

## „Praecipui scientiarum libri...“: Besprechung eines Briefes aus China, Johannes Schreck zugeschrieben

Jean-Pierre Voiret, Calw

### Einführung

Die Bibliothek der *École de Médecine* von *Montpellier* besitzt Abschriften von zwei in Latein geschriebenen, unsignierten Briefen aus China aus dem frühen 17. Jh.: Der erste Brief vom 22. April 1622 an den Papstapotheker Johannes Faber, wurde bereits eindeutig als aus der Feder des Linceo und Chinamissionars Johannes Schreck SJ, identifiziert. Der Autor des anderen Briefes, dessen Absendejahr 1626 in einem Satz des Textes angegeben ist<sup>1</sup>, wurde jedoch noch nicht ausgewiesen. Ich werde in den kommenden Zeilen versuchen diesen Brief, dessen Inhalt von den klassischen Büchern des Reichs der Mitte berichtet, aus der Sicht des Sinologen zu analysieren und zu kommentieren.

Der Brief – es ist also in Wirklichkeit eine Abschrift eines verschollenen Originals aus dem 17. Jh. – ist unsigniert und die Spezialisten der *Biblioteca Ambrosiana* in Mailand, die eine – ebenfalls unsignierte – italienische Übersetzung dieses Briefes besitzt, nehmen an, dass der Brief von Johannes Schreck stammt. Professor Zettl teilt diese Meinung und schreibt: „Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass Schreck der Verfasser ist. Die erstaunliche Kenntnis der klassischen Bücher, der sachliche, fast lehrbuchartige Stil, die kühnen Gedanken, das traue ich nur Schreck zu. Man könnte auch an Rho, Longobardo oder Schall denken, aber Schreck überragte sie als Gelehrter.“<sup>2</sup>

Es stimmt, Schreck überragt sie als Gelehrter eindeutig. Selbst Schall, der viele Talente die eigenen nannte, hatte kein so gründliches Studium absolviert, wie Schreck: Dieser hatte zuerst an der *Albertina* in Freiburg sein Baccalaureat, daran anschliessend seine Magisterprüfung (wahrscheinlich in Medizin) mit Auszeichnung bestanden, hatte dann an der Universität Paris Philosophie und Medizin, und bei François Viète Trigonometrie und Algebra studiert. Er hatte darauffolgend in Padua seine Kenntnisse in Medizin, Botanik – sowie in Astronomie bei Galilei! – vertieft. Bald war er als Wissenschaftler so geachtet, dass er 1611 in Rom in die *Accademia dei Lincei* aufgenommen wurde. Nicht ohne Grund bezeichnete der päpstliche Arzt und Botaniker Johannes Faber in einem Brief Johannes Schreck als „Arche der Wissenschaft“.<sup>3</sup> Schall hatte dagegen nur die Bänke des Jesuitenkollegs von Köln gedrückt, um dann beim römischen Deutschen Kolleg (auch als *Germanicum* bekannt) Theologie sowie die Grundlagen der Astronomie zu studieren.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Der Satz mit der Jahresangabe lautet: „... atque adeo ante hunc presentem annum 1626 praedictus rex praecessit 2766,“ d.h. „Der eben erwähnte König regierte also genau 2766 Jahre vor dem gegenwärtigen Jahr 1626.“ Erstaunlicherweise gibt die Ambrosiana-Übersetzung das Jahr 1624 als Datum für den Brief; diese Übersetzung ist allerdings unvollständig und teilweise ungenau.

<sup>2</sup> Zettl, Erich: Private Mitteilung vom 7.1.2012.

<sup>3</sup> Zettl, Erich, 2008, Seite 17.

<sup>4</sup> Väh, Alfons, 1991, S. 19-29.

Zettl betont auch:<sup>5</sup>

- dass „der Text zusammen mit dem anerkannten Schreck-Brief an seinen Freund Johannes Faber in gleicher Handschrift (Abschrift) als Einheit in der Montpellier-Bibliothek liegt“ (Erich Zettl vermutet sogar, dass der uns interessierende Brief ursprünglich ebenfalls an Johannes Faber in Rom gerichtet gewesen sei. Wir wissen, dass Faber von Briefen Schrecks Abschriften machen liess;<sup>6</sup>)
- dass der Text „chinesische Lehren völlig objektiv beschreibt, ganz ohne Bezug auf christliche Lehren bzw. Dogmen.“ Ich meine auch, dass man diese Haltung wohl als typisch für Schreck bezeichnen kann (obwohl er die chinesischen Bücher nicht „ganz ohne Bezug auf christliche Lehren“ interpretiert, wie wir weiter unten, z.B. in Zusammenhang mit dem Wort „Gott“, sehen werden);
- dass er in Zusammenhang mit dem *Yijing* „auch von [chinesischer] Astronomie u.a.“ kurz handelt, was für einen Astronomen Sinn macht.

Wir können also mit gutem Grund mit Zettl annehmen, dass der Autor des zu untersuchenden Briefes Johannes Schreck war.

Widmen wir uns jetzt der Textanalyse.

### **Inhalt von *Praecipui scientiarum libri...***

#### **1. Zur Umschrift der chinesischen Namen**

Der Brief, der Gegenstand unseres Interesses ist, trägt einen langen Titel, den man wohl als „Arbeitstitel“ bezeichnen darf. In deutscher Sprache weist dieser Titel den folgenden Inhalt auf:<sup>7</sup>

„Die wichtigsten wissenschaftlichen Bücher, die die chinesischen und japanischen Völker studieren und aufgrund derer sie die akademischen Grade erwerben, welche in ihren Königreichen vergeben zu werden pflegen.“

Der Text stammt laut Montpellier-Abschrift aus dem Jahr 1626. In der Mailänder italienischen Übersetzung wird jedoch die Jahreszahl 1624 genannt. 1619 kam Schreck in Macao in Südchina an und begann mit dem Studium der chinesischen Sprache. 1621 erreichte er Hangzhou, wo er jedoch gezwungen war, in Abgeschiedenheit zu leben. Zwei Jahre später, im Herbst 1623, traf er endlich in Peking ein. Erst jetzt boten sich ihm vielfältige Möglichkeiten, mit chinesischen Gelehrten in Kontakt zu treten und ihre Schriftkultur kennen zu lernen. Die Kenntnisse des Autors über die klassischen Bücher der Chinesen, sein Wissen über die Grundlagen des chinesischen Denkens und Lebens sind im untersuchten Brief bereits sehr gut. Wir dürfen annehmen, dass die Schrift 1626 entstanden ist, als der Verfasser sieben Jahre in der Kultur des Gastvolkes tätig gewesen war. Selbst in diesem Fall verdient sein Überblick über die chinesische Kultur alle Anerkennung. Stammt die Schrift dagegen aus dem Jahr 1624, dann erscheint die Qualität der Information, die er nach Europa übermittelte, wirklich bewundernswert. Für die Klarheit der Erörterung gebührt dem Verfasser ein besonderes Lob. Was aber

<sup>5</sup> Zettl Erich: Private Mitteilung vom 18.9.2011.

<sup>6</sup> Zettl, Erich: private Mitteilung vom 5.2.2012.

