

Die Opfergebete (*saibun*)^[1] im *Honchô-monzui*

von Michael Friedrich (München)

Die um 1060 von Fujiwara Akihira kompilierte Anthologie *Honchô-monzui* richtet sich in Gliederung und Inhalt nach dem *Wen-hsüan*, hat aber auch formal vom *Tang wen-ts'ui*¹ übernommen und darüber hinaus zusätzlich literarische Gattungen eingeführt, die sich in den „klassischen“ chinesischen Sammelwerken nicht finden. Die aus der Zeit zwischen 810 und 1036 herrührenden Texte geben reichlich Material zum Studium der in *kambun* abgefaßten Literatur der Heian-Zeit; sie eröffnen weiterhin die Möglichkeit eines struktural-typologischen Vergleichs mit den gleichsam kanonischen Vorbildern aus *Wen-hsüan* und den Werken des Po Chü-i (*Hakushi monjû*), an denen sich die japanische *kambun*-Tradition hauptsächlich abgearbeitet hat. Von der in dieser Auseinandersetzung entstandenen Literatur schrieb Karl Florenz:

Einen selbständigen literarischen Wert besitzt diese Dichtung und Schreibung nur selten, denn man lernte meist diese Vorbilder auswendig und stopfelte daraus Neues zusammen, braute ein Ragout aus anderer Schmaus.²

Dieses Verdikt scheint zunächst zuzutreffen; denn die im *Honchô-monzui* (und anderen Sammlungen dieser Art) erhaltenen Texte abundieren in Anspielungen und Zitaten aus der chinesischen Literatur – doch entspricht dies chinesischer Manier, die schon früh Neues durch Altes ausdrückte. Die potentielle Mehrdeutigkeit immer wieder verwandter Phrasen bildet gerade jenes Ferment, welches durch Erstellen neuer Kontexte auf subtile Art Wandlungen des historischen Bewußtseins anzeigt. Das von japanischen Autoren gebrauchte „Ragout“ verdiente daher zumindest den *benefit of the doubt*, ob nicht auch ihm ähnliche Absichten in der Nutzung des literarischen Fundus unterliegen könnten, wie sie die Erben jener Tradition selbst bewegten. Dafür spricht, daß seit dem 10. Jahrhundert zunehmend auch die einheimische Literatur stilbildend wird: Man zieht neben *Wen-hsüan* und dem *Hakushi monjû* nun auch die Werke des Sugawara Michizane als Vorbild heran. Außerdem ist anzunehmen, daß die freundschaftlichen Verbindungen zwischen „sinophilen“ Familien (Sugawara) und solchen mit Verdiensten auf dem Gebiet der japanischen Literatur (Ki) wechselseitig befruchtend gewirkt haben;³ schließlich waren *kambun*-Schriftsteller seit Ende des 10. Jahrhunderts meist auch in der *waka*-Dichtung versiert (man denke nur an Ôe no Masahira und Ôe no Masafusa). Das Selbstbewußtsein, welches im Vorwort zum *Kokinshû* aufscheint, und die großartigen Leistungen in der Erzähl- und Tagebuchliteratur dürften wohl nicht gänzlich ohne Einfluß auf die chinesisch geschriebenen Werke jener Zeit geblieben sein.

Die folgende Betrachtung der Opfergebete des *Honchô-monzui* wagt keine religionsgeschichtliche oder gar ästhetische Deutung der vorzustellenden Texte,

sondern bemüht sich, nach einigen historischen Notizen den Rahmen für eine solche abzustecken.⁴

I. Das chinesische Opfergebet (*chi-wen*)^[1]

Obwohl das Opfergebet als literarische Gattung erst seit dem 5. Jahrhundert n. Chr. belegt ist, beginnt seine Geschichte mit den klassischen Schriften. Eine Vorstufe bilden die Elegien (*lei*)^[2], die schon *Li-chi* und *Tso-chuan* erwähnen; im *Chou-li* wird den „Großanrufern“ (*ta-chu*)^[3] die Aufgabe zugeschrieben, sie zu verfassen. Sie stellten eine von sechs „Formeln“ (*tz'u*)^[4] dar, mit deren Hilfe die Anrufer Verbindung zu numinosen Wesen aufnahmen, vor allem zu den Ahnen der Herrscherfamilie, aber auch zu den Totenseelen von ausgezeichneten Vasallen.⁵ Seit der Han-Zeit setzten die Beamtenliterati als Erben der Anrufer „Klagentafeln“ (*ai-ts'e*)^[5] für Begräbnisse von Mitgliedern der kaiserlichen Familie auf, die während eines feierlichen Aktes verlesen wurden; mit der Vulgarisierung von früher dem Adel vorbehaltenen Riten wurden sie bald auch außerhalb des Hofes populär, nunmehr „Klageadresse“ (*ai-wen*)^[6] oder „Klagede“ (*ai-tz'u*)^[7] genannt.⁶ Daneben schrieb man „Traueradressen“ (*tiao-wen*)^[8] deren vielgepriesenes Vorbild Chia I (201–169 v. Chr.) mit seiner „Trauer um Ch'ü Yüan“ (*Tiao Ch'ü Yüan wen*) gab.⁷ Zu dem religiös bestimmten Nekrolog für Verwandte tritt somit die literarische Totenklage auch um Freunde oder Größen der Vergangenheit, die mit einem Opfer am Grab des Betroffenen verbunden gewesen sein wird.

Das *Wen-hsin tiao-lung* des Liu Hsieh (469–520) weist – wohl im Anschluß an Chih Yü⁸ – darauf hin, daß „Klageadressen“ für vorzeitig Verstorbene bestimmt seien, „Traueradressen“ hingegen für die Toten, die ihre natürliche Lebensspanne vollenden konnten.⁹ Dieser Unterschied war aber schon lange unklar geworden; seit der ausgehenden Han-Zeit sind Opfergebete (*chi-wen*) überliefert, die die Funktionen beider einschließen. Liu Hsieh erwähnt sie nur beiläufig als Sonderfall der *chu-wen*^[9] (Anrufungen) „verbunden mit Lobpreisungen“,¹⁰ gesteht ihnen aber nicht den Rang einer literarischen Gattung zu. Zu den ersten der später verbindlich gewordenen Form zählen die des großen T'ao Ch'ien, weiterhin sind drei im *Wen-hsüan* aufbewahrt, sämtlich aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts.¹¹ Die Aufnahme in letzteres dürfte endlich wohl auch die Gattung etabliert haben; die Möglichkeit, daß das Aufkommen dieser literarischen Form, die den individuellen Verkehr mit dem Numinosen beinhaltet, mit der zunehmenden Verbreitung des Buddhismus zusammenhängt, sollte nicht ausgeschlossen werden.

Die ersten Opfergebete setzen also die Tradition der Nekrologe fort,¹² doch erweitert sich die Gattung noch gemäß der verschiedenen Arten des Opfers. Das *Li-chi* bereits stellt dem Dank- und Abwehropfer das Bittopfer voran;¹³ es dürfte – im Gegensatz zu den „Anrufungen“? – seinen Ursprung in den Verrichtungen der Schamanen resp. „Zaubertänzer“ (*wu*) haben, die seit ältester Zeit sich an Naturgottheiten wandten und um Regen etc. baten. Oblag diese Bitte auch in der „konfuzianisch“ gereinigten Tradition zunächst dem Kaiser, so bedienten sich in

stärkerem Maße seit der T'ang-Zeit vor allem aus der Zentrale entsandte Beamte solcher Opferbitten, um dem von ihnen verwalteten Gebiet eine gute Ernte zu sichern. Außerdem sind noch eine Reihe von *chi-wen* mit der Bitte um militärischen Erfolg erhalten, sehr selten nur solche, die persönliche Angelegenheiten betreffen.¹⁴

II. Das japanische Opfergebet (*saibun*)

Eines der ersten überlieferten japanischen Opfergebete (*saibun*)¹⁵ trug Fujiwara no Tsuginawa (727–796)¹⁶ im Jahre Enryaku 6 (14.12.787) vor; es war stellvertretend für den Kammu-Tennô an den Himmel gerichtet und läßt sich sowohl formal als auch sprachlich aus den *chi-wen* ableiten.¹⁷ Damit hebt es sich deutlich von den teils wohl älteren Ritualgebeten (*norito*) ab, die meist von der japanischen Syntax sowie des öfteren von *manyô-gana* Gebrauch machen. Die *norito* sind rituelle Anrufungen in fester literarischer Form, die zu einem bestimmten Zeitpunkt meist an eine bestimmte Gottheit gerichtet wurden; allen ist gemeinsam, daß sie zum Staatszeremoniell gehören und den Tennô zum religiösen Subjekt haben.¹⁸ Im Gegensatz dazu stellen die japanischen Opfergebete wie die *chi-wen* individuelle Anreden an eine Gottheit dar, darum beginnen auch sie mit dem exakten Datum. Es schließt sich an die genaue Bezeichnung der opfernden Person mit Rang und Würden, dann folgen der Adressat des Gebetes und der Anlaß. Wenn zunächst also die *saibun* sich von den *norito* nicht nur thematisch, sondern schon durch ihre sprachliche Form unterschieden, so hat diese doch die Heian-Zeit nicht lange überdauert. Die Opfergebete nehmen immer mehr japanische Elemente aus der Tradition von *norito* und *yogoto* an, was schließlich in rein japanisch geschriebenen *saibun* gipfelt.¹⁹ Doch Anfang des 11. Jahrhunderts hielt man sich noch an die aus China bekannte Form.

