

Holger Kockelmann

Lesestoffe?

Leinen als Träger altägyptischer Texte

1 Einleitung

Aus unseren Tagen sind beschriftete Textilien vor allem als rein profane Informationsträger bekannt, etwa als bedruckte Werbebanner für kommerzielle Zwecke, soziale Veranstaltungen oder politische Parteien. Tiefe *religiöse* Bedeutung und Wirkmächtigkeit aufgrund kraftgeladener Eigenschaften verbindet man kaum noch mit den symbol- und schrifttragenden Stoffen der Moderne; im Hinblick auf etwaigen innewohnenden ideellen und spirituellen Gehalt unterscheiden diese sich nicht von einem gewöhnlichen Blatt Papier. Zugespitzt könnte man sagen: Unsere Vorstellung von den texttragenden Textilien entbehrt jeder Sakralität. Bestenfalls im militärisch-politischen Kontext fanden und finden noch Webstücke Verwendung, denen eine mystisch-religiös oder zumindest ideologisch angereicherte Natur zugesprochen wird, wie etwa den geweihten Fahnen von Regimentern und Vereinen; deren Flaggen wandeln sich durch die christliche Weihe von einfachen motivverzierten Stoffstücken zu Trägern des Segens für die Mannschaften, die unter ihnen ihren Dienst leisten. In einem bizarren, pseudoreligiösen Akt praktizierten vor allem die Nationalsozialisten mit der sogenannten „Blutfahne“ die Weihung von Standarten der Reichsabordnungen während der Nürnberger Parteitage. Diese Art NS-„Reliquie“ war im November 1923 beim Hitlerputsch mitgeführt worden und der Idee nach vom Blut der beim Umsturzversuch getöteten Kämpfer getränkt. Mittels Berührung sollte die ideelle und ideologische Symbolik dieses Quasikultgegenstandes an andere Parteiabzeichen weitergegeben werden¹ – die „Blutfahne“ war mithin nicht Empfänger einer „Wandlung“, sondern wurde selbst als Träger einer Transformationskraft verstanden.

Wie der folgende Beitrag demonstrieren möchte, hatte das Leinen als Textträger im pharaonischen und griechisch-römischen Ägypten eine gerade umgekehrte Wertigkeit zu seinem heute weitestgehend profanen Wesen; entgegen Plinius, der es in seiner *Naturalis historia* neben den bekannten Wachstafeln als einen der „archaischen“ Schriftträger nennt, die vor der Verbreitung des Papyrus für „private Dokumente“ benutzt worden seien,² war das Leinen in der antiken Welt offenbar schon

1 Zur NS-„Liturgie“ mit der Blutfahne als religiöses Phänomen und Substitut kirchlicher Feierlichkeiten s. Brechtken 2004, 71; Behrenbeck 1996, 328.

2 *In palmarum foliis primo scriptitatum, dein quarundam arborum libris, postea publica monumenta plumbeis voluminibus, mox et privata linteis confici coepta aut ceris* „First of all people used to write on palm-leaves and then on the bark of certain trees, and afterwards folding sheets of lead began to

immer ein Träger generell „heiliger“ Texte – so im etruskischen und frühromischen Italien,³ in allererster Linie aber Ägypten. Nirgendwo sonst hat man so früh, über einen so langen Zeitraum und in solchem Umfang Leinen für die Niederschrift „heiliger Texte“ genutzt wie dort.⁴

Die frühesten Leinengewebe Ägyptens entstammen bereits der Zeit um 5000 v. Chr.⁵ Als *Schriftträger* treten sie nicht viel später in Erscheinung als die ältesten Papyrusdokumente. Während aber Papyri und andere für den Handgebrauch bestimmte Textträger sowohl dokumentarische, literarische als auch sakrale Texte tragen können, scheint Leinen von Anfang an, d. h. ab dem dritten vorchristlichen Jahrtausend, das typische für nicht-profane Texte verwendete Material gewesen zu sein: für Urkundentexte ist es quasi nie belegt. Was religiöse Texte auf Leinen von jenen auf Papyrus, Ostraka, Holztafeln etc. kategorisch unterscheidet, ist der Umstand, dass Leinentexte in Ägypten niemals „Lesetexte“ sind, sondern stets „Ablagetexte“, während Papyri sowohl „Lese-“ als auch „Ablagetexte“ überliefern.

Zunächst sei ein Überblick über die wichtigsten Textgruppen geboten, die auf Leinstoff geschrieben wurden, samt ihren Charakteristika und Verwendungsweisen. Davon weiterführend soll eine Erklärung versucht werden, warum man jeweils Leinen als Schriftträger benutzt hat.

2 Briefe an Verstorbene

Das älteste bisher bekannte Beispiel eines leinenen „Ablagetextes“, 25 cm (H) × 39 cm (Br) groß, datiert in die 6. Dynastie und gehört zur Gruppe der sogenannten „Briefe an Tote“, bei denen es sich um Bittschreiben der Hinterbliebenen an ihre Verstorbenen handelt (Abb. 1).⁶

be employed for official muniments, and then also sheets of linen or tablets of wax for private documents“ (Plin. Nat. hist. XIII, 69; Übers. Rackham 1960).