<sup>7</sup> Übersetzungen aus dem Latein : Erich Zettl und Ernst Knobelspieß.

seine Einschätzung des *Yijing* anbelangt, so ist sein Intuition geradezu Staunen erregend. Wir werden darauf zurückkommen.

Was bei der Lektüre des Textes zunächst auffällt, ist die eigenartige Umschrift der chinesischen Begriffe. Diesem Punkt muss man aber keine übertriebene (negative) Bedeutung beimessen. Bis die Stellung Chinas als neue Supermacht die volksrepublikanische Pinyin-Umschrift trotz ihrer Schwächen endlich weltweit durchsetzte, war das auf unserem Planeten herrschende System von Umschriften der chinesischen Sprache ein einziges Chaos.<sup>8</sup> Die Sinologen haben aber gelernt, aus den jeweiligen approximativen Umschriften, aus dem Kontext und aus den Zusammenhängen die richtigen Schriftzeichen abzuleiten und es gibt im untersuchten Brief Schrecks keinen einzigen chinesischen Namen oder Buchtitel, der trotz der abenteuerlichen Umschrift des Briefautors (oder des Kopisten: Beim Abschreiben des bisher verlorenen Originals scheinen viele Fehler gemacht worden zu sein) nicht einwandfrei entziffert werden konnte.

## **2. Präsentation der „wissenschaftlichen Bücher“**

### *Verwaltung und Militär*

Im Titel des Briefes heisst es: „Die wichtigsten wissenschaftlichen Bücher, die die chinesischen und japanischen Völker studieren...“.

Bevor der Autor dem Leser die Namen bzw. Titel dieser Bücher mitteilt, die zur Grundlage der akademischen Grade bzw. der Beamtenprüfungen in China gehören, gibt er einen kurzen Überblick über die allgemeine Grundstruktur des asiatischen konfuzianischen Staates und erwähnt in diesem Zusammenhang namentlich China und Japan (Abschnitt Nr. 1 der deutschen Übersetzung). Er schreibt, dass der konfuzianische Staat auf der Wissenschaft der öffentlichen Verwaltung einerseits und auf der Wissenschaft der Kriegskunst<sup>9</sup> andererseits gründet, wobei er beide Bereiche als gleichwertig bezeichnet und keine länderspezifischen Unterschiede nennt. Diese Einteilung in zwei Stützen des Staates, von denen die eine ebenso notwendig ist, wie die andere, hat der Verfasser wohl von seinen chinesischen Partnern übernommen. Die Notwendigkeit der beiden Stützen bedeutet aber nicht, dass sie auch als gleichwertig betrachtet wurden oder gleich geachtet waren. Hier hätte man etwas

---

<sup>8</sup> Dabei ist es wahrscheinlich, dass dieses Chaos am schlimmsten im 17. Jahrhundert, am Anfang der Kontakte zwischen Missionaren und Chinesen war. Siebzig Jahre nach Schrecks Tod schrieb zum Beispiel P. Louis le Comte im „Avertissement“ zum Bd. III der Neuauflage seiner Chinabeschreibung folgende Anmerkung: „Man wird vielleicht überrascht sein, in diesem Geschichtswerk die chinesischen Namen in einer Umschrift geschrieben zu finden, die sich von denjenigen der anderen Historiker unterscheidet. Man hat bis heute oft die portugiesische Umschrift verwendet, weil die Portugiesen als erste über chinesische Gelegenheiten berichtet haben. Da sie aber beim Umschreiben der chinesischen Namen nur auf das eigene Land Rücksicht nahmen, dachte ich, dass ich bei der Wiedergabe für die Franzosen nicht auf sie einzugehen brauche, stimmt doch die portugiesische Schrift mit der französischen Aussprache nicht überein. Um die Rekonstruktion der chinesischen Wörter, die bisher deshalb bei uns entstellte war, zu erleichtern, habe ich beschlossen, diese so zu schreiben, wie man sie in unserer Sprache ausspricht.“ (Zit. in Voiret, J.-P., 1996 (a), S. 13). Dies war ganz sicher eine gute Absicht von le Comte. Nur wurde seine Umschrift aus verschiedenen Gründen nicht von allen französischen Missionaren übernommen. Die deutsche Jesuiten hatten sich selber natürlich auch schon auf andere Umschriften kapriziert, die Holländer und die Engländer auch, usw. Später wurden Schulen gegründet, wie die *Ecole Française d'Extrême Orient*, die selbstbewusst neue Umschriften entwarfen, und es wurde noch mal schlimmer. Die ganze Sache blieb wie gesagt während vier Jahrhunderten ein einziges Chaos.

<sup>9</sup> Die Wichtigkeit der öffentlichen Verwaltung für China muss hier nicht betont werden: Die Chinesen sind es, die den auf Beamtenprüfungen basierenden „Civil service“ erfunden haben. Zur Wissenschaft der Kriegskunst, andererseits, genügt es, den ersten Satz von Sunzis „Kunst des Krieges“ (*Sunzi bingfa*) zu zitieren: „Die Kunst des Krieges ist für den Staat von zentraler Bedeutung.“

mehr Differenzierung erwartet. Im konfuzianischen China waren nämlich Zivil- und Militärbeamte weder gleichwertig noch gleichgewichtig. E. Wilkinson<sup>10</sup> schätzt die Zahl der Zivilbeamten im Reich der Mitte im 19. Jh. auf ca. 20'000, die Zahl der Militärbeamten auf nur ca. 7'000. Für die Zeit um 1626, da der Autor seinen Brief schrieb, d.h. gegen Ende der Ming-Dynastie, wird man wohl diese zwei Zahlen um ca. je einem Viertel reduzieren müssen. Aber in beiden Fällen muss man von ca. dreimal mehr Zivilbeamten als Militärbeamten ausgehen. Das soziale Gewicht der Militärbeamten war also eindeutig niedriger, umso mehr, als ihr Prestige in China ohnehin sehr begrenzt war (obwohl sie tatsächlich wie die Zivilbeamten – wenn auch auf viel niedrigerem Niveau – ebenfalls literarische Prüfungen ablegen mussten). Im Reich der Mitte besass die Zivilbürokratie zudem eine exzessive Mitsprache auf der Ebene der Strategie, was die Entscheidungsmöglichkeiten der Militärmandarine im Kriegsfall begrenzte. In Friedenszeiten hatten sie ohnehin – ausser im Fall von Aufständen und Unruhen – nichts zu sagen.

In Japan, einem Feudalstaat, war dagegen sowohl die Anzahl als auch das Prestige der Militärpersönlichkeiten in der Hierarchie ungemein höher angesiedelt. Sie traten übrigens durch Familienzugehörigkeit in ihre Funktionen ein, waren in diesem Sinn keine „Beamten“ und mussten keine staatlichen Prüfungen bestehen. Zudem hatten die hohen Militärchargen in der Politik des Inselreichs eine Mitsprache, wovon ihre chinesischen Kollegen nur träumen konnten. Meistens war ein hoher Heerführer auch Staatsmann und umgekehrt – eine in China undenkbare Situation. Ein japanischer Heerführer hatte in seiner Jugend zwar auch seine Militärklassiker studiert – unter anderem natürlich auch den chinesischen Meister *Sun Zi* – aber unter Führung privater Lehrer. Und er spielte als Erwachsener in der Politik eine eminente Rolle. Die Organisation Japans war also von der Chinas grundsätzlich verschieden<sup>11</sup> und man fragt sich, warum Schreck, so er der Autor des Briefes ist, in seinem Text, der eigentlich eine Beschreibung der Situation in konfuzianischen Staaten (also China, Korea und Vietnam) Japan überhaupt erwähnt hat. Natürlich hatte der Konfuzianismus auch in Japan im Laufe der Geschichte einen gewissen Einfluss ausgeübt, war aber mehr ein dünner Lack an der Oberfläche einer grundsätzlich feudalistischen Zivilisation geblieben. Hat der Briefautor deshalb China und Japan unter den gleichen Hut gebracht, weil es die zwei Länder Asiens waren, in welchen die Jesuiten eine starke Position erreicht hatten?