Wie in anderen literarischen Gattungen auch hat Sugawara Michizane hier den Maßstab gesetzt, an den die Opfergebete sich halten sollten. Die beiden im *Kanke-kôshû* angeführten *saibun* leugnen nicht ihre Nähe zu den entsprechenden Werken von Po Chü-i: Das erste von 864 ist einem verstorbenen Freund gewidmet, das zweite (888) bittet um Regen.²⁰ Dies sind gerade die typischsten Funktionen der *chi-wen*, Michizane führt auch hier seine umfassende sinologische Bildung vor.

Die drei Opfergebete des *Honchô-monzui*²¹ weisen nun einige Besonderheiten gegenüber ihren Vorläufern auf; so vermißt man in einer doch repräsentativ scheinenden Sammlung die Opfergebete für die Seelen Verstorbener. Hier zeigt sich bereits, daß die spätere Heian-Zeit von der übernommenen Tradition abweicht: die drei *chi-wen* des *Wen-hsüan* sind sämtlich solche für Abgeschiedene, noch im *Wen-yüan ying-hua* (komp. 976-984) machen sie etwa drei Viertel aller Opfergebete aus. Aus anderen Anthologien der späteren Heian-Zeit läßt sich entnehmen, daß japanische Autoren diese im Chinesischen so bedeutende Seite fast völlig vernachlässigten.²² Die hier mit dem Ahnenkult fest verbundene literarische Vielfalt von Nekrologen hat sie augenscheinlich weniger angeregt, umso mehr jedoch die Möglichkeit individuellen Kontaktes zu einer Gottheit; wie sich zeigen wird,

nicht einmal immer mit einem konkreten Anliegen. Der Kompilator des *Honchô-monzui* hat so mit seiner Auswahl wohl nicht nur einer Neigung nachgegeben, sondern drückt durch eben sie eine nunmehr veränderte Auffassung bei der Rezeption des chinesischen Schrifttums aus: Michizane, dessen Werk im *Honchô-monzui* dem Umfange nach immerhin den fünften Platz einnimmt, wird nicht mit seinen Opfergebeten zitiert, da sie dem Inhalt nach nicht mehr als vorbildlich gelten. Die etwa zweihundert Jahre zwischen Abfassung von Michizane's erstem *saibun* und Herausgabe des *Honchô-monzui* haben ein stärkeres Selbstbewußtsein auch der japanischen *kambun*-Literatur hervorgebracht und damit auch eine gewisse Distanz zu chinesischen Prototypen, die sich zwar nicht formal, aber inhaltlich als „japanischer Stil“ ausweist. Stark vereinfachend könnte man somit das *Honchô-monzui* als stellvertretend für die dritte Stufe der Auseinandersetzung mit der chinesischen Tradition in deren eigenem Idiom ansehen, falls man das *Kaifûsô* als ihren Beginn akzeptiert und etwa das *Kanke-bunsô* als Mitte und ersten Versuch, souverän mit den literarischen Mustern der chinesischen Überlieferung umzugehen.

III. Die Opfergebete im *Honchô-monzui*

Das erste der *saibun* im *Honchô-monzui* hat Minamoto no Kaneakira (914–987) verfaßt, auch bekannt als Prinz Kaneakira oder der „frühere Staatskanzlei-Prinz“ (*saki no chûsho ô*).²³ Er war der elfte Sohn des Daigo-Tennô (reg. 897–930), somit Bruder der folgenden Kaiser Suzaku (reg. 930–946) und Murakami (reg. 946–967). Allein wegen der verwandtschaftlichen Bande zu seinem Bruder Takaakira (914–982) und dessen Verwicklung in die Pläne zur Absetzung des Reizei-Tennô (reg. 967–969) fiel er zeitweilig in Ungnade, wurde aber später von Enyû-Tennô (reg. 969–984) rehabilitiert. Für japanische Verhältnisse recht deutliche Kritik an der höfischen Politik übt er in dem auch im *Honchô-monzui* enthaltenen *Tokyû nofu*, welches nach dem *Fu-niao fu* des Chia I geformt ist und Kaneakira als exzellenten Sinologen zeigt.²⁴ Bereits hier wird der „Schildkrötenberg“ (Kameyama), ein Teil des Ogurayama im Nordwesten des heutigen Kyoto, erwähnt, dem Kaneakira häufiger Besuche abstattete, und an dessen Fuß er sich schließlich ein Jahr vor seinem Tode endgültig zurückzog und so Abschied von der „Welt“ nahm, allerdings wohl weniger buddhistisch motiviert als eher von der Tradition chinesischer Einsiedler. Bei einem seiner Besuche am Schildkrötenberg opferte er dessen Gottheit und trug dabei folgendes Gebet vor:

Gebet beim Opfer für die Gottheit des Schildkrötenberges

Am schönen Morgen des günstigen 13. Tages [mit dem zykl. Zeichen] Mizunoe-ne im 8. Monat des Jahres Ten'en [mit dem zykl. Zeichen] Kinoto-i (20.9.975) bringe ich, der Kanzler zur Linken im Folg. 2. Rang Minamoto no Asomi Kaneakira, ehrerbietig eine Gabe von Räucherwerk und Blüten voller Achtung der Gottheit des Schildkrötenberges zum Opfer dar. Untertänigst sage ich: Götter und Dämonen kennen weder Zu- noch Abneigung; Sorgfalt und Ehrerbietigkeit: das

schätzen sie; Respekt und Ehrfurcht: das nehmen sie an; wenn ich mit höchster Aufrichtigkeit [die Gottheit] anbetete, warum sollte sie da nicht ruhen, sich an der Opfergabe zu erfreuen?

Ich, Kaneakira, bin durch meine Jahre schwächlich und alt geworden und wünsche allmählich, mich zur Ruhe zu setzen. So suchte ich die Überreste [vom Reisepalast] meines Ahnen auf, des Heiligen Erlauchten Saga, und bat um ein Stück Land vom Tempel der Abendröte.²⁵ Um bei der Divination den Fuß dieses wirkkräftigen Berges zu erhalten, forschte ich zunächst im Schafgarbenorakel des *I-ching*, was glückverheißend war, befragte dann einen Physiognomiker, der in höchstem Maße zustimmte, und suchte schließlich ohne Vorurteil in meinem Herzen, woraufhin ich es getroffen hatte. Da die drei Verfahren voneinander abhängen [und im Ergebnis übereinstimmten], befreite ich eine Stelle von Gras und Unkraut, wand Schilf und Stroh zu einer Hütte zusammen und kam oft hierher, bis ich allmählich die Zurückgezogenheit über alles schätzen lernte. Woran ich nun mit Angst denke, ist in der Tat meine dumm-dumpfe Person; ich weiß nicht, ob ich [durch die Rodung] gegen ein Verbot der Göttlich-Lichten verstoßen habe. Es gibt keinen Menschen ohne Verfehlungen, doch wenn er Verfehlungen und Verbrechen eingesteht, werden sie ihm von der Gottheit vergeben. Wenn sie Anlaß zum Zorn hat, möge sie bald die Verfehlung vergeben, hat sie jedoch Grund zur Freude, möge sie ihm umso mehr Schutz angedeihen lassen. Eine Gottheit verfügt nicht von selbst über Würde, sondern erhält sie durch die Ehrfurcht des Menschen; ein Mensch lebt nicht von selbst in Frieden, sondern vermag es auf Grund der Hilfe der Gottheit. Untertänigst wünsche ich:

Die Wirkseele der Gottheit möge sich gnädig herablassen, klarsichtig zu prüfen, daß die Gnadenerweise der Gottheit und das Glück für den Menschen darin bestehen, giftiges Gewürm fortzujagen und dafür zu sorgen, daß der Mensch kein Unglück durch Krankheit oder Räuber erleidet, seine Behausung keinen Schaden nimmt durch Regen, Wind, Wasser oder Feuer, ja sogar daß Rinder und Pferde nicht durch widrige Umstände vermindert werden. Ich werde in jedem Jahr regelmäßig voller Ehrfurcht Opfer darbringen und diesen Brauch an meine Nachkommen weitergeben. Untertänigst bitte ich:

Die ehrwürdige Gottheit möge sich herablassen, die Opfergabe zu genießen!
Nochmalige Ehrbezeugung

Ehrerbietig spreche ich mit doppelter Ehrfurcht:

Untertänigst habe ich gesehen, daß die Form dieses Berges den Körper einer Schildkröte hat. Nun ist die Schildkröte die Wirkseele von Gemmu²⁶ und somit die Gottheit, die die Wasser regiert. Im Norden befindlich, steht die wirkkräftige Schildkröte den 360 Arten gepanzerten Gewürms vor.²⁷ Ob sie den Palast von P'eng-lai auf dem Rücken trägt²⁸ wer weiß wie weit, oder ob sie selbst „auf Lotosblättern wandelt“²⁹ wer weiß wie lange: die höchste Aufrichtigkeit der Wirkseele dieser Gottheit ist unermesslich. Jeder andere Berg hat Wasser, wie kann es gerade auf diesem daran mangeln? Nun empfängt das Element Wasser den Herbststoff vom Element Metall im Himmelszeichen Keng, erblüht zu höchster