3 U. a. sei auf die heiligen Archiv-Leinenbüchern im Tempel der Iuno Moneta auf der Arx hingewiesen: Palmer 1970, 235–236. Vgl. auch den berühmten etruskischen *Liber linteus Zagrabiensis* (Ritualkalender, um 200 v. Chr.), der, wie überliefert ist, an einer ägyptischen Mumie zum Vorschein gekommen sein soll und möglicherweise in der Ptolemäerzeit von Etrurien nach Ägypten verbracht worden ist; s. dazu und zu leinenen Büchern im antiken Italien van der Meer 2007, 3–10.

4 Teilweise ist dieses Bild freilich von den günstigen klimatischen Verhältnissen des Nillandes bedingt, unter denen sich solche Schriftträger besonders gut erhalten haben. Trotz ihrer vergleichsweise hohen Zahl werden die Leinentexte in vielen allgemeindarstellenden Überblicken zum ägyptischen Schreiberwesen nicht oder nur nebenbei erwähnt, s. etwa Schlott 1989; Parkinson/Quirke 1995.

5 Ägyptisches Neolithikum, Leinenfragment London, UC 2943, Fayum A-Kultur: Hall 1986, 9 und 11, Abb. 1; Vogelsang-Eastwood 1992, 1; Lucas 1962, 143ff.; Vogelsang-Eastwood 2000, 270.

6 Kairo, Ägyptisches Museum JdE 25975, aus Sakkara, möglicherweise aus der Mastaba des Se-anch-en-Ptah in Sakkara-Süd. Zu Bearbeitungen und Übersetzungen s. vor allem Gardiner/Sethe 1928, 1–3

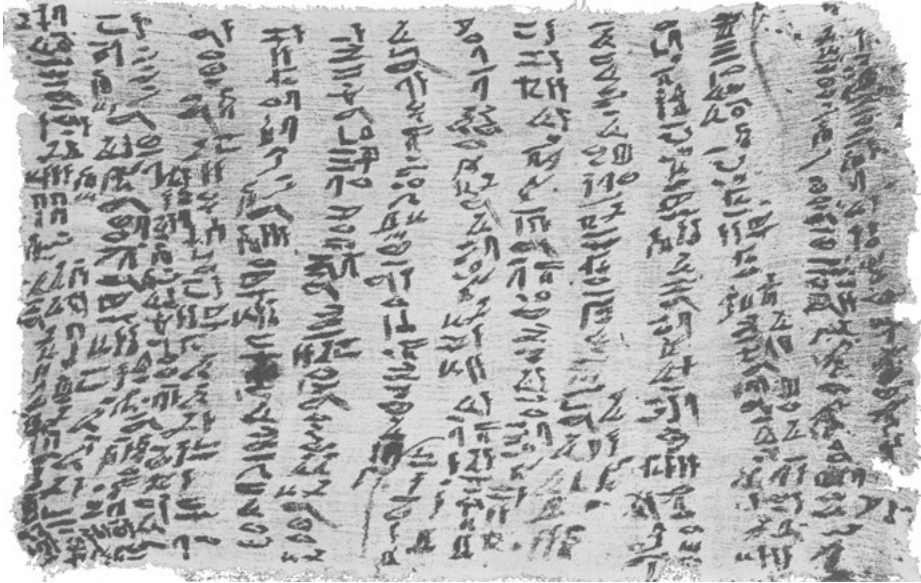


Abb. 1: Leinenbrief an einen Verstorbenen, Altes Reich, 6. Dyn. (Kairo, Ägyptisches Museum JdE 25975), nach Gardiner u. Sethe 1928, Taf. I. Photo reproduziert mit freundlicher Genehmigung der Egypt Exploration Society.

Insgesamt 14 dieser Briefe aus dem Zeitraum vom Alten Reich bis in die ägyptische Spätzeit (ca. 2100–650 v. Chr.) sind dato bekannt, mit einem Überlieferungsschwerpunkt vom Ende des Alten Reiches bis zum Beginn des Mittleren Reiches.⁷ Wie die lange Belegdauer und vergleichsweise breite Streuung der Provenienzen dieser „Schreiben an Verstorbene“ zeigt, muß es sich um eine gut etablierte Praxis gehandelt haben.⁸ Nach ägyptischer Überzeugung waren die Verstorbenen über die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits hinweg kontaktierbar und in der Lage, in den Verlauf des Lebens einzugreifen.⁹ Anlass der Briefe, die im oder beim Grab deponiert wurden,¹⁰ konnte sein, dass sich die Absender durch einen Verstorbenen bedrängt

(mit wichtigen Verbesserungen durch Gunn 1930, 148–151); Wente 1990, 211, Nr. 340; Gestermann 2006, 298–299; Willems 1991; zuletzt Donnat mit ausgezeichnetem Photo (Donnat 2009, 92) und ausführlicher Bibliographie zum Leinenbrief (Donnat 2009, 64 Anm. 17).

⁷ Bzw. 16 Briefe (Gestermann 2006, 289), je nach Kategorisierung der Dokumente, vgl. Donnat 2009, 62 mit Anm. 6 und Donnat 2010, 52 mit Anm. 10.

⁸ O'Donoghue 1999, 92–93; Verhoeven 2003, 31.

⁹ Grieshammer 1975, 864; Gestermann 2006, 289; O'Donoghue 1999, 96; Hafemann 2005, 163; Assmann 2003, 182–185.

