

0. Einführung

0.1 Forschungsobjekt und Ziel

Der Gegenstand der vorliegenden Forschungsarbeit sind Begräbnistexte der Han-Zeit und ihr gesellschaftlicher Hintergrund. Unter dem Begriff „Begräbnistext“ sind diejenigen Texte zu verstehen, die spezifisch für den Bestattungsritus hergestellt wurden und das Schicksal des Verstorbenen im Jenseits betreffen. Der Begräbnistext ist somit dem Begriff „Grabtext“ untergeordnet, der all diejenigen Texte bezeichnet, die im Kontext des Grabes, d. h. in dessen oberirdischen und unterirdischen Teilen gefunden wurden.¹ Grabtexte umfassen wiederum nur einen Teil aller archäologisch zutage geförderten Texte.

Den zeitlichen bzw. geografischen Rahmen der Forschungsarbeit bildet das Han-Imperium in der Han-Zeit (202 v. Chr. – 220 n. Chr.). Jedoch lässt sich die Entstehungsphase der Begräbnistexte bereits in die Epochen vor der Han-Zeit zurückdatieren. Dies bedeutet, dass einige Elemente der hanzeitlichen Jenseitsvorstellung ihren Ursprung in der Jenseitsvorstellung der vorangegangenen Zhanguo- und Qin-Zeit haben, andere hingegen erst in der Han-Zeit selbst entstanden. In der vorliegenden Arbeit wird untersucht, welche Faktoren, seien es gesellschaftspolitische, ökonomische, kulturelle oder religiöse, zur Entstehung dieser Vorstellungselemente führten.

Die vorliegende Forschungsarbeit verfolgt zwei Ziele. Das erste Ziel besteht darin, eine feste Grundlage für die systematische Untersuchung der Begräbnistexte zu schaffen. Hierfür erfolgt zunächst eine Auseinandersetzung mit zwei Definitionen von Begräbnistexten, nämlich Begräbnistexten im engeren und im weiteren Sinne. Abgegrenzt wird zudem das Forschungsfeld der Begräbnistexte von demjenigen der Grabtexte, indem die definitorischen Grenzlinien der hanzeitlichen Grabtexte abgesteckt werden. So ist am Beispiel einiger strittiger Fälle zu diskutieren, ob bestimmte archäologisch zutage geförderte Texte sich erstens den Grabtexten zweitens den Begräbnistexten zuordnen lassen. Schließlich werden die *Begräbnistexte im engeren Sinne* in vier Gattungen eingeteilt: Schreiben an die Unterwelt *gaodishu*, Landkaufverträge *maidiquan*, grabschützende Texte *zhenmuwen* und grabschützende Talismane und Siegel². Die umstrittenen Grenzfälle zwischen den vier Gattungen werden ebenfalls einer Untersuchung unterzogen. Eine besondere Arbeitsleistung besteht zudem darin, dass für jeden in die Untersuchung einbezogenen Begräbnistext eine deutsche Übersetzung und ein Layout seiner Inschrift angefertigt, des weiteren ausführliche Anmerkungen, insbesondere zur Forschungsgeschichte, als begleitende Kommentare ergänzt werden.

1 Für eine weitere Diskussion der beiden Begriffe „Begräbnistext“ und „Grabtext“ siehe Kapitel 1.1.1 und Kapitel 1.1.2.

2 Für eine weitere Diskussion der drei Begriffe „Schreiben an die Unterwelt *gaodishu*“, „Landkaufvertrag *maidiquan*“ und „grabschützender Text *zhenmuwen*“ siehe Kapitel 2.1, 2.2 und 2.3.

Das zweite Ziel der Arbeit besteht darin, die Antriebskräfte, die hinter der Entwicklung der hanzzeitlichen Jenseitsvorstellung standen, unter besonderer Berücksichtigung des gesellschaftlichen Wandels in der damaligen Zeit aufzuzeigen. Von besonderem Interesse ist hierbei nicht nur der Inhalt des Textes an sich, sondern auch seine physische Präsenz, nämlich sein Material, seine Form und seine räumliche Anordnung, allesamt Aspekte, die eine eingehende Auseinandersetzung verdienen und originärer Gegenstand der archäologischen Forschung sind.

Anders als die Schreiben an die Unterwelt, deren Textträger meistens aus üblichen Schreibmaterialien wie Bambus- und Holztäfelchen bestehen, wurden grabschützende Texte zumeist mit Zinnober oder schwarzer Tinte unmittelbar auf Tontöpfe geschrieben, weswegen ihre Inschriften leicht abblättern konnten und heute oft nur noch in Fragmenten erhalten sind. Aus diesem Grund werden auch diejenigen Tontöpfe, die aufgrund ihrer spezifischen Form, ihres Inhalts und ihrer Position im Grab als grabschützende Töpfe zu identifizieren sind, in die Untersuchung einbezogen.

Trotz deutlicher Gemeinsamkeiten auf der textlichen Ebene gibt es unter den vier Gattungen der Begräbnistexte offensichtliche Unterschiede hinsichtlich ihrer zeitlichen und räumlichen Verteilung, d. h., sie entstanden chronologisch nacheinander und fanden geografisch in verschiedenen Gebieten Verbreitung. Anhand von statistischen Auswertungen, die in dieser Arbeit erstmals systematisch durchgeführt werden, ist zu untersuchen, ob das Auftreten und die Verbreitung der genannten Textgattungen die geografische Verlagerung der kulturellen Zentren widerspiegeln, die in der Han-Zeit stattfand.

Hinsichtlich ihrer Autorenschaft wurden die Begräbnistexte von meist anonymen Ritualmeistern hergestellt und von diesen während des Bestattungsrituals im Grab platziert. Zu diskutieren ist in diesem Zusammenhang, ob die Ritualmeister als daoistische Mönche oder eher als Magier zu identifizieren sind. Die Grabherren, für die Begräbnistexte hergestellt wurden, gehörten verschiedenen Gesellschaftsschichten an. Anhand statistischer Auswertungen bezüglich der sozialen Stellung der Grabherren, die ebenso erstmals in dieser Arbeit durchgeführt werden, ist zu untersuchen, ob eine bestimmte Gesellschaftsschicht bei der Entstehung und Verbreitung der Begräbnistexte eine führende Rolle spielte und inwiefern die Entwicklung dieser Gesellschaftsschicht mit dem damaligen sozialen Wandel zusammenhängt.

Die Untersuchung ist in ein einführendes Kapitel, vier Hauptkapitel und ein Schlusskapitel gegliedert. Die oben skizzierten Fragen werden wie folgt abgehandelt:

Die Einführung gibt einen Überblick über die Forschungsgeschichte und erläutert die Forschungsmethodik.

In Kapitel 1 wird das Forschungsfeld abgegrenzt, indem die Begriffe „Begräbnistext“ und „Grabtext“ diskutiert und die Begräbnistexte in vier Gattungen eingeteilt werden.

Kapitel 2 behandelt die textliche Ebene der Begräbnistexte. Jeder Begräbnistext wird zunächst übersetzt und kommentiert und anhand seiner textlichen Merkmale jeweils

einer Untergattung der vier Gattungen (Schreiben an die Unterwelt *gaodishu*, Landkaufverträge *maidiquan*, grabschützende Texte *zhenmuwen* und grabschützende Talismane und Siegel) näher zugeordnet. Grabschützende Texte und Talismane werden zusätzlich hinsichtlich ihrer textlichen Struktur und ihrer Textmodule analysiert.

Kapitel 3 widmet sich den visuellen Merkmalen der Begräbnistexte. Das besondere Interesse gilt in diesem Zusammenhang ihrer Materialität, d. h. ihrer Form und materiellen Beschaffenheit, sowie ihrer Räumlichkeit, also ihrer physischen und symbolischen Position im Grab. Zudem werden das Layout der Begräbnistexte und die in ihnen verwendeten Siegel einer näheren Betrachtung unterzogen. Dabei handelt es sich um Aspekte, die bisher selten thematisiert worden sind.

Kapitel 4 erörtert die Begräbnistexte vor dem Hintergrund des sozialen Wandels in der Han-Zeit. Eine statistische Auswertung des geografischen und zeitlichen Auftretens der Begräbnistexte dient zunächst dem Zweck, die Verbreitungszentren der vier Textgattungen zu identifizieren und regionale Interaktionen aufzuzeigen. Im Anschluss erfolgt eine Auseinandersetzung mit der hanzeitlichen Jenseitsvorstellung, deren Entwicklung parallel zum gesellschaftlichen Wandel jener Zeit verlief. Ebenso ist der Zusammenhang zwischen dem Ausbruch von Epidemien und der Verbreitung der grabschützenden Texte in der Ost-Han-Zeit zu diskutieren und anschließend anhand ausführlicher Textanalysen der Frage nachzugehen, ob grabschützende Texte als Produkte des Volksglaubens oder des Daoismus anzusehen sind. Abschließend gilt das Interesse den Gesellschaftsschichten der Grabherren und dem Zusammenhang zwischen der Herausbildung mächtiger Familienclans in der Han-Zeit und der Entstehung der verschiedenen Begräbnistexte.

Im Schlusskapitel werden die Ergebnisse der Forschungsarbeit zusammengefasst.

0.2 Forschungsmethode

Die Begräbnistexte bilden den Berührungspunkt zwischen Text und Ritual. In seinem Klassiker *Das Kulturelle Gedächtnis* geht Jan Assmann der Frage nach, wie die grundlegende verbindende Struktur einer Kultur, die er als „*konnektive Struktur*“ bezeichnet³,

3 Assmann schreibt der konnektiven Struktur zwei Dimensionen zu. Einerseits bindet sie den Menschen sozial an den Mitmenschen und zwar dadurch, dass sie als „symbolische Sinnwelt“ einen gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum bildet. Andererseits bindet sie zeitlich das Gestern an das Heute, indem sie die prägenden Erfahrungen und Erinnerungen formt und gegenwärtig hält, indem sie in einen fortschreitenden Gegenwartshorizont Bilder und Geschichten einer anderen Zeit einschließt und dadurch Hoffnung und Erinnerung stiftet. Assmann zufolge

konstruiert und tradiert wird. Dies geschieht ihm zufolge dadurch, dass sich die Gesellschaft erinnert. Mit dem Kernbegriff „Kanonisierung“ betonte Assmann die zentrale Rolle des Textes in der Kulturtradierung. Die entscheidende Rolle der kanonisierten Texte, zu denen der Ritualkanon *Yili* 儀禮 zählt, für die Gestaltung der grundlegenden Merkmale der chinesischen Kultur, ist seit langem auch ein Hauptthema der chinesischen Altertumsforschung.⁴

Im Gegensatz zu Assmanns Betonung des Textes wurde in den jüngsten akademischen Diskussionen die Rolle des Rituals in der Kulturtradierung hervorgehoben.⁵ So versucht z. B. Kern in seiner Veröffentlichung *Text and Ritual in Early China* die Interaktion zwischen Text und Ritual aufzuzeigen, indem er die rituelle Struktur des Textaufbaus und der Verbreitung des Textes sowie die Textualität der rituellen Praxis untersucht.⁶ Auch Nylan weist darauf hin, dass Texte, rituelle Orte und rituelle Objekte für das Verständnis des antiken China gemeinsam zu untersuchen sind. Text und Ritual sind ihr zufolge immer mit den Aspekten Macht, Vergangenheit und Erinnerung verbunden. In ihrem Zusammenspiel bewirken sie die Verstärkung von Autorität auf jeder sozialen Ebene.⁷

Die Asymmetrie zwischen Text und Ritual erweckte in jüngerer Zeit die Aufmerksamkeit einiger Forscher. So unterscheidet z. B. Whitehouse den „dogmatischen Modus (doctrinal mode)“, der textabhängig ist und oft eine Gesamtheit von einheitlichen Vorstellungen aufweist, vom „bildlichen Modus (imagistic mode)“, der erfahrungsabhängig ist und sich am deutlichsten bei der Durchführung des Rituals und der Einhaltung von Tabus manifestiert.⁸ Brashier modifiziert die Theorie von Whitehouse, indem er insbesondere die Unterschiede zwischen verschiedenen Gesellschaftsschichten hinsichtlich ihrer rituellen Praxis thematisiert. Obwohl die Durchführung des Rituals nicht vollständig den vorschreibenden Texten, wie etwa dem Ritualkanon *Yili*, entsprach, dienten sie seines Erachtens dennoch als ein Maßstab, mit dem die Abweichung der rituellen Praxis vom Text gemessen werden kann.⁹ Da die Begräbnistexte in den Ritualkanons *Yili*, *Liji* 禮記 und *Zhouli* 周禮 keine Erwähnung finden, gehören sie offenbar nicht zu den

hat jede konnektive Struktur zwei Grundprinzipien, die Wiederholung und die Vergegenwärtigung, die er jeweils „*rituelle Kohärenz*“ und „*textliche Kohärenz*“ nennt (Assmann 1992, 16–17/24). Vor Assmann ist Halbwachs, der Schüler von Bergson gewesen war und später bei Durkheim studierte, der Frage über das *Kollektivgedächtnis* nachgegangen (Halbwachs 1985, 31).

4 siehe Schwartz 1985, 383–406; Nylan 2001, 307–362.

5 Schenk 2004, 14.

6 Kern 2005, Introduction, VII. Fraser zeigt auch anhand der buddhistischen Kunst im Gebiet Dunhuang, wie der Text durch das Rezitieren in der Performanz des Rituals eine bedeutende Rolle in der Herstellung der buddhistischen Malerei spielte (Fraser 2004, 149–158).

7 Nylan 2005, 8–9.

8 Whitehouse 2000, 54–80.

9 Brashier 2011, 98–99.

kanonisierten Texten, sondern zu denjenigen Texten, die speziell für das Bestattungsritual und das Schicksal des Verstorbenen im Jenseits hergestellt wurden und sich auf die Einhaltung von Tabus beziehen. Deshalb können sie meines Erachtens als Medien des „bildlichen Modus“ im Sinne von Whitehouse betrachtet werden.

Bei den hanzeitlichen Begräbnistexten handelt es sich nicht nur um Texte, die für rituelle Handlungen verwendet wurden, sondern zugleich auch um Produkte, die die Entwicklung der hanzeitlichen Jenseitsvorstellung widerspiegeln, welche ein ergiebig untersuchtes Forschungsfeld ist, zu dem einige renommierte Forscher zahlreiche Beiträge geleistet haben.¹⁰ Viele dieser Arbeiten widmen sich vor allem den bildlichen Darstellungen der Han-Zeit, wie z.B. Seidenmalereien, Reliefplatten und Wandmalereien sowie überlieferten Texten. Begräbnistexte wurden zwar bereits in einigen Untersuchungen als schriftliche Quellen der Jenseitsvorstellung behandelt, jedoch zumeist nur sporadisch untersucht. Seit dem ersten wissenschaftlichen Versuch Seidels, Schreiben an die Unterwelt, Landkaufverträge, grabschützende Texte und grabschützende Siegel sowie Talismane gemeinsam dem Begriff „Begräbnistext“ unterzuordnen, haben kaum mehr systematische Untersuchungen der Begräbnistexte stattgefunden.

Begräbnistexte sind sowohl immaterielle Texte als auch fassbare Gegenstände mit konkreter physischer Präsenz und Materialität. Zwar ist ihre textliche Analyse deshalb ein wichtiger Aspekt, jedoch keineswegs der einzige einzunehmende Blickwinkel. Als Gegenstände zählen Begräbnistexte zu denjenigen Geräten, die spezifisch für die Bestattung bzw. die Verstorbenen hergestellt wurden. Daher sind sie der Kategorie *mingqi*-Geistergerät 明器 anstatt der Kategorie *shengqi*-Gerät 生器 oder der Kategorie *jiqu*-Opfergerät 祭器 zuzuordnen. Da sie nicht im Ritualkanon *Yili* erwähnt wurden, standen sie jedoch nicht unbedingt mit den theoretischen Diskursen über das Geistergerät vor der Han-Zeit im Einklang, die oft mit einer „Als-ob-Struktur“ zum Ausdruck gebracht wurden.¹¹ Stattdessen wurden sie so entworfen und hergestellt, dass sie „tatsächlich“ dazu dienten, grundlegende Bedürfnisse des/der Verstorbenen zu befriedigen.

Die Funktion der Begräbnistexte, die vor allem als Dokumente dienten, die die Kommunikation mit der Unterwelt ermöglichten, steht nicht nur mit ihrem textlichen Inhalt, sondern auch eng mit ihrer Form und ihrem Material in Verbindung. Textlich besitzen sie zumeist Merkmale eines Dienstschreibens oder eines Kaufvertrags, während sie physisch aus unterschiedlichen Materialien bestehen und in verschiedenen Formen gestaltet sind. Bei der Analyse dieser Dokumente ist vor allem nach ihrem ursprünglichen

10 siehe Kapitel 0.3. Für eine bündige englische Zusammenfassung des Forschungszustands der Religion und chinesischen Gesellschaft bis zur Tang-Zeit siehe Lagerwey 2004, Introduction.

11 Für die Diskussion des Begriffs *mingqi* siehe Thote 2004, 96; von Falkenhausen 2006, 302–306; Wu Hung 2010, 92–105. Für die Diskussion des Begriffs *shengqi* siehe Wu Hung 2010a, 87–96. Für die Diskussion der „Als-ob-Struktur“ siehe Röllicke 2006, 517–523.

Zustand zu fragen.¹² Wurden sie z. B. mit vergänglichen Materialien umhüllt, die bereits verrottet sind? Wurden sie versiegelt? Neben der Verpackung und Versiegelung lassen sich auch weitere grundlegende physische Merkmale untersuchen. Hatten die Größe und die ungewöhnlichen Layouts einiger Begräbnistexte eine symbolische Bedeutung? Warum wurden spezifische Materialien für die Herstellung der Begräbnistexte ausgewählt? Hingen die fünf Erzsorten, die in grabschützende Tontöpfe eingefüllt wurden, mit der Herstellung einer Unsterblichkeitsmedizin zusammen? Wie schwer waren die für die Herstellung der Begräbnistexte und grabschützenden Objekte benötigten Materialien dem Volk zugänglich? Diese und ähnliche Fragen wurden bislang kaum gestellt oder beantwortet.

Die Begräbnistexte wurden zudem in verschiedenen Räumen des Grabes platziert. Mit „Räumen“ sind nicht nur physisch abgrenzbare Räume, sondern auch symbolische Räume des Grabes gemeint. Da das Grab als das Zuhause des Verstorbenen in der Unterwelt errichtet wurde¹³, ist eine funktionale Gliederung zu erwarten, nach der einige Räume wegen ihrer Wichtigkeit für die Seele des Verstorbenen besonderen Schutz genießen. Die Begräbnistexte dienten jedoch nicht nur dazu, das Grab zu beschützen, sondern auch dazu, die Trennung zwischen dem Jenseits und dem Diesseits sicherzustellen. Daher müssen bei der Untersuchung der räumlichen Position der Begräbnistexte die oberirdischen Grabanlagen mitberücksichtigt werden.

Angesichts ihrer jeweiligen materiellen Eigenschaften können die Begräbnistexte nicht losgelöst vom Kontext des Grabes untersucht werden. Aus diesem Grund bilden nicht die *Texte an sich*, sondern die *Gräber*, aus denen Begräbnistexte oder grabschützende Objekte zutage gefördert wurden, die Grundeinheiten dieser Untersuchung. Ihre Anzahl beträgt etwa 180. Deswegen ist die vorliegende Forschungsarbeit weder eine Fallstudie eines einzelnen Grabes noch eine allgemeine Studie über hanzeitliche Gräber. Vielmehr ist sie eine Forschung auf „mittlerer Ebene“, d. h. eine typologische Analyse der Jenseitsvorstellung anhand von Gräbern mit beigegebenen Begräbnistexten.

12 Für die Diskussion des physischen Erhaltungszustandes des Grabtextes siehe Giele 2003, 417–422; Giele 2010, 124–129. Wu unterscheidet ein „gegenwärtiges Objekt (actual object)“ von einem „in seinem originellen Zustand befindlichen Kunstwerk (original work of art)“ (Wu Hung 2008, 42–45). Er diskutiert zudem noch die zentrale Rolle der Rekonstruktion in der kunsthistorischen Forschung (Wu Hung & Zhu Zhirong 2011, 63–64).

13 Nach Ansicht von Wu lassen sich die bildlichen Darstellungen der Räume im Grab in drei Bereiche gliedern: die Welt des Alltagslebens des/der Verstorbenen in der Unterwelt, die Welt des himmlischen Hofes und die Welt der Unsterblichen (Wu Hung 2010, 35–62). In den Begräbnistexten finden davon nur zwei Welten, nämlich des Alltagslebens der Verstorbenen und des himmlischen Hofes Erwähnung. Dies weist wohl darauf hin, dass die Darstellung der Welt der Unsterblichen nur dazu dient, den Wunsch des Grabherrn nach Unsterblichkeit auch in der Unterwelt zum Ausdruck zu bringen.

Wegen der großen Anzahl der zu untersuchenden Gräber ist es notwendig, eine Statistik sowohl ihrer geografischen als auch zeitlichen Verteilung zu erstellen. Die geografische Verteilung der Begräbnistexte ist jedoch zu großen Teilen von deren Material und den lokalen Witterungsbedingungen abhängig. Es ist deshalb davon auszugehen, dass Begräbnistexte wegen der Verwitterbarkeit bestimmter Materialien nur sporadisch erhalten sind. Dementsprechend ist es gut vorstellbar, dass sich aus vergänglichen Materialien hergestellte Begräbnistexte ursprünglich auf ein größeres geografisches Gebiet verteilt haben. Wenn die Verbreitungswege der Begräbnistexte untersucht werden, ist deshalb die Vergänglichkeit der Materialien der Textträger mitzubedenken. Wenn also zwischen dem Ursprungsort und dem Zielort der Verbreitung einer bestimmten Gattung von Begräbnistexten eine geografische Lücke besteht, ist u. U. daraus zu schließen, dass sich die Verbreitung auch auf dieses Gebiet erstreckt haben muss, die Objekte aber dort wegen der ungünstigen Erhaltungsbedingungen nicht mehr nachweisbar sind.

Angesichts der weit ausgedehnten geografischen Verteilung der Begräbnistexte ist die große Vielfalt der Jenseitsvorstellungen im Han-Imperium zu berücksichtigen. Rawson weist darauf hin, dass mit der Vereinigung Chinas in der Qin- und Han-Zeit verschiedene religiöse Traditionen des Glaubens und der Bestattungssitten allmählich miteinander verschmolzen. Beträchtliche regionale Unterschiede gab es nicht nur in der Shang-Zeit, sondern sie überdauerten bis in die Han-Zeit.¹⁴ Bei der Auswahl von Gattung und Form der Grabbeigaben spielte die regionale Tradition eine entscheidende Rolle.¹⁵ Dementsprechend betrachtet Liu das Schreiben an die Unterwelt als eine Tradition Südchinas, den Landkaufvertrag hingegen als eine Tradition Nordchinas.¹⁶ Die regionalen Unterschiede in der Verteilung der Begräbnistexte deuten jedoch darauf hin, dass sich das Han-Imperium nicht nur in zwei, sondern in weitaus mehr Regionen mit beträchtlichen kulturellen und religiösen Eigenheiten einteilen ließ.

Nach welchen Kriterien soll aber diese Einteilung vorgenommen werden? In seiner Forschungsarbeit zur Ming- und Qing-Dynastie stellt Skinner seine Theorie der ökogeografischen Einteilung Chinas auf, nach der er das qingzeitliche China vorrangig nach seinen wichtigsten ökonomischen Zentren in neun „Großregionen (macro-regions)“ gliedert.¹⁷ Die Theorie Skinners vernachlässigt jedoch Wang zufolge die einheimische Vorstellung der Gliederung Chinas in verschiedene geografische Regionen, die sich bereits lange vor der Ming-Zeit ausgebildet hatte und auf Weltanschauung, Astrologie

14 Rawson 2002, 365–376.

15 Ledderose und Schlombs zufolge wurden in der Provinz Shaanxi während der Qin-Zeit Tonmodelle von Scheunen und Kochherden bevorzugt (Ledderose & Schlombs 1990, 25).

16 Liu Yi 2005, 78–80.

17 Skinner 1978, 1–78. Sands und Meyers stellen die Theorie Skinners in Frage (Sands & Myers 1986, 721–743). Little widerlegt hingegen ihre Argumente (Little 1992, 98–101).

und Politik jener Zeit basierte.¹⁸ Es gab z. B. in der Han-Zeit bereits drei unterschiedliche Kriterien, nämlich die Wirtschaftsweise, Bräuche und den Dialekt, nach denen das Han-Imperium jeweils in 15, 25 bzw. 11 Regionen untergliedert wurde.¹⁹ Zwar bestehen unter den heutigen Forschern noch immer Meinungsunterschiede bezüglich der Frage, in wie viele Kulturkreise das Qin- und Han-Imperium einzuteilen ist²⁰, jedoch besteht eine Übereinstimmung darin, welche Gebiete als die damals kulturell entwickelten Gebiete galten.²¹ Die erhaltenen Begräbnistexte verteilen sich zumeist auf die Zentren dieser kulturell entwickelten Gebiete, woraus sich schließen lässt, dass jene Bestattungssitte hauptsächlich in den damaligen kulturellen Zentren Chinas verbreitet war.

