

Dietrich Harth

China – *Monde imaginaire* der europäischen Literatur

Das methodische Studium der kulturellen Vielstimmigkeit und Vermittlung in und zwischen den Literaturen ist nur ein, wenn vermutlich auch bescheidener Pfad hin zum Verständnis des Fremden und zur Aufdeckung der im Eigenen liegenden Voraussetzungen, »das Andere« zu bejahen bzw. zu verneinen.¹ Zu bedenken ist: Die Literatur ist niemals identisch mit dem kulturellen System einer Gesellschaft. Sie ist nur ein Teil desselben, meistens sogar nur der Teil eines Teils, nämlich ein Segment der Elitekultur. Das gilt es auch da zu erinnern, wo vom literarischen Bild fremder Kulturen, oder – wie in der Überschrift meines Beitrages – gar von einer imaginären Welt die Rede ist. *Bild* und *Welt* sind totalisierende, auf ein kohärentes Ganzes verweisende Begriffe. Wenn ich sie dennoch im folgenden verwende, dann in einem uneigentlichen, die Tendenz zur Ganzheit andeutenden Sinn. Etwa so wie man aus Fragmenten mit Hilfe von Hypothesen auf ein Ganzes schließt.

Dies alles bedenkend möchte ich meinem Essay, in dem zwei totalisierende Namen – China und Europa – an erster Stelle stehen, als Hinweis auf bescheidenere Ansprüche einen Untertitel hinzufügen: *Eine Kuriositätensammlung*. »Curiosus« oder »kurios« bedeutet im Lateinischen nicht nur »neugierig«, sondern auch »merk- und denkwürdig«. Wer Kuriosa sammelt, der widmet seine Neugier daher nicht nur dem, was – bildlich gesprochen – offen vor Augen liegt, sondern sucht gern verborgene und entlegene Dinge auf. Die Ablehnung *des* Fremden richtet sich selten gegen Sachen (Kostüm, Küche, Kuriositäten), sondern meist gegen physiognomische Kennzeichen und gegen Verhaltensweisen, die vom bornierten Selbstbewußtsein als Normabweichung erfahren werden. Der Sammler hält sich an die Dinge, betrachtet sie als ästhetisch interessante Raritäten, spricht ihnen vielleicht

auch symbolische Bedeutungen zu. Oft hilft ihm bei der Suche nur die Assoziation oder der Zufallsfund weiter, und manchmal zeigt sich – wenn er Glück hat – ein Stück des berühmten roten Fadens.

Die Kuriosa-Forschung stand in früheren Jahrhunderten – vor allem unter den Gelehrten des Barock – in hohem Ansehen. Sie verdankte diesen Status nicht zuletzt den überseeischen Reisen der Europäer nach Asien und Amerika, die von dort mit allerlei fremden, bunten und abenteuerlichen Dingen und Anekdoten zurückkamen, um sie daheim in Kabinetten und enzyklopädischen Wälzern von Archivaren und gelehrten Schriftstellern aufstellen und beschreiben zu lassen. Eine solche Sammlung hieß *Thesaurus exoticorum* oder *Mit ausländischen Raritäten und Geschichten wohlversehene Schatzkammer* (Happel 1688). China, das »Vaterland der geflügelten Drachen und der porzellanenen Teekannen«, schrieb Heinrich Heine, ist ein einziges großes »Raritätenkabinett« (Hsia 1990, S. 49). Besser konnte man die Aneignungs- und Sammleropitik nicht charakterisieren, mit deren Hilfe der Europäer das Fremde aufs Nippes-Maß reduzierte.

Marco Polo und der paradiesische Osten

Als ein von Heines Ironie belehrter Schüler der barocken Kuriosaforschung komme ich nun endlich zum Kern meines Themas und frage als erstes nach der Herkunft des fremden Namens. Denn einer Sache einen Namen geben bedeutet beinahe soviel wie ihre Besitzergreifung. Im römischen Altertum nannte man die Chinesen »Seres/n«, ein von dem chinesischen Wort »Seide« (sir/si) abgeleiteter Name.² Erst im 3. nachchristlichen Jahrhundert wurde der mit dem wichtigsten Handelsgut identifizierte Name durch »Sinai/Sinesen« ersetzt, ein Name, der auf die dynastische Bezeichnung der Qin-Kaiser zurückgeht. Von diesen am bekanntesten ist Qin Shi Huangdi (221–210 v. u. Zt.), der in dem spektakulären, von Tausenden lebensgroßer Terrakottasoldaten bewachten Grab in der alten Kaiserstadt Xian begraben liegt. Auf den legendären Prunk solcher Kaiser bezieht sich eines der langlebigsten China-Stereotypen Europas: sagenhafter Reichtum, Sinnengenuß und grenzenlose Macht. Ein Stereotyp, das in ähnlicher Weise die Neugier und Begehrlichkeit der Eroberer geweckt hat wie die Gerüchte über das Reich der Inka.

Geographisch blieb China den Europäern jahrhundertlang ein beunruhigendes Rätsel. Sie haben es – vor allem den Süden – im Spätmittelalter das »obere Indien« (India superior) genannt. Das Bild aber, das sie sich bis weit ins bürgerliche Zeitalter von diesem China / Indien machten, war weitgehend mit jener Mischung aus Dichtung und Wahrheit identisch, die der Venezianer Marco Polo um 1300 dem aus Pisa stammenden Schriftsteller Rustichello in die Feder diktiert hatte und die seit dem 14. Jahrhundert unter verschiedenen Titeln – *Livre du devisement du monde*, *Il Milione* oder *Liber de consuetudinibus et condicionibus orientalium regionum* – in zahlreichen Übersetzungen und Abschriften in ganz Europa Verbreitung gefunden hat. Das Buch von Marco Polo und Rustichello literarisierte bereits das Beschriebene mit Hilfe stofflicher und kompositorischer Kunstgriffe aus der Tradition des byzantinischen Abenteuerromans (*Alexanderroman*), der mittelalterlichen Mirabilienliteratur (Zauber-, Heiligen- und Wundergeschichten) und natürlich der Bibel. Wahrscheinlich trug das zu der lang andauernden Wirkung des *Milione* bei, der als Reiseführer, Ethnographie und Unterhaltungsroman zahllose Leser fand – darunter den Genueser Handelskapitän Cristoforo Colombo (Reichert 1992, S. 65 ff.).

Nicht unerwähnt sollte bleiben, daß auch das geographische Weltbild Europas jahrhundertlang einem literarisch vorgeprägten Schema unterworfen blieb, ein Schema, an dessen Autorität selbst die Erdbeschreibung Marco Polos wenig ändern konnte. Die von den christlichen Mönchen gezeichneten Weltkarten zeigten im Zentrum Jerusalem, an der Peripherie die *terra incognita sive arenosa*, das außerhalb der bekannten materiellen und geistigen Kultur liegende Unbekannte.³ Dieses zentralistische, im Autoritätsprinzip der heiligen Schrift gründende Herrschaftsbild der jüdisch-christlichen Kultur versickerte am Rande in Finsternis: Doppelbild der Fremde und des Bösen. Dort siedelte die christliche Legendenliteratur schon früh das Land der gewalttätigen Gottesfeinde Gog und Magog an, ein Land, das Marco Polo – so erzählt er – auf dem Weg nach China durchquert haben will. Gog und Magog waren in der Offenbarung Johannis mit den vom Satan verführten Heiden identifiziert worden (Offb. 20,8). In der jüdisch-arabischen Mythologie stand ihr Name in Verbindung mit einem gewaltigen Gebirge, das die gläubigen Völker des Westens und Vorderen Orients von den ungläubigen Völkern des Ostens trennt. In Marco Polos Reisebericht zeigte sich nun, daß hinter dem finsternen Gog- und

Magogland, das in seinem Bericht etwa mit dem Kaukasus zusammenfällt, noch etwas anderes liegt, etwas, das dem verlorenen Paradies ähnlich sieht.