¹⁰ Zumindest einige der Texte wurden noch im archäologischen Kontext von Gräbern gefunden; für den Leinenbrief ist dies schon aus der Herkunftsangabe „Sakkara“ zu schließen, sowie aus textinternen Anhaltspunkten: O'Donoghue 1999, 95: „In the Cairo Linen letter, Irti [d. i. die Witwe als Absender

fühlten und diesen aufforderten, die negative Einflußnahme zu unterlassen. Andere Briefe enthalten die Bitte um Beistand in zwischenmenschlichen Konflikten, wie im oben abgebildeten Kairener Brief auf Leinen, in dem sich offenbar die Witwe und der Sohn an den verstorbenen Familienvorsteher wenden und ihn um Schutz vor einer dritten Partei gehen, welche die Erbsprüche des Sohnes bedroht.

Alternative Textträger der „Briefe an Tote“ und häufiger als Leinen sind, neben Papyrus,¹¹ Keramikgefäße.¹² Im Konsens der Forschung erklärt sich das Schreiben der Briefe auf die Schalen damit, dass zusammen mit dem in die Gefäße eingefüllten Speise- oder Trankopfer zugleich das im Brief formulierte Anliegen an die Verstorbenen übermittelt werden sollte; über das Opfer als Medium war sichergestellt, dass der darauf geschriebene Text durch den Verstorbenen in Empfang genommen wurde.¹³ Die Gründe für die Wahl ausgerechnet des unpraktischen Schriftträgers „Leinen“ für zumindest einen der Briefe, zumal den mitunter ältesten,¹⁴ sind dagegen bisher kaum diskutiert worden.¹⁵

Spontan mag man daran denken, dass Leinen als typisches zu Mumifizierung, Grab und Totenwesen gehörendes Material für den Brief an einen Toten besonders adäquat erschienen sein könnte.¹⁶ Zweifellos zu Recht sieht der bislang einzige Erklä-

des Briefes] says ‚I come to you here‘ implying that she stands before her husband in his tomb chapel“; so bereits Gardiner/Sethe 1928, 3. Zur Ablage in der oberirdischen Kultkammer s. Gestermann 2006, 290. Zur Ablage am Grab und zu einem Brief auf einer Opferschale, der beim Kopf des Verstorbenen abgestellt war, s. Gardiner/Sethe 1928, 3; Verhoeven 2003, 32. Die Briefe mögen nicht immer in das Grab der jeweiligen Adressaten gegeben worden sein, sondern bisweilen vielleicht einem später Verstorbenen als Mittler mitgegeben worden sein, um sie den Adressaten zuzuführen, vgl. O’Donoghue 1999, 95. Zum möglichen Verlesen der Briefe am Grab s. Baines 1987, 87.

11 Z. B. P. Boston, Museum of Fine Arts 47.1705 (6. Dyn. oder frühe 1. Zwischenzeit, Naga ed-Deir, Cemetery N 3500): Simpson 1970; *Mummies & Magic* 1992, 106–107, Nr. 39.

12 Gestermann 2006, 290. Zu den Schriftträgern auch Donnat 2002a, 32.

13 Auf einer der Schalen ist der Brief zu diesem Zweck mit einer „Opferformel“ eingeleitet, die das Opfer (und damit auch den Brief) dem Empfänger zuweist: Gardiner/Sethe 1928, 7; Grieshammer 1975, 865; O’Donoghue 1999, 94; Verhoeven 2003, 35; zum Funktionsmechanismus der Briefübermittlung auf Opferschalen und deren Deutung als Libationsgefäße s. Bommas 1999, 59–60; vgl. auch Donnat 2002b, 223, die neben den Eigenschaften der Keramikschalen als magisch-bindende Instrumente gerade diese Funktion betont: „Les lettres sur bol étaient en effet vraisemblablement liées aux libations funéraires. Le choix du bol témoignait ainsi d’une pratique qui donnait au défunt les moyens de vivre et donc de se manifester“.

14 O’Donoghue 1999, 92, Tabelle 2 (Altes Reich); Gestermann 2006, 298.

15 So etwa Hughes 1968, 176; O’Donoghue 1999, 94.

16 Der Brief auf Leinen wird aber kaum dazu bestimmt gewesen sein, als „Mumienleinen“ direkt mit dem Verstorbenen in dessen Stoffwicklungen bestattet zu werden. Dies ist schon insofern unwahrscheinlich, als der Anlass des Briefes, ein Streit der Hinterbliebenen mit anderen Personen, schon vor dem Begräbnis akut gewesen sein müsste, damit bei der Bandagierung und Beisetzung des Körpers ein entsprechender Brief mitgegeben werden konnte. Wahrscheinlicher dürften sich solcherlei Situationen erst zu einem späteren Zeitpunkt ergeben haben, der Brief entsprechend nachträglich im Grab abgelegt worden sein, vgl. Willems 1991, 190. Es läßt sich nicht verallgemeinern, wann die Briefe an

rungsvorschlag aber einen sehr viel spezielleren Beweggrund hinter der Verwendung des Leinens, der wie bei den Opferschalen mit der Kontaktherstellung zu den Verstorbenen und damit dem Transfer der Briefbotschaft zu tun hat.¹⁷ Nach demselben funktionalen Muster der Keramikschalen sei demnach das Leinenstück zusammen mit einer Opfergabe am Grab deponiert worden, die vielleicht sogar in den Leinenbrief eingeschlagen war, so dass der Verstorbene den Text zusammen mit der Speise entgegennehmen würde.¹⁸ Auch wenn dies durchaus plausibel wäre, sei im folgenden ein weiteres, tiefergehendes Erklärungsmodell in Betracht gezogen, welches das Textil nicht nur als beschriftete Verpackung oder Begleitdokument sieht, sondern seine ureigene, unbestreitbar große Bedeutung als rituell-magisches Medium in den Mittelpunkt rückt. Hierfür gilt es den Blick zunächst auf sehr viel spätere Zeiten zu richten, aus denen Informationen zur Natur des Leinens und der Motivation für seine Verwendung als Träger im weitesten Sinne sakraler oder „magischer“ Texte tradiert sind.