Die kulturgeografische Sichtweise muss jedoch um eine historische Komponente erweitert werden, da sich die kulturell entwickelten Gebiete mit der Zeit veränderten. So ist das Schreiben an die Unterwelt, das vor allem in Jingzhou, der ehemaligen Hauptstadt des Königreiches Chu, Verbreitung fand, wesentlich älter als der Landkaufvertrag und der grabschützende Text, die hauptsächlich in Chang'an, der Hauptstadt der West-Han-Zeit, und in Luoyang, der Hauptstadt der Ost-Han-Zeit, verbreitet waren. Überdies lagen auch die Verbreitungszeiträume der drei letztgenannten Textgattungen zeitlich hintereinander. Die textliche Analyse der Begräbnistexte zeigt ebenfalls, dass es eine klare innere Verbindung und offensichtliche Kontinuität zwischen den drei oben genannten Textgattungen gibt. Dies deutet darauf hin, dass bei der Entwicklung der Begräbnistexte ein kultureller Transfer stattgefunden haben muss. Es lässt sich somit annehmen, dass der Begräbnistext von Südchina nach Nordchina verbreitet worden sein muss.

Kulturtransfer ist jedoch nicht als unveränderte Verlagerung einer Kultur von einem Ort zu einem anderen zu verstehen. Vielmehr sind während des Vorgangs aufgrund der räumlichen Distanz kulturelle Brüche unvermeidbar. Außerdem werden während des Transfers fortlaufend neue Elemente entwickelt, die mit der transferierten Kultur verschmelzen und gemeinsam weiter verbreitet werden.²² Zugleich kann ein Kulturtransfer vom Zielort auch wieder auf den Ursprungsort zurückwirken. Deshalb ist es bei der Untersuchung der Begräbnistexte notwendig festzustellen, welche Route(n) ihre

18 Wang Mingming 1997, 139–141. Für die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen der Kosmologie und der politischen Kultur in der Qin- und Han-Zeit siehe Wang Aihe 2000, 129–172. Für die Diskussion der bildlichen Darstellung der Kosmologie in der Han-Zeit siehe Tseng 2011, 17–88.

19 Lei Hongji 2007, 196–203.

20 Wang und Li unterteilen das Qin- und Han-Imperium jeweils in 11 und 7 Kulturkreise (Wang Zijin 1998, 1–55; Li Xueqin 2007, 10–11).

21 Lu zufolge gab es in der West-Han-Zeit fünf und in der Ost-Han-Zeit vier kulturell entwickelte Gebiete (Lu Yun 1991, 5/65).

22 Lu verweist auf fünf grundlegende Modi der Kulturverbreitung (Lu Yun 1986, 13–16).

Verbreitung nahm und ob eine Interaktion zwischen den drei kulturellen Zentren der Han-Zeit, nämlich Jingzhou, Chang'an und Luoyang, stattfand.

Die wichtigsten Akteure eines Kulturtransfers sind notwendigerweise konkrete Personen, die nach ihren Vorstellungen, Bedürfnissen und Interessen aktiv oder passiv bestimmte Elemente einer Kultur aufnehmen, interpretieren, modifizieren oder schlechthin ablehnen.²³ Deswegen wird in dieser Arbeit eine statistische Auswertung der sozialen Schichten der Grabherren vorgenommen, denen bei der Bestattung Begräbnistexte beigegeben wurden. Für die Entwicklung der hanzeitlichen Jenseitsvorstellung, welche zu unterschiedlichen Zeitpunkten an verschiedenen Orten neue Elemente hinzugefügt und von der bereits bestehende Elemente mitunter wieder entfernt wurden, spielte die gesellschaftliche Oberschicht eine entscheidende Rolle. Auf sie ging sehr oft die Erfindung oder Einführung neuer Bestattungssitten zurück, die zugleich sowohl einen grundlegenden Wandel der gesellschaftlichen Struktur als auch einschneidende politisch-religiöse Reformen widerspiegeln konnten.

Mit der Entstehung des ersten Imperiums in der Qin- und der Han-Zeit wurde das System des Haushaltsregisters eingeführt, mit dem die Zentralregierung erstmals personenbezogene Basisinformation der Bevölkerung erhob.²⁴ Mit dem Aufstieg mächtiger Familienclans nahm von der Mitte der West-Han-Zeit an der Einfluss der Zentralregierung gegenüber der Bevölkerung jedoch derart drastisch ab, dass in der nachfolgenden Ost-Han-Zeit die Machtkonflikte zwischen den mächtigen Familienclans und der Zentralregierung bzw. dem Kaiser das Hauptthema der Politik waren. Innerhalb dieser Familienclans galt das Bestattungsritual nicht nur als ein Anlass, bei dem die Trauer und die kindliche Pietät der Hinterbliebenen gegenüber dem/der Verstorbenen zum Ausdruck gebracht wurden, sondern auch die wichtigste Gelegenheit, sowohl die Familienmitglieder als auch die ehemaligen Schüler bzw. Untertanen zu versammeln und den Zusammenhalt zwischen ihnen zu stärken. Somit spiegelte das Bestattungsritual (Theorie von Bell) nicht nur Weltanschauungen, Wertsysteme und Machtverhältnisse einer Gesellschaft wider, sondern konstruierte sie auch.²⁵

Die Errichtung von Grabstelen, die zumeist von den ehemaligen Schülern bzw. Untertanen der aus mächtigen Familienclans stammenden Verstorbenen gestiftet

23 Der gängigen Grundannahme zufolge entwickelt sich eine Kultur vor allem durch das „Addieren“ bzw. die bewusste Entdeckung oder Erfindung von etwas Neuem, z. B. durch die „Erfindung“ einer neuen Tradition (Hobsbawm 1983, 303–307). Zhu ist hingegen der Meinung, dass ein neues kulturelles Phänomen aus einem anderen Mechanismus heraus entstehen kann, den er als „autodynamisches Missverständnis“ bezeichnet (Zhu Qingsheng 1995, 14–16; Zhu Qingsheng 1998 40–41).

24 Für eine nähere Untersuchung der Einführung des Haushaltsregisters und der dadurch veränderten Identität des Volkes siehe Tu Cheng-sheng 1988, 1–48.

25 Bell 1992, 218–221. Vgl. die Kritik von Stausberg (Stausberg 2004, 38–39).

wurden, fand gegen Mitte der Ost-Han-Zeit ihren Anfang und verbreitete sich vorwiegend gegen Ende der Ost-Han-Zeit, zeitlich zusammenfallend mit der Entstehung und der Verbreitung des grabschützenden Textes. Beide Bestattungssitten weisen hinsichtlich ihrer räumlichen und schichtspezifischen Verbreitung große Gemeinsamkeiten auf, müssen also in engem Zusammenhang gestanden haben. Die Entwicklung des grabschützenden Textes wird daher vor dem Hintergrund der Entwicklung mächtiger Familienclans sowie sozialer Krisen in der Ost-Han-Zeit gedeutet.

Über die obige Diskussion hinausgehend, stellt sich des Weiteren die Frage, ob grabschützende Texte Produkte des Daoismus waren. Um sie zu beantworten, sind ebenfalls methodische Überlegungen nötig. Angesichts der Tatsache, dass die Entstehungszeit des Daoismus als institutionalisierter Religion noch umstritten ist, wird in dieser Arbeit nicht als selbstverständlich vorausgesetzt, dass grabschützende Texte dem Daoismus zuzuordnen sind. Anstatt für die Interpretation der Kernbegriffe der grabschützenden Texte unmittelbar Sätze aus daoistischen Klassikern zu zitieren, werden deshalb entsprechende textliche Belege, die auf den Daoismus verweisen, vorrangig im angehängten Korpus der hanzeitlichen Begräbnistexte angeführt.²⁶ Außerdem wird die Vorstellung von Schuld im Kontext der Begräbnistexte mit derjenigen des Daoismus verglichen, um festzustellen, ob der daoistische Rahmen für die Interpretation geeignet ist. Eine rein textliche Analyse der Begräbnistexte reicht aber nicht aus, um deren Eigenschaften vollständig zu verstehen. Deswegen soll in dieser Arbeit Sivins Methode der „cultural manifolds“ zur Anwendung kommen. Sie besteht darin, zur Beantwortung scheinbar rein religionswissenschaftlicher Fragen auch die Methoden anderer relevanter Wissenschaftszweige anzuwenden.²⁷ Dies betrifft etwa Probleme aus den Fachbereichen der Pharmakologie, Mineralogie, Astrologie und Siegelkunde, die in diesem Zusammenhang zu diskutieren sind.

Neben der methodologischen Reflexion ist an dieser Stelle schließlich noch auf einige formale Details der Arbeit einzugehen:

1. Angesichts der Menge der untersuchten Begräbnistexte und grabschützenden Objekte werden diese jeweils in einem separaten Band (Band 2) zusammengestellt, das als ein unabhängiges Band zum Nachschlagen dient. Hierbei findet ein Nummerierungssystem nach folgendem Schema Verwendung: Jedem Text oder Objekt wird eine Initiale zugewiesen, die für die Gattung oder die Form bzw. das Material eines Begräbnistextes steht, des Weiteren eine Ziffer, die weitgehend der chronologischen Rangfolge des Textes oder Objektes entspricht. So steht z. B. G. für „Schreiben an die Unterwelt“, K. für „Landkaufvertrag“, B. für „grabschützendes Bleitäfelchen“, BM.

26 siehe Kapitel 4.3.2. Für eine weitere Diskussion des Ursprungs der Unterwelt des Daoismus im 4. und 5. Jh. siehe Bokenkamp 2007, 41–48.

27 Sivin 2011, 73–74.

- für „grabschützendes Bleimännlein“, H. für „grabschützendes Holztäfelchen“, T. für „grabschützender Tontopf, der genau datierbar ist“, N. für „grabschützender Tontopf, dessen Inschrift zwar noch erkennbar, aber nicht genau datierbar ist“, Nr. für „grabschützender Tontopf, dessen Inschrift nicht lesbar ist“, S. für „grabschützende Steininschrift“, Y. für „grabschützendes Siegel“, Z. für „grabschützende Ziegelsteintafel“.
2. Für jeden Begräbnistext wird ein separater Anhang erstellt, in dem der Fundort des Grabes, die Bibliografie der Forschungsliteratur, die Architektur des Grabes und die Position des Begräbnistextes im Grab, das Material und die Form des Begräbnistextes, die Zeichenanzahl und der Erhaltungszustand der Inschrift, der Grundriss und der Querschnitt des Grabes, das Faksimile der Inschrift und ihre Transkription im ursprünglichen Layout, das Foto bzw. die Strichzeichnung des Trägers des Begräbnistextes bzw. weiterer grabschützender Objekte, die Auflistung der Beigaben, die Anzahl und die soziale Schicht der Bestatteten und die Datierung des Grabes tabellarisch aufgelistet werden.
 3. Angesichts der Wichtigkeit *der Übersetzung* der Begräbnistexte, die den Grundstein für weitere Analysen darstellt, wird *diese* in den Fließtext der Arbeit, d. h. in Band 1 integriert, anstatt sie in den separaten Anhängen zu zerstreuen. Die Diskussion verschiedener Meinungen hinsichtlich der Entzifferung eines Schriftzeichens oder der Deutung eines Wortes wird der Übersetzung der Begräbnistexte als Kommentar hinzugefügt.
 4. Als Verständnishilfe für LeserInnen wird bei der Übersetzung des Datums eines Begräbnistextes der Monatsname, z. B. *wuyue* 五月, gewöhnlich als „Mai“ anstatt als „der fünfte Monat“ übersetzt, zugleich wird stets das entsprechende Datum des Gregorianischen Kalenders angeführt. Flächen- und Gewichtseinheiten wie Qin 頃, Mu 畝 und Jin 斤 und Liang 兩²⁸ werden nicht übersetzt. Längen- und Volumeneinheiten wie *cun* 寸, *chi* 尺, *bu* 步, *zhang* 丈, *dou* 斗 und *sheng* 升 werden hingegen jeweils als Zoll, Fuß, Schritt, Klafter, Dekaliter und Liter übersetzt²⁹.
 5. Tabellen, Diagramme und Landkarten werden in den Fließtext eingebunden, während alle Abbildungen mitsamt ihren Quellenangaben am Ende des ersten Bandes zusammengestellt werden. Die in einer Tabelle gezeigten Abbildungen sind Bestandteil der Tabelle, ihre Quellenangaben werden deshalb nicht gesondert angegeben.
 6. Für die Entzifferung und Interpunktion des chinesischen Originaltextes werden folgende Hilfszeichen verwendet: Das Quadrat „□“ steht für ein chinesisches Schriftzeichen, das ganz abgeblättert oder nicht lesbar ist, während ein grau markiertes

28 Die Flächeneinheit Qin entsprach 12,5 Mu. Ein Mu betrug in der Han-Zeit etwa 465 Quadratmeter. Ein Liang bedeutete in der Han-Zeit etwa ein Gewicht von 15,63 Gramm.

29 Ein chinesischer Fuß (*chi*), der in der Ost-Han-Zeit etwa 23,2 cm betrug, war zehn Zoll (*cun*) gleich. Ein Schritt betrug in der Ost-Han-Zeit sechs Fuß, bzw. 1,39 m. Ein Klafter (*zhang*) entsprach zehn Fuß bzw. 2,32 m. Ein hanzeitlicher Liter (*sheng*) entsprach etwa 200 ml.

Schriftzeichen, z. B. 帝, ein mit großer Wahrscheinlichkeit zutreffendes Schriftzeichen anzeigt. Die Auslassungspunkte „...“ stehen für mehrere abgeblätterte Schriftzeichen, deren Anzahl sich nicht feststellen lässt. Die runde Klammer „ () “ weist darauf hin, dass das Schriftzeichen vor der Klammer eine Variante oder ein Tongjiazi 通假字 (wörtlich: „entliehenes Schriftzeichen“) des in der Klammer befindlichen Schriftzeichens ist, dessen Aussprache und Bedeutung in der Antike mit dem Schriftzeichen in der Klammer zumeist identisch war.³⁰ Geschwungene Klammern „{ }“ deuten an, dass die davor stehenden abgeblätterten Schriftzeichen aufgrund anderer vergleichbarer Begräbnistexte der Han-Zeit mit hoher Sicherheit als die in der geschweiften Klammer stehenden Schriftzeichen zu identifizieren sind. Spitze Klammern „< >“ weisen darauf hin, dass die darin stehenden Schriftzeichen einen Schreibfehler bilden und deshalb zu streichen sind. Eckige Klammern „[]“ bedeuten, dass darin stehende Schriftzeichen aus Gründen der Schreibökonomie oder aus Nachlässigkeit vom Schreiber weggelassen und von mir ergänzt wurden, um den Sinn des Satzes zu verdeutlichen. Der Schrägstrich „/“ steht für die Trennung von zwei Textschichten.

7. Kombinationen aus den zehn Himmelsstämmen (Jia 甲, Yi 乙, Bing 丙, Ding 丁, Wu 戊, Ji 己, Geng 庚, Xin 辛, Ren 壬 und Gui 癸) und den zwölf Erdzweigen (Zi 子, Chou 丑, Yin 寅, Mao 卯, Chen 辰, Si 巳, Wu 午, Wei 未, Shen 申, You 酉, Xu 戌 und Hai 亥) werden Ganzhi 干支 genannt und den Nummern eins bis sechzig des Sexagesimalsystems zugeordnet. In der vorliegenden Arbeit werden das Wort Ganzhi, die Bezeichnungen für die zehn Himmelsstämme und die zwölf Erdzweige sowie die Kombinationen aus Himmelsstämmen und Erdzweigen, z. B. Bingyin 丙寅, nicht übersetzt.
8. Das astrologische Ordnungssystem Jianchu 建除 beruht auf dem *System der Zuordnung* der zwölf Monate zu den zwölf Erdzweigen. Bemerkenswerterweise basiert aber hier die Einteilung der zwölf Monate nicht auf dem chinesischen Mondkalender, sondern auf dem Sonnenkalender, demzufolge sich 24 Tage, die als „Knoten von Qi“ *jieqi* 節氣 bezeichnet werden, gleichmäßig auf das Sonnenjahr verteilen und dieses in 24 halbmonatige Zeitabschnitte unterteilen³¹. Innerhalb des astrologischen Ordnungssystems Jianchu ist zudem ein fester Zyklus von zwölf Tagen, die zwölf kalendarischen Göttern gewidmet sind, von Bedeutung: Jian 建, Chu 除, Ying 盈, Ping 平, Ding 定, Zhi 執, Po 破, Wei 危, Cheng 成, Shou 收, Kai 開, Bi 閉. Das Wort

30 Für eine eingehende Diskussion über das „entliehene Schriftzeichen“ *tongjiazi* 通假字 bzw. *jiajiezi* 假借字 siehe Qiu Xigui 1988, 179–204. In dieser Arbeit wird Tongjiazi als ein feststehender Begriff verwendet und nicht übersetzt.

31 Ein solcher astrologischer Monat heißt *jieqi*-Monat 节气月 oder *yangli*-Monat 陽曆月 oder *xingming*-Monat 星命月 (Sun Zhanyu 2010, 90). Der chinesische Mondkalender basiert hingegen auf einem Zyklus von 19 Jahren, in dem sieben Jahre einen zusätzlichen Schaltmonat haben.

- Jianchu und die Bezeichnungen für die oben genannten zwölf kalendarischen Götter werden nicht übersetzt.
9. Die deutsche Übersetzung der hanzeitlichen Beamtentitel basiert hauptsächlich auf der englischen Übersetzung von Hucker (Hucker 1985). Die nicht von Hucker übersetzten Beamtentitel werden vor allem wie folgt übersetzt: Pinyin-Umschrift des Beamtentitels plus „-Beamte“, z. B. *sefu*-Beamte 嗇夫.
 10. Die Titel der überlieferten Werke werden zumeist nicht übersetzt, z. B. *Hanshu*.

0.3 Forschungsgeschichte

Die Bezeichnung „Landkaufvertrag“ *maidiquan* ist seit ihrer Entstehung mit der verwandten Bezeichnung „grabschützender Text“ *zhenmuwen* verflochten. Um beide Bezeichnungen inhaltlich voneinander abzugrenzen, ist auf ihre Entstehung und Forschungsgeschichte zurückzublicken. Die erste Behandlung von beiden Bezeichnungen erfolgte in der Tang-Zeit. Li Kuangyi 李匡義 diskutierte die Phrase „[Das oben Stehende] eilt sehr und soll gemäß den Gesetzen und Regularien behandelt werden *jiji ru lüling* 急急如律令“, die am Ende der damaligen Talismane und Sprüche *fuzhu* 符祝 häufig aufgeführt wurde³². Li erwähnte jedoch nicht, ob es sich dabei um *maidiquan* oder *zhenmuwen* handelt. Tao Gu 陶穀 (903–970), der am Ende der Periode der Fünf Dynastien und am Anfang der Nord-Song-Zeit aktiv war, beschrieb eine damals populäre Bestattungssitte, bei der ein „mit Zinnober beschrifteter Eisenvertrag“ *zhushu tiequan* 朱書鐵券 zum Einsatz kam.

„Bei der Bestattung verwenden die Hinterbliebenen üblicherweise gemäß der Weisung des Magiers einen mit Zinnober beschrifteten Eisenvertrag, der einem Kaufvertrag eines Hauses ähnlich ist. Die Grenzen des Grundstücks in den vier

32 Zixia ji, 15. Zhao Yanwei 趙彥衛 (fl. 1163) erwähnt auch die Phrase „[Das oben Stehende] eilt sehr und soll gemäß den Gesetzen und Regularien behandelt werden 急急如律令“ auf einem hanzeitlichen Holz- oder Bambustäfelchen, das 108 n. Chr. hergestellt und in der Zeit der Regierungsdevise Xuanhe (1119–1125 n. Chr.) zutage gefördert wurde. Er nimmt an, dass diese im Dienstschriften übliche Phrase im Daoismus übernommen wurde: „Die Phrase, [Das oben Stehende] eilt sehr und soll gemäß den Gesetzen und Regularien behandelt werden, ist eine übliche Phrase im Dienstschriften der Han-Zeit. Sie hat die gleiche Bedeutung wie die heutige Phrase „Sobald dieses *fu*-Dienstschriften angekommen ist, soll es umgehend mit Sorgfalt behandelt werden. Der Himmelsbote Zhang lebte in der Han-Zeit, daher übernahm er sie. Diese Verwendung wurde danach im Daoismus weitergeführt 急急如律令, 漢之公移常語, 猶今雲符到奉行。張天師漢人, 故承用之, 而道家遂得祖述“ (Yunlu manchao 1996, 125).

Himmelsrichtungen und der Name des Grabherrn werden in ihm kenngzeichnet, um deutlich zu machen, dass der Verstorbene das Eigentumsrecht an seiner unterirdischen Wohnung besitzt. Es ist daher sinnlos, mit ihm um das Friedland zu ringen 葬家聽術士說，例用朱書鐵券，若人家契帖，標四界及主名，意謂亡者居室之執守，不知爭地者誰耶“.³³

Im Buch *Chong jiaozheng dili xinshu* 重校正地理新書, das von Wang Zhu 王洙 und anderen Beamten der Song-Zeit im Auftrag der Zentralregierung 1057 zusammengestellt wurde, erfolgt eine detaillierte Schilderung der Verwendungsweise des sogenannten „mit Zinnober beschrifteten Eisenvertrags“ *danshu tiequan* 丹書鐵券 im Rahmen eines apotropäischen Bestattungsrituals namens „Stroh durchhauen“ *zancao* 斬草 (*zan* bedeutet wörtlich „ein langes Ding in mehrere Stücke zerschneiden“.), das kurz vor der Bestattung durchzuführen war. Zum ersten Mal erhielt diese Art Vertrag den Namen „Vertrag über ein Landstück“ *diquan* 地券 (Die Bedeutung von *diquan* ist gleich wie *maidiquan*, aber das Schriftzeichen *mai* 買 „kaufen“ fehlt jedoch. Um den Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen deutlich zu machen, übersetze ich *diquan* bewusst nicht als Landkaufvertrag.).

„Am Tag des Rituals *zancao*, „Stroh durchhauen“, müssen unbedingt mit Zinnober beschriftete Eisenverträge in der Erde vergraben werden. Beim durchzuhauenden Stroh handelt es sich um neun, also drei mal drei, Schilfrohre oder Strohhalme. Das Stroh wird dreimal durchgehauen, um drei Arten Unheil zu eliminieren. Beim Bestatteten, dessen Adelsrang niedriger als der eines Marquis ist, werden zwei Eisenverträge verwendet (Die Länge und Breite der Verträge ist gleich einer Ahnentafel[, die zehn Zoll lang und sieben Zoll breit ist]. Sie werden mit Zinnober beschriftet und vor der Ahnentafel des Gelben Kaisers platziert. Ein Vertrag wird in der Mitte der Hauptgrabkammer *mingtang* vergraben. Der andere wird vor dem Sarg in der Sargkammer platziert und später dort vergraben). Die Verträge über ein Landstück werden aus Eisen hergestellt 凡斬草日，必丹書鐵券埋地心。凡斬草，取茅或稗草九莖，三三之數也。斬三下者斷三殃害也... 公侯已下皆須鐵券二（長闊如祭板，朱書其文，置於黃帝位前。其一埋於明堂位心，其一置穴中樞前埋之）...用鐵爲地券“

Im Anschluss an die Schilderung des Rituals *zancao* ist ein Mustertext der Eisenverträge aufgeführt.³⁴ Das Muster lässt sich in die folgenden inhaltlichen Bestandteile zerlegen:

33 *Qingyi lu*, juan xia: 64.

34 Su gibt den Vorgang des Rituals in seinem Aufsatz *Baisha songmu* wieder und veröffentlicht eine Abschrift des Mustertexts eines Vertrags über ein Landstück (Su Bai 2002, 62–63).

das Datum, den Namen und den Beamtentitel des Verstorbenen und dessen Todeszeit, den Standort des Landstücks, das für die Bestattung vorgesehen ist, den Kauf des Landstücks mit einem symbolischen Geldbetrag und einem Unterpfand, die Größe des Landstücks und dessen Grenzen, die Anweisung an die Beamten, dass die Grenzen des Friedlandes gepflegt werden sollen, damit kein Unheil entstehen möge, den Abschluss des Vertrags durch eine Opferdarbietung mit Essen und Getränken, den Zeugnennamen, das Datum, den Bürgen, die Feststellung, dass der Tag der Bestattung günstig sei und deswegen böse Geister ihre schädliche Kraft nicht entfalten können, die Anweisung an die Beamten der Unterwelt, dass die Geister, die zuvor im erworbenen Friedland wohnten, für immer das Landstück verlassen mögen, die Wunschformel: „Friede sei mit dem Grabherrn“ und das Schlusswort: Das oben Stehende eilt sehr und soll gemäß den Gesetzen und Regularien der *Nüqing*³⁵, der Botin der fünf [Himmlischen] Herren, behandelt werden.

Wie aus dem dargestellten Textmuster hervorgeht, fungierte der Vertrag über ein Landstück *diquan* vorrangig als eine Benachrichtigung der Beamten der Unterwelt über den Namen und die Todeszeit des Bestatteten und dessen Eigentumsrecht auf das Friedland, das mit symbolischem Geld und unter den Augen vorgestellter Zeugen und Bürgen erworben wurde. Zwar wurden im Rahmen des Rituals „Stroh durchhauen“ *zancao* weitere apotropäische Texte vorgelesen, die die Vernichtung des vom Himmel, der Erde und den Menschen ausgehenden Unheils eindrucksvoll beschrieben³⁶, jedoch erhält auch der Mustertext des Vertrags über ein Landstück *diquan* den Wunsch, dass dem Verstorbenen und seinen Angehörigen kein Unheil entstehen möge und böse Geister ihre schädliche Kraft nicht entfalten können. Deshalb war der genannte *diquan* weder ein typischer Landkaufvertrag *maidiquan* noch ein typischer grabschützender Text *zhenmuwen*, sondern eine Mischform aus beiden Textarten.

