

„KONFUZIANISCHER IDEALSTAAT“

KONFUZIANISMUSREZEPTION IN DER DEUTSCHEN FRÜHAUFKLÄRUNG

LEE Eun-Jeung

Im ausgehenden 17. und in den beiden ersten Dritteln des 18. Jahrhunderts schlug in Europa allgemein und in Deutschland im besonderen die Begeisterung für den Fernen Osten, vor allem für China, hohe Wellen. Viele Zeugnisse dafür haben sich in der Kunst als „Chinoiserien“ der verschiedensten Art erhalten. Dieser Ausdruck bezeichnet allerdings das Modische und das bewußt oder unbewußt Unehliche, das sich mit dieser Begeisterung verband. In der Literatur, und noch mehr in der Philosophie, ging das Interesse für das Chinesische jedoch weit über das Modisch-Unehliche der „Chinoiserien“ hinaus. Man wußte zwar noch nicht sehr viel über China, dafür aber um so mehr über Konfuzius und seine Philosophie. Mit dieser setzten sich die Gelehrten dieser Zeit mit großer Ernsthaftigkeit auseinander. So schreibt Paul Hazard in seiner Untersuchung der Ideenwelt um die Wende zum 18. Jahrhundert: „[...] in dieser Geographie der Ideen bedeutet kein Land so viel wie China“ (HAZARD 1939: 47).

Es war ein vom Konfuzianismus geprägtes Chinabild entstanden, das für viele den „Idealstaat“ schlechthin darstellte. Davon ist heute kaum noch etwas bekannt. Daß man sich bereits in der frühen Aufklärung für Konfuzius und seine Philosophie begeisterte, wird von unseren Zeitgenossen meist mit ungläubigem Staunen bedacht. Im folgenden soll gezeigt werden, welcher Stellenwert dem Konfuzianismus im damaligen deutschen Geistesleben zukam.

1. VERMITTLER DES KONFUZIANISMUS NACH EUROPA

Die Bekanntschaft mit dem Konfuzianismus verdankte Europa den jesuitischen Missionaren in China, die im Zuge ihrer Missionsstrategie die chinesische Sprache erlernt und die philosophischen Texte des Konfuzianismus eingehend studiert hatten. Die erste umfassende Darstellung der konfuzianischen Philosophie und ihrer Rolle im Staatsleben Chinas lieferte Matteo Ricci in den *Commentari della Cina*, die von Trigault in ge-

kürzter Form unter dem Titel *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu* 1615 in Augsburg herausgegeben wurden.¹ Darin erklärte Ricci seinen europäischen Lesern die konfuzianische Lehre und erläuterte die große Bedeutung, die ihr im Staatswesen und in der Gesellschaft Chinas damals zukam.

Ricci schrieb über Konfuzius:

This great and learned man [...] spurred on his people to the pursuit of virtue not less by his own example than by his writings and conferences. His self-mastery and abstemious ways of life have led his countrymen to assert that he surpassed in holiness all those who in times past, in the various part of the world, were considered to have excelled in virtue (RICCI 1953: 30).

Er stellte Konfuzius in eine Reihe mit den großen Philosophen, angefangen mit Platon und Aristoteles. Ricci nannte die Konfuzianer, vielleicht etwas mißverständlich, eine „Secte der Gelehrten“, so wie er die Buddhisten als „Secte Sciequia“ oder „Omitose“ und die Taoisten als „Secte des Lauzu“ bezeichnete. Die „Secte der Gelehrten“ war für Ricci jedoch „kein Religion, sonder nur ein Schul zu anstellung gutten Regiments“ (zit. nach T̄SCHARNER 1934: 62).

1687 erschien in Paris *Confucius Sinarum Philosophus sive scientia Sinensis latine exposita*, das wirkungsvollste Werk der jesuitischen Missionspublizistik.² Es enthielt eine Biographie von Konfuzius und Übersetzungen von *Lunyu*, *Daxue* und *Zhongyong*, also von Schriften, die auf seiner Lehre basieren. In der langen Einleitung finden sich ausführliche Erläuterungen zu diesen chinesischen Schriften, zu ihren chinesischen Interpreten, zu den religiösen „Sekten“ und zur chinesischen Philosophie.

In der kurzen Biographie von Konfuzius betonten die Autoren dessen Rolle als Lehrer der Chinesen und ließen zugleich all die jesuitischen Auffassungen vom wohlgeordneten und mächtigen chinesischen Staat, seinen kulturellen Errungenschaften und dem Maß der in ihm verwirklichten zivilisierten Gesittung und praktischen Philosophie mit dem

¹ Die deutsche Übersetzung dieses Buchs erschien 1617 unter dem Titel „*Historia von Einfuehrung der Christlichen Religion, in das grosse Königreich China durch die Societet Jesu* [...] Aus dem Lateinischen R.P. Nicolai Trigault“ in Augsburg (weitere bibliographische Angaben bei CORDIER 1905: 809–811).

² Es handelte sich um ein Gemeinschaftswerk von mehreren Missionaren: dem Prokurator Prospero Intorcetta, Christian Herdrich, François Rougemont und Philippe Couplet. Letzterer, der sich zwischen 1682 und 1692 in Europa aufhielt, um zusätzliche Missionare und größere Unterstützung für die Chinamission zu gewinnen, besorgte die Ausgabe auch für diesen Zweck (MUNGELLO 1985: 251f).

überschwenglichen Lob für Konfuzius als den Stifter dieses idealen Gemeinwesens zu einem geradezu propagandistischen Chinabild zusammenfließen. Mit diesem Werk besaß man in Europa eine systematische und verständliche Vorlage vom Konfuzianismus als Eckstein der chinesischen Zivilisation (LUNDBAEK 1983: 19).

Seit Ricci stützte sich das Konfuzianismusverständnis der Jesuiten auf diesen Kern der klassischen chinesischen Philosophie. Dabei stehen die ältesten Texte und Konfuzius selbst im Mittelpunkt. Ein weiteres wichtiges Werk stellte die 1711 in Prag erschienene Übersetzung der konfuzianischen Bücher von François Noël *Sinensis imperii libri classici sex* dar, der das Werk *Confucius Sinarum Philosophus* mit großer Wahrscheinlichkeit als Grundlage gedient hatte (MUNGELLO 1985: 258). Darin fanden sich neben den drei in *Confucius Sinarum Philosophus* enthaltenen Büchern die Übersetzungen von Menzies und von zwei weiteren Klassikern des Konfuzianismus, nämlich des *Xiaojing* und des *Xiaoxue*.

Damit hatte man in Europa bereits zu Anfang des 18. Jahrhunderts einen unmittelbaren Zugang zu den zentralen Schriften des konfuzianischen Denkens. Ohne das Engagement der Jesuiten wären Übersetzungen der vier wichtigsten Klassiker der konfuzianischen Philosophie und anderer Schriften, noch dazu in solcher Präzision und Einfühlsamkeit, niemals zustande gekommen.

2. DAS KONFUZIANISMUSBILD IM POLITISCHEN DENKEN DER FRÜHEN AUFKLÄRUNG

Bis die Berichte und Schriften der Jesuitenmissionare bekannt wurden, hatte man in Europa von Konfuzius und seiner Lehre keine Kenntnis gehabt. Die verspätete Entdeckung machte jedoch einen tiefen Eindruck auf die intellektuelle Welt Europas. Die geistige und kulturelle Herausforderung, die von China auf die europäische Intelligenz ausging, rief auch in Deutschland große Begeisterung und zugleich auch kritische Stimmen auf den Plan (ZEDLER 1743: 1628f).