Einige griechische Beschwörungstexte aus Ägypten überliefern die Anweisung, sie auf Leinen zu notieren; manche dieser Texte spezifizieren noch etwas genauer, dass dieser Stoff vom Gewand eines (gewaltsam) Verstorbenen stammen soll.¹⁹ Ziel dieser Praxis ist, sich den aggressiven Geist des Verstorbenen als Besitzer dieses Stoffes für die Beschwörung dienstbar zu machen, ihn dazu zu zwingen, die auf das Leinen geschriebene Verwünschung an die Götter der Unterwelt zu übermitteln. Die

Verstorbene im Grab deponiert wurden; ein Brief auf Keramik scheint zusammen mit der Bestattung beigegeben worden zu sein, ein anderer erst nach mehreren Jahren, s. dazu Gestermann 2006, 290. Insgesamt scheinen die angesprochenen Verstorbenen nicht länger als einige Jahre tot gewesen zu sein, s. Baines 1987, 86.

17 Vgl. Bommas 1999, 53: „Jedes geschriebene Wort, gleich welcher Epoche oder Kultur, ist wie alle Zeichen menschlicher Kommunikation als Instrument gesellschaftlichen Handelns untrennbar mit dem Schreibstoff, auf dem es aufgezeichnet wird, verbunden. Erst wenn der Textträger dazu geeignet ist, den Adressaten zu erreichen, kann die Mitteilung verstanden werden“; Donnat 2002b, 211: „La nature particulière de certains de ces matériaux (notamment le lin et la céramique) ne manque pas de susciter au premier abord l'étonnement et prouve que leur choix n'était pas le fait de contingences d'ordre pratique – écrire sur du tissu ou sur un vase n'était certainement pas chose des plus aisées –, mais devait relever d'une logique interne, inhérente à la valeur même que les Égyptiens attribuaient à ces lettres et aux conséquences qu'ils espéraient de leur rédaction. Par suite, l'étude méticuleuse de chacun des matériaux devrait apporter des éléments déterminants, non seulement dans la compréhension de la nature même de ces lettres, mais aussi en vue d'une reconstitution possible du rituel qui devait présider à leur dépôt“.

18 Baines 1991, 155; Keller 1989, 10: „there is no reason to assume that it was not associated in some way with a gift to the addressee.“

19 S. dazu die Quellen in PGM bei Daniel 1975, 257 mit Edition eines griechischen magischen Textes auf Leinen (P. Köln Inv. No. 5512), u. a. PGM II 170 = Dillon u. O'Neil 1986, 18: Instruktion, eine magische Figur auf ein Stück von der Kleidung eines Getöteten zu malen und in das Feuer zu werfen. Der gleiche Hintergrund wie für diese griechischen Texte ist wohl auch für einen aus Ägypten stammenden aramäischen Fluchtext auf Leinen anzunehmen, zu diesem vgl. Ogden 1999, 11.

intime physische Nähe zu einem Verstorbenen, die der Textträger „Kleidung“ mit sich bringt, ist das logische Mittel, die Textinhalte zu ihm in das Jenseits zu transferieren und an ihn zu binden. Ein ähnliches Verfahren ist nicht nur aus Ägypten gut bekannt, sondern desgleichen aus den Kulturen des Mittelmeerraumes der klassischen Antike; hier war es üblich, Fluchtäfelchen aus Blei zumindest in der Nähe der Toten, in Gräbern,²⁰ abzulegen, um sie den Unterweltgöttern nahezubringen, die Verstorbenen dafür als Mittler zu instrumentalisieren und so die Umsetzung der Flüche durch die Gottheiten zu erwirken.²¹

Im Idealfall befindet sich der Textträger mit dem Anliegen an den Verstorbenen nicht nur in dessen Umgebung, sondern in einem engen physischen Zusammenschluß mit ihm: Manche der griechisch-koptischen Fluchtexte sollen in der Nekropole unter oder auf einem Leichnam deponiert werden, andere hat man in den Mund der Toten geschoben, um die Verstorbenen als Mittler des Anliegens zu aktivieren;²² im Extremfall wurde die Verwünschung direkt auf den toten Körper oder Teile desselben geschrieben, etwa auf einen Knochen aus der Leiche,²³ wie vielleicht eine angeblich „menschliche Rippe“²⁴ zeigt, auf die ein koptischer Fluchtext notiert ist.²⁵

20 Im günstigsten Falle beim Körper einer vor der Zeit (ἄωρος) oder gewaltsam zu Tode gekommenen (βαιοθάνατος, βίαιος) Person, um den Furor dieses Toten für den Fluch zu nutzen; die Seelen solcher Verstorbenen sind nach Auskunft Chairemons an den Leichnam gebunden und werden so von den Magiern für deren Zwecke mißbraucht, vgl. Ritner 1997, 180–181 mit Anm. 838; Daniel 1975, 255–256; vgl. auch Hopfner 1921, 176ff., §§ 333ff. zu den Seelen der gewaltsam Gestorbenen. Zur Ablage von Fluchtafeln in Friedhöfen der griechisch-römischen Welt vgl. Versnel 2009, 5; ausführlich Ogden 1999, 15ff.