### *Die Gelehrten-Lehre*

In den folgenden Abschnitten kommt der Briefautor zum eigentlichen Gegenstand seines Briefes: Die „wissenschaftlichen“ Bücher, die die zukünftigen konfuzianischen Beamten studieren müssen, um in den Staatsdienst aufgenommen zu werden. Sie müssen zuerst die konfuzianische Weltsicht, die die Grundlage der konfuzianischen Ideologie bildet, kennenlernen. Der Briefautor teilt zuerst seinen Lesern im Abschnitt Nr. 2 den chinesischen Namen dessen mit, was wir im Westen „Konfuzianismus“ nennen: *Rujiao* (in China oft auch *Ruxue*), d.h. Gelehrten-Lehre. (Dabei ist das Wort *Ru*: Gelehrter, ein alter Terminus, „der wahrscheinlich die

---

<sup>10</sup> E. Wilkinson: Kapitel „Beamte“, in: Wolfgang Franke, 1974, S. 117.

<sup>11</sup> Wie Claudia v. Collani in einer privaten Mitteilung vom 17.1.12 an Erich Zettl unterstreicht, gehört in China die Wissenschaft der öffentlichen Verwaltung zum Bereich von *wen*, d.h. von Kultur und Zivilisation, während die Wissenschaft der Kriegskunst zum Bereich von *wu*, d.h. von Krieg und Militär, also *per extensionem* von Gewalt, Vernichtung und Barbarei. In China war die Zurechnung zu *wen* positiv, die Zurechnung zu *wu* negativ bewertet. In Japan war dagegen alles militärische (*wu*) sehr positiv bewertet.

Nachkommen des Priesterstandes aus der Shang-Dynastie bezeichnet“.<sup>12)</sup> Der Briefautor gibt dann die drei Grundlagen (*sancai*, die drei „Kompetenzen“) dieser Gelehrten-Lehre an: *Tiandao*, den Weg<sup>13</sup> bzw. die Wissenschaft vom Himmel (Abschn. Nr. 3), *Didao*, den Weg bzw. die Wissenschaft der Erde<sup>14</sup> (Abschn. Nr. 4) sowie *Rendao*, den Weg bzw. die Wissenschaft des Menschen (Abschn. Nr. 6). Die drei „Wege“ werden dabei vom Briefautor durchaus korrekt beschrieben, wobei er mit dem dritten „Weg“ (*Rendao*), das Gebiet der konfuzianischen Moral erreicht: Der Weg des Menschen wird dabei durch die konfuzianischen Tugenden (Abschn. Nr. 6) eingerahmt: *Ren* (Menschlichkeit), *Yi* (Redlichkeit), *Li*, (Sittlichkeit), *Zhi* (Klugheit) und *Xin* (gegenseitige Rücksichtnahme). Eine wichtige Tugend – für strenge Konfuzianern sogar die wichtigste – fehlt allerdings in der Liste des Briefautors: *Xiao*, die Elternliebe.

Diese Tugenden müssen in den Beziehungen zwischen den Menschen zum Ausdruck kommen. Diese Beziehungen haben die Konfuzianer in fünf Kategorien unterteilt, die sog. „Fünf Beziehungen“ *wu lun*, die der Briefautor korrekt wiedergibt (Abschn. Nr. 7). Die fünfte Beziehung, wird in China jedoch üblicherweise als Beziehung zwischen Freund und Freund<sup>15</sup> formuliert. Aus dieser Beziehung und aus der Pflicht zur Redlichkeit *Yi* leiten die Chinesen die Verpflichtung, vertragliche Abmachungen zwischen Menschen einzuhalten. Dieses abgeleitete tugendhafte Verhalten zwischen durch „gesellschaftlichen Vertrag gebundenen“ Subjekten (*societatis federe coniunctos*) steht beim Briefautor für die „fünfte Beziehung“ zwischen Freund und Freund... eine verzeihliche Abweichung von der üblichen Formulierung.

#### *Gott in China?*

Im Abschnitt Nr. 8 seines Briefes bezieht sich der Briefautor ebenfalls hauptsächlich auf das (noch unerwähnte) Buch der Riten, *Liji*. Bei der kurzen Erwähnung der zahlreichen Riten und konfuzianischen Verhaltensnormen dieses Buches erlaubt er sich eine Projektion seines monotheistischen christlichen Glaubens in die chinesische Morallehre. Er schreibt, dass diese chinesische „Wissenschaft“ unter anderem die „Verehrung Gottes“ (*Dei cultum*) benennt. Dieser Ausdruck gibt allerdings eine falsche Vorstellung von der chinesischen Religion. Die Chinesen kennen zwar einen *Shangdi*, eine Instanz, die oft als „oberer Gott“ wiedergegeben wird. Diesen „oberen Gott“ darf man aber keinesfalls als unserem monotheistischen Gott-dem-Schöpfer ähnlich betrachten. Das Wort *Shangdi* bedeutet wörtlich „oberer Kaiser“; Shangdi war der Sonnengott der Shang-Dynastie (1766 – 1154 v.u.Z) und war bloss ein Glied in der Trinität der *San Huang* (der „Drei Strahlenden“, auch *Shenming*, „Göttliche Lichter“ genannt: also Sonne, Mond und Sterne) innerhalb der damals in China herrschenden

<sup>12</sup> siehe Kramers, R.P.: Artikel „Konfuzianismus“, in: Franke, Wolfgang, 1974, S. 656, 668.

<sup>13</sup> *Dao* (der Weg) „bezeichnet im philosophischen Kontext den Lauf der Welt. Eine klassische Definition befindet sich im „Grossen Kommentar“ (*Dazhuan*) zum „Buch der Wandlungen“ (*Yijing*) und lautet: „Ein(mal) Yin, ein(mal) Yang, das nennt man das Dao.“ Zit. in Fiedeler, Frank, 1993, S. 8.

<sup>14</sup> Im Weg der Erde wird vom Briefautor richtigerweise die *Fengxue*-Lehre einbezogen, obwohl sie strenggenommen keine konfuzianische Lehre darstellt, sonder ihre Wurzeln viel eher im Daoismus hat.

<sup>15</sup> Konfuzius' Fünf Beziehungen-Satz lautet ja: „yue jun chen ye, fu zi ye, fu fu ye, kun di ye, pengyou zhi jiao ye“ (Legge, J., trad., 1971, S. 78-79). Der Text ‚Zhongyong‘, in welchem sich dieser Satz befindet, ist auch Bestandteil des Buchs der Riten *Liji*.

schamanistischen Himmelsreligion.<sup>16</sup> Damit war man in China weit entfernt von einer monotheistischen „Verehrung Gottes“; das blieb auch viel später, z.B. in der Zeit des Konfuzius, gültig.