In welcher Breite sich die Gelehrten in Deutschland mit der konfuzianischen Philosophie beschäftigten und dabei Stellung für oder gegen sie bezogen, zeigt der Artikel über „Sinesische Philosophie“ in Zedlers *Universal Lexicon* von 1743, in dem sowohl die Namen der Befürworter als auch die der Kritiker aufgeführt sind. Der Autor des Artikels schrieb: „Man wird nicht verlangen, ihre Verehrer alle nahmhaft zu machen, sondern sich damit begnügen, wenn derjenigen nur Erwehung geschieht, die in der gelehrten Welt für Sterne erster Größe erkannt zu werden billig verdienen.“ Dazu zählten vor allem Gottlieb Spizel, Gottfried Wil-

helm Leibniz, Christian Wolff, Georg Bernhard Bilfinger und Isaac Voß. Weiter heißt es: „Wie aber eine Wissenschaft nicht bey allen, auch nicht zu allen Zeiten gleiche Hochachtung gewinnt, sondern bloß auf den unterschiedenen Geschmack der Leute und dem Lauff der Zeit ankommt; eben so gehet es auch mit der Chinesischen Philosophie.“ So finden sich eben auch Kritiker, zu denen Franz Budde, Christian Thomasius, Christoph August Heumann und Joachim Lange gehören (ZEDLER 1743: 1625f).

Die Tatsache, daß Christian Thomasius bereits 1689, zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Confucius Sinarum Philosophus* in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Freymütiger, jedoch Vernunft- und Gesetzmäßiger Gedanken*, der ersten deutschen Monatsschrift, diesem Werk eine ausführliche Besprechung widmete, macht deutlich, daß Konfuzius und seine Philosophie in der Tat ein Zeitproblem geworden waren, auch wenn die Kritik an den Befürwortern der konfuzianischen Philosophie übertrieben, ja geradezu satirisch ausfiel. Thomasius hielt die Konfuziusbewunderung für ein „*praejudicium autoritatis*“, einen blinden Autoritätsglauben.

Ich glaube wohl, daß Confucius ein sehr gelehrter Philosophus gewesen, daß er aber seines gleichen nicht sollte gehabt haben, und daß diese Scientia Sinensis so incomparabel sein sollte, wollte mir nicht in meinen Kopff (THOMASIVS 1689: 602).

Denn

[...] ein Mann mag so sehr in Wissenschaften und Tugenden excellieren, als er will, so ist er doch ein Mensch und hat viel mit geringer Leuten gemein; ist auch denen menschlichen Schwachheiten unterworfen (THOMASIVS 1689: 606).

Ungeachtet der Kritik von Thomasius herrschte in Deutschland bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts ein positives Bild vom Konfuzianismus. Schlüsselfiguren der positiven Rezeption waren Leibniz, Wolff und Justi. Sie prägten mit ihren Interpretationen das Bild vom Konfuzianismus ihrer Zeit maßgeblich. Sie waren allerdings keine Sinologen, sondern politische Denker. Deshalb richtete sich ihr Hauptaugenmerk auf die konfuzianische Herrschaftslehre.

Leibniz schaltete sich 1697 auf dem Höhepunkt des Ritenstreits³ mit seinem Werk *Novissima Sinica* in die Auseinandersetzung über den Konfuzianismus ein. Er war sehr besorgt, daß Europa durch den Ritenstreit

³ Im 17. Jahrhundert fand ein heftiger Streit zwischen Jesuiten und Mendikanten (Bettelorden) um die konfuzianischen Riten Chinas statt. Das entscheidende Problem war, ob die konfuzianischen Riten, wie der Konfuziuskult, die Verehrung des Kaisers und der Ahnen mit dem Christentum zu vereinbaren seien oder nicht. Während die Jesuiten keinerlei Problem hatten, diese zu tolerieren,

den Kontakt zu China verlieren könnte. Es sei doch eine „Fügung“ gewesen, „daß die höchste Kultur und die höchste technische Zivilisation der Menschheit heute gleichsam gesammelt sind an zwei äußersten Enden unseres Kontinents, in Europa und in Tschina [...], das gleichsam wie ein Europa des Ostens das entgegengesetzte Ende der Erde ziert“ (LEIBNIZ 1979: 9; dazu auch Li 2000). Demnach bestand die Gesamtheit der Weltkultur aus zwei großen Kulturen, die in sich geschlossen und vollendet waren und ihr Kultursystem in schöpferischer Einheitlichkeit selbst ausgebildet hatten. Europa und China gehörten insofern zu ein- und derselben Welt, auch wenn beide räumlich weit voneinander entfernt waren. In diesem Sinne war die konfuzianische Kultur Chinas für Leibniz eine Ausprägung der einen großen Weltkultur im östlichen Raum. Als solche verglich er diese mit der europäisch-christlichen Kultur.

So betrachtete Leibniz den Konfuzianismus in erster Linie aus der Perspektive der Erschließung einer neuen kulturellen Dimension. Dies beruht auf der Besonderheit seiner Philosophie. Er glaubte nämlich, aus dem Bewußtsein einer einheitlichen Menschheitsaufgabe, die fort- und aufwärtsschreitend und durch wachsende Erkenntnis zu lösen sei, an den Fortschritt der ganzen Menschheit zu höherer Vollkommenheit. Dies war aber für ihn ein dynamischer, im Sinne einer unendlichen Bewegung gedachter, offener Prozeß, an dem sich auch die konfuzianische Zivilisation beteiligen sollte. So versuchte er, die Konvergenz zwischen der christlichen und der konfuzianischen Philosophie aufzuzeigen und somit eine Möglichkeiten zum gegenseitigen Austausch zwischen beiden Kulturen zu erschließen.

Was Leibniz in *Novissima Sinica* darlegte, war ein Hymnus auf die *practica philosophia* der Chinesen. Mit großer Bewunderung sprach der Autor vom konfuzianischen Herrscher Chinas. Er, der

in seiner Bedeutung den einem Menschen möglichen Gipfelpunkt beinahe überschritten hat und gleichsam als ein sterblicher Gott angesehen wird, so daß auf einen Wink von ihm alles geschieht,

hielten die Mendikanten die Konfuzius- und Ahnenverehrung von vornherein für einen religiösen Akt, also für Götzendienst und Aberglaube. So gab es zwischen den beiden Orden seit dem Eintreffen der Mendikanten in China 1631 einen steten Konflikt. Dahinter verbarg sich ein altes theologisches Problem, das auch schon in Japan zu Konflikten zwischen ihnen geführt hatte: Soll man mit der Anpassung an die fremde Kultur deren Elite und damit das ganze Land zu gewinnen versuchen, wie die Jesuiten forderten, oder ist das Evangelium ohne jede Akkulturationsstrategie zu verkünden (vgl. REINHARD 1976: 559; MUNGELLO 1977: 137). An diesem Streit beteiligten sich auch die katholische Priesterschaft und viele Theologen in Europa (siehe dazu FÜLÖP-MILLER 1929: 331).

pflegt dennoch solchermaßen zu Tugend und Weisheit erzogen zu werden, daß er es gerade seiner höchsten Stellung unter den Menschen für würdig zu erachten scheint, seine Untertanen in einer ungläublichen Achtung vor den Gesetzen und in Ehrfurcht gegenüber weisen Männern noch zu übertreffen (LEIBNIZ 1979: 13).

Es wäre zu wünschen, so schrieb Leibniz weiter, daß die Europäer von den Chinesen die Anwendung einer praktischen Philosophie und vernunftmäßige Lebensweise lernten. „Angesichts des ins Unermeßliche wachsenden moralischen Verfalls“ in Europa scheine es beinahe notwendig, „daß man Missionare der Chinesen zu uns schickt, die uns Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie lehren könnten, in gleicher Weise, wie wir ihnen Leute senden, die sie die geoffenbarte Theologie lehren sollen“ (LEIBNIZ 1979: 17–19).

Die Bewunderung für den Konfuzianismus als praktische Philosophie setzte sich bei Christian Wolff fort, der allgemein als Popularisator von Leibniz' Philosophie gilt.⁴ Seine Rede über die praktische Philosophie der Chinesen von 1721 *Oratio de Sinarum philosophia practica*, in der er das konfuzianische Herrschaftssystem Chinas als das ideale Modell hervorhob, markierte den Höhepunkt der positiven Rezeption des Konfuzianismus in Deutschland überhaupt.