21 Entsprechend finden sich auf ihnen üblicherweise Anrufungen von Unterweltgottheiten: Wunsch 1902, 29; Gardiner/Sethe 1928, 12; zu Unterweltgöttern als „Adressaten dieser Briefe“ s. ebenso Brodersen 2001, 67. Nur wenige dieser Bleilamellen scheinen nicht aus dem Kontext von Gräbern oder Tempeln zu stammen, etwa aus Siedlungen (Ablage am Haus der verwünschten Person?), vgl. Scholz/Kropp 2004, 36–37.

22 Ritner 1999a, 202, Nr. 96, Einleitung. P. copt. Mon. 5 ist der christliche Rachezauber einer Frau gegen ihren Peiniger, der bestraft werden soll, mit folgendem Vermerk am Ende: „Die Mumie, auf die man diesen Rache [papyrus] legen wird, soll [den Herrn] Tag und Nacht beschwören, [von] ihrer [Bahre] an bis hinab in die Erde, in der man sie begraben wird, nebst allen Mumien, die rings um dieses Grab liegen, indem sie allezeit ausrufen, [was] auf diesem Papyrus steht, bis Gott erhört und uns eilends Recht [schafft]! Amen“: Kropp 1931, 230.

23 Ritner 1997, 178 mit Anm. 829; zum Körper als Mittel der Beeinflussung des Toten(geistes) s. Hopfner 1921, 389, § 645. Dies passt zur Angabe bei Tacitus, dass zur Verwünschung des Germanicus geschriebene Flüche in Kombination mit menschlichen Überresten benutzt worden waren: Brodersen 2001, 58 nach Tac. Ann. 2, 69, 3 und Cass. Dio 57, 18, 9.

24 Bei der Bestimmung derartiger Objekte als Teil eines menschlichen Skeletts ist allerdings Vorsicht geboten: mindestens eine solche Rippe hat sich als Kamelknochen entpuppt (Hinweis S. Richter).

25 Florenz 5645: Ritner 1999b, 203, Nr. 97 Einleitung („human rib, perhaps deriving from the Theban necropolis, date uncertain“).

Vorstellbar wäre, dass schon im Alten Reich der pharaonischen Kultur ein ähnlicher „magischer“ Mechanismus der Hintergrund für die Verwendung eines linnenen „Briefes an einen Toten“ war. Möglicherweise haben die Angehörigen ein vom Toten getragenes oder ihm gehörendes Textilstück für den Brief benutzt, um einen direkten Kontakt zum Empfänger herzustellen.²⁶ Da Leinentücher und Kleidung kostspielige Haushaltsgüter waren, wird man solche Materialien aus dem Eigentum des Verstorbenen nicht komplett mit in das Grab gegeben, sondern vieles weiter verwendet haben, womit es noch längere Zeit für einen leinenen, magisch übermittelten Brief zur Verfügung stand. Die besonders intime (Körper)Nähe des Leinens zum Toten scheint gerade in Ägypten das ausschlaggebende Kriterium für seine Attraktivität als Schriftträger gewesen zu sein, für seine besondere Funktionalität als Zuordner des Textes zum Adressaten. Wie die nötige Schrift- und Ritualkompetenz wird das Wissen um diese Eignung des Leinens als ideales Werkzeug der rituellen Kommunikation zwischen Menschen- und Totenwelt nicht bei den Angehörigen der Verstorbenen verwurzelt gewesen sein, sondern bei professionellen Schreibern und „Magiern“, welche die Totenbriefe im Auftrag der Petenten abfaßten.²⁷

3 Briefe an Götter

Eine sehr viel später auftretende, den „Briefen an Toten“ eng verwandte Art von Textdokumenten sind die sogenannten „Briefe an Götter“ aus dem ersten Jahrtausend vor Christus bis zur Römerzeit.²⁸ Sowohl den Schriftträgern, Inhalten als auch der Motivation nach sind sie den „Briefen an Tote“ vergleichbar, möglicherweise sogar eine spätere Weiterentwicklung derselben.²⁹ Wie die Totenbriefe ist mindestens einer der

²⁶ Wie bei den Fluchtexten versuchen auch die „Briefe an Verstorbene“ in gewisser Weise, den Toten als Helfer zugunsten des Absenders zu instrumentalisieren, mit dem Unterschied allerdings, dass Absender und der verstorbene Adressat im Normalfall in einem engen verwandtschaftlichen Verhältnis stehen. Bisweilen verleihen die Bittenden ihrem Anliegen damit Nachdruck, dass sie ihre Fürsorge für die Verstorbenen betonen oder andeuten, dass Fortführung des Totenkultes für die Adressaten von der Erfüllung der Bitte abhängt, s. O'Donoghue 1999, 96–97 und 98–99; Donnat 2010, 58; Hafemann 2005, 167.

²⁷ Keinesfalls ist davon auszugehen, dass die Briefabsender immer identisch waren mit den Briefschreibern: Gestermann 2006, 294. Vgl. Verhoeven 2003, 47: „Falls die Witwen nicht selbst schreiben konnten, mußten sie sich einem Schreiber oder literaten Verwandten anvertrauen. Das teilweise erkennbare Formular der Briefe spricht sogar für berufsmäßige Totenbrief-Schreiber“; Kanawati 2001, 17: „The letters to the dead ... demonstrate such a fixed mode of composition that they were most probably produced by professional letter-writers“.

