

„Ist dies eine glaubwürdige Historie?“ Der Roman *Fengshen yanyi* und der Drei-Lehren-Synkretismus des chinesischen Altertums

Barbara Witt

Li Yunxiang asks in his preface to *Fengshen yanyi*: „Is this a believable historical account?“ He argues that it might well be. The novel is an embellished history of King Wu of Zhou’s 周武王 conquest of King Zhou of Shang 商紂王, with a host of supernatural beings from various Chinese religious traditions. Such syncretism was prevalent in Ming times and known as the Unity of the Three Teachings (*sanjiao heyi* 三教合一). In the novel this syncretism is most visible in the character of Jiang Ziya 姜子牙 who, himself part of a Daoist order, is fighting for the ideal Confucian rulers Wen 文 and Wu of Zhou and is tasked with investing the gods of popular cults into a hierarchal pantheon. While the novel is far from a credible history by modern standards, it was nevertheless an important source for knowledge about the Three Teachings syncretism and its deities. The story was widely regarded as an historical account of the lives of the deities of popular religion. Looking at how Li Yunxiang presented this novel as a reliable historical document can therefore help us understand how popular narrative literature in late imperial China commemorated a religiously infused historical story cycle as a faithful portrayal of the origins of late Ming syncretistic thought.

Einleitung

Im Volksmund gibt es eine Erzählung, in der Jiang Ziya die Generäle köpft und die Götter investiert. Dazu gab es nie eine Niederschrift, aber sie wurde aus dem Mund von Geschichtenerzählern überliefert. Ist dies eine glaubwürdige Historie?¹

Mit diesen Worten übergibt Li Yunxiang 李雲翔 (*bl.* 1618–1633) den Roman *Fengshen yanyi* 封神演義 (*Investitur der Götter*)² an den Leser. Dieser

¹ Siehe die Komplettübersetzung des Vorwortes von Li Yunxiang und weiterer Paratexte der Shu-Zaiyang-Ausgabe des *Fengshen yanyi* im Anhang.

² Der Romanautor ist unbekannt, es wurden allerdings in der Forschung mehrere Namen in Umlauf gebracht, nämlich Xu Zhonglin 許仲琳, Lu Xixing 陸西星 und Li Yunxiang. Das von letzterem verfasste Vorwort ist undatiert, weist aber im Text auf den Tianqi-Kaiser 天啟 (1621–1627) hin.

Ming-Roman erzählt, wie die Könige Wen 文 und Wu 武 der Zhōu-Dynastie 周 (ca. 11. Jh.–256 v. Chr.) den Tyrannen Zhòu 紂, den letzten König der Shang-Dynastie 商 (ca. 16.–11. Jh. v. Chr.), besiegen. Die verfeindeten Lager erhalten dabei tatkräftige Unterstützung von übermenschlich begabten Generälen mit magischen Waffen und mächtigen Daoisten auf fliegenden Reittieren. Vor diesem Hintergrund mag Li Yunxiangs rhetorische Frage, ob das Werk eine glaubwürdige Historie sei, unangemessen erscheinen. Doch der Roman erhebt trotz seines fantastischen Inhalts durchaus Ansprüche auf eine ernsthafte Lektüre.

Die Könige Wen und Wu gelten in der konfuzianischen Tradition allgemein als idealtypische Herrscher. Der Roman verbindet die Etablierung ihrer Dynastie mit der Schaffung des chinesischen Pantheons. 365 Figuren, die im Laufe der Romanhandlung sterben, werden im vorletzten Kapitel als Götter „investiert“ (*feng* 封).³ Diese Figuren sind ebenso wie die auftretenden daoistischen Unsterblichen nicht willkürlich gewählt, sondern entsprechen ziemlich genau dem synkretistischen Pantheon des Glaubens an die „Einheit der drei Lehren“ (*sanjiao heyi* 三教合一) zur Mitte der Ming-Zeit. Durch diese Verbindung der konfuzianischen „Gründerzeit“ mit der erstmaligen Etablierung eines daoistisch-buddhistischen Pantheons in einem einzigen, allumfassenden Ereignis, gelingt es dem Roman eine Narrative zu schaffen, in der entscheidende Grundlagen der chinesischen Kultur auf die Eta-

³ Der Begriff *fengshen* wurde unterschiedlich übersetzt als „Investitur der Götter“ („Investiture of the Gods“, Gary Seaman und Victor H. Mair), „Metamorphosen der Götter“ (Wilhelm Grube), „Schöpfung der Götter“ („Creation of the Gods“, Gu Zhizhong) oder „Kanonisierung der Götter“ („Canonization of the Gods“, Mark Meulenbeld und Meir Shahar). Dieser Aufsatz folgt der Übersetzung „Investitur“. Das Wort *feng* 封 bezeichnet im Allgemeinen die „Belehnung“ mit Titeln oder Ländereien im chinesischen Feudalsystem, wurde jedoch auch für die Verleihung von offiziellen Titeln an Gottheiten verwendet, die damit in den orthodoxen Staatskult eingegliedert wurden. Dabei wurden die Kulte dieser Gottheiten jedoch nicht erschaffen, sondern vielmehr ihre Existenz von Staats wegen anerkannt. Somit wurde versucht, die organisch gewachsenen Kulte in geordnete Bahnen zu lenken. Ähnlich verhält es sich auch mit der Belehnung ausländischer Fürsten, die Regionen an den Grenzen des chinesischen Reiches regieren: Mit der Belehnung (*feng*) mit einem Titel und Ländereien, die sie sowieso schon beherrschen, wird weniger der Status der Fürsten bestätigt, als vielmehr jener der Zentralregierung, die über die Autorität, solche Belehnungen zu verteilen, ihre eigene Hegemonie über „Alles unter dem Himmel“ bestätigt. Meulenbeld 2007, S. 30–31. Der Begriff „Investitur“ wiederum bezeichnete im europäischen Mittelalter die feierliche Einkleidung (zumeist eines Priesters) bei der Amtseinsetzung. Der Begriff erscheint passend für die „Investitur“ der Götter, da hier keine neuen Götter „geschaffen“ werden, sondern bereits existierende, mächtige Figuren mit göttlichen Ämtern betraut werden.

blierung der Zhōu-Dynastie zurückgehen. Dabei ist es kein Zufall, dass die Hauptverantwortung für beide Unterfangen einem einzigen Mann in den Schoss gelegt wird: Jiang Ziya 姜子牙 (auch Jiang Shang 姜尚 oder Lü Shang 呂尚, ca. 11. Jh. v. Chr.), Feldherr und späterer Kanzler des Zhōu-Hauses, sowie Leiter der Investitur der Götter. Durch die Zusammenführung beider Unterfangen in seinen Händen, wird aus einer fantastischen Version der Etablierung der Zhōu-Dynastie eine „glaubwürdige Historie“ vom Ursprung des Drei-Lehren-Pantheons.

Das Vorwort von Li Yunxiang

Der Anspruch, eine Historiographie des Übergangs von der Shang- zur Zhōu-Dynastie zu verfassen, wird in den Paratexten der ersten *Fengshenyanyi*-Ausgabe in den 1620ern deutlich. Die früheste Ausgabe des *Fengshen yanyi* ist nur in einem Exemplar überliefert, das in der Bibliothek des Japanischen Kabinetts (*Naikaku Bunko* 內閣文庫) verwahrt wird. Verleger des Romans ist Shu Chongfu 舒冲甫 vom Verlagshaus Zaiyang 載陽 in Jinchang 金閭 (Suzhou 蘇州).⁴ Nach der Verlegerfamilie und dem Druckhaus wird sie zumeist als „Shu-Zaiyang-Ausgabe“ bezeichnet. Diese Ausgabe beinhaltet ein Vorwort von Li Yunxiang, der seit den 1990ern von verschiedenen Forschern als Verfasser oder Lektor des *Fengshen yanyi* angesehen wird.⁵ Über sein Leben ist wenig bekannt; aus seinem Vorwort wissen wir aber, dass sein Mannesname Weilin 為霖 lautet und dass sein Heimatort Hanjiang 邗江 (Yangzhou 揚州) war. Aus weiteren Werken wissen wir außerdem, dass er in einem Zeitraum zwischen 1618 und 1633 für verschiedene Verlagshäuser tätig war und einen Teil seines Lebens in Nanjing verbrachte.⁶

Bereits die Titelseite mit dem Kolophon von Shu Chongfu stimmt den Leser auf eine geschichtliche Erzählung ein. Neben dem Titelnachsatz *yanyi* 演義 („Erläuternde Erzählung“), der auf Werke wie den großen Geschichtsroman *Sanguo yanyi* 三國演義 verweist, wird der „Untertitel“ *Kommentierte und Illustrierte Inoffizielle Geschichte des Feldzugs von König Wu gegen Zhòu* (*Piping quanxiang Wu wang fa Zhou waishi* 批評全像武王伐紂外史) verwendet,⁷ um eine sich gegenüber der

⁴ Li Yunxiang, *juan* 1, Titelseite; *juan* 2, S. 1a.

⁵ Zhang Peiheng 1993, S. 306–319.

⁶ Zhou Mingchu 2014, S. 82–87. Siehe auch: Iwasaki 2014, S. 165–174.

