

Werner LÜHMANN: *Konfuzius. Aufgeklärter Philosoph oder reaktionärer Moralapostel? Der Bruch in der Konfuzius-Rezeption der deutschen Philosophie des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Harrassowitz 2003 (= Lun Wen. Studien zur Geistesgeschichte und Literatur in China 2). x, 236 S. ISBN 3-447-04753-4. €68,00.

Mit seiner Studie über den Bruch in der China-Rezeption „im gelehrten Deutschland“ (S.1), der sich in der Zeit der Aufklärung abzuzeichnen begann, thematisiert Werner Lühmann einen Aspekt des grundlegenden Wandels im Chinabild der europäischen Gelehrten, der sich im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert vollzog. Sein „besonderes Augenmerk“ (S.2) widmet er dabei der Rezeption der „Gespräche“ (*Lunyu*) des Konfuzius.

Zunächst stellt Lühmann die wichtigsten philosophischen Richtungen in China und Europa vor (S.3–14). Dabei erwähnt er unter anderem die in den letzten Jahren geführten Diskussionen über den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Begriffe Konfuzius und „Konfuzianismus“¹ – oder um das von Lühmann in anderem Zusammenhang wiederholt benützte *Universal-Lexicon* von Johann Heinrich Zedler zu zitieren, um die Begriffe „Confucius, oder Cum Fuçu“.²

Basis der Konfuzius-Rezeption durch die europäische Philosophie bildeten in der Regel die Übersetzungen in europäische Sprachen. Vom späten 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert wurden diese Texte ausschließlich von Missionaren übersetzt und bearbeitet (vgl. dazu S.20–47). Besondere Aufmerksamkeit schenkt Lühmann den Schwierigkeiten bei der Verbreitung der von den Missionaren vorgenommenen Übersetzungen und Bearbeitungen – vor allem jenen von Prospero Intorcetta und François Noël (bei Lühmann durchgehend „Noel“).³

Die Anfänge der akademischen Institutionalisierung der Chinastudien und der protestantischen Mission in Südchina führten im frühen 19. Jahrhundert zu einer intensiver werdenden Auseinandersetzung mit den chinesischen „Klassikern“. Ob die von Wilhelm Schott (1802–1889) 1826 und 1832 vorgelegte erste Übertragung des *Lunyu* ins Deutsche tatsächlich als „unmittelbare Übersetzung“ (S.45) bezeichnet werden kann, muß – angesichts der von Lühmann als „Mißgunst und Besserwisserei“ (S.46) bezeichneten Zweifel

1 Neben den von Lühmann (S.3 Anm.4) zitierten Beiträgen vgl. T.H. BARRETT: „Is there a Chinese word for ‚Confucius‘? A review article“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62 (1999), S. 105–110, ders.: „The Chinese for ‚Confucius‘ confirmed“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 63 (2000), S. 421–423 sowie Norman J. GIRARDOT: *The Victorian Translation of China. James Legge's Oriental Pilgrimage*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press 2002, S. 70 und 575 Anm.2.

2 „Confucius“, in: Johann Heinrich ZEDLER (Hg.): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon [...]*, Bd.6. Halle / Leipzig 1733, Nachdruck Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1961, Sp. 964–966.

3 Zur Geschichte der europäischen Beschäftigung mit dem *Zhongyong* – deren Anfänge Lühmann (S.22–25) erwähnt – vgl. Andrew PLAKS: „The mean, nature and self-realization. European translations of the *Zhongyong*“, in: Viviane ALLETON / Michael LACKNER (Hg.): *De l'un au multiple. Traductions du chinois vers les langues européennes*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme 1999, S. 311–331.

der Zeitgenossen an Schotts tatsächlichen übersetzerischen Fähigkeiten – dahingestellt bleiben.⁴

Nach kurzen Bemerkungen zu den Schwierigkeiten bei Übersetzungen aus dem Chinesischen ins Lateinische (*li* – ratio; *de* – virtus) erörtert Lühmann die Konfuzius-Rezeption bei Leibniz, Wolff und Bilfinger (S.55–68), die den „geistigen und kulturellen Errungenschaften Chinas“ (S.68) mit Hochachtung begegnet waren.