²⁸ Älteste Beispiele dieser Briefe sind aus dem Neuen Reich überliefert, doch erst ab der Perserzeit scheint die Praxis stärkeren Aufschwung genommen zu haben: Wente 1990, 210.

²⁹ Die Verwandtschaft beider Textgruppen hatte bereits Hughes 1968, 176 hervorgehoben. Mit Recht hat Verhoeven 2003, 46 darauf hingewiesen, dass die „Biefe an Götter“ diejenigen an Verstorbene

„Götterbriefe“ auf ein Gefäß geschrieben, wenigstens ein halbes Dutzend aber auf Leinen.³⁰ Diese letztgenannten Götterbriefe datieren nach paläographischen Kriterien alle frühdemotisch, d. h. etwa in das sechste bis vierte Jahrhundert v. Chr.³¹ Wie in den „Briefen an Tote“ und den „Gebeten um Gerechtigkeit“ der klassischen Antike³² geht es in den „Briefen an Göttern“ vor allem um Bitten, Mißstände zu beheben, etwa erlittenes Unrecht oder Verfolgung durch andere Menschen.³³ Auch in ihrem beiderseitigen Nekropolenkontext stehen sich „Briefe an Tote“ und „Briefe an Götter“ nahe: Alle Bittschreiben an Götter mit gesicherter Provenienz scheinen aus einem Friedhof zu kommen, insbesondere aus den Bestattungsplätzen der heiligen Tiere,³⁴ und bedienen sich somit offensichtlich jenes „traditional mechanism of ‚letters to the dead‘“,³⁵ der unterweltliche Entitäten zu Helfern des Petenten macht. Unter den um Beistand angerufenen Götter figuriert vor allem Thot; viele der Leinen-Briefe an ihn, für die keine Herkunft verzeichnet ist, dürften nach textinternen Indizien aus Hermopolis, vermutlich den nahegelegenen Ibis- und Paviankatakomben von Tuna el-Gebel stammen. Als Beispiel sei der Text des 31 cm (Br) × 15 cm (H) messenden Briefes London, Britisches Museum EA 73786 an den Gott Thot zitiert (Abb. 2):

Unser großer Herr, o Thot! Erweise Strafe (und) Vergeltung dem Wah-ib-re-men! Höre das Elend (, das verschuldet wurde durch) Ta-di-pa-hut-nefer und Wah-ib-re-men! Unheil, o Thot, durch Wah-ib-re-men! Ich gab ihm Weizen und Emmer. Er (aber) hat es mir nicht (zurück)gegeben mit den Worten: „Ich bin vermögend(?)!“ Schütze mich(?)! Ein Geringer hat keinen Schutz außer Thot!³⁶

nicht ablösen —wie so oft behauptet—, sondern sich parallel zu ihnen entwickeln, vielleicht im Rahmen der „Persönlichen Frömmigkeit“ während des Neuen Reiches, als erste Bittbriefe an Götter aufkommen, die den „Briefen an Götter“ der Spätzeit verwandt sind. Bis in die Spätzeit bleiben „Briefe an Tote“ und „Briefe an Götter“ nebeneinander bestehen; s. dazu auch Gestermann 2006, 293; vgl. Quack 2008, 141f.

30 Zu den Stücken vgl. Vittmann 1995, 169–170 mit Anm. 5 und 6; Migahid/Vittmann 2003, 47 Anm. 3; vgl. dazu ebenso Depauw 2006, 309: Gesamtzahl der Briefe an Götter (inklusive der bekannt gewordenen unpublizierten): 37, sechs davon auf Leinen (Stand 2006).

31 Migahid/Vittmann 2003, 46.

32 Zu diesen Versnel 2009, 22ff.

33 Darüber hinaus können gesundheitliche Beschwerden Anlass der Briefe sein, vgl. Schentuleit 2006, 346.

34 S. Hughes 1958, 4; Migahid 1986, I, 18–19; s. auch Ritner 1997, 181. Den ältesten demotischen „Brief an Götter“ (auf ein Gefäß geschrieben, um 550 v. Chr.) hatte ein Ehepaar am Grab der Eltern abgelegt, damit diese den Text an Thot weiterleiten: Verhoeven 2003, 46. Vorstellungen von Verstorbenen als „Übermittler“ von Anliegen aus dem Diesseits an die Götter sind schon im frühen Mittleren Reich (um 2000 v. Chr.) zu fassen, vgl. dazu den Wunsch an einen Toten, die Götter zu bitten, zu „bewirken, daß Kinder geboren werden“ bei Jürgens 1990, 61–63.

