

Die Macht des Schreibers (*shi* 史): Geschichtsschreibung und Exegese im *Shiji*

Der Schreiber und die Macht (Einführung)

Die Frage nach der „Macht“ des Schreibers steht im Mittelpunkt der acht hier vorgelegten Studien. Die einzelnen Beiträge nähern sich dieser Frage dabei aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln. Die in ihnen gesetzten Schwerpunkte waren zum Teil durch die bei Fachkonferenzen vorgegebenen Themen angeregt. Alle acht Studien tragen jedoch zur Klärung der Frage nach der „Macht“ des Schreibers bei: dazu, wie sich diese „Macht“ äußert, wo ihre Wurzeln liegen und in welcher Weise sie sich ausgewirkt hat.

Mit dem „Schreiber“ sei hier die Autorität des reflektierenden Geschichtsschreibers in jenem Werk bezeichnet, dessen heutiger Titel *Shiji* (Aufzeichnungen des Schreibers bzw. der Schreiber) lautet. Diese Autorität wird gemeinhin mit der Person des Sima Qian (ca. 145 – ca. 86 v. Chr.) identifiziert, der vermutlich auch der hauptsächliche Verfasser dieses Werkes war. Es besteht jedoch kein Zweifel daran, daß bereits dessen Vater Sima Tan (? – 110) keinen geringen Anteil an der Kompilation des Werks hatte, auch wenn sich nur an wenigen Stellen des *Shiji* Anhaltspunkte für eine klare Differenzierung beider Personen finden lassen. Wenn daher im folgenden allgemein von „dem Verfasser“ oder „dem Geschichtsschreiber“ die Rede ist, umfaßt die damit bezeichnete Autorität implizit beide Kontributoren.

Zeitlich erstreckt sich die Abfassung der acht Artikel über einen Zeitraum von fast fünf Jahren. Daß sich innerhalb einer solchen Zeitspanne Erkenntnisse verändern, so daß auch die Spuren der eigenen Entwicklung aus den Ergebnissen der Arbeiten erkennbar werden, läßt sich bei der hier gewählten kumulativen Form der Habilitation kaum vermeiden; diese dokumentiert jedoch zugleich stärker als eine zusammenhängende Einzelschrift den Faktor „Zeit“ bei der gedanklichen Auseinandersetzung mit dem gewählten Gegenstand.

Der hier zugrundegelegte Ansatz versteht das *Shiji* vor allem als ein Werk der Exegese. Ein solcher Ansatz wurde in chinesischen wie westlichen Untersuchungen zum *Shiji* bislang meist vernachlässigt. Das *Shiji* wird überwiegend entweder als Steinbruch für die Rekonstruktion der Ereignisgeschichte genutzt oder aber als literarisches Kunstwerk analysiert. Diejenigen wiederum, die sich mit der Ideologie des *Shiji* befassen, präsentieren ihre Ergebnisse meist auf der Basis weniger immer wieder bemühter Einzelaussagen des Geschichtsschreibers und richten den Blick kaum auch auf andere Teile des Werks.

Der exegetische Ansatz macht erforderlich, daß die Geschichtsdarstellung des *Shiji* – wo immer dies möglich ist – in Beziehung gesetzt wird zu Texten, in deren Tradition das Werk offenbar steht. Der Geschichtsschreiber wird dabei als jemand verstanden, der sich gleichsam im Gespräch mit früheren Exegeten befindet und der deren Urteile zum Teil in sein Werk übernimmt, sich zum Teil aber auch von diesen absetzt. Wollte man diese Art von Kommunikation ganz erfassen, so müßte man bei der Lektüre des *Shiji* natürlich auch all die Quellen, die dem Geschichtsschreiber bei der Niederschrift bekannt bzw. zugänglich waren, selbst zur Verfügung haben. Leider kommt jedoch ein moderner Leser, selbst wenn er sich auf elektronisch durchsuchbare Ausgaben der meisten überlieferten Texte der Frühzeit stützen kann,

allzu rasch an seine Grenzen, da die meisten der vom Geschichtsschreiber benutzten Texte heute gar nicht mehr oder wohl nur in recht veränderter Form überliefert sind. Doch schon die lückenhaften Erkenntnisse, die sich trotz dieser problematischen Überlieferungslage gewinnen ließen, rechtfertigen meines Erachtens die hier gewählte Vorgehensweise.

Die Ergebnisse, die die hier zusammengestellten acht Einzelstudien im Hinblick auf die Frage nach der „Macht“ des Schreibers erbracht haben, seien im folgenden zusammengefaßt. Auf Fußnoten mit Belegstellen und Angaben zu weiterführender Literatur wurde dabei an dieser Stelle bewußt verzichtet, doch sind dem Text in eckigen Klammern jeweils die Artikelnummern [römische Ziffern] sowie die dortigen Seitenzahlen [arabische Ziffern] beigegeben, an denen die in dieser Einführung angesprochenen Themen ausführlicher behandelt sind.

Erscheinungsformen der „Schreibermacht“

Wie bereits die Themenvielfalt der hier vorgelegten Aufsätze nahelegt, äußert sich die „Macht“ des Schreibers auf ganz unterschiedliche Weise. Dabei ist zunächst die Macht, die mit der beruflichen Rolle Sima Qians und dessen Vater Tan verbunden war, von derjenigen zu unterscheiden, die in der Autorität des reflektierenden Geschichtsschreibers begründet liegt.