In dieser Rede suchte Wolff die Verständigung nach zwei Seiten. Einerseits bekannte er sich zur konfuzianischen Lehre, andererseits zum Christentum, wenn er sagt, daß beide im Grunde doch dasselbe wollten. Er wollte beweisen, daß die Moral des Konfuzius der christlichen in nichts zuwiderlaufe, und daß sie trotzdem vollkommen mit der natürlichen Moral übereinstimme.

Wolff forderte, die Ansprüche und Taten von Konfuzius auf ihre allgemeinen Bestimmungsgründe zu bringen, dann würde man erkennen können, wie tief die Lehre von Konfuzius selbst sei. Denn seine Ansprüche seien auf allgemeine Regeln ausgerichtet, da er durch sie das ausdrücken wollte, was er lehrte. Was durch Belohnung oder Furcht von einem Herrn erpreßt wird, sei eben keine Tugend. Selbst die Kaiser würden die Untertanen lieber durch ihr Beispiel für sich gewinnen, als sie durch die Furcht vor Strafen verpflichtet zu wollen. Konfuzius habe die Chinesen gelehrt, daß man im Streben nach der Tugend so weit fortschreiten müsse, bis das sinnliche mit dem vernünftigen Streben wie von

⁴ Es wird oft behauptet, daß Wolff durch Leibniz zur Beschäftigung mit dem Konfuzianismus angeregt wurde (z. B. REICHWEIN 1923: 92; ETIEMBLE 1961: 520). Diese Auffassung läßt sich aber nicht eindeutig belegen, zumal Wolff selbst aussagt, sein Interesse daran sei erst durch die Bücher von Pater Noël geweckt worden (CHING und OXTOBY 1992: 15).

selbst übereinstimme, und daß man darüber hinaus darauf hinarbeiten solle, daß sich der Mikrokosmos dem Makrokosmos angleiche und daß ihr Reich in die Ordnung des Himmels und der Erde gebracht werde. Daraus schließt Wolff, Konfuzius hege dieselbe Überzeugung wie er, nämlich daß „der erste Grundsatz nicht nur des Naturrechts, sondern auch der Anständigkeit selbst die Ausrichtung der menschlichen Handlungen auf die Vollkommenheit des Mikrokosmos, folglich auch auf die des Makrokosmos selbst ist“ (WOLFF 1985: 7).

Für Wolff stand insofern fest: Konfuzius konnte sich ohne jede Kenntnisse vom Schöpfer der Welt und seiner Offenbarung lediglich der Kräfte der Natur bedienen. Dennoch sei er vom Weg der Wahrheit nicht abgekommen, da er sich unermüdlich um die Tugend bemüht und Laster vermieden habe. So gelte Konfuzius für die Chinesen als der „unfehlbare, allen gemeinsame Lehrer“, der ihnen die wahren Lehren der Sitten und der Verwaltung des Reichs vermittelt und ihnen dabei durch sein Beispiel vorangegangen sei.⁵

Dank dieser konfuzianischen Lehre überträfen die Chinesen „in der Kunst zu regieren alle“ (WOLFF 1975: 10). Es gebe keinen Geburtsadel, sondern man bekäme lediglich aufgrund persönlicher Verdienste den Adelstitel (WOLFF 1972: § 212). Das Schulwesen sei mustergültig aufgebaut (WOLFF 1985: 39–41). Die Könige stünden nicht außerhalb des Gesetzes und würden vom Kollegium der Gelehrten beraten (WOLFF 1985: 95). So präsentierte Wolff mit seinen Schriften über China und den Konfuzianismus in der Tat ein Hymne auf die Staatsklugheit der Chinesen. In dem konfuzianischen Staat Chinas sah er den Idealstaat im Sinne Platons verwirklicht (WOLFF 1981: § 5).

Die am systematischsten aufgearbeitete Lobeshymne auf das konfuzianische Herrschaftssystem Chinas stammt aus der Feder von Johann Heinrich Gottlob von Justi, einem „der bekanntesten und am meisten gedruckten deutschen Schriftsteller und Gelehrten der Mitte des 18. Jahrhunderts“,

⁵ In diesem Zusammenhang schrieb Wolff, Konfuzius gelte den Chinesen „genauso viel wie Moses den Juden, Mohammed den Türken, ja sogar genauso viel wie Christus uns [...] sofern wir ihn als Propheten oder Lehrer, der uns von Gott gegeben worden ist, verehren“ (WOLFF 1985: 19). Diese Feststellung sollte in den folgenden Jahren den Streit zwischen Wolff und Pietisten in Halle auslösen. 1723 reichten die Pietisten bei König Friedrich Wilhelm I. von Preußen Anklage gegen Wolff ein, wobei sie ihn als Atheisten denunzierten. Der König erließ am 8. November 1723 eine Kabinettsorder, in der er Wolff befahl, das Land binnen 48 Stunden unter Androhung des Stranges zu verlassen. Daraufhin reiste Wolff nach Marburg. Von dort hatte er bereits im Sommer 1723 eine Berufung für die Professio Matheseos et Physices erhalten (FRAUENDIENST 1927: 32).

den man als den „Prophet(en) des preußischen Regierungssystems“ bezeichnete (SCHMIDT 1961: 274). Sein Buch *Vergleichungen der europäischen mit den asiatischen und andern vermeintlich barbarischen Regierungen* von 1762 war eine umfassende und systematische Abhandlung u.a. der politischen Philosophie und der Regierungseinrichtungen Chinas.

Im konfuzianischen Herrschaftssystem Chinas verfüge der Monarch zwar über „alle unumschränkte Gewalt, die zur Thätigkeit und wahren Stärke der Staaten so nöthig ist“, aber ihm seien auch „Bewegungsgründe und Triebfedern an die Hand“ gegeben worden, „diese Gewalt nicht zu mißbrauchen, sondern sich gütig, gerecht, weise und als ein wahrer Vater seines Volkes zu bezeugen“. Dadurch habe man in China eine vorteilhaftere Regierungsform eingerichtet als in Europa, wo man sich überhaupt nicht um solche Triebfedern der Monarchie kümmere (JUSTI 1762: 40).⁶ Es sei jedem Mandarin erlaubt, den Kaiser auf Fehler und Gebrechen seiner Regierung hinzuweisen (JUSTI 1762: 20). Ein Kollegium von Gelehrten

⁶ Mit seiner positiven Beurteilung des chinesischen Reiches mußte Justi mit der von Montesquieu, der China als Despotie an den Pranger stellte und dessen These auch in Deutschland rezipiert zu werden begann, in Konflikt geraten. Justi, der damals in Deutschland als einer der besten Kenner von Montesquieu galt, kritisierte dessen Auffassung von der Despotie in China in sehr direkter Form: „Ich halte Sina nicht allein vor eine Monarchie, sondern auch vor eine sehr weislich eingerichtete Monarchie, worinnen so gar die bürgerlichen Gesetze und die Sitten als Grundlage des Staates angesehen, alle Angelegenheiten mit der größten Vorsicht abgehandelt werden“. „Diese oder jene übereilte und grausame That“ der chinesischen Kaiser, auf die sich Montesquieu beruft, mache noch keine Despotie aus. „Auf diese Art würden alle Monarchien despotisch seyn; denn in allen sind zuweilen unter dem Schein der Justizverwaltung ungerechte und grausame Thaten geschehen.“ Auch in Europa gebe es kein Reich, „worinnen nicht zuweilen Tyranneyen und die Grausamkeiten vorgegangen sind“. Es sei überhaupt falsch, allein nach einzelnen Taten die ganze Regierung zu beurteilen. Man müsse doch ihrer Natur nach zwischen der „unumschränkten Gewalt“ der wahren und guten Monarchie und der „Despoterey“ unterscheiden. „Die wahren und guten Monarchien sind von dem Muster der Regierung eines Vaters über seine Kinder und Familie hergenommen [...] die Despoterey, ist das Bild von der Herrschaft eines Herrn über seine Sklaven“ (JUSTI 1762: 1). Es gebe doch keinen Grund, warum „man Sina eine despotische Regierungsart beylegen“ soll. „Der Herr von Montesquieu behauptet selbst in vielen Stellen seines Werkes, daß es hauptsächlich die Natur der Despoterey sey, daß der Wille des Despoten über alle Gesetze sey, und daß seine vornehmsten Staatsbedienten eben so frey und willkürlich herrschten, als der Despot selbst, weil sie an seiner statt den unumschränkten Willen ausüben müßten. Allein dieses hauptsächlichliche Kennzeichen der Despoterey findet man nicht in Sina, wo die vornehmsten Staatsbedienten genau an die Gesetze gebunden sind“ (JUSTI 1762: 52).

schreibe alle guten und bösen Handlungen des Monarchen genau auf und hinterlasse diese der Nachwelt: Dies sei ein sehr wirksames Mittel zur Mäßigung der Monarchie, denn

wenn ein Monarch versichert ist, daß seine unüberlegten und bösen Handlungen der Nachwelt ohne Schmeicheley und Bekleisterung erzählt werden, so müsste er einen sehr unedelen und niederträglichen Geist haben, wenn er nicht dadurch aufgemuntert werden wollte, sich als löblicher und guter Regent zu bezeigen (JUSTI 1762: 37).