35 Ritner 1997, 182.

36 Migahid/Vittmann 2003, 53.

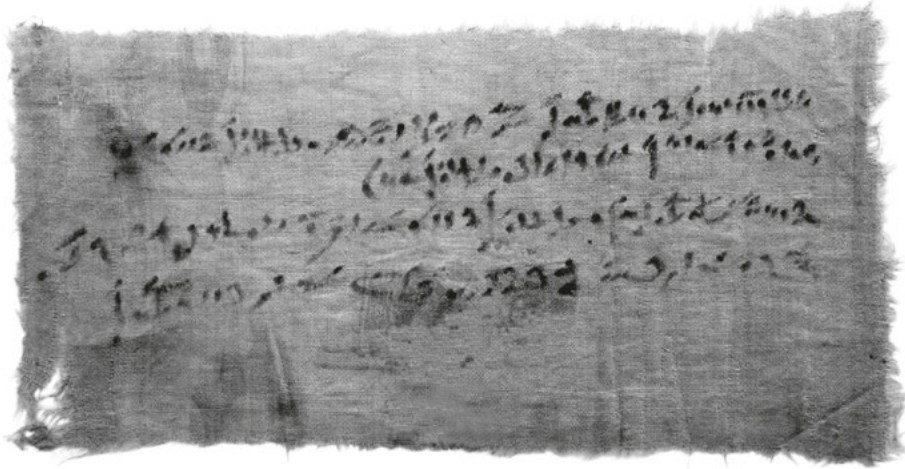


Abb. 2: Brief an den Gott Thot, Spätzeit (London, Britisches Museum EA 73786), © The Trustees of the British Museum

Die Größe der Götterbriefe auf Leinen schwankt etwa zwischen 15–23,5 cm × 31–35,5 cm.³⁷ Außer den Maßen bieten die Veröffentlichungen nur wenige weitere technische Informationen: Anders als gewöhnliche Papyrusbriefe scheinen die Leinenbriefe an Götter nicht gefaltet worden zu sein; die Qualität des Textils war zumindest bei einigen Exemplaren eher mittel bis grob.³⁸

Wie man an Personentiteln der Absender sehen kann, stammen die Briefe nicht von beliebigen „Gläubigen“, die zum (Tier)friedhof pilgerten, um ihre Anliegen in Briefform an die Gottheit zu weihen, sondern in aller Regel von Männern und Frauen, die in den Institutionen des ägyptischen Tierkultes beschäftigt waren, etwa „*sedjem*-Bedienstete des Ibis“, des heiligen Tieres des Thot.³⁹ Die Tierfriedhöfe galten als idealer Ablageort, um die Inhalte der Briefe den angesprochenen Gottheiten zukommen zu lassen, da diese dort besonders erreichbar waren.

Verführerisch wäre, die aus Tiernekropolen stammenden leinenen Götterbriefe an Thot mit den dort beigesetzten leinumwickelten Ibis-Mumien⁴⁰ in Verbindung zu bringen. Den vorsichtigen Vorschlag, Götterbriefe an Thot auf Leinen seien vielleicht dazu bestimmt gewesen, um einen balsamierten Ibisvogel gewickelt und in

³⁷ Migahid/Vittmann 2003, 47 und 53; Migahid 1986, I, 137; s. auch Depauw 2006, 313.

³⁸ Hughes 1968, 177 mit Bezug auf ein Exemplar aus der Sammlung Michaelides.

³⁹ Kessler 1989, 204; Vittmann 1995, 169. Die Praxis, Leinen als Schreibstoff zu benutzen und die dazugehörige Art der Briefübermittlung wird Insider-Wissen dieses speziellen Personenkreises gewesen sein.

⁴⁰ Zu solchen Ibismumien vgl. *Ägyptische Mumien* 2007, 308–309, Nr. 292–293 und S. 311–317; Kessler u. a. 1987, Taf. 3–5.

den Katakomben der Tiernekropole⁴¹ deponiert zu werden, hatte George Hughes vor einigen Jahrzehnten vorgebracht und ihm scheint bisher die Fachwelt *grosso modo* gefolgt zu sein.⁴² Der Ibisvogel würde dann als Motivgabe eine unterstützende Mittlerfunktion für das Schreiben erfüllen.⁴³ Schließt man sich dieser These der Ablage von Götterbriefen in den unterirdischen Bestattungsgalerien der großen Tiernekropolen an, könnte man noch eine Alternative zum Wickeln um die Mumien in Betracht ziehen. Nachweislich wurden auch Tier- und Götterbronzen in Leinen gehüllt und vermutlich im Rahmen bestimmter Feste in der Tiernekropole abgelegt; die Bronzen datieren vor allem aus jener Zeitspanne, der ebenso die frühdemotischen Leinenbriefe an Götter entstammen.⁴⁴ „Stifter“ der Figuren waren nach Kessler wieder Angehörige der Tierkultinstitutionen, also im wesentlichen derselbe Personenkreis, der auch die Briefe selbst aufsetzte. Entsprechend wäre es denkbar, dass die betreffenden Briefeschreiber ihren Leinentext um eine Bronze gewunden mit in den götterweltlichen Bereich der unterirdischen Tiergalerie gegeben hätten. So sehr sich dieses Szenario der Bronzen oder Ibisumumien als „Brieftauben in die Unterwelt“ aufdrängt – es dürfte kaum zutreffen, wie neueste Befunde lehren.

Im Jahre 2005 publizierte John Ray ein leinenes Bittschreiben an den Gott Osorapis mit der Anrufung um Beistand in einer persönlichen Streitsituation (Abb. 3).⁴⁵ Dieses Stück, das vermutlich aus der 30. Dynastie stammt und im überirdischen Schutt des Kultbezirkes der Tiernekropole von Sakkara-Nord gefunden wurde, bewahrt klare Indizien für die ehemalige Dedikationsmethode des Textes. Das Leinenstück ist an seiner oberen Kante noch auf einen dünnen Holzstab aufgezogen; dieser wiederum ist im rechten Winkel mit einem anderen, kürzeren Stab verbunden. Der Sinn dieser Konstruktion liegt auf der Hand: Offenbar war der Götterbrief dazu gedacht, wie ein Wimpel oder eine Fahne aufgehängt zu werden, sicherlich an der Lehmziegelwand eines der Heiligtümer oder Kapellenschreine, die im Bezirk der Tiernekropole standen, vielleicht im Bereich einer Tür.⁴⁶

41 Blick in eine der unterirdischen Galerien von Tuna el-Gebel mit massenhaft dort beigesetzten Ibisumumien in *Ägyptische Mumien* 2007, 313; Kessler u. a. 1987, Taf. 1; in Sakkara: Martin 1981, Taf. 19 und Davies/Friedman 1998, 186.