Fülle auf seinem rechten Platz im Norden und nährt den Frühlingsduft im Element Holz des Trigramms Chen. In seinen letzten Ausläufern kehrt es sich nach Südosten und bewirkt so „die Wandlung“³⁰ der Arten und die Geburt der Einzelwesen. Wenn es daher auf dem Scheitel eines Berges noch Wasser gibt, wie kann es dann an seinen Zehenspitzen keines geben? Doch diese Gegend ist ohne Wasser, „vor und zurück nur Abgrund“.³¹ Untertänigst hoffe ich: Die Gottheit des Berges möge sich dem, was sie hier sieht und hört, öffnen und sich „mit ihrer großen Last erheben“,³² sie möge eine Wasserader herausführen und so Durchgang schaffen für einen mächtigen Fluß, sie möge ein Loch in das Gestein bohren und so eine Quelle herabfließen lassen. Dann kann ich das Wasser zuvörderst Göttern und Dämonen als Opfer reichen, weiter auch zum Essen und Trinken sowie für ein heißes Bad nutzen, schließlich zunächst Ohren und Augen reinigen, das Herz auf den rechten Weg führen und so dauerhaft den Willen erhalten, abgeschieden zu leben, letztlich auch lästigen Dreck entfernen, Schmutz abwaschen und so die Annehmlichkeit einer Säuberung genießen: dies ist Schutz durch die Gottheit und Hoffnung eines Menschen!

Vor langer Zeit zog der General von Erh-shih [Li Kuang-li] sein gegürtetes Schwert und spaltete einen Berg, so daß eine Quelle hervorsprudelte; der Militärkommandant in der Zentralregion [Keng Yen] richtete Kleid und Hut und betete zu einem Brunnen, bis ein starker Strahl hervorschoß;³³ dies ist durch die Vollkommenheit der Gefühlsbewegung ausgelöst worden! Wenn diese Bewegung keine Wirkung ausgelöst hätte, so hätte es dort keine Wirkseele einer Gottheit gegeben. Zunächst mache ich mit dem Wasser einen Versuch, um zu erfahren, ob es hier eine Gottheit gibt oder nicht. Hat die Gottheit tatsächlich eine Wirkseele, so möge sie dies Bittgebet beantworten!

Nochmalige Ehrbezeugung³⁴

Dieses verhältnismäßig lange Opfergebet zerfällt nach der üblichen Einleitung in zwei Teile: im ersten werden Vorgeschichte und Anlaß des Opfers – der Einbruch in den Bereich der Gottheit – dargelegt, die in eine allgemeine Sentenz über das Verhältnis von Göttlichem und Mensch münden, daran schließt sich die Bitte um Segen für die neue Wohnstatt. Der zweite Teil ist in sich abgeschlossen und führt eine respektable Deduktion innerhalb des traditionellen chinesischen Weltbildes vor. Aus dem Namen wird auf die Form des Berges zurückgeschlossen, aus der mit klassischen Allusionen seine Identität mit „Wasser“ schlechthin abgeleitet wird. Kaneakira setzt den ganz durchgehaltenen antithetischen Parallelstil sehr feinsinnig ein, so etwa da, wo er in einer Art sprachlicher Inkoinzidenz dem Himmelszeichen das Trigramm aus dem *I-ching* entgegenstellt. Nach dem stichhaltigen Beweis, daß der Berg Wasser führen müsse, kommt nun das eigentliche Anliegen, nämlich die Bitte, eine Quelle fließen zu lassen. Mit der gleichen unerbittlichen Logik wie eben wird gezeigt, daß bei einer „starken Gefühlsbewegung“ auch eine entsprechende Wirkung zu erfolgen hat; nach obligaten historischen Präzedenzen wird kundgetan, daß es sich bei dieser Bitte um ein „Experiment“ handele. Um diese Herausforderung würdigen zu können, bedarf es eines Blicks auf Kaneakira's Quellen.

Wie nicht sehr verwundern wird, gründet das Thema des ersten Teils seines Opfergebets in einem Motiv von Po Chü-i (772–846). Dieser war 815 wegen einer ungewöhnlichen Eingabe im Zusammenhang mit der Ermordung des Kanzlers Wu Yüan-heng nach Chiang-chou³⁵ verbannt worden. Der berühmte Lu-Berg (auch K'uang- oder K'uang-Lu-Berg) liegt zwar nur einige Meilen südlich, doch dauerte es fast noch ein Jahr, bis Po Chü-i ihn das erste Mal aufsuchte. Wie nach ihm Kaneakira plante er, sich hier eine Eremitage zu errichten und nach Ablauf seiner Dienstzeit einzuziehen; anders als sein Nachfolger konnte er jedoch diesen Plan nicht in die Tat umsetzen. Als er die „Hütte“ in der Nähe eines der „drei Waldtempel“ erbaut hatte, brachte er dem Genius des Lu-Berges ein Opfer dar, vier Tage später folgte ein zweites.³⁶ Zum Vergleich seien die beiden *chi-wen* hier angeführt:

Gebet beim Opfer an den K'uang-Berg

Am 21. Tag [mit dem zykl. Zeichen] Hsin-ssu des 2. Monats [mit dem zykl. Zeichen] Hsin-yu im Jahre Yüan-ho 12 [mit dem zykl. Zeichen] Ting-yu (11.2.817) wage ich, der Distriktsbeamte und Marschall von Chiang-chou auf Probe Po Chü-i, ehrerbietig mit einer klaren Libation der Wirkseele der Gottheit vom K'uang-Berge eine Mitteilung zu machen:

Verehrung genießt die Rechtschaffenheit und Klugheit der Gottheit, die den K'uang-Lu-Berg stützend hält und so Tiere und Pflanzen üppig gedeihen läßt. Das mir zuteilte Schicksal bringt Schwierigkeiten und Mängel mit sich und will den Zeitläuften nicht entsprechen; so wünsche ich, hier auf dem wirkkraftigen Berg dieses mein niederes Wesen zur Ruhe zu setzen. Neben dem Tempel der Hinterlassenen Liebe habe ich bereits eine Hütte von Stroh errichtet und möchte darin wohnen, um in Meditation das Reine zu pflegen; aber da ich Zisterne und Behausung im Bereich der Gottheit angelegt habe, und da der Pfad, auf dem man geht und kommt, außen an der Pforte der Gottheit vorbeiführt, so möchte ich mit Reiswein und Dörrfleisch der Gottheit meine Ergebenheit bekunden. Die Gottheit möge dies hören und den Duft dieser geringen Gabe annehmen. Es ist nicht so, daß ich um Segen zu beten wage, sondern ich hoffe darauf, meine Aufrichtigkeit darbringen zu können.

Möge das Opfer angenommen werden!

Gebet beim Opfer an den Lu-Berg

Am 25. Tag [mit dem zykl. Zeichen] I-yu des 2. Monats [mit dem zykl. Zeichen] Hsin-yu im Jahre Yüan-ho 12 [mit dem zykl. Zeichen] Ting-yu (15.2.817) mache ich, der Distriktsbeamte und Marschall von Chiang-chou auf Probe Po Chü-i, allen großen und kleinen Gottheiten über und unter sowie auf allen vier Seiten des Tempels der Hinterlassenen Liebe auf dem K'uang-Lu-Berg mit [einer Gabe von] Räucherwerk und Lichtern, Reiswein und Dörrfleisch folgende Mitteilung:

Ich habe seit jeher vernommen, daß der K'uang-Lu-Berg einer der göttlich hervorragenden im Reiche ist; glücklicherweise erhielt ich wegen meiner Versetzung die Möglichkeit, diesen Berg zu besuchen. Außerdem habe ich vernommen,

daß [ehemals] Hui-yüan, Tsung Ping und Lei Tz'u-tzung gemeinsam hier wohnen.³⁷ Es ist also schon eine alte Tradition, daß Mönche und Laien hier miteinander sich aufhalten; und nun haben mich die ehrwürdigen Väter der drei Tempel eingeladen, hier zu wohnen, im Westen des Tempels der Hinterlassenen Liebe, wo einst Frau Cheng als Einsiedel lebte.³⁸ Ich habe eine neue Hütte errichtet und den alten Teich wieder freigelegt; manchmal kommend, manchmal gehend, möchte ich mich zunächst nur zeitweilig in diesem Gebiet aufhalten. Nicht nur werde ich mich müßig an Wasser und Steinen erfreuen, um meine der Natur zugewandte Wesensart zu beglücken, sondern ich will auch die Kümernisse fortscheuchen und so allmählich durch die Pforte der Leere heimkehren. Falls ich nach Ablauf meiner Amtsdauer so kann, wie ich will, wünsche ich den Rest meines Lebens diesem Ort anzuvertrauen. Nun ist das Strohdach schon vollendet, und die Muße beginnt gerade, daher bringe ich in reiner Ehrfurcht diesen fernduftenden Wohlgeruch dar. Ich wage es weder, die Gottheit zu etwas zu verführen noch sie um Segen zu bedrängen, sondern [bitte nur darum], sie möge dafür sorgen, daß keine Krankheit aufkomme, daß ich auf keine Koblode oder Dämonen stoße, und daß von wilden Tieren und giftigem Gewürm ein jedes friedlich an seinem Ort bleibe. Wenn nur der Mensch in beschaulicher Ruhe wohnt, dann wandelt die Gottheit in strahlendem Glanz. Mit geläutertem Herzen und Aufrichtigkeit wie Tau glaube ich, auf eine Antwort hoffen zu können.