Die konfuzianische Staatsverfassung Chinas zeichnet sich nach Justi vor allem dadurch aus, daß sie die Staatsbediensteten bzw. Mandarine durch ein weise eingerichtetes Straf- und Belohnungssystem, das nicht auf Willkür, sondern auf festen und unverbrüchlichen Gesetzen beruht, und durch eine vortreffliche Ordnung und genaue Aufsicht in allen Angelegenheiten dazu bewegt, „daß sie sich in allen ihren Handlungen als Väter des Volkes betrachten, und sich auf diese Art bezeigen“ (JUSTI 1762: 416). Zur vortrefflichen Praxis dieses Systems zählte Justi z. B., daß sich der Kaiser alle drei Jahre ein Verzeichnis geben ließ, in dem die Namen sowie die guten und bösen Eigenschaften aller Mandarine enthalten waren, um diese dann zu belohnen oder zu bestrafen (JUSTI 1762: 49); oder auch, daß in Peking eine besondere Zeitung regelmäßig erschien, die alle inneren Landesangelegenheiten zum Gegenstand hatte, damit „gutes oder schlechtes Verhalten, die Lobsprüche oder Verweise, die Belohnungen oder Strafen, die sie (die Staatsbedienten – d.V.) erlangen, öffentlich aller Welt bekannt gemacht werden“ (JUSTI 1762: 60). Dazu gehörten auch Gesetze, wonach kein Mandarin in seinen Heimatort oder in dieselben Bereiche der Verwaltung, in denen bereits einer seiner Verwandten arbeitete, versetzt oder geschickt werden durfte (JUSTI 1762: 445f); oder der Umstand, daß sowohl am Hofe als auch in den Provinzen „alle Staatsbedienten und Unterkönige Collegia zur Seiten (haben) [...], mit deren Beyrath und Bestimmung sie die Angelegenheiten besorgen müssen“ (JUSTI 1762: 53). Jedes Collegium hat aber seinerseits einen Aufseher, „der ohne Theilnahme an den Geschäften [...] auf alle Handlungen des Collegii eine genaue Aufmerksamkeit hat“ (JUSTI 1762: 59).

Die Garantie für das Funktionieren dieser Einrichtungen sah Justi in dem strengen Staatsprüfungssystem. Die Tatsache, daß bei dieser Prüfung niemand ausgeschlossen werden konnte und Stand und Geburt keine Rolle mehr spielten, rief bei Justi ebenso wie bei Wolff regelrechte Begeisterung für das konfuzianische Herrschaftssystem hervor (JUSTI 1762: 463–467).

Charakteristisch für die positive Rezeption des Konfuzianismus in der frühen Aufklärung Deutschlands war, daß die einflußreichsten Gelehrten wie Leibniz, Wolff und Justi im Konfuzianismus Verbindungen mit dem eigenen rationalen Denken sahen und dadurch ihre eigene Philosophie sozusagen providentiell bestätigt fanden. Ihr Wissensstand von der konfuzianischen Philosophie mag dürftig gewesen sein, dennoch war sie „kein beliebiger, mehr oder weniger zufälliger Untersuchungsgegenstand, sondern Verbündeter in einer gemeinsamen Sache: dem Sieg der Vernunft“ (ROETZ 1992: 22). Ihr Interesse am Konfuzianismus war von einem weit tieferen Ernst getragen als so manche spätere kenntnisreichere Forschung.

Dies alles geschah vor dem Hintergrund ihrer tiefen Enttäuschung über die religiösen, gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen in Europa selbst. Das Dasein einer verknöcherten Religion und Theologie, die gesellschaftlichen Vorrechte, deren sich der Klerus und die aristokratischen Klassen erfreuten, und die beständigen Zwistigkeiten und Kriege zwischen den europäischen Staaten standen für sie in scharfem Gegensatz zu dem, was man durch die Berichte der Jesuiten über China erfuhr: eine Philosophie, die rationalistisch und ethisch war; gesellschaftliche Anerkennung, die auf der durch ein gerechtes Prüfungssystem bestätigten Leistung beruhte; und vor allem ein einheitliches politisches System, das im chinesischen Reich Gesetz, Ordnung und Frieden aufrechterhielt. China mit seinem Konfuzianismus, das war für viele Philosophen der frühen Aufklärung ein real existierender Idealstaat am anderen Ende des gemeinsamen Erdteils.

3. DIE ROLLE DER KONFUZIANISMUSREZEPTION

Die positive Konfuzianismusrezeption der frühen Aufklärung – sowohl Wolffs als auch Justis – wird auch heute noch häufig auf eine diesen Autoren gemeinsame politische Neigung zur autoritären, absolutistischen Herrschaft zurückgeführt. Derartige Auffassungen werden auch von bekannten Sinologen mit getragen. So behauptet Tilmann Grimm:

[...] es ist den Menschen jener Zeit selbstverständlich gewesen, alle Staats- und Gesellschaftsordnung von der monarchischen Spitze her zu sehen. Das Bild, das man von China gewann, entsprach der eigenen Vorstellung daher durchaus, auch China schien in diesem Sinn absolutistisch regiert zu sein (GRIMM 1969: 59).

Eine solche Interpretation verfehlt jedoch den Kern der Konfuzianismusrezeption jener Zeit. Diese pauschale Vorstellung bedarf einer grundsätz-

lichen Korrektur. Denn Sinophilie und Absolutismus sind keineswegs als synonym zu verstehen. Die tiefgreifenden Gründe der Sinophilie der im letzten Abschnitt genannten Gelehrten sind nur durch eine differenzierte Analyse, die ihre Konfuzianismusrezeption im gesamten Kontext ihres Denkens untersucht, zu erfassen.

A. VERNUNFTIDEE UND KONFUZIANISMUS

Der Grundzug der frühen Aufklärung in Europa bestand in der Prüfung des Althergebrachten durch die Vernunft, in der Weigerung, etwas auf bloße Autorität hin anzunehmen. Die Philosophen suchten deshalb nach einer neuen Moralphilosophie, die nicht auf Gottes Gebot, sondern auf der Natur des Menschen basierte. Sie gingen davon aus, daß die Vernunft für alle Menschen ein und dieselbe sei. Durch die Vernunft würden sich die Menschen von den Tieren abheben, durch sie werde ein Leben in Gesellschaft erst möglich, allein durch sie sei die Einsicht in eine rationalen Gesetzmäßigkeiten folgende Schöpfung zu gewinnen. Dabei fanden die Philosophen der Aufklärung in der Stoaphilosophie der klassischen Antike ein Modell, das mit ihnen geistesverwandt war.⁷ Denn das Vorbild der Naturordnung, in das sich für die Aufklärung der ethische Mensch einfügt, war im Grunde der stoische Kosmos, „die All-Natur, die in sich vernünftige einheitliche Ordnung des ganzen, Mensch und Gesellschaft in sich schließenden Universums, die ein naturgemäßes Leben zugleich zum sittlichen macht“ (ROETZ 1984: 13). Es war insofern nicht verwunderlich, daß die Vorstellung einer Einheit des moralischen Menschen mit der als normativ gedachten Ordnung der Natur, die man aus dem bekannt gewordenen chinesischen Schrifttum beispielhaft herauslesen konnte, die der Stoa verpflichteten Philosophen der frühen Aufklärung so faszinierte, daß sie in der politischen und moralischen Verfassung dieses konfuzianischen Reiches quasi die authentische Umsetzung des „natürlichen Gesetzes“ sahen.

