Harnack, a. a. O., S. 82.
- 14) Harnack, a. a. O., 1., 74.
- 15) A. a. O. I. 88.
- 16) A. a. O. I. 96.
- 17) A. a. O., I. 128 f.
- 18) s. seine Dissertation *de arte combinatoria*, 1666.
- 19) H. Hoffmann, die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung, 1903, S. 14 f.
- 20) de Harlez, *Le Yi-King*, Paris 1897.
- 21) Merkel, a. a. O., S. 44. Anm.
- 22) A. a. O. S. 43. Anm.
- 23) A. a. O. S. 44. Anm.
- 24) Er nannte einmal Kanghsi einen *"Princeps pene sine exemplo egregino"*, Merkel. S. 43.
- 25) s. Fischers oben schon erwähnte Biographie Frisch.
- 26) Harnack, a. a. O. I., 164.
- 27) über Leibnizens Sozietätspläne, näheres bei Harnack über den

Inhalt der *"Novissima Sinica"*; guter Überblick bei Merkel, a. a. O., S. 37-57.

28) Merkel, a. a. O. S. 54 f.

29) Es sei in diesem Zusammenhang noch darauf hingewiesen, dass Leibniz nicht nur Preußen, den transsibirischen Weg nach China öffnen wollte, sondern auch Frankreich empfahl, den Suezkanal zu bauen, um sich den kürzesten Seeweg nach dem fernen Osten zu sichern. Frankreich bemühte sich gerade damals - Ende des 17. Jhs. seinerseits den Landweg durch Russland zu belegen, und Leibniz sah sich natürlich veranlasst, es davon abzulenken.

30) A. H. Franke, Halle 1880.

31) Die Rede erschien im Druck 1726 in Frankfurt a. M., in lateinischer Sprache. 1740 deutsch in der Ausgabe der kleinen philosophischen Schriften Wolffs von G. F. Hagen in Halle veranstaltet, Bd. VI; 1741 ins Französische übersetzt in J. H. v. Formays Buch *"La belle Wolfienne"*, II., erschienen in La Haye; von dort wurde die Rede wiederum ins Deutsche übertragen, da sie sehr viel gelesen wurde.

32) Söderblom, das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916.

Zitiert S. 342: *"Cas de conscience sur la commission établie pour reformer des corps réguliers"*. Das Exemplar der *Bibliothèque Nationale* trägt mit Bleistift die Aufschrift: *"Par D. Clemencet, suivant Bachaumont ou par un dominicain de la rue du Bac"*. 1767.

33) A. a. O. S. 343.

34) Noel, *6 libri classici sinensis etc.*, Prag 1711. Er fügte den 1687 schon im *Confucius Sinarum Philosophus* übersetzten Büchern (*Tahio, Chung-Yung, Lun-Yü*) noch die Übersetzung von Menzius (Meng-tze) *Filialis observantia (Hiao-King)* und *Schola Parvulorum (San-tze-King)* bei.

35) *Oratio de Sinarum Philosophia practica*, edit. 1726. S. 65.

36) A. a. O. S. 66.

37) Alle, d. h. *"Die Kinder sowohl der Kaiser und Könige und der berühmten Männer als auch die des gemeinsten Volkes"*.

38) Wolff, *Oratio de Sinarum* etc. S. 69.

39) A. a. O. S. 72.

40) Frankfurt a. M. 1724.

41) *Memoires de l'Academie de Dijon*. 1874. S. 207.

42) Noel, a. a. O.

43) Hier sei übrigens darauf hingewiesen, das noch 1662 Intorzetta in seiner *Sapientia Sinica* nach seiner Vorrede zu urteilen, sich ausdrücklich von der Absicht leiten ließ, nicht den Europäern die chinensische Wahrheit zu zeigen, sondern den Missionszöglingen Waffen zu verschaffen.

44) *Lettres edifiantes et curieuses, Recueil*, XIX, Paris 1729, S. 483.

45) *Lettres sur la Morale de Confucius, Philosophe de la Chine*, 1680; und: *La Morale de Confucius, Philosophe de la Chine*, 1688.

46) Voltaire, *Oeuvres completes*, Gotha 1785, XVI, 85.

47) *Essai sur les Moeurs*, chap. CXLIII.

48) Voltaire, a. a. O. XVI, 86.

49) XXXVIII., 482.

50) XXXVIII., 492.

51) XXXVIII., 96.

52) XXXVIII., 492 f.

53) XXXVIII., 493.

54) XVI., 272.

55) XXXXI., 410 und XXXVIII., 488 f.

56) XXXVII., 123.

57) Wir finden die breitesten Äußerungen über China in "*Essai sur les Moeurs, Dictionnaire Philosophique*", und in den "*Papiers de Jean Nesliers*" (Papiere des Landpfarrers), die er herausgab, und die gegen den Pomp der katholischen Kirche eifern und für die Einfachheit Abrahams, Nohas, der Alten und Chinas. Außerdem ist beachtenswert: "*du Bannissement des Jesuites*", wo er die Chinesen gegen die Jesuiten verteidigt.

58) Voltaires "*Orphelin de la Chine*", herausgegeben von Leo Jordan, Dresden 1913, Gesellschaft für romanische Literatur, Bd. 33. Beleg 40, S. 202.

59) Tscheng-Ki-Tong, *Le Theatre des Chinois*, Paris 1886, S. 100. Tscheng-Ki-Tong ist übrigens der Meinung, dass Premares Übersetzung des Dramas schlecht sei.

60) Jordan, a. a. O., S. 90 ff. gibt die gründliche Untersuchung von Jordan, der wir auch unsere Angaben entnommen haben.

61) A. a. O., S. 96. Näheres über das Drama und seine Quellen, sowie seine Geschichte.

62) *Discours* III. Kap. XXIX. *Discours* IV, Kap. XIII und XIV.

63) *Voyages d' un Philosophe*, 1769, S. 148 ff.

64) *Oeuvres de Frederic le Grand*, Berlin 1853, XXIII, S. 176.

65) A. a. O., S. 176.

66) A. a. O. XIII, S. 36 ff.

67) Friedrich hatte, durch die andern Mächte angeeifert, einen Versuch gemacht, Handelsverbindungen zu China anzuknüpfen, allerdings ohne besonderen Erfolg.

68) *Frederic le Grand*, a. a. O. XXIII, S. 365 f.

69) A. a. O., S. 372, und der Brief vom 26. 12. 1776, XXIII, S. 39.

70) A. a. O., S. 377.

71) Söderblom, a. a. O., S. 355.

72) *"Unsere Missionare erzählen uns von dem weiten Kaiserreich China wie von einem wunderbaren Staat, der in sich verkörpert: die Furcht, die Ehre und die Tugend - ich weiß nicht, was das für eine Ehre ist, von der man spricht bei Völkern, bei denen man nur durch Stockschläge etwas ausrichtet."*

73) Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, edit. 1764, Amsterdam - Leipzig, II, S. 175.

74) A. a. O. L, S. 375.

75) A. a. O. IL, S. 174.

76) A. a. O. IL, S. 175.

77) A. a. O. II., S. 230.

78) Grimm, *Correspondance litteraire*, 15. 9. 1766.

79) Grimm, a. a. O., Sept. 1773.

80) A. a. O.

81) A. a. O., Sept. 1776 und Febr. 1783.

82) Leon Bouleve, *De l'hellenisme chez Fenelon*, Paris 1897/8.

83) Fenelon, *Oeuvres choisies*, Paris 1899 II, 12/19.

www.horst-tiwald.de