Möge das Opfer angenommen werden!³⁹

Die Vokabel „mitteilen“ (*kao*) zeigt bereits, daß Po Chü-i außer um allgemeinen Segen am Ende des zweiten Opfergebetes nicht um etwas bittet, sondern mitteilen will, er sei in den Bereich der oder einer Gottheit eingedrungen; der drängende Ton im zweiten Gebet erlaubt jedoch den Schluß, er habe auf ein Zeichen gewartet, daß sie ihm wohlgesonnen sei. Von der gleichen Absicht ist das *saibun* des Kaneakira im ersten Teil getragen und hierin sicherlich Po Chü-i verpflichtet; doch enthält jenes zusätzlich die grundlegende Feststellung:

Eine Gottheit verfügt nicht von selbst über Würde, sondern erhält sie durch die Ehrfurcht des Menschen; ein Mensch lebt nicht von selbst in Frieden, sondern vermag es auf Grund der Hilfe der Gottheit.

Ein ähnlicher Satz findet sich auch anderenorts bei Po Chü-i:

Nun wohnen Gottheiten in Schreinen und ernähren sich von Blutigem, bei- des stellt ihnen außer dem Menschen keiner auf: also ist der Mensch Herr über die Gottheiten ...⁴⁰

doch möglicherweise hat ein Passus aus einem Opfergebet des Han Yü bei Kaneakira's Formel Pate gestanden:

Worauf die Gottheit sich stützt, das ist der Mensch; wem der Mensch dient, das ist die Gottheit.⁴¹

In den drei Aussagen wird konstatiert, die Gottheiten stünden zum Menschen in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit, sie seien ihm sogar Untertan; Kaneakira führt jedoch mit dem Akzent auf „Ehrfurcht“ (*kei, ching*)^[10] eine Nuance ein, die sich von dem materiellen Argument bei Po Chü-i und Han Yü abhebt.^{41a} Wie sie wendet aber auch er sich an die „Wirkseele“ (*rei – tama?*, *ling*)

der Gottheit. Das Schriftzeichen meint den Regenschamanen, drückt aber schon in den chinesischen Klassikern den aktiven Aspekt der Seele aus, entsprechend *shen*, *nun* und *Yang*; in Ermangelung eines treffenderen Terminus wird es hier als „Wirkseele“ oder „wirkkräftig“ wiedergegeben.⁴² Soweit rekonstruierbar, verbleibt auch damit Kaneakira im ersten Teil des *saibun* noch innerhalb der durch die *chi-wen* vorgegebenen Grenzen.

Der zweite Teil knüpft der Idee nach an ein Bittgebet (*tao-wen*)^[11] des Liu Tsung-yüan (773–819) an, wo der Name eines Gipfels (Donnerteich-Berg, Leit'ang-shan) zu einer Art „Wesensbestimmung“ dient, um den *genius loci* mit Hilfe des Trigramms *K'an* (Norden, Wasser) und des Symbols Donner (Trigramm *Chen*, Osten/Nordosten, etc.) vorsichtig daran zu erinnern, daß es seine Pflicht sei, der gerade herrschenden Dürre entgegenzuwirken.⁴³ Wenn Kaneakira dieses Opfergebet überhaupt gekannt hat, bildet seine Exposition des Themas aus der Andeutung bei Liu Tsung-yüan immer noch eine durchaus eigenständige Leistung. Die sehr ausführliche Argumentation beginnt mythologisch mit der Schildkröte als Herr der Wasser und der Wassertiere, worauf die „theoretische“ Seite der Beweisführung folgt, die die Lehre von den fünf Elementen in vollster Blüte entfaltet und das offensichtliche Vorhandensein von Wasser auf dem Gipfel braucht, um das Verlangen zu formulieren, die Gottheit möge auch an seinem Fuße eine Quelle fließen lassen. Die minutiöse Aufzählung der Verwendungsmöglichkeiten für das Wasser hat augenscheinlich zum Ziel, vom „guten“ Zweck zu überzeugen; als Krönung dient der Zusammenhang von Gefühlsbewegung und Wirkung (*kan-ô*, *kan-ying*), der noch stärker als die von Po Chü-i beschworene konfuzianische „Aufrichtigkeit“ (*ch'eng*) den Charakter eines Naturgesetzes an sich hat und mit Notwendigkeit abläuft, daher kann Kaneakira von einem „Versuch“ sprechen. Dieses logisch-argumentative Verfahren, welches selbst die Ehrfurcht vor der Gottheit ins Kalkül einbezieht, scheint überzeugt zu haben; denn eine Aufzeichnung im *Fusô-ryakki* will wissen, daß nach dem Gebet „umgehend klares Wasser hervorgesprudelt“ sei.⁴⁴

Prinz Kaneakira, der seinen Schildkrötenberg noch in zwei Gedichten besungen hat, die streng nach einer Vorgabe von Po Chü-i modelliert sind,⁴⁵ hat hiermit den traditionellen Rahmen chinesischer *chi-wen* ausgeschöpft und vielleicht sogar gesprengt. Opfergebete aus rein persönlichem Anlaß sind aus dem Chinesischen nur selten überliefert, zwei der wenigen sind oben gegeben. Doch fällt bei den *chi-wen* auf, daß sie einen schärferen Ton gegenüber dem Numinosen anschlagen, sobald sie in der Eigenschaft eines Beamten als Vertreter der kaiserlichen (selbst numinosen) Gewalt vorgetragen werden. Hält man die Gottheiten zu schneller Ausführung eines Befehls an, so beruft man sich entweder auf Anordnungen des Hofes oder auf die grundsätzliche Beziehung zwischen Mensch und Göttlichem, bei der auch unmißverständlich ausgesprochen wird, wer Herr ist. Der bei weitem größte Teil der chinesischen Opfergebete verlangt nach Regen oder dem Aufhören desselben, gleich an welche Gottheit sie gerichtet sind. In diesem Kontext ist der aus der Zentrale entsandte Beamte nicht nur Herrscher

über die Bevölkerung eines Distrikts, sondern auch über dessen Götter und Dämonen. Als Vorgesetzter befiehlt er ihnen, ihrer Aufgabe – den Menschen zu helfen – nachzukommen; dabei werden ebensolche Beschwörungsformeln verwandt, wie sie auch taoistische Magier benutzten und die aus dem Behördenjargon der Han-Zeit entsprangen.⁴⁶ Inwieweit ein „Konfuzianer“ wie Han Yü beispielsweise dabei unter dem Druck der Lokalbeamten (*li*) stand, ist kaum zu klären; die konfuzianische Forderung an verschiedene Gottheiten in seinen *chi-wen* jedoch, nicht durch Mißernten das unschuldige Volk zu schädigen, sondern den „verantwortlichen“ Beamten, dürfte sich ausgezeichnet mit seiner Grundeinstellung vertragen haben. Hier hat sich noch ein Rest „feudaler“ Gebräuche erhalten, denen gemäß der Kaiser selbst wie auch seine adligen Vasallen sich in vergleichbarer Sprache an Naturgottheiten wandten. Po Chü-i, der in „offiziellen“ Opfergebeten ähnlich harsche Worte findet wie die meisten chinesischen Autoren, wird aber sehr behutsam, wenn er „privat“ mit dem Numinosen verkehrt. Die Verbundenheit von Mensch und Göttlichem steht im Vordergrund, es handelt sich um Bitten oder Wünsche, nicht mehr um Befehle.