Zhou Mi 周密 (1232–1298) übertrug erstmalig den Terminus Landkaufvertrag *maidiquan* 買地券 auf das mit Zinnober beschrifteten Holztäfelchen, das bei seinen Zeitgenossen oft Verwendung fand und auf dem der Preis des Landstücks, zusammengesetzt aus mehreren symbolischen Ziffern *neun*, aufgeführt wurde.³⁷

35 *Nüqing* 女青 war die übliche Selbstbezeichnung der Botin des Himmlischen Herrn seit der Jin-Zeit. Liu vertritt die Meinung, dass *nüqing* auf das Dienstmädchen *yunü* 玉女 (wörtlich: „Jademädchen“) des daoistischen Gottes *Taishang laojun* zurückgeführt werden kann (Liu Zhaorui 1993, 70). Huang vermutet, dass sich der Name *nüqing* unter dem Einfluss der sogenannten *qinggui* 青鬼 (wörtlich: „grüne Geister“) des Buddhismus aus dem Namen *yunü* entwickelt haben könnte (Huang Jingchun 2004, 276).

36 Nachdem der Ritualmeister die Texte vorgelesen hatte, nahm der Haupttrauernde ein Schwert und schlug das Stroh dreimal durch.

37 Guixin za shi 1988, 277.

„Heutzutage wird ein Landkaufvertrag bei der Errichtung eines Grabes verwendet. Er wird aus Trompetenbaumholz hergestellt und mit Zinnober beschrieben. Die Inschrift lautet, „ein Landstück, erworben zum Preis von neuntausendneunhundertneunundneunzig Münzen“ usw. 今人造墓, 必用買地券, 以梓木為之, 朱書云: 用錢九萬九千九百九十九文, 買到某地云云.“

Nach der Yuan-Zeit wurden Landkaufverträge und grabschützende Texte immer zahlreicher zutage gefördert und dokumentiert. Die Bezeichnungen *diquan* und *maidiquan* (bzw. deren Varianten *maitianquan* 買田券³⁸, *maidibie* 買地茆³⁹) fanden zu diesem Zeitpunkt einen oftmals undifferenzierten Gebrauch.⁴⁰

Im Zuge der Durchsetzung der beweismittelbasierten Forschung *kaojuxue* 考據學 wurde das Forschungsfeld der Epigrafik in der Qing-Zeit von Bronzeinschriften und Steininschriften umfangreich auf weitere Inschriftenträger wie Bronzespiegel, Siegelstempelabdrücke, Ziegelsteine sowie Orakelknochen und Bambus- und Holztäfelchen erweitert.⁴¹ Die mit apotropäischen Inschriften versehenen beweglichen Gegenstände erfuhren hingegen lange Zeit keine Aufmerksamkeit, erst der Gelehrte Luo Zhenyu 羅振玉 (1866–1940) erkannte in ihnen einen wissenschaftlichen Wert. In seinem Buch *Gumingqi tulu* 古明器圖錄 („Katalog der antiken Geistergeräte“) veröffentlichte er erstmals Fotografien eines grabschützenden Textes (T. 09), der sich auf einer Tonflasche befand. Im 1916 verfassten Vorwort desselben Werks beschrieb Luo sein Erlebnis der Entdeckung der Geistergeräte auf dem Antiquitätenmarkt Liulichang in Beijing:

“Im Winter des Jahres Dingwei der Regierungsdevise Guangxu (1907), als ich in der Hauptstadt war, bekam ich in einem Laden auf dem Antiquitätenmarkt Liulichang zum ersten Mal zwei antike Figurinen zu Gesicht. Der Verkäufer erzählte,

38 Der Landkaufvertrag für Yang Shao 楊紹, der im Jahr 1573 ausgegraben und vom Künstler Xu Wei 徐渭 (1521–1593) zum Preis von einigen Werken seiner eigenen Malkunst erworben wurde, wurde von Ye Yibao 葉奕苞 (1629–1686) in seinem Werk *Jinshi bulu* 金石錄補 (Jinshi lubu, 9141) als *maitian yuquan* und von Qian Daxin 錢大昕 (1728–1804) in seinem Buch *Shijiazhai yangxin lu* 十駕齋養新錄 (Shijia zhai yangxin lu 1983, 358) als *maidiquan* dokumentiert.

39 Yushi jiaozhu 1995, 540.

40 Z.B. wurde der Landkaufvertrag für Wu Mengzi 武孟子 von Duan Fang 端方 (1861–1911) in seiner Schrift *Taozhai cangshi ji* (Taozhai cangshi ji, 7993) und von Yang Shoujing (1839–1915) und Liu Chenggan 劉承幹 (1881–1963) dokumentiert und kommentiert (Yang Shoujing 1907, 998; Liu Chenggan 1933, 3876–3879).

41 Zu den Stelen zählten auch buddhistische Steininschriften auf Felsen. Für eine Einführung in die Entwicklung der Katalogisierungsmethoden in der Epigrafik, am Beispiel der buddhistischen Steininschriften in Zoucheng, Provinz Shandong siehe Shandong 2, 13–30. Neben philologischen und geschichtswissenschaftlichen Interessen bildete das ästhetische Streben nach dem Klassizismus eine wichtige Triebkraft der Entwicklung der Epigrafik. Für ein Beispiel der Interaktion zwischen Epigrafik und Kalligrafie im 17. Jahrhundert siehe Bai Qianshen 2006, 209–235.

dass die Figurinen aus den antiken Gräbern im Gebiet Zhongzhou vor einigen Jahren ausgegraben worden waren und dass Antiquitätenhändler die wertvollen Grabbeigaben an sich genommen und die ihrer Meinung nach wertlosen Figurinen an den Ausgrabungsstellen zurückgelassen hatten. Ich sagte ihm, dass es keine Dinge in den Gräbern gibt, die nicht dafür nützlich seien, das Wissen über die Antike zu bereichern, und bat ihn neben den Figurinen auch andere Geistergeräte in möglichst großem Umfang für mich zu sammeln. Er fragte eindringlich nach der Liste der Geistergeräte, da gerade auf meinem Pult das Buch *Tang huiyao* („Grundwissen über die Tang-Dynastie“) lag. So zeigte ich ihm einige Beispiele, dann verließ er mich, mein Anliegen bejahend. Im nächsten Frühling kam er wieder mit allerlei Geistergeräten, die neben den Figurinen auch Tonmodelle von Akrobaten und Tänzern, Ackerländern und Häusern, Wagen und Pferden, Brunnen und Küchenherden, Stößeln und Mörsern, Hühnern und Hunden umfassten. Für sie gab ich ihm sogleich eine hohe Belohnung. Das war der Zeitpunkt, von dem an die Geistergeräte der Öffentlichkeit bekannt wurden, von denen die Altertumsliebenden zuvor noch nichts gehört hatten. Angetrieben von der Belohnung suchte der Händler danach eifrig in den Gebieten im Umkreis des Berges Mang und des Flusses Luo nach ähnlichen Gegenständen, infolgedessen wurden die Märkte der Hauptstadt von den Waren aus den Gräbern überschwemmt. Diejenigen Waren, die nicht die Aufmerksamkeit der chinesischen Gelehrten gewonnen hatten, wurden von einem Ansturm ausländischer Käufer aufgekauft. Sehr bald brachten die Antiquitätenhändler auch Geistergeräte aus dem Gebiet Guanzhong mit 光緒丁未冬，予在京師，始得古俑二於廠肆。肆估言，俑出中州古塚中蓋有年矣，鬻古者取他珍物而皆舍是。此購他物時隨意攜歸者，不知其可買錢也。予乃告以墟墓間物無一不可資考古，并語以古俑外有他明器者為我畢致之。估乃亟請明器之目，適案頭有《唐會要》，檢示之，估諾諾而去。明年春復挾諸明器來，則俑以外伎樂、田宅、車馬、井灶、杵臼、雞狗之物悉備矣，亟予厚值酬之。此為古明器見於人間之始。是時海內外好古之士尚無知之者。廠估既得厚償則大索之芒洛之間，於是丘墓間物遂充斥於都市。顧中朝士夫無留意者，海外人士乃爭購之。廠估之在關中者遂亦挾關中器以歸。⁴²

Er ordnete die hanzeitliche Tonflasche mit der Inschrift *yonghe* 永和 den *mingqi*-Geistergeräten zu, bei denen es sich seiner Klassifizierung zufolge um Modelle von verschiedenen Alltagsutensilien oder Menschengestalten aus Ton handelt, die spezifisch für das Bestattungsritual hergestellt wurden. In seinem Katalog klassifizierte Luo die *mingqi*-Geistergeräte nach verschiedenen Gattungen, etwa Figurinen, Tonmodellen von

42 Luo Zhenyu 1916, 2415.

Häusern, Gefäßen und Tieren sowie Reliefziegelsteinen. Er veröffentlichte Abbildungen von ihnen, ohne jedoch eine nähere Untersuchung durchzuführen.

Im Jahr 1911, als die Xinhai-Revolution ausbrach, die zum Sturz der Qing-Dynastie führte, begab sich Luo mit einem kleinen Teil seiner Sammlung zeitweilig nach Japan. Einige grabschützende Tontöpfe übergab er bei seinem Besuch dem japanischen Gelehrten Nakamura Fusetsu (中村不折, 1868–1943), der 1936 in seinem privaten Haus ein Museum für Kalligrafie errichtete. Nakamura interessierte sich vor allem für die kalligrafische Ausführung der Inschriften und schätzte ihre flüssigen, aber auch kräftigen Pinselstriche und ihre stilistische Ungekünsteltheit.⁴³ 1927 veröffentlichte er sein Werk *Ujō shutsudo bokuhō shohō genryū kō* 禹域出土墨寶書法源流考, in dem er acht grabschützende Texte (T. 09, T. 16, T. 17, T. 24, T. 26, T. 29, T. 31, T. 38) dokumentierte. Er kommentierte nicht nur die ästhetischen Eigenschaften der Inschriften, sondern erstellte auch für jede Inschrift eine Transkription, bei der er das Ende jeder Zeile mit einer Markierung hervorhob. Er beschrieb die Form der Töpfe und wies auf die nachträgliche Änderung des Datums einer Inschrift hin. Zwar hatte er die vage Vermutung, dass diese Tontöpfe etwas mit der Religion des Daoismus zu tun haben könnten, leider unternahm er jedoch nicht den Versuch den Zusammenhang näher zu bestimmen.⁴⁴

Der Terminus *zhenmuwen* („grabschützender Text“) wurde ursprünglich im Jahr 1929 von Luo Zhenyu in seinem Buch *Gu qiwu shi xiaolu* 古器物識小錄 geprägt:

„Den Gräbern der Han-Zeit wurden oft grabschützende Texte *zhenmuwen* beigegeben, beschriftet entweder auf Bleitafelchen oder auf Tonggefäßen 漢人塚墓中往往有鎮墓文。或書鉛券上，或書陶器上。⁴⁵

In diesem Buch dokumentierte er sechs grabschützende Texte. Ein Jahr später, 1930, erläuterte er die Merkmale von grabschützenden Texten in seinem neuem Werk *Zhen-song tang jigu yiwen* 貞松堂集古遺文 ausführlicher:

„Am Ende der Ost-Han-Zeit wurden grabschützende Texte häufig von Meistern der Zahlenkunst *fangshujia* für die Verstorbenen hergestellt. In ihnen finden sich immer Phrasen wie ‚Himmlischer Herr *tiandi*‘ und ‚[Das oben Stehende soll] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden] *ru lüling*‘. Sie wurden meistens mit Zinnober auf Tontöpfe geschrieben, gelegentlich aber auch in Stein eingemeißelt. Sie sind den Inschriften mit dem Ausdruck *nüqing*⁴⁶ ähnlich, die

43 Siehe z. B. Nakamura 1927, 5.

44 „Die Texte mit Ausdrücken wie *tiandi* 天帝 („Himmlischer Herr“) haben wohl mit dem religiösen Daoismus zu tun. Vermutlich wurden sie im Bestattungsritual verwendet“ (Nakamura 1927, 3).

45 Luo Zhenyu 1929, 2885.

46 Siehe die davor stehende Fußnote über den Ausdruck *nüqing* 女青.

den Gräbern der Tang-Zeit beigegeben wurden. In diesen Texten wird eine Hochschätzung der Zahlenkunst *daoshu* am Ende der Han-Zeit spürbar und Vorzeichen des Aufstiegs der Magier Fünf-Dekaliter-Reis-Sekte *wudoumi dao* (ein Dekaliter = 10 Liter) sind dort bereits ersichtlich 東漢末葉，死者每用鎮墓文，乃方術家言，皆有天帝及如律令字，以朱墨書於陶甌者為多，亦有石刻者。猶唐人之女青文也...漢季崇尚道術，於此可見一斑。米巫之禍，蓋已兆於此矣。⁴⁷

Luo dokumentierte in seinem 1939 veröffentlichten Buch *Shijiao lu* 石交錄 weitere, in Stein gemeißelte grabschützende Texte und schrieb dazu folgenden Kommentar:

„In Gräbern der Han-Zeit wurden oft in Stein gemeißelte grabschützende Texte platziert, was bisher nicht bekannt war. In ihnen sind zur Abwehr des Unheils die Namen der Herren der fünf Himmelsrichtungen *wufang*, [d. h. der vier Kardinalhimmelsrichtungen und der Mitte], aufgelistet. Die Bestattungssitten am Ende der Han-Zeit lassen sich dabei grob erahnen. Steinschafe wurden in der Han-Zeit manchmal zum Schutz des Grabes verwendet. Ich habe zuvor beobachtet, dass in Gräbern der Tang-Zeit die in Stein gemeißelten Inschriften mit dem Ausdruck *nüqing* jeweils entsprechend der fünf Himmelsrichtungen platziert wurden. Nun ist klar, dass diese Sitte bereits am Ende der Han-Zeit entstanden war 又漢人墓中恆置鎮石，亦前人所未知，上記五方帝以鎮兇殃...於此可見漢末喪葬風俗之一斑...漢代鎮墓或用石羊...往觀唐人墓中有女青文，亦五方各置一石。觀此，知此風已權輿於漢季矣。⁴⁸

Neben seinen späteren Forschungen zu grabschützenden Texten dokumentierte Luo bereits in seinem 1914 veröffentlichten Werk *Haoli yizhen* 蒿里遺珍 drei Landkaufverträge und grabschützende Texte (K. 03, K. 06, B. 09) der Han-Zeit und zwei spätere Landkaufverträge.⁴⁹ Er teilte sie in zwei Gruppen ein: Gruppe I, bei der das Landstück von Menschen erworben wurde, und Gruppe II, bei der es durch einen Magier *shushi* 術士 von Geistern *guishen* 鬼神 erworben wurde.⁵⁰ Im Jahr 1918 dokumentierte er im Buch *Diquan zhengcun* 地券徵存 drei Landkaufverträge (K. 03, K. 06, K. 10) der Han-Zeit und sechzehn weitere, spätere verfasste Landkaufverträge. Er bezeichnete sie als „Verträge über ein Landstück *diquan* 地券“.⁵¹ 1930 verzeichnete Luo sieben hanzeitliche

47 Zhensong tang jigu yiwen 2003, Band 2, 360.

48 Shijiao lu 1939, Schriftrolle 1: 19–21.

49 Ikeda 1981, 194.

50 Haoli yizhen 1914, 3.

51 Luo Zhenyu 1918, 1–10; Ikeda 1981, 194. Im Jahr 1915 dokumentierte er in seinem Buch *Mangluo zhongmu yiwen xubian* 芒洛塚墓遺文續編 auch zwei Landkaufverträge (K. 06, K. 10) der Han-Zeit (*Mangluo zhongmu yiwen xubian*, 14057).

Bleitäfelchen in seinem Werk *Zhensong tang jigū yiwēn*. Er sortierte sie in zwei Gruppen: I. Landkaufvertrag *maidiquan* 買地券, bei denen es sich um diejenigen Texte handelt, die allein mit dem Kauf eines Landstücks zu tun haben (K. 05, K. 09, K. 10); II. grabschützender Vertrag *zhenmuquan* 鎮墓券, bei denen es sich um Texte handelt, die vorrangig mit dem Schutz des Grabes zu tun haben, auch wenn der Text zusätzlich den Kauf eines Landstücks zum Inhalt haben kann (B. 01, B. 02, B. 08, B. 09). Im Vergleich mit seinem früheren Werk *Haoli yizhen*, in dem er sowohl *maidiquan* (K. 03, K. 06) als auch *zhenmuquan* (B. 09) undifferenziert behandelte, wird deutlich, dass Luo nun den Versuch unternahm, zwischen *maidiquan* und *zhenmuquan* eine Trennlinie zu ziehen. Er sah das Hauptanliegen des Bleitäfelchens für die Ehefrau von Zhong Zhongyou (B. 02) darin, das Unheil aus dem Grab zu vertreiben, weswegen er es für einen grabschützenden Text hielt, obwohl der Text auch einen Landkaufvertrag beinhaltet.

B. 02: Sie hat ein eigenes, über zehntausend Generationen hinweg vererbtes Landstück zum Bau eines Grabes [symbolisch] gekauft. Der Preis beträgt neun- undneunzigtausend [Wuzhu-Münzen] und das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. An den vier Ecken wurden Abwehrzeichen errichtet, in der zentralen Kammer [des Grabes] wurden der Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge, Münzen und [mehrere] Bleimännlein [platziert]. Die gegenwärtigen Zeugen sind ... und ... Von heute an soll [der Verstorbene] den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen. Das ist ein Befehl des Himmlischen Herrn. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 自買萬世冢田，賈（價）直（值）九萬九千，錢即日畢。四角立封，中央明堂皆有尺六桃券、錢布、鉛（鉛）人。時證知者□□曾□□□□□□□。自今以後，不得干□□{犯生}人。有天帝教。如律令。

Die Überlegungen Luos gelten als bahnbrechend und wurden in späteren Untersuchungen immer wieder zitiert.⁵² Seine Aussagen erscheinen jedoch bisweilen ein wenig unpräzise (so enthalten z. B. nicht alle von ihm dokumentierten grabschützenden Texte die Erwähnung des Himmlischen Herrn *tiandi* 天帝). Nach Luo beschäftigten sich einige weitere Forscher mit Begräbnistexten und verfolgten dabei verschiedene Forschungsansätze. Diese lassen sich in die folgenden Gruppen einordnen:

52 Laut Luo wurden grabschützende Gegenstände zwar oft gesammelt, aber nur sporadisch veröffentlicht und studiert. Zou An 鄒安 (1864–1940) katalogisierte 1916 einen grabschützenden Text mit der Inschrift *xiping yuannian* (T. 26). Zu den Forschungsarbeiten in der zweimonatlich erscheinenden Zeitschrift *Yishu congbian* 藝術叢編, in der die damals neuesten epigrafischen Entdeckungen publiziert wurden, siehe Yang Chia-ling 2014, 23–24. Ma Jingqing 馬鏡清 erstellte nicht nur die Strichzeichnung des Tontopfs für Zhang Shujing, sondern auch ein genaues Facsimile von dessen Inschrift (s. Anhang T. 27).

Gruppe I: Katalogisierung

Gruppe II: Textliche Analyse

Gruppe III: Materielle und räumliche Merkmale der Begräbnistexte

Gruppe IV: Religiöse und soziale Hintergründe der Begräbnistexte

Gruppe I: Katalogisierung

Auf Grundlage der Forschungsarbeiten von Luo und Nakamura haben bereits einige Forscher den Versuch unternommen, Begräbnistexte zu katalogisieren, jedoch behandeln die meisten dieser Versuche nur einen Teil der vier Gattungen der Begräbnistexte.⁵³

Landkaufverträge und grabschützende Texte wurden bislang am häufigsten katalogisiert. Im Jahr 1981 stellte Ikeda insgesamt 22 hanzeitliche Landkaufverträge, die er als Grabverträge *muquan* 墓券 bezeichnete, sowie 12 auf Tontöpfe geschriebene grabschützende Texte zusammen. Er verfasste für jeden Begräbnistext eine Transkription, indem er zuvor verschiedene Entzifferungen der Inschriften miteinander verglich. Einigen Beispielen fügte er auch Bilder der Textträger oder Abreibungen der Inschriften bei.⁵⁴ 1984 erstellte Kleeman eine ausführliche Zusammenfassung von drei Arten an Begräbnistexten, nämlich Landkaufverträgen, grabschützenden Texten und Schreiben an die Unterwelt.⁵⁵ 1994 setzte sich Kominami mit 14 grabschützenden Texten, drei Landkaufverträgen und zwei Schreiben an die Unterwelt auf verschiedenen Materialien auseinander. Für jeden Text erstellte er eine Transkription und Übersetzung.⁵⁶

Eine der Kernfragen bei der Katalogisierung und Auseinandersetzung mit Landkaufverträgen ist ihre Echtheit. 1995 katalogisierte Zhang 20 hanzeitliche Landkaufverträge und erstellte für jeden Text eine Transkription sowie detaillierte Anmerkungen. Er hält jedoch nur neun Beispiele für echte Landkaufverträge und die übrigen elf für Fälschungen.⁵⁷

53 Z. B. legt Harada seinen Schwerpunkt auf Landkaufverträge. Die hanzeitlichen grabschützenden Texte wurden von ihm nur sporadisch behandelt (Harada 1967, 17–35). Yuasa dokumentiert in seiner Auslegung zum Werk Luos *Diquan zhengcun* insgesamt 12 Begräbnistexte, die zwischen der Ost-Han-Zeit und der Zeit der Nord- und Süd-Dynastien angefertigt wurden (Yuasa 1981, 1–34).

54 Ikeda 1981, 173–218. Sechs der 22 Grabverträge identifiziere ich als grabschützende Texte (B. 02, B. 03, B. 04, B. 08, B. 09, Z. 01). Für die Unterscheidung zwischen grabschützenden Texten und Landkaufverträgen siehe Kapitel 1.2.

55 Kleeman 1984, 1–34.

56 Kominami 1994, 1–62. Zwei sogenannte Landkaufverträge lassen sich für grabschützende Texte halten. Siehe Kapitel 1.2.

57 Zhang Chuanxi 1995, 45–68. Ein Kaufvertrag eines Landstücks am Berg (K. 02), den er als einen im Alltagsleben geschlossenen echten Kaufvertrag ansieht, und zwei Landkaufverträge (K. 04,

2001 erstellte Liu im Anhang seines Werks über die Steininschriften der Han- und Wei-Zeit eine umfangreiche Zusammenstellung grabschützender Texte aus dieser Epoche.⁵⁸ 2003 liefert Koh in Form einer Tabelle einen Überblick über die bereits wissenschaftlich publizierten Gräber mit grabschützenden Tontöpfen. Sie erstellte für vier ausgewählte grabschützende Texte davon jeweils eine Transkription und eine Übersetzung.⁵⁹ 2005 teilte Koh die Forschungsgeschichte der osthzeitlichen Grabverträge *muquan* 墓券, einschließlich der Landkaufverträge und grabschützenden Texte, in vier Phasen ein. Sie erstellte zudem eine Statistik von 28 Grabverträgen und teilte sie in drei Typen ein: 1. Ia. Landkaufverträge, die nahezu wie Kaufverträge aussehen. 2. Ib. Landkaufverträge, die offensichtliche abergläubische Elemente enthalten. 3. II. Mischformen zwischen Landkaufverträgen und grabschützenden Texten.⁶⁰

2004 stellte Huang 14 Landkaufverträge und 53 grabschützende Texte, inklusive grabschützender Steininschriften, zusammen.⁶¹ Er erstellte für jeden Text eine Transkription und umfassende Anmerkungen und publizierte zumeist auch ein Bild der beschrifteten Objekte und ein Faksimile der Inschrift. Seine Zusammenstellung grabschützender Texte war zwar bis dahin die größte und vollständigste, aber sie lässt sich dennoch um weitere Beispiele ergänzen. So wurden von Huang beispielsweise nur drei Holztäfelchen des grabschützenden Textes für Frau Xuning (H. 01), der aus insgesamt vierzehn Holztäfelchen besteht, registriert. Andererseits ist auch diskutabel, ob sechs Texte, die er für grabschützende Texte hält, tatsächlich zu dieser Gattung zählen können (Siehe Kapitel 1.2).

2006 katalogisierten Zhang und Bai eine noch größere Anzahl an hanzeitlichen grabschützenden Texten und schenken dabei den physischen Merkmalen der Inschriftenträger eine besondere Aufmerksamkeit. Sie hielten deswegen auch Tongefäße ohne Inschrift, deren Form jedoch den mit grabschützenden Texten versehenen Tontöpfen ähnelt, ebenfalls für grabschützende Utensilien. Sie verfassten für jeden grabschützenden Text eine Transkription und eine freie Übersetzung. Trotz des großen Forschungsaufwandes ist ihre Zusammenstellung jedoch noch immer nicht vollständig. Weitere grabschützende Texte sind ihr hinzuzufügen.⁶²

2006 stellte Lu sechs hanzeitliche Landkaufverträge und fünf grabschützende Texte zusammen. Er vertritt der Ansicht, dass es keine wesentlichen Unterschiede zwischen

K. 12), die er für Fälschungen hält, lassen sich meines Erachtens als echte Landkaufverträge identifizieren. Siehe Kapitel 1.2.