Die Macht, die Sima Qian in seinem Amt als „Leitender Oberster Schreiber“ (*taishi ling*) am Hofe von Kaiser Wu (Reg.: 141–87) offiziell zukam, dürfte eher gering gewesen sein. Wie sich aus einer Quelle zu den Beamtenrängen der Frühen Han-Zeit entnehmen läßt, bestand dieses Amt in einer Aufsichtsfunktion über eine stattliche Anzahl von Ressorts, die mit der Divinationskunst, dem Opferbereich und mit astronomisch-kalendarischen Berechnungen zu tun hatten, sah zwei ihm zugeordnete Assistenten vor und entsprach mit einer Besoldung von „600 Scheffel“ wohl einer mittleren Stellung in der Beamtschaft. [VI, 259]

Wie sich die Obliegenheiten dieses Amtes in der Praxis auswirkten, läßt sich in einem Kapitel erkennen, in dessen Mittelpunkt die *Feng*- und *Shan*-Opfer stehen, die heiligen Opfer, die nur ein „wahrer“ König vollziehen darf. In diesem Kapitel wird zweimal der „Leitende Oberste Schreiber“ erwähnt, womit in diesem Fall Sima Tan, der Vater Sima Qians gemeint ist, der vor ihm dieses Amt ausübte. Wie man diesen Bemerkungen entnehmen kann, gehörte Sima Tan zu den Beratern, die den Kaiser dazu veranlaßten, zwei neue Opferstätten, nämlich die für die Erdgottheit Houtu sowie für die Gottheit der Höchsten Einheit, Taiyi, einzurichten. [VI, 161] Sima Tan sowie ein weiterer Sima – Sima Xiangru – gehörten offenbar auch zu denjenigen, die den Kaiser geradezu drängten, sich an die Verrichtung der heiligen Opfer auf dem Tai-Berg zu machen. [VI, 271–277] Hinzu kommt, daß Sima Qian, nachdem sein Vater gestorben war, ebenso wie dieser zuvor den Kaiser auf dessen Reisen zu seinen diversen Opferstätten zu begleiten hatte und daß er vom Kaiser mit der Vorbereitung eines neuen astronomischen Kalenders beauftragt wurde. [VI, 264–267]

All diese Einzelheiten legen einen besonderen Zusammenhang beider Sima mit einem gewissen Gongsun Qing nahe, dessen Karriere bei Hofe mit einer in seinem Besitz befindlichen Schrift begann. In dieser Schrift wird prophezeit, daß sich während seiner Regierungszeit die Erfüllung eines Zyklus ereignen werde, der parallel verlaufe zu dem des Gelben Gottkaisers, Huangdi. Wenn der Kaiser entsprechende Schritte einleite, so eröffnet ihm Gongsun Qing, winke ihm Unsterblichkeit, wie vor ihm einzig Huangdi.

[VI, 266–270] Von der Wahl der glückverheißenden Tage für die neuen Opfer über die Verrichtung des heiligen Opfers auf dem Berg Tai bis hin zur Wahl des Datums, zu dem der neue Kalender der Han installiert werden sollte, bestand vermutlich eine enge Zusammenarbeit zwischen Gongsun Qing, Sima Tan und später Sima Qian. Zu einer solchen Nähe in krassem Widerspruch steht allerdings die kritische Haltung des Geschichtsschreibers gegenüber Gongsun Qing. Er brandmarkt ihn geradezu als einen Betrüger, der den Kaiser mit der Aussicht, die er ihm auf Unsterblichkeit eröffnet, nur geködert habe, um seinen eigenen Zwecken zu dienen. [VI, 283]

Sima Qian hatte somit vermutlich ein zwiespältiges Verhältnis zu den Machenschaften der Mitglieder jener Gruppe, die von mir als die der „Kosmologen“ bezeichnet wurde. Dennoch ist unverkennbar, daß er selbst unmittelbaren Anteil an diesen Vorgängen hatte, die Teil des Personenkults in der Zeit von Kaiser Wu wurden, und es scheint dabei gerade die Verbindung zwischen der Divinationskunst und dem Wissen um kalendarische Zyklen (deren Vorhersagbarkeit nur auf den Nicht-Experten als mysteriöse Macht wirkt!) zu sein, die dem Leitenden Obersten Schreiber zur Zeit des Kaisers Wu so große Einflußmöglichkeiten einräumte, daß man durchaus auch hier von einer realen Macht sprechen kann.

Die Macht des reflektierenden Geschichtsschreibers scheint demgegenüber wenig mit dem Amt, in dem Sima Tan und Sima Qian bei Hofe tätig waren, zu tun gehabt zu haben. Es gibt keinerlei Hinweise darauf, daß das Werk, das in der Sekundärliteratur häufig als die „erste offizielle Dynastiegeschichte“ bezeichnet wird, in irgendeiner Weise von Kaiser Wu in Auftrag gegeben oder auch nur offiziell genehmigt worden wäre. Angesichts des Fehlens eines Auftrags seitens des Kaisers Wu, ein Geschichtswerk zu verfassen, erscheint umso erstaunlicher, welche Anstrengung der Geschichtsschreiber unternommen haben muß, um ein 130 Kapitel umfassendes *opus* zustandezubringen, zumal eines, in dem der Geschichtsschreiber als reflektierende Person, die zuweilen Erschütterung zeigt, zuweilen geradezu diebische Freude zu empfinden scheint, die lobt und tadelt, so stark persönlich in Erscheinung tritt.