Kaneakira verfährt hier ganz anders. Er geriert sich zwar nicht als Herr über die Gottheit, doch befindet er sich in einer Art Tauschverhältnis zu ihr, worin seine Verehrung die eine Seite des Handels ausmacht. Er tritt zu ihr weder als Herr noch als wirklicher Bittsteller, sondern als einer, der sich auf der gleichen Stufe weiß. Dies sticht um so mehr von seinen chinesischen Vorgängern ab, als er nicht nur in fremdes Gebiet eindringt, sondern gleich noch eine nicht unerhebliche Forderung stellt, was Po Chü-i *expressis verbis* nicht wagte. Kaneakira bittet nicht noch befiehlt er, er beweist dem Genius, daß er seinen Wunsch erfüllen muß, wenn er überhaupt Anspruch auf Göttlichkeit resp. „Wirkkraft“ erheben will. Der amtliche Verkehr mit den Göttern war in Japan wie in China durch die starke Position des Kaisers determiniert; im persönlichen Bereich allerdings scheint sich in China das Verhältnis Mensch–Gottheit umzukehren, wogegen Kaneakira's *saibun* im Vertrauen auf die Richtigkeit der vorgetragenen naturphilosophischen Theoreme eine erstaunlich distanzierte Haltung einnimmt.^{46a}

Das zweite Opfergebet im *Honchō-monzui* geht von einer völlig anderen Situation aus. Der vortragende Fujiwara no Yukinari (971–1027)⁴⁷ war als Kalligraph bekannt und sollte eine Inschrift des legendären Kōbō Daishi restaurieren. Die Bedenken, die ihn dabei plagten, ließ er von dem Sinologen Ôe no Mochitoki (955–1010)⁴⁸ in Worte fassen:

Gebet an Kōbō Daishi, um die Erlaubnis zu erbitten, die Inschrift am „Tor der Schönheit und des Glücks“⁴⁹ ausbessern zu dürfen; für den außerplanmäßigen Kabinettsrat Fujiwara von

Ôe no Mochitoki (Igen)

Am 1. Tag des 1. Monats im Jahre Kankō 4 [mit dem zykl. Zeichen] Hinotohitsuji (22.1.1007) bringe ich, der Senator im Wirkl. 3. Rang amtierend als Kriegsminister, zugleich Kammerherr beim Groß-Kontrolleur zur Linken und befugter Gouverneur von Harima, Fujiwara no Asomi Yukinari, von ganzem Herzen

mein Gebet der ehrwürdigen Gestalt des Kôbô Daishi dar und hebe voller Ehrfurcht die Gabe von Räucherwerk und Blüten empor. Mit frommem Schauder sage ich:

An einem Tage des vergangenen Monats empfing ich folgende kaiserliche Willensäußerung: „Man muß die Inschrift am ‚Tor der Schönheit und des Glücks‘ ausbessern“. Nun ist die betreffende Inschrift von des Meisters Hand geschrieben, und seit dem Ansetzen des Pinsels sind schon viele Herrscher gekommen und gegangen. Zwar sind von der Grasschrift die ‚Tautropfen‘⁵⁰ bereits verschwunden, doch eingedrungen ins Holz, ist der Schwung des Stiles noch nicht vergangen. Was an „Muskeln und Knochen“⁵¹ erhalten ist, scheint noch keimhaftes Leben zu besitzen.

Da ich nun die erlauchte Anweisung empfangen habe und Tinte anrühren will, so kommen mir Zweifel, ob ich mir damit nicht aus der verborgenen Welt den Vorwurf zuziehen werde, das Werk eines Heiligen zu verunreinigen; außerdem scheue ich mich vor dem Werk des Heiligen, aber wenn ich deswegen den Pinsel zur Seite legen will, muß ich auch befürchten, wegen Nichtbefolgung einer erlauchten Anweisung von den Bestimmungen am Hofe getroffen zu werden. Vor oder zurück – beides geht gegen mein Herz: [ich] „stolpere über Lefzen und Schweif“.⁵² Meine Lage ist gefährlicher als damals, wo einer beim „Wolkenbrücken-Turm“ plötzlich ein Haupt von schneeweißem Haar kämmte,⁵³ und bedenklicher, als es für die „fünf Tugenden“ des Hahns den unerreichbaren „neun Stärken“ des Phönix gegenüber ist.⁵⁴ Aber immerhin wurde die Inschrift des Generals der Chin zur Rechten [Wang Hsi-chih] am Südtor der Hauptstadt später in der Sui-Zeit noch mit zusätzlichem Schmuck versehen,⁵⁵ und die Zeichen des Kronprinzenerziehers Wei Hua waren ursprünglich grasgeschriebene Wahrheit eines T'ang-Kaisers.⁵⁶ Indem sie die alten Werke restaurierten, boten sie darüber hinaus noch neue Leistungen dar, was auch ich von ganzem Herzen zu tun hoffe und darum bis hierher berichtet habe. Untertänigst flehe ich die ehrwürdige Gestalt an, mir kundzutun,⁵⁷ ob die Ausbesserung genehmigt sei oder nicht; falls meine Bitte genehmigt werden kann, werde ich die beschädigten Stellen untersuchen und dann „Puder und Schwärze“ auftragen; falls sie nicht genehmigt werden kann, werde ich mir der Lage entsprechend weitere Gedanken machen. „In den Angelegenheiten des Königs gibt es keine Unbeständigkeit“:⁵⁸ das muß man hierbei wohl einsehen. Möge das Opfer angenommen werden!⁵⁹

Für dieses Opfergebet fehlt nach der eingesehenen Literatur ein Vorbild in China; bemerkenswert ist auch, daß die 1116 von Miyoshi Tameyasu kompilierte Anthologie *Chôya-gunsai* den gleichen Text unter der Rubrik „Mitteilungen“ (*kôbun*)¹²¹ anführt, die in chinesischen Sammlungen nicht als eigenständige existiert. Auch das *Honchô-monzui* gebraucht sie nicht, obgleich es nach den *saibun* noch eine Reihe weiterer aufnimmt, die alle in den religiösen Bereich gehören (in *Wen-hsüan* und *Wen-yüan ying-hua* bilden *chi-wen* den Abschluß). Die chinesische Tradition kennt zwar die „Mitteilung an den Himmel“ (*Kao-T'ien wen*), mit der ein neuer Kaiser sich vorstellt, hat aber auch nach Adaption des Buddhismus augenscheinlich diese literarische Form nicht auf die individuelle religiöse Sphäre

bezogen.⁶⁰ Akihira hat vermutlich das Gebet an Kūkai unter den *saibun* katalogisiert, weil er nicht noch eine „unorthodoxe“ Gattung aufnehmen wollte.

Selbst wenn die vorsichtige Anfrage des Yukinari, ob die Restaurierung erlaubt sei, nur eine Pflichtübung gegenüber dem „Heiligen“ darstellte, wäre das Bewußtsein dieser Pflicht noch als signifikant für die Zeit aufzufassen. Wiederum handelt es sich um ein persönliches Anliegen, wobei allerdings nicht klar wird, ob Yukinaris Bedenken vor Entweihung der Inschrift sich nur auf die Ausschmückung bezieht oder auch auf die Ausbesserung; die Bemerkung „den Pinsel aus der Hand legen“ deutet wohl letzteres an. Mochitokis Vergleich mit Wei Tan, der bei einem kaiserlichen Auftrag fast von dem hohen „Wolkenbrücken-Turm“ gestürzt wäre, mag etwas drastisch anmuten; der wenigstens literarische Konflikt zwischen äußerer Notwendigkeit und innerem Vorbehalt scheint jedoch durchaus real. Nach Darstellung der schwierigen Situation von Yukinari versucht Mochitoki nun, für ihn mit dem bewährten Mittel der historischen Kasuistik die Erlaubnis zu erlangen; im Gegensatz zu dem sehr selbstsicheren Kaneakira wirkt die Haltung hier eher kleinmütig. Kaneakira hatte es allerdings auch nur mit einer Berggottheit minderen Ranges zutun, ohne dabei einen kaiserlichen Befehl berücksichtigen zu müssen, die Figur des Kōbō Daishi dagegen steht unendlich höher. Ob der zitierte Wei Hua sich ebenfalls in einem ähnlichen Zwiespalt befand, ist nicht überliefert, wogegen schon die Tatsache aufschlußreich ist, daß die Zweifel des Yukinari in einer offiziellen Sammlung der Nachwelt erhalten wurden. Von einer Antwort auf diese Anfrage ist nichts bekannt, aber die Wege der Divination waren vielfältig und einflußbar.

Das letzte der Opfergebete im Honchō-monzui hat Oe no Masahira (952–1012)⁶¹ kurz vor seinem Tode an den vergöttlichten Sugawara Michizane als Tenjin in seinem Schrein zu Kitano⁶² gerichtet:

Gebet an den Tenjin von Kitano bei Darbringung von Papierstreifen und verschiedenen anderen Dingen

Überreicht werden:

- einhundert Papierstreifen (*gohei*) bester Qualität
- zwei Weihegaben: eine breite Lade (*nagahitsu*) und eine Spanschachtel (*naka-oribitsu*)
- auf buntes Papier gemalt: drei Bildpferde (*ema*) sowie eine Zehnerreihe von Rennpferden

Der Temman-jizai-Tenjin leitet unterstützend den Einen Menschen als „Salz und Prunus“⁶³ für alles unter dem Himmel, auch steht er strahlend dem unzählbaren Volk vor als Sonne und Mond oben am Himmel; vor allem aber ist er der Große Ahn des Bildungsweges und eigentlicher Herr der eleganten Naturpoesie. Gerade ein Mann aus dem „Haine der Pinsel“ sollte sich von Morgen bis Abend unermüdlich anstrengen, aber mich, der ich von Natur aus töricht bin, drücken die täglichen Angelegenheiten immer mehr. Trachtend bin ich in die Jahre gekommen, und so ist die „Spanne eines Tautropfens“⁶⁴ schon halbwegs vorüber. Keinen Nutzen hat es, „sich in den Nabel beißen zu wollen“;⁶⁵ es ist besser, demütig das Haupt zu beugen, als sich aus Neigung zum Schönen von der Welt zurückzuziehen. Vor langer Zeit grollte bereits P'eng-tsu, mit seinen 700 Jahren

erst spät gereift, doch schon früh altersschwach geworden zu sein; ich hingegen zürne nun, mit mehr als sechzig Jahren noch immer „zum Hofe zu eilen“⁶⁶ ohne jede Hoffnung. Zehntausendfacher Tod – ein Leben: Da kann man sich nur auf die Fürsorge der Gottheit verlassen. Ich, Masahira, habe dies während einer Krankheit mit dem Pinsel geschrieben und, indem ich mich auf den Boden warf, voller Ehrfurcht vorgetragen.