⁷ „Äußere Historien“ (*waishi* 外史) und „Ungezähmte Historien“ (*yeshi* 野史) entwickelten sich, als im Laufe der Han-Zeit Anekdoten aus der offiziellen Geschichtsschreibung

offiziellen (staatlichen) Historiographie (*zhengshi* 正史) abhebende Form der Geschichtsschreibung anzudeuten. Im Kolophon benennt Shu Chongfu drei Ansprüche, die er für seinen Roman erhebt: Die Existenz eines volkstümlichen Ausgangsmaterials, die Mitarbeit eines bedeutenden (hier noch namenlosen) Kommentators, der später als Zhong Xing 鐘惺 (1581–1624) identifiziert wird, und die Gültigkeit des Romaninhalts als glaubwürdige Historie:

Dieses Buch ist schon lange als Erzählung in Umlauf, doch leider gibt es keine gute Ausgabe [dieser Geschichte]. Die Sprache ist oftmals geschmacklos und vulgär, die Hälfte der Ereignisse ist absurd. Wenn man das Altertum diffamiert und die heutigen [Leser] hintergeht, so wird die Rituallehre [des Konfuzianismus] sicher Vorwürfe machen. Dieser Band wurde von Herren [Freistelle] überprüft; es ist ein wertvoller Band aus der Sammlung des Kritikers. Ich scheute keine Kosten, es zu erwerben und zu schnitzen, um damit [dem Land] innerhalb der Meere eine wundersame Belohnung zu geben. Wahrhaft kann [diese Erzählung] die geschichtliche Überlieferung ergänzen und ist eine glaubwürdige Geschichte der Dynastien Shang und Zhōu. Es ist nicht nur [eine Erzählung] mit Vorliebe für Ausschmückungen. Der Kenner bedenke diesen Unterschied.⁸

Von den hier dargelegten Behauptungen ist jene, dass es einen volkstümlichen Vorläufer des Romanstoffes gab, die unproblematischste. Dass der berühmte Dichter und Kommentator Zhong Xing diesen Roman kommentiert hätte, ist sehr unwahrscheinlich;⁹ der Anspruch, hier ein Geschichtswerk zu präsentieren, bedarf noch weiterer Rechtfertigung. Beide Punkte werden im nachfolgenden Vorwort von Li Yunxiang aufgegriffen, der sehr weitsichtig auf mögliche Einwände zu Shu Chongfus Behauptung der glaubwürdigen Historie eingeht. Er beginnt eine Diskussion über die Glaubwürdigkeit etablierter Historien. Über diesen Umweg stellt er indirekt die Unglaubwürdigkeit des Romans in Frage. Dabei schreckt er auch vor grundsätzlichen Debatten nicht zurück, wie die folgenden Abschnitte belegen:

verschwanden. Sie waren weniger an offizielle Quellen und Strukturen gebunden als die Standardhistorien und stützten ihre Erzählungen stark auf Anekdoten. Trotz wiederholter Versuche, diesen ihre historische Autorität zu nehmen, waren diese „inoffiziellen Historien“ das hauptsächliche Medium, über das chinesische Leser die Welt, ihre Geschichte und deren Bedeutung kennenlernten. Schaberg 2011, S. 413.

⁸ Li Yunxiang, *juan* 1, Titelseite. Siehe Anhang.

⁹ Der Kritiker bleibt im Kolophon interessanterweise unbenannt, was impliziert, dass Shu Chongfu bei Drucklegung noch nicht wusste, aus wessen Besitz er das Manuskript erworben hatte. Die Zuschreibung an Zhong Xing im Vorwort ist demnach vermutlich nachträglich als Verkaufsargument eingefügt worden. Zhou Mingchu 2014, S. 88.

Glaubwürdige Werke aus Vergangenheit und Gegenwart sind Schriften wie die Klassiker und Historien, wie jene des *gangjian*-Genres. Unglaubwürdige Werke sind Schriften wie *Qi xie*, *Yu Chu zhi* und *Shanhai jing*. Sowohl glaubwürdig als auch unglaubwürdig sind Schriften wie die Werke der Hundert Schulen, Kurze Prosa, Yin-Yang-Schriften, Rezepte und Methoden, sowie Techniken und Zahlen.¹⁰

Glaubwürdigkeit ist das Hauptthema des Vorworts und hier gibt es neben offensichtlich glaubwürdigen bzw. fiktiven Werken auch einen gewissen Graubereich, in dem man Werke separat betrachten muss. Doch selbst die glaubwürdigen Werke sind nicht uneingeschränkt zuverlässig. Hier wird Mengzi zitiert: „Es wäre besser, kein *Buch der Dokumente* zu haben, als ihm vollständig Glauben zu schenken.“ 盡信書不如無書. Und auch die Zeit nach der Zhōu-Dynastie ist nicht besser: „Nach den Drei Dynastien gibt es keine Schriften.“ 三代之下無書. Diese Situation wurde dann durch Bücherverluste in der Antike und im Mittelalter verschlimmert. Doch dank des Tianqi-Kaisers 天啟 (r. 1621–1627) werden jetzt wieder Werke zusammengesucht und so kam man auf die Geschichte, wie Jiang Ziya die Generäle köpfte und Götter investierte. Hier folgt nun der eingangs zitierte Satz: „Ist dies eine glaubwürdige Historie?“

Dieser Argumentationsstrang war den Romanlesern der späten Ming-Zeit schon in einer Reihe von Vorworten zu Historienromanen begegnet. Diese Vorworte verweisen auf eine enge Beziehung des Historienromans, den sie einleiten, mit den offiziellen Historiographien der entsprechenden Dynastien, deren unverfälschten Kern sie angeblich nur bereichern.¹¹ Shu Chongfus Kolophon verweist sogar direkt auf eine Formulierung in Xiu Ranzis 修髯子 Vorwort zum *Sanguo yanyi* von 1591, in der er erklärt, „[das *Sanguo yanyi*] kann als Ergänzung zur glaubwürdigen Geschichte bezeichnet werden und läuft dieser nicht zuwider“ 是可謂羽翼信史而不違者矣.¹² Shu Chongfu macht daraus den Satz „Wahrhaft kann [diese Erzählung] die geschichtliche Überlieferung ergänzen und ist eine glaubwürdige Geschichte der Dynastien Shang und Zhōu“ 真可羽翼記傳。為商周一代信史.

¹⁰ Li Yunxiang, *juan* 1, Vorwort S. 1a–b. Siehe Anhang.

¹¹ Chang 1990, S. 3–5.

¹² Siehe Ding Xigen 1996, Band 2, S. 888. Dieser Satz basiert vermutlich auf einer Passage aus dem Vorwort von Xiu Ranzi 修髯子 (Zhang Shangde 張尚德) zum *Sanguo yanyi*: „[Das *Sanguo yanyi*] kann als Ergänzung zur glaubwürdigen Geschichte bezeichnet werden und läuft dieser nicht zuwider“ 是可謂羽翼信史而不違者矣. Siehe Ding Xigen 1996, Band 2, S. 888.

Die lange Tradition des posthumen Aufsteigens von verdienstvollen Generälen in Götterämter wird abschließend als Rechtfertigung für die Investitur der Götter im Roman benutzt. Auch diese Tradition wird über ein Zitat aus der offiziellen Historiographie *Suishu* 隋書 legitimiert. Zuletzt wird die Frage über die Glaubwürdigkeit geschickt an den Leser weitergegeben:

[Han Qinshu] sagte: „Im Leben hatte ich [das Amt] Höchste Staatsstütze inne, im Tod werde [ich] König Yama.“ In welcher Dynastie, vom Altertum bis in die heutige Zeit, galt das nicht? Was die Schrift über das Köpfen von Generälen und die Investitur der Götter angeht; sehen wir sie als unlogisch an? Die Schrift ist entstanden. Ob sie glaubwürdig ist oder nicht, hängt von der Betrachtung des Lesers ab. Was kann ich dazu noch sagen?¹³

Hier wird nicht behauptet, das *Fengshen yanyi* sei ein historischer Roman, aber der Leser wird dahingehend gelenkt, das *Fengshen yanyi* so zu lesen, als sei er einer, um sich dann eine Meinung über die Glaubwürdigkeit der Geschichte zu bilden. Hierbei wird nicht zwischen dem historischen Feldzug und der religiösen Investitur unterschieden, sondern beide Teile werden als ein Ganzes präsentiert und eine gleichzeitige Etablierung der konfuzianischen und religiösen Weltordnung Chinas unter der Führung von Jiang Ziya beschrieben. Dadurch wird besonders der Drei-Lehren-Synkretismus der Ming-Zeit bekräftigt und legitimiert.

Das Vorwort von Li Yunxiang verschwand in der Qing-Zeit aus den *Fengshen yanyi*-Ausgaben und wurde durch ein Vorwort von Chu Renhuo 褚人獲 (1635–ca. 1705) ersetzt. Diese auf 1695 datierte Ausgabe sollte bis zum Ende der Kaiserzeit zur gängigen Version des *Fengshen yanyi* werden. Chu entledigte sich der Paratexte von Shu Chongfu und Li Yunxiang und stellte dem Roman ein eigenes Vorwort voran, welches den konfuzianischen Inhalt des Romans betont und den Rest als harmlose Unterhaltung verteidigt:

Man kann damit nur lange Sommertage verbringen und die Schläfrigkeit vertreiben. Die Schule des Weisen [Konfuzius] ist weitläufig. Es ist möglich, dass die Dinge, die sie nicht bespricht, trotzdem existieren. Warum muss dann unbedingt erforscht werden, ob es sie gibt oder nicht!

以之消長夏、祛睡魔而已。聖門廣大，存而不論可也，又何必究其事之有無哉！¹⁴

¹³ Li Yunxiang, *juan* 1, Vorwort S. 8b–9b. Siehe Anhang.

¹⁴ Chu Renhuo, *juan* 1, Vorwort S. 6a.