Die Autorität des Geschichtsschreibers als urteilende Instanz kommt explizit durch das in der Regel am Ende jedes Kapitels stehende persönliche Schlußwort, eingeführt stets mit der Formulierung „Der Herr Oberste Schreiber meint“ (*taishi gong yue*), zum Ausdruck. Diese Schlußbemerkungen nutzt der Verfasser des *Shiji* für vielerlei Zwecke, etwa, um dem Leser gegenüber zu rechtfertigen, was ihn dazu bewogen hat, gerade den mythischen Gottkaiser Huangdi zum Ausgangspunkt seines Werks zu machen, und nicht etwa Yao oder Shun, wie es eine Ausrichtung an den kanonischen Schriften verlangt hätte. [V, 46–47] Mehrmals richtet der Geschichtsschreiber in dieser Schlußbemerkung das Wort an zukünftige „Edle“, so es diese geben sollte (*hou you junzi*), die aus dem, was er geschrieben habe, etwas Bestimmtes ersehen mögen. [IV, 2; VIII, 70] Befindet sich das Schlußwort des Geschichtsschreibers am Ende von Biographien, so enthalten diese oft eine Bemerkung, die erkennen läßt, daß der Geschichtsschreiber in einem persönlichen Verhältnis zu diesem oder jenem Nachkommen einer Person stand, oder auch, auf welche Weise er an Informationen über die betreffende Person gelangen konnte. [V, 43]

Ebenfalls Teil einer solchen Schlußbemerkung ist eine Aussage, mit der der Geschichtsschreiber zu erkennen gibt, daß er sich in dem betreffenden Kapitel einer bestimmten Evaluationstechnik bedient hat, die er mit dem Ausdruck *biao li* (Außen- und Innenseite) bezeichnet. [III, 119] Das Kapitel, in dem er diese Technik verwendet, ist das über die *Feng-* und

Shan-Opfer, in dem – wie bereits erwähnt – die Aktivitäten des Obersten Schreibers, besonders deutlich erkennbar werden. Die Evaluationstechnik des Geschichtsschreibers besteht, wie er gleich zu Beginn dieses Kapitels deutlich macht, darin, zunächst das Verhältnis von Außen- und Innenseite bei denjenigen Herrschern der Vergangenheit zu überprüfen, die diese Opfer entweder vollzogen hatten (wobei sie hierzu gar nicht unbedingt berechtigt waren), oder aber, die sie – aus welchen Gründen auch immer – nicht vollzogen hatten, obwohl sie, zumindest in den Augen des Geschichtsschreibers, dazu durchaus alle Voraussetzungen erfüllt zu haben schienen. Insbesondere im Hinblick auf die Beurteilung seines eigenen Herrschers, Kaiser Wu, nimmt der Geschichtsschreiber sodann die Rolle des Richters ein. Er prüft anhand bestimmter von ihm angelegter Maßstäbe das Verhältnis zwischen äußerem Anschein und den inneren Beweggründen, um so in Erfahrung zu bringen, ob der Kaiser überhaupt dazu berechtigt war, die heiligen Opfer, die nur einem „wahren König“ zustanden, zu vollziehen. [III, 122–126 sowie 130–138] Daß sich dieser als „Kandidat“ bei der Prüfung nicht bewährte, wird vom Geschichtsschreiber zwar nicht explizit, aber sehr wohl implizit zum Ausdruck gebracht. [III, 125]

Wurzeln der „Schreibermacht“

Woher aber leitet der Geschichtsschreiber das Recht ab, in seiner Geschichtsschreibung zu urteilen und Kritik zu üben, auch gegenüber dem Herrscher? Offenbar maßt er sich ein solches nur an, da es keine Hinweise darauf gibt, daß eine solche Kritik von seiten des Herrschers offiziell genehmigt oder gar in Auftrag gegeben worden wäre. Doch wenn somit eine offizielle Ableitung fehlt, gibt es eine andere Herleitung, mit der ein Schreiber sein Tun rechtfertigen kann?

Es scheint, als mache der Geschichtsschreiber hier nicht nur ein ihm zustehendes Recht geltend, sondern als betrachte er es gar als seine Pflicht, Urteile zu fassen und gegebenenfalls Kritik zu üben. [VII, 43] Daß die Kritik am Herrscher gar aus dem Munde des Konfuzius als Prinzip formuliert worden sei, erwähnt der Geschichtsschreiber als etwas, was er persönlich von Dong Zhongshu, einem Textgelehrten und Anhänger der damals offiziell etablierten *Gongyang*-Exegeschule des *Chunqiu* (Frühling und Herbst), vernommen habe. Dort meint dieser, daß Konfuzius aufgrund der im Reich herrschenden Mißstände eine „Vorbild-Schablone“ (*yibiao*) für das ganze Reich geschaffen habe, bei der er den Himmelssohn getadelt und die Lehnsfürsten zurechtgewiesen habe und bei der er gegen die Großwürdenträger vorgegangen sei, um der Sache des (wahren) Königtums zum Sieg zu verhelfen. [III, 141] Es scheint somit, als sehe sich der Geschichtsschreiber als Kritiker seinerseits in der Nachfolge des Konfuzius bzw. als stelle er sich, und vor ihm ebenfalls Konfuzius, in eine noch weit ältere Tradition solcher Kritiker. [IV, 2 sowie VIII, 51]