Der Autor des Briefes weiss eigentlich selber, dass die Religion der Chinesen eine ganz andere ist, spricht er weiter unten doch vom Himmelskult und vom Kult der „Genien“ und „Geistern“ der Erde sowie von den „Schutzgeistern“ der Städte usw., von Wesen also, die für die chinesische Religion so typisch, für unsere Religion dagegen so untypisch sind. Wie so viele Missionare der damaligen Zeit kann er es aber nicht lassen, in der chinesischen Religion einen „Rest“ jener monotheistischen Vorstellungen zu suchen, die nach seiner Meinung mit dem Sohn Noahs, Cham (siehe Abschnitt Nr. 22), nach der Sintflut in den Fernen Osten gelangt sein sollen.<sup>17</sup>

Im nachfolgenden Abschnitt (Nr. 9) bleibt man beim *Liji*: Es geht um die in China so wichtigen Regeln des Totenkultes, um die so eminente konfuzianische Moral, um die konfuzianischen Verhaltensweisen die, wie der Autor betont, „dem allgemeinen Wohl im Staatswesen dienen“ (*ad publicum politici regiminis bonum*). Seine Betonung, dass diese Lehre unserer Ethik nicht unähnlich ist, stimmt wohl. Eigenartig erscheint hier die Erwähnung des klösterlichen Lebens. Vermutlich meint der Autor, die konfuzianischen Verhaltensregeln seien so genau festgelegt wie unsere Klosterregeln, was man vielleicht als Approximation gelten lassen kann. Dass der Konfuzianismus das menschliche Verhalten „nach der Richtschnur der Vernunft“ beschreibt, ist eine zutreffende Bemerkung. Die im Abschnitt 10 beschriebene Verallgemeinerung der Ethik von der Ebene der Familie bis zur Ebene des korrekten Regierens des „ganzen Erdkreises“ darf man schliesslich als durchaus konfuzianisch betrachten.

#### *Die klassischen Bücher*

Unser Autor kommt mit den nächsten Abschnitten (ab Nr. 11) endlich zur konkreten Einführung der Bücher, die sein eigentliches Thema bilden. Er unterscheidet dabei richtig zwischen den klassischen Schriften und den unzähligen Kommentaren, die in China von jeder Generation hinzugefügt wurden. Er differenziert auch richtig zwischen den fünf grundlegenden klassischen Büchern *Shujing* (Buch der Dokumente), *Shijing* (Buch der Lieder), *Liji* (Buch der Riten), *Chunqiu* (Frühlings- und Herbst-Annalen) und *Yijing* (Buch der Wandlungen) und den vier weniger grundlegenden klassischen Büchern *Zhouli* (Riten der Zhou), *Yili* (Buch der Schicklichkeit), *Xiaojing* (Buch der Elternliebe) und *Lunyü* (Gespräche) und charakterisiert sie kurz im Abschnitt Nr. 12: Historische, moralische, rituelle Bücher sowie das, was er hier zunächst „Spekulationen“ nennt – das Buch *Yijing*.

Er geht dann detaillierter auf die einzelnen Bücher ein und fängt mit dem *Shujing* (Abschn. Nr. 13), dem Buch der Dokumente, an.

---

<sup>16</sup> Fiedeler, 1993, S. 53. S.a. Wolfgang Münke, 1976, S. 121-22. Für die Daoisten hatte Shangdi seinen Thron nicht in der Sonne, sondern im Polarstern, in der Nähe des Grossen Bären – also am höchsten Punkt der Axis Mundi; s. z.B. Williams, C.A.S., 1970, S. 371. Im China Handbuch S. 1122 schreibt R.P. Kramers: „In der frühen Zhou-Zeit war der Begriff *t'ien*, „Himmel“, mit *Shang-ti* gleichbedeutet.“

<sup>17</sup> Für mehr Angaben über die Vorstellungen der sog. „Figuristen“, d.h. der Missionaren, die an einer legendären Urverbindung zwischen dem Nahen Osten und China glaubten, siehe z.B. Mungello, David. E., 1977, und: -do-, 1989, sowie: Collani, Claudia v., 1981.

Die chinesische Datierung dieses historischen Werks vergleicht er, wie damals bei den Missionaren üblich, mit den traditionellen Datierungen der Ereignisse des Alten Testaments. Er betrachtet das historische Werk Shujing als das älteste Buch der Chinesen. Das Problem mit der Datierung chinesischer Bücher ist aber, dass sie alle ziemlich spät in der heute bekannten Form geschrieben wurden. Die konfuzianische Überlieferung führt übrigens diese Redaktionsarbeit auf Konfuzius selber zurück. Nun ist es klar, dass die chinesische Schrift viel älter ist als Konfuzius, der 551-479 v.u.Z. lebte, und dass es vorher ein beträchtliches vorkonfuzianisches Überlieferungsgut gab. Heutige Experten halten jedenfalls das Shijing (Buch der Lieder) für älter als das Buch der Dokumente.

Der Briefautor erwähnt anschliessend (Nr. 14) eben das Buch der Lieder und datiert es in der Zeit, „in der Richter unter dem Hohepriester Eli über das israelitische Volk regierten“, d.h. ca. 700 v.u.Z. Die Lieder sind in Wirklichkeit noch älter. Ihr Ursprung wird meistens in der Shang-Dynastie (16. Jh.-1066 v.u.Z.) gesehen; einige Liedertexte erwähnen jedoch Fälle von starker Bevölkerungszunahme gefolgt von Migration eines Teils der Bewohner in leere Gebiete und Gründung neuer Dörfer (so z.B. das Gedicht *Gong Liu*, Shijing Teil III, Buch II, Ode 6)<sup>18</sup>, ein Vorgang, der in der chinesischen Kultur schon vor der Bronzezeit, also im Spätneolithikum stattfindet. Die auf Yü bezugnehmende Gedichte (z.B. das Gedicht *Xin nanshan*, Teil II, Buch VI, Ode VI)<sup>17</sup> wird man wohl in der Bronzezeit datieren können. Die Lieder wurden sicher lange mündlich überliefert und wohl in der frühen Zhou-Zeit gesammelt. Die Konfuzianer haben dann im 5 Jh. v.u.Z. die ihnen passenden Lieder aus dem grossen vorkonfuzianischen Fundus ausgewählt und teilweise redigiert.

In der italienischen Kopie des Briefes wird dann das Buch *Liji* (Buch der Riten) erwähnt. Von diesem Buch heisst es richtig, dass es von „Sitten und Gebräuchen“ handelt. Die meisten darin erwähnten Sitten und Gebräuche sind natürlich älter als Konfuzius. Viele Ritenvorschriften aber, bzw. ihre im *Liji* „ad usum delphini“ fixierte Versionen, haben wohl Meister Kong und die Konfuzianer zu verantworten.