Es waren zuerst die Jesuiten in China, die, dem Beispiel von Matteo Ricci folgend, in der chinesischen Philosophie eine enge Verbindung mit den Lehren der Stoa sahen. Sie hielten sogar die chinesische Philosophie in ihrer praktischen Ausführung für konsequenter als die griechische. So schrieben die Verfasser des *Confucius Sinarum Philosophus* in der Einleitung:

⁷ Cicero und Epiktet wurden im 17. Jahrhundert viel gelesen (Vgl. CHING und OXTOBY 1991: xxv).

Das alte Geschlecht der Chinesen, das die Weisheit, die Klugheit und die übrigen Tugenden aufrichtig verehrte und lehrte, hat sowohl die wunderbare Ordnung und Beständigkeit des Himmels und der Erde immer bewundert als auch versucht, sie überaus sorgfältig und eifrig nachzuahmen. Daher hat es sich seine monarchische Regierung gegeben, die schon 4000 Jahre geherrscht hat; daher die so taugliche wie leichte Art und Weise, die Untersten durch die Mittleren und die Mittleren durch die Höchsten zu regieren, so daß die Könige und Weisen dieser alten Völkerschaft mit aller Anstrengung des Geistes und des Körpers geradezu auf dies eine hinarbeiten schienen; mit den feineren und weiter von den Sinnen entfernten Freuden des philosophierenden Griechenland befaßten sie sich nicht einmal oberflächlich; vielleicht hätten sie es sogar verabscheut und ihm nicht nur nicht zugehört, sondern ihn sogar von ihren Grenzen ferngehalten, wenn von dort ein Aristoteles oder ein scharfsinniger Gelehrter aus den Schulen der Stoiker oder Peripatiker nach China gezogen wäre (zit. nach WOLFF 1985: 203).

Freilich hatten die Jesuiten damit – wie es in der späteren Konfuzianismus- und China-Rezeption üblich werden sollte – ein gutes Motiv zur Verachtung „der“ Chinesen wegen ihrer angeblichen Unfähigkeit zu metaphysischer Differenzierung geliefert. Für den stoischen Geist dieser Epoche aber war die in China so offensichtlich verfochtene Einheit des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos im Gegensatz zu späteren Epochen keineswegs Merkmal eines zurückgebliebenen Denkens, sondern vielmehr eine dem neuesten Trend der Zeit entsprechende hochaktuelle Idee (ROETZ 1984: 13).

Es war im Grunde nur folgerichtig, daß bei denjenigen, welche die Berichte der Jesuiten über China sorgfältig studiert hatten, die Verehrung der klassischen Antike auch zur Bewunderung der konfuzianischen Philosophie führte. Konfuzius repräsentierte eine Tradition, die über zweitausend Jahre existierte, und damit ein würdiges Pendant zu Griechenland und Rom darstellte. Seine Philosophie, so wie sie die Jesuiten dargelegt hatten, war eine Philosophie der Vernunft und des Gemeinsinns, der Toleranz und der Tugend.

Vor allem die Nachricht, daß man in China keine Offenbarung kenne, aber dennoch mit der konfuzianischen Lehre und durch vernünftige Reflexion ein hohes moralisches Niveau erreicht habe, fand bei Philosophen wie Leibniz und Wolff, die den Menschen vor allem als handelndes Wesen sahen und die praktische Vernunft in den Mittelpunkt ihres Denkens gestellt hatten (DREITZEL 1991: 602), besonderes Gehör. Hatten sie Pufendorfs Betonung einer gegenüber dem Gottesbegriff der Offenba-

rung und Moralthologie unabhängigen Erkennbarkeit des natürlichen Gesetzes aus der menschlichen Natur in ihre Philosophie aufgenommen (ARNDT 1975: XV), so fanden sie im konfuzianischen China geradezu einen empirischen Beweis für die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft und zugleich für die Unabhängigkeit der Moral von der Theologie. Die Lektüre der damals bekannt gewordenen konfuzianischen Texte, des *Lunyu* (auch: *Lunyü*) und vor allem des häufig zitierten *Zhongyong* ergab genau diese Kombination von Ratio und Naturordnung:

Während LUNYÜ auf eine kosmisch-metaphysische Abstützung der Ethik im Grunde verzichtet und wegen seiner rein auf Vernunft gegründeten Moral faszinierte, entsprach das ZHONGYONG mit seinem Kosmos und seiner Menschenwelt als einen einzigen sittlichen Zusammenhang begreifenden Panmoralismus dem optimistischen Glauben an eine vernünftig-moralische Weltordnung im ganzen (ROETZ 1984: 12).

Freilich wurde das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit im Konfuzianismus nicht einheitlich behandelt. Man kann wohl sagen, daß Konfuzius kein unbegrenztes Vertrauen in die menschliche Natur setzte, denn er betrachtete die „Überwindung des Selbst“ als Voraussetzung für „Humanität“ (*Lunyu* 12.1). Für *Zhongyong* und Menzius war die angeborene Natur des Menschen gut, während Xun Zi diese in scharfen Kontrast zur allein moralischen Vernunft setzte (ROETZ 1984: 13). Die Gelehrten der frühen Aufklärung in Europa machten aber diese Unterschiede nicht. Sie folgten vor allem dem *Zhongyong*⁸, denn dort sahen sie gerade das, was mit ihrer philosophischen Denkweise konvergierte. Insofern kann man sagen, daß die Überzeugung von der Einheit von Natur und Vernunft die eigentliche Basis der Begeisterung für die konfuzianische Philosophie dieser Epoche bildete.⁹

B. REFORMGEDANKE UND KONFUZIANISCHES HERRSCHAFTSSYSTEM

Die Suche nach der natürlichen Moral und der Glaube an die menschliche Vervollkommnung der Naturrechtslehre der frühen Aufklärung entsprachen ihrem Verlangen nach einer perfekten und gerechten Gesellschaft. Auch diese Entwicklung fand ihre Inspiration zunächst in der Antike –

⁸ In der Tat hielten die Gelehrten dieses Buch für eine authentische Wiedergabe der Lehre des Konfuzius. Über die tatsächliche Geschichte dieses Werkes siehe TU 1976: 13f, 21f.

⁹ Der Topos dieser Einheit zieht sich seither wie ein roter Faden durch die westliche Deutung Ostasiens. Vgl. ROETZ 1992: 22.

insbesondere bei Platon. Im 17. Jahrhundert griff Grotius dieses alte Problem wieder auf und versuchte es an eine neue intellektuelle und soziale Umgebung anzupassen:

He sought especially to correlate law with mathematics, seeing in this science the universal medium for the revival of Platonic ‚Ideas‘. This theory of natural law requires the liberation of law from theological dogma as well as state absolutism, and Grotius affirmed that the propositions of natural law would retain their validity even if one were to assume that there was no God, or that he was not concerned with human beings (CHING und OXTOBY 1992: 32).

Bemerkenswert ist hier, daß bereits Grotius China als das Land betrachtete, in dem das Prinzip der Gerechtigkeit herrschte.

Den Philosophen, die auf der Suche nach einer alternativen politischen und sozialen Ordnung waren, boten sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts drei unterschiedliche Möglichkeiten. Die erste war die in dieser Zeit blühende Mode der politischen Utopie. Mehr als zwei Jahrhunderte wurden die humanistischen Träume von einer „wunderbaren neuen Welt“ in den utopischen Literaturen zum Ausdruck gebracht.¹⁰ Die zweite zeigte Einzelpersonlichkeiten wie Christian Thomasius auf. Sie drängten mutig auf die Beseitigung der größten Mißstände. Zwar verwendeten sie dabei auch philosophische Argumente, aber ohne ein allgemeines, systematisches Konzept, das sich über dasjenige des Fürstenstaates hinausgewagt hätte. Die dritte Möglichkeit bestand in parlamentarischen Lösungen und, nach englischem Vorbild, der Gewaltenteilung, wie sie Montesquieu in seinem Werk *Esprit des Lois* dargestellt hatte.