Tatsächlich enthält die Geschichtsdarstellung des *Shiji* etliche Beispiele von frühen Schreibern, die eben dies taten: ihre Herrscher ermahnen, warnen und kritisieren. [VIII, 6–37] Zu diesen gehört Schreiber Yi, der den jungen König Cheng ermahnt, das Wort, von dem dieser behauptet, er habe es nur im Spiel seinem jüngeren Bruder gegeben, auch in die Tat umzusetzen, unter Verweis darauf, daß das, was der König spricht, vom Schreiber niedergeschrieben werde und das somit Gesetz sei. [VIII, 8–11] Schreiber Dong Hu verzeichnet in den Annalen Zhao Dun, den leitenden Minister in Jin, als Mörder des Fürsten von Jin, obgleich – wie zumindest die Kommentare dem Leser zu verstehen geben – allen Beteilig-

ten klar ist, daß er nicht der faktische Mörder des Fürsten war, sondern nur eine moralisch-politische Mitverantwortung trug. [VIII, 22–25] Drei Brüder, allesamt nacheinander Schreiber von Qi, verzeichnen einen Fürstenmord, wofür der Mörder, der diktatorisch regierende Cui Zhu, zwei der Brüder ihres wahrheitsgemäßen Verzeichnens des Fürstenmords wegen hinrichten läßt und erst, nachdem der dritte unbeirrt die Aufzeichnungen fortgesetzt hat, diese resigniert zuläßt. [VIII, 20–22]

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Macht dieser frühen Schreiber ist die Gabe des Vorhersehens, über die die Mehrzahl der im *Shiji* überlieferten Schreiber verfügt. In der Geschichtsdarstellung des *Shiji* bewahrheiten sich die Vorhersagen dieser Schreiber fast durchgehend; in einem weiteren von mir erörterten Fall scheint es, als habe der Geschichtsschreiber zur Begründung dessen, warum sich die Bewahrheitung der Vorhersage so lange verzögert habe, mit Bedacht die Vorhersage eines weiteren Schreibers hinzugefügt, um auf diese Weise einerseits dafür zu sorgen, daß die damalige Vorhersage zu dem tatsächlichen Verlauf der Ereignisse nicht gar zu sehr im Widerspruch steht, andererseits aber auch verhindert wird, daß die Autorität des vorhersagenden Schreibers untergraben wird. [VIII, 60–62] Indem der Geschichtsschreiber die Vorhersagen früherer Schreiber durch die Beschreibung des weiteren Verlaufs der Geschichte bestätigt, unterstützt und bestätigt er somit seinerseits die Autorität dieser früheren Schreiber.

Wie ebenfalls erörtert wurde, scheint es, als wolle sich der Geschichtsschreiber im Kapitel über die *Feng*- und *Shan*-Opfer bei der Beurteilung seines Herrschers seinerseits in eine Reihe mit Leuten wie Guan Zhong und Konfuzius gestellt wissen. [III, 139–144.] Guan Zhong war der Minister von Herzog Huan von Qi. Als der Herzog infolge seines Aufstiegs zum Hegemon unter den Lehnsfürsten den Plan faßte, zur Verrichtung der heiligen Opfer zu schreiten, versuchte Guan Zhong, ihm sein Vorhaben auszureden, indem er ihn auf das Fehlen entsprechender Zeichen des Himmels hinwies, und brachte den Herzog auf diese Weise von seinem vermessenen Bestreben ab. Im Falle des Konfuzius war es ein Angehöriger einer der drei mächtigen Sippen in Lu, dessen ehrgeiziger Plan, sich zum Tai-Berg zu begeben und die heiligen Opfer zu vollziehen, von Konfuzius heftig gerügt wurde.

Welcher konkrete Zusammenhang besteht nun zwischen dem Geschichtsschreiber einerseits und jenen frühen Schreibern andererseits, deren Verdienst er selbst so deutlich in seinem Werk herausstellt? Es scheint zunächst, als seien die Schreiber, denen Sima Qian in seinem Werk einigen Platz einräumt und in deren Tradition er sich offenbar selbst einreihet, in erster Linie seine geistigen Ahnen. Doch wie den Worten des Vaters Sima Tan, die er auf seinem Sterbebett an seinen Sohn gerichtet haben soll, deutlich zu entnehmen ist, sind es betontermaßen auch „unsere eigenen Ahnen“ (*wu zu*), deren der Sohn eingedenk sein möge und denen gegenüber er sich als pietätvoll erweisen soll. [VIII, 49–50] Folgt man schließlich jener grandiosen Herleitung der eigenen Familie von Zhong und Li, Ministern des Gelben Gottkaisers, die in dessen Auftrag Himmel und Erde verwaltet haben sollen, so erhärtet sich der Eindruck, daß es dem Geschichtsschreiber sehr daran gelegen war zu betonen, daß sich sein Mandat nicht etwa nur aus einer geistigen Ahnenschaft, sondern daß es sich vielmehr aus einem erblichen Amt und somit unmittelbar aus einer Familientradition ableiten lasse. [VIII, 48, Anm. 139]

Ebenfalls auf seinem Sterbebett erinnert der Vater den Sohn an das große Werk all jener Schreiber, die zumindest bis zu dem Zeitpunkt, als durch die Wirren vor und nach der Reichseinigung all diese Traditionen unterbrochen waren, die Annalen der verschiedenen Lehnsstaaten verzeichnet haben. Er selbst habe es nicht vermocht, seinen Anteil an diesem

großen Werk zu Ende zu bringen, und er übertrage diese Aufgabe daher nun an seinen Sohn. Aus diesen Worten wird deutlich, wie wichtig der Gedanke jener *corporate identity* ist, auf die der Vater den Sohn gleichsam als letzten Wunsch verpflichtet. Es ist eine Gruppe von Autoritäten mit einem gemeinsamen Ethos, der Schreiberideologie, und ihre besondere Stärke liegt darin, daß sich die einzelnen Mitglieder auf eine gemeinsame Tradition, auf die Schreibertradition, berufen können. [VIII, 2–3]