Als viertes Buch kommen dann in unserem Brief die *Chunqiu*-Annalen zum Vorschein (Abschn. Nr. 15), ein Buch das, wie der Briefautor richtig sagt, u.a. Beispiele von guten und schlechten Herrschern zur Erbauung des Lesers zum Besten gibt.

### *Das Buch der Wandlungen*

Die Beschreibung des *Yijing*, des Buchs der Wandlungen, beginnt mit einer Feststellung von unerwarteter Einsicht: *Quintam doctrinam appellant Ychin quae proprie ipsorum est philosophia naturalis*, d.h. „Die fünfte Lehre nennen sie *Yijing*, die ihre eigentliche Naturphilosophie ist.“ Eine ähnlich geniale Behauptung (selbst unter Berücksichtigung der unmittelbar anschliessenden Abschwächung: *seu potius magia* – es könnte sein, dass das alles vielmehr nur Magie ist) findet man nur in einem einzigen anderen Missionarsbrief und zwar im Schreiben Bouvets an Leibniz vom 28. Februar 1698: Dieser Brief äussert nämlich die Vermutung, dass die Linien der Hexagramme „die linguistischen Grundeinheiten der chinesischen Sprache und der chinesischen Kultur“ waren. Bouvet dachte, dass „die Diagramme des Fuxi nicht nur arithmetische und linguistische Elemente

<sup>18</sup> Legge, James, Trad., 1871, p. 483, p. 373. Zur Archäologie Chinas, s. z.B. Chang, Kwang-Chih, 1977.

enthielten, sondern sogar die natürlichen Grundlagen aller Wissenschaft“ seien.<sup>19</sup> Nun, siebzig Jahre früher, konzentriert Schreck (falls er der Briefautor ist, aber mit seiner Deutung des Yijing wird das hochwahrscheinlich) bereits diese Gedanken Bouvets zu einem einzigen Wort, zum richtigen Wort: Die Diagramme des *Yijing*, schreibt er, sind die *Philosophia naturalis*, also die Naturphilosophie der Chinesen!

Die Bezeichnung „Naturphilosophie“ für das Yijing ist Staunen erregend und muss nun gründlich kommentiert werden.

Seit den Anfängen der Sinologie wurde das Buch *Yijing* von der überwiegenden Mehrheit der Sinologen als blosses Wahrsagereibuch wahrgenommen, also als Text ohne wissenschaftliche Relevanz. Diese Grundmeinung wird heute immer noch von den meisten ausländischen und von vielen chinesischen Sinologen geteilt. Als ein Orakelbuch wurde das Yijing in der Tat verwendet, als solches hat es Schreck kennen gelernt und so wurde es ihm erklärt. Kein Wunder, dass er auch „Magie“ und „Aberglauben“ als Inhalt des Buches für möglich hielt. Nun ist aber vor 36 Jahren, im Jahre 1976, um genau zu sein, eine nach meiner Meinung echte wissenschaftsgeschichtliche Sensation bei uns wahr geworden: Der Sinologe und Archäoastronom Frank Fiedeler publizierte in Berlin sein Buch *Die Wende, Ansatz einer genetischen Anthropologie nach dem System des Yijing*.<sup>20</sup> Dem folgte 1988 in der Gelben Reihe des Diederichs-Verlags das Buch *Die Monde des I Ging*<sup>21</sup>, das seine Erkenntnisse der Zusammenhänge zwischen Chinas archaischer lunisolaren Astronomielehre und der Formulierung dieser astronomischen Lehre mit Hilfe des *Yijing* einem breiten Publikum vorstellte. Noch klarer formulierte Fiedeler schliesslich seine Entdeckungen in einer preisgünstigen Buchreihe des Dumont-Verlags mit dem Text: *Yin und Yang, das kosmische Grundmuster in den Kulturformen Chinas*<sup>22</sup>. Diese Publikationen offenbarten zum ersten Mal mit dem Instrument der Wissenschaft, dass folgende westliche Überzeugung – die ich hier mit einem Satz des Physikers Harald Lesch formulieren möchte – einfach nicht wahr ist: Harald Lesch sagte in einem Vortrag: „Die Vorsokratiker Thales, Anaximander, Empedokles und Heraklit sind die Urväter der Naturphilosophie,“<sup>23</sup> eine Meinung, die weltweit herrscht. Nun stimmt sie aber nicht mehr, seit Fiedeler ganz klar bewiesen hat, dass das System des Yijing eindeutig auch eine Naturphilosophie im besten Sinn des Wortes ist: und zwar die Naturphilosophie der Chinesen, die – obwohl ganz anders artikuliert – mindestens genau so solide begründet ist, wie die Naturphilosophie der Griechen. Sie ist übrigens auch älter, als diese: Sie geht nach meinem Dafürhalten nämlich auf die Zeit des Megalithikums, auf die Epoche des Übergangs vom

---

<sup>19</sup> Zit. in: Mungello, David E., 1977, S. 42, 43. Die Forschungen Fiedelers haben die meisten Vermutungen Bouvets bestätigt!

<sup>20</sup> Fiedeler, Frank: op. cit., Berlin, 1976.

<sup>21</sup> Fiedeler, Frank: op. cit. München, 1988.

<sup>22</sup> Fiedeler, Frank: op. cit. Köln, 1993. Der vorliegende Aufsatz ist nicht der geeignete Ort, um Fiedelers Entdeckung zu erläutern. Hier sei nur ein grundlegender Satz aus seinem „*Yin und Yang...*“ zitiert: „Der Auftrag des Himmels, die höchste moralische Instanz im traditionellen China, war keine verbale Offenbarung wie das Gotteswort in der jüdisch-christlichen Tradition. Seine ursprüngliche Ausdrucksform bestand in den natürlichen [Himmels-] Erscheinungen selbst. Das kulturbildende Ordnungsmuster der symbolischen Formen [Yijing] wurde in direkter Analogie zur Erscheinungsordnung des Himmels entwickelt.“ Hinzufügen müssen wir noch, dass Fiedeler als Krönung seiner Forschung 1996 die erste Yijing-Übersetzung herausgegeben hat, die endlich tatsächlich „Sinn“ macht: siehe Fiedeler, Frank, 1996.

<sup>23</sup> Lesch, Harald: Vortrag bei SWR2, 16.3.2008; veröffentlicht auf: [www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen/archiv/-/id=660334/nid=66033](http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen/archiv/-/id=660334/nid=66033)



Spätneolithikum zur Bronzezeit zurück<sup>24</sup>, als sie wahrscheinlich teilweise noch mündlich und mit Hilfe von Symbolen überliefert wurde.