Ein kleines Überbleibsel der Glaubwürdigkeitsdiskussion hat sich dennoch in den kaiserzeitlichen Ausgaben gehalten: Der letzte Paragraph des Kapitelkommentars am Ende von Kapitel 100. Hier wird nochmals die Glaubwürdigkeit der Götter-Investitur erörtert, während gleichzeitig jegliche Verantwortung für die Antwort auf diese Frage an den Leser abgegeben wird:

Die Ursprünge der Erzählung des Buches *Investitur der Götter* liegen weit in der Vergangenheit. Die Geschehnisse kann man nicht genau überprüfen, [aber] die Umstände sind glaubwürdig. [Han Qinhu] sagte [laut dem *Suishu*]: „Im Leben hatte [ich das Amt] Höchste Staatsstütze inne, im Tod werde [ich] König Yama.“ Die Wahrhaftigkeit [dieser Aussage] sollte jedermann für sich selbst entscheiden. Weiter kann die Energie von loyalen Untertanen und aufrechten Menschen Regenbogen durchstoßen und ihr Verstand Steine durchdringen. Wie können sie nach ihrem Tod in Bedeutungslosigkeit verschwinden? Wenn man dann die Namen der verschiedenen Götter überprüft, wird man zwar nicht unbedingt die Zeit absolut bestimmen oder die nachfolgenden Generationen eruieren können. Aber ohne die Personen und die Geschehnisse dieser Tage [selbst] gesehen zu haben, kann man sie auch nicht [sicher] wissen. Auf Grundlage der Niederschrift aus der Sammlung von Herrn [Zhong] Bojing habe ich detaillierte Prüfungen und Korrekturen vorgenommen. Ob man [die Geschichte] glaubt oder nicht, mögen ihr doch alle lauschen.¹⁵

Die Charaktere des Fengshen yanyi

Der Roman verbindet zwei grundlegende Ereignisse der chinesischen Vergangenheit miteinander und rekrutiert seine über 400 Charaktere aus zwei verschiedenen Traditionen: Auf der einen Seite handelt es sich hierbei um ein historisches Ereignis, nämlich die Etablierung der Zhōu-Dynastie, das im Laufe der Zeit literarisch erweitert wurde und unter der Bezeichnung „Der Feldzug des Königs Wu gegen [den Shang-König] Zhòu“ (*Wu wang fa Zhou* 武王伐紂) bekannt wurde. Auf der anderen Seite steht ein religiöses Ereignis: die titelgebende „Investitur der Götter“, mit der quasi auf einen Schlag ein synkretistisches Pantheon geschaffen wird. Dabei wird nicht nur ein allmählicher Prozess in einem einzigen Ereignis gebündelt, sondern dieses Ereignis noch mit der Etablierung der Zhōu-Dynastie verbunden, die allgemein als goldenes Zeitalter gilt und deren Gründer, die Könige Wen und Wu, das konfuzianische Herrscherideal verkörpern. Damit präsentiert der Roman eine ge-

¹⁵ Li Yunxiang, *juan* 20, S. 80b. Siehe Anhang.

samtchinesische „Gründerzeit“, in welcher die Grundlagen für alle drei wichtigen Geistesströmungen gelegt wurden.

Wenn man den Aufbau des Romans betrachtet, so bildet der „Feldzug“ des geschichtlichen Themas das Grundgerüst für die Erzählung. Dieses Ereignis findet sich natürlich schon in frühen Geschichtswerken, wie zum Beispiel dem *Shangshu* 尚書, aus welchem es auch ins *Shiji* 史記 übernommen wurde.¹⁶ Doch die Geschichte wurde in der Folgezeit beträchtlich ausgeweitet, insbesondere was die Verfehlungen des letzten Shang-Königs Zhòu angeht.¹⁷ Insbesondere die Anekdoten um verschiedene grausige Hinrichtungen und exzessiven Müßiggang mit Fleischwald und Weinreich wurden ausgeschmückt und die grausame *femme fatale* an seiner Seite, der Fuchsgeist Su Daji 蘇妲己, hinzugefügt. Diese Geschichte, der „Feldzug des Königs Wu gegen Zhòu“ ist in dieser einfachen Fassung als historischer Roman in zwei Versionen überliefert: einmal in *Wu wang fa Zhou pinghua* 武王伐紂平話 (Einfache Erzählung¹⁸ des Feldzugs von König Wu gegen Zhòu) und als zehn Kapitel umfassendes erstes *juan* des Romans *Chunqiu lieguo zhi zhuan* 春秋列國志傳 (Chroniken der Fürstentümer der Frühlings- und Herbstzeit),¹⁹ bei denen es sich im Großen und Ganzen um geschichtliche Erzählungen handelt.

Das *Fengshen yanyi* fügt diesem geschichtlichen Stoff nun übernatürliche Figuren hinzu. Das besondere an diesen ist jedoch nicht ihre magische Kampfkraft, sondern die Position, die sie am Ende des Romans im neugeschaffenen Pantheon erhalten. Die zuvor beschriebenen Kämpfe sollen unterstreichen, dass diese Personen es verdienen, auf die ihnen zugewiesenen himmlischen Posten berufen zu werden. Wie Li Yunxiang anmerkt, hat dieses Vorgehen Tradition in China. Dem von ihm erwähnten Sui-General Han Qinhu 韓擒虎 (538–592) wird schon in der Standard-

¹⁶ Weiteres zur Entwicklung der „Feldzug“-Geschichte von *Shiji* bis *Fengshen yanyi*, siehe Wan 1987, S. 33–129, Kralle 2002, S. 38–40; Wei Juxian 1960, Band 1, S. 1–109.

¹⁷ Kralle 2002, S. 38–45. Zur Entwicklung der Fehltaten, die König Zhòu bereits in der Antike angedichtet wurden, siehe Pines 2008, S. 1–14.

¹⁸ Die genaue Bedeutung des chinesischen Gattungsbegriffs *pinghua* ist unklar und er wird unterschiedlich als „vereinfachte“, „unverschnörkelte“, „schlichte“, „geradlinige“, „umgangssprachliche“, „volkstümliche“ oder „auslegende“ Erzählung verstanden. Auch eine Nähe zur Geschichtenerzählertradition wird diesem Genre nachgesagt. (Breuer 2001, besonders S.134–141) Auf Deutsch wurde der Begriff darüber hinaus auch schon gemäß den Prosa-Historien des europäischen Frühdrucks als „Volksbuch“ übersetzt. (Zimmer 2002, S. 63). Da sich das Genre sowohl durch vereinfachte Darstellung historischer Überlieferung und deren Präsentation in „einfacher“ Umgangssprache auszeichnet, wurde an dieser Stelle die Übersetzung „Einfache Erzählung“ gewählt.

¹⁹ Mehr zu diesen beiden Werken in Liu 1962, S. 6–105; Witt 2014, S. 91–106.

geschichte *Suishu* 隋書 die Aussage zugeschrieben, im Leben als „Höchste Staatsstütze und im Nachleben als Unterweltsverwalter Yama (*Yanluo wang* 閻羅王) agieren zu wollen.²⁰ Die Investitur der Götter ist demselben Prinzip entlehnt, findet jedoch in viel größerem Umfang statt.

Im Rahmen einer Investiturzeremonie soll ein ganzes Pantheon geschaffen werden, das aus 365 Gottheiten besteht. Genau wie im Fall von Han Qinhu werden hier auch verdienstvolle Generäle auf relevante Stellen in der himmlischen Ordnung gesetzt. Diese Positionen und die mit ihnen verbundenen Namen sind, ebenso wie der Totengott Yama bei Han Qinhu, keine Erfindung des *Fengshen yanyi*, sondern entstammen daoistischen Handbüchern der Ming-Zeit.²¹ Auch im Roman wird das gesamte Pantheon in einem geschriebenen Dokument präsentiert: der „Liste der zu investierenden Götter“ (*fengshen bang* 封神榜). Diese Investiturliste wird von drei daoistischen Anführern zusammengestellt und dann an Jiang Ziya übergeben, der sie ungelesen verwahren soll, bis die Zeremonie am Ende des Romans ansteht.

Genau wie der historische Teil baut auch der Investiturtitel auf einer bestehenden Tradition auf, einem synkretistischen chinesischen Pantheon und synkretistischen religiösen Ritualen.

Die Einheit der Drei Lehren

Unter dem Begriff der Drei Lehren werden die drei wichtigsten Gedankenströmungen in China zusammengefasst: Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus. In den Jahrhunderten nach der Ankunft des Buddhismus in China nach Ende der Han-Dynastien standen diese in gegenseitigem Wettbewerb, nahmen aber auch fortwährend Elemente der jeweils anderen Gedankenströmungen in sich auf. Besonders zwischen Daoismus und Buddhismus kam es zum regen Austausch in den Bereichen der Terminologie, der Kosmologie und des Pantheons.²² In der Nördlichen Zhou-Dynastie 北周 (557–581) kam es zum ersten Versuch, diese als „Drei Lehren und Neun Schulen“ (*sanjiao jiuliu* 三教九流) zu harmonisieren. Ähnliche Bemühungen wurden in der Tang-Zeit 唐 (618–907) weitergeführt. Daoistische und buddhistische Priester führten Korrespondenz, und Orte wie der Berg Tai 泰, der auch im konfuzianischen Staatskult eine wichtige Rolle spielt, beherbergten sowohl daois-

²⁰ *Sui shu* 隋書, Bd. 5, *juan* 52, S. 1341.

²¹ Shen Shufang 1981, S. 233f.; Meulenbeld, 2015, S. 72f.

²² Robinet 2008, S. 20f.; Barrett 2008b, S. 141–144; Liu 1984, S. 5–10.

tische als auch buddhistische Gemeinden.²³ Dieser Trend setzte sich im Laufe der Song-Zeit 宋 (960–1279) mit dem aufkommenden Neokonfuzianismus fort, deren Denker trotz scharfer Kritik an Buddhismus und Daoismus offensichtlich von diesen beeinflusst waren. Die gesellschaftlichen Umbrüche der Song-Zeit sorgten nämlich für Kontakte zwischen Vertretern der drei Lehren.²⁴ Unter der Fremdherrschaft der Liao- und Jin-Dynastien 遼金 (916–1125 und 1125–1234) in Nordchina und unter der Mongolenherrschaft der Yuan-Dynastie 元 (1279–1368) verstärkten sich synkretistische Tendenzen. Durch den Druck der Fremdherrschaft kam es im Laufe der Yuan-Zeit zu Kompromissen unter den verschiedenen buddhistischen Schulen und zur Integration des von den Mongolen bevorzugten tibetischen Lamaismus in die chinesischen Schulen wie etwa Chan 禪. Auch die verschiedenen daoistischen Strömungen konnten nun besser nebeneinander existieren.²⁵

In der Ming-Zeit (1386–1644) schließlich trug die Verschmelzung der Drei Lehren, die über die vorhergehenden Jahrhunderte allmählich erfolgt war, Früchte. Religiöser Daoismus, Konfuzianismus, Buddhismus und Volkskultur verschmolzen miteinander und die führenden Gelehrten in den drei großen Geistesströmungen waren auch mit den Schriften und Konzepten der jeweils anderen vertraut. Die Neokonfuzianer Wang Yangming 王陽明 (1472–1529) und Wang Ji 王畿 (1498–1583) kannten die Prinzipien der daoistischen Inneren Alchemie (*neidan* 內丹) und hielten Kontakt zu daoistischen Priestern. Der daoistische Gelehrte Lu Xixing 陸西星 (1520–1606), der von Liu Ts'un-yan als Autor des *Fengshen yanyi* ins Spiel gebracht worden war, war in Neokonfuzianismus und Buddhismus bewandert. Auf die Spitze trieb es in der zweiten Hälfte des 16. Jh. dann Lin Zhao'en 林兆恩 (1517–1598) mit seiner „Lehre der Einheit von Drei“ (*sanyi jiao* 三一教), die Buddhismus und Daoismus in den Konfuzianismus integrierte. Diese Bewegung wurde zwar von anderen Gelehrten nicht unbedingt gutgeheißen, doch der ihr zugrunde liegende Synkretismus wurde allgemein toleriert.²⁶ Der Aufschwung des Drei-Lehren-Synkretismus in der Ming-Zeit wurde auch durch die Verbreitung des Buchdrucks unterstützt. Lesekundige hatten nun direkten Zugriff auf religiöse Konzepte und waren nicht mehr auf die Mediation religiöser Gelehrter angewiesen.²⁷

²³ Barrett 2003, S. 523; Robinet 2008, S. 21.