Fragt man nach den Ursprüngen der Schreiberideologie, so fällt auf, daß der Geschichtsschreiber an etlichen Stellen seines Werks auf die politische Krise hinweist, die, wie er immer wieder betont, durch die Schwächung der Zentralmacht am Ende der West-Zhou-Zeit ausgelöst worden sei. Diese Krise, die sich über etliche Herrschergenerationen hin erstreckt habe, habe sodann, wie mehrfach im *Shiji* betont wird, Konfuzius dazu veranlaßt, auf der Basis von Aufzeichnungen der Schreiber der verschiedenen Lehnsstaaten (sein) *Chunqiu* (Frühling und Herbst) zu machen. [VIII, 72] Der schwierig zu übersetzende Ausdruck *zuo chunqiu* (wörtlich: „Frühling und Herbst machen“) wurde dabei von mir als eine Tätigkeit charakterisiert, die darin besteht, die vergangenen Ereignisse zu verzeichnen und diese vom Standpunkt einer umfassenden, von alters her überlieferten Rechtlichkeit zu beurteilen. [VIII, 72]

Eben diese Krise wird, wie ein dieser Zusammenstellung als Exkurs beigefügter Artikel erörtert, bereits in der Schrift *Mengzi* als besonders bedeutsam herausgestellt. Dort wird auch die Tätigkeit, „Frühling und Herbst zu machen“ durch Konfuzius als etwas bezeichnet, das einerseits als Folge der Krise entstand, andererseits aber eben das einzige Mittel zu sein scheint, mit dem die Krise überwunden werden kann. Diese Tätigkeit wird im *Mengzi* ferner als eine „Angelegenheit des Himmelssohnes“ (*tianzi zi shi*) charakterisiert. [VII, 49–50]

Das *Shiji* läßt an etlichen Stellen erkennen, wie stark sein Verfasser offenbar in der mengzischen Tradition verwurzelt ist. Diese Verwurzelung äußert sich unter anderem in der zweimaligen Anspielung auf die 500-Jahre-Lehre im letzten Kapitel des *Shiji*. [VIII, 63] Im *Mengzi* wird die politische Krise jener Zeit in unmittelbarem Zusammenhang damit gestellt, daß jener „wahre König“, dessen Erscheinen in Abständen von jeweils fünfhundert Jahren erwartet wurde, bereits zu Lebzeiten des Konfuzius ausblieb und zur Zeit des Meng Ke noch immer nicht erschienen war. [VII, 122] Indem nun im *Shiji* die Anspielung auf die 500-Jahre-Lehre unmittelbar in Zusammenhang gebracht wird mit dem Auftrag Sima Tans an seinen Sohn, er möge nach seinem Tod das von ihm noch nicht zu Ende gebrachte Werk fortsetzen und an das *Chunqiu* anknüpfen, damit das Bemühen von Generationen früherer Schreiber nicht umsonst gewesen sei, erhält die 500-Jahre-Prognose einen unmittelbaren aktuellen Bezug. Sie impliziert, daß bis zu Lebzeiten des Sima Tan und Sima Qian weiterhin kein weiser König erschienen sei, daß in absehbarer Zeit wohl auch kein solcher auftreten werde und daß daher das, was eigentlich die Aufgabe des Königs sei, in jener „Zeit dazwischen“, in der ein solcher würdiger König abwesend ist, von einem Mitglied jener Tradition stellvertretend übernommen werden müsse, deren Anhänger diese Aufgabe offenbar bereits über Generationen hinweg verrichtet haben: das urteilende Verzeichnen in Stellvertretung eines wahren Königs. [VIII, 66]

Es scheint, als sei somit die Krise der West-Zhou – ob diese nun in der vom Geschichtsschreiber immer wieder beschworenen Form jemals existierte oder ob diese vor allem ein Konstrukt zur Rechtfertigung seiner eigenen Ideen war – der entscheidende Motivationsgrund gewesen, aus dem heraus die Pflicht des Schreibers erwuchs, „Frühling und Herbst zu machen“. Die besondere Betonung dessen, daß diese Aufgabe an sich nur einem

„wahren König“ obliege, läßt dabei klar darauf schließen, wo die letzte Instanz zu suchen ist, die hinter dem Schreiber steht und diesen dazu ermächtigt, stellvertretend für ihn urteilend und richtend tätig zu sein: Es ist der König, aber eben ein König mit so idealen Eigenschaften, wie er entweder von der frühen West-Zhou-Zeit an nicht mehr oder möglicherweise auch niemals existierte.