Wie in der alten chinesischen Hochkultur, die ja einen ausgeprägten Sinozentrismus kannte (C. C. Müller 1980), ist demnach auch die Welt des Europäers von einer kulturellen Mitte aus konzipiert, in der er mit seinen Wertvorstellungen bei sich selbst bleibt, in der er heimisch ist. Der Raum, der sich von der Mitte bis an den Rand seiner Welt erstreckt, nimmt in dem Maße allmählich an Fremdheit und Unheimlichkeit zu, in dem die gesicherten Informationen abnehmen und – vor allem der Einfluß des ›rechten‹ Glaubens zurücktritt. Dem topographischen Verhältnis von Zentrum und Peripherie entspricht das symbolische von Innen und Außen. Ragen die dunklen, bedrohlichen Zonen der fremden Welt noch bis ins Innere der Eigenkultur, so mag jenseits der Grenze, also auf der von der eigenen Kultur abgewandten Seite, das Bild jener Wunschwelt liegen, von der die Paradieserzählungen aller heiligen Texte berichten. Will sagen: Das Paradies – auch das irdische – ist nicht unmittelbar zugänglich, sondern liegt wie das Schlaraffenland des Märchens hinter kaum zu überwindenden Bergen verborgen am Rande der Welt, ist nur unter großen Gefahren, vielleicht sogar nur unter der Voraussetzung einer Inversion des Gewohnten erreichbar.

Marco Polo fand zumindest den Abglanz des weltlichen Paradieses im chinesischen Reich des mongolischen Großkhans. Odorico da Pordenone, ein Franziskaner aus Udine, der zwischen 1318 und 1330 auf Marcos Spuren über Indien nach China reiste, entdeckte den paradiesischen Abglanz auf Ceylon. Auf einem der höchsten Berge dieser reichen, schönen und lebensfreundlichen Insel soll, wie die Legende erzählt, Adam so lange über den Tod seines Sohnes geweint haben, bis am Fuße des Berges ein See der Tränen entstand. Doch der Mönch fügt, die Legende mit dem Sündenfall verbindend, hinzu, daß es auf dieser paradiesischen Insel Schlangen gibt, die niemals den Fremden, sondern nur den (heidnischen) Eingeborenen gefährlich werden (Odorich 1987, S. 73). Auch in Odoricos Beschreibungen der südchinesischen Städte, die sich wie Dossiers zu Italo Calvinos Roman *Le città invisibili* lesen, strahlt der verführerische Glanz des Schlaraffenlandes: Fülle der Natur, Reichtum, Wohltätigkeit der Fürsten, stauenswerte Schönheit und Ausdehnung der städtischen Siedlungen,

das alles aber auch verbunden mit kuriosen, manchmal barbarischen Lebensformen und Sitten.

Sowohl Marco Polos als auch Odoricos Reiserzählungen wurden bald nach ihrer Niederschrift zusammen mit anderen Kompilationen in einem romanhaften Text verarbeitet, der 1357 unter dem Titel *Les voyages d'outre mer* als Werk eines bis heute nicht identifizierten Engländers namens John Mandeville eine immense Verbreitung fand. Dieses Buch, das Indien und China als ein neues »Gelobtes Land« beschrieb, hat das imaginäre Asienbild überall in Europa populär und zitierbar gemacht (Bitterli 1976, S. 57).

Faßt man die Marco Polo folgenden Reisetexte zusammen und stellt die Frage nach den Konstruktionselementen ihres fernöstlichen *monde imaginaire*, so fallen vor allem die Verflechtungen mit der Sakralliteratur und christlichen Legendenbildung ins Auge. Denn die besonders populär gewordenen frühen Reisebücher enthalten Anhaltspunkte für eine allegorische Lesart: die Reise als *rite de passage* der durchs Leben pilgernden christlichen Seele. Der Weg dieser Initiationsreise führt, ausgehend vom symbolischen Zentrum der christlichen Welt, »Jerusalem«, das auch mit einem Kloster identisch sein kann, durch Orte der Anfechtung und des Schreckens, hier und da die Spuren der Hl. Drei Könige und des sagenhaften christlichen Priesterkönigs Johannes kreuzend, über paradiesische Inseln und durch wohlgeordnete Königreiche und Idealstädte wieder zurück zum Ausgangspunkt. Die christliche Seele zeigt, daß die Abenteuer, die sie erzählt, als Bewährungsproben zu deuten sind. Es versteht sich von selbst, daß vor diesem Hintergrund die Monstrositäten und Merkwürdigkeiten, von denen die Reisenden berichteten, und deren Muster sich schon in der antiken wie in der mittelalterlichen Mirabilienliteratur finden, als Kennzeichen einer der christlichen Kultur entgegengesetzten Realität zu betrachten sind. So entfalteten diese Texte in den Köpfen der zeitgenössischen Leser nicht nur eine allegorische, auf die Selbstbestätigung des christlichen Lebens bezogene Polysemie, sondern sie interpretierten auch den Gegensatz zwischen Eigenem und Fremdem nach dem alten literarischen Topos vom *mundus inversus*, von der *verkehrten Welt*.

Größte Folgen für die moderne Entdeckung und fortschreitende Integration der Kulturen und damit auch für die Veränderung der *monde imaginaire* hatte des Christoph Columbus fester Glaube an die Authentizität dessen, was Marco Polo über Asien erzählt hat. Bekanntlich

brach Columbus am 3. August 1492 mit seiner kleinen, zerbrechlichen Flotte nicht nach dem asiatischen Osten, sondern nach Westen auf. Sein Ziel aber war, auf dem Wasserweg das wunderbare, sagenhaft reiche Asien Marco Polos zu erreichen (Reichert 1992, S. 269 ff.). Bis weit ins 16. Jahrhundert hinein, ja sogar noch im 17. blieben nicht wenige Seefahrer, Gelehrte und Kartographen fest davon überzeugt, daß der westliche Wasserweg an die Küste Asiens, also nach China führe.