²⁴ Robinet 2008, S. 22; Barrett 2008a, S. 139–141. Liu 1984, S. 19–36.

²⁵ Liu 1984, S. 53; 61–66; 69–71.

²⁶ Liu 1976, S. 153–174; Kohn 2003, S. 227f; Barrett 2008a, S. 140; Kohn 2000, S. 613.

²⁷ Barrett 2008b, S. 144.

Die Götterwelt des *Fengshen yanyi* weist viele Merkmale des Ming-zeitlichen Synkretismus auf. Einerseits adaptierte der Autor Elemente des buddhistischen Tantrismus (*mizong* 密宗)²⁸ und des daoistischen Donnerrituals (*leifa* 雷法),²⁹ besonders deren „exorzistische“ Rituale. Als Quelle für dieselben mögen die daoistischen Ritualkompendien *Fahai yizhu* 法海遺珠 (Überlieferte Perlen aus dem Meer des Rituals, DZ 1166, Texte aus dem 12.–14. Jh.) und *Daofa huiyuan* 道法會元 (Ein Korpus Daoistischen Rituals, DZ 1220, ca. 1400) gedient haben, die ihrerseits wiederum tantrische Einflüsse aufweisen.³⁰ Andererseits entstammen die *dramatis personae* des Romans einem synkretistischen Pantheon, der Buddhas und Bodhisattwas, daoistische Unsterbliche, konfuzianische Idealtypen und lokale Gottheiten nebeneinander präsentiert. Ein solches Pantheon war im Laufe der Jahrhunderte in China gewachsen. Schon in der Tang-Zeit wurde im Daoismus versucht, durch die Erstellung von Listen die Götterwelten der daoistischen Schulen untereinander zu vereinheitlichen, auch wenn diese Versuche weiterhin Diskrepanzen mit sich brachten.³¹ In der Song-Zeit begann man schließlich, ausgehend von buddhistischen Lehrmeinungen, Konfuzius, Buddha und Laozi als die „Weisen der Drei Lehren“ (*sanjiao shengren* 三教聖人) oder „Lehrer der Drei Lehren“ (*sanjiao xiansheng* 三教先生) zu verehren. Dieser Begriff fand immer breitere Verwendung und erreichte in der Yuan-Zeit dann auch über das Theater die Volksliteratur.³² In Verbindung mit dem Buchdruck entstanden in den Dynastien Yuan und Ming schließlich aufeinander aufbauende illustrierte Götterzyklopädien: *Soushen guangji* 搜神廣記 (Umfassende Aufzeichnungen von der Erforschung der Götter), *Zengbu soushen ji* 增補搜神記 (Ergänzte Aufzeichnungen von der Erforschung der Götter)

²⁸ Buddhistischer Tantrismus oder esoterischer Buddhismus hat sich im Laufe des 1. Jahrtausends v. u. Z. in Indien entfaltet und seitdem im gesamten Asien ausgebreitet. Die Schule beinhaltet eine große Auswahl ritueller Hilfsmittel, eine attraktive Heilslehre und ein spannendes Götterpantheon. Tantrismus beeinflusste spätestens ab der Tang-Zeit die gesamte chinesische religiöse Praxis; tantrische Zauberformeln (*fu* 符) finden sich z. B. bis zum heutigen Tag im daoistischen Ritual. (Bentor und Shahar 2017, S. 1–3).

²⁹ Das Donnerritual, das manchmal auch als chinesischer „Exorzismus“ bezeichnet wird, entwickelte sich in der Song-Zeit auf der Grundlage von Regionalkulten der Tang-Zeit. Ziel dieses Rituals ist es, Dämonen zu unterwerfen ohne sie zu vernichten. Die so unterworfenen Dämonen werden als „Donnergötter“ (*leishen* 雷神) fortan vom daoistischen „Exorzisten“ zur Bekämpfung anderer Dämonen eingesetzt. Meulenbeld 2007, S. 49–50.

³⁰ Meulenbeld 2015, S. 159–167. Zu den Werken siehe Kohn 2000, S. 527f.

³¹ Robinet 2008, S. 20–22.

³² Liu 1984, S. 40–42, 95. Liu 1976, S. 153.

und *Soushen daquan* 搜神大全 (Vollständige Sammlung von der Erforschung der Götter).³³

Jiang Ziya: Kanzler und Daoist

Die Umsetzung des Drei-Lehren-Synkretismus wird im *Fengshen yanyi* einer zentralen Figur übertragen: dem Feldherrn und späteren Zhōu-Kanzler Jiang Ziya, der im Roman als daoistischer Unsterblicher dargestellt wird. Dies gestaltet sich quasi als doppelte Aufgabe, wie Li Yunxiang zusammenfasst: „Jiang Ziya köpft die Götter und investiert die Götter“ (*Jiang Ziya zhan jiang feng shen* 姜子牙斬將封神). Der erste Teil dieses Spruches greift Szenen aus vorangegangener historischer Erzählliteratur auf; der zweite wurde erstmals im *Fengshen yanyi* verschriftlicht, zuvor aber eventuell auch schon mündlich tradiert.

Jiang Ziya wurde, als Lü Shang 呂尚 aus der Familie Jiang, schon im *Shiji* als wichtiger Verbündeter von König Wu während dessen Feldzug gegen die Shang-Dynastie dargestellt.³⁴ Er ist auch in jeder weiteren Fassung des „Feldzug“-Stoffes präsent. Im *Fengshen yanyi* wird er jedoch anstelle des Königs Wu zur „Achsenfigur der Handlung“,³⁵ der nicht nur den Feldzug anstelle der zukünftigen Zhōu-Könige leitet, sondern auch die Voraussetzungen für den Umsturz überhaupt erst schafft. Die Ethik des *Fengshen yanyi* baut nämlich auf dem orthodoxen Konfuzianismus der Song- und Ming-Zeit auf, welcher die „Fünf Beziehungen“ (*wulun* 五倫) nicht mehr als gegenseitig betrachtet, sondern von den Personen in der untergebenen Stellung absolute Treue abverlangt.³⁶ Der zukünftige König Wen bringt dieses Prinzip im *Fengshen yanyi* auf den Punkt, als er seine Untertanen ermahnt, nicht gegen König Zhòu zu rebellieren, der zu diesem Zeitpunkt schon despotische Züge angenommen hat: „Wenn daher der Fürst dem Untertan zu sterben befiehlt, so kann dieser nicht umhin zu sterben, und wenn der Vater seinem Sohn zu sterben befiehlt,

³³ Witt 2017, S. 87–110.

³⁴ Wan 1987, S. 59–64. Wann genau Jiang Shang den Mannesnamen Ziya erhielt, ist unklar. Eine erste Untersuchung ergab, dass das *Xin Tangshu* 新唐書 in *juan* 75 Lü Shangs Namen wie folgt zusammenfasst: „Lü Shangs Mannesname war Ziya, sein Beiname war Taigong Wang“ 呂尚字子牙號太公望. *Xin Tangshu* 75a:3370. In der Yuan- und Ming-Zeit etablierte sich außerdem der Beiname Feixiong 飛雄, dessen direkte Übersetzung, der „fliegende Bär“, die Hauptrolle in einem prophetischen Traum von König Wen einnimmt. *Wu wang fa Zhòu pinghua*, *juan* 2, S. 22b[24].

³⁵ Porkert 1970, S. 136.

³⁶ Wei Wenzhe 2010, S. 224–227.

so kann auch dieser nicht umhin zu sterben.“ 君叫臣死，不敢不死，父叫子亡，不敢不亡。³⁷ Wie lässt sich diese Einstellung mit dem folgenden Angriff auf die Shang-Dynastie vereinbaren? Die Eroberung der Shang durch die Zhōu ist historische Wirklichkeit, ebenso ist es konfuzianisches Allgemeinwissen, dass der Zhōu-König Wen und seine Söhne König Wu und der Herzog von Zhōu den idealen Herrschertyp verkörpern. Während also das moralische Dilemma der Rebellion im Roman in einer Reihe von Episoden mit Ministern und Generälen erörtert wird, bleiben die Zhōu-Herrscher durch einen Kunstgriff vom Verdacht verminderter Moralität bewahrt: Kanzler Jiang Ziya erhält seine Befehle nicht von ihnen, sondern von seinem daoistischen Meister Yuanshi tianzun 元始天尊 (Himmelschwürdiger des Ursprungs). Auch wenn er nominell als Untergebener der Könige Wen und Wu fungiert, lässt er sie oft im Unklaren über Sinn und Tragweite seines Tuns oder er täuscht sie absichtlich. Indem Jiang Ziya seine eigene Moralität opfert, bleibt ihre Tugend (*de* 德) intakt und sie können zum Schluss des Romans ihre perfekte Herrschaft beginnen.³⁸

Die himmlische Ebene ist also auf Seiten der konfuzianischen Herrscherfiguren. Doch die Investitur der Götter ist mehr als nur eine Entschuldigung für die Zhōu-Herrscher; sie ist fester Bestandteil der Romanwelt und dominiert diese sogar. Nicht umsonst hat nur der Begriff *fengshen* 封神, „die Götter investieren“, aus dem oben genannten Zitat es in den Romantitel geschafft. Die Götterinvestitur basiert auf der „Liste der zu investierenden Götter“, die vor Anfang der Romanhandlung von den daoistischen Meistern Yuanshi tianzun, Tongtian jiaozhu 通天教主 (Großmeister des Himmels) und Laozi 老子, also einer *Fengshen-yanyi*-Version der daoistischen „Drei Reinen“ (*sanqing* 三清), zusammengestellt wird. Die Umsetzung der Investitur wird in Kapitel 37 von Yuanshi tianzun an seinen Schüler Jiang Ziya übergeben. Dieser kennt aber zunächst den Inhalt der Liste nicht, sondern soll im Laufe des Feldzuges dafür sorgen, dass die vorgesehenen 365 zu investierenden Personen tatsächlich sterben. Bei dieser Aufgabe wird er von einer Riege Unsterblicher (*xian*

³⁷ *Fengshen yanyi*, *juan* 5, Kapitel 22, S. 19a. Grube 1912, S. 291.