Die Idee des Schreibers als derjenigen Instanz, die in Stellvertretung eines abwesenden Königs „Frühling und Herbst macht“, ist allerdings mit einem Dilemma verbunden, das im *Shiji* thematisiert wird und somit dem Geschichtsschreiber als Problem bewußt gewesen sein muß. Dieses Dilemma wird in einem Gespräch zwischen Sima Qian und seinem Kollegen Hu Sui deutlich, das im letzten Kapitel des *Shiji* wiedergegeben ist. [VIII, 65] Hu Sui tritt hier in der Rolle eines *advocatus diaboli* auf und stellt Sima Qian jene heikle Frage, die sich im Zusammenhang mit der Idee, daß das „Machen von Frühling und Herbst“ eine Tätigkeit sei, die der Bewältigung von Krisen diene, im Grunde zwangsläufig ergibt, nämlich die Frage, wie sich eine Tätigkeit in Fortsetzung des *Chunqiu* in Zeiten rechtfertigen läßt, in denen keine politische Krise herrscht. Allein die Tätigkeit des Geschichtsschreibers als solche wird zum Politikum, indem sie implizit bereits Kritik an den bestehenden Verhältnissen und vor allem am eigenen Herrscher übt. Der Geschichtsschreiber beantwortet diese Frage, indem er ausweichend erwidert, daß das „Machen von Frühling und Herbst“ etwas sei, das zu jeder Zeit gültig und sinnvoll sei. In Zeiten guter Herrschaft könne man ebenso gut loben, wie man in Zeiten schlechter Herrschaft tadle. Man sollte meinen, daß es Sima Qian mit dieser Lösung hätte gelingen müssen, der mit dem Anspruch, ein Werk in der Nachfolge des *Chunqiu* zu verfassen, verbundenen Gefahr, nämlich dem Vorwurf des Hochverrats, zu entinnen. Daß dem in Wirklichkeit nicht so war und der Geschichtsschreiber, vorgeblich wegen seiner Verwicklung in die Affäre um den General Li Ling, die Kastrationsstrafe hinnehmen mußte, wurde in der Sekundärliteratur hinlänglich oft erwähnt. [VIII, 57, Anm. 165] Bedacht werden sollte jedoch auch, ob Sima Qian mit der Äußerung, daß das „Machen von Frühling und Herbst“ etwas sei, das in jedweder politischen Konstellation Gültigkeit habe und notwendig sei, möglicherweise erhofft hatte, daß er den Kaiser auf diese Weise davon werde überzeugen könne, daß die Aufgabe des Schreibers als des kritisch urteilenden Verzeichners dringend zu einer festen Institution bei Hofe gemacht werden müsse. Hätte der Herrscher einem solchen Plädoyer entsprochen, so wäre dies Sima Qian selbst sowie zukünftigen Inhabern des Amtes eines Leitenden Obersten Schreibers wohl auch im Sinne eines realen Macht- und Prestigegewinns zugute gekommen.

Wirkungen der „Schreibermacht“

Die Frage, wie sich die Tradition der Schreiber insgesamt und insbesondere in der Ausprägung, wie sie sich im *Shiji* niedergeschlagen hat, auf spätere Zeiten ausgewirkt hat, konnte von mir bislang nur im Ansatz behandelt werden. Hier eröffnet sich ein weites Areal, da die Geschichtsschreibung des *Shiji* bekanntlich Modellfunktion für alle späteren Geschichtsentwürfe gehabt hat, eine Modellfunktion, die allerdings sowohl in der Imitation als auch im Versuch, sich von diesem Vorgängerwerk betont abzusetzen, bestehen konnte.

Ein erster Schritt, die Schreibertradition gleichsam „von hinten“, aus der Perspektive der frühen Rezeption des *Shiji* also, einzugrenzen, wurde in Form einer Analyse jener Ergänzungen zum *Shiji* unternommen, für die ein gewisser „Herr Chu“ (*Chu xiansheng*) verantwortlich zeichnet. Gleichgültig, ob sich nun hinter dem von einigen frühen Kommentato-

ren ergänzten Namen Chu Shaosun (wörtlich: jüngerer Enkel von Chu) ein leiblicher Enkel von Chu Da, einem Vertreter der *chunqiu*-exgetischen *Gongyang*-Schule, verbirgt oder aber nur ein Schüler oder Enkelschüler dieses Chu Da – entscheidend für die hier gegebene Fragestellung ist, daß „Herr Chu“ der einzige unter vermutlich etlichen Personen war, die ihre Ergänzungen zum *Shiji* namentlich gekennzeichnet haben.

Daß sich jener Herr Chu stark an die urteilende Instanz im *Shiji* angelehnt haben muß, läßt sich zunächst daran ablesen, daß er als Einleitung für seine eigenen Notizen parallel zu dem vom Geschichtsschreiber des *Shiji* gewählten Ausdruck „Der Herr Oberste Schreiber meinte“ (*taishi gong yue*) die Formulierung „Der Herr Chu meinte“ (*Chu xiansheng yue*) wählte. [II, 11] Daß dabei die urteilende Instanz des Obersten Schreibers wiederum zurückgeht auf die jenen einleitenden Satz „Der Edle sagt“ bzw. „Ein Edler sagte“, wie ihn an etlichen Stellen im *Zuozhuan* findet, wurde ebenfalls erwähnt. [IV, 1]