Den Paradigmenwechsel in der geistigen Auseinandersetzung mit China, der in den Kreisen der europäischen Gelehrten im ausgehenden 18. Jahrhundert einsetzte, erläutert Lühmann am Beispiel des in Diensten der französischen Regierung reisenden Kommissärs Pierre Sonnerat, der in seinem 1782 publizierten Reisebericht den europäischen Rezipienten ein betont negatives Bild von China vor Augen führte. Dieses negative Urteil ist auch in den Werken von Herder und Kant zu finden. Während Herder, der China zunächst als – mit „Hieroglyphen“ bemalte – balsamierte Mumie bezeichnete, sein China-Bild in seinen letzten Lebensjahren revidierte, kam es – so Lühmann – bei Kant nie zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den verfügbaren Übersetzungen konfuzianischer Klassiker.

Der knappen Darstellung des sogenannten Ritenstreits (S.94–103)⁵ folgt die Untersuchung der vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmend kritischer werdenden französischen Konfuzius-Rezeption: In diesem Zusammenhang, in dem die China-Rezeption Voltaires und deren Wirkung auf den Preußenkönig Friedrich II. nicht fehlt (S.109–121), stellt Lühmann der sinophilen Haltung eines Nicolas-Gabriel Clerc (*Yu le Grand et Confucius*, 1769) die in französischer Sprache publizierten chinakritischen Bemerkungen des Comelius de Pauw gegenüber (S.107). Der in den Niederlanden geborene de Pauw wird an anderer Stelle (S.87) irrtümlich als französischer Orientalist vorgestellt.

Der Konfuzius- und China-Rezeption bei Hegel, Schelling und Schopenhauer widmet Lühmann einen ausführlichen Abschnitt (S.122–151). Im Werk dieser drei Philosophen hatte das positive Chinabild der Aufklärung der Vorstellung vom einförmigen und statischen Staatswesen bereits Platz gemacht. Ob Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Schellings *Philosophie der Mythologie* oder Schopenhauers unter dem irreführenden Titel *Sinologie* posthum veröffentlichte Abhandlung – Lühmann erörtert die von den drei Denkern benützten Quellen und läßt somit die thematischen Schwerpunkte in deren Asien-Rezeption sichtbar werden. Wie andere seiner Zeitgenossen verwarnte sich auch Schelling dagegen, für Hieroglyphen oder auch chinesische Schriftzeichen „esoterische Deutungsversuche“ als zulässig zu betrachten. Entgegen Lühmanns Vermutung (S.134, Anm.142) waren die *liu shu* („Sechs Bildungsarten für die chinesischen Schriftzeichen“) um 1840 in Europa bereits bekannt. Auf deren Präsentation in Rémusats Grammatik⁶ verwies etwa Wilhelm Schott 1827 in durchaus kritischem Sinne.⁷

4 Angesichts wiederholter Verweise Schotts auf Rémusats Grammatik ist anzunehmen, daß Schott dieses Buch nicht nur „vermutlich“, sondern auch tatsächlich „gekannt und benutzt hat“ (S.46, Anm.127). – Vgl. dazu unten Anm.7.

5 Zum (S.97f.) erwähnten Edikt von 1656 vgl. Severino VARESCHI: „Heiliges Offizium gegen Propaganda. Das Dekret des Jahres 1656 in der Ritenfrage und die Rolle Martino Martinis“, in: Roman MALEK / Arnold ZINGERLE (Hg.): *Martino Martini S.J. (1614–1661) und die Chnamission im 17. Jahrhundert*. Nettetal: Steyler Verlag 2000, S.65-91.