³⁸ Porkert 1970, S. 141–143. Weiteres zu den moralischen Dilemmas des *Fengshen yanyi* und der Rolle Jiang Ziyas darin, siehe Kao 2002, S. 75–97; Monschein 2014, S. 767–787. Ob die Rebellion der Zhōu gegen die herrschenden Shang und demzufolge auch zukünftige Rebellionen von Untertanen gegenüber ihren Herrschern gerechtfertigt sein können, wurde schon lange zuvor in der chinesischen Antike kontrovers diskutiert. Yuri Pines argumentiert, dass die Dämonisierung König Zhòus hauptsächlich dazu diente, die Rebellion der Zhōu-Könige zu rechtfertigen. Siehe Pines 2008. S. 1–24.

(山) unterstützt, die das synkretistische Pantheon der Ming-Zeit vervollständigen. In dieser Götterwelt erscheinen Wesen aus antiken chinesischen Mythen neben Persönlichkeiten des Daoismus und des Buddhismus sowie Göttern des Volksglaubens.

Da die Romanhandlung vor der Ankunft des Buddhismus in China und sogar vor der Lebenszeit des historischen Buddha Śākyamuni (563–483 v. u. Z.) spielt, nehmen alle im Roman auftretenden Buddhas und Bodhisattvas daoistische Gestalt an und führen ein daoistisches „Vorleben“. Hier wird eine daoistische Vorstellung zum Ausdruck gebracht, nach der viele buddhistische Figuren früheren daoistischen entsprechen.³⁹ Das *Fengshen yanyi* integriert diese Figuren ganz selbstverständlich in ein erweitertes daoistisches Meister-Schüler-System: Die oben erwähnten „Drei Reinen“ des Romans unterstehen dem Daoisten Hongjun 鴻鈞, einer Inkarnation des chinesischen Weltenschöpfers Pangu 盤古, und haben selbst eigene Schulen aufgebaut. Den verzweigtesten Stammbaum bietet die Schule von Yuanshi tianzun. Zu seinen Schülern zählen neben Jiang Ziya noch wichtige Persönlichkeiten des Buddhismus und Daoismus. Die Generation der „Enkelschüler“ wiederum beinhaltet viele Götter des Volksglaubens, z. B. Nezha 哪吒 und Yang Jian 楊戩 (bekannt als Gott Erlang 二郎). Des Weiteren sind verschiedene „Großmeister des Westens“ (*xifang jiaozhu* 西方教主), quasi proto-Buddhas, dem Lager der Zhōu freundschaftlich verbunden.⁴⁰

Die Schule des Tongtian jiaozhu ist dagegen wenig ausdefiniert, rekrutiert ihre Mitglieder aus dem Animismus und verschwindet schließlich in der Investiturliste. Der Inhalt der Götterliste wird schließlich in Kapitel 99 im Laufe der Investiturzeremonie enthüllt. Jiang Ziya beruft die Verstorbenen einzeln oder in Gruppen vor den Investituraltar und beruft sie in verschiedene Ämter und Aufgaben. Bei den Verstorbenen handelt es sich sowohl um gefallene Zhōu-Generäle, als auch Shang-Generäle, -Minister und -Prinzen. Sogar der tyrannische Shang-König selbst und der Hauptantagonist Shen Gongbao 申公豹 werden in Ämter berufen. Die Götterwelt der chinesischen Romanliteratur beruht in der Regel auf den populären Pantheons des Buddhismus und Daoismus und beschreibt häufig die versammelten Götter am himmlischen Hof des Jadekaisers (*Yu huang dadi* 玉皇大帝) oder die Buddhas und Bodhisattvas am Berg Sumeru (*Xumishan* 須彌山). Vor diesem Hintergrund scheint das Pantheon des *Fengshen yanyi* auf den ersten Blick „zusammengewürfelt“ und

³⁹ Barrett 2008b, S. 141.

⁴⁰ Zheng Zhiming 1997, S. 297–324. Genaueres zu den Ursprüngen der Buddhas, Bodhisattvas und Daoisten in Liu 1962.

„reichlich fragwürdig“.⁴¹ Anderweitig wird es jedoch als größter Erfolg des Romans gesehen, besonders das aus 115 Ämtern bestehende Sternenheer (*qunxing* 群星), das jeder Position einen eindeutigen Titel zuordnet.⁴² Auch die populären Kulte der Fünf Gipfel (*wuyue* 五嶽),⁴³ der Pestgötter (*wenshen* 瘟神) und des Großen Jahrs (*taisui* 太歲)⁴⁴ fanden neben anderen ihren Platz in der Hierarchie der Investiturliste. Diese Liste sollte in der Folgezeit großen Einfluss auf den Volksglauben und dessen Ikonographie haben.⁴⁵

Die Investiturzeremonie dient aber nicht nur der Festlegung einer Hierarchie der Volkskulte, sondern gleichzeitig auch der Konsolidierung einer neuen Dynastie. Die Zhōu-Dynastie wird im folgenden letzten Kapitel des Romans, begleitet von einer Belehnung der Generäle, formal ausgerufen. Die Investitur ist die Voraussetzung für die Etablierung der Zhōu-Dynastie unter konfuzianischen Idealherrschern. Über die zeitgleiche Errichtung des chinesischen Pantheons und des Goldenen Zeitalters des Konfuzianismus soll im *Fengshen yanyi* eine Gründerzeit des Ming-zeitlichen Synkretismus geschaffen werden. Die Verantwortung für beide Unterfangen trägt der Protagonist Jiang Ziya in Personalunion.

Schluss

Kehren wir nun zur Eingangsfrage Liu Yunxiangs zurück: „Ist dies eine glaubwürdige Historie?“ Beziehungsweise, wurde der Roman von seinen Zeitgenossen als solche wahrgenommen? Hierbei handelt es sich natürlich nicht um eine „Historie“ im Sinne der Standardhistorien oder vergleichbarer Geschichtswerke. Vielmehr soll das *Fengshen yanyi* in eine Reihe mit Historienromanen wie dem *Sanguo yanyi* gestellt werden, die „Ergänzungen zur glaubwürdigen Geschichte“ darstellen. Auch der Titelzusatz *yanyi* 演義 verweist auf die anderen „populären Darlegungen“ (*tongsu yanyi* 通俗演義), die umgangssprachliche Nacherzählungen der komplexen offiziellen Geschichtswerke sein wollen.⁴⁶ Die Frage, ob das *Fengshen yanyi* ein solcher Roman wäre, wurde nach Erscheinen des Romans verschiedentlich beantwor-

⁴¹ Monschein 2014, S. 784f.

⁴² Liu 1962, S. 160–163.

⁴³ Meulenbeld 2015, S. 20–23.

⁴⁴ Beide Kulte waren ab der Song-Zeit in Südchina sehr populär. Katz 2008, S. 154.

⁴⁵ Liu 1962, S. 160; Porkert 1970, S. 135.

⁴⁶ Chang 1990, S. 3.

tet. Vielleicht beeinflusst von Chu Renhuo, vielleicht aber auch aus der eigenen Lektüre heraus wurde das *Fengshen yanyi* von vielen seiner Leser nicht als glaubwürdige Historie wahrgenommen, auch wenn seine religiösen Figuren in der Folgezeit eine Blüte ihrer Kulte verzeichnen konnten. Dem Roman wurde im Volksmund auch das *yanyi* entzogen und stattdessen wurde die „Investiturliste“, *Fengshen bang*, als Bezeichnung angenommen.⁴⁷

Doch lassen wir die „Historie“ des Übergangs von der Shang- zur Zhōu-Dynastie außer Acht und konzentrieren uns auf die „Historie“ der Etablierung des „Drei-Lehren“-Pantheons. Die *Fengshen-yanyi*-Version wurde definitiv vom chinesischen Volksglauben angenommen: Der Roman diente ihm als Quelle und Gottheiten der Investiturliste überlebten bis in die heutige Zeit, während solche außerhalb ihrer Hierarchie fast in Vergessenheit gerieten, wie man aus Vergleichen mit Kulturen der Song-Zeit weiß.⁴⁸ Diskrepanzen im Romantext, die von Gelehrten als Beweis für dessen minderwertige Qualität genommen wurden, störten die wenigsten Gläubigen, die dessen Geschichten allgemein als Tatsachen akzeptierten.⁴⁹ Zu diesem Schluss kam 1899 auch der presbyterianische Reverend J. C. Gerritt, der befand, dass der Glauben an das *Fengshen yanyi* die Missionierung der Chinesen ernsthaft behinderte, da es in Konkurrenz zur Wahrheit der Bibel steht.⁵⁰ Aus eigener Erfahrung im ländlichen Taiwan weiß ich, dass auch heutzutage in religiösen Diskussionen noch gern Bezug auf den Roman genommen wird. Während sich Gelehrte und Wissenschaftler oftmals an Anachronismen und Diskrepanzen stören, wurde der Roman vom Volk mit großem Erfolg als glaubwürdige Historie ihres synkretistischen Glaubens angenommen.

⁴⁷ Theaterstücke der Qing-Zeit, die auf dem Roman beruhen, wurden z. B. unter den Titeln *Fengshen bang* und *Fengshen tianbang* 封神天榜 (Himmlische Liste der Investitur der Götter) veröffentlicht. Siehe *Fengshen bang: Chewangfu quben* und *Fengshen tianbang*. Auch in der Gegenwart ist zum Beispiel auf Taiwan außerhalb akademischer Kreise *Fengshen bang* als Bezeichnung für den Roman in der Bevölkerung etabliert.