Doch jener Herr Chu begnügte sich nicht damit, sich das Prinzip der urteilenden Instanz, wie sie im *Shiji* erscheint, zu eigen zu machen. Er knüpfte darüber hinaus an bestimmte Evaluations- und Legitimationstechniken für Herrscher an, die er allerdings zugleich wieder in ganz eigener Weise wahrgenommen zu haben scheint und dementsprechend auch in abgewandelter Form für seine eigenen Belange zu nutzen verstand. Als Beispiel wurde das Prinzip des doppelten genealogischen Bands angesprochen, das man im *Shiji* im Zusammenhang mit der genealogischen Herleitung des Shang-Ahnen als auch des Ahnen der Zhou-Dynastie findet. Das Prinzip einer solchen Herleitung besteht darin, daß sich laut der im Geschichtswerk gegebenen Darstellung die Dynastiebegründer einerseits väterlich auf Huangdi, den Gelben Gottkaiser, zurückführen können und andererseits auf der mütterlichen Seite zusätzlich Ahnen aufweisen können, von denen überliefert wird, sie seien auf übernatürliche Weise – durch einen Drachen bzw. durch Treten in die Fußspur eines Riesen – gezeugt worden. [II, 14 sowie 24 (Tabelle)] In der Ergänzung des Herrn Chu wird nun eine ebensolche doppelte genealogische Herleitung für Huo Guang (?–68) geltend gemacht, einen General, der nach dem Tod von Kaiser Wu zeitweilig als Regent für den noch unmündigen Kronprinzen gedient hatte und in dem jener Herr Chu offenbar einen geeigneten Kandidaten für den Thron der Han gesehen hatte. Indem er nun er denjenigen Vorfahren des Huo Guang, der erstmals mit dem Staat Huo belehnt worden war, väterlich bis auf Huangdi zurückführte und zugleich die übernatürliche Geburt des Ahnen von Zhou mütterlicherseits für ihn geltend machte, konnte er auch für ihn eine solche doppelte genealogische Anbindung geltend machen. [II, 21 sowie 25 (Tabelle)]

Somit scheint es, als habe jener Herr Chu unter Berufung auf das *Shiji* gewisse Prinzipien, die er dem Geschichtswerk, das ihm offenbar als Vorbild diente, entnahm, in einer Weise für seine eigenen politische Zwecke genutzt, wie sie der Geschichtsschreiber selbst vermutlich nie für seine Zwecke in Anspruch zu nehmen gewagt hätte. Andererseits scheint allerdings auch der Vorwurf des politischen Hochverrats, den spätere Geschichtsschreiber dem Verfasser des *Shiji* gerade im Zusammenhang mit seiner Evaluation des Kaisers Wu gemacht haben, durchaus nicht ganz von der Hand zu weisen zu sein, und insofern könnte man argumentieren, daß in den Ergänzungen des Herrn Chu vor allem fortgesetzt und weiterentwickelt wurde, was im *Shiji* zumindest von der Anlage her bereits enthalten war. [II, 21]

Indem der Geschichtsschreiber nicht nur die Ereignisse, die vor seiner Zeit liegen, festhält, sondern auch die Ereignisse seiner eigenen Lebenszeit verzeichnet und zugleich von seinem

Rechtlichkeitsstandpunkt aus beurteilt, schlägt er als Zeitzeuge seiner eigenen Gegenwart gleichsam eine Brücke von der Vergangenheit zur Zukunft. Er ist ein Glied in der Kette der Schreiber-Autoritäten. Seine Aufgabe ist es, anzuknüpfen an das, was ihm frühere Schreiber als Zeugen ihrer Zeit überliefert und somit vergegenwärtigt haben, und durch das Verzeichnen und Beurteilen dessen, was sich in seiner eigenen Zeit zuträgt, künftigen Mitgliedern der Tradition Wissen zu vermitteln, das sie ihrerseits zur Beurteilung der Vorgänge in ihrer eigenen Gegenwart würden nutzen können. Die Schreiber sind somit, wie es Ban Biao in seinem „Diskurs über die Aufzeichnungen des Schreiber“ (*Shiji lun*) so treffend formuliert hat, die „Augen und Ohren der Weisen.“ [VIII, 52 sowie bereits III, 140, Anm. 82]

Wie Sima Qian seine Macht als Zeitzeuge und Verzeichner zu nutzen verstand, habe ich am Beispiel seines Eintretens für Meinungsvielfalt und gegen Zensur und Meinungsmonopol ansatzweise skizziert. [V, 51–55] Es ließen sich natürlich weit mehr Beispiele dafür anführen, wie der Geschichtsschreiber durch die Auswahl seiner Quellen immer wieder das, was man von einem „braven“, an den Normen seiner Zeit ausgerichteten Historiker erwartet hätte, durchkreuzt, indem er genau diejenigen Evidenzen anführt, die etwa den kanonischen Schriften widersprechen. In einer geradezu verblüffenden Offenheit kritisiert er diejenigen, die sich bei der Frage danach, ob einer Quelle Vertrauen zu schenken sei oder nicht, die kanonischen Schriften als einzige Evidenz gelten lassen. [I, 116–117.] Er beschimpft die *Ru*-Gelehrten ob der Enge ihres Horizonts, [V, 48–51], und in dem bereits mehrfach erwähnten Opferkapitel des *Shiji* macht er sich sogar über sie lustig, weil sie wegen ihrer Einengung durch die kanonischen Schriften nichts Wesentliches beizutragen hatten, als Kaiser Wu an die Gelehrten verschiedener Schulströmungen die Frage richtete, wie die Zeremonien zu den neu zu installierenden Opfer genau aussehen sollten, und weitgehend kapitulieren mußten, woraufhin der Kaiser sie bei seinen letzten Vorbereitungen für die Opfer kaum mehr zu Rate zog. [III, 131] Gegen die *Ru* richtet sich auch der bittere Spott des Geschichtsschreibers an der Stelle, wo er meint, daß sie von der Lehre dynastischer Zyklen – einer Lehre, die für ihn offenbar eine besondere Rolle spielt – so viel verstünden wie einer, der mit den Ohren essen wollte. [III, 133, Anm. 59] Solche drastischen Bilder, wie sie der Geschichtsschreiber in seinem Werk oft und gerne verwendet, sind einprägsam, und so ist es, in dessen Macht es steht, ungeachtet aller Zensur diejenigen Traditionen, die ihm am Herzen liegen, für eine zukünftige Zeit vor dem Verschwinden zu bewahren.