### *Die Naturphilosophie der Chinesen*

Es ist schon faszinierend, dass Schreck (bzw. der Briefautor) und Bouvet, zwei astronomisch hochgebildete Wissenschaftler, schon vor ca. 350 Jahren gespürt haben, dass das *Yijing* eine vollwertige Naturphilosophie ist. Von allen jesuitischen Gelehrten, die in der Nachfolge Riccis nach China kamen, waren (neben Gaubil) Schreck und Bouvet eindeutig die am besten ausgebildeten Astronomen und Mathematiker. Es ist kein Zufall, dass gerade sie jenseits der Wahrsagerei die Wichtigkeit und Relevanz des *Yijing* für unser Verständnis der Welt gespürt haben. Bouvet hatte erkannt, dass die archaische Schicht des *Yijing* einerseits, und die Kommentare andererseits, zwei grundsätzlich verschiedene Angelegenheiten waren. Er war deshalb bestrebt, den wahren Kern der Lehre in dem archaischen Teil zu entziffern und dessen verlorengegangene, authentische Bedeutung zu rekonstruieren. Das war damals zugegebenermaßen eine unlösbare Aufgabe, ist doch diese Aufgabe erst Fiedeler im letzten Viertel des 20. Jh. gelungen. Dass Schreck genauso vom *Yijing* fasziniert war, wie Bouvet, kann man an der Tatsache sehen, dass er dem Buch der Wandlungen 9 (neun) Abschnitte seines Briefes widmete (Nr. 16 bis 24. Es sind sogar 12 Abschnitte wenn man den Anhang der italienischen Übersetzung hinzuzählt), während er den Büchern *Shujing*, *Shijing*, *Liji* und *Chunqiu* jeweils nur einen Abschnitt gewidmet hatte.

Man spürt allerdings in Schrecks Beschreibung des *Yijing* eine Zwiespältigkeit, die aber verständlich ist: Schon im ersten Abschnitt (Nr. 16) relativiert er immer wieder seine bahnbrechende, intuitive Grunderkenntnis, das *Yijing* sei eine „Naturphilosophie“: Diese Naturphilosophie könne auch „Magie“ sein, fügt er wie gesagt hinzu, ihr rationaler Aufbau („gerade und ungerade Zahlen“) könne doch „abergläubisch“ sein, ihre „Kraft des vernünftigen Geistes“ sei vielleicht bloss „Astrologie“ und „Sterndeutung“. Es ist klar: Solange der rationale archäoastronomische Schlüssel zum *Yijing*-System nicht vorhanden ist, bleibt der Sinn des *Yijing* letzten Endes verborgen und die Möglichkeit muss bestehen bleiben, dass das Ganze bloss Aberglauben sei. Dann ist aber auch der Grund für seine Kohärenz und der Ursprung seines inneren Sinnes unverständlich. Deshalb konnte das *Yijing* vor Fiedeler nur Zwiespältigkeit hervorrufen. Die wenigen, die – wie Schreck, Bouvet, Leibniz – die Kohärenz sahen und den inneren Sinn spürten, erkannten den hohen Wert der Lehre, konnten ihn aber nicht erklären. Wer – wie Schreck – die chaldäische Astronomie kannte, verwies auf sie als Erklärungsersatz (im Abschn. 16). Viele anderen sagten nur: Aberglauben!

Im seinem Brief schreibt aber Schreck weit mehr als nur das Urteilswort „Aberglauben“! Im Abschnitt Nr. 17 erwähnt er den chinesischen Chaos-Begriff als Urzustand des Universums sowie die typisch asiatische Vorstellung von historischen Zyklen; er betont richtig, dass das *Yijing* „sehr alt“ sein muss und formuliert das

---

<sup>24</sup> Zur megalithischen Astronomie Chinas, siehe Voiret, Jean-Pierre, 1996 (b), S. 971-2005, sowie Voiret, Jean-Pierre, 2004, S. 2-31.

Dilemma der damaligen Missionare: Sie stiessen auf eine sehr detaillierte, kohärente chinesische universelle Chronologie. Diese Chronologie stimmte aber mit derjenigen des Alten Testaments nicht überein<sup>25</sup>. Was tun? Die Missionare standen vor einem grossen Problem.<sup>16</sup>

Im Abschnitt Nr. 18 gibt Schreck die Informationen, die er das Yijing betreffend von chinesischen Gelehrten erhalten hat, unverfälscht seinen Lesern weiter: Das Yijing bestand ursprünglich ausschliesslich aus den „Figuren“ und aus entsprechenden „Zahlen nach Art kabbalistischer Zeichen“ (sic), d.h. in heutigen Worten aus den 64 Hexagrammen und deren graphischer Deutung. Die erste schriftliche „Übersetzung“ dieser „Figuren“ wird Wu Wang, dem ersten Zhou-König (*accessit* 1122 v.u.Z.) zugeschrieben, was wohl als ideologische Rechtfertigung der Entstehung dieser neuen Dynastie diene. In Wirklichkeit ist die chinesische Schrift u.a. aus der Systematik der archaischen Orakeltheorie mit den Hexagrammen als „Maschinensprache“<sup>26</sup> im Laufe einer langen Entwicklungszeit entstanden. Schreck schliesst diesen Abschnitt mit der wichtigen Anmerkung, spätere Kommentare seien bloss „Glossen“ der Urversion, die allein Gültigkeit hat – solange man sie versteht. Das war offenbar spätestens in der Zeit des Konfuzius nicht mehr der Fall.

### *Konfuzius „versus“ Yijing*

Im Abschnitt Nr. 20, erläutert Schreck, wie später der Konfuzius-Kommentar zur höchsten Autorität wurde, obwohl viele Gelehrte immer der Meinung waren, dass die Urversion doch tiefere, „mysteriöse“ Bedeutungen enthält (*scientia plenum et misteriis fecundissimum*), die man nicht mehr richtig verstand. Er betont zum Schluss die wichtige Tatsache, dass die Yijing-Kommentartätigkeit unter der Song-Dynastie (960-1279 u.Z.) eine Blüte erlebte.

Im Abschnitt Nr. 21 erwähnt Schreck richtigerweise den Absturz der Yijing-Gelehrsamkeit nach dem Ende der Song-Zeit sowie die Sammlung aller bisherigen Glossen und Kommentare auf Befehl des Ming-Gründers (reg. 1368-1399).

In Abschnitt Nr. 21 unterstreicht auch unser Briefautor, dass die Yijing-Kommentare in China Teil des höheren Studiums sind und dass das Buch *Yijing* (trotz Substanzverlust) in hoher Achtung bei den Gelehrten steht, denn, so schreibt er, „es enthält nämlich ihre gesamte Naturphilosophie und begründet ihre Philosophie der Moral“. Schade, dass er noch hinzufügt, dass der Inhalt des *Yijing* „die Magie der antiken Chaldäer ist.“

In Abschnitt Nr. 22 schmückt er dann seine Berichterstattung mit dem ganzen Brimborium der Figuristen: Babylonische Sprachverwirrung, Migration nach Asien unter Mitnahme der chaldäischen Weissagekunst unter Leitung von Cham (*Cam filio Noe*), der das vorsintflutische Wissen übernommen hat. Die „Beweisführung“ für die Migration des chaldäischen Wissens geht in Abschnitt Nr. 23 weiter. Wertvoll ist dabei, dass er die astronomischen Kenntnisse der alten Chinesen auch erwähnt.