Der unter dieser Voraussetzung entdeckte *orbis novus* wurde von den neugierigen, von Abenteuersucht und Habgier verführten Seereisenden bis ins letzte Detail mit Hilfe von Marco Polos Asienbeschreibung identifiziert und benannt, eine Literarisierung der damaligen Welt. Die frühen Entdecker der karibischen Inseln und Amerikas von Columbus bis Vespucci betrachteten die neue Welt durch die mythologische Brille des Venezianers. Und sie glaubten, überall den Text wiederzuerkennen: in der Physiognomie der Indianer die tatarischen Züge, die Amazonen des Alexanderromans an dem dann nach diesen benannten Amazonas-Fluß, die Gewürz- und Tierwelt Indiens und Chinas im heutigen Haiti und Brasilien, ein irdisches Paradies am Orinoco, die von Marco Polo beschriebene chinesische Idealstadt Qinsai (heute: Hangzhou) in der mexikanischen Königsstadt Tenochtitlan. Der Glaube an den Buchstaben der Literatur war stark genug, um im Akt der ersten Wahrnehmung die fremde Wirklichkeit mit dem dichten Netz einer vertrauten symbolischen Anschauungsform zu überziehen und zugleich damit topographisch und onomatologisch verfügbar zu machen.

Diese Art der symbolischen, aber auch materiellen Aneignung des Fremden, die – wie jeder weiß – nicht nur zum Kulturkontakt, sondern auch zur Kulturvernichtung beigetragen hat, wirkte aber auch auf die eigene Kultur und ihre imaginären Konstitutionskräfte zurück. Schon Marco Polo idealisierte hin und wieder das Fremde, um die Qualität des Eigenen am fremden Ideal messen bzw. korrigieren zu können. So gibt es Indizien in seinem Bericht, daß die Beschreibung der Anlage, Ordnung und Schönheit Quinsais, der über dem Wasser erbauten Hauptstadt Südchinas, direkt auf Venedig zielt (M. Polo 1986, S. 244 ff.).

Wenn wir heute unsere konsumtive Sehnsucht nach exotischen Paradiesen mit den Bildern ferner Inseln verbinden, so meldet sich darin jene uralte Bild- und Symboltradition, in der auch Marco Polos und

Columbus' Suche nach dem Paradies zu sehen ist (Baudet 1965). Nicht nur die Wasserstadt Quinsai gleicht in Marco Polos Beschreibung – sie heißt dort »die Himmelsstadt« – einem solchen insulären Paradies. Auch die optimistischen sozialen, ökonomischen und politischen Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts stehen im Schatten der Reisebeschreibungen. Sie können als Produkte einer utopischen Phantasie gelten, die ihre Rechtfertigung aus der Tatsache bezog, daß es nach Aussage der Reiseschriftsteller mehr und bessere Lebensformen gibt, als sich der gemeine, in eine enge Lebenssphäre eingeschlossene Verstand je vorstellen kann. Denn die Qualität dieser imaginierten Lebensformen wurde nicht nur in der Abwesenheit des Mangels, sondern auch in der moralischen Eintracht der fremden Völker erkannt.

Selbstbespiegelung im Geheimnis des Fremden

Von den Entdeckungsreisen und ihren imaginären Voraussetzungen führt ein direkter Weg in die gelehrten Literaturen über Indien und China. Denn von den Missionaren, die an diesen Reisen beteiligt waren, gingen Impulse aus, die zum Studium und zu freilich noch unzulänglichen Aufzeichnungen der fremden Sprachen und Lebensformen hinführten. Eine notwendige Voraussetzung für die Missionsarbeit, die vor allem in China den Weg für erfolgreiche Handelsbeziehungen ebnen sollte. Gewiß, das kulturell andere wurde in dieser Perspektive meist als das zu Überwindende und gerade nicht als utopischer Anreiz oder als ein Maßstab für Selbstkritik verstanden. Hinzu kam die empirische Überprüfung der literarisch tradierten Aussagen und ihrer scheinbaren Bestätigung durch die Seereisen. Doch schwächten die reichhaltigen materiellen Erkenntnisse noch lange nicht die Macht der so erfolgreich verbreiteten Mythen. Die Gelehrsamkeit vor allem der weltkundigen Jesuiten hat deren kollektiv wirksame Bilder vielmehr transformiert und auf ihre Weise eine andere, dauerhafte stereotype Kennzeichnung Chinas vorbereitet. Diese ist mit dem Begriff des *Geheimnisses* verbunden.

Zu dem Bild des geheimnisvollen China hat nicht zuletzt die intensivere Beschäftigung der gelehrten Europäer mit Philosophie und Sprache der fremden Kultur beigetragen. Auch hier blieb die wissenschaftliche Neugier zunächst noch im Bann altbiblischer Mythen. Der Jesuit

Athanasius Kircher veröffentlichte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zwei mehrbändige Kompendien über China und den Orient: *Oedipus aegyptiacus* (1652–54) und *China illustrata* (1667). Beide Bücher sind wegen ihrer arcanwissenschaftlichen Theorien äußerst kurios und haben sowohl das materielle als auch das imaginäre Chinabild bis weit ins 18. Jahrhundert hinein stark geprägt. Kirchers Hauptthese lautete, die chinesische Sprache und Schrift sei ägyptischen Ursprungs. Sein Motiv war die Suche nach jener Ursprache, die vor der in der Genesis erzählten babylonischen Sprachverwirrung existiert haben soll.

Hundert Jahre später (1759) wird Kirchers These von dem bedeutendsten Sinologen dieser Zeit, von Joseph de Guignes, wieder aufgegriffen in seinem *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*. »Die chinesische Schrift«, heißt es in diesem Buch, »enthält ein Geheimnis, das sich vor unseren Augen verbirgt« (Mungello 1987, S. 76). Das Rätsel der Schriftzeichen ist für diesen Blick das *tertium comparationis* zwischen chinesischer und ägyptischer Kultur. In der an Kircher anschließenden Diskussion wurde sogar die ketzerische These vertreten, das der Zeit nach erste Volk der Geschichte seien keineswegs die Hebräer, sondern die Chinesen. Damit hat die Gelehrsamkeit das biblische Paradies weit weg hinter den Rand der jüdisch-christlichen Kultur verlegt; und dies vorausgesetzt, war es nur folgerichtig, nicht nur die Spuren der Ursprache, sondern auch die der Ureltern Adam und Eva in China zu suchen. Eine Erwartung, die zudem auf die gleichzeitigen physikalischen Beschreibungen Chinas abfärbte: Dieses »Reich ist der Überschuß der Welt, [...] das Juwel der Welt«, so liest sich das in einem damals weit verbreiteten Buch über die *Flora sinensis*. »Überall ist das Land angenehm anzuschauen, [...] Du magst glauben, in ihm wetteiferten Natur und Kunst mit großzügiger Hand in Wohltaten, [so]daß du nicht weißt, ob Fruchtbarkeit oder Schönheit der anderen mehr schuldet« (Boym 1987, S. 60).

Ägyptische und chinesische, hebräische und ägyptische, christliche und hebräische Tradition und Kultur bilden für die meisten Gelehrten dieser Epoche ein Ganzes: ein Kosmogramm der kulturellen Schöpfung für den, der es zu lesen weiß. Hinter diesem – um mit Athanasius Kircher zu sprechen – durch »geheime Knoten« geknüpften Zusammenhang aller Dinge in der Welt (*Omnia nodis arcanis connexa* [Kircher 1654, Frontispiz]) steht als ein anderer Mythos die Idee des an jedem Ort der Welt entzifferbaren Menschheitswissens bzw. der *Mathesis uni-*

versalis, eine säkularisierte Form der sehr alten *Harmonia-Mundi*-Vorstellung. Der Philosoph Leibniz gehörte zu den bekanntesten Fürsprechern dieses wissenschaftlichen Mythos. Wenn aber dieser große Zusammenhang bestand, so war es nur natürlich, ihn für den Fortschritt zu nutzen. Deshalb empfahl Leibniz in seiner Schrift *Novissima sinica* – Ende des 17. Jahrhunderts erschienen – den geistigen Kommerz zwischen Europa und China und bezog Rußland als Vermittler in sein kosmopolitisches Vereinigungsdenken ein.