58 Liu Zhaorui 2001, 177–235/262.

59 Koh 2003, 1–45.

60 Koh 2005, 65–78.

61 Huang Jingchun 2004, 61–153.

62 Zhang & Bai 2006, 53–256. Für die hinzuzufügenden grabschützenden Texte siehe Kapitel 1.2.

beiden Textgattungen gibt.⁶³ 2014 katalogisierte Lu 13 Landkaufverträge, wobei er mehrere Begräbnistexte, die er ehemals als grabschützende Texte identifizierte, nun für Landkaufverträge hielt. Er steuerte auf Grundlage von Arbeiten anderer Forscher, insbesondere von Ikeda (Ikeda 1981), Zhang (Zhang Chuanxi 1995), Huang (Huang Jingchun 2004) und Zhang (Zhang & Bai 2006) für jeden Begräbnistext eine Transkription sowie eine inhaltliche Auslegung bei.⁶⁴

Verglichen mit Landkaufverträgen und grabschützenden Texten wurden Schreiben an die Unterwelt sowie grabschützende Talismane und Siegel weitaus seltener zusammengestellt. 2008 setzte sich Wang mit neun Schreiben an die Unterwelt auseinander und teilte sie nach ihrer Funktion in vier Gruppen ein: 1. Inventare der Beigaben; 2. Pässe; 3. Haushaltsregister; 4. Gebete an die Götter. Für jedes Schreiben an die Unterwelt erstellte er eine Transkription und eine allgemeine Auslegung.⁶⁵ Anders als Wang vertreten Chen und Friedrich die Ansicht, dass das Schreiben an die Unterwelt aus dem Grab M3 bei Mawangdui als ein Text betrachtet werden soll, der von den Ritualmeistern während der Bestattung vorgelesen wurde und im Ritualkanon *Yili* Erwähnung fand.⁶⁶ Schließlich katalogisierte Guo im Jahr 2014 sieben Schreiben an die Unterwelt der West-Han-Zeit und verfasste für jeden Text eine Transkription.⁶⁷

Grabschützende Siegel und Talismane wurden insbesondere von Wang katalogisiert. Wu zufolge bestehen die Talismane oft aus dem Schriftzeichen *ri* 日 und Sternbildern.⁶⁸ 1991 analysierte Wang zwei hanzeitliche grabschützende Talismane auf grabschützenden Tontöpfen. Seiner Ansicht nach sind sie aus Schriftzeichen (wie z. B. *shi* 時, *ri* 日, *yue* 月, *wei* 尾 und *gui* 鬼) und Bildern (wie z. B. einem Seil und Sternbildern) zusammengesetzt.⁶⁹ 1995 studierte Lian sechs grabschützende Talismane und verfasste für die meisten von ihnen eine Interpretation. Er wies aber zugleich darauf hin, dass die Bedeutung einiger Talismane unklar bleibt.⁷⁰ 1998 stellte wiederum Wang auf der Basis seiner früheren Auseinandersetzung mit zwei Talismanen noch fünf weitere Talismane der Ost-Han-Zeit zusammen und ordnete sie in sechs Gruppen ein. Er vertritt die Meinung, dass die erste Gruppe, die alleine aus Schriftzeichen besteht, am frühesten, d. h. spätestens unter der Herrschaft von Kaiser An (106–125 n. Chr.), entstand und später in

63 Lu Xiqi 2006, 47–61.

64 Lu Xiqi 2014, 24–44. Drei Begräbnistexte (K. 01, K. 02, K. 04), die er nicht katalogisierte, lassen sich meines Erachtens als Landkaufverträge identifizieren. Siehe Kapitel 1.2.

65 Wang Guihai 2008, 242–248. Das Holztäfelchen mit der Liste der Götternamen, das aus dem Grab M5 bei Huchang ausgegraben wurde, lässt sich meines Erachtens nicht eindeutig für ein Schreiben an die Unterwelt halten.

66 Chen Songchang 2008, 21–25; Friedrich 2010, 42–47.

67 Guo Jue 2014, 13–16.

68 Wu Rongzeng 1981, 62.

69 Wang Yucheng 1991, 45–56.

70 Lian Shaoming 1995, 1126–1129.

den daoistischen Kanon *Taiping jing* aufgenommen wurde.⁷¹ Anders als Wang (Wang Yucheng 1998), wies Lai 2014 darauf hin, dass sich die Talismane aus Shaojiagou und Sanlicun (H. 02, T. 02) nicht klar deuten lassen.⁷²

Im Jahr 2000 stellte Wang schließlich 51 grabschützende Siegel bzw. Siegelabdrücke der Han-Zeit zusammen und ordnete sie in vier Gruppen ein. Er fertigte von den meisten Siegeln jeweils einen Abklatsch der Druckfläche und eine Transkription an. Er bestimmte ebenso das Material der Siegel und die Form ihrer Griffe, veröffentlichte jedoch keine Abbildung der Siegel selbst. Bei einigen Siegeln bleibt diskutabel, ob sie tatsächlich als grabschützende Siegel zu identifizieren sind. Zudem können mittlerweile mehrere neu aufgefundene grabschützende Siegel Wangs Zusammenstellung hinzugefügt werden.⁷³ Zhang katalogisierte mehrere grabschützende Siegel bzw. Siegelabdrücke, die er nach ihren Inschriften in zehn Gruppen einteilte. Er fertigte jedoch nur für einen kleinen Teil der Siegel Abklatsche an, die er veröffentlichte.⁷⁴

Selten wurden Schreiben an die Unterwelt, Landkaufverträge und grabschützende Texte gemeinsam katalogisiert. 2003 vertrat Huang die Ansicht, dass die grabschützenden Texte und Landkaufverträge der Ost-Han-Zeit auf die Schreiben an die Unterwelt der Qin- und West-Han-Zeit zurückzuführen sind. Sie bezeichnete die drei Textarten gemeinsam als „Texte der Unterwelt“ *mingjie wenshu* 冥界文書. Huang unternahm jedoch nicht die Mühe sie in Katalogform zusammenzustellen.⁷⁵ 2005 listete Liu die Grundinformationen von fünf Schreiben an die Unterwelt, zwanzig Landkaufverträgen, 83 grabschützenden Texten der Han-Zeit und fünf auf *que*-Pforten, Stelen oder Reliefsteinen eingemeißelten Steininschriften auf und bezeichnete sie gemeinsam als Grabverträge *muquan* 墓券. Seine Zusammenstellung basierte sich vor allem auf den Arbeiten von Ikeda (Ikeda 1981), Zhang (Zhang Chuanxi 1995) und Liu (Liu Zhaorui 2001). Da er sich darum bemühte, möglichst viele Grabverträge zu katalogisieren, berücksichtigte er bewusst auch diejenigen Landkaufverträge, die die meisten Forscher für Fälschungen hielten.⁷⁶

In Kurzform lassen sich die bisherigen Kompilationen der Begräbnistexte wie folgt zusammenfassen.

71 Wang Yucheng 1998, 75–78.

72 Lai Guolong 2014, 73–76.

73 Wang Yucheng 2000, 10–22. Zwei Siegel unter ihnen lassen sich nicht als grabschützende Siegel identifizieren. Siehe Kapitel 1.2.

74 Zhang & Bai 2006, 245–257.

75 Huang Xiaofen 2003, 242–244.

76 Die Anzahl der von ihm zusammengestellten Begräbnistexte beträgt 176. Darunter sind 113 Beispiele in die Han-Zeit zu datieren (Liu Yi 2005, 17–42). Die Bezugseinheit seiner Nummerierung ist nicht das Grab. Wenn mehrere Begräbnistexte aus einem Grab stammen, erhalten sie von ihm jeweils eine fortlaufende Nummerierung.

1. Die Kompilation der Landkaufverträge kann als weitgehend vollständig kompiliert angesehen werden. Es ist jedoch bei einigen Beispielen noch umstritten, ob sie echt oder gefälscht sind. Es ist auch diskutabel, ob einige Texte tatsächlich als im Alltagsleben verwendete Verträge oder als speziell für die Bestattung hergestellte fiktive Verträge anzusehen sind.
2. Die Anzahl der katalogisierten grabschützenden Texte ist am größten. Aber auch die vermeintlich vollständigste Katalogisierung lässt sich stets ergänzen. Es ist bei einigen im Kontext des Grabes aufgefundenen Texten umstritten, ob sie tatsächlich für grabschützende Texte gehalten werden sollen. Zudem ist die klare inhaltliche Trennung zwischen grabschützenden Texten und Landkaufverträgen weiterhin diskutabel.
3. Schreiben an die Unterwelt wurden in der Forschung relativ selten kompiliert. Es ist noch umstritten, ob einige Grabtexte als Schreiben an die Unterwelt angesehen werden sollen oder als Texte, die vom Ritualmeister der Bestattung vorgelesen und ebenfalls im Ritualkanon *Yili* Erwähnung fanden. Außerdem lassen sich weitere kürzlich aufgefundene Texte als Schreiben an die Unterwelt identifizieren.
4. Grabschützende Talismane wurden bislang nur spärlich zusammengestellt und dokumentiert. Die Deutung mehrerer Talismane ist noch umstritten. Grabschützende Siegel wurden demgegenüber relativ vollständig katalogisiert. Aber auch ihre Katalogisierung lässt sich selbstverständlich weiter ergänzen und verbessern.

Gruppe II: Textliche Analyse

Die textliche Analyse der Begräbnistexte fand in der bisherigen Forschung auf drei Ebenen statt:

1. Analyse der Phrasen und Schlüsselwörter;
2. Analyse der formalen Merkmale;
3. Analyse der phonologischen Merkmale.

II.1 Analyse der Phrasen und Schlüsselwörter

Die Phrase *jiji ru lüling* 急急如律令 erweckte bereits in der Song-Zeit das Forschungsinteresse von Zhao. Jedoch vertrat er damals die Meinung, sie sei eine übliche Phrase im Dienstschriften der Han-Zeit. Meines Erachtens könnte sie hingegen, anders als die Phrase *ru lüling*⁷⁷, erstmals in grabschützenden Texten aufgetaucht sein.⁷⁸ Luo und

77 Yunlu manchao 1996, 125. Die Phrase *ru lüling* wurde bis heute reichlich diskutiert. Siehe Hulsewé 1957, 41; Niida 1960, 449–451; Chen Peng 1972, 241; Oba 1982, 252; Hsing I-tien 2011, 512–514.

78 Für eine Diskussion hierzu siehe Kapitel 2.3.3.

Wang verzichteten zwar auf die Interpretation der in Landkaufverträgen formelhaft wiederkehrenden Phrase „dessen Belohnung als Vermittler von beiden Vertragspartnern gleichmäßig mit Reiswein abgegolten wurde *guju geban* 沽酒各半“, aber sie deuteten die ähnliche Phrase *gupang erdou* 沽旁二斗 als die Belohnung für den Vermittler.⁷⁹ Lu ist der Meinung, dass es sich beim Ausdruck *ban* 半 um eine Abkürzung für *bandou* 半斗 („ein halber Dekaliter“) handelt.⁸⁰ Wu zufolge weist die Phrase „die Verstorbenen und die Hinterbliebenen sollen in verschiedenen Namenverzeichnissen registriert werden 死生異簿“ darauf hin, dass nach dem Tod der Eintrag des Verstorbenen aus dem Haushaltsregister der Lebenden gestrichen und stattdessen im Namenverzeichnis der Unterwelt registriert werden soll.⁸¹

Neben den genannten Phrasen stehen Schlüsselwörter der Begräbnistexte, von denen *zhu* 注, *chongfu* 重復, *goujiao* 鈎交, *zhe* 適, und *jie* 解 am wichtigsten sind, im Fokus der textlichen Analyse. Sie wurden in der Forschung oft unterschiedlich interpretiert.

Das Schlüsselwort *zhu* wurde bereits von mehreren Forschern gedeutet. Ihre Interpretationen verfolgen verschiedene Ansätze, die im Folgenden umrissen werden:

1. *Zhu* ist eine epidemische Krankheit. Wu vertritt die Meinung, dass sich das Wort *zhu* 注 auf die *zhu*-Krankheit 疰 bezieht.⁸² Sun deutet *zhu* hingegen als „Infektionskrankheit“.⁸³ Wang übernimmt die Ansicht von Sun.⁸⁴
2. *Zhu* ist eine Krankheit, die eng mit der daoistischen Vorstellung von Schuld *zui* 罪 zusammenhängt. So untersuchte Liu 1991 mehrere in Dunhuang ausgegrabenen grabschützende Texte, die allesamt die Ausdrücke „*jie* 解“ und „*zhu* 注“ beinhalten und nach der Han-Zeit hergestellt wurden, und bezeichnete sie als „*jiezhu wen* 解注文“. Er wies darauf hin, dass wohl Magier und daoistische Mönche diese Texte verfasst haben, um die *zhu*-Krankheit abzuwenden und zu tilgen, die nicht nur eine akute tödliche Infektionskrankheit ist, sondern auch einen deutlichen symbolischen Stellenwert innerhalb der daoistischen Religion besitzt. Er interpretierte *zhu* 注 als Kurzform des Ausdrucks *zhulian* 注連, der in der spätdaoistischen Schrift *Chisongzi zhangli* 赤松子章曆 Erwähnung findet.⁸⁵ Kominami hält, ähnlich wie Liu (Liu Zhaorui 1991), den Kernbegriff *zhu* 注 für einen daoistischen Terminus. Er setzte ihn mit späteren daoistischen Termini wie *guizhu* 鬼注, *muzhu* 墓注, *zhuqi* 注氣 und *zhulian* 注連 gleich. Seines Erachtens hängt der Begriff *zhu* 注 eng mit

79 Liusha zhujian 1993, 194.

80 Lu Xiqi 2014, 27.

81 Wu Rongzeng 1981, 59.

82 Wu Rongzeng 1981, 62.

83 Sun Ji 1991, 404.

84 Wang Yucheng 1998, 77–78. Zuvor deutete er *zhu* als „reduzieren *caixiao* 裁削“. Hierfür lieferte er jedoch keine hinreichende Begründung (Wang Yucheng 1991, 51).

85 Liu Zhaorui 1991, 55.

der Vorstellung von Schuld *zui* 罪 zusammen.⁸⁶ 1996 wies Zhang anhand spät daoistischer Schriften wie *Chisongzi zhangli* darauf hin, dass das Hauptanliegen der grabschützenden Texte darin liegt, *zhu* 注 vom Grab fernzuhalten und zu vertreiben. Er identifizierte *zhu* 注, ähnlich wie Liu und Kominami, mit den daoistischen Begriffen *guizhu* 鬼注, *zhuqi* 注氣 und *lian-zhu* 連注.⁸⁷ Jiang beschäftigte sich vor allem mit den späteren grabschützenden Texten aus Dunhuang. Ihm zufolge wurde die Zahlenkunst immer dann eingesetzt, wenn eine Person durch die Verletzung eines Tabus eines kalendarischen Geistes (*fan xingjin* 犯星禁) starb, um so das sogenannte *zhuwu* 注忤 (nämlich Unheil, Krankheit und Tod), das vom Qi des Geistes hervorgerufen wird, zu beseitigen. Er deutete daher den Begriff *zhu* 注 auch mithilfe spät daoistischer Schriften, wie z. B. des Werks *Chisongzi zhangli*.⁸⁸ Liu interpretierte die Schlüsselwörter der grabschützenden Texte der Han-Zeit vor allem im Rahmen des daoistischen Kanons *Taiping jing*. Er vertritt die Ansicht, dass der Ausdruck *shizhu* 屍注 im grabschützenden Text identisch mit dem Ausdruck *shijiu* 屍咎 im Kanon *Taiping jing* ist.⁸⁹ Lian übernahm die Ansicht Lius (Liu Zhaorui 1992) und hielt den Begriff *zhu* für identisch mit *shizhu* 屍注 und *zhulian* 注連. Er wies jedoch darauf hin, dass *zhu* 注 („anhaften“) für sich genommen, anders als *zhubing* 注病, nicht als eine Krankheit interpretiert werden kann.⁹⁰ Jiang übernahm die Ansicht Lius (Liu Zhaorui 1991) und deutete *zhu* 注 nicht nur als eine ansteckende Krankheit, sondern identifizierte *zhu* ebenso mit dem Ausdruck *zhulian* 注連 in späteren daoistischen Schriften.⁹¹

3. Beim Begriff *zhu* handelt es sich um die Verstrickung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen durch ihre Geburts- oder Todeszeit. Jao unternahm eine inhaltliche Untersuchung der Schlüsselwörter der grabschützenden Texte aus dem Zeitraum von der Han-Zeit bis hin zur Zeit der Nord- und Süd-Dynastien. Ebenfalls wies er mit einem Zitat aus *Chisongzi zhangli* darauf hin, dass *zhu* 注, *zhulian* 注連 und *zhuwu* 注忤 gleichbedeutend sind. Seiner Meinung nach verfügen auch die Ausdrücke *gouwu* 拘伍, *zhulian* 注連 und *fulian* 復連 über den gleichen Sinn. Sie alle beziehen sich auf die Verstrickungen zwischen der Geburts- oder der Todeszeit der Lebenden und Verstorbenen, die jeweils im Namenregister der Lebenden und im Namenregister der Verstorbenen registriert ist.⁹² Huang deutet *zhu* als „langsam wirkende Infektionskrankheit 慢性傳染病“, deren Krankheitsursache in der

86 Kominami 1994, 35–36.

87 Zhang Xunliao 1996, 259–263.

88 Jiang Boqin 1996, 279.

89 Liu Zhaorui 1992, 111–119.

90 Lian Shaoming 1998, 77–83.

91 Jiang Shoucheng 2006, 1–64.

92 Jao Tsung-i 1998, 16.

- Han-Zeit oft mit dem Unheil, das von dem Geist eines Verstorbenen angerichtet wurde, zusammenhing. Er übernimmt somit die Ansicht Jaos (Jao Tsung-i 1998).⁹³
4. *Zhu* ist ein Synonym für *zhe* 適 („Verfehlung“). Hsieh vertritt die Ansicht, dass sich die Vorstellung und die Praxis der Buße im Daoismus von der hanzeitlichen Tradition der Lösung von *zhu* 注 (nämlich der Tilgung der Verfehlungen des Verstorbenen durch den Befehl des Himmlischen Herrn oder durch Stellvertreterfiguren wie Bleimännlein) unterscheiden. Während sich im Daoismus die Lebenden eine Buße für die Schuld der Verstorbenen selbst auferlegen, werden in den grabschützenden Texten der Han-Zeit die Verfehlungen der Verstorbenen nicht von den Lebenden getragen.⁹⁴
 5. *Zhu* bedeutet „verunreinigen“ („contaminate“). Pirazzoli-t’Serstevens vertritt die Ansicht, dass es bei grabschützenden Texten („tomb-stabilization texts“ 鎮墓文 oder „texts for elimination“ 削除文) vor allem darum geht, dass die Verstorbenen nicht die Lebenden mit dem Unheil „verunreinigen *zhu* 注“ sollen, weswegen es nötig ist, die Verbindungen zwischen der Welt der Verstorbenen und der Welt der Lebenden zu kappen.⁹⁵

Ähnlich wie *zhu* wurde das Schlüsselwort *chongfu* 重復 ebenfalls sehr unterschiedlich gedeutet. Die verschiedenen Interpretationsansätze lassen sich wie folgt auflisten:

1. *Chongfu* ist ein Synonym für *chengfu* 承負 („übertragene Schuld“). 1992 setzte Liu den Ausdruck *chongfu* 重復 in den hanzeitlichen grabschützenden Texten mit dem Kernbegriff *chengfu* des daoistischen Kanons *Taiping jing* 太平經 gleich.⁹⁶ 1995 behauptete Liu nochmals, dass das von *chengfu* bzw. *chongfu* ausgehende Unheil, das von dem Geist des Verstorbenen verursacht wird, in der Unterwelt archiviert wird. Er führte den Ursprung von *chongfu* auf das *fu*-Tabu 復 am Bestattungstag zurück, das bereits in den *rishu*-Almanachen der Zhanguo-Zeit Erwähnung findet. Er vertritt die Meinung, dass die Lehre der drei Schicksale *sanming shuo* 三命說 den Ausgangspunkt der Lehre von *chengfu* gebildet haben muss.⁹⁷ In seiner Deutung von *chongfu* 重復 übernahm Huang die Ansicht Lius (Liu Zhaorui 1992).⁹⁸ 2007 hielt Liu den Ausdruck *chongfu* 重復 für identisch mit dem Begriff *chengfu* 承負 und deutete ihn als „eine sich mit der Zeit anhäufende, übertragene Schuld“, die zu Lebzeiten des Verstorbenen entstand und nach dessen Tod ihm und den Hinterbliebenen Unheil bringen wird.⁹⁹

93 Huang Jingchun 2004, 98/265. Siehe auch Huang Jingchun 2018, 97–101.

94 Hsieh Shu-wei 2008, 2–3.

95 Pirazzoli-t’Serstevens 2009, 972.

96 Liu Zhaorui 1992, 111–119.

97 Liu Zhaorui 1995, 105.

98 Huang Jingchun 2004, 262–264.

99 Liu Zhaorui 2007, 1–98.

2. Beim *chongfu* handelt es sich um Verstrickungen, insbesondere um zeitliche Verstrickungen, zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen. Wang vertritt die Ansicht, dass sich der Ausdruck *chongfu* auf irgendeine Art von Gleichheit zwischen dem Verstorbenen und den Hinterbliebenen beziehen soll (z. B. auf die Gleichheit des Namens, der Todeszeit und der Geburtszeit, die mit Hilfe der Himmelsstämme und Erdzweige bestimmt wurden).¹⁰⁰ Jao lehnte es hingegen ab, den Ausdruck *chongfu* 重復 mit dem Begriff *chengfu* 承負 gleichzusetzen. Er wies darauf hin, dass *chongfu* immer mit einer Zeitangabe in Verbindung steht. Er interpretierte somit *chongfu* als eine zeitliche Verstrickung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen.¹⁰¹ Jiang ist der Meinung, dass der Ausdruck *chongfu* 重復, den er als „sukzessive Tode wegen des Brechens eines Tabus“ deutet, mit dem Begriff *chengfu* 承負, der die Vorstellung der Vergeltung im daoistischen Kanon *Taiping jing* theoretisiert, nicht gleichbedeutend ist.¹⁰² Liu vertritt die Ansicht, dass *chongfu* ausdrückt, dass die Todeszeit des Verstorbenen unglücksbehaftet ist. Wenn jemand an einem unglücksbehafteten Tag stirbt, muss ein *jiechu*-Exorzismusritual 解除 durchgeführt werden, um das aus dem Tabubruch hervorgehende Unheil zu tilgen, andernfalls werden weitere Todesfälle erfolgen.¹⁰³ Pirazzoli-t'Serstevens wies darauf hin, dass die „Wiederholung *chongfu* 重復“ des Namens oder der Todeszeit durch die Beamten der Unterwelt, die zuständig für das Register der Verstorbenen sind, entfernt werden muss, um weitere Todesfälle zu vermeiden.¹⁰⁴

Die Interpretationsansätze des Schlüsselwortes *goujiao* 鉤校 lassen sich ebenfalls in zwei Gruppen einteilen:

1. Bei *goujiao* handelt es sich um Verstrickungen zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen. Jao zufolge handelt es sich beim Ausdruck *fuchong goujiao* 復重拘校¹⁰⁵, den er mit dem Ausdruck *xiang jujiao* 相拘絞 im Wörterbuch *Shuowen jiezi* gleichsetzt, um die Verstrickungen zwischen der Todeszeit des Verstorbenen und dem Tabu von mehreren kalendarischen Geistern wie *bakui* 八魁, *jiukan* 九坎, *dongjing* 東井, *qixing* 七星 und *sui* 歲. Da die Verstrickungen den Hinterbliebenen Unheil bringen könnten, muss ein *jiechu*-Exorzismusritual durchgeführt werden.¹⁰⁶ Liu vertritt die Ansicht, dass der Ausdruck *chongfu goujiao* 重復拘校 im grabschützenden

100 Wang Yucheng 1996, 65–66.

101 Jao Tsung-i 1998, 16.

102 Jiang Shoucheng 2006, 29–30.

103 Liu Tseng-kuei 2007, 64–65. Für eine englische Version siehe auch Liu Tseng-kuei 2009, 942–943.

104 Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 972.