⁴⁸ Zheng Zhiming 1997, S. 297; Liu 1962, S. 160.

⁴⁹ Zheng Zhiming 1997, S. 321.

⁵⁰ Gerritt 1899, S. 162–174.

Anhang

Das Kolophon von Shu Chongfu

Dieses Buch ist schon lange als Erzählung in Umlauf, doch leider gibt es keine gute Ausgabe [dieser Geschichte]. Die Sprache ist oftmals geschmacklos und vulgär, die Hälfte der Ereignisse ist absurd. Wenn man das Altertum falsch darstellt und dadurch die heutigen [Leser] in die Irre führt, so wird die Rituallehre [des Konfuzianismus]⁵¹ sicher Vorwürfe machen. Dieser Band wurde von Herren [Freistelle]⁵² überprüft; es ist ein wertvoller Band aus der Sammlung des Kritikers. Ich scheute keine Kosten, es zu erwerben und zu schnitzen, um damit [dem Land] innerhalb der Meere eine wundersame Belohnung zu geben. Wahrhaft kann [diese Erzählung] die geschichtliche Überlieferung ergänzen und ist eine glaubwürdige Geschichte der Dynastien Shang und Zhōu.⁵³ Es ist nicht nur [eine Erzählung] mit Vorliebe für Ausschmückungen.⁵⁴ Der Kenner bedenke diesen Unterschied.

此書久係傳說。苦無善本。語多俚穢。事半荒唐。誣古愚今。名教之所必斥。茲集乃先生考定。批評家藏密冊。余不惜重貨。購求鋟行。以供海內奇賞。真可羽翼記傳。為商周一代信史。非徒寶悅琰瑰而已。識者鑒之。⁵⁵

⁵¹ Der Begriff *mingjiao* 名教, wörtlich „Namenslehre“, bezeichnet eine konfuzianische Rituallehre bzw. Etikette, die auf Status und Beziehungen der betroffenen Personen basiert. Übersetzungen sind vielfältig und schließen u. a. „ethischer Formalismus“, „ethischer Code“, „Ritualität und Gesetzmäßigkeit“, aber auch „Konformität“ ein.

⁵² Zhang Peiheng sieht diese Freistelle als Beleg dafür, dass die Zuschreibung des Kommentars an Zhong Xing in Vorwort und Titel irreführend ist. Seiner Meinung nach hatte Shu Chongfu noch auf einen passenden Namen gewartet, um diesem die Herkunft des Romans zuzuschreiben. Zhang Peiheng 1993, S. 312–313.

⁵³ Dieser Satz basiert vermutlich auf einer Passage aus dem Vorwort von Xiu Ranzi 修髯子 (Zhang Shangde 張尚德) zum *Sanguo yanyi*: „[Das *Sanguo yanyi*] kann als Ergänzung zur glaubwürdigen Geschichte bezeichnet werden und läuft dieser nicht zuwider“ 是可謂羽翼信史而不違者矣. Siehe Ding Xigen 1996, Bd. 2, S. 888.

⁵⁴ Die Formulierung *chengui* 琰瑰 ist recht ungewöhnlich. *Gui* verweist auf *guici* 瑰辭, „schöne Worte“, während *chen* eventuell ein Fehldruck für *zhuo* 琢, „schleifen“ ist, im Sinne von *zhuoju* 琢句, „Gedichtsverse ausarbeiten“. *Zhuogui* 琢瑰 wäre demnach die „Ausarbeitung schöner Worte“, was im Zusammenhang mit den vorangehenden Passagen auf inhaltlose Ausschmückungen verweist.

⁵⁵ Li Yunxiang, *juan* 1, Titelseite. Herzlichen Dank an Zhang Lihua und Zhou Bo für ihre tatkräftige Unterstützung bei der Entzifferung des chinesischen Textes.

Das Vorwort von Li Yunxiang

Vorwort zu *Investitur der Götter*

Glaubwürdige Werke aus Vergangenheit und Gegenwart sind Schriften wie die Klassiker und Historien, wie jene des *gangjian*-Genres.⁵⁶ Unglaubwürdige Werke sind Schriften wie *Qi xie*, *Yu Chu zhi* und *Shanhai jing*.⁵⁷ Sowohl glaubwürdig als auch unglaubwürdig sind Schriften wie die Werke der Hundert Schulen,⁵⁸ Kurze Prosa,⁵⁹ Yin-Yang-Schriften, Rezepte und Methoden, sowie Techniken und Zahlen.⁶⁰

Als noch Knotenaufzeichnungen [benutzt wurden], entwarf Cang Jie das Schreiben.⁶¹ Die Taten der Menschen des Universums begannen zu leuchten; die vornehme Kultur wurde erstmals [in Stein] gemeißelt. In allem zwischen Himmel und Erde gibt es keinen, der nicht die Erkenntnis erlangt. Darunter sind Kaiser und Kanzler, deren Person bewertet wird. Daher stützen sich die Werke der Klassiker, der Historien und der Hundert Schulen alle bei der Festlegung ihre Güte oder Verdorbenheit hierauf. Die als zwei Kaiser bezeichneten [Herrscher] heißen „Fangxun“⁶² und „Chonghua“⁶³. Yu hieß „Wenming [und] er regierte [das Land zwischen den] Vier

⁵⁶ Das *gangjian*-Genre schließt an die Tradition des Song-zeitlichen Geschichtswerks *Zizhi tongjian gangmu* 資治通鑑綱目 von Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) an und hatte sich in der Ming-Zeit zu einem eigenständigen Genre entwickelt. Siehe Standaert 2016, S. 31–72.

⁵⁷ Diese Werke zählen zum *zhiguai* 志怪-Genre, einem Sammelbegriff für übernatürliche Erzählungen. Die hier genannten Werke sind: *Qi xie* 齊諧 (Unterhaltsame Geschichten aus Qi) eine nicht überlieferte Geschichtssammlung übernatürlicher Begegnungen, die in Zhuangzi 莊子 und Liezi 列子 erwähnt wird; das *Yu Chu zhi*, ein Ming-zeitliches Werk, das seinen Titel dem Namen des Autors Yu Chu (ca. 140–87 v. u. Z.) entlehnt, der das *Zhou shuo* (Erzählungen aus Zhou) verfasste, eine Erzählung die auf dem *Zhou shu* (Buch der Zhou) basierte und zu Ende der Han-Zeit zerstört wurde; und schließlich das *Shanhai jing* (Klassiker der Berge und Meere), eine Sammlung chinesischer Mythologie.

⁵⁸ Hundert Schulen (*zhuzi baijia* 諸子百家) ist ein Sammelbegriff für die philosophischen Strömungen von der Östlichen Zhou- bis zur frühen Han-Zeit.

⁵⁹ *Xiaoshuo* 小說, „kurze Prosa“ oder „kleine Erzählung“ ist eine Literaturform, die im Gegensatz zu Poesie, Aufsätzen und Historiographie kaum Ansehen genoss.

⁶⁰ Alle diese Kategorien von Schriften beschäftigten sich mit Techniken ritueller und anderer Vorhersagemethoden. Auch wenn nur wenige der Schriften, die im Laufe der Dynastien entstanden, bis heute überliefert sind, finden sich doch zahlreiche Hinweise auf die weite Verbreitung der damit verbundenen Praktiken in der Bevölkerung. Siehe Kalinowski 2004, S. 223–248.

⁶¹ Cang Jie ist eine legendäre Person des chinesischen Altertums. Der Legende nach erfand er die chinesische Schrift auf Grundlage der Muster im Flug der Vögel und den Fußspuren der Tiere.

⁶² Persönlicher Name des mythischen Kaisers Yao 堯.

⁶³ Persönlicher Name des mythischen Kaisers Shun 舜, Nachfolger von Kaiser Yao.

Meeren.“⁶⁴ Über [Cheng] Tang heißt es: „er behielt stets die leuchtenden Vorgaben des Himmels im Blick“.⁶⁵ Bei [König] Wen spricht man über „Pläne“, bei [König] Wu über „Errungenschaften“.⁶⁶ Am unteren Ende [der Bewertungsskala] nennt man [die Könige] Jie [der Xia], Zhòu [der Shang], You [der Zhōu]⁶⁷ und Li [der Zhōu].⁶⁸ Wo außer dort, wo kein Historiker dies persönlich fortführt, versucht man es zu verstehen und nachzuahmen? In den verehrten Worten von Menzius: „Es wäre besser kein *Buch der Dokumente* zu haben, als ihm vollständig Glauben zu schenken.“⁶⁹ Darüber hinaus wurden [die Herrscher], denen nach diesen drei Dynastien [einer der posthumen Titel] Wen, Wu, Xiao, Zhuang, Jing, Shen, Yi, Hui und De verliehen wurde, allesamt mit schönen Worten beschrieben. Jedoch haben Historiker für sie alle Verfehlungen übertüncht und Fehler verdeckt und dies als glaubwürdige Dynastiegeschichte formuliert. Es ist offensichtlich, welche davon glaubwürdig sind und welche nicht. Wie könnte man da den späteren Konfuzianern einen Vorwurf machen, die sagen: „Nach den Drei Dynastien gibt es keine Schriften.“⁷⁰ Ach! Seit den *Riten der Zhōu* war der Junior-Historiker für die Chronik der Länder zuständig und der Äußere Historiker für die Schriften zu den Drei Erhabenen und Fünf Kaisern. Gegen Ende der Zhou-Zeit verfiel ihre Tugend und alles geriet in Unordnung. Unser Meister [Konfuzius] befolgte ihre Prinzipien und überlieferte ihre Ta-

⁶⁴ Dies ist ein Zitat aus dem Kapitel „Da Yu mo“ 大禹謨 aus der Abteilung „Yushu“ 虞書 (Buch der Yu-Dynastie) des *Shangshu*, s. *Shangshu*, S. 352. Der mythische Kaiser Yu ist der Nachfolger von Kaiser Shun und Gründer der legendären Xia-Dynastie 夏 (ca. 2070–1600 v. u. Z.).

⁶⁵ Ein Zitat aus dem Kapitel „Tajjia shang“ 太甲上 aus der Abteilung „Shangshu“ 商書 (Buch der Shang-Dynastie) des *Shangshu*, s. *Shangshu*, S. 396. Cheng Tang (ca. 1675–1646 v. u. Z.) war der Gründer der Shang-Dynastie.