Darüber hinaus gab es einen realistischen und reformerischen Ansatz, den vor allem Wolff und seine Anhänger vorzogen. Für diese waren die drei ersten Alternativen entweder politisch harmlos oder hatten in den christlichen Kirchen oder den absolutistischen Dynastien entschiedene Gegner. Ohne gewaltsame Revolution war eine grundlegende Änderung kaum zu erhoffen (THOMANN 1983: 189f). Dagegen setzten Wolff und seine Anhänger auf die Möglichkeit, eventuell sogar mit Hilfe der Fürsten und der Kirchen, friedliche Reformen auf den Weg zu bringen.

¹⁰ So z.B. Thomas More (*Utopia*, 1516), Tommaso Campanella (*Civitas solis*, 1633), Francis Bacon (*The New Atlantis*, 1627), James Harrington (*Oceana*, 1656), Cyrano de Bergerac (*Voyage dans la lune*, 1657), François de Salignac de la Mothe Fénelon (*Télémaque*, 1699), Jean-Jacques Rousseau (*La Nouvelle Héloïse*, 1761), Denis Diderot (*Supplément au Voyage de Bougainville*, 1772), Louis Sébastien Mercier (*L'an deux mille quatre cent quarante*, 1770). Über die politische Utopie der Neuzeit siehe SAAGE 1991.

Es überrascht deshalb nicht, daß sich Wolff ebenso wie Justi mit dem Herrschaftsprinzip der Monarchie ausführlich auseinandergesetzt hatte und selbst darin Möglichkeiten für die Verwirklichung eines idealen Staates sahen (WOLFF 1975: § 233; WOLFF 1968: § 131–137; JUSTI 1759: 20 und passim, 177–263; JUSTI 1762: 8f). Dies setzte nur voraus, daß dieser Staat einige Bedingungen erfüllte (WOLFF 1975: § 247). Die idealste Voraussetzung dafür war, wie Platon bereits festgestellt hatte, ein Regent, der selbst Philosoph ist, oder zumindest von philosophischen Ideen geleitet wird. Wolff und Justi waren der Ansicht, daß dies keine reine Idee sei, sondern vielmehr auf der Wirklichkeit beruhe, und daß das Beispiel des konfuzianischen Chinas dafür den Beweis lieferte (WOLFF 1981: § 5; JUSTI 1762: 10).

Zweifellos hatten die Berichte der Jesuiten, welche die vorzüglichen Eigenschaften der sozialen und politischen Institutionen Chinas und seines Herrschers priesen, entscheidend zur Entstehung eines solchen idealen Bildes von China beigetragen. Aber die positive Darstellung der Jesuiten allein hätte keine solche Wirkung erzielen können, wäre nicht eine entsprechende Aufnahmebereitschaft seitens der Gelehrten vorhanden gewesen. Und diese Bereitschaft lag vor allem in ihren jeweiligen philosophischen und politischen Anliegen begründet. Diejenigen Philosophen, die realistische Möglichkeiten einer politischen Reform suchten, hatten im konfuzianischen China ein Musterbeispiel gefunden, das die Realisierbarkeit ihrer politisch-reformerischen Vorstellung unter der monarchischen Herrschaft bestätigte. In diesem Sinne war China für sie ein Äquivalent zur „wunderbaren neuen Welt“ der Utopisten. Anders aber als im Falle von Utopien war das konfuzianische China weder eine Projektion in eine ferne Zukunft noch eine Phantasie, die in exotischer Umgebung errichtet werden sollte, sondern ein real existierender Idealstaat (vgl. DAVIS 1983: 531).

Wenn Wolff seine Bewunderung dafür zum Ausdruck brachte, daß die Philosophen am kaiserlichen Hof in China dem Regenten als Geheime Räte dienten, war dies gleichzeitig ein Plädoyer für kollegiale Einrichtungen im monarchischen Staat, denn nach seiner Auffassung konnte das Zufallselement der jeweiligen Persönlichkeit des Monarchen durch die Kontinuität und Rationalität der Kollegien ausgeglichen werden (WOLFF 1975: § 247). Mithin lobte Wolff die Rechtspraxis der ersten Kaiser Chinas. Dabei betonte er, daß diese nur etwas verordneten, das sich in mehrfachen Versuchen bewährt hatte, und daß sie selbst nicht außerhalb des Gesetzes standen, denn sie hatten selbst das Gesetz zur Richtschnur ihrer Handlungen gemacht (WOLFF 1985: 95). Darin lag sein Postulat der Widerspruchlosigkeit von natürlicher Rechtsvorgabe und positiver Rechtsfixierung sowie der Trennung des Souveräns als Staatsorgan von der Privatperson des Regenten begründet. Darauf basierte schließlich seine Leh-

re vom aktiven und passiven Widerstandsrecht, das den Untertanen ein Selbsthilferecht im Falle der obrigkeitlichen Verletzung der Staatsgrundsätze und Staatszwecke zusicherte.

Welches reformerische Potential der China- und Konfuzianismusrezeption dieser Zeit innewohnte, wird vor allem bei Justi, dessen Beschäftigung mit China stets von scharfer Kritik an den europäischen Zuständen seiner Zeit begleitet war (JUSTI 1762: 40, 205, 459–488), richtig deutlich. Seine Schrift *Vergleichungen* war im wesentlichen ein Katalog von Reformvorschlägen für Europa. Der Umfang seiner Reformforderungen, die sich auf die chinesischen Vorbilder stützten, reichte vom egalitären Beamtenauswahl- und -beförderungssystem über die kollegiale Verfassung, die Erziehung der Regenten und aller Bürger bis hin zum gerechten Abgabensystem.¹¹ Darüber hinaus zeigte Justi am chinesischen Beispiel, inwieweit eine Mäßigung der Macht der Monarchie möglich war (JUSTI 1762).

Die Durchsetzung solcher Reformvorstellungen hätte sicherlich große Veränderungen des damaligen politischen und sozialen Lebens hervorrufen können, auch wenn sie nicht von parlamentarischen Regierungsformen nach englischem Muster begleitet gewesen wären. Deshalb ist es erforderlich, die im Bezug auf die positive Konfuziusrezeption Wolffs und Justis allgemein verbreiteten Vorurteile zu revidieren. Es war nicht die Konvergenz zwischen den absolutistischen Herrschaften in China und Europa, die das Interesse von Gelehrten wie Leibniz, Wolff und Justi an dem konfuzianischen Herrschaftssystem Chinas erklärt, sondern vielmehr die von ihnen wahrgenommenen Unterschiede zwischen diesen Herrschaften. Sie hielten daher den eigenen Herrschern das konfuzianische Herrschaftssystem als Vorbild entgegen.

¹¹ In diesem Zusammenhang hat Johanna Menzel eine interessante These aufgestellt. Sie behauptet, Justis Schriften über das staatliche Verwaltungssystem seien ganz überwiegend durch die damaligen Berichte über den konfuzianischen Staat Chinas inspiriert worden. „It is here, in the field of administrative techniques, that China exerted a direct influence on Justi. The expansion and systematisation of cameralistic studies which played such an important part in the preparation of civil servants, especially in Prussia, may thus be traced to Justi's admiration for Chinese civil service examinations“ (MENZEL 1956: 310). Die Einschätzung Menzels scheint sehr plausibel. Nicht zuletzt deshalb wäre es sinnvoll, die Beziehungen zwischen dem chinesischen und dem Aufbau des preußischen Verwaltungssystems in der Mitte des 18. Jahrhunderts und die vermittelnde Rolle Justis näher zu untersuchen. Das gleiche gilt für die Frage, inwieweit das chinesische Vorbild einen unmittelbaren Einfluß auf die Herausbildung des modernen Beamtentums in Europa hatte. Zumindest bei der Einführung des öffentlichen Wettbewerbs zur Rekrutierung des englischen Civil Service (1855) ist dieser Einfluß nachweisbar. Siehe dazu TENG 1942/43.