6 Jean-Pierre Abel RÉMUSAT : *Éléments de la grammaire chinoise ou principes généraux du Kou-wen ou style antique, et du Kouan-hoa, c'est-à-dire, de la langue commune générale-*

In seiner Untersuchung der Konfuzius-Rezeption durch die Weimarer Klassik hebt Lühmann vor allem den letztlich nur rudimentär realisierten Plan Schillers hervor, den Stoff der romanhaften Erzählung *Haoqiu zhuan* frei nachzudichten (S. 157–160), wobei wiederum die europäische Rezeption dieses Werkes nachgezeichnet wird.

Das letzte Kapitel – zugleich das längste des Bandes (S. 163–202) – ist den Verdiensten von James Legge und Richard Wilhelm um die Übersetzung der konfuzianischen Werke gewidmet. Die zunehmend intensiveren Kontakte seit dem Beginn der gewaltsamen „Öffnung“ Chinas hatten auch die Entwicklung der sinologischen Studien vorangetrieben – maßgeblichen Anteil daran hatten die im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts erschienenen Übersetzungen von James Legge. Die Sinologen waren nach wie vor um ein ausgewogenes Konfuzius-Bild bemüht – so schrieb etwa Georg von der Gabelentz: „Einen Philosophen aber darf man den Confucius nennen, und als solchem ist ihm an Größe der Wirkung unter den Alten nur Aristoteles zu vergleichen.“⁸ Zu Anfang des 20. Jahrhunderts begann schließlich Richard Wilhelm mit der Übersetzung chinesischer Klassiker.⁹ Lühmann verweist wiederholt (vgl. etwa S. 189 und 195) darauf, daß sich Wilhelm mit Legges Übersetzungen auseinandersetzte und diese auch kommentierte.

In seiner Schlußbetrachtung resümiert Lühmann, daß Konfuzius weder als aufgeklärter Philosoph „im Sinne der europäischen Philosophie des 18. Jahrhunderts“ noch als der „pedantische, rückwärtsgewandte Moralapostel“ gesehen werden kann, als der er vor allem bei Kant und Hegel „verspottet“ worden war (S. 205).

Insgesamt gesehen präsentiert Lühmann vielfältige Dimensionen der europäischen Beschäftigung mit Konfuzius. Die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Übersetzung und Publikation dieser Texte und die Verbreitung der auf diese Weise zugänglicher gewordenen „Klassiker“ werden ebenso diskutiert wie die Formen der im Zentrum der Untersuchung stehenden Konfuzius-Rezeption durch die europäischen Philosophen. Lühmann gibt dabei – zumeist allerdings zwischen den Zeilen – manche Anregung zur weiteren Erforschung der Formen gelehrter beziehungsweise wissenschaftlicher Beschäftigung mit chinesischen Texten in Europa, deren Stand trotz zahlreicher bibliographischer Vorarbeiten nach wie vor sehr unbefriedigend ist.

Georg Lehner, Wien

ment usitée dans l'Empire chinois. Paris: Imprimerie royale 1822, S. 4, Punkt 8; vgl. auch ebd., S. 1–3, Punkte 2–7.

7 [Wilhelm] SCHOTT: „Chinesische Schrift“, in: J.S. ERSCH / J.G. GRUBER (Begr.): *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*. I. Sektion, Bd. 16 (1827), S. 364–369, hier S. 365 Anm. 7.

8 G. v. d. GABELENTZ: „Kung-fu-tse“, in: *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste [...]*. II. Sektion, Bd. 40 (1887), S. 230–240, hier S. 237.

9 Zu Wilhelms Übersetzungen vgl. unter anderem auch den Beitrag von Michael LACKNER: „Richard Wilhelm: ‚a ‚sinisized‘ translator““, in: ALLETON / LACKNER: *De l'un au multiple* (wie Anm. 3), S. 85–97.