<sup>25</sup> Ich teile die Meinung von Zetzl und Knobelspiess, dass die Notierung „... Chronologie, von der sie annehmen, dass sie mit der Wahrheit keineswegs übereinstimmt“ die Bedeutung hat: „...Chronologie, von der wir [Europäer] annehmen, dass sie mit der Wahrheit...“

<sup>26</sup> Fiedeler, 1996, S. 51: « Die zweite Stufe des graphischen Zeichensystems besteht aus den Schriftzeichen, welche den Hexagrammen Linie für Linie beigefügt wurden (...). Das graphische Zeichensystem bildet sozusagen die Benutzersprache des Yijing-Computers, während die binären Hexagramme seine Maschinensprache darstellen. »

Der Autor schliesst im Montpellier-Brief seine Überlegungen (Nr. 24) mit einem beachtlichen Satz: „In diesem Buch *Yijing* also, dessen Wissensbestand auf der Beobachtung der Gestirne, auf der Bewegung der Planeten und ihren Einwirkungen beruht und die sie *Tianming* (Himmelsmandat) nennen (...) ist demnach alles enthalten.“ Dieser wunderbare Satz ist umso bemerkenswerter, als er das grundlegende gesamte Wesen des *Yijing* erstaunlich gut beschreibt. Nicht sehr verschieden hat Fiedeler diesen Zusammenhang auch formuliert als er schrieb:

„Das makrokosmische Erscheinungsmuster des Himmels bestimmte das mikrokosmische Verhaltensmuster der Gestalten auf der Erde. So musste [dieses Erscheinungsmuster des Himmels] für eine systematische Formulierung der Weltordnung in symbolischen Formen [wie sie das *Yijing* darstellt] von Natur aus das massgebliche Vorbild sein.“<sup>27</sup>

#### *Anhang der italienischen Übersetzung*

Den Anhang der italienischen Übersetzung dürfen wir vielleicht als Illustration betrachten zur Aussage Schrecks im Abschnitt Nr. 20, die Song-Dynastie hätte eine Blütezeit der *Yijing*-Kommentaren erlebt. Tatsächlich haben viele Song-Gelehrte, vor allem Zhou Dunyi, Shao Yong und Zhang Zai ihre Inspiration im Buch der Wandlungen gesucht. Bei Shao Yong stützten sich sogar die kosmologischen Interessen auf einer beachtlichen Beherrschung der Mathematik. In dieser Zeit entstanden Kommentare und Graphiken, die die Grundlagen des Kosmos und die Wechselwirkungen zwischen seinen Teilen erklären oder zumindest illustrieren sollten. Solche Song-Elaborate kommen einem nämlich in den Sinn beim Anblick des Chaos-Bildes und bei der erweiterten Darstellung eines Trigramms am Schluss der italienischen Abschrift. Die Angaben dazu im Text sind vordergründig wenig aufschlussreich, weil die typische chinesische Auffassung des Kosmos als konkretes Strukturmuster von Erscheinungen unsichtbar bleibt und weil die angegebenen Eigenschaften wie „trocken“ und „nass“, „kalt“ und „heiss“ usw. wie ausgerissen aus einem fehlenden Zusammenhang erscheinen, und hier letztlich – zumal für den westlichen Leser Schrecks – unverständlich bleiben müssen. Wenn nicht klar ist, dass Yin und Yang die Lichtseite und die Schattenseite des Mondes repräsentieren, dass die Erscheinung eines Objektes für die Chinesen hierarchisch wichtiger ist als das Objekt an sich, und „die 64 Hexagramme (...) eine vollständige Formulierung der kalendarischen Himmelserscheinungen in der binären Sprache des Mondes“<sup>28</sup> darstellen, dann ist auch nicht klar warum trocken und heiss bzw. kalt und nass hier erwähnt werden und warum die Chinesen dazu „ganze oder in der Mitte unterbrochene Figuren“ zeichnen. Der Durchschnittsleser des 17. Jh. (allerdings nicht ein Leibniz!) hat höchstens mit einem verständnislosen „Was soll das?“ reagiert. Das *Yijing* wollte ja „die naturgemässe Angewiesenheit [des menschlichen Wesens] auf die geozentrische Umwelt und das in ihr begründete Ökosystem Erde“<sup>29</sup> als organische Wechselwirkung darstellen, was hier aus diesen zusätzlichen

<sup>27</sup> Fiedeler, 1993, S. 20, S. 21. Darauf, wie die Chinesen des Megalithikums den „Himmel“ (d.h. die astronomischen Ereignisse) als „binäres Erscheinungsmuster“ deuteten, daraus ein graphisches „Ordnungsschema“ ableiteten (id. S. 38) und eine „archaische Evolutionstheorie“ (id. S. 81) entwickelten, kann ich in diesem Aufsatz leider nicht eingehen. Siehe bitte die Fussnote 29 und vor allem die angegebenen Werke Fiedelers oder seine zahlreiche Artikel und Symposienbeiträge.

<sup>28</sup> Fiedeler 1996, S. 13.

<sup>29</sup> Fiedeler, 1993, S. 15.

Sätzen keineswegs ersichtlich ist. Schreck hatte gemerkt, dass die Erscheinung bzw. die Eigenschaft eines Gegenstands im Yijing-Weltbild eine grosse Rolle spielt, konnte diese Tatsache als wesentliches Merkmal der chinesischen Naturphilosophie selbstverständlich noch nicht klar einordnen<sup>30</sup>. Das Beste aus seiner Feder war aber sicher seine geniale Intuition und die entsprechende klare Aussage: „Das Yijing ist die Naturphilosophie der Chinesen.“ Einige zusätzliche Details ohne klaren Zusammenhang in diesem Anhang waren gut gemeint, brachten aber letztlich für die Meisten seiner Leser nichts Wesentliches hinzu.

### 3. *Schlussbetrachtungen*

Der untersuchte Brief erweist sich in der Gesamtschau als sehr interessant und aufschlussreich. Er hat sicher dazu beigetragen, den europäischen Lesern im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts einen guten Überblick über die klassischen Schriften Chinas und über die Grundlagen der öffentlichen Moral im Reich der Mitte zu geben. Er hat zudem dem Westen eröffnet, dass die Chinesen eine eigentümliche Naturphilosophie besaßen, positionierte jedoch deren Ursprung irrtümlicherweise im chaldäischen Nahen Osten.

Da die Briefkopie unsigniert war, wollen wir noch einmal kurz die Argumente, die zugunsten von einer Schreck-Autorschaft sprechen, zusammenfassen:

1. Der untersuchte Brief wurde zusammen mit einem anderen, erwiesenen Schreck-Brief archiviert.
2. Der Brief ist weitgehend sachlich. Diese Sachlichkeit kann man von einem der führenden Gelehrten seiner Zeit, wie Schreck einer war, erwarten.
3. Der Brief konzentriert überdurchschnittlich viel Text auf einen Gegenstand, der ihn als Mathematiker und Astronom faszinieren musste: Das Buch der Wandlungen *Yijing*. Ohne Astronomie- und Mathematikkenntnissen wäre ihm dieses Buch höchstens als Kuriosität aufgefallen.
4. Er formuliert über dieses Buch *Yijing* eine kühne Hypothese: Das Buch sei die Naturphilosophie seines Gastvolkes. Die Kühnheit dieser Hypothese entspricht der Breite seines Wissens aber auch sehr wohl der Kühnheit seines Charakters.<sup>31</sup>

Wir können deshalb mit gutem Gewissen von einer Schreck-Autorschaft dieses Briefes ausgehen.