105 Das Schriftzeichen an dieser Stelle, das Jao als *jiao* 校 liest, ist als *jiao* 校 zu identifizieren.

106 Jao Tsung-i 1996, 393.

Text für das Haus Jia (T. 02-2, 3, 4, 5, 6, 7) gleichbedeutend mit dem Ausdruck *chongfu* ist.¹⁰⁷

2. *Goujiao* bedeutet „überprüfen; vernehmen“. Lian deutete *goujiao* 拘校 und dessen Varianten *goujiao* 鈎校 und *goujiao* 句校 als „überprüfen“ und hielt den Ausdruck *jie goujiao* 解句校 für gleichbedeutend mit *jie zhe* 解適.¹⁰⁸ Jiang deutete den Ausdruck *goujiao* 拘校 und dessen Variante (*goujiao* 枸校, *goujiao* 鈎校, *goujiao* 句校, *gou* 句, *gouji* 拘籍 und *goulu* 拘錄) ebenfalls als „überprüfen 考核“.¹⁰⁹ Huang übernahm die Ansicht Lians und deutete *goujiao* 勾絞 wiederum als „überprüfen“.¹¹⁰ Liu stimmte zwar mit Jao darin überein, dass der Ausdruck *goujiao* 句校 als *goujiao* 拘絞 gedeutet werden kann, aber er hielt es für notwendig, ihn mit dem daoistischen Kanon *Taiping jing* in Zusammenhang zu bringen. Seiner Meinung nach bezieht sich *goujiao* 拘校 auf die Vernehmung des Verstorbenen nach dessen Tod, die vor den Beamten der Unterwelt stattfindet.¹¹¹

Im Vergleich zu den oben genannten Schlüsselwörtern gibt es bei der Interpretation von *zhe* 適 und *jie* 解 relativ wenige Meinungsunterschiede. Wu hält *zhe* 適 für ein Tongjiazi von *zhe* 譴, das „Schuld 罪過“ oder „Bestrafung 懲罰“ bedeutet.¹¹² Seidel deutet *zhe* 適 als „Verfehlung (culpability)“.¹¹³ Lian setzt den Ausdruck *zhe* 適 mit dem Kernbegriff *chengfu* 承負 („übertragene Schuld“) des daoistischen Kanons *Taiping jing* gleich.¹¹⁴

Wu deutete das Wort *jie* 解 als „tilgen *jiechu* 解除“ oder „befreien *jietuo* 解脫“. Beide Ausdrücke beziehen sich auf die Eliminierung des Unheils durch die Darbietung des Opfers an Götter oder Geister. Wu vertritt die Meinung, dass Wang Chong im Kapitel *Jiechu* seines Werks *Lunheng* eine ähnliche volkstümliche Praxis als Aberglauben abtat.¹¹⁵ Seidel vertritt hingegen die Ansicht, dass die hanzeitlichen grabschützenden Texte den Ton eines Gerichtsurteils annehmen, da die vor allem dazu dienten, den Bestatteten von Verfehlungen zu befreien, damit er nicht von Beamten der Unterwelt gefangen genommen und ins Gefängnis geworfen werden würde. Entsprechend hat das Verb *jie*, das sie als „von Schuld freisprechen (to absolve from guilt)“ interpretierte, eine starke juristische Komponente. Die Hinterbliebenen wandten sich an den obersten Gott,

107 Liu Tseng-kuei 2007, 65.

108 Lian Shaoming 1998, 77–83.

109 Jiang Shoucheng 2006, 23–26.

110 Huang Jingchun 2004, 265–266.

111 Liu Zhaorui 2007, 82.

112 Wu Rongzeng 1981, 57.

113 Seidel 1987, 44.

114 Lian Shaoming 1998, 77–83.

115 Wu Rongzeng 1981, 57.

um nicht nur den Bestatteten zu retten sondern auch um ihre Verwicklung in einen gerichtlichen Prozess zu vermeiden.¹¹⁶

II.2 Analyse der formalen Merkmale

Verglichen mit der umfassenden Analyse ihrer Phrasen und Schlüsselwörter war das Forschungsinteresse an den formalen und phonologischen Merkmalen der Begräbnistexte bislang geringer ausgeprägt.

1981 wies Wu darauf hin, dass ein grabschützender Text oft aus den folgenden Bestandteilen zusammengesetzt ist: 1. einer Zeitangabe; 2. der Benachrichtigung des Boten des Himmlischen Herrn an die Beamten der Unterwelt, dass das Unheil von den Verstorbenen und den Hinterbliebenen ferngehalten werden soll; 3. der Phrase, die betont, dass die Lebenden und die Verstorbenen unterschiedlichen Welten angehören und einander keinen Schaden zufügen sollen; 4. dem Segenswunsch an die Lebenden und die Nachkommen. Am Ende des Textes steht oft das Schlusswort *ru lüling* oder *jiji ru lüling*. Er vertritt die Ansicht, dass zwar ein allgemeines Grundmuster für grabschützende Texte existierte, dass sich jedoch die Verfasser der grabschützenden Texte nicht streng nach diesem Muster richteten.¹¹⁷ Zhang vertritt die Ansicht, dass grabschützende Texte aus fünf Bestandteilen bestehen. Den ersten drei von Wu genannten Bestandteilen sind ihm zufolge noch zwei weitere hinzuzufügen: 4. die Verwendung von magischer Medizin und Blei- und Holzmännlein zur Tilgung des Unheils; 5. die Lösung von *zhu* 注. Er ist der Meinung, dass das Muster der grabschützenden Texte dem Muster daoistischer Thronberichte *biaozhang* 表章 ähnelt, die in der spätdaoistischen Schrift *Chisongzi zhangli* überliefert sind. Die grabschützenden Texte erscheinen ihm stark vereinheitlicht und standardisiert.¹¹⁸ Koh zerlegt grabschützende Texte sogar in zehn Elemente: 1. Zeitangabe; 2. Adressant; 3. Name des Verstorbenen; 4. Austreibung des Unheils; 5. Beamten der Unterwelt; 6. die Lebenden und die Verstorbenen befinden sich in unterschiedlichen Welten; 7. Register der Verstorbenen; 8. Beigaben wie Bleimännlein und magische Medizin; 9. Segenswunsch an die Nachkommen; 10. Schlusswort *ru lüling*. Sie verzichtete jedoch darauf zu erläutern, inwieweit die grabschützenden Texte, die selten alle genannten zehn Elemente besitzen, einem gemeinsamen Muster folgen.¹¹⁹

1982 wies Wu darauf hin, dass die Zeitangaben hanzeitlicher Landkaufverträge bestimmten Mustern folgen, während gefälschte Landkaufverträge oft erkennbare Fehler in der Zeitangabe beinhalten.¹²⁰

116 Seidel 1987, 44–46.

117 Wu Rongzeng 1981, 56.

118 Zhang Xunliao 1996, 257–260.

119 Koh 2003, 16–17.

120 Wu Tianying 1982, 17–20.

Chen vertritt in seiner Analyse der „typischen“ Schreiben an die Unterwelt die Ansicht, dass diese Texte die folgenden formalen Merkmale besitzen: 1. eine genaue Zeitangabe am Anfang des Schreibens; 2. die Nennung eines konkreten Beamten als Adressanten; 3. formelhafte Phrasen wie „Ehrfurchtsvoll erstatte [ich hierüber] Bericht“ *ganyanzhi* 敢言之; 4. die Nennung eines Beamten der Unterwelt als Adressat; 5. die Angabe des Haushalts- und Beigabenregisters; 6. Phrase wie „das Haushaltsregister entgegennehmen“ *shoushu* 受數; 7. die Unterschrift des Schreibers. Dementsprechend sollen zwei Holztäfelchen, die jeweils aus dem Grab M3 bei Mawangdui und aus dem Grab M5 bei Huchang zutage gefördert wurden, nicht als Schreiben an die Unterwelt betrachtet werden.¹²¹ Friedrich analysierte auch die formalen Merkmale von acht Schreiben an die Unterwelt und wies darauf hin, dass in den Texten zwei Arten von Phrasen immer wieder verwendet werden, die auch in offiziellen Dienstschriften der Han-Zeit und früherer Epochen Verbreitung fanden: „Ehrfurchtsvoll erstatte [ich] hierüber Bericht“ *ganyanzhi* 敢言之 und „Ehrfurchtsvoll setze [ich] ... hierüber in Kenntnis“ *gangao* 敢告.¹²² Guo verglich die formalen Merkmale von 15 ägyptischen „Briefen an die Verstorbenen“ und sieben chinesischen Schreiben an die Unterwelt. Sie ist der Meinung, dass die Schreiben an die Unterwelt eher bürokratische und schematische Eigenschaften aufweisen, während die Briefe an die Verstorbenen private und emotionale Aspekte zum Ausdruck bringen.¹²³

II.3 Analyse der phonologischen Merkmale

Die phonologischen Merkmale der Begräbnistexte wurden bislang recht selten untersucht. Wu wies 1981 darauf hin, dass sich die Sätze grabschützender Texte oft reimen. Darin unterscheiden sich grabschützende Texte von Dienstschriften der Han-Zeit. Grabschützende Texte eignen sich daher für das Vorlesen und Singen.¹²⁴ Fan zufolge weist das Reimschema der Sätze eines grabschützenden Textes aus Shaanxi (N. 27) Merkmale des Versmaßes Boliangti 柏梁體 auf.¹²⁵

Verkürzt können die textlichen Analysen der Begräbnistexte wie folgt zusammengefasst werden.

1. Es gibt relativ wenige Meinungsunterschiede bei der Interpretation der üblichsten Phrasen wie *ru lüling* und *gujiu geban*. Es bleibt jedoch diskutabel, ob die Phrase *jiji ru lüling* von hanzeitlichen Dienstschriften übernommen wurde oder eine Neuerung in grabschützenden Texten ist.

121 Chen Songchang 2008, 21–25.

122 Friedrich 2010, 46–47.

123 Guo Jue 2014, 20–21.

124 Wu Rongzeng 1981, 56/62.

125 Fan Ziyue 2009, 130.

2. Die wichtigsten Schlüsselwörter, *zhu* 注, *chongfu* 重復, *goujiao* 鈎狡 und *zhe* 適, wurden bislang sehr unterschiedlich gedeutet. Es fehlt bis heute eine Forschungsarbeit, die die verschiedenen Interpretationsansätze systematisch und kritisch einer vergleichenden Analyse unterzieht.
3. Laut dem Forschungszustand über die formalen Merkmale der Begräbnistexte ist zwar allgemein anerkannt, dass grabschützende Texte bestimmten Mustern folgen, aber es ist jedoch noch unklar, inwieweit sie ein gemeinsames, übergeordnetes Muster aufweisen. Bei der formalen Analyse der Schreiben an die Unterwelt bleibt zudem noch diskutabel, ob die formalen Merkmale der „typischen“ Schreiben an die Unterwelt als Maßstab für alle Schreiben an die Unterwelt gelten können.
4. Aus der Tatsache, dass sich die Sätze grabschützender Texte oft reimen, kann man schließen, dass grabschützende Texte von dem Ritualmeister vorgelesen oder gesungen worden sein können.

Gruppe III: Materielle und räumliche Merkmale der Begräbnistexte

Die materiellen und räumlichen Merkmale der Begräbnistexte umfassen vor allem drei Aspekte:

1. Form und Material;
2. Layout und Versiegelung;
3. Raum und geografische Verteilung.

III.1 Form und Material

Mit ihren Untersuchungen zur Form und zum Material von grabschützenden Texten haben Zhang und Bai wichtige Erkenntnisse gewonnen. Sie teilten grabschützende Texte und Objekte nach ihrer Form und ihrem Material in sechs Gruppen ein: 1. Tontöpfe; 2. Täfelchen aus Blei oder Ziegelstein; 3. Steininschriften; 4. Bleimännlein und Tonfigurinen; 5. Magische Medizin; 6. Siegel. Jedoch ist zu diskutieren, ob einige der von ihnen untersuchten Bleimännlein und Tonfigurinen tatsächlich als hanzeitliche grabschützende Objekte angesehen werden können.¹²⁶ Laut ihrer Statistik wurden bis heute 230 grabschützende Tontöpfe, darunter 91 Töpfe mit Inschriften, ausgegraben oder überliefert. Zhang und Bai teilen des Weiteren die Tontöpfe nach ihrer Form in vier Typen und weitere Untertypen ein.¹²⁷ Die Unterschiede zwischen den Typen bleiben jedoch noch etwas unscharf.

126 Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 3.1.2.

127 Zhang & Bai 2006, 56.

Auch die physische Form und das Material der Schreiben an die Unterwelt erregten in der Forschung seit einigen Jahren immer mehr Aufmerksamkeit. Oba vertritt die Ansicht, dass das Schreiben an die Unterwelt aus dem Grab M168 bei Fenghuangshan (G. 05) die Form eines *jie*-Kerbholzes annimmt.¹²⁸ Huang ist der Meinung, dass das oberste der vier Holztafelchen mit einem Schreiben an die Unterwelt aus dem Grab M18 bei Gaotai (G. 02) als *jian*-Adresstäfelchen fungierte.¹²⁹ Friedrich weist darauf hin, dass Schreiben an die Unterwelt und Beigabenregister oft zusammengebunden oder auf dasselbe Tafelchen geschrieben wurden.¹³⁰ Ma bezeichnet zwei auf Seidenfahnen verfasste Schreiben an die Unterwelt aufgrund ihrer Länge als *zhao*-Seelenfahnen 旒. Jedoch ist gerade bezüglich ihrer Länge zu diskutieren, ob die Objekte nicht doch korrekterweise den *mingjing*-Seelenfahnen zuzuordnen sind.¹³¹

Huang erkennt, dass die Länge der Bleitafelchen und Ziegelsteintafeln oft etwa 16 Zoll beträgt.¹³² Jedoch ist die Frage, was die Länge von „einem Fuß und sechs Zoll 尺六“ bedeuten soll, noch nicht zur Diskussion gekommen. Bleitafelchen und Ziegelsteintafeln werden zudem in ihren Inschriften oftmals als „Pfersichholzvertrag 桃券“ bezeichnet. Es ist ebenfalls bislang kaum untersucht worden, in welchem Zusammenhang das Pfirsichholz mit den grabschützenden Texten steht.

Wu vertritt die Ansicht, dass die Verwendung des Blei zur Herstellung von Bleitafelchen und Bleimännlein mit der Popularität der Alchemie in der Han-Zeit zusammenhängt, zumal sich dieser Lehre nach Blei in Gold verwandeln lässt.¹³³ Aufgrund der textlichen Analyse liegt jedoch das Hauptanliegen grabschützender Texte eher in der Abwehr des Unheils anstatt in der Vermehrung von Reichtum. Die Wahl von Blei als Trägermaterial grabschützender Texte lässt sich deswegen noch genauer untersuchen.

Steinschafe dienten neben Steinplatten und Jadeplättchen gelegentlich als Träger grabschützender Texte. Lian erläuterte ihre mehrfachen symbolischen Bedeutungen.¹³⁴ Der Ursprung der Form von Steinplatten und Jadeplättchen wurde hingegen bislang kaum untersucht.

Liu weist darauf hin, dass sich die in grabschützenden Texten erwähnten „Fünf Erzsorten *wushi* 五石“ sich auf die Mineralien Zinnober, Realgar, Azurit, Magnetit und Arsenopyrit beziehen, die als wichtige Rohmaterialien zur Herstellung der Medizin der

128 Oba 2001, 247. Meines Erachtens wurde das Bambustafelchen in Form eines *jie*-Kerbholzes hergestellt. Für eine Diskussion hierüber siehe Kapitel 2.1.

129 Huang Shengzhang 1994, 41.

130 Friedrich 2010, 46.

131 Ma Yi 2011, 70. Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 3.1.2.

132 Huang Jingchun 2004, 64.

133 Seines Erachtens arbeiteten die Verfasser grabschützender Texte entweder mit Alchemisten zusammen, oder sie waren zugleich Alchemisten (Wu Tianying 1982, 32–33).

134 Lian Shaoming 1998, 84–85. Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 3.1.2.

Unsterblichkeit galten. Sie wurden oft grabschützenden Tontöpfen beigegeben, weil ihm zufolge daoistische Mönche sie für magische Objekte zur Austreibung des Unheils hielten.¹³⁵ Jedoch ist bis heute unklar, ob grabschützende Texte tatsächlich von daoistischen Mönchen verwendet wurden. Außerdem finden in der überlieferten Literatur der Han-Zeit zwei verschiedene Gruppen der „Fünf Erzsorten *wushi*“ Erwähnung. Daher lässt sich auch der Ursprung der Verwendung der fünf Erzsorten weiter diskutieren.

In grabschützenden Texten ist schließlich nicht selten auch von organischen Objekten wie Kräutern und Eiern die Rede. Liu und Cheng listeten die in grabschützenden Tontöpfen gefundenen organischen Objekte auf und interpretierten ihre Funktionen. Einige ihrer Auslegungen sind jedoch noch fragwürdig. So deuten sie zum Beispiel *rangcao* 襄 (囊) 草, die Bezeichnung eines Heilkrautes, als Schilfschnüre *weijiao* 葦茭.¹³⁶

Anders als die *Inschriften* der grabschützenden Siegel wurden die Form und das Material der Siegel bislang kaum untersucht. Auf den Kehrseiten der Druckfläche einiger Siegel wurden bisweilen Bilder eingeritzt. Für die Bilder besteht noch Interpretationsbedarf.

III.2 Layout und Versiegelung

Anders als die Form und das Trägermaterial von grabschützenden Texten und Objekten wurden das Layout der Begräbnistexte und deren Versiegelung weitaus seltener diskutiert. Das Positionsverhältnis zwischen grabschützenden *Inschriften* und Talismanen auf Tontöpfen und Steinplatten wurde bisher fast nicht untersucht. Ebenso wenig wurde der Frage nachgegangen, warum einige Begräbnistexte spiegelbildlich geschrieben sind. Auch für die symbolische Bedeutung des kreisförmigen Layouts der Steininschrift für Liu Yuanshe (S. 02-1) besteht noch Erläuterungsbedarf. Nach Ansicht von Wu werden bevorzugt Siegel mit *Inschriften* wie *tiandi shizhe* 天帝使者 oder *huangshen yuezhang* 黃神越章 auf grabschützenden Texten verwendet. Das Holztäfelchen aus Gaoyou (H. 02) muss mit einem solchen Siegel auf der Rückseite gestempelt worden sein.¹³⁷ Hingegen bleibt unklar, auf welche Weise grabschützende Tontöpfe mit einem Siegel versehen wurden. Auf einigen Steininschriften befindet sich zudem jeweils eine kleine, annähernd quadratische oder runde Vertiefung. Es ist bisher noch nicht diskutiert worden, inwieweit sie zur Aufnahme eines Siegels gedient haben könnten.

III.3 Raum und geografische Verteilung

Die Position der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe innerhalb des Grabs erregte seit den Untersuchungen von Luo das allgemeine Forschungsinteresse. Seidel

135 Liu Weipeng 2000, 166.

136 Liu and Cheng 2008, 81–83. Für eine nähere Diskussion hierzu siehe Kapitel 3.1.9.

137 Wu Rongzeng 1981, 61.

weist darauf hin, dass auf Tongefäße geschriebene grabschützende Texte zumeist in der Hauptkammer („antechamber“) des Grabes platziert wurden, um dessen Eingang zu beschützen.¹³⁸ Koh zufolge wurden grabschützende Tongefäße vorrangig der Grabtür, dem Eingang zu einer Seitenkammer sowie der Mitte der Hauptkammer zugewiesen, um die Bestatteten sowohl zu beschützen als auch um sie zu bewachen, damit sie das Grab nicht verlassen können.¹³⁹ Die Schlussfolgerung Kohs ist jedoch kritisch zu hinterfragen, da sich die von ihr beschriebenen Objekte bei der Ausgrabung teilweise nicht an ihren ursprünglichen Positionen befanden. Liu ist der Meinung, dass die fünf Erzsorten, eingefüllt in grabschützende Tontöpfe, oft in Positionen der vier Kardinalhimmelsrichtungen sowie in der Mitte des Grabes platziert wurden. Sie befanden sich bei ihrer Auffindung entweder in der Erde oberhalb der Hauptkammer oder in den Grabkammern selbst.¹⁴⁰ Zhang vertritt die Ansicht, dass grabschützende Tontöpfe bevorzugt im Bereich der Grabtür, in der Seitenkammer an der Grabrampe oder in der Sargkammer platziert wurden. Ihre Auffindungspositionen befinden sich allesamt, das Grab von Yang Zhen (T. 04) ausgenommen, hinter der Grabtür, also im Grab. Dennoch lassen sich ihre Positionen sämtlich als „im Grab“ befindlich betrachten.¹⁴¹ Guo weist darauf hin, dass sieben „typische“ Schreiben an die Unterwelt aus der West-Han-Zeit im Seitenfach oder Kopffach der Sargkammer deponiert wurden.¹⁴² Sie behandelte in ihrer Untersuchung jedoch nicht die symbolische Bedeutung des Seiten- oder Kopffachs innerhalb des Grabes. Ungeachtet der oben genannten Forschungsarbeiten steht eine systematische Untersuchung der Position der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe innerhalb des Grabes noch aus.

Mit der geografischen Verteilung der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe setzten sich ebenfalls mehrere Forscher auseinander. Seidel zufolge sind alle Gräber mit Begräbnistexten auf Nordchina, d.h. etwa auf ein Gebiet von der Stadt Chang’an bis nach Korea, verteilt.¹⁴³ Huang weist darauf hin, dass Landkaufverträge vor allem auf die Region um die Hauptstadt der Ost-Han-Zeit, die Stadt Luoyang, verteilt sind, während die Verteilung der grabschützenden Tontöpfe zwei Zentren aufweist: die Luoyang-Region und die Chang’an-Region. In anderen Provinzen wie Shanxi, Hebei und Jiangsu sind sie hingegen nur sporadisch verteilt.¹⁴⁴ Liu erstellte eine grobe Statistik über die

138 Seidel 1987, 25–27. Siehe auch die chinesische Übersetzung des Aufsatzes: Seidel 2002, 120–121.

139 Koh 2003, 29–38.

140 Liu Weipeng, unveröffentlichter Aufsatz: *Wufang zhenmu shuo* 五方鎮墓考. Mit freundlicher Genehmigung des Autors. Seine Forschungsergebnisse wurden teilweise in einem späteren Aufsatz (Wang et al 2016) veröffentlicht.

141 Zhang & Bai 2006, 107.

142 Guo Jue 2014, 20.

143 Seidel 1987, 27.

144 Huang Jingchun 2004, 40–41.

geografische Verteilung der Begräbnistexte. Er weist darauf hin, dass sich die Begräbnistexte ungleichmäßig auf die Provinzen Henan, Shaanxi, Shandong, Hebei, Jiangsu, Liaoning, Sichuan, Zhejiang und Anhui verteilen. Die Provinzen Henan und Shaanxi bilden die beiden Hauptzentren aus, während die Träger der Begräbnistexte in anderen Provinzen oftmals merkwürdige lokale Charakteristika aufweisen.¹⁴⁵ Zhang ist der Meinung, dass grabschützende Tontöpfe vorrangig in fünf Provinzen, nämlich in Henan, Shaanxi, Hebei, Shandong und Shanxi, verbreitet sind, und zwar entlang der Longhai-Eisenbahn mit den Städten Xi'an und Luoyang als zwei Zentren. Nach Zhangs Klassifizierung kann der Typus D der Tontöpfe aufgrund seiner Verteilung als Shaanxi-Typus angesehen werden. Die Bleitäfelchen und Ziegelsteintafeln wurden hingegen sämtlich in der Provinz Henan und den an sie angrenzenden Provinzen Hebei und Anhui zutage gefördert.¹⁴⁶ Pirazzoli-t'Serstevens zufolge ist das Verbreitungsgebiet der grabschützenden Texte räumlich beschränkt und erstreckt sich weitgehend auf die Provinzen Shaanxi und Henan.¹⁴⁷ Die bisherigen Untersuchungen basieren jedoch auf der heutigen administrativen Gebietseinteilung. Bislang wurde noch kein Versuch unternommen, die geografische Verteilung der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe auf Grundlage der hanzeitlichen administrativen Gebietseinteilung zu untersuchen.

Abschließend lassen sich die bisherigen Analysen der materiellen und räumlichen Merkmale der Begräbnistexte wie folgt zusammenfassen.

1. Zwar wurden die Form und das Material der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe in den vergangenen Jahrzehnten recht ausgiebig untersucht, aber einige Aspekte verdienen noch eine weitere Auseinandersetzung. Beispielweise lassen sich die grabschützenden Tontöpfe anhand ihrer Form einer genaueren Klassifikation unterziehen. Die symbolische Bedeutung der Größe der Bleitäfelchen und Ziegelsteintafeln könnte zudem näher untersucht werden.
2. Das Layout der Begräbnistexte hat bisher nur eine geringe wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren. Mehrere Aspekte des Layouts, wie z. B. das Positionsverhältnis zwischen der Inschrift und dem Talisman, die Schreibrichtung der Inschriften und die Bedeutung des kreisförmigen Layouts einer bestimmten Inschrift ließen sich noch näher weiter untersuchen. Auch die Art der Versiegelung der Begräbnistexte könnte Gegenstand künftiger Forschungsarbeiten sein.
3. Die ursprünglichen Positionen der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe im Grab ließe sich noch anhand der nicht geplünderten Gräber weiter systematisch untersuchen. Die geografische Verteilung der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe sollte anhand der hanzeitlichen administrativen Gebietseinteilung

145 Liu Yi 2005, 92.

146 Zhang & Bai 2006, 98–105, 213.

147 Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 973.

differenzierter untersucht werden. Hierdurch ließen sich die Zusammenhänge sowohl zwischen den Untertypen der Begräbnistexte als auch zwischen den verschiedenen Typen der grabschützenden Tontöpfe besser erläutern.

Gruppe IV: Religiöse und soziale Hintergründe der Begräbnistexte

Die religiösen und sozialen Hintergründe der Begräbnistexte umfassen drei Forschungsfelder:

1. Zeitliche Verteilung der Begräbnistexte
2. Entwicklung der Jenseitsvorstellung;
3. Epidemien, Volksglaube und Daoismus;
4. Wandel der gesellschaftlichen Struktur und der Bestattungssitten.