Wie verwirrend sich aber das Bild der chinesischen Kultur in den Annalen der Gelehrtengeschichte darstellte, zeigt die gleichzeitige Beschäftigung mit dem Konfuzianismus. Auf die kontroverse Diskussion des Konfuzianismus innerhalb der europäischen Philosophie der Frühaufklärung kann ich nicht näher eingehen. Nur soviel: Der Leibniz-Schüler Christian Wolff beteiligte sich mit einer Schrift über die Chinesische Philosophie an dieser Diskussion. Er war zusammen mit vielen anderen Zeitgenossen überzeugt, einen gemeinsamen Bezugspunkt zwischen europäischer Philosophie und Konfuzianismus bilde die dem alten theologischen Weltbild widersprechende Auffassung einer *innerweltlichen* Transzendenz, von der zu erwarten sei, daß sie die Spannung zwischen metaphysisch und diesseitig orientierten Lebensentwürfen mit rationalen Mitteln aufheben könne.

Erwähnenswert ist dies im Rahmen meines Themas aus zwei Gründen: erstens machte die Frühaufklärung mit ihren säkularisierenden Tendenzen den Weg frei für eine Emanzipation der literarischen Phantasie von den Vorschriften der Religionslehrer und Moralphilosophen; zweitens machte sie sich auf, durch den systematischen Vergleich zwischen verschiedenen Sprachen und Philosophien – also auch zwischen chinesischen und europäischen Sprachen und Denkformen – das allen Kulturen Gemeinsame herauszufinden: die transkulturellen Universalien, wie man heute sagen würde. Die Einsicht in diese Universalien aber ist ein wichtiger Schritt in der Beförderung der interkulturellen Kommunikation.

Es gehört indes zur Ironie der Geschichte, daß gleichzeitig mit dieser Einsicht die Europäer sich das Fremde gewaltsam einverleibt und sich auf diese Weise vor seinem Stachel geschützt haben. Das betrifft nicht nur den ausbeuterischen Kolonialismus, es betrifft auch die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit großer Wirkung von dem Jesuiten Du Halde propagierte These, christliches und konfuzianisches Denken

seien innig miteinander verwandt, und es betrifft nicht zuletzt die Übertragung des aufklärerischen Vernunftbegriffs in die letztendlich doch so ganz anders beschaffene chinesische Weisheitslehre.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang vor allem Voltaires Charakteristik der chinesischen Kultur. In den Augen dieses Philosophen, der den Lobgesang früherer Autoren auf die zivilisierte Natur, den Erfindungsgeist (er nennt das chinesische Volk »peuple inventeur«) und die Friedfertigkeit der Chinesen wiederholt, verdient die konfuzianische Ethik als verpflichtendes und insofern religiöses Normensystem, das ohne einen persönlichen Gott auskommt, die höchste Bewunderung: »Le temps le plus heureux et le plus respectable qui fut jamais sur la terre, fut celui où l'on suivis ses [Confucii] lois« (Voltaire 1829, S. 275). Auch für Voltaire war China eine Kultur ohne Zeit, eher ein Denkmodell als eine Realität, ein Denkmodell, mit dessen Hilfe er demonstrieren wollte, daß eine säkulare eudämonistische Lebensverfassung durchaus möglich sei.

Den nach dem Selbstverständnis der Zeit »vernünftigen« Inhalt der konfuzianischen Lehre faßte ein Zeitgenosse Voltaires, der als China-kenner gerühmte Nicolas-Gabriel Clerc, 1769 in dem Satz zusammen: »Pour rendre les hommes meilleurs, il suffit de les éclairer« (nach Mungello 1987, S. 73). Grosso modo bringt diese Formel auf einen Nenner, was die aufgeklärten Freidenker seit Pierre Bayle und Leibniz mit dem chinesischen Konfuzianismus im Sinn hatten: die Unterwerfung unter die optimistischen Normen der europäischen Aufklärung. Zwar wurde den Chinesen die Fähigkeit, theoretisch zu philosophieren, schlichtweg abgesprochen, aber um so mehr bewunderte man ihren Sinn für die Probleme der Praktischen Philosophie.⁴ Das aber hatte wiederum Langzeitfolgen für die erst sehr viel später einsetzende interpretierende Aneignung des chinesischen Taoismus. Denn das an Dualismen geschulte diathetische Denken der europäischen Intellektuellen unterschied nun, was in der chinesischen Tradition niemals in derselben scharfen Weise unterschieden worden ist (Elvin 1987): den »rationalen« Konfuzianismus auf der einen und den »mystischen« Taoismus auf der anderen Seite. So entstand ein janusköpfiges Bild der geistigen Kultur Chinas, das geeignet war, die Geheimnisse dieses Landes in den Augen der Europäer noch mehr zu verdunkeln.

Es ist ein denkwürdiger Tatbestand, daß die aufklärerische Indiennahme des Konfuzianismus eine kulturelle Antithese zu jenem Kult des

edlen Wilden entwickelt hat, der mit dem Namen eines anderen Aufklärers, mit Jean-Jacques Rousseau, verknüpft ist. Der Rousseauismus hat sein irdisches Paradies bekanntlich gerade dort gesucht, wo die eurasische Zivilisation keine Spuren hinterlassen hatte. So daß man es in der Aufklärungsliteratur eigentlich mit zwei konkurrierenden Paradiesvorstellungen zu tun hat: auf der einen Seite das im Orient situierte philanthropische Paradies der Kultur, auf der anderen Seite das in die Südsee und nach Südamerika verlegte Unschulds-Paradies der Natur. Auch der »edle Wilde« des 18. Jahrhunderts war nichts anderes als eine literarisch präformierte und weitergedichtete Konstruktion. Ablesbar ist das nicht allein an den Topoi des paradiesischen Lebens, sondern auch an den nicht eben selten anzutreffenden Vergleichen zwischen ihm und den Helden Homers (Bitterli 1976, S. 367 f.). Im Grunde ergänzten einander die Idealfiguren des konfuzianischen Literaten einerseits und des edlen Wilden andererseits. War die eine die Verkörperung eines archaischen, vorgeschichtlichen Ideals, so stellte die andere einen künftigen, einen utopischen Zustand innerweltlicher Erlösung dar. Auf beide Leitbilder schaute die Gegenwart mit dem Interesse des Sentimentalischen, d. h. mit dem Interesse dessen, der den Verlust des naiven Lebens beklagt und zugleich mit den Mitteln der Ästhetik und der Geschichtsphilosophie künstliche Paradiese entwirft.