---

<sup>30</sup> Eine Naturphilosophie (NPh) ist der Versuch eines Kulturvolkes, mit den Mitteln der Erkenntnis und der philosophischen Reflexion die Funktion der Natur in ihrer Ganzheit zu erfassen. Die Griechen stellten seit dem 6. Jh. v.u.Z. Theorien über den Urstoff, die Elemente, über Entstehung und Veränderung der Naturgebilde auf. Demokrit begründete den Atomismus. Pythagoras und Plato führten die Mathematik in die NPh ein. Diese erreichte ihren Höhepunkt bei Aristoteles, der die Begriffe des Stoffes und der formgebenden Kraft in die NPh einführte und die Arten der Bewegung und Verursachung aufgliederte. Die gr. NPh, die unsere Renaissance so stark inspiriert hat, darf man also als eher mechanistisch und objektbezogen charakterisieren. Die im Yijing formulierte chinesische NPh ist im Gegensatz dazu als essentiell organisch, geozentrisch und erscheinungsbezogen zu betrachten: Sie geht von der konkreten irdischen und himmlischen Umwelt des Menschen aus, wobei der Himmel als die konkrete Umwelt der Erde und als mit dieser wechselwirkend betrachtet wird. Diese chinesische NPh kann man also nach Schwartz als „korrelative Anthropokosmologie“ definieren. Dem entspricht die für uns seltsam a-kausale Logik des chinesischen Denkens: In der chinesischen Betrachtungsweise manifestiert sich die Umwelt nur sekundär als mechanistisches Gebilde von Objekten, dagegen primär als komplexes Ordnungsmuster der natürlichen Erscheinungen wie hell und dunkel, warm und kalt, trocken und feucht usw., d.h. als gewaltiges Muster aller konkreten, **korporealen (Smith) Informationen**, die auf das beobachtende Subjekt einwirken. Bei uns hat allein Parmenides von Elea ein ähnliches Weltbild erahnt.

<sup>31</sup> Über den Charakter Schrecks, siehe Zettl, Erich, 2008.

Der Brief weist natürlich, wie wir gesehen haben, ein paar Schwächen auf. Dabei ist der unglückliche Vergleich Chinas mit Japan am Anfang des Briefes die Auffälligste. Das Vergessen der Tugend Xiao (Elternliebe) und die Erhebung des obersten Gottes der chinesischen archaischen Götterhierarchie, Shangdi, auf den Status eines Gottes im monotheistischen Sinn, sind auch kleine Schwächen; die zweite ist allerdings eine, die praktisch alle damaligen Chinamissionare geteilt haben. Der Bezug auf die Chaldäer, um den *Yijing* zu erklären, stellt ebenfalls einen Erklärungsversuch dar, wie ihn fast jeder Chinamissionar damals vorgetragen hat.

Andererseits sind die Qualitäten des Briefes offensichtlich, und die Menge an objektiver Information eindrucklich. Falls dieser Brief 1624, d.h. im fünften Jahr von Schrecks Chinaaufenthalt geschrieben wurde, stellt er eine Meisterleistung des schnellen Lernens und Verstehens dar, zumal wenn man weiss, dass er 1621-22 in Hangzhou praktisch eingesperrt war, wegen der Repression der westlichen Religion kaum Kontakte mit der Aussenwelt hatte<sup>32</sup> und noch nicht sehr weit mit der chinesischen Sprache gekommen war<sup>33</sup>. Falls der Brief auf 1626 zurückgeht, stellt er Schreck immer noch ein sehr gutes Zeugnis aus: Er war Missionar und hatte als solcher zahlreiche Aufgaben und Verpflichtungen, so dass er selbst in Beijing, wo er ab Herbst 1623 lebte und Gelegenheit erhielt, chinesische gelehrte Persönlichkeiten wie Wang Zheng oder Xu Guangqi kennen zu lernen, wohl nicht ständig Zeit und Musse hatte, von diesen Menschen zu lernen.

Man darf also ohne allzu grosses wissenschaftliches Risiko diesen Brief als einen Brief Johannes Schrecks betrachten und ihn in die Reihe der Texte einordnen, die durch ihren hohen Informationsgehalt dazu beigetragen haben, die Sinologie in Europa entstehen zu lassen.

\* \* \* \* \*

## Bibliographie

- Chang, Kwang-Chih, *The archaeology of ancient China*, New Haven, 1977.  
 Collani, Claudia v., *Die Figuristen in der Chinamission*, Frankfurt/Main, 1981.  
 Fiedeler, Frank, *Die Wende, Ansatz einer genetischen Anthropologie nach dem System des I-Ching*, Berlin 1976.  
 Fiedeler, Frank, *Die Monde des I Ging, Symbolschöpfung und Evolution*, München 1988.  
 Fiedeler, Frank, *Yin und Yang. Das kosmische Grundmuster in den Kulturformen Chinas*, Köln, 1993.  
 Fiedeler, Frank, *Yijing, das Buch der Wandlungen*, München 1996.  
 Fiedeler, Frank, *Yin und Yang. Das kosmische Grundmuster in der Kultur Chinas*, Kreuzlingen, 2003.  
 Franke, Wolfgang, Hg., *China Handbuch*, Düsseldorf 1974.  
 Le Comte, Louis, SJ, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, 1700.  
 Legge, James, Trad., *The Chinese Classics*, Vol. 4, "The She King", Oxford, 1871.

<sup>32</sup> Siehe Schrecks Brief an Altherzog Wilhelm V., zit. in Zettl, 2008, S. 76.

<sup>33</sup> Schreck schrieb 1621 in einem anderen Brief: „Schon zwei Jahre beschäftige ich mich mit dieser Sprache, aber noch spreche ich weder, noch verstehe ich Bücher, so gross ist ihre Schwierigkeit. Der Grund dafür ist, dass wir gleichzeitig die Sprache (d.h. die Umgangssprache) und die Bücher (d.h. die Literatursprache) lernen sollen. Es

- Legge, James, Trad., *The Four Books*, Reprint, Taibei, 1971.
- Mungello, David, *Leibniz and Confucianism, the search for accord*, Honolulu 1977.
- Mungello, David, *Curious Land, Jesuit accommodation and the origins of sinology*, Honolulu 1985.
- Münke, Wolfgang, *Die klassische chinesische Mythologie*, Stuttgart 1976.
- Smith, Wolfgang, *The wisdom of ancient cosmology*, Oakton, 2004**
- Väth, Alfons, SJ, *Adam Schall von Bell, SJ, Missionar in China...*, Nettetal 1991.
- Voiret, Jean-Pierre, Hg., *Gespräch mit dem Kaiser und andere Geschichten*, Bern 1996 (a).
- Voiret, Jean-Pierre, *Contribution à l'origine de l'écriture en Chine: sur la genèse astronomique de certains pictogrammes*, in: *Asiatische Studien*, 50. Jhg. (L), Nr. 4, 1996 (b), S. 971-1005.
- Voiret, Jean-Pierre, „Archäoastronomie: Die Megalithen und die Entstehung der Hochkultur“, in: *Helvetia archaeologica*, 35. Jhg., Nr. 137, 2004, S. 2-13 und: „Die megalithische Zivilisation“, in: *ditto*, S. 14-31.
- Williams, C.A.S., *Outlines of Chinese Symbolism*, Reprint, Taibei 1970.
- Zettl, Erich, *Johannes Schreck-Terrentius, Wissenschaftler und Chinamissionar*, Konstanz 2008.