4. POLITISCHER EINFLUSS

Die politische Philosophie der Aufklärung in Deutschland hatte versucht, durch die Popularisierung von Philosophie und die Verbreitung von Bildung politische Wirkungen zu erzielen. In diesem Sinne war die deutsche Aufklärung als solche politisch. Der Versuch einer politischen Einflußnahme über das Medium der Bildung dürfte unter den vorhandenen Verhältnissen wohl der einzig realistische Weg gewesen sein. Er wurde von Philosophen wie Wolff und Justi – sei es in Form der Lehre oder der Publizistik – konsequent beschritten (MEYRING 1965: 150). Damit floß die konfuzianische Lehre in das politische Denken und in die politische Praxis ein.

Tatsächlich waren Herrscher wie Friedrich II. und Joseph II. von der aufklärerischen Philosophie beeinflusst. Es ist bekannt, daß die Idee der Reformen von Joseph II. zum großen Teil auf Wolffs praktischer Philosophie fußten und von Wolffs Schülern wie Martini oder Heinke durchgesetzt wurden (vgl. THOMANN 1983: 190). Darüber hinaus ist bekannt, daß Friedrich II. die Werke Wolffs studiert hatte und seine Idee vom Fürsten als erstem Diener des Staates von Wolffs Plädoyer für die gütige Herrschaft im Stil der chinesischen Kaiser beeinflusst war (FRAUENDIENST 1927: 34; DAVIS 1983: 537). Diese geschickt publizierte Idee Friedrichs II., die mit der Absage an die seiner Ansicht nach unklugen, unzweckmäßigen und von falschen Voraussetzungen ausgehenden Ratschläge Machiavellis für Fürsten einer barbarischen Epoche, die zu ihrer eigenen Befriedigung herrschen wollten, verbunden war, trug wesentlich dazu bei, daß er schon zu seinen Lebzeiten als Prototyp des aufgeklärten Monarchen galt.¹²

Allerdings wurde die Philosophie Wolffs von den „aufgeklärten Herrschern“ nur selektiv aufgenommen.¹³ Sie sahen in Wolffs Konzeption in

¹² Es war eine der ersten Regierungshandlungen Friedrichs II., Wolff 1740 nach Halle zurückzuholen. Für den König war diese Rehabilitierung „ein Symbol für den Sieg der Denkfreiheit und der Vernunft auch in seinem Staat über Barbarei, Unwissenheit und Aberglauben“. Voltaire, mit dem Friedrich II. enge persönliche Kontakte pflegte, griff in seinem zweiten Huldigungsgedicht für den König diese Tat auf und feierte sie poetisch. Voltaire glaubte nunmehr, in Friedrich II. den Philosophenkönig gefunden zu haben (FRAUENDIENST 1927: 54).

¹³ Von der Staatstheorie Wolffs fand lediglich seine Darstellung der väterlichen Hausherrschaft als Idealbild für das Amt jeder Regierung zu jener Zeit großen Anklang. Insbesondere sein Bild des Regenten als Hausvater wurde zur philosophischen Untermauerung der absoluten Monarchie – sowohl hinsichtlich des Umfangs der Fürsorge wie hinsichtlich des Machtverhältnisses zu den

erster Linie eine Ermunterung, den Absolutismus als Erziehungsstaat zu konzipieren, und betrachteten die chinesisch-konfuzianische Herrschaft als das dazugehörige real existierende Stereotyp. Gerade gegen solche Wahrnehmungen wandten sich später die Kritik Kants an der „väterlichen Herrschaft“ und der Protest des Natur- und Völkerkundlers Georg Forster gegen die Anmaßung der „pädagogischen Despotie“; für sie hatte der „Vater“ die Aufgabe, die mündig gewordenen Kinder zu emanzipieren (DREITZEL 1991: 733).

Sicher kann man auch nicht behaupten, daß die sinophile Staatsphilosophie Wolffs einen Beitrag zur Bildung der Volkssouveränität in dem Sinne geleistet hätte, die Lehre vom Herrschaftsvertrag aufzuheben und grundsätzlich die Kontinuität der Volksversammlungen zu fordern. Ausgehend von Wolff aber hatte Justi um die Mitte des Jahrhunderts immerhin versucht, die Theorie der unveräußerlichen „Grundgewalt“ des Volkes, also seiner verfassunggebenden Gewalt, schärfer auszubilden und jede Änderung der Regierungsform an sie zu binden. Doch Justi wie Wolff zogen unter den politischen Alternativen die der friedlichen Reform vor. Sie instrumentalisierten dabei das konfuzianische Herrschaftssystem Chinas (DAVIS 1983: 544).

Die Bemühungen von Wolff und Justi, das konfuzianische China, vor allem Kaiser Kangxi, gegenüber den eigenen Herrschern als Verkörperung idealer Herrschaft darzustellen, schlug sich gerade auch im Toleranzgedanken nieder¹⁴, den die absolutistischen Herrscher aufgriffen.¹⁵

Kindern bzw. Untertanen – eingesetzt. Dagegen fand die naturrechtliche Grundlage seiner Staatsphilosophie, wie z.B. seine Überzeugung von den angeborenen Menschenrechten und der moralischen Autonomie des Einzelnen, deren Plausibilität er mit Hilfe der konfuzianischen Philosophie gezeigt zu haben glaubte, kaum Beachtung. Zudem geriet in Vergessenheit, daß Wolff der Republik als möglicher idealer Herrschaftsform den Vorrang eingeräumt hatte.

¹⁴ Der chinesische Kaiser Kangxi (1662–1722) erließ im Jahre 1692 das sog. Toleranzedikt, worin das Christentum rechtlich dem Taoismus und Buddhismus gleichgestellt und damit den Christen überall im Lande die freie Verkündigung des Evangeliums zugesichert wurde. Siehe dazu COLLANI 1989: 11.

¹⁵ So schreibt Müller: „Wie immer man die Herrschaftsintensität des Absolutismus bewerten mag, fest steht, daß dieses Politiksystem im Horizonte der modernen Erfahrungen kaum als totalitär betrachtet werden darf. Von der Warte desjenigen aus gesehen, der die menschenverachtenden Greuel des Totalitarismus kennt, erscheint dieses Herrschaftssystem in einem weniger schrecklichen Licht als den kritischen Zeitgenossen. Die Herrschaftspraxis des Absolutismus war im Gegensatz zum Totalitarismus späterer Zeit in gar keiner Weise ideologisch-eschatologisch eingefärbt. Der Herrscher agierte nicht als Sinnstifter; verstand sich nicht als diejenige Instanz, die dem privaten und

Im Jahre 1781 erließ Joseph II. ein Toleranzedikt, und auch Friedrich II. verordnete religiöse Toleranz. Zwar waren weder in Preußen noch in Österreich die Minderheiten in der Ausübung ihrer Gottesdienste so frei, wie sie sich es gewünscht hätten, dennoch ist am Verhalten dieser beiden Herrscher zu erkennen, daß die religiöse Toleranz, die Kangxi gegenüber den Jesuiten walten ließ, in Europa Schule gemacht hatte.

Auch hier zeigt sich, wie wenig berechtigt die Kritik an den Staatslehren von Wolff und Justi als autoritär-absolutistisch ist. Noch weniger begründet ist die Behauptung, die Konzeption Wolffs würde zu einem totalitären Moralstaat führen (SCHRÖDER 1988: 14). Man sollte nicht vergessen, daß wir von einem Zeitalter in Deutschland sprechen, in dem die Herrschaft des Feudalismus noch nicht erschüttert war und die absolute Monarchie, wenn auch in ihrer halb-patriarchalischen Form, nach Belieben schaltete und waltete, während das Bürgertum ökonomisch schwach war und politisch noch keinen Einfluß gewonnen hatte (vgl. KRÜGER 1980: 11). Unter diesen Bedingungen konnten jene Denker noch der Meinung sein, mit Hilfe der vorbildhaften chinesisch-konfuzianischen Herrschaft die Fürsten zur Reform bewegen zu können.