China als Metapher einer geschichtslosen Kultur

Mit der Historisierung der Erfahrung und der Begriffe, die sich unter dem Einfluß der Revolutionen des 18. Jahrhunderts beschleunigte, trat in der europäischen Chinabetrachtung ein negatives Stereotyp auf, das bis heute im Westen verbreitet ist. Auch dieses Stereotyp hängt noch, wie mir scheint, mit dem Topos vom zeitlosen Paradies zusammen, dessen idealischen Gehalt sie jedoch entwertet. Denn sie vereinfacht in abschätziger Weise, indem sie der chinesischen Kultur das Prädikat des Statischen zuschreibt. Dieser Kultur, hieß es in dem indisch-chinesischen Roman *Der Goldne Spiegel* von Wieland, habe die Voraussetzung der Menschlichkeit, die Freiheit, gefehlt (Wieland 1794, VII, 340). China sei ein Land ohne Geschichte, »ein Reich der Dauer«, notierte Hegel (1955, S. 245); eine »balsamierte Mumie, mit Hieroglyphen bemalt und mit Seide umwunden«, schrieb Herder (1966, S. 284),

indem er die alte ägyptisch-chinesische Migrationsthese metaphorisierte.

Den Kuriosa-Forscher muß natürlich auch die in dieser Zeit grassierende Chinamode – bekannt unter dem Namen der Chinoiserie – interessieren. Auch sie hat etwas zu tun mit der Einverleibung des Fremden, hier des kunsthandwerklichen Dekors, vor dem Hintergrund einer enthistorisierten, gerade dadurch aber ästhetisch genießbaren kulturellen Produktion. Die geschwungene, schnörkelhafte, groteske Linie der chinesischen Formensprache eignete sich hervorragend als Kontraktur im Kampf gegen den glatten, strengen und geschlossen wirkenden Klassizismus. Außerdem entzog sich das chinesische Dekor von vornherein allen utilitaristischen Überlegungen, da man seinen Sinn und seine Verwendung ja gar nicht kannte. Was nicht nur die Aura des Geheimnisvollen, sondern auch den exzentrischen Spielcharakter erhöhte. In diesem Spiel war alles erlaubt. Ein Rokokopark war ein *The-saurus exoticorum*, in dem es keine Grenzen mehr gab, sondern ein Spaziergang alle Kulturen der Welt miteinander verband. Goethe hat sich einmal darüber lustig gemacht und einem Kammerdiener in einem seiner kleineren Dramen folgende Beschreibung in den Mund gelegt: »Wir haben [in diesem Park] Pagoden, Höhlen, Wieschen, Felsen und Klüfte, / Eine Menge Reseda und andres Gedüfte, / Weimutsfichten, babylonische Weiden, Ruinen, / Einsiedler in Löchern, Schäfer im Grünen, / Moscheen und Türme mit Kabinetten, / Von Moos sehr unbequeme Betten, / Obeliskten, Labyrinth, Triumphbögen, Arkaden, / Fischerhütten, Pavillons zum Baden, / Chinesisch-gotische Grotten, Kioske, Tings, / Maurische Tempel und Monumente« (Goethe 1973, S. 366). »Chinesisch-gotische Grotten« ist eine von Goethe spaßhaft gemeinte architektonische Kakophonie, die gleichwohl bis heute in etwas anderer Form allen Ernstes von Europäern sehr hoch geschätzt wird. Denn das berühmte Zwiebelmuster des Meißner Porzellans hat die chinesische Zeichnung des Granatapfels zum Vorbild. Ein Sehfehler hat das Bild der exotischen Frucht in ein einheimisches Gemüse verwandelt. Was sicher von höchster Symbolik ist, vor allem wenn man bedenkt, daß der Granatapfel für Freude und Fruchtbarkeit steht, während der schleimlösende Saft der Zwiebel zu Tränen rührt.

Die Musealisierung der fremden Kultur im eigenen Raritätenkabinett hat die Wahrnehmung an das relativ gleichbleibende Muster einer scheinbar statischen Kultur gewöhnt. Bis weit ins 20. Jahrhundert galt

vielen Intellektuellen China entweder als uralte, in unfruchtbarer »Greisenhaftigkeit« verharrende Zivilisation oder als eine ins Geheimnis gehüllte, erst noch zu entdeckende Weisheit (Harth 1994). Als Zivilisation fiel sie in den Augen nicht nur der westlichen, sondern auch der nun heranwachsenden chinesischen Intelligenz weit hinter die Modernisierungsprozesse der westlichen Konkurrenzgesellschaften zurück (Spence 1985 pass.). Die europäische Rezeption ihrer mit magischen Residuen durchsetzten Naturphilosophie hat das jedoch eher begünstigt. Denn der hermetisch wirkende Taoismus, dessen Haupttexte erst im späten 19. Jahrhundert auf lesbare Weise übersetzt worden sind, avancierte im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in Europa bald zu einer verbreiteten antimodernistischen Ideologie.

Die chinesische Welt: das ›andere‹ Europa

Vorausgegangen war zu Beginn des 19. Jahrhunderts vor allem in der romantischen Schule eine starke Tendenz, die zwischen den Kulturen bestehenden Unterschiede auf der Ebene eines Studiums der symbolischen Formen zu überwinden. Dieses Vereinigungsdenken orientierte sich noch einmal an der Vorstellung einer *harmonia mundi*, suchte diese aber in der Gemeinsamkeit der Sprache, der Mythen und der Poesie. Ein Denken, das der Aufklärung folgte und sie doch zugleich auch überwinden wollte, indem es sich von einem vorgegebenen normativ-erzieherischen Kulturbegriff abwandte. Nicht um ein bestimmtes Sein-Sollen ging es in dieser Kulturtheorie, sondern um einen ästhetischen und hermeneutischen Universalismus, während zur gleichen Zeit sich in Wirklichkeit immer schärfer die nationalen Gegensätze in Europa herausbildeten.

Die romantische Schule hat trotz ihres übersteigerten Glaubens an die hermeneutische Universalität des symbolischen Diskurses wichtige Grundsteine für eine differenzierte kulturhistorische Forschung gelegt. Friedrich Schlegel forderte in seinen Untersuchungen *Über die Sprache und Weisheit der Indier* dazu auf, »die Asiaten und die Europäer [als] eine große Familie, Asien und Europa [als] ein unzertrennbares Ganzes« zu betrachten (Schlegel 1975, S. 315); Josef Görres suchte in seiner *Mythengeschichte der asiatischen Welt* nach der allen Völkern gemeinsamen »Urmythe«.

Selbst Goethe, der sich distanziert zur romantischen Wissenschaft verhielt, propagierte, während er chinesische Gedichte in dubiosen Übersetzungen las – wie vor ihm schon der Sache nach Schlegel («die Literatur aller gebildeten Völker [...] Ein großes Ganzes») – die *eine*, die ganze Menschheit integrierende Dichtung (Mommsen 1985, S. 26f.). Die Titel von Goethes Altersprojekten – *West-östlicher Divan*, *Chinesisch-deutsche Jahres- und Tageszeiten* – deuten an, worum es dem Dichter ging: weder um eine vergleichende Parallele noch um Selbstkritik auf dem Umweg über das andere. Es ging ihm vielmehr um die Integration der je verschiedenen Literaturen zu einer neuen, zur *Weltliteratur*.