Auf eine weitere Auswirkung jener Macht, die dem Schreiber kraft seines Schreibgeräts zukommt, sei schließlich mit einer Metapher angespielt, die der Geschichtsschreiber an einer Schlüsselstelle seines Werks verwendet. Es ist die Metapher von den „Fliegen im Schweif des Edlen Hengstes“. [I, 134] Damit sind Menschen gemeint, die für sich genommen eigentlich zu unbedeutend wären, als daß sie ein Historiker unter diejenigen eingereiht hätte, denen aufgrund ihres Anteils am Fortgang der Geschichte eigene Biographien gebührten. Der Geschichtsschreiber verwendet diese Metapher im ersten Kapitel des Biographienteils. Die beiden darin erwähnten Einsiedler Bo Yi und Shu Qi, von denen es heißt, daß sie sich aus Prinzipientreue geweigert hatten, unter einer neuen Dynastie in Dienst zu treten, sollen in der Einöde verhungert sein. Daß man überhaupt von ihnen weiß, habe die Nachwelt Konfuzius zu verdanken. Diese beiden waren somit in den Augen des Geschichtsschreibers Fliegen im Schweif des edlen Hengstes. Auch der Geschichtsschreiber seinerseits widmet Leuten sein Augenmerk, die nicht unbedingt eine tragende Rolle im Weltgeschehen hatten. Leuten wie Fan Kuai etwa, einem Pferdemetzger, der zu einem der Gefolgsleute Liu Bangs wurde, wid-

mete er eine eigene kleine Biographie. Am Ende dieser Biographie heißt es in der persönlichen Schlußbemerkung des Obersten Herrn Schreibers: „Wie hätte er selbst wissen können, daß er, im Schweif des edlen Hengstes hängend, am Han-Hofe seinen Namen hinterlassen und seine Tugend auf die Kinder und Enkel Auswirkung haben werde!“ [I, 135, Anm. 66.] Somit wirkte sich die Macht des Geschichtsschreiber in einer Weise aus, die den einen auf ewig namenlos und den anderen unsterblich machte.

Stellt man jene Macht, die dem Geschichtsschreiber kraft der Langzeitwirkung seines Schreibens zukommt, derjenigen gegenüber, die ihm kraft seiner Position bei Hofe zukam, so scheint die Diskrepanz zwischen tatsächlicher und angemäßer Macht allerdings enorm. Doch bedenkt man, daß es letztlich in seiner Macht steht, welches Bild er seinem Leser von den Ereignissen der Vergangenheit und seiner eigenen Gegenwart vermittelt, so muß man die Macht desjenigen, der das letzte Wort hat, durchaus ebenfalls als eine reale Macht ansehen, und zwar als eine Macht, die ihrerseits kaum einer Kontrolle unterworfen ist.

Doch noch ein weiterer Aspekt, der sich auf die Auswirkungen jener Macht bezieht, die der Geschichtsschreiber in seinem Werk beschwört, insbesondere da, wo er sich auf die Autorität früherer Schreiber stützt, wurde bereits angesprochen und sollte in weiteren Untersuchungen wohl noch stärker berücksichtigt werden: Es ist die Frage, ob sich der Geschichtsschreiber möglicherweise für die Zukunft erhoffte, daß sein Engagement als verzeichnende und urteilende Autorität auch in einem realen Machtzuwachs, verbunden mit dem Amt des Leitenden Obersten Schreibers, seinen Niederschlag finden werde. [VIII, 73] Dieser Gedanke liegt durchaus nahe, wenn man bedenkt, wie stark sich der Geschichtsschreiber an einigen Stellen seines Werks in die Tradition des Jia Yi stellt, der seinerseits in der *chunqiu*-exegetischen Tradition des *Zuozhuan* stand. Im *Xinshu* wird der Schreiber Yi als einer der vier Unterstützer des jugendlichen Königs Cheng bezeichnet. Jia Yi selbst hatte bekanntlich zeitweise die Position eines Prinzenziehers inne. Insofern, als auch im *Shiji* Schreiber Yi als wichtige Autorität benannt wird, der dem jungen König Cheng den Kopf zurecht setzte, liegt es nahe, den im *Xinshu* betonten Aspekt der Prinzenziehung auch als zentrale Motivation des Geschichtsschreibers, den Schreiber Yi gerade in dieser Tradition (und nicht nur als einen dem Herzog von Zhou untergeordneten Protokollanten) darzustellen. [VIII, 10]

Der Gedanke ist bestechend, daß das Werk des Geschichtsschreibers möglicherweise auch als Plädoyer dafür gedacht war, daß dem Obersten Schreiber eine größere Machtfülle als bisher gewährt werden sollte. Denkbar wäre, daß zu dessen Aufgabenbereich auch die Erziehung des Kronprinzen gehören sollte, was dem Schreiber natürlich enormen Einfluß auf den Herrscher verliehen hätte. Doch zur Klärung dieser Frage bedarf es weiterer Untersuchungen.