IV.1 Zeitliche Verteilung der Begräbnistexte

Die Begräbnistexte sind zeitlich nicht gleichmäßig auf die Han-Zeit verteilt. Luo zufolge finden grabschützende Texte vor allem am Ende der Ost-Han-Zeit Verwendung. Wu weist weiters darauf hin, dass grabschützende Texte insbesondere während der Regierungszeiten der Kaiser He (88–105 n. Chr.), Shun (115–144 n. Chr.), Huan (147–167 n. Chr.), Ling (168–189 n. Chr.) und Xian (189–220 n. Chr.) angefertigt wurden. Die größte Popularität hatten sie unter der Herrschaft der Kaiser Huan und Ling.¹⁴⁸ Seidel zufolge fanden Schreiben an die Unterwelt vor allem im zweiten Jahrhundert v. Chr. Verbreitung, während Landkaufverträge und grabschützende Texte zwischen 82 n. Chr. und dem Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. populär waren. Sie vertritt die Ansicht, dass in diesem Zeitraum die organisierten daoistischen Bewegungen noch nicht damit begonnen hatten die Bestattungssitten der Han-Zeit zu beeinflussen.¹⁴⁹ Huang weist darauf hin, dass Landkaufverträge und grabschützende Texte unter der Herrschaft von Kaiser Zhang (76–88 n. Chr.) entstanden waren und nach dem vierten Jahr der Regierungsdevise Chuping (194 n. Chr.) abrupt verschwanden.¹⁵⁰ Liu teilt die Entwicklung der hanzeitlichen Begräbnistexte, die er als Grabverträge *muquan* bezeichnet, in zwei Phasen ein: I. 2. Jh. v. Chr.–1. Jh. n. Chr.; II. 2. Jh. n. Chr.–Anfang 3. Jh. n. Chr.¹⁵¹ Hingegen teilt Zhang die Entwicklung der grabschützenden Texte, Talismane, Siegel und anderer grabschützender Objekte in drei Phasen ein: 1. 60–121 n. Chr. (Tontöpfe, Bleimännlein, magische Medizin); 2. 122–150 n. Chr. (zusätzlich grabschützende Siegel);

148 Wu Rongzeng 1981, 56.

149 Seidel 1987, 24–27.

150 Huang Jingchun 2004, 41.

151 Liu Yi 2005, 63/80.

3. 151–220 n. Chr. (zusätzlich Bleitafelchen, Steinschafe und grabschützende Tonflaschen des Typus DII).¹⁵² Die Datierung des ersten grabschützenden Tontopfs auf das Jahr 60 n. Chr. basiert jedoch auf Lius Entzifferung eines Schriftzeichens, das von ihm irrigerweise als zwei Schriftzeichen gelesen wurde.¹⁵³

Seidel weist darauf hin, dass grabschützende Texte und Landkaufverträge etwa zeitgleich entstanden. Als grabschützende Tontöpfe am Ende des zweiten Jh. n. Chr. abrupt verschwanden, begannen Landkaufverträge religiöse Merkmale aufzuweisen.¹⁵⁴ Sun ist hingegen der Meinung, dass der Landkaufvertrag der Vorläufer des grabschützenden Textes ist.¹⁵⁵ Nach Ansicht von Lu sind grabschützende Texte und Landkaufverträge auf Schreiben an die Unterwelt zurückzuführen. Er stellt jedoch zugleich die Frage, warum es einen zeitlichen wie auch geografischen Bruch zwischen den Schreiben an die Unterwelt, die vor allem in der ersten Hälfte der West-Han-Zeit in den kulturellen Zentren des ehemaligen Chu-Königreichs Verbreitung fanden, und Landkaufverträgen bzw. grabschützenden Texten, die hauptsächlich in der Ost-Han-Zeit im Guanzhong-Gebiet mit seinem städtischen Zentrum Chang'an sowie im Luoyang-Gebiet vorkamen, hinsichtlich ihrer Verteilung gab.¹⁵⁶ Trotz der Berechtigung seiner Fragestellung übersah jedoch Lu, dass im Kreis Wuwei drei weitere Schreiben an die Unterwelt (G. 10–12) aufgefunden wurden, die auf den Zeitraum zwischen dem Ende der West-Han-Zeit und der Mitte der Ost-Han-Zeit datieren.

IV.2 Entwicklung der Jenseitsvorstellung

Die Entwicklung hanzeitlicher Jenseitsvorstellungen spiegelt sich in den Begräbnistexten wider und wurde von der Forschung bereits ausgiebig untersucht. Die behandelten Forschungsthemen können in drei Gruppen eingeordnet werden:

1. Die Vorstellung von der Unterwelt;
2. Die Vorstellung des himmlischen Reiches;
3. Das Verhältnis zwischen den Lebenden und den Verstorbenen.

IV.2.1 Die Vorstellung von der Unterwelt

Bezüglich der Forschung von der Vorstellung der Unterwelt wurden bisher schwerpunktmäßig die folgenden drei Aspekte behandelt:

- a. Das Reich des Herrn des Berges Tai und die Bürokratisierung der Unterwelt;
- b. Die Existenzform der *hun*- und *po*-Seele nach dem Tod;
- c. Das endgültige Reiseziel des Verstorbenen in der Unterwelt.

152 Zhang & Bai 2006, 258.

153 Liu Weipeng 2000, 164. Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 4.1.

154 Seidel 1987, 25.

155 Sun Ji 1991, 407.

156 Lu Xiqi 2014, 62–63.

IV.2.1a Das Reich des Herrn des Berges Tai und die Bürokratisierung der Unterwelt

Nach Ansicht von Wu gibt es in der hanzeitlichen Vorstellung der Unterwelt ein bürokratisches System, das fast wie ein Spiegelbild des bürokratischen Systems der Han-Dynastie ist. Die Verstorbenen unterstehen der Verwaltung der Beamten der Unterwelt, deren Oberhaupt der Herr des Berges Tai ist und die manchmal mit Schmiergeldern bestochen werden müssen. Die Bleimännlein sollen die Schuld des Bestatteten auf sich nehmen und in der Unterwelt für ihn Frondienst leisten. Der oft in grabschützenden Texten vorkommende Ausdruck *haoli* 蒿里 bezieht sich auf den am Fuß des Berges Tai befindlichen Hügel *gaoli* 高里, der ebenfalls für einen Versammlungsort der Verstorbenen gehalten wurde. Wu zufolge weist die Phrase „Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang’an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai im Osten [liegt] 生人屬西長安, 死人屬東大(太)山“ darauf hin, dass die Vorstellung, dass der Berg Tai die endgültige Ruhestätte der Verstorbenen ist, bereits in der West-Han-Zeit entstand.¹⁵⁷ Diese Einschätzung ist jedoch fragwürdig, da die genannte Phrase erstmals am Ende der Ost-Han-Zeit auftauchte.¹⁵⁸ Außerdem weist Harper darauf hin, dass die Bürokratisierung der populären Religion bereits am Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr. zum Vorschein kam und nicht für ein Merkmal der volkstümlichen Religion der Han-Zeit gehalten werden kann.¹⁵⁹

Yu folgt Wus Interpretation des Ausdrucks *haoli*. Ihm zufolge entstand die Vorstellung, dass der Herr des Berges Tai für die Verwaltung der Verstorbenen zuständig ist, gegen Ende des ersten Jh. v. Chr.¹⁶⁰ Seidel zufolge bilden die Fünf Berge („Five Marchmounts“) 五嶽, die den fünf damals bekannten Planeten entsprechen, fünf Festungen, in denen die Namenregister der Verstorbenen aufbewahrt werden.¹⁶¹ Hsiao zufolge entstand die Glaubensvorstellung eines Herrn der Unterwelt 地下主 gemeinsam mit der Vorstellung der Unterwelt *haoli* 蒿里, die bereits in Texten der späten Zhanguo-Zeit Erwähnung fand.¹⁶² Nach Ansicht von Poo verweist die formale Entwicklung der Grabarchitektur und der Grabbeigaben von der Zhanguo-Zeit bis zur Han-Zeit auf eine Veränderung des kollektiven Bewusstseins der Bevölkerung. Er ist nämlich der Meinung, dass die drei Berge Tai, Haoli 蒿里 und Liangfu 梁父 erst am Ende der Ost-Han-Zeit zu Versammlungsorten der Verstorbenen wurden. In der West-Han-Zeit war die

157 Wu Rongzeng 1981, 58–60. Für eine allgemeine Untersuchung über den Berg Tai als Ruhestätte der Verstorbenen, siehe auch Chavannes 1910, Kapitel 1.

158 Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 2.3.1.

159 Harper 1994, 17.

160 Yu Ying-shih 1987, 388–393. Siehe auch seine frühere Auslegung davon (Yu Ying-shih 2004, Vol.2: 20).

161 Seidel 1987, 28–39.

162 Hsiao Teng-fu 1990, 35.

Vorstellung von der Unterwelt, die in dieser Epoche als *dixia* 地下 bezeichnet wurde, eher allgemein ausgeprägt. Aus den Schreiben an die Unterwelt ist zu schließen, dass der Transfer des Haushaltsregisters des Verstorbenen die Voraussetzung für seine Aufnahme in die Unterwelt bildete. In der Unterwelt musste er nicht nur Steuern zahlen und Frondienst leisten, sondern auch für seine Verfehlungen büßen. Im Grunde genommen ist die hanzeitliche Mentalität gegenüber dem Jenseits eher pessimistisch und skeptisch.¹⁶³ Liu ist zwar der Meinung, dass die Vorstellung vom Herrn des Berges Tai bereits am Anfang der West-Han-Zeit entstand, jedoch weist er zugleich darauf hin, dass aus der überlieferten und ausgegrabenen Literatur lediglich zu schließen ist, dass Haoli bereits am Anfang der West-Han-Zeit als Versammlungsort der Verstorbenen angesehen wurde. Es ist jedoch noch unklar, ob die Vorstellung von Herrn des Berges Tai in seiner Rolle als der Herr der Unterwelt bereits damals entstanden ist.¹⁶⁴

IV.2.1b Die Existenzform der *hun*- und *po*-Seele nach dem Tod

Yu ist der Meinung, dass sich bei einem kürzlich Verstorbenen die *po*-Seele von der *hun*-Seele löst. Die *po*-Seele soll demnach verpflichtet sein, sich bei der Behörde der Unterwelt im Berg Gaoli anzumelden.¹⁶⁵ Anders als Yu, meint hingegen Seidel, dass sich die *hun*- und die *po*-Seele des Verstorbenen nach dem Tod nicht voneinander trennen, sondern sich mit ihm gemeinsam ins Grab begeben.¹⁶⁶ Brashier zufolge könnten die philosophische Auslegung des *hun-po*-Dualismus und die volkstümliche Vorstellung der *hun-po*-Beziehung in der Han-Zeit auch nebeneinander bestanden haben. Die jeweiligen Ausprägungen der beiden unterschiedlichen Vorstellungen bildeten sich allmählich heraus, weswegen ihm zufolge für ihre Koexistenz keine rationale Rechtfertigung nötig ist.¹⁶⁷

IV.2.1c Das endgültige Reiseziel des Verstorbenen in der Unterwelt

Lai weist in seiner Untersuchung zur volkstümlichen Jenseitsvorstellung im alten China vor der Ost-Han-Zeit darauf hin, dass von Ende der Zhanguo-Zeit an eine neue Vorstellung vom Jenseits entstand. Demzufolge ist das Grab nicht das ewige Wohnhaus des Verstorbenen in der Unterwelt. Vielmehr dienen nun Grabbeigaben wie Wagen, Landkarten und *shi*-Weissagungsgeräte sowie kalendarische Texte wie *rishu*-Almanache 日書

163 Poo Mu-chou 1993, 211–222; Poo Mu-chou 2007, 178–189. Laut Poo ist die chinesische Version auf Basis der englischen Version weitgehend revidiert worden. Siehe auch Poo Mu-chou 1998, Kapitel 7.

164 Liu Yi 2005, 87.

165 Yu Ying-shih 1987, 392–393. Siehe auch seine frühere Auslegung davon (Yu Ying-shih 2004a, 18–20).

166 Seidel 1987, 28–39.

167 Brashier 1996, 127–138.

dazu, der Seele des Verstorbenen die lange Reise vom Grab zum fernen Nordwesten, in dem der Sitz der Behörde des Herrn der Unterwelt verortet wird, zu ermöglichen.¹⁶⁸ Guo identifiziert zwei Modelle von Jenseitsvorstellungen, die von der Zhanguo-Zeit bis zur Han-Zeit Gültigkeit hatten: 1. Nach der Bestattung reist der Verstorbene weiter in der Unterwelt; 2. Der Verstorbene verbleibt für immer im Grab, das den Ort seiner jenseitigen Existenz bildet. Nach ihrer Ansicht könnten die beiden unterschiedlichen Vorstellungen von Jenseits in der Han-Zeit nebeneinander bestanden haben.¹⁶⁹

IV.2.2 Die Vorstellung des himmlischen Reiches

In den Untersuchungen zur hanzeitlichen Vorstellung des himmlischen Reiches wurden bislang vorrangig die folgenden Aspekte behandelt:

- a. Die Vorstellung des Himmlischen Herrn und seiner Untertanen;
- b. Die Kommunikation zwischen dem Himmel und den Menschen.

IV.2.2a Die Vorstellung des Himmlischen Herrn und seiner Untertanen

Wu zufolge ist der Himmlische Herr nicht nur der Herrscher im himmlischen Reich. Er besitzt auch die Macht, das irdische Reich und die Unterwelt zu beherrschen. Der Ausdruck *huangshen yuezhang* 黃神越章 bezieht sich auf „den Boten des Himmlischen Herrn 天帝使者“. Folglich ist der Gelbe Gott 黃神, der manchmal auch als Gelber Herr 黃帝 bezeichnet wird, der Bote des Himmlischen Herrn. Er ist für die Verwaltung der Namenregister der Verstorbenen zuständig und wird mit dem Enkel des Himmlischen Herrn, nämlich mit dem Herrn des Berges Tai identifiziert.¹⁷⁰ Es ist aber umstritten, ob es sich beim Ausdruck *huangshen yuezhang* tatsächlich um eine andere Bezeichnung für den Boten des Himmlischen Herrn handelt. So bezieht sich der Ausdruck *huangshen yuezhang* nach Ansicht von Liu nicht auf einen Gott selbst, sondern auf den Zauberspruch des Gelben Gottes.¹⁷¹ Seidel zufolge ist der Himmlische Herr 天帝 der höchste himmlische Gott, der auch als Gelber Herr oder Gelber Gott bezeichnet wird und seinen Wohnsitz in der Mitte des Weltalls bzw. im Sternbild Großer Wagen hat. Er ist dafür zuständig, die Namenregister sowohl der Lebenden als auch der Verstorbenen zu verwalten. Die Kommunikation im Reich des Himmlischen Herrn erfolgt durch schriftliche Dokumente, die in bürokratischer Sprache und in Form von Vorschriften, Verträgen und Befehlen verfasst sind.¹⁷² Liu identifiziert den Himmlischen Herrn mit dem Gott Taiyi 太一 und damit zugleich mit dem Nordstern. Ähnlich wie Wu (Wu Rongzeng 1981) hält er den Gelben Gott und den Gelben Herr 黃帝 für seine Untertanen, die wie der

168 Lai Guolong 2005, 44. Siehe auch Lai Guolong 2015, 186–187.

169 Guo Jue 2011, 85–115.

170 Wu Rongzeng 1981, 60–61.

171 Liu Zhaorui 1996, 128. Für die Diskussion hierüber siehe Kapitel 3.2.2.

172 Seidel 1987, 28–39.

Bote oder der Geistermeister des Himmlischen Herrn die Kraft besitzen, Unheil zu vertreiben. Die Vorstellung vom Himmlischen Herrn und dessen Untertanen weist darauf hin, dass im Jenseitsglauben der Han-Zeit die drei Reiche, nämlich die himmlische, die irdische und die unterirdische Welt, bereits zu einer Ganzheit verschmolzen waren.¹⁷³

IV.2.2b Die Kommunikation zwischen dem Himmel und den Menschen.

Die Kommunikation zwischen dem Himmel und den Menschen erfolgt durch rituelle Handlungen und den Boten des Himmlischen Herrn. Hayashi untersuchte das Bild eines vollständig bewaffneten, furchterregenden Gottes auf zwei bronzenen Gürtelhaken und identifizierte ihn als den Boten des Himmlischen Herrn, der in grabschützenden Texten der Han-Zeit erstmals auftauchte.¹⁷⁴ Ikezawa ist der Meinung, dass der Ausdruck „Bote des Himmlischen Herrn 天帝使者“ sowohl die Bezeichnung eines Gottes als auch die Selbstbezeichnung des Meisters des Exorzismusrituals gewesen sein konnte.¹⁷⁵ Nach Ansicht von Hu bezieht sich der Ausdruck „Bote des Himmlischen Herrn“ ursprünglich auf einen himmlischen Gott. Er wurde jedoch von den daoistischen Mönchen in der Ost-Han-Zeit als eine Selbstbezeichnung der Ordensangehörigen verwendet.¹⁷⁶

Scogin ist der Meinung, dass Rituale in der Han-Zeit über eine kosmologische Wirkkraft verfügten. Rituale dienten demnach dazu, eine Ordnung und Harmonie zwischen dem Himmel und den Menschen zu schaffen. Ihm zufolge wurde die Legitimität der hanzeitlichen Verträge, darunter auch Landkaufverträge, durch deren religiöse Dimension verstärkt, die jedoch von Niida und Hulsewé ignoriert wurde. Das rituelle Trinken des Weins war demnach ein ritueller Ersatz für das frühere *meng*-Ritual 盟, bei dem das Blut beider Vertragspartner eines Bündnisvertrags gemischt und von ihnen gemeinsam getrunken wurde. Ohne diese rituellen Elemente würde der Abschluss des Vertrags ohne göttliche Legitimation erfolgen.¹⁷⁷

Guo weist darauf hin, dass das Schreiben an die Unterwelt und der grabschützende Text zwei unterschiedliche Kommunikationsmodi aufweisen. Das Schreiben an die Unterwelt wird von einem lebenden Beamten an die unterirdischen Beamten verschickt, während beim grabschützenden Text die Kommunikation unmittelbar zwischen dem

173 Liu Yi 2005, 81/281.

174 Hayashi 1974, 225–228. Seidel übernimmt die Ansicht von Hayashi und weist darauf hin, dass die Gestalt des Boten des Himmlischen Herrn auf den legendären Krieger Chiyou 蚩尤 zurückgeht (Seidel 1987, 36).

175 Ikezawa 2008, 342–427.

176 Hu Changchun 2011, 68.

177 Scogin 1990, 1383–1384. Hulsewé beobachtete zwar die formalen Ähnlichkeiten zwischen dem Abschluss des Vertrags und dem *meng*-Ritual, aber er bezweifelte, ob ein Zusammenhang zwischen ihnen besteht (Hulsewé 1978, 12).

himmlischen Geisterreich und dem unterirdischen Geisterreich, das dem Erstgenannten untergeordnet ist, stattfindet.¹⁷⁸

IV.2.3 Das Verhältnis zwischen den Lebenden und den Verstorbenen.

Das Verhältnis zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen bildet den inhaltlichen Mittelpunkt der Begräbnistexte. Die bisherigen Forschungsarbeiten zu diesem Thema behandeln die folgenden Aspekte:

- a. Die Verfehlungen des Verstorbenen;
- b. Die Störung durch böse Geister;
- c. Die Trennung der Lebenden von den Verstorbenen.

IV.2.3a Die Verfehlungen des Verstorbenen

Nach Ansicht von Wu war in der Han-Zeit ein wichtiger Inhalt des Volksglaubens, dass bei der Errichtung des Grabes durch das Aufbrechen des Bodens Götter und Geister der Erde gekränkt bzw. in Aufruhr versetzt werden. Hierdurch lädt der Verstorbene Verfehlungen auf sich, die von den Hinterbliebenen eliminiert werden müssen.¹⁷⁹ Seidel zufolge haben grabschützende Texte zwei Hauptfunktionen: 1. Sie dienen den Verstorbenen als ein dienstliches Beweisdokument für ihre erfolgreiche Aufnahme in die Unterwelt. 2. Sie dienen dazu, die Hinterbliebenen vor Unheil zu schützen, indem die strikte Trennung zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen geltend gemacht wird. Die Kränkung der Erde ist jedoch nur eine Ursache, mit der ein Verstorbener Verfehlungen *zhe* 適 („culpability“) auf sich laden kann. Seidel weist darauf hin, dass das moralische Verhalten eines Verstorbenen zu seinen Lebzeiten von den Geistern beobachtet, aufgezeichnet und in den Fünf Bergen archiviert wird und damit fortan das Schicksal der Hinterbliebenen beeinflusst: „If [the departed] is good, the Ch'en clan will enjoy good fortune and prosper; if [the departed] is evil, five [generations] will suffer the malefic consequences 善者，陳氏吉昌。惡者，五口（代？世？）自受其殃“.¹⁸⁰ Ihre Entzifferung der Schriftzeichen *wudai* 五代, die Nakamura als *wujing* 五精 identifizieren¹⁸¹, ist jedoch umstritten. Der Ausdruck *wujing* kann hingegen als die fünf Erzsorten, die das Unheil auf sich nehmen, gedeutet werden.¹⁸²

IV.2.3b Die Störung durch böse Geister

Sun zufolge besteht in der Han-Zeit den Glauben, dass das Friedland eines Verstorbenen von fremden bösen Geistern in Besitz genommen wird. Aus diesem Grund müssen

178 Guo Jue 2011, 103.

179 Wu Rongzeng 1981, 57.

180 Seidel 1987, 43.

181 Nakamura 1927, 7.

182 Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 2.3.1.

die Hinterbliebenen mittels der Landkaufverträge oder grabschützenden Verträge das Eigentumsrecht des Grabherrn auf das Friedland bestätigen und geltend machen.¹⁸³ Nach Ansicht von Huang haben grabschützende Texte zwei grundlegende Funktionen: 1. Sie fungieren als Unterweltpässe der Verstorbenen. 2. Sie dienen dazu, die bösen Geister der Unterwelt zu besänftigen und den Hinterbliebenen Heil zu bringen.¹⁸⁴ Guo weist darauf hin, dass die Unterwelt in den Schreiben an die Unterwelt noch einen neutralen Platz bildet, der der irdischen Welt ähnelt, während sie in grabschützenden Texten als ein furchtbarer Platz voller böser Geister beschrieben wird, von dem die Hinterbliebenen zu ihren Lebzeiten dauerhaft Abstand halten sollen.¹⁸⁵ 2015 entwickelt Lai seine frühere Forschungsmeinung (Lai Guolong 2005) weiter und weist darauf hin, dass die Schreiben an die Unterwelt der Qin- und Han-Zeit eine sich wandelnde Geisteshaltung gegenüber den Verstorbenen zum Ausdruck bringen, die zunehmend als gefährliche Wesen betrachtet wurden.¹⁸⁶

IV.2.3c Die Trennung der Lebenden von den Verstorbenen

Die Trennung der Lebenden von den Verstorbenen wurde als zentraler Aspekt der hanzeitlichen Begräbnistexte bislang am ausführlichsten diskutiert. Poo zufolge besteht zum einen die zunehmende Tendenz das Grab als den jenseitigen Lebensraum des Verstorbenen anzusehen, in dem seine alltägliche Umgebung zu seinen Lebzeiten nun noch stärker und greifbarer widergespiegelt wird, als dies bei Gräbern früherer Zeiten der Fall war. Zum anderen kommt nun die Sorge auf, das Leben der Hinterbliebenen zu schützen, indem das durch den Tod verursachte Unglück nun von Platzhalterobjekten, die als quasi „Sündenböcke“ fungieren, wie etwa Ginsengwurzeln getragen wird, damit die Hinterbliebenen z. B. nicht wegen der Gleichheit des Lebensalters mit dem Verstorbenen irrigerweise im Namenregister der Unterwelt registriert werden und deshalb vorzeitig versterben.¹⁸⁷ Kominami zufolge dienen grabschützende Texte dazu, die Integration der Seele des Verstorbenen in die Welt der Geister der Ahnen zu beschleunigen, so dass die Hinterbliebenen besser von den Verstorbenen getrennt und hierdurch besser vor Unheil geschützt werden.¹⁸⁸ Huang ist der Meinung, dass die Hauptfunktion des grabschützenden Textes darin besteht, eine strikte Trennung zwischen den Verstorbenen und den Lebenden zu vollziehen, indem die Verstorbenen und die bösen Geister gebändigt werden. Das Unheil wirkt auf die Lebenden durch negative Kräfte *chongfu*

183 Sun Ji 1991, 407.

184 Huang Xiaofen 2003, 242–244.

185 Guo Jue 2011, 103.

186 Lai Guolong 2015, 154/186–187.

187 Poo Mu-chou 1993, 201–222. Siehe auch Poo Mu-chou 2007, 177–195.

188 Kominami 1994, 1–62.

重復, *zhu* 注 und *goujiao* 勾絞 ein, sie gilt es mit den Texten in Zaum zu halten und zu besänftigen.¹⁸⁹

Liu vertritt die Ansicht, dass die Grabverträge *muquan*, also die Begräbnistexte, drei grundlegende Funktionen haben: 1. den Erwerb des Friedlandes *maidì* 買地; 2. den Schutz des Grabes *zhenmu* 鎮墓; 3. die Vertreibung des Unheils *jiechu* 解除. Das zu vertreibende Unheil lässt sich ihm zufolge weiter in zwei Gruppen einteilen: 1. die Schuld des Verstorbenen *zhe* 適; 2. die *zhu*-Krankheit 注. Die drei Funktionen dienten hauptsächlich zur Trennung des Hinterbliebenen von den Verstorbenen.¹⁹⁰ Pirazzoli-t'Serstevens zufolge besteht die Aufgabe von grabschützenden Texten darin, die Lebenden von ihren unglücksbehafteten Verstrickungen mit den Verstorbenen und ihren Verfehlungen zu befreien.¹⁹¹ 2016 weist Liu weiter darauf hin, dass der Ausdruck *zhenmu* 鎮墓 zwei Bedeutungen besitzt: 1. Die fremden bösen Geister, die den Grabherrn stören könnten, werden in Furcht versetzt; 2. Die Rückkehr des Grabherrn ins Diesseits soll verhindert werden, damit er den Hinterbliebenen keinen Schaden zufügen kann. Die Praxis das Grab zu schützen lässt sich auf die Vorstellung zurückführen, dass die Verstorbenen auf zwei verschiedene Weisen die Lebenden schädigen könnten: 1. Die Verstorbenen könnten sich in böse Geister verwandeln, die eine menschliche Gestalt annehmen; 2. Die Verstorbenen könnten eine ansteckende Krankheit auf die Lebenden übertragen, sobald sie mit ihnen in Berührung kommen.¹⁹²

In Kurzform kann der Forschungsstand über die zeitliche Verteilung der Begräbnistexte und die Entwicklung der Jenseitsvorstellungen wie folgt zusammengefasst werden:

1. Die chronologische Verteilung der Begräbnistexte wurde zwar bereits von einigen Forschern ausführlich behandelt, dennoch könnte sie mittels einer genaueren Datierung der Gräber, in denen Begräbnistexte aufgefunden wurden, noch systematischer untersucht werden. Außerdem ist die Frage, warum ein großer zeitlicher Abstand zwischen dem Verschwinden der Schreiben an die Unterwelt und der Einführung der Landkaufverträge besteht, noch zu beantworten.
2. Die Untersuchungen zur hanzeitlichen Vorstellung der Unterwelt zeigen, dass die Unterwelt seit Anfang der West-Han-Zeit bis zum Ende der Ost-Han-Zeit dem bürokratischen und strukturellen Aufbau des Han-Imperiums immer ähnlicher wurde. Es ist jedoch noch zu diskutieren, ab welchem Zeitpunkt der Herr des Berges Tai als

189 Huang Jingchun 2004, 13–18.

190 Er weist darauf hin, dass der Brauch den beweglichen Besitz oder die Immobilien des Verstorbenen bei den Beamten der Unterwelt anzumelden, sich seit dem zweiten Jh. v. Chr. verbreitete, während Grabverträge, deren Funktion der Schutz des Grabes oder/und die Vertreibung des Unheils ist, erst gegen Ende des ersten Jh. n. Chr. auftauchten (Liu Yi 2005, 59–80).