Das hier zutage tretende Vereinigungsdenken hat die Anverwandlung des Taoismus an die weltverneinenden Philosophien des 19. Jahrhunderts – zu nennen sind hier Schopenhauer und Nietzsche – sicher erleichtert. Denn das Tao führt das Da-Sein auf *das Eine* zurück, das wie ein Prinzip – mit dessen abstrakter Figur es jedoch nicht übereinstimmt – alle gewachsenen und geschaffenen Formen des Lebens bedingt. Es ist – wie es mit den Begriffen eines europäischen Philosophiehistorikers heißt (Pasqualotto 1989, S. 23) – »zugleich universell-transzendent und individuell-immanent«. Der Taoismus ignoriert aber nicht nur die im westlichen Denken und technischen Tun wirksamen Dualismen, er besitzt noch eine andere, für den westlichen Kritiker der Moderne attraktive Seite: Er verneint überhaupt den Wert des zweckrationalen Leistungswillens. »Wu-wei« heißt einer der Grundbegriffe in Lao-tses Buch *Tao-Te-King*, was soviel wie »Nicht-Tun« oder »Verhaltenheit« bedeutet. Wer zum Tao »heimkehren« will, der muß das Wettbewerbsdenken verwerfen: Egoismus und Gewinn-sucht, ja Bildung, Kunst, Kultur und nicht zuletzt sogar die politischen Satzungen, das alles sind nur Hindernisse auf dem Weg aller Wege, den das Tao symbolisiert (Debon 1979, S. 3ff.).

Schon 1819 prophezeite Schopenhauer, die asiatische (er sprach von der »indischen«) Weisheit werde eine »Grundveränderung« im Wissen und Denken der Europäer hervorbringen (Schopenhauer 1982, S. 487). In einem wenn auch begrenzten Umfang wurde dieses Wort hundert Jahre später Realität. Das Wissen über Asien hatte sich durch gründliche Forschungen erweitert, die Literatur Chinas wurde in immer besseren Übersetzungen verbreitet, und doch blieb das Denken der europäischen Intellektuellen auf ein Bild fixiert, das wesentliche Grundzüge

des alten *monde imaginaire* beibehielt und modifizierte. Die seit etwa 1910 vehement einsetzende Aneignung der asiatischen Literatur, insbesondere des Taoismus – in Deutschland vor allem mit dem Namen Richard Wilhelms verbunden – hatte nicht nur religionsgeschichtliche Gründe, sondern wurde von allerlei neuromantischen, gnostischen und neomystischen Ideen begleitet.⁵ Ein »Glasperlenspiel«, wie Hermann Hesse diese Epoche – von der Nazizeit aus zurückblickend – in seinem bekannten Roman genannt hat. Hesse selbst hatte an der großen »Morgenlandfahrt« teilgenommen und die geistige Macht der chinesischen Kultur gegenüber dem aggressiven Imperialismus des Westens und der Japaner mit einem alten chinesischen Argument verteidigt: »während China«, notierte er 1921, »als Weltmacht seinen Niedergang begeht, schon jetzt, noch ehe es erobert ist, hat es [der Geist von Lao-tse, von Dschuang-dsi und Li Tai Pe] ein gutes Stück des Westens erobert!« (Hesse 1970, S. 68)

Diesem Urteil hätten die anderen Morgenlandfahrer wohl zugestimmt. Zu diesen gehörten – um nur einige zu nennen – in Frankreich: Pierre Loti und Victor Segalen; in Österreich und Deutschland (neben Hesse): Martin Buber, Alfred Döblin, Hermann Graf Keyserling, Hugo von Hofmannsthal, C. G. Jung, Theodor Lessing und Richard Wilhelm; in Übersee der Angloamerikaner Lafcadio Hearn und die Amerikanerin Pearl S. Buck.

Von den deutschsprachigen Intellektuellen reisten im Unterschied zu den andern Genannten nur wenige wirklich in Asien. Ihre »Morgenlandfahrt« war eine Reise ins Innere, in »Seelenlandschaften«, in denen sie, wie die Pilger früherer Zeiten, nach ihrem wahren Ich Ausschau hielten, um meistens enttäuscht auf den alten Adam zu treffen. Sie hielten sich gern an das *alte* China, an seine klassischen Künstler und Literaten. Das neue blieb ihnen unbekannt oder unheimlich. Das Zeichen des Tao war für viele von ihnen mit dem Bild des »Weges« identisch, der aus der entfremdeten Äußerlichkeit heraus in die Innerlichkeit, in die »Meeresstille des Gemütes« führen sollte – so umschrieb es einer der »Morgenlandfahrer« (Theodor Lessing).

Welche kulturelle Mauer durch diese Pilgerreise ins asiatisch austapezierte Innere durchbrochen werden sollte, das hat Hofmannsthal in der folgenden Stichwortsammlung festgehalten, die er 1917, eine Rede über *Die Idee Europa* vorbereitend, niederschrieb:

»Grauen vor Europa, vor dem Individualismus, Mechanismus, Merkantilismus. Blick auf Asien: Paradies – das noch vorhandene, beginnliche, unzeitliche, zeitlose. Der Markt – der Warentausch – das Brot – der Hausierer, der Minister, der anhält, mit seinen Dienern speist, Philosophen, die freiwillige Schmiedearbeit tun, während hohe Würdenträger an ihrer Schwelle warten, junger Student, der den hohen Beamten bittet, für ihn Flöte zu spielen. Reisekultur, der Pilger, der wandernde Mönch. Menschlicher Verkehr an Stelle des maschinellen, Funktionellen. Industrie und Kunstgewerbe. Die Schönheit der Dinge. Die einmalige Vision und die generationenlange humanisierende Kraft der Arbeit. Diesem Asien [...] hat Europa symbolisch die Palme gereicht« (Hofmannsthal 1979, S. 51).

Noch einmal träumt hier ein europäischer Intellektueller während des Ersten Weltkriegs den Traum vom zeitlosen asiatischen Paradies. Es ist ein bewußter, gleichsam methodisch herbeigeführter Traum, der den *monde imaginaire* in die poetische Invention rettet und nach einem Motto verfährt, das bereits Baudelaire in *Le voyage* ausgesprochen hatte: »O le pauvre amoureux des pays chimériques! / [...] inventeur d'Amériques / Dont le mirage rend le gouffre plus amer« (O der Arme, der sich nach chimärischen Ländern sehnt, ein Erfinder Amerikas, dessen Wunschbild den Meeresschlund mit noch mehr Bitterkeit füllt). Zur gleichen Zeit aber wird der *monde réel* China von gewaltsamen Konflikten zerrissen, deren Gründe allerdings ebendort zu suchen sind, wo die Paradiesbilder der vagabundierenden Poesie entstanden sind: in Europa. Zu erinnern ist an die Invasionen der europäischen Mächte seit dem frühen 19. Jahrhundert (Opiumkrieg 1839–42), an die als Folgeerscheinungen entbrennenden innerasiatischen Kriege und Aufstände (Taiping-Rebellion 1850 ff.; Boxeraufstand 1898–1900), an den militärischen Konflikt zwischen Japan und China und nicht zuletzt an die von europäischen Machthabern heraufbeschworene »gelbe Gefahr«. All dies hat ein ganz anderes Kollektivbild vom Fernen Osten entstehen lassen, ein Bild mit eher dämonischen Zügen, was der Titel des im Jahre 1930 von Richard Huelsenbeck veröffentlichten Romans lapidar zum Ausdruck bringt: *China frißt Menschen*.