Am 25. Tag des 6. Monats im Jahre Kankô 9 (17.7.1012), Oe no Asomi Masahira, Riten-Vizeminister, zugleich Literaturprofessor und Gouverneur von Tamba⁶⁷

Das Fehlen des in den *chi-wen* üblichen einleitenden Abschnittes, die Aufzählung der Opfertgaben sowie die Datumsangabe am Schluß dieses Opfergebetes lassen Einflüsse sowohl der japanischen Tradition als auch der verbreiteten hybriden „Gelübde“ (*gammon*) und „Beschwörungen“ (*jugan*) erkennen. Damit weicht es bereits erheblich vom chinesischen Prototyp ab und steht wohl nicht zufällig an letzter Stelle: Es ist nicht nur an eine japanische Gottheit gerichtet, die unmittelbar keine buddhistischen (kontinentalen) Züge trägt, sondern hält weiter eine persönliche Lage fest, die keines der „offiziellen“ *chi-wen* je verzeichnet. Die bevorstehende Grenzsituation des Todes veranlaßt Masahira zu einer Hinwendung zur Gottheit; die Bemerkung „das Haupt beugen“⁶⁸ läßt auf eine Art „Bekehrung“ schließen. Dieser Text wie auch andere Schriften des Masahira belegen thematisch und durch teils buddhistisch klingende Formulierungen, wie weit die Vermischung kontinentaler und einheimischer religiöser Vorstellungen schon fortgeschritten war.⁶⁹

Wie das *Tokyû no fu* des Kaneakira enthält dieses Opfergebet eine Abwertung des höfischen Lebens; nur zieht Masahira eine andere Konsequenz: er will (und kann wohl) nicht mehr sich auf chinesische Art von der Gesellschaft verabschieden, sondern findet Trost für Schmerz und Unzufriedenheit bei der Gottheit. Dies bildet eine vielleicht nicht unwichtige Ergänzung des Bildes seiner Person als „konfuzianischer Pedant“.⁷⁰ Das Bewußtsein von der Unbeständigkeit (*mujô*) dieser Welt, das andere zu ausgeprägtem Ästhetizismus führt, manifestiert sich für Masahira hier in der Endlichkeit seiner selbst. Die sicher buddhistisch geprägte Trösterrolle des *kami* verdeutlicht gleichzeitig einen weiteren Unterschied zu den Adressaten der *chi-wen*: die *shen* treten entweder als subalterne Beamte auf oder werden als *genii loci* verehrt, haben sich aber kaum aus der Funktion bäuerlicher Naturgottheiten emanzipiert; der Tenjin hingegen stellt hier ein Objekt innerlicher religiöser Verehrung dar, was China außer im Buddhismus höchstens in einigen „Sekten“ oder Kulte kannte. Keinesfalls wäre ein solches Bekenntnis in das von der chinesischen Literatanelite verwaltete Schrifttum aufgenommen worden, schon gar nicht als Paradigma einer Gattung.

Conclusio

Die drei Opfergebete des *Honchô-monzui* zeigen abgesehen von der thematisch bereits anders motivierten Auswahl eine sich steigernde Entfernung vom chine-

sischen Typus: Kaneakira hat in allem auf chinesisches Gedankengut zurückgegriffen, dies aber in einer höchst eigenständigen Weise; seine Haltung gegenüber der Gottheit schien weiterhin nicht mehr unbedingt identisch mit der seiner chinesischen Vorgänger. Der zweite Text hält sich formal noch an die Tradition, ist aber dem Vorwurf nach neu, während das dritte *saibun* nicht einmal mehr die äußere Form kopiert: der japanische Adressat sowie die Religiosität Masahira's, die mit der aus den *chi-wen* zu entnehmenden wenig gemein hat, weisen es als genuin japanisches Produkt aus.

Akihira hat so die Entwicklung der *kambun*-Literatur an den Opfergebeten mikroskopisch nachvollzogen, das Ergebnis rechtfertigt das „*honcho*“ im Titel seiner Sammlung auch auf einer höheren Ebene. Parallel zu der fortschreitend individuellen Motivation der *saibun* dürfte Akihira sein pädagogisches Interesse am „loyalen Beamten“ bewogen haben, für Japan zum ersten Mal Äußerungen mit kritischer Intention aufzunehmen, deren Spuren sich gerade auch in den Opfergebeten zeigen.⁷¹

Auf die geistesgeschichtliche Frage, worin die Charakteristika von *shen* einerseits, *kami* andererseits in ihrer historischen Gestalt bestehen, muß die Antwort aber noch ausbleiben. Der Begriff *shen* ist im Chinesischen zu vielschichtig und bislang zu wenig geklärt, als daß eine Abgrenzung gegen den gleichermaßen schwierigen des *kami* möglich wäre. Wenn oben die Rede davon war, daß Kaneakira mit seinem Akzent auf „Ehrfurcht“ möglicherweise chinesisches Denken leicht modifizierte, weist eine angeblich aus einem Orakel von 773 herrührende Bestimmung von *kami* in die gleiche Richtung:

Kami sind Wesen, deren göttliche Kraft (*kami no toku*) sich infolge menschlichen Wertschätzens, Anbetens und Dienens mehrt.⁷²

Nun hat „*matsuru*“ (dienen) zwar in der chinesischen Schreibung *feng* (darbringen) sehr wohl die Bedeutung eines „materiellen“ Austauschs, doch scheint diese Konnotation hinter die des Festes, der Feierlichkeit zurückzutreten, die freilich immer mit einem Geben verbunden ist. Hier folgt aber auch das Dienen erst an letzter Stelle dem Wertschätzen und Anbeten, wogegen Po Chü-i schlicht davon sprach, der Mensch stelle der Gottheit „Tempel und Blutiges“ auf.

Hat diese Vorstellung der Opfergebete des *Honchô-monzui* auch eher Vermutungen als Ergebnisse erbracht, mag doch als ein solches gelten, daß sie als literarische Äußerungen des kulturellen Bewußtseins durchaus auf der Höhe der Heian-Zeit mit ihrem selbständigen Werk in japanischer Sprache stehen. Fast vierhundert Jahre nach dem Shôtoku Taishi wäre eine Schizophrenie der Art, daß die höfische Schicht zwar in der eigenen Sprache unübertroffene Leistungen schuf, die fremde aber nur zu minderwertigen Imitaten brauchte, auch kaum zu erklären.