Mit der zunehmenden Erfahrung der Unwilligkeit und Unfähigkeit der fürstlichen Gewalt aber, ihre durch Wolffs und Justis Theorien postulierten Funktionen im Reformprozeß der Gesellschaft tatsächlich zu übernehmen, wuchs in den folgenden Jahrzehnten der Unmut gegen den Absolutismus. So geriet nicht nur die fürstliche Gewalt, sondern auch die politische Theorie, die den Absolutismus reformieren wollte, unter Beschuß (RÜDIGER 1994: 7). Die konfuzianische Herrschaftslehre als Bestandteil dieser Theorie fiel unter das gleiche Verdikt. Danach sollte die auf moderate, endogene Reformen des Absolutismus abzielende aufklärerische Konfuzianismusrezeption dieser Zeit zunehmend in Vergessenheit geraten.

sozialen Leben der Bürger den Weg wies. Das paternalistische Fürsorgedenken speist sich wohl aus geistesgeschichtlichen Quellen, die von altersher den Machthaber verpflichteten, für seine Untertanen zu sorgen. Diesem Sorgegedanken eignete aber keineswegs der Erlöser und Kampfgedanke, der den totalitären Regenten des 20. Jahrhunderts bestimmt. Das augenfälligste Symbol für diese weltanschaulich wenig aufgeladene Position war der Toleranzgedanke, dem sich die meisten absolutistischen Herrscher verbunden fühlten“ (MÜLLER 1986: 29).

LITERATURVERZEICHNIS

- ARNDT, Werner (1975): Einleitung in Christian Wolffs *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und Insonderheit dem gemeinen Wesen*. In: WOLFF, Christian: *Gesammelte Werke*, I. Abt., Bd. 5. Hildesheim, New York: Georg Olms, S. V–LI.
- CHING, Julia und Willard G. OXTOBY (Hg.) (1991): *Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment*. Rochester: University of Rochester Press.
- CHING, Julia und Willard G. OXTOBY (1992): *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*. Monumenta Serica Monograph Series XXVI. Nettetal: Steyler Verlag.
- COLLANI, Claudia von (1989): Eine wissenschaftliche Akademie für China. Brief des Chinamissionars Joachim Bouvet S.J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte. Stuttgart: Franz Steiner-Verlag.
- CORDIER, Henri (1905): *Bibliotheca Sinica: Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire Chinois*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- DAVIS, Walter W. (1983): China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment, in: *Journal of the History of Ideas* 44, S. 523–548.
- DREITZEL, Horst (1991): *Monarchiebegriff in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag.
- ETIEMBLE, René (1961): China und das Europa der Aufklärung. In: *Sinn und Form* 13, 4, S. 509–529.
- FRAUENDIENST, Werner (1927): *Christian Wolff als Staatsdenker*. Berlin: Verlag von Emil Eberling (Historische Studien, Vol. 171).
- FÜLÖP-MILLER, Rene (1929): *Macht und Geheimnis der Jesuiten*. Wiesbaden: Fourier (Neudruck 1996).
- GRIMM, Tilemann (1969): China und das Chinabild von Leibniz. In: *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 1, S. 38–61.
- HAZARD, Paul (1939): *Die Krise des europäischen Geistes*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.
- JUSTI, Johann H.G. (1759): *Der Grundriß einer Guten Regierung in fünf Büchern*. Frankfurt, Leipzig: Johann Gottlieb Garbe.
- JUSTI, Johann H.G. von (1762): *Vergleichungen der europäischen mit den asiatischen und andern vermeintlich barbarischen Regierungen*. Berlin, Stettin, Leipzig. Reprint hg. v. Jörn Garber, Scriptor Verlag 1978.
- KRÜGER, Joachim (1980): *Christian Wolff und die Ästhetik*. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin.

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1979): *Novissima Sinica, Das Neueste von China*. Hg. u. übers. v. H.G. Nesselrath u. H. Reinbothe, Köln: Köln Druck & Verlag GmbH.
- LI, Wenchao (Hg.) (2000): *Das Neueste über China: G.W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697; internationales Symposium, Belin 4. bis 7. Oktober 1997*. Stuttgart: Steiner.
- LUNDBAEK, Knud (1983): The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus. In: *Journal of the History of the Ideas* 44, S. 19–30.
- MENZEL, Johanna M. (1956): The Sinophilism of J.H.G. Justi. In: *Journal of History of the Ideas* 17, S. 300–310.
- MEYRING, Diethild Maria (1965): *Politische Weltweisheit. Studien zur deutschen politischen Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Münster: Diss. Univ. Münster.
- MÜLLER, Johann Baptist (1986): *Herrschaftsintensität und politische Ordnung*. Berlin: Duncker & Humblot (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 48).
- MUNGELLO, David E. (1977): *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- MUNGELLO, David E. (1985): *Curious Land: Jesuit Accomodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Studia Leibnitiana Supplementa Vol. XXV).
- REICHWEIN, Adolf (1923): *China und Europa, geistige und künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert*. Berlin: Oesterheld & Co. Verlag.
- REINHARD, Wolfgang (1976): Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem. In: *Historische Zeitschrift* 223, S. 529–590.
- RICCI, Matteo, S.J. (1953): *China in the Sixteenth Century: The Journal of Mathew Ricci, 1583–1610*. Hg. v. Nicolas Trigault, S.J., übers. v. Louis J. Gallagher, S.J. New York: Random House.
- ROETZ, Heiner (1984): *Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universalismus*. Frankfurt/M.: Verlag Peter Lang.
- ROETZ, Heiner (1992): *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zum postkonventionellen Denken*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- RÜDIGER, Axel (1994): Der Staat als Maschine. Zur politischen Systemtheorie von Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717–1771). In: *Johann Beckmann-Journal. Mitteilungen der Johann Beckmann-Gesellschaft e.V.* 8. Jg., S. 3–40.
- SAAGE, Richard (1991): *Politische Utopie der Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- SCHMIDT, Horst (1961): Johann Heinrich Gottlob von Justi, ein vergessener Vertreter der deutschen Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts, und Rußland. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* X, 1, S. 273–280.
- SCHRÖDER, Christian (1988): *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer.
- TENG, Szu-yü (1942/43): Chinese Influence on the Western Examination System. In: *Havard Journal of Asiatic Studies* 7, S. 267–312.
- THOMANN, Marcel (1983): Ideologische Aspekte der praktischen Philosophie Wolffs. In: SCHNEIDERS, Werner (Hg.): *Christian Wolff 1679–1754. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hamburg: Felix Meiner, S. 193–202.
- THOMASIIUS, Christian (1689): *Freymütigen, jedoch Vernunft- und Gesetzmäßiger Gedancken über allerhand fürnehmlich aber neue Bücher*, August des 1689. Jahrs. Halle: Christoph Salfelden.
- TSCHARNER, Horst von (1934): Die Erschließung Chinas im 16. und 17. Jahrhundert. In: *Sinica* 9, S. 50–77.
- TU, Wei-ming (1976): *Centrality and Commonality*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- WOLFF, Christian (1968): *Jus Naturae* (Gesammelte Werke, II. Abt., Bd. 24). Hildesheim, New York: Georg Olms.
- WOLFF, Christian (1972): *Oeconomica Methodo Scientifica Pertractata* (Gesammelte Werke, II. Abt., Bd. 27). Hildesheim, New York: Georg Olms.
- WOLFF, Christian (1975): *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen* (Gesammelte Werke, I. Abt., Bd. 5 (Deutsche Politik)). Hildesheim, New York: Georg Olms.
- WOLFF, Christian (1981): Von den Regenten, die sich der Weltweisheit befeissigen, und von den Weltweisen, die das Regiment führen. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, I. Abt., Bd. 21.6. Hildesheim, New York: Georg Olms, S. 529–662.
- WOLFF, Christian (1985): *Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, hg. u. übers. v. M. Albrecht, Hamburg: Felix Meiner.
- ZEDLER, Johann Heinrich (1743): *Universal Lexicon*, Bd. 30, Leipzig, Halle: Johann Heinrich Zedler.