Das imaginäre Bild vom östlichen, vom chinesischen Paradies, das die europäische Literatur so lange Zeit gepflegt hat, wurde von der Geschichte nicht zerstört. Es hat Wandlungen durchgemacht, und dennoch konstante Züge bewahrt; noch im schwärmerischen Maoismus westlicher Intellektueller war etwas davon enthalten. Was der Europäer in den sich weitgehend gleichbleibenden Zügen »der Anderen«

ausmalte, das war die Sehnsucht nach einem Zustand, dem die vergängliche Zeit der fortschreitenden und zerstörerischen Geschichte nichts anhaben sollte. Die Berührung mit diesem unvergänglichen Paradies versprach Verjüngung und darüber hinaus die wenn auch nur ideelle Wiedergewinnung jener von den Intellektuellen erträumten Simplizität, die, wie es schien, im komplizierten Fortschrittsprozeß der Moderne auf der Strecke blieb.

Die phantasiegeleitete Konstruktion eines mit eigenen Wunschbildern assoziierten »Chinas« hat dem Kulturkontakt wenig genützt, da sie dem Fremden eine Maske verpaßte, mit der sich »die Anderen« nicht identifizieren konnten: die Maske des Exotismus. Erst heute – in der postkolonialen Epoche – gerät dieser Exotismus zunehmend unter den Bann einer radikalen Kritik an der potentiellen Gewalt des europäischen Imaginaire (Said 1979; Harth 1993). Daß die eurozentrische »Erfindung« der andern Kulturen nicht der Weisheit letzter Schluß sein muß, das hat freilich schon der französische Chinareisende Victor Segalen, dessen Schriften heute wiederentdeckt werden, im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts erkannt. Segalen, ein scharfer Kritiker des Kolonialismus und begeisterter Leser Schopenhauers, plädierte dafür, das Unverständliche, das Undurchdringliche der anderen Kultur als solches anzuerkennen und an die Stelle des Vereinigungsdenkens die Anschauung der Vielfalt zu setzen, ohne diese in der Wahrnehmung einem einzigen totalisierenden Bild zu opfern. Den wahren Exotismus, bemerkt er, übe »der geborene Reisende, der in den Welten der wundervollen Verschiedenheiten den ganzen Reiz des Diversen fühlt« (Segalen 1983, S. 49).

Gewiß, auch darin äußert sich eine *ästhetische* Einstellung gegenüber dem Fremden, eine Einstellung, deren Motive wohl in Segalens Rimbaud-Lektüre zu suchen sind. Aber diese Ästhetik des Diversen hat gegenüber den älteren Einheits- und Vereinigungsperspektiven den Vorteil, daß sie nicht theoretisch versteinert, sondern die ästhetisch inhomogenen Erfahrungen des modernen Reisenden schonungslos zum Ausdruck bringt. Zwar greift Segalen noch auf den alten Topos von der *Imago Mundi* zurück und scheint damit sagen zu wollen, daß es auch ihm um die totalisierende Integration der Fremdwahrnehmungen in ein Ganzes gehe (Segalen 1983, S. 112). Doch die fragmentarische Form seiner Texte relativiert diesen Anspruch. Der selbstkritische Exotismus – das zeigt das Unzusammenhängende dieser Versuche –

kommt an kein Ende. Er ist transitorisch. Immer wieder und ständig aufs neue wird die ästhetische Neugier (*curiositas*) angeregt, solange die Andersartigkeit des Fremden in die Selbstreflexion des Reisenden Eingang findet und er in ernsthafter Weise den Versuch macht, die Bilder (Stereo- und Imagotypen) zu durchschauen, die nicht er selber geschaffen hat, sondern die eine alte und mächtige Tradition ihm aufdrängt.

Anmerkungen

- 1 Eine kürzere Fassung dieses Essays in ital. Sprache ist erschienen in: *Rivista di Letterature moderne e comparate* XLV (1992), S. 125 ff.
- 2 Zum antiken Hintergrund vgl. A. Dihle (1984, S. 201 ff.). Die lat. Bezeichnung hält sich vom frühen Mittelalter (Isidor v. Sevilla, *Originum libri* IX 2,40) bis ins Barock (Lohenstein 1689, S. 591 ff.). Vgl. auch die vorzüglichen Untersuchungen von F. Reichert (1988; 1992 und in diesem Band), denen meine Darstellung viel verdankt.
- 3 Ein schönes Beispiel liefert die Weltkarte des Benediktiners Andreas Walsperger von 1448 (Mittler 1986, S. 358).
- 4 »Infantes esse in philosophia theoretica Sinas, et valde a nobis superari, [...] est manifestissimum« (Brucker 1744, S. 902). Ähnlich urteilt noch Max Weber; vgl. W. Schluchter (1983, S. 32 ff.).
- 5 Einen Überblick über die 20er Jahre gibt Thomas Lange (1992, S. 49 ff.). Weitere Literatur in dem von W. Kubin hg., in der Wiss. Buchgesellsch. (Darmstadt) angekündigten Sammelband *Mein Bild in deinem Auge: Deutsch-chinesische Spiegelungen im 20. Jahrhundert*.

Literatur

- Baudet, H., 1965, *Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, New Haven/Conn.
- Berger, W. R., 1990, *China-Bild und China-Mode im Europa der Aufklärung*, Köln.
- Bitterli, U., 1976, *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München.
- Ders., 1986, *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München.

- Boym, M. P., 1656, *Flora sinensis*, Auszüge in: Walravens, S. 57–66.
- Brucker, J., 1744, *Historia critica philosophiae*, IV.2, Leipzig (Repr. Olms 1975).
- Debon, G., 1979, Einleitung zu *Lao-tse, Tao-Te-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, Stuttgart, S. 3–21.
- Debon, G. / A. Hsia, 1985, *Goethe und China – China und Goethe*, Bern.
- Dihle, A., 1984, *Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. V. Pöschl / H. Petersmann, Heidelberg.
- Du Halde, J. B., 1736, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise...*, La Haye [dt.: 1747–1756].
- Elvin, M., 1987, »Hat es in China einen transzendentalen Durchbruch gegeben?«, in: S. N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, Teil 2: *Spätantike, Indien, China, Islam*, Frankfurt / M., S. 134–182.
- Frühauf, H., 1988, *Sehnsüchte unter sich. Literarischer Exotismus in Ost und West* (OAG aktuell Nr. 33), Tokyo.
- Goethe, J. W. v., ²1973, *Poetische Werke. Berliner Ausgabe V*, Berlin / Weimar.
- Guignard, E., 1986, Nachwort zu *Marco Polo*, S. 437–453.
- Guignes, J. de, 1759, *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*, Paris.
- Happel, E. G., 1687, *Grösseste Denkwürdigkeiten der Welt oder so genannte Relationes Curiosae. Worinnen fürgestellt und auß dem Grund der gesunden Vernunft examiniret werden allerhand Antiquitäten / Curiositäten / Critische / Historische / Physicalische / Mathematische / Künstliche und andere Merckwürdige Seltzsamkeiten, welche auff dieser Unter-Welt, in der Lufft, auff der See oder Land jemahlen zu finden gewesen, oder sich noch täglich zeigen*, Hamburg.
- Happel, E. W., 1688, *Thesaurus exoticorum. Oder eine mit außländischen Raritäten und Geschichten wohlversehene Schatz-Kammer, fürstellend die asiatische, africanische und americanische Nationes der Perser, Indianer, Sinesen*, Hamburg.
- Harth, D., 1991, »Comprehending Literature in Terms of Intercultural Communication«, in: N. Platz (Hg.), *Mediating Cultures. Probleme des Kulturtransfers*, Essen, S. 40–50.
- Ders., 1994, »Exotismus«, in: D. Borchmeyer / V. Žmegač (Hg.), *Moderne Literatur in Grundbegriffen*, Tübingen, S. 135 ff.
- Ders., 1994, »Über die Bestimmung kultureller Vorurteile, Stereotypen und images in fiktionalen Texten«, erscheint in: W. Kubin (Hg.), *Mein Bild in deinem Auge. Deutsch-Chinesische Spiegelungen im 20. Jahrhundert*, Darmstadt.
- Hearn, L., 1981, *Nippon. Leben und Erlebnisse im alten Japan 1890–1904*, Köln.
- Hegel, G. W. F., [1830], *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I: Die Vernunft in der Geschichte*, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955.
- Herder, J. G., [1784–1791], *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt 1966.
- Hesse, H., [1921], »Chinesische Betrachtung«, in: *Gesammelte Werke* 10, Frankfurt / M. 1970, S. 66–69.