Anmerkungen

- 1 1011 von Yao Hsüan unter „strengeren“ Stilkriterien gegen das *Wen-yüan ying-hua* kompiliert.
- 2 Karl FLORENZ: *Geschichte der japanischen Literatur*, Leipzig ²1909, 126.
- 3 Vgl. Shuichi KATO: *A History of Japanese Literature*, London 1979, 112–113.
- 4 Erschwert wird die Aufgabe dadurch, daß zwar detaillierte Materialsammlungen und -vergleiche von chinesischen und japanischen Texten vorliegen (so das Standardwerk von KAWAGUCHI Hisao: *Heianchô Nihon kambungakushi no kenkyû*, 2 Bde., Tôkyô 31975, 1961), der geistesgeschichtliche Aspekt des rezipierenden Bewußtseins aber – das „Japanische“ also – eher vernachlässigt wird; die Anregung zu dieser Arbeit dankt der Autor Herrn Prof. Dr. Wolfram Naumann (München).
- 5 Vgl. die recht ausführlichen Bemerkungen dazu und zum folgenden bei J.J.M. DE GROOT: *The Religious System of China*, 6 Bde., Taipei ²1964, Bd.3, 1122–1128; hier finden sich auch die Quellen.
- 6 Das Aufkommen eines „privaten Grabkultes“ bezeugt auch die Archäologie; spätestens seit den östlichen Han werden Schreine (*tz'u*) bei Grabanlagen gebaut (vgl. Edith DITTRICH: *Grabkult im alten China*, Köln 1981, 123).
- 7 U.a. in: *Wen-hsüan* 60; vgl. auch E.D. EDWARDS: „A Classified Guide to the Thirteen Classes of Chinese Prose“, in: *BSOAS* 12 (1948), 770–788, wo eine kurze Charakteristik der hier berührten Gattungen gegeben wird (786–788).
- 8 Chih Yü (fl. Mitte 3. Jahrhundert) verfaßte ein *Wen-chang liu-pieh lun*, welches als Vorläufer des *Wen-hsin tiao-lung* gelten kann; eines der wenigen erhaltenen Fragmente behandelt auch die *ai-tz'u* (in: *Han-Wei-Liu-ch'ao pai-san chia-chi*, 4 Bde., Taipei 1963, Bd.2, *ts'e* 5, 263a).
- 9 *Wen-hsin tiao-lung* 13, übers. v. Vincent Yu-chung SHIH: *The Literary Mind and the Carving of Dragons*, Taipei 1969, 68–73.
- 10 *Wen-hsin tiao-lung* 10, übers. SHIH, 56; hierin folgt ihm die spätere Literatur, so das *Wen-chang pien-t'i* des Wu No (1372–1457) und das *Wen-t'i ming-pien* des Hsü Shih-ts'eng (Ming), da die *chu-wen* den Oberbegriff bilden (vgl. *Ku-chin l'u-shu chi-ch'eng*, *ts'e* 636, 51a).
- 11 Schon frühere Nekrologe führen im Titel das Zeichen *chi* (von Ts'ao Ts'ao, P'an Yüeh et al.), entsprechen aber noch nicht dem Schema, sie wären eher noch den *tiao-wen* zuzuordnen.
- 12 Sie haben später *ai-wen* und *tiao-wen* fast völlig verdrängt; *lei* und *ai-ts'e* haben sich noch lange gehalten, vgl. die entsprechenden Teile des *Wen-yüan ying-hua*.
- 13 *Li-chi chu-su* 26, in: *Shih-san ching chu-su*, 8 Bde., Taipei 1977, Bd.5, 3154 unten; übers. v. Richard WILHELM: *Li Gi. Das Buch der Sitte*, Jena 1930, 257; Po Chü-i fügt in seinem Musteraufsatz Nr. 65 als „moralische“ Kategorie noch das Opfer an „Heilige und Weise“ an, s. *Po Chü-i chi*, 4 Bde., Peking 1979, Bd.4, 1366.
- 14 Vgl. hierzu die repräsentative Sammlung von *chi-wen* im *Wen-yüan ying-hua*.
- 15 Für das chinesische Binom *chi-wen* wird als Lesung auch noch *saimon* gegeben, welches dem Umfang nach weiter ist und später auch für Dienstleistungen der Yamabushi verwandt wird (vgl. *Nihon kokugo daijiten*, Bd.8, 605); diese Lesung findet sich schon bei Sei Shônagon: „Menschen, deren Worte unschicklich sind: solche, die beim Miyanobe-Ritual *saimon* verlesen ...“ (*Makura no sôshi* 258, NKBT 19, 272).
- 16 Diente bis zum Wirkl. 2. Rang als Kanzler zur Rechten und war bei Niederschlagung des Ebisu-Aufstandes von 780 beteiligt.
- 17 Text in: *Shoku-Nihongi, Rikkokushi*, ed. SAEKI Ariyoshi, Tôkyô 1940/41, Bd.4, 463; übersetzt von Bruno LEWIN: *Rikkokushi. Die amtlichen Reichsannalen Japans. Die Regierungs-Annalen Kammu-Tenno*, ed. Horst HAMMITZSCH, Tôkyô 1962 (MOAG 43), 207–209.
- 18 Zu den *norito* vgl. als vorläufig letzte Arbeit nach SATOW, FLORENZ und PHILIPPI nun die kommentierte Übersetzung von Felicia GRESSITT BOCK: *Engi-shiki. Procedures of the Engi Era. Books VI–X*, Tôkyô 1972, 57–105; Frau Prof. Dr. Nelly Naumann (Freiburg) machte den

- Verfasser freundlicherweise darauf aufmerksam, daß auch die *norito* möglicherweise auf chinesischen Einfluß zurückgehen, rezeptionsgeschichtlich stünden sie somit auf der gleichen Stufe wie *Kojiki*, *Nihongi* und *Manyoshû*.
- 19 Vgl. *Koji-ruien*, Bd.42, *Reishikibu* 3, 973–979; schon das *Chôya-gunsai* 3, *Shintei-zôho Kokushi-taikei*, ed. KOKUSHI-TAIKEI KANGYÔ-KAI, Tôkyô 1955, Bd.29a, 51–60 gibt eine Reihe „hybrider“, im *semmyô*-Stil verfaßter *saibun*.
 - 20 NKBT 72, 535–536; das zweite ist übersetzt in Robert Sidney BORGES: *Sugawara no Michizane: Ninth-Century Japanese Court Scholar, Poet, and Statesman* (Diss. Ann Arbor 1978), University Microfilms International, Ann Arbor/London 1981, 125; während einer Dürre in seiner Provinz Sanuki hatte Michizane sich zunächst an die Buddhas gewandt, dann an die Gottheit des Kiyama.
 - 21 Als Textgrundlage dienen im folgenden: *Honchô-monzui* in: *Kokushi-taikei*, Bd.29b; KAKIMURA Shigematsu: *Honchô-monzui chûshaku*, Tôkyô 31982, 2 Bde. (hervorragende Kommentierung mit allerdings manchmal ungenauer Übersetzung ins moderne Japanisch); die Auswahl *Honchô-monzui (shô)* in NKBT 69.
 - 22 Eine der Ausnahmen bildet das einzige *saibun* des *Honchô-zoku-monzui* (1140 von Fujiwara no Hidetsuna komp.), welches Po Chü-i gewidmet ist (*Kokushi-taikai*, Bd.29b, 198).
 - 23 Im Gegensatz zum „späteren“, Prinz Tomohira (964–1009), Sohn des Murakami-Tennô, der ebenfalls als Literat auftrat (das *Honchô-monzui* enthält zwei „Lobpreisungen“ von ihm).
 - 24 Laut *Gôdanshō* 6, *Kokushi-sôsho*, Bd.11. KUROKAWA Mamichi ed., Tôkyô 1928, 435 soll ein Chinese davon so begeistert gewesen sein, daß er es ins *Wen-hsüan* aufnehmen wollte; das *Tokyû no fu* findet sich in *Honchô-monzui* 1, das *Fu-niao fu* in *Wen-hsüan* 13 (übers. in: *Chinese Rhyme-Prose* (Burton Watson), Columbia UP 1971, 25–28).
 - 25 Tempel der Abendröte (Seika-kan): früher ein Landsitz, später erst Tempel (Seika-ji), vgl. die Hinweise bei KAKIMURA, Bd.2, 749.
 - 26 *Gemmu (Hsüan-wu)*: symbolisiert als schwarze Schildkröte den Norden (Süden – roter Phönix, Westen – weißer Tiger, Osten – grüner Drache), als Schildkröte oder Schlange die sieben Sternbilder des Nordens, den Norden schlechthin, das Wasser.
 - 27 Fast wörtliche Übernahme aus *Ta-Tai Li-chi* 81, vgl. *Ta-Tai Li-chi chieh-ku* 13, CKHSMC 301, Taipei 21966, 9a.
 - 28 Vgl. *Lieh-tzu* 5. 2, übers. v. Richard WILHELM: *Liü Dsi. Quellender Urgrund*, Düsseldorf / Köln 1972, 99–100.
 - 29 *Shih-chi* 128, ed. Chung-hua shu-chü (wie die anderen zit. chinesischen Dynastiegeschichten auch), Peking, Bd.10, 3225.
 - 30 Anspielung auf *Tao-te ching* 51.
 - 31 Meint: ich weiß keinen Ausweg; aus: Shih-ching, Ta-ya, Tang chih shih 10, s. James LEGGE: *The Chinese Classics*, 5 Bde., Hongkong 1960. Bd.4., 524.
 - 32 Geht von der alten Vorstellung aus, daß riesige Schildkröten gleichsam als Hut einen Berg auf sich tragen, vgl. etwa TSO Ssu: *Wu-ching fu*, in: *Wen-hsüan* 5, übers. v. Erwin VON ZACH: *Die Chinesische Anthologie*, Harvard UP 1958, 59.
 - 33 Fast wörtlich aus der Biographie des Keng Yen (fl. Mitte 1. Jahrhundert n. Chr.) in *Hou-Han-shu* 19, Bd.3, 721; zu Li Kuang-li (unter Kaiser Wu von Han) s. *Han-shu* 61, Bd.9, 2699–2704.
 - 34 Text in: KAKIMURA, Bd.2, 747–753; *Kokushi-taikei* 29b, 313–314; außerdem in: *Chôya-gunsai*, *Kokushi-taikei* 29a, 54–55.
 - 35 Heute: Chiu-chiang in Chianghsi.
 - 36 Vgl. hierzu Arthur WALEY: *The Life and Times of Po Chü-i*, London 1949, 116, 207.
 - 37 Der berühmte Mönch (Shih) Hui-yüan (334–416/7) soll hier die Urzelle der „Weißen-Lotos-Sekte“ gegründet haben, prominente Laien dabei waren Tsung Ping (375–443), der u. a. erste ästhetische Betrachtungen über Landschaftsmalerei anstellte, sowie Lei Tz'u-tsung (fl. Beginn