⁶⁶ Im Kapitel „Junya“ 君牙 der Abteilung „Zhōu shu“ 周書 des *Shangshu*, heißt es: „Großartig sind sie, die Pläne von Wen! Weittragend sind sie, die Errungenschaften von Wu!“ 丕顯哉，文王謨！丕承哉，武王烈！ Siehe *Shangshu*, S. 488. Die Könige Wen (?–1050 v. u. Z.) und Wu (reg. 1046–1043) waren die Gründer der Zhōu-Dynastie.

⁶⁷ Diese Könige waren jeweils die letzten Herrscher ihrer Dynastie. Die Geschichtsschreibung lastet ihnen an, das Himmlische Mandat für ihr Herrscherhaus verloren zu haben.

⁶⁸ König Li der Zhou, Großvater von König You, regierte von 877–841 v. u. Z. und wurde aufgrund seiner Korruption und seines verschwenderischen Lebensstils von aufgebrachtem Adel ins Exil geschickt. Bis zu seinem Tod 828 v. u. Z. wurde das Reich von Regenten geführt. Anschließend ging der Thron an seinen Sohn König Xuan 宣.

⁶⁹ *Mengzi yizhu*, „Jinxin xia“ 盡心下 [7.49] S. 201.

⁷⁰ Dies ist eventuell eine Anspielung auf einen Satz von Han Yu 韓愈 (768–824) in seinem „Brief an Li Yi“ 答李翊書: „Ich traute mich nicht, Schriften zu lesen, die nicht aus der Zeit der Drei Dynastien und der beiden Han [Dynastien] entstammten.“ 非三代兩漢之書，不敢觀。 Han Yu 1983–1986, [juan 16, S. 16b] S. 258.

ten.⁷¹ Er löschte Überflüssiges und entfernte Falsches. Man muss dies wahrlich einen Segen für die vornehme Kultur nennen.

Wer konnte die Flammen der Bücherverbrennung der Qin vorhersehen?⁷² Die militärischen Aufzeichnungen [verbrannten] komplett. Zwar gab es unter den [Dynastien] Han, Wei und Jin, den Fünf Dynastien bis hin zu [den Dynastien] Tang und Song keine, die nicht die Beschlagnahmung von Schriften befahl, um verlorene Schriften auf der Welt zu erhalten. Die Hofbibliotheken Shishi, Lantai, Dongguan, Renshou und Chongwen wurden errichtet, um Statuten und historische Aufzeichnungen zu verwahren.⁷³ Es wurden sogar Aufzeichnungen aus dem Volk erbeten: Dies ist wahrlich herrlich! Doch gab es solche, die während Unruhen verbrannten, die bei Umzügen verloren gingen, die beim Transport in Booten auf Grund liefen oder bei der Seefahrt auf dem weiten Meer vergingen: Dies kann nicht in Worte gefasst werden! Es ist unser gutes Glück, dass [der] Tianqi [Kaiser] die Kultur fördert, unser Staat in einem sich ausweitenden glücklichen Zustand ist und allein die vornehme Kultur gedeiht.⁷⁴ Wahrhaft, der Kaiser übertrifft alle Zeitalter und im Palast und in der Bevölkerung gibt es unzählige Bücher.

Im Volksmund gibt es eine Erzählung, in der Jiang Ziya die Generäle köpft und die Götter investiert. Dazu gab es nie eine Niederschrift, aber sie wurde aus dem Mund von Geschichtenerzählern überliefert. Ist dies eine glaubwürdige Historie? Mein Freund Shu Chongfu kaufte für viel Geld aus Chu⁷⁵ den Band *Investitur der Götter* mit Lektorat und Bemerkungen von Herrn Zhong Bojing.⁷⁶ Da die Arbeit noch nicht beendet war, übertrug er mir die verbleibenden Angelegenheiten. Ich schämte mich nicht, die Arbeit leidlich fortzuführen. Ich habe das, was daran absurd war, gelöscht und das Vulgäre gestrichen. Nach jedem Kapitel schrieb ich wahre Worte, Gegenrede oder spöttische Bemerkungen um loyale und ritterliche Qualitäten, hinterhältige und eigensinnige Gesinnung zu formulieren, damit das Gemüt der Leute aufgerüttelt werde.

[Han Qinshu] sagte: „Im Leben hatte ich [das Amt] Höchste Staatsstütze inne, im Tod werde [ich] König Yama.“⁷⁷ In welcher Dynastie, von Altertum bis in die

⁷¹ Aus dem Kapitel „Zhongyong“ 中庸 des *Liji* 禮記, *juan* 16, S. *Liji*, 13b: „[Kong] Zhongni überlieferte die Taten von Yao und Shun und befolgte die Prinzipien von Wen und Wu.“ 仲尼祖述堯舜憲章文武。

⁷² Diese großflächig angeordnete Bücherverbrennung fand im Jahr 212 v. u. Z. statt.

⁷³ Von den hier genannten Hofbibliotheken wurden die ersten beiden in der Han-Zeit, die dritte in der Östlichen Han-Zeit und die letzten beiden in der Tang-Zeit errichtet.

⁷⁴ Der Tianqi-Kaiser (1605–1627, reg. 1620–1627) war vermutlich der regierende Kaiser zur Zeit der Veröffentlichung des *Fengshen yanyi*.

⁷⁵ In Hubei.

⁷⁶ Zhong Xing 鐘惺 (1581–1624), Mannesname Bojing 伯敬, war ein berühmter Beamter und Kritiker aus Jingling 竟陵 in Hubei, dem interessanterweise viele Romankommentare fälschlich zugeschrieben wurden, obwohl er für Gedichtskommentare bekannt war.

⁷⁷ Dieser Satz wird im *Sui shu* 隋書 dem General Han Qinhu 韓擒虎 (538–592) zugeschrieben. „Han Qinhu zhuan“ 韓擒虎傳 in *Sui shu* 隋書, *juan* 52, S. 3a [604].

heutige Zeit, galt das nicht? Was die Schrift über das Köpfen von Generälen und die Investitur der Götter angeht; sehen wir sie als unlogisch an? Die Schrift ist entstanden. Ob sie glaubwürdig ist oder nicht, hängt von der Betrachtung des Lesers ab. Was kann ich dazu noch sagen?

Verfasst von Li Yunxiang, [Mannesname] Weilin aus Hanjiang [Yangzhou]

封神演義序

古今有可信者，經史《綱鑑》之書是也。有不可信者，《齊諧》、《虞初》、《山海》之書是也。若可信若不可信者，諸子、小說、陰陽、方技、術數之書是也。迨自結繩以後，倉頡成書，宇宙人事始煥，斯文始鑿。極天蟠地，無竅不開，其中所以為帝王師相，人物臧否，如經史百家之書無不假此定其好醜。若所稱二帝曰「放勳」曰「重華」；禹曰「文命敷于四海」；湯曰「顧諟天之明命」；文曰謨、武曰烈；下至曰桀，曰紂，曰幽，曰厲，何在不非史臣親承之下揣摩則肖之也？孟夫子尚曰「盡信書不如無書」，況三代以來所謂曰文，曰武，曰孝，曰莊，曰敬，曰神，曰懿，曰徽，曰德，種種美詞，不過皆史臣為之粉過飾非，寫為一代信史。其中可信不可信明甚。又怪後儒曰：「三代之下無書。」嗟嗟！自《周禮》以小史掌邦國之志，外史掌三皇五帝之書，至周末德衰，不無紊亂。我夫子為之憲章祖述，刪繁芟偽，不可不謂斯文之幸。孰意秦火一烈，尺籍無遺矣。雖歷漢魏晉於五代以至唐宋，不無除挾書之令求天下之遺書者；有建石室、蘭臺、東觀、仁壽、崇文秘閣，以藏其典籍者；甚至求錄於民間者：可謂盛矣！然而有遭喪亂而焚燬者，有遭遷徙而遺棄者，又有遣運而舟覆於砥柱，航海而盡喪於滄茫者；可勝言哉！幸而天啟文明，我國家景運洪開，於斯文獨盛，真駕軼千古，而內府民間可曰汗牛充棟矣。俗有姜子牙斬將封神之說，從未有繕本，不過傳聞於說詞者之口，可謂之信史哉？余友舒冲甫自楚中重資搆⁷⁸有鍾伯敬先生批閱《封神》一冊，尚未竟其業，乃托余終其事。余不愧續貂，刪其荒謬，去其鄙俚，而於每回之後或正詞或反說，或以嘲諷之語以寫其忠貞俠烈之品，奸邪玩頓之態，於世道人心不無喚醒耳。語云：「生為大「上」柱國，死作閻羅王。」自古及今，何代無之？而至斬將封神之書，目之為迂誕耶？書成，其可信不可信，又在閱者作如何觀，余何言哉？

邗江李雲翔為霖甫撰⁷⁹

Der letzte Kapitelkommentar

Die Ursprünge der Erzählung des Buches *Investitur der Götter* liegen weit in der Vergangenheit. Die Geschehnisse kann man nicht genau überprüfen, [aber] die Umstände sind glaubwürdig. [Han Qinhu] sagte [laut dem *Suishu*]: „Im Leben hatte [ich

⁷⁸ Gemeint ist *gou* 購, einkaufen.

⁷⁹ Shu Zaiyang-Ausgabe, S. 1–18.

das Amt] Höchste Staatsstütze inne, im Tod werde [ich] König Yama.“ Die Wahrscheinlichkeit [dieser Aussage] sollte jedermann für sich selbst entscheiden. Weiter kann die Energie von loyalen Untertanen und aufrechten Menschen Regenbogen durchstoßen und ihr Verstand Steine durchdringen. Wie können sie nach ihrem Tod in Bedeutungslosigkeit verschwinden? Wenn man dann die Namen der verschiedenen Götter überprüft, wird man zwar nicht unbedingt die Zeit absolut bestimmen oder die nachfolgenden Generationen eruieren können. Aber ohne die Personen und die Geschehnisse dieser Tage [selbst] gesehen zu haben, kann man sie auch nicht [sicher] wissen. Auf Grundlage der Niederschrift aus der Sammlung von Herrn [Zhong] Bojing habe ich detaillierte Prüfungen und Korrekturen vorgenommen. Ob man [die Geschichte] glaubt oder nicht, mögen ihr doch alle lauschen.