191 Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 972.

192 Liu Yi 2016, 331–340.

- der Herr der Unterwelt angesehen wurde und ob mit dem Ausdruck Haoli 蒿里 der Berg Gaoli 高里 gemeint ist.
3. Die *hun*- und die *po*-Seele des Verstorbenen begeben sich nach dessen Tod gemeinsam ins Grab.
 4. Bezüglich des Aufenthaltsorts der Seele des Verstorbenen bestehen in der West-Han-Zeit Meinungsunterschiede: Existiert sie im Grab oder an einem fernen Ort außerhalb des Grabs weiter? Über das endgültige Ziel des Verstorbenen in der Unterwelt lassen sich anhand von Begräbnistexten der Ost-Han-Zeit künftig weitere Diskussionen führen.¹⁹³
 5. Vom Himmlischen Herrn und seinen Boten existieren unterschiedliche Vorstellungen. Es bleibt diskutabel, ob der Himmlische Herr identisch mit dem Gelben Herrn und dem Gelben Gott ist. Auch die Bedeutung des Ausdrucks *huangshen yuezhang* 黃神越章 ließe sich noch eingehender untersuchen.
 6. Über die Kommunikation zwischen dem Himmel und den Menschen durch den Boten des Himmlischen Herrn als Vermittler ist reichlich diskutiert worden. Die bildliche Darstellung des Boten des Himmlischen Herrn könnte jedoch noch einer weiteren Analyse unterzogen werden.
 7. Die Verfehlungen des Verstorbenen, die Störung der bösen Geister und die Trennung der Lebenden von den Verstorbenen wurden zwar bislang eingehend untersucht, aber es gibt große Meinungsunterschiede hinsichtlich der Ursachen des aus dem Tod und der Bestattung herrührenden Unheils. Zur Klärung dieser Fragen könnten die Kernbegriffe *zhe* 適, *chongfu* 重復, *zhu* 注 und *goujiao* 勾絞, die allesamt Facetten des Unheils beschreiben, neu und systematisch interpretiert werden.

IV.3 Epidemien, Volksglaube und Daoismus

Epidemien und der Daoismus sind zwei Kernbegriffe, die in den modernen Interpretationen und Auslegungen der Begräbnistexte eine häufige Erwähnung finden. Die Forschung behandelt in diesem Zusammenhang vor allem die folgenden beiden Aspekte:

1. Epidemien und grabschützende Texte;
2. Daoismus vs. populäre Religion.

IV.3.1 Epidemien und grabschützende Texte

Im Jahr 1995 wies Lin darauf hin, dass die Entstehung von daoistischen Sekten wie *taiping dao* 太平道 und *wudoumi dao* 五斗米道 am Ende der Ost-Han-Zeit eng mit den wiederholten Ausbrüchen von Epidemien und anderen sozialen Krisen zusammenhing. Die Heilung von Krankheiten diente den Glaubensgemeinschaften als ein wichtiges Mittel, um Gläubige anzuziehen und den Glauben zu propagieren. Anders jedoch als

193 Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 4.1.

die Magier hob die daoistische Sekte *wudoumi dao* die Werte der „Buße 悔過“, des „Einhaltens der Gebote 守戒“ und der „Wohltaten 行善“ hervor.¹⁹⁴ Lin verzichtete jedoch leider darauf sich mit dem Zusammenhang zwischen Epidemien und der Entstehung der grabschützenden Texte in der Ost-Han-Zeit auseinander zu setzen. Fan zufolge ist das Wort *zhu* eine allgemeine Bezeichnung für Epidemien, deren Ausbrüche in der Han-Zeit vor allem durch den Klimawandel, Überschwemmungen, Dürren und Kriege ausgelöst wurden.¹⁹⁵ Nach Ansicht von Chen entstanden die hanzeitlichen grabschützenden Texte, die den Schlüsselbegriff *zhu* 注 enthalten, vor dem Hintergrund wiederholter Ausbrüche von Epidemien am Ende der Ost-Han-Zeit.¹⁹⁶ Er untersuchte jedoch nicht, inwieweit die Ausbrüche mit der Entwicklung grabschützender Texte zusammenhängen. Gong et al. beschäftigten sich mit der zeitlichen und geografischen Verteilung von Epidemien von der Chunqiu- bis zur Han-Zeit. Sie kamen zum Schluss, dass Epidemien besonders häufig ab 80 n. Chr. bis hin zur Zeit der drei Reiche ausbrachen, wobei ihr geografisches Auftreten mit der Bevölkerungsdichte der betroffenen Gebiete in enger Verbindung stand.¹⁹⁷

IV.3.2 Daoismus vs. populäre Religion

Auch das Verhältnis zwischen dem Daoismus und grabschützenden Texten steht im Zentrum der bisherigen Forschungen. Die Ansichten der Forscher zu diesem Thema lassen sich grob in drei Gruppen einteilen:

- a. Grabschützende Texte gehören zur Praxis des Volksglaubens;
- b. Grabschützende Texte gehören zur Praxis des Daoismus;
- c. Grabschützende Texte beziehen sich sowohl auf den Daoismus als auch auf den Volksglauben.

IV.3.2a Grabschützende Texte gehören zur Praxis des Volksglaubens

Die Liste der Forscher, die grabschützende Texte für Zeugnisse des Volksglaubens halten, ist lang. So untersuchte Harada das Totenritual, die Einstellung zum Tod und die Jenseitsvorstellung des Volkes der Han-Zeit mithilfe seiner Analyse der Landkaufverträge und grabschützenden Texte, die er zusammen als Grabverträge *muquan* 墓券 bezeichnete.¹⁹⁸ Guo ordnete den grabschützenden Text für Zhang Shujing (T. 25) eindeutig der Kategorie des Volksglaubens.¹⁹⁹ Hayashi übernahm die Ansicht von Guo und

194 Lin Fu-shih 1995, 724–726.

195 Fan Kawai 1997, 8–32.

196 Chen Hao 2006, 267–304.

197 Gong Shengsheng et al 2010, 96.

198 Harada 1963, 1–26. Siehe auch Harada 1967, 17–35.

199 Guo Moruo 1965, 666–667.

betrachtete grabschützende Texte als Produkte des Volksglaubens.²⁰⁰ Stein untersuchte die Interaktion zwischen der „populären Religion“ (d.h. der nicht-institutionalisierten, allen sozialen Schichten gemeinsamen Religion) und dem religiösen Daoismus vom zweiten bis zum siebten Jahrhundert. Er führte das daoistische *chu*-Ritual 廚, für das Texte in Vertragsform angefertigt wurden, auf das Exorzismusritual *jiechu* der Han-Zeit zurück. Seiner Meinung nach sind die Archetypen der daoistischen Verträge die Landkaufverträge, bei denen es sich ursprünglich um echte Kaufverträge handelte, die am Ende der Ost-Han-Zeit (von 178 n. Chr. an) in fiktive Kaufverträge verwandelt wurden.²⁰¹

Wu zufolge lässt sich grabschützende Texte, die er der Kategorie „volkstümliche Magie 民間巫術“ zuordnet, nur schwer als Produkte des Daoismus betrachten. Er ist der Meinung, dass die in grabschützenden Texten widerspiegelte Bestattungssitte für eine Art apotropäische Praxis gehalten werden kann, die der Gelehrte Wang Chong (27-ca. 97 n. Chr.) als *jiechu* 解除 bezeichnete. Er weist aber zugleich darauf hin, dass die daoistische Religion bei ihrer Entstehung und während ihrer frühen Entwicklung diverse Elemente von der volkstümlichen Magie, insbesondere von den dort verbreiteten Ritualen und magischen Künsten, übernahm. Der Ausdruck *daozhongren* 道中人 im grabschützenden Text für das Haus Wang (T. 36) bezieht sich seiner Meinung nach auf „daoistische Mönche 道教中人“, die sich gut darauf verstanden, Medizin aus Erzen herzustellen. Die Magier mussten sich zur Versorgung mit Erzen wie Realgar und Zinnober, an sie gewandt haben.²⁰² Nach Ansicht von Seidel wurden hanzeitliche grabschützende Texte bereits vor der Entstehung des Daoismus verfasst. Sie spiegeln somit den Volksglauben und nicht den daoistischen Glauben in der Han-Zeit wider. Seidel bezeichnet diese volkstümliche Religion als „Religion des Himmlischen Herrn *tiandi jiao* 天帝教 (Teaching of the Celestial Thearch)“, die ihr zufolge sicherlich keine mediale Volksreligion ist, und weist darauf hin, dass im Vorstellungsrahmen der *tiandi jiao* das moralische Verhalten des Verstorbenen zu seinen Lebzeiten von den Geistern beobachtet, aufgezeichnet und archiviert wird. Alle Merkmale dieser volkstümlichen Religion wurden später vom Daoismus ohne wesentliche Veränderungen übernommen.²⁰³ Eines ihrer Hauptargumente für ihre Einschätzung ist der Ausdruck *you tiandi jiao* 有天帝教, den sie als „es gibt die Religion des Himmlischen Herrn“ deutet. Liu weist jedoch darauf hin, dass *jiao* 教 in diesem Zusammenhang eine Art Dienstschreiben bezeichnet.²⁰⁴

Lin bezeichnet diejenigen, die sich im alten China auf den Umgang mit Göttern und Geistern spezialisierten, als Magier *wu* 巫. Seiner Meinung nach ist eine der

200 Hayashi 1974, 225–228.

201 Stein 1979, 53–81.

202 Wu Rongzeng 1981, 56–63.

203 Seidel 1987, 40.

204 Liu Zhaorui 1993, 69. Für die Diskussion des Ausdrucks *youjiao* 有教 siehe Kapitel 2.3.3.

Haupttätigkeiten des Magiers die Durchführung des Exorzismusrituals *jiechu*, das zwei verschiedene Praktiken umfasst: 1. die Übertragung des Unheils einer Person auf eine andere Person durch Beten *zhuyi* 祝移; 2. die Tilgung des Unheils aus der Erde beim Errichten eines oberirdischen Bauwerks *jietu* 解土.²⁰⁵ Lin setzte sich zwar nicht unmittelbar mit grabschützenden Texten auseinander, wies jedoch dezidiert darauf hin, dass das *jietu*-Ritual 解土 nicht als daoistische Praxis anzusehen ist. Sun identifizierte die Verfasser der grabschützenden Texte als Magier und Alchimisten, die nach der Medizin der Unsterblichkeit suchten.²⁰⁶

1993 analysierte Liu das qinzeitliche *jie*-Handbuch 詰 aus Shuihudi. Seiner Meinung nach beschreibt das genannte Werk jene Techniken und Rituale, die Wang Chong als *jiechu* bezeichnete.²⁰⁷ 1993 wies Cedzich darauf hin, dass in Bezug auf drei Aspekte große Unterschiede zwischen dem Volksglauben, der sich in den grabschützenden Texten der Han-Zeit widerspiegelt, und dem frühen Daoismus bestanden: 1. bzgl. der grundlegenden Prinzipien; 2. bzgl. der Organisation der religiösen Sekte; 3. bzgl. der Rituale. Anders als die grabschützenden Texte, deren Hauptanliegen in der Verhinderung der Rückkehr des Verstorbenen ins Diesseits liegt, bemühte sich der frühe Daoismus darum, den Verstorbenen vom Unheil zu erlösen.²⁰⁸ 1996 führte Nickerson die Rituale, bei denen grabschützende Texte verwendet wurden, auf die Teufelsaustreibung der Exorzisten *fangxiang shi* 方相氏, auf das Ritual der Beschwichtigung der Erde *jietu* 解土 und auf das Ritual des Zurückrufens der Seele eines Verstorbenen *zhaohun* 招魂 zurück. Er vertritt die Ansicht, dass die mündlich überlieferte religiöse Praxis nicht mit der Bürokratisierung der Religion verschwand, sondern im Zuge ihrer Textualisierung nun in Form von Texten verfasst wurde.²⁰⁹

Poo untersuchte Begräbnistexte dezidiert unter der Kategorie „Volksreligion“ (popular religion).²¹⁰ Er wies darauf hin, dass die Angst vor dem Verstorbenen und bösen Dämonen in grabschützenden Texten der Ost-Han-Zeit zunehmend offensichtlicher wurde. Es ist jedoch schwer festzustellen, ob sich dieses Phänomen aus dem Exorzismusritual des frühen Daoismus entwickelte, da sich der Glaube an böse Geister und die Durchführung des Exorzismusrituals bereits seit der Chunqiu-Zeit verbreitet hatte.²¹¹ 2003 ordnete Lai die grabschützenden Texte der Han-Zeit ebenfalls in die Kategorie des Volksglaubens ein. Seines Erachtens unterscheidet sich der frühe Daoismus vom Volksglauben der Han-Zeit dadurch, dass Erstgenannter darauf abzielt, die Seele

205 Lin Fu-shih 1988, 61–62.

206 Sun Ji 1991, 407.

207 Liu Lexian 1993, 453.

208 Cedzich 1993, 23–35.

209 Nickerson 1996, 137.

210 Poo Mu-chou 1998, 1–16. Siehe auch Poo Mu-chou 2007, 10.

211 Poo Mu-chou 2013, 322. Siehe auch Poo Mu-chou 2009, 281–313.

des Verstorbenen zu retten und ihr beim Aufstieg in die himmlische Sphäre zu helfen, anstatt sie von der Rückkehr ins Diesseits abzuhalten.²¹²

Harper zufolge sind die Xuning-Holztäfelchen Teile eines Vertrags, der von religiösen Ritualmeistern hergestellt wurde und für das Geisterreich bestimmt war. Dieser Vertrag und der daoistische Kanon *Taiping jing* verfügen über Gemeinsamkeiten hinsichtlich ihrer Struktur und ihrer Funktion für das Geisterreich sowie ihrer Art und Weise, den Zugang zu ihm zu schaffen. Laut Harper weisen die Xuning-Täfelchen darauf hin, dass die damalige Alltagsreligion die Quelle der Vorstellungen und Bräuche des daoistischen Kanons *Taiping jing* war.²¹³ Liu vertritt die Ansicht, dass die Verwendung der grabschützenden Texte eher als eine Praxis des Volksglaubens 民間信仰 anstatt des Daoismus anzusehen ist. In seiner Analyse des Gelben Gottes 黃神 und des Gelben Herrn 黃帝, die er nicht als neue oberste Götter identifiziert, weist er darauf hin, dass ein Glauben mit einem vereinheitlichten obersten Gott und vereinheitlichten theoretischen Grundlagen und Organisationen auf dem weiten Territorium der Han-Dynastie noch nicht existierte. Anhand des Vergleichs zwischen der Figur des Unsterblichen *tianshi* 天師 im daoistischen Kanon *Taiping jing* und dem Geistermeister des Himmlischen Herrn 天帝 神師 in den grabschützenden Texten zieht er die Folgerung, dass es keine Gemeinsamkeit zwischen ihnen gibt.²¹⁴

Nach Ansicht von Liu wurden verschiedene Techniken und Rituale in der Qin- und Han-Zeit angewendet, um das vom Brechen eines Tabus herrührende Unheil abzuwehren. Dazu zählt das bei der Bestattung durchgeführte Exorzismusritual *jiechu*, das ihm zufolge darauf abzielt, das Unheil, das auf die unglückseligen Verstrickungen zwischen den Lebenden und den Verstorbenen *chongfu* 重復 zurückgeht, zu eliminieren.²¹⁵ Pirazzoli-t'Serstevens betrachtet die Gesamtheit aller Begräbnistexte als diejenigen Texte, die im Exorzismusritual *jiechu* verwendet wurden. Ihrem ungleichmäßigen räumlichen und zeitlichen Vorkommen entsprechend ist die Verwendung der grabschützenden Texte als eine lokale Tradition des Exorzismus bei der Bestattung zu betrachten. Pirazzoli-t'Serstevens stellt zudem die Frage, ob das Deponieren von grabschützenden Texten im Grab die Rolle des Exorzisten ersetzt haben könnte, so dass dieser bei einer Bestattung nicht mehr ins Grab hinabsteigen musste.²¹⁶

Chang hält die Begräbnistexte der Han-Zeit für Produkte einer religiösen Tradition, die sich vom frühen Daoismus unterscheidet. Er weist darauf hin, dass der frühe Daoismus im Bereich des Bestattungsrituals offensichtlich abwesend war. Erst am Ende Ost-Jin-Zeit (317–420 n. Chr.) begannen daoistische Mönche überhaupt am Bestattungsritual

212 Lai Chi-tim 2003, 20–24.

213 Harper 2004, 266.

214 Liu Yi 2005, Kapitel 1, 2.

215 Liu Tseng-kuei 2007, 64–65. Für eine englische Version siehe auch Liu Tseng-kuei 2009, 942–943.

216 Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 968–975.

teilzunehmen.²¹⁷ Lu ist der Meinung, dass Landkaufverträge und grabschützende Texte, deren Entstehung nicht mit dem Daoismus, sondern mit der volkstümlichen Magie im Zusammenhang steht, auf Schreiben an die Unterwelt zurückzuführen sind.²¹⁸ Liu bezweifelt die Existenz von daoistischen Elementen in den Gräbern der Han-Zeit. Seiner Meinung nach mussten die Spezialisten des Bestattungsrituals in der Han-Zeit Meister der Zahlenkunst und Magier und keine daoistische Mönche gewesen sein.²¹⁹

IV.3.2b Grabschützende Texte gehören zur Praxis des Daoismus

Ungeachtet der soeben umrissenen Untersuchungen, ist die Liste der Forscher, die grabschützende Texte für Produkte einer daoistischen Sekte halte, ebenso lang. 1988 untersuchte Chen den grabschützenden Text für Zhang Shujing (T. 24) auf Grundlage der Transkription von Ma Jingqing. Er weist darauf hin, dass die grabschützenden Texte, die am Ende der Ost-Han-Zeit populär waren, „hauptsächlich mit Phrasen der *yinyang*- oder *wuxing*-Schule verfasst wurden 皆陰陽五行家語“. Er stimmt jedoch mit Ma darin überein, dass der Grabherr ein Anhänger der von Zhang Jiao begründeten daoistischen Sekte *Taiping dao* gewesen sein muss. Er hält deswegen alle grabschützenden Texte der späten Ost-Han-Zeit für Produkte dieser Sekte.²²⁰ Wang deutet den Ausdruck *yaodao* 要道 im grabschützenden Text für das Haus Wang (T. 36) als eine Bezeichnung des Daoismus *daoshu* 道術.²²¹ Er ist der Meinung, dass ein Talisman aus Luoyang (T. 03) die daoistische Lehre von „Drei bösen Begierden“ *sanshi* 三屍 widerspiegelt.²²² Anhand seiner Untersuchung der grabschützenden Texte, Talismane und grabschützenden Siegel weist er darauf hin, dass in der Han-Zeit eine Gruppe daoistischer Mönche, die sich als „Boten des Himmlischen Herrn“ bzw. „Geistermeister des Himmlischen Herrn“ bezeichneten, in den Einzugsgebieten des Flusses Huai und des Mittel- und Unterlaufs des Gelben Flusses tätig war. Sie bildeten zunächst mehrere kleine daoistische Gemeinschaften. Schließlich errichteten am Ende der Ost-Han-Zeit Zhang Jiao und Zhang Lu größere daoistische Sekten ein.²²³ Dementsprechend vertritt er die Meinung, dass alle grabschützenden Siegel als daoistische Siegel anzusehen sind, die von den drei damaligen daoistischen Sekten verwendet worden sein mussten.²²⁴

Nach Ansicht von Chiang weist die Verwendung der Talismane und der fünf Erzsor-ten bei Bestattungsritualen der Ost-Han-Zeit darauf hin, dass die daoistische Religion

217 Chang Chao-jan 2010, 27–30.

218 Lu Xiqi 2014, 64–66.

219 Liu Yi 2016, 331–340.

220 Chen Zhi 1957, 78–80. Sieh auch Chen Zhi 1988, 390–392.

221 Wang Yucheng 1991, 55.

222 Wang Yucheng 1998, 75–78.

223 Wang Yucheng 1999, 203.

224 Wang Yucheng 2000, 15.

bereits damals den Glauben an die mediale Magie überwand und ersetzte.²²⁵ Wang zufolge muss sich die Bestattungssitte Landkaufverträge oder grabschützende Texte zu verwenden, unmittelbar aus dem Daoismus hergeleitet haben.²²⁶ Liu hält die Bezeichnung *tianshi* 天師 in den Schriften des Daoismus für eine Abkürzung des in grabschützenden Texten Verwendung findenden Ausdrucks *tiandi shenshi* 天帝神師.²²⁷ Er untersuchte hanzeitliche grabschützende Texte in Hinblick auf Merkmale des frühen Daoismus 早期道教 und interpretierte ihre Schlüsselwörter insbesondere mithilfe des daoistischen Kanons *Taiping jing*. Liu behauptet, dass diejenigen grabschützenden Texte der Ost-Han-Zeit, die auf die Eliminierung der *zhu*-Krankheit abzielten, die Urform der daoistischen Thronberichte *biaozhang* 表章 darstellten.²²⁸

Zhang ist der Meinung, dass die Verwendung grabschützender Texte bei der Bestattung die Praxis einer institutionalisierten daoistischen Religion gewesen sein musste. Diese Religion, die den Namen *tianshi dao* 天師道 trägt und deren beiden Zentren die Städte Chang'an und Luoyang bilden, entstand demnach unter der Herrschaft von Kaiser Ming (57–75 n. Chr.).²²⁹ Zhang und Bai zufolge war die frühe daoistische Sekte *tianshi dao* nicht die Schöpfung einer einzigen Person, sondern das Ergebnis des kollektiven Wirkens von Meistern der Zahlenkunst und Magiern seit der Qin- und West-Han-Zeit.²³⁰

1999 studierte Wu die daoistischen Elemente in der Kunst der Han-Zeit. Seines Erachtens sind bildlichen Darstellungen und Objekte der West-Han-Zeit, wie etwa die *boshan*-Weihrauchfässer, die Jadegarnituren und die Bilder des Bergs Kunlun, Produkte der *shenxian*-Schule 神仙, die nach Unsterblichkeit gestrebt und vor der Entstehung des institutionalisierten Daoismus gediehen hatte. Die Entstehung der bildlichen Darstellungen der „Drei Reittiere (Drache, Tiger, Hirsch) *sanqiao* 三驕“, des Boten des Himmlischen Herrn sowie der Beamten der Unterwelt in der Ost-Han-Zeit steht hingegen wohl mit dem Glauben und der Institution des frühen Daoismus in Verbindung.²³¹

225 Chiang Ta-chih 1991, 67–89.

226 Wang Degang 1991, 264–271.

227 Liu Zhaorui 1992, 111–119.

228 Liu Zhaorui 2007, 1–98.

229 Zhang Xunliao 1996, 259–263.

230 Zhang & Bai 2006, 287.

231 Wu Hung 2005a, 484. Li weist jedoch in seiner Studie zur Ikonografie berühmter „Bronzespiegel mit Verzierung der dreireihig angeordneten Motiven der Unsterblichen 三段式神仙鏡“ darauf hin, dass anders als von Wu angenommen, der das Motiv als die Verehrung des Laozi durch die Anhänger der daoistischen Sekte *wudoumi dao* interpretierte (Wu Hung 2005a), das Thema vielmehr als der dreifache Wunsch auf ein glückliches Familienleben, nämlich auf das Kinderreichtum, auf einen idealen Ehemann sowie auf die Unsterblichkeit zu deuten ist (Li Song 2010, 18–20).