- Ders., [1932], »Die Morgenlandfahrt«, in: *Gesammelte Werke* 8, Frankfurt/M. 1970, S. 321–390.
- Ders., [1943], *Das Glasperlenspiel*, in: *Gesammelte Werke* 9, Frankfurt/M. 1970.
- Hofmannsthal, H. v., [1917], »Die Idee Europa. Notizen zu einer Rede«, in: *Reden u. Aufsätze* II, Frankfurt/M. 1979, S. 43–54.
- Ders., 1959, *Aufzeichnungen*, Frankfurt/M.
- Hsia, A., 1990, »Chinesien. Zur Typologie des anderen China in der deutschen Literatur mit besonderer Berücksichtigung des 20. Jh.«, in: *arcadia* 25, S. 44ff.
- Huelsenbeck, R., 1930, *China frißt Menschen*, Zürich/Leipzig.
- Keyserling, Graf H., ⁵1921, *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, 2 Bde., Darmstadt.
- Kircher, A., 1652–1654, *Oedipus aegyptiacus, hoc est universalis hieroglyphicae veterum doctrinae temporum iniuria abolitae instauratio. Opus ex omni Orientalium doctrina & sapientia conditum, nec non viginti diversarum linguarum autoritate stabilitum* [...], Rom.
- Ders., 1654, *Magnes sive de magnetica arte libri tres*, Rom.
- Ders., 1667, *China monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata* [...], Amsterdam.
- Lange, Th., 1992, »China – Fluchtort vor dem europäischen Individualismus. Über ein philosophisches und literarisches Motiv der 20er Jahre«, in: A. Hsia/S. Hoefert (Hg.), *Fernöstliche Brückenschläge. Zu deutsch-chinesischen Literaturbeziehungen im 20. Jahrhundert*, Bern, S. 49ff.
- Leibniz, G. W., [1697], *Das Neueste von China / Novissima sinica*, hg. v. H. G. u. H. Reinbothe, Köln 1979.
- Lohenstein, D. C. v., 1689, *Grossmüthiger Feldherr Arminius oder Herrmann als ein tapfferer Beschirmer der deutschen Freyheit, nebst seiner durchlauchtigen Thußnelda. In einer sinnreichen Staats-Liebes-und Helden-Geschichte*, Leipzig (Repr. Olms 1973).
- Loti, P., 1902, *Les derniers Jours de Pékin*, Paris.
- Mandeville, J. de, [1480/81], *Reisen*, Reprint der Erstdrucke der deutschen Übers. des Michel Velsler und des Otto v. Diemeringen, hg. v. E. Bremer/K. Ridder, Hildesheim/Zürich/New York 1991.
- Mittler, E. (Hg.), 1986, *Bibliotheca Palatina* [Ausstellungskatalog. Textband], Heidelberg.
- Mommsen, K., 1985, »Goethe und China in ihren Wechselbeziehungen«, in: Debon/Hsia, S. 15–33.
- Müller, C. C., 1980, »Die Herausbildung der Gegensätze: Chinesen und Barbaren in der frühen Zeit (1. Jahrtausend v. Chr. bis 220 n. Chr.)«, in: W. Bauer (Hg.), *China und die Fremden. 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden*, München, S. 43ff.
- Mungello, D. E., 1987, »Aus den Anfängen der Chinakunde in Europa 1678–1770«, in: Walravens, S. 67–78.
- Odorich, [1314/18–1330], *Die Reise des seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China*, übers. u. hg. v. F. Reichert, Heidelberg 1987.
- Pasqualotto, G., 1989, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'oriente e d'occidente*, Parma.

- Polo, M., 1986, *Il Milione. Die Wunder der Welt*, übers. v. E. Guignard, Zürich.
- Reichert, F., 1988, »Columbus und Marco Polo – Asien in Amerika. Zur Literaturgeschichte der Entdeckungen«, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 15, S. 1–63.
- Ders., 1992, *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*, Sigmaringen.
- Said, E. W., 1979, *Orientalism*, New York.
- Schluchter, W., 1983, »Max Webers Konfuzianismusstudie – Versuch einer Einordnung«, in: ders. (Hg.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt/M., S. 11 ff.
- Schopenhauer, A., 1982, *Die Welt als Wille und Vorstellung I, Sämtliche Werke*, Bd. I, hg. v. W. Frhr. v. Löhneysen, Darmstadt.
- Segalen, V., [1904–1918], *Essai sur l'exotisme*, Montpellier 1978 (dt.: *Die Ästhetik des Diversen. Versuch über den Exotismus*, Frankfurt/M. 1983).
- Spence, J. D., 1981, *The Gate of Heavenly Peace*, New York (dt.: *Das Tor des Himmlischen Friedens. Die Chinesen und ihre Revolution 1895–1980*, München 1985).
- Voltaire, [1760], *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in: ders., *Œuvres XV*, hg. v. M. Beuchot, Paris 1829.
- Walravens, H. (Hg.), 1987, *China illustrata. Das europäische Chinaverständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Weinheim.
- Wechselseitige Bilder. Das Eigene im Fremden: Chinesen über Deutsche, Deutsche über Chinesen* (Themenheft *Zeitschrift für Kulturaustausch* 36 [1986]).
- Wieland, Chr. M., 1794, *Der goldne Spiegel, oder Die Könige von Scheschian*, in: ders., *Sämtliche Werke*, 6. u. 7. Bd., Leipzig.
- Wilhelm, R., 1927, »Goethe und die chinesische Kultur«, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, S. 301–316.
- Wilhelm, R./Jung, C. G. [1929], *Geheimnis der Goldenen Blüte. Das Buch von Bewußtsein und Leben*, München³1990.
- Zelinsky, H., 1977, »Hugo von Hofmannsthal und Asien«, in: R. Bauer et al. (Hg.), *Fin de Siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*, Frankfurt/M.