《封神》一書，其說由來甚遠，事無可稽，情有可信。語云：生為大柱國，死作閻羅王。是又因人而可決者。況忠臣義士氣可貫虹，心可穿石，死後豈得泯泯無聞耶？然考其諸神名號，雖未必盡符其時而窮之後世，又未見其人，其為當日有是事，亦未可知。余因伯敬先生所家藏繙本，又詳為考訂，其信與否者，咸聽之耳。⁸⁰

Literaturverzeichnis:

Primärquellen:

Chu Renhuo 褚人穫. 1695. *Fengshen-yanyi* 封神演義 (Suzhou: Sixue caotang). <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96116925> und <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9006320> (Zugriff im März 2018).

Fengshen bang: Chewangfu quben 封神榜：車王府曲本. 1992. Hrsg. Su Huanzhong 蘇寰中, Guo Jingrui 郭精銳 und Chen Weiwu 陳偉武 (Beijing: Renmin wenzue).

Fengshen tianbang 封神天榜. 1964. In *Guben xiqu congtan jiu ji* 古本戲曲叢刊九集 (Bd. 1. Beijing: Zhonghua).

Han Yu 韓愈. 1983–1986. *Dong ya tang Changli ji zhu* 東雅堂昌黎集註, in *Wen-yuan ge Siku quanshu* 文淵閣四庫全書 (Taipeh: Taiwan shangwu), Bd. 1075.

Li Yunxiang 李雲翔 (Vorwort). Tianqi-Ära. *Fengshen yanyi* 封神演義 (Suzhou: Zaiyang), <https://www.digital.archives.go.jp/das/meta/F100000000000107715> (Zugriff im März 2018).

⁸⁰ Li Yunxiang, *juan* 20, S. 80b.

Li ji 禮記, in *Sibu beiyao* 四部備要. 1965–1966. Hrsg. Zheng Xuan 鄭玄 (Taipei: Zhonghua), Bd. 8–9.

Mengzi yizhu 孟子譯注. 2003. Hrsg. Jin Liangnian 金良年 (Shanghai: Shanghai shudian).

Shangshu 尚書. 2012. Hrsg. Wang Shishun 王世舜 und Wang Cuiye 王翠葉 (Beijing: Zhonghua).

Sui shu 隋書. 1973. Hrsg. Wei Zheng 魏徵 u.a. (Beijing: Zhonghua).

Wu wang fa Zhòu pinghua 武王伐紂平話. <https://www.digital.archives.go.jp/das/image/M100000000000096444> (Zugriff April 2020).

Xin Tang shu 新唐書. 1975. Hrsg. Ouyang Xiu 歐陽修 und Song Qi 宋祁 (Beijing: Zhonghua).

Sekundärliteratur:

Barrett, T. H. 2003. „San jiao jiu liu 三教九流“, in *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*, hrsg. von Yao Xinzhong (London und New York: RoutledgeCurzon), S. 523.

_____. 2008a. „Taoism and Neo-Confucianism“, in Pregadio 2008, S. 139–141.

_____. 2008b. „Taoism and Chinese Buddhism“, in Pregadio 2008, S. 141–145.

Bentor, Yael und Meir Shahr. 2017. *Chinese and Tibetan Esoteric Buddhism* (Leiden, Boston: Brill).

Breuer, Rüdiger. 2001. *Early Chinese Vernacular Literature and the Oral-Literary Continuum: The Example of Song and Yuan Dynasty* Pinghua, Dissertation, University of Washington.

Chang, Shelley Hsueh-lun. 1990. *History and Legend: Ideas and Images in the Ming Historical Novels* (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Ding Xigen 丁錫根. 1996. *Zhongguo lidai xiaoshuo xuba ji* 中國歷代小說序跋集 (Beijing: Renmin wenzue).

Gerritt, J. C. 1899. „Popular Account of the Canonization of the Gods, Illustrated“, in *Chinese Recorder* 30, S. 162–174.

Grube, Wilhelm. 1912. *Metamorphosen der Götter: Historisch-mythologischer Roman aus dem Chinesischen* (Leiden: Brill).

Iwasaki, Kanako 岩崎華奈子. 2014. „Ri Onshyū no Nankin Shinwai ni okeru kōyū to hencho katsudō“ 李雲翔の南京秦淮における交友と編著活動, in *Chūgoku bungaku ronshū* 中国文学論集 43, S. 165–174.

- Kalinowski, Marc. 2004. „Technical Traditions in Ancient China and Shushu Culture in Chinese Religion“, in *Religion and Chinese Society: Ancient and Medieval China*, hrsg. von John Lagerwey (Hongkong: The Chinese University Press), S. 223–248.
- Kao, Karl S. Y. 2002. „Domains of Moral Discourse: Self, History, and Fantasy in ‚Fengshen yanyi‘“, in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 24, S. 75–97.
- Katz, Paul R. 2008. „Taoism and Local Cults“, in Pregadio 2008, S. 152–156.
- Kohn, Livia, 2000. *Daoism Handbook* (Leiden: Brill).
- _____. 2003. „Daoism (Taoism): Religious“, in *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, hrsg. von Antonio S. Cua (New York und London: Routledge), S. 222–229.
- Kralle, Jianfei. 2002. *Vernichterinnen nach Maß: Zur Überlieferung des negativen Frauenbildes in der frühen Historiographie in China*, Dissertation, Universität München.
- Liu Ts'un-yan. 1962. *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels: The Authorship of the Feng shen Yen I* (Wiesbaden: Harrassowitz).
- _____. 1976. „Lin Chao-ên (1517–1598), the Master of the Three Teachings“, in *Selected Papers from the Hall of Harmonious Winds, with a Preface by P. Demiéville* (Leiden: Brill), S. 149–174.
- _____. 1984. „The Syncretism of the Three Teachings in Sung-Yüan China“, in *New Excursions from the Hall of Harmonious Wind, with a Preface by P. Demiéville* (Leiden: Brill), S. 3–95.
- Meulenbeld, Mark. 2007. *Civilized Demons: Ming Thunder Gods from Ritual to Literature*, Dissertation, Princeton University.
- _____. 2015. *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel* (Honolulu: University of Hawaii Press).
- Monschein, Ylva. 2014. „Lavieren zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik – Signaturen einer obskuren Regierungsführung im *Fengshen yanyi*“, in *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164.3, S. 767–787.
- Pines, Yuri. 2008. „To Rebel Is Justified? The Image of Zhouxin and the Legitimacy of Rebellion in the Chinese Political Tradition“, in *Oriens Extremus* 47, S. 1–24.
- Porkert, Manfred. 1970. „Die zwiespältige Rolle des Chiang Tzu-ya, der Zentralfigur im Feng-shen yen-i“, in *Sinologica* 11, S. 135–144.
- Pregadio, Fabrizio (Hrsg.). 2008. *The Encyclopedia of Taoism* (London: Routledge).
- Robinet, Isabelle. 2008. „Syncretism“, in Pregadio 2008, S. 20–23.

Schaberg, David. 2011. „Chinese History and Philosophy“, in *The Oxford History of Historical Writing: Beginnings to AD 600*, hrsg. von Andrew Feldherr (Oxford: Oxford University Press), S. 394–414.

Shen Shufang 沈淑芳. 1981. „Fengshen yanyi zhong ,fengshen‘ yiyi de tantao“ 封神演義中「封神」意義的探討, in *Zhongguo gudian xiaoshuo zanjiu zhuanji* 3 中國古典小說研究專集(三), hrsg. von Sili Jingzi wenli xueyuan Zhongguo gudian xiaoshuo yanjiu zhongxin 私立靜宜文理學院中國古典小說研究中心 (Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi), S. 221–236.

Standaert, Nicolas. 2016. *The intercultural weaving of historical texts: Chinese and European stories about Emperor Ku and his concubines* (Leiden: Brill, 2016).

Wan Pin Pin. 1987. *Investiture of the Gods („Fengshen yanyi“): Sources, Narrative Structure, and Mythical Significance* (Washington: University of Washington).

Wei Juxian 衛聚賢. 1960. *Fengshen bang gushi tanyuan* 封神榜故事探源 (Hong Kong: Shuowenshe).

Wei Wenzhe 魏文哲. 2010. „Fengshen yanyi you fan fengjian sixiang ma?“ 封神演義有反封建思想麼?, in *Ming Qing xiaoshuo yanjiu* 明清小說研究 96, S. 221–231.

Witt, Barbara. 2014. „Abmilderung eines Vater-Sohn-Konfliktes: Warum Yin Jiao im *Fengshen yanyi* seine Mutter nicht rächen darf.“ In *Harmonie und Konflikt in China*, hrsg. von Christian Soffel und Tilman Schalmey (Wiesbaden: Harrassowitz), S. 91–106.

_____. 2017. „The Hagiographies of Tianfei 天妃 in the *Soushen daquan* 搜神大全 and the *Zengbu soushen ji* 增補搜神記“, in *The Mazu Cult: Historical Studies and Cross-Cultural Comparisons*, hrsg. von Jiehua Cai und Marc Nürnberger (Lisabon: Centro Cientifico e Cultural de Macau), S. 89–110.

Zhang Peiheng 章培恆. 1993. „*Fengshen yanyi* de xingzhi, shidai he zuozhe“ 《封神演義》的性質、時代和作者, in *Xianyi ji* 獻疑集, hrsg. von Zhang Peiheng (Changsha: Yuelu shushe), S. 306–319.

Zheng Zhiming 鄭志明. 1997. *Shenming de youlai: Zhongguo pian* 神明的由來: 中國篇 (Chiayi: Nanhua guanli xueyuan zongjiao wenhua yanjiu zhongxin).

Zhou Minchu 周明初. 2014. „Li Yunxiang shengping shiji jikao ji ,Fengshen yanyi‘ zhu wenti de xin renshi“ 李雲翔生平事蹟輯考及《封神演義》諸問題的新認識, in *Wenxue yichan* 文學遺產 2014.6, S. 81–92.

Zimmer, Thomas. 2002. *Der Roman der ausgehenden Kaiserzeit* (München: K.G. Saur).