5. Jahrhundert), der schon in sehr jungen Jahren zu Hui-yüan stieß; beide haben Einsiedler-Biographien im *Sung-shu* 93, Bd. 8, 2278–2279, *ibid.*, 2292–2294.
- 38 Konnte nicht identifiziert werden; entweder die tugendhafte Verfasserin des *Nü-hsiao-ching* (s. *Chung-wen ta-tz'u-tien* 40513.62) oder eine ansonsten unbekannte lokale Größe (vielleicht im Zusammenhang mit solchen Kulturen, wie sie Hisayuki MIYAKAWA: *Local Cults around Mount Lu*, in: *Facets of Taoism*, Welch/Seidel ed., Yale UP 1979, 83–101 vorstellt).
- 39 Text in: *Po Chü-i chi*. Bd. 3, 896–897; *Wen-yüan ying-hua* 995, 12 Bde., Taipei 1965, Bd. 12, 6204b–6205a; bei Unstimmigkeiten nach letzterem.
- 40 *Po Chü-i chi*, Bd. 3, 900.
- 41 HAN Yü: *Yüan-chou chi-shen-wen san-shou*, in: *Han Ch'ang-li wen-chi*, CKHSMC 237, Taipei 1960, 187.
- 41a [41a] Wie stark hier die subjektive Seite der „Ehrfurcht“ mitschwingt, wird nicht ganz klar, da sie sich nur dem *kami* gegenüber äußert; doch drückt dasselbe Zeichen schon früh auch im sozialen Bereich einen habitus der inneren Sammlung aus (etwa *Lun-yü* 13.19, 16.10) der dann unter buddhistischem Einfluß im „Neo-Konfuzianismus“ wieder Bedeutung erlangt.
- 42 Vgl. hierzu auch die glückliche Umschreibung von *ling* bei DE GROOT, *op. cit.*, Bd. 4, 12: „... denoting the intelligent yang soul manifesting effectual power and influence, either while abiding in a man, or in a disembodied state.“
- 43 *Liu Tsung-yüan chi* 4 Bde., Peking 1979, Bd. 3, 1087–1088.
- 44 Zit. nach: KAKIMURA, Bd. 2, 753 (Anm.).
- 45 Enthalten in *Honchô-monzui* 1 (KAKIMURA, Bd. 1, 122–123); vgl. auch KANDA Kiichirô: *Nihon ni okeru Chûgoku-bungaku*, 2 Bde., Tôkyô 1965, Bd. 1, 13–15.
- 46 Etwa: „eilig, eilig, wie das Gesetz es befiehlt“ (*chi-chi ju lü-ling*); diese Einheit von Welt und „Nicht-Welt“ hat Hegel bereits schärfer als viele nach ihm durchdacht, vgl. G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt 1969, Bd. 16, 330.
- 46a (46a) Darin dürfte auch der Unterschied zu der Episode aus dem *Nihongi* liegen, die beschreibt, wie beim Dammbau zu Mamuta die vorgesehene Opferperson für den Flußgott den erfolgreichen „Versuch“ unternimmt, seine Macht mit zwei Kürbissen auf die Probe zu stellen (übers. v. W. G. Aston: *Nihongi*, Rutland/Tôkyô 1972, Bd. 1, 281–282 und *Die Zauberschale*, ed. Nelly u. Wolfram NAUMANN, München 1973, 21); denn hier handelt es sich eher um einen Akt praktischer Vernunft, während der urbane Kaneakira einen theoretischen Exkurs liefert; sowohl Ziel als auch Methode unterscheiden sich, so wohl auch das intentionale Motiv.
- 47 Erreichte als Oberkabinettsrat den Wirkl. 2. Rang; sein Gebet wird auch im *Kokon chomonjû* erwähnt.
- 48 Großer Literat in der Tradition seiner Familie, hat 26 Stücke im *Honchô-monzui*; Mochitoki wird auch Igen gelesen (so NKBT 69, 442).
- 49 *Bifuku-mon*: neben dem *Suzaku-mon* im Südosten des äußeren Palastbezirkes.
- 50 Gemeint ist wohl der Stil des herabtropfenden Taus (*ch'ui-lu*), vgl. TUAN Ch'eng-shih: *Yu-yang tsa-tsu*, Peking 1981, 106 Nr. 447 sowie das ebenfalls T'ang-zeitliche *Ch'u-hsüeh-chi* 21, 3 Bde., Peking 1962, Bd. 3, 506, wo das *Wen-tzu chih* des Wang Yin mit einer Charakteristik desselben zitiert ist.
- 51 Wird schon in den T'ang-zeitlichen Werken über Kalligraphie *Shu-tuan* (von CHANG Huai-kuan) und *Fa-shu yao-lu* (von CHANG Yen-yüan) gebraucht und meint soviel wie „das Wesentliche“, „die Seele“.
- 52 Indirektes Zitat aus *Shih-ching*, *Kuo-feng*, *Pin*, *Lang-pa*, s. LEGGE, *op. cit.*, Bd. 4, 242–243, bezieht sich laut kanonischer Auslegung auf den Herzog von Chou.

- 53 Vgl. die Anmerkungen zu *Shih-shuo hsin-yü* 5. 62 (übers. v. Richard MATHER: *A New Account of Tales of the World*, Minneapolis 1976, 177); man hatte vergessen, die Inschrift am „Wolkenbrücken-Turm“ anzubringen und beauftragte Wei Tan (fl. Ende 4. Jahrhundert) damit, doch der Turm war so hoch, daß Wei Tan mit schlohweißem Haar herabstieg und seinen Kindern anriet, sich niemals mit Kalligraphie zu befassen.
- 54 Die „fünf Tugenden“ des Hahns entsprechen den fünf konfuzianischen Kardinaltugenden (vgl. *Han-shih wai-chuan* in *Ch'u-hsüeh-chi* 30, Bd.3, 728); das apokryphe *Lun-yü Chaishuai-sheng* gibt neben denen des Hahns für den Phönix noch einige andere, so daß er im Schnabel das Schicksal bewahre (?), eine sehr flexible Zunge habe, etc. (ibid., 723); Mochitoki dürfte die Zitate der Abteilung „Vögel“ des *Ch'u-hsüeh-chi* verdanken.
- 55 Quelle unbekannt; Wang Hsi-chih (309 – ca. 365) gilt für viele als größter Kalligraph Chinas, auch Verfasser des *Lan-t'ing chi-hsü*.
- 56 Quelle ebenfalls unbekannt; einige Bemerkungen zu Wei Hua finden sich in der Biographie des Wei Cheng (*Chiu Tang-shu* 71, Bd.8, 2562; *Hsin T'ang-shu* 97, Bd.12, 3881).
- 57 Durch ein Orakel, wohl Traum oder Trance, über ein Ergebnis ist nichts bekannt.
- 58 *Shih-ching*, *Hsiao-ya*, *Lu-ming chih shih*, *Ssu-mu*, s. LEGGE, op.cit., Bd.4, 247.
- 59 Text in: KAKIMURA, Bd.2, 753–757; NKBT 69, 442–444; *Kokushi-taiki* 29b, 314; *Chôyagunsai*, 51; die Auflistung unter *kôbun* ist dem Titel nach korrekt.
- 60 Oder hat sie, soweit sie überhaupt als „Literatur“ zählten, den *chu-wen* resp. *chi-wen* untergeordnet, die eher „kollektiv“ im rituellen Sinne geprägt waren.
- 61 War schon 989 Literaturprofessor geworden und unterrichtete später den Ichijô-Tennô (reg. 986–1011) in den chinesischen Klassikern, schrieb auch *waka* und war mit der bekannten Dichterin Akazome Emon verheiratet.
- 62 Im Nordwesten von Kyôto; Mitte des 10. Jahrhunderts war ein alter Schrein vergrößert und dem *Tenjin* geweiht worden.
- 63 Amtlicher Titel des *Tenjin*: „den Himmel füllende, durch sich selbst bestehende himmlische Gottheit“, das *jizai* ist buddhistischen Ursprungs.
Der Eine Mensch: der Kaiser.
„Salz und Prunus“ galten als harmoniestiftende Gewürze, s. *Shu-ching*, *Yüeh-ming*, vgl. LEGGE, op.cit., Bd.3, 260.
- 64 Metapher für die Kürze des menschlichen Lebens.
- 65 Zu spät, noch etwas zu ändern; s. *Tso-chuan*, *Chuang-kung* 6, vgl. LEGGE, op.cit., Bd.5, 78–79.
- 66 Wohl eine Anspielung auf SHIH-CHI 75, Bd.7, 2362, hier allerdings anders geschrieben, vergleiche dann die Wechsel des Schicksals mit dem Treiben auf dem Markte.
- 67 Text in: KAKIMURA, Bd.2, 757–760; KOKUSHI-TAIKEI 29b, 314–315.
- 68 Bezeichnete ursprünglich die Unterwerfung der Vasallen unter den Kaiser (*keishu*, *ch'ing-shou*, vgl. *Han-shu* 84, Bd.10, 3426) und ist dann vom Buddhismus okkupiert worden.
- 69 Vgl. seine *gammon* in *Honchô-monzui* 13, 14.
- 70 So HISAMATSU Sen'ichi: *Biographical Dictionary of Japanese Literature*, Tôkyô 1976, 82.
- 71 Dies bemerkt auch KATO, op.cit., 154–155.
- 72 *Hachiman gudôkun* I, in: *Gunsho ruijû*, Bd.1, 419.

- [1] 祭文 [2] 誄 [3] 大祝 [4] 辭 [5] 哀策
 [6] 哀文 [7] 哀詞 (辭) [8] 弔文 [9] 祝文
 [10] 敬 [11] 禱文 [12] 告文