Suzuki zufolge sind grabschützende Texte der Han-Zeit Zeugnisse dafür, dass die daoistische Sekte *tianshi dao* 天師道 in mehreren Gebieten aktiv war.²³² Jiang sieht in grabschützenden Texten zwar keine Anzeichen für die Entstehung einer bestimmten daoistischen Sekte, er deutet jedoch dezidiert ihre Kernbegriffe im Rahmen des daoistischen Kanons *Taiping jing* und identifizierte das Schlüsselwort *chongfu* 重復 mit dem daoistischen Begriff *chengfu* 承負. Seiner Meinung nach besteht die Funktion eines grabschützenden Textes darin, den Verstorbenen von seiner Schuld zu befreien.²³³

Luo ist der Meinung, dass in der heutigen Provinz Sichuan am Ende der Ost-Han-Zeit etliche neue Elemente der bildenden Künste, wie z.B. daoistische Talismane und Mönchsdarstellungen, auf den volkstümlichen frühen Daoismus 早期民間道教, nämlich auf die Sekte *tianshi dao*, zurückzuführen sind. Ihm zufolge waren daoistische Mönche bereits in der Han-Zeit am Bestattungsritual beteiligt.²³⁴ 2008 erstellte Ikezawa eine detaillierte Analyse der Struktur und der Bausteine von grabschützenden Texten der Han-Zeit, indem er sie mit der daoistischen Schrift *Chisongzi zhangli* verglich.²³⁵ Nach Ansicht von Yang wurden in der Ost-Han-Zeit grabschützende Texte, Talismane, grabschützende Siegel und grabschützende Gegenstände wie Erze und Bleimännlein von daoistischen Mönchen hergestellt und verkauft. Deshalb muss der Daoismus unmittelbar am Bestattungsritual beteiligt gewesen sein.²³⁶

Hu vertritt die Ansicht, dass bereits in der Han-Zeit mehrere daoistische Sekten entstanden, einschließlich die Friedenssekte *taiping dao*, die Fünf-Dekaliter-Reis-Sekte *wudoumi dao* und andere volkstümliche Sekten. Er fasste sie unter der Bezeichnung „Früher Daoismus“ *chuqi daojiao* 初期道教, einem Terminus von Obuchi, zusammen. Hu identifizierte die Boten des Himmlischen Herrn in den grabschützenden Texten der Han-Zeit als Anführer einer religiösen Sekte, die für die Durchführung des Exorzismusrituals *jiechu* zuständig waren. Im Namen des Himmlischen Herrn brachten sie den Hinterbliebenen Heil und schützten die Seele des Verstorbenen, so dass diese in die Welt der Unsterblichen *xianjie* 仙界 aufsteigen konnte.²³⁷ Lai folgt der Ansicht von Zhang (Zhang & Bai 2006) und hält grabschützende Texte für Produkte der daoistischen Sekte *tianshi dao* 天師道. Er interpretierte die Ausdrücke *daoxingren* 道行人 und *daozhongren* 道中人 in zwei grabschützenden Texten (T. 34, T. 36) als Bezeichnungen für „daoistische Mönche 道教中人“.²³⁸

232 Suzuki 2003, 2–20.

233 Jiang Shoucheng 2006, 1–64.

234 Luo Erhu 2007, 121–129.

235 Ikezawa 2008, 342–427.

236 Yang Aiguo 2011, 86–91.

237 Hu Changchun 2012, 4–6. Siehe auch Hu Changchun 2011, 66–74.

238 Lai Guolong 2014, 73–76.

IV.3.2c Grabschützende Texte beziehen sich sowohl auf den Daoismus als auch auf den Volksglauben

Nach Ansicht einer dritten Gruppe von Forscher gehen grabschützende Texte sowohl auf den Daoismus als auch auf den Volksglauben zurück. Kominami identifizierte den in grabschützenden Texten häufig vorkommenden Kernbegriff *zhu* 注 als einen spät-daoistischen Terminus. Er folgt aber zugleich Hayashis Interpretation des Boten des Himmlischen Herrn und weist darauf hin, dass Magier *fangshi* 方士 die Rolle dieses Gottes eingenommen haben mussten.²³⁹ Jiang beschäftigte sich vor allem mit den spät datierten grabschützenden Texten aus Dunhuang. Er ist der Meinung, dass es sich bei den grabschützenden Texten, die bereits am Ende der Ost-Han-Zeit populär waren, um eine Art Zahlenkunst handelte, die das Unheil mittels apotropäischer Gegenstände fernzuhalten versuchte (*yansheng de fangshu* 厭勝的方術). Er deutete jedoch zugleich den Begriff *zhu* als einen für spätdaoistischen Schriften, wie z.B. *Chisongzi zhangli*, charakteristischen Terminus.²⁴⁰ Jao deutete den Ausdruck *fuchong goujiao* 復重拘校 zwar eindeutig vor dem Hintergrund der Zahlenkunst anstatt im Sinne des Daoismus,²⁴¹ jedoch interpretierte er die Kernbegriffe *zhu* 注 und *gouwu* 拘伍 vorrangig mit Zitaten aus der daoistischen Schrift *Chisongzi zhangli*.²⁴²

Nach Ansicht von Lian soll der Bote des Himmlischen Herrn ein Magier und zugleich der Ritualmeister gewesen sein. Dass in einem grabschützenden Text (T. 36) die Bezeichnung des Boten des Himmlischen Herrn neben der Bezeichnung des daoistischen Mönches *yaodao zhongren* 要道中人 angeführt wird, weist darauf hin, dass die Tätigkeiten der Magier *wu* 巫 und der Meister der Zahlenkunst *daoren* 道人/*daoshi* 道士 damals noch verschieden waren. Er hält jedoch den Ausdruck *zhe* 適 für identisch mit dem Kernbegriff „übertragene Schuld“ *chengfu* 承負 im daoistischen Kanon *Taiping jing*.²⁴³ Nach Ansicht von Huang sind die Verfasser grabschützender Texte der Han-Zeit vor allem Magier oder Meister der Zahlenkunst *wuxi shushi* 巫覡術士. Er deutet die Kernbegriffe der Texte, wie z.B. den Begriff *chongfu*, wiederum gemäß dem daoistischen Kanon *Taiping jing*.²⁴⁴

Chen vertritt die Ansicht, dass die Meister der Zahlenkunst 方士 bzw. die Magier 巫者, die die grabschützenden Texte der Han-Zeit verfassten, durch den Akt des medialen Schreibens und mittels magischer Medizin die bösen Geister vertrieben. Die grabschützenden Texte waren jedoch noch nicht stereotypisiert, was darauf hinweist, dass die Ritualmeister noch keinen professionellen religiösen Sekten angehörten. Sie griffen

239 Kominami 1994, 1–62.

240 Jiang Boqin 1996, 279.

241 Jao Tsung-i 1996, 393.

242 Jao Tsung-i 1998, 16.

243 Lian Shaoming 1998, 77–83.

244 Huang Jingchun 2004, 30–34.

vielmehr beim Verfassen der grabschützenden Texte auf Inhalte ihres gemeinsamen Glaubens zurück. Der Gebrauch von Schlüsselwörtern wie z. B. *chongfu* 重復 und *goujiao* 句校 demonstriert, dass sie den Text nicht mit den Fachausdrücken verfassten, mit denen die Meister der Zahlenkunst sehr vertraut waren, sondern in einer Weise, die dem Volk zugänglicher war. Die Sprache der grabschützenden Texte entstand nämlich erst im Verlauf der Kommunikation zwischen den Meistern der Zahlenkunst und den einzelnen Gläubigen. Chen ist jedoch auch der Meinung, dass die Erklärung der Ursachen der *zhu*-Krankheiten wohl mit dem daoistischen Glauben an „Drei bösen Begierden“ *sanshi* 三屍 zusammenhängt.²⁴⁵ Er weist in seiner Untersuchung des von der Han-Zeit bis zur Tang-Zeit verbreiteten *shangzhang*-Rituals 上章 („Einreichung des Thronberichts“) der daoistischen Sekte *tianshi dao* darauf hin, dass der Schwerpunkt des Rituals in der Auswahl der Zeit bzw. des Ortes seiner Durchführung liegt, während in grabschützenden Texten die Zeit bzw. der Ort des Todes hervorgehoben wird. Der äußerliche neue Rahmen, der vom Daoismus angeboten wird, ist zwar die Nachahmung des bürokratischen Administrationssystems des Staats, tatsächlich fand jedoch nun der Übergang vom Tabubruch, bei dem die Auswahl der Zeit und des Ortes eine entscheidende Rolle spielt, hin zur religiösen Vorstellung von Schuld statt.²⁴⁶ Guo ordnet grabschützende Texte zwar vorrangig dem Volksglauben zu, übernimmt jedoch zugleich die Ansicht von Wang (Wang Yucheng 1991) und hält die Talismane für Produkte des Daoismus.²⁴⁷

In Kurzform können die bisherigen Forschungen über den Zusammenhang zwischen Epidemien, dem Volksglauben und dem Daoismus wie folgt zusammengefasst werden:

1. Der Zusammenhang zwischen Epidemien und der Entstehung des Daoismus sowie die zeitliche und geografische Verbreitung der Epidemien wurden zwar bereits untersucht, jedoch wurde noch nicht diskutiert, inwieweit das Auftreten von Epidemien mit der Entwicklung grabschützender Texte in der Ost-Han-Zeit zusammenhängen.
2. Im Hinblick auf die Frage, ob grabschützende Texte dem Volksglauben oder dem Daoismus angehören, lassen sich die Ansichten der Forscher in drei Gruppen einteilen. So vertreten zahlreiche Forscher die Meinung, dass grabschützende Texte, die von Magiern *wu* 巫 oder Meistern der Zahlenkunst *shushi* 術士 verfasst wurden, zur Praxis des Volksglaubens gehören. Die Verwendung der grabschützenden Texte ist demnach als eine apotropäische Praxis zu betrachten, die der Gelehrte Wang Chong (27 – ca. 97 n. Chr.) als *jiechu* 解除 bezeichnete.
3. Ebenso viele Forscher sind der Ansicht, dass grabschützende Texte als Zeugnisse einer institutionalisierten Religion, nämlich der des Daoismus, einzuordnen sind. Nach Ansicht von Zhang, die innerhalb der Forschung als besonders einflussreich

245 Chen Hao 2006, 267–304.

246 Chen Hao 2008, 241–268.

247 Guo Jue 2011, 103.

- gilt, können alle grabschützende Texte, Tontöpfe, Bleimännlein und Erze als „Geräte zur Abwehr von *zhu* 解注器“ angesehen werden und als Belege dafür gelten, dass die daoistische Sekte *taiping dao* bereits in der Regierungszeit des Kaisers Ming vor allem im Guanzhong- und Luoyang-Gebiet verbreitet war. Auch Wangs These, dass alle grabschützende Siegel und Talismane als daoistische Siegel und Talismane gelten können, ist heute weitgehend akzeptiert.
4. Eine dritte Gruppe von Forschern deutet die grabschützenden Texte sowohl als Produkte des Daoismus als auch des Volksglaubens.
 5. Größere Meinungsdivergenzen innerhalb der Forschung bestehen hinsichtlich der Schlüsselbegriffe *chongfu*, *zhu*, und *goujiao*, die sehr unterschiedlich gedeutet wurden. Einige Forscher stellen sie in den Kontext daoistischer Schriften, während andere sie im Kontext der Zahlenkunst *shushu* 數術 interpretieren. Es ist deswegen notwendig, eine neue systematische Interpretation der obigen Schlüsselbegriffe vorzunehmen.
 6. Die Ausdrücke *daoxingren* 道行人 und *daozhongren* 道中人 in zwei grabschützenden Texten (T. 34, T. 36) wurden oft als Bezeichnungen für „daoistische Mönche 道教中人“ gedeutet. Die Auslegung ist entscheidend für die Frage, ob daoistische Mönche in die Bestattungszeremonien der Ost-Han-Zeit involviert waren, und bleibt deswegen weiter diskutabel.
 7. Die Einordnung der grabschützenden Talismane und Siegel als Zeugnisse des Daoismus lässt sich ebenfalls noch diskutieren. Weiter zu untersuchen ist auch, ob der daoistische Glaube an „Drei bösen Begierden“ *sanshi* 三屍 Gegenstand von grabschützenden Talismanen ist.

IV.4 Wandel der gesellschaftlichen Struktur und der Bestattungssitte

Die Forschungsarbeiten, die sich mit der Entstehung der Bestattungssitten vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Strukturwandels beschäftigen, behandeln vorrangig die folgenden Fragestellungen:

1. Ökonomische Aspekte der Begräbnistexte und soziale Schicht der Grabherren;
2. Gesellschaftlicher Strukturwandel und Bestattungskultur.

IV.4.1 Ökonomische Aspekte der Begräbnistexte und soziale Schicht der Grabherren

Eine Kernfrage der ökonomischen Aspekte der Begräbnistexte ist der in den Landkaufverträgen genannte Preis des Landstücks. Niida hält alle Landkaufverträge von der Han-Zeit bis zur Zeit der Sechs Dynastien für echte Kaufverträge, die allesamt im Alltagsleben abgeschlossen worden sein mussten. Er untersuchte anhand der Texte systematisch den Kauf und Verkauf von Landstücken in jenem Zeitraum.²⁴⁸ He iden-

248 Niida 1938, 70. Siehe auch Niida 1960, 400–461.

tifizierte hingegen die Landkaufverträge für Ma Weijiang und Yang Shao wegen der extrem hohen Preise als fiktive Kaufverträge und betrachtete stattdessen die Landkaufverträge für Wang Weiqing und Fan Lijia wegen ihrer realistischen Preise als echte Kaufverträge.²⁴⁹

In einer berühmten Debatte der 1970er Jahre diskutieren Fang und Li darüber, ob die in hanzeitlichen Gräbern aufgefundenen Landkaufverträge überhaupt als echte Kaufverträge anzusehen sind. Wu führte die Debatte zu Ende und hält alle Landkaufverträge für Geistergeräte *mingqi* 明器, die somit nicht als echte Kaufverträge zu identifizieren sind.²⁵⁰ Zhang hält die in Gräbern aufgefundenen Landkaufverträge zwar generell für fiktive Verträge, aber er weist darauf hin, dass sie in ihrer Entstehungsphase in der Ost-Han-Zeit nahezu identisch mit echten Verträgen waren, während sie gegen Ende der Ost-Han-Zeit immer mehr von echten Verträgen abwichen.²⁵¹ In weiteren Forschungen wurden die Preise von Landstücken in Landkaufverträgen meist für reale Preise gehalten.²⁵² Lu vertritt hingegen die Ansicht, dass die Preise in Landkaufverträgen in jedem Fall Fiktionen sind.²⁵³

Seidel zufolge wurden grabschützende Tontöpfe überwiegend aus relativ armselig ausgestatteten Gräbern zutage gefördert, daher spiegeln ihre Texte den Glauben der gesellschaftlichen Unterschichten der Ost-Han-Zeit wider.²⁵⁴ Zhang weist hingegen darauf hin, dass grabschützende Texte sowohl aus mittleren und kleinen Gräbern, deren Grabherrn eher nicht zur niederen sozialen Schicht gehörten, als auch aus großen Gräbern, deren Grabherrn der oberen sozialen Schicht angehörten, ausgegraben wurden. Dies deutet darauf hin, dass die Verwendung grabschützender Texte vorrangig in der oberen und mittleren sozialen Schicht Verbreitung fand. Sie ist daher nicht als Praxis des Volksglaubens anzusehen.²⁵⁵ Huang folgt der Ansicht von Zhang und ist der Meinung, dass sich die neue Bestattungssitte, grabschützender Texte zu verwenden, vor allem in den oberen und mittleren Gesellschaftsschichten entwickelte, jedoch nicht in allen Gesellschaftsschichten Verbreitung fand.²⁵⁶ Koh vertritt hingegen die Ansicht, dass die Verwendung grabschützender Texte allen Gesellschaftsschichten vorkam.²⁵⁷

249 He Changqun 1958, 62–63.

250 Fang Shiming 1973, 52–55; Li Shougang 1978, 79–80; Fang Shiming 1979, 84–85; Wu Tianying 1982, 29. Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 1.2.2.

251 Zhang Chuanxi 1995, 24–25.

252 Li Zhenhong 1981, 37–39; Li Zhenhong 1990, 19–20; Yang Shengmin 1993, 64–65; Song Jie 1994, 74–76.

253 Lu Xiqi 2014, 61. Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 2.2.

254 Seidel 1987, 27.

255 Zhang Xunliao 1996, 261.

256 Huang Jingchun 2004, 40.

257 Koh 2003, 18–29.

IV.4.2 Gesellschaftlicher Strukturwandel und Bestattungskultur

Der Zusammenhang zwischen dem sozialen Wandel in der Han-Zeit und der Verwendung von Begräbnistexten wurde bislang relativ wenig untersucht. Der Grund hierfür ist, dass die Verwendung der Begräbnistexte von der Forschung bisher überwiegend nicht für eine allgemein verbreitete Bestattungssitte gehalten wurde. Pirazzoli-t'Serstevens zufolge ist die Verwendung grabschützender Texte als eine lokale Tradition des Exorzismus anzusehen und fand nur in bestimmten sozialen Schichten oder nur bei sehr spezifischen Todesfällen (etwa beim gewaltsamen oder vorzeitigen Tod) statt. Diese Tradition kann deshalb nicht auf die gesamte Han-Zeit oder gar auf ganz China übertragen werden, da der Glaube und die Bestattungsgebräuche in der Han-Zeit nicht einheitlich und unveränderlich waren.²⁵⁸ Es bleibt jedoch die Frage offen, ob grabschützende Texte nur bei spezifischen Todesfällen Anwendung fanden.²⁵⁹ Lu weist darauf hin, dass der Anteil der Gräber mit Begräbnistexten unter allen bisher freigelegten hanzeitlichen Gräbern gering ist. Daraus kann somit nicht geschlossen werden, dass die Verwendung der Begräbnistexte eine allgemein praktizierte Bestattungssitte war. Es ist ihm zufolge daher auch nicht anzunehmen, dass der Glaube, der sich in den Begräbnistexten widerspiegelt, der allgemeine Glaube des Volkes der Han-Zeit war. Lu vermutet, dass die Verwendung von Schreiben an die Unterwelt, Landkaufverträgen und grabschützenden Texten in den Regionen des ehemaligen Chu-Reiches ihren Ursprung hat.²⁶⁰ Aber er weist selbst darauf hin, dass grabschützende Texte und Landkaufverträge der Ost-Han-Zeit größtenteils in der Guanzhong- und der Luoyang-Region, und nicht in der Jingzhou-Region zutage gefördert wurden.

Ein anderer Grund für die eher spärlichen Untersuchungen hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen dem sozialen Wandel und der Verwendung von Begräbnistexten liegt darin, dass Letztere als eine daoistische Bestattungssitte betrachtet wurde. Huang ist zwar der Meinung, dass die Rebellion von Dong Zhuo (138–192 n. Chr.) während der Regierungsdevise Chuping, die soziale Umwälzungen verursachte, die Hauptstädte der Han-Zeit zerstörte und zahllose Familien auslöschte, die unmittelbare Ursache dafür ist, dass grabschützende Texte und Landkaufverträge aus dem Chang'an- und Luoyang-Gebiet verschwanden. Jedoch ist für ihn der Aufstand der daoistischen Sekte *tianshi dao*, der dazu führte, dass daoistische Mönche von Kriegsherrn wie Cao Cao unterdrückt wurden, der Grund für das Verschwinden der grabschützenden Texte und Landkaufverträge aus den anderen Teilen von Nordchina.²⁶¹

258 Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 974.

259 Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 4.2.2.

260 Lu Xiqi 2014, 64–66.

261 Huang Jingchun 2004, 41–42.

Zhang listet sechs Faktoren auf, die zur Entstehung der daoistischen Sekte *tianshi dao* führten und sich seines Erachtens in hanzeitlichen grabschützenden Texten widerspiegeln: 1. die sich wandelnde Vorstellung von der Seele in der Qin- und Han-Zeit, die letztlich zum Glauben führte, dass die Welt der Lebenden und die Welt der Verstorbenen voneinander getrennt werden müssen; 2. das Massensterben der Bevölkerung vom Ende der West-Han-Zeit bis zum Anfang der Ost-Han-Zeit aufgrund von Kriegen, Naturkatastrophen und Epidemien; 3. Krisen der politischen Regime; 4. die Popularität der apokryphen Texte *chenwei* 讖緯; 5. die Popularität von Gräbern aus Ziegelsteinen oder Steinplatten, in denen mehrere Verstorbene einer Familie gemeinsam bestattet werden konnten; 6. der Einfluss der Entstehung und Entwicklung des kaiserlichen Imperiums in der Qin- und Han-Zeit.²⁶² Zwar hängen einige dieser Faktoren mit der Verwendung der Begräbnistexte zusammen, es ist jedoch diskutabel, ob diese dadurch tatsächlich als eine daoistische Bestattungssitte angesehen werden kann.

Liu diskutierte den Zusammenhang zwischen der Verwendung der Begräbnistexte und dem sozialen Wandel hingegen eindeutig nicht vor dem Hintergrund der Entstehung des Daoismus. Ihm zufolge ist die unmittelbare Kommunikation zwischen den Lebenden und der Unterwelt mithilfe von Dienstschriften nicht auf die frühere Tradition des Beigabenregisters *qiance* 遣策 zurückzuführen. Dies deutet darauf hin, dass das in der Zhanguo-Zeit entstandene bürokratische System ebenfalls allmählich in das Geistesleben des Volkes Einzug hielt. In der Han-Zeit wurden der religiöse Glaube und die staatliche Regierungsform enger miteinander verflochten. Einerseits wandelte sich die Welt der Götter und Geister nun zu einem Abbild der irdischen Welt der Bürokraten. Andererseits beeinflusste die Bürokratisierung der Welt der Götter und Geister seit der Zhanguo-Zeit auch den Aufbau der Bürokratie der Qin- und Han-Zeit.²⁶³ Liu stellt die Frage, ob die Ablöse der Schreiben an die Unterwelt durch die Landkaufverträge den Ersatz der Tradition Südchinas durch die Tradition Nordchinas darstellt oder für einen neuen religiösen Ausdruck des vereinigten Imperiums steht. Er ist der Meinung, dass das Auftreten des Himmlichen Herrn und seiner Untertanen im ersten Jh. n. Chr. kein Ergebnis der seit der Xia-, Shang- und Zhou-Zeit stattfindenden Evolution des volkstümlichen Glaubens war, sondern vielmehr eine direkte Auswirkung der in der Han-Zeit vollständig zentralisierten Staatsmacht auf die Geisteswelt des Volkes.²⁶⁴ Er weist darauf hin, dass das konfuzianische Bestattungsritual vorrangig die Trauer und die kindlichen Pietät *xiao* 孝 zum Ausdruck bringt, während der Umgang mit der

262 Zhang & Bai 2006a, 312–332.

263 Nach der Analyse von Lévi ist die Beaufsichtigung der Welt des Sichtbaren und der Welt des Unsichtbaren das Charakteristikum des Verwaltungssystems, das im konfuzianischen Kanon *Zhouli* 周禮 idealisiert wurde (Lévi 1987, 35–57). Seidel zieht daraus die Folgerung, dass die Regierungsform der Han-Zeit auf dem früheren religiösen Modus basiert (Seidel 2002a, 48).

264 Liu Yi 2005, 64–85.

Unterwelt in den Fachbereich der Magier und der Meister der Zahlenkunst fällt. Ob in einem Grab grabschützende Objekte verwendet wurden, ist demnach nicht davon abhängig, welcher Gesellschaftsschicht der Grabherr angehörte, vielmehr basierte die Auswahl der Objekte auf seiner eigenen Initiative.²⁶⁵

Der bisherige Forschungsstand über die Wechselwirkung zwischen der Bestattungssitte und dem Wandel der gesellschaftlichen Struktur lässt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Mehrere Forscher widmeten sich den Kaufpreisen der Landstücke und den Gesellschaftsschichten der Grabherren. Jedoch fehlt bis heute eine systematische, d. h. datenbasierte Untersuchung dieser beiden Forschungsfelder.
2. Die große Ungleichmäßigkeit hinsichtlich der zeitlichen und geografischen Verteilung der Begräbnistexte führt zu der Fragestellung, ob die verschiedenen Arten der Begräbnistexte jeweils eine lokale Tradition widerspiegeln. Wegen der großen zeitlichen und geografischen Lücke in der Verbreitung der Begräbnistexte, wurde bislang kaum untersucht, auf welche Weise die verschiedenen Arten von Begräbnistexten aufeinander Einfluss genommen haben könnten.
3. Mehrere soziale Faktoren, die mit der Entstehung und Entwicklung grabschützender Texte zusammenhängen, wurden zwar bereits wiederholt diskutiert, aber vorrangig vor dem Hintergrund der Entstehung des Daoismus untersucht.
4. Der Einfluss der Machtzentralisierung des Han-Imperiums auf die Bürokratisierung der Unterwelt und die Integration der himmlischen Götter in die Jenseitsvorstellung erregte bereits einige wissenschaftliche Aufmerksamkeit. Es ist jedoch noch weiter zu untersuchen, warum das Schreiben an die Unterwelt, der Landkaufvertrag und der grabschützende Text jeweils zu bestimmten Zeitpunkten entstanden.
5. Die Begräbnistexte fanden im Rahmen eines Bestattungsrituals Verwendung, für dessen Durchführung in der Han-Zeit der konfuzianische Ritualkanon *Yili* als Norm galt. Das Spannungsverhältnis zwischen dem konfuzianischen Ausdruck der Trauer und der kindlichen Pietät *xiao* und der Trennung zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen durch grabschützende Texte hat zwar das Forschungsinteresse erweckt, wurde aber bis jetzt noch nicht gesondert thematisiert.
6. Der Zusammenhang zwischen der Entwicklung von mächtigen Familienclans und die Propagierung der kindlichen Pietät *xiao* in der Ost-Han-Zeit wurde bereits reichlich diskutiert, jedoch wurde die Rolle der mächtigen Familienclans bei der Entstehung grabschützender Texte bisher kaum untersucht.

265 Liu Yi 2016, 337.