42 Hughes 1968, 176: „Linen would be an appropriate writing material if the pleas were to be buried on or with one of the sacred birds“; in jüngerer Zeit Depauw 1997, 82 unter 5.1.6.A: „... a letter to the god Thoth written on linen, perhaps to be buried with or wrapped around a mummified ibis“.

43 Ähnlich als „Mediumgottheit“ wurde der in die römerzeitliche Mumie des Herakleides mit eingewickelte balsamierte Ibis erklärt: „It might have been a votive offering similar to those made by living persons so that the prayers of the person making the offering would be satisfied in the afterlife“, s. Corcoran/Svoboda 2010, 71.

44 Zu den (leinenumwickelten) Bronzen aus den Galerien von Tuna, ihrer Zuweisung vor allem in die Spätzeit und dem Einwickeln („osirianischen Verhüllen“) von Bronzen auch im Tierfriedhof von Sakkara vgl. Kessler u. Nur el-Din 2005, 140; Kessler 2008.

45 Sakkara Nord H5-1660 [3545], ca. 30 cm (H) × 19–20 cm (Br): Ray 2005.

46 Vgl. dazu Quaegebeur 1997, 29: „L'importance des portes dans l'appel au divin se révèle également

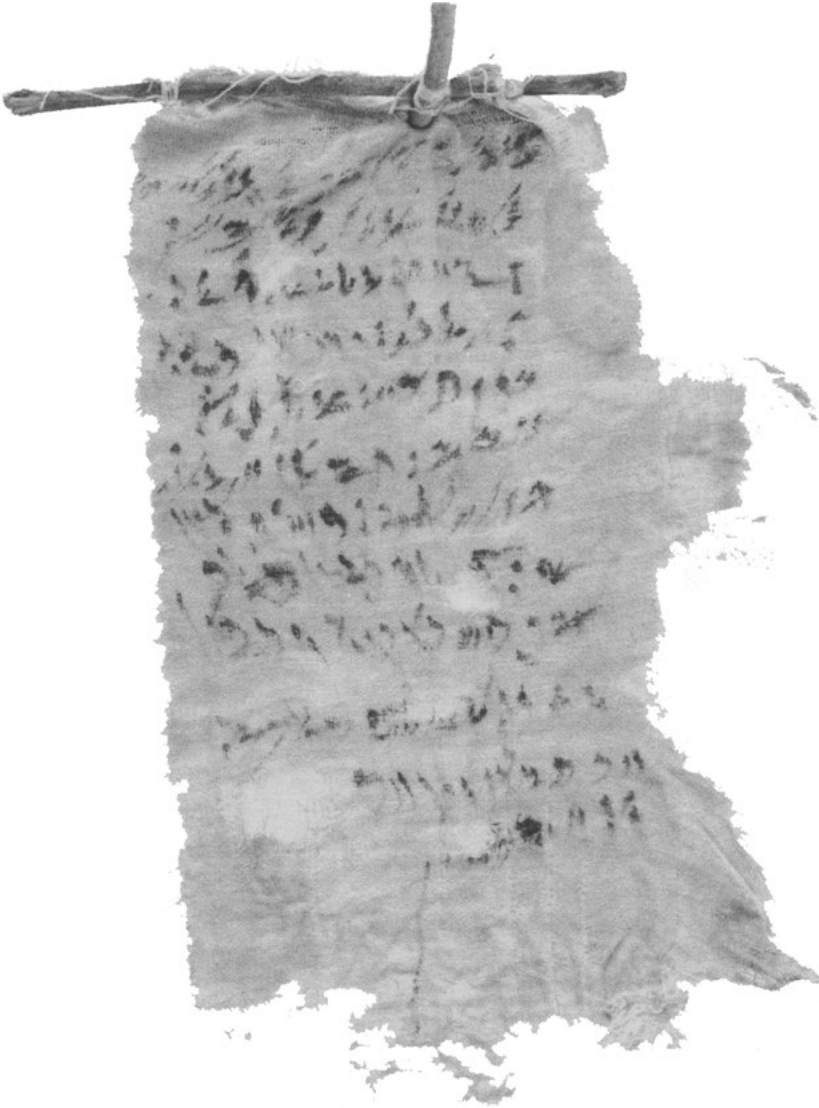


Abb. 3: Leinenbrief an Osorapis aus der Tiernekropole von Sakkara-Nord, 30. Dyn. oder frühptolemäisch (H5-1660 [3545]), nach Ray 2005, 174, Abb. 3. Photo reproduziert mit freundlicher Genehmigung der Egypt Exploration Society.

dans une lettre adressée à l'ibis, au faucon et au babouin. Un papyrus démotique contient la plainte de deux enfants mineurs à propos du comportement indigne de leur père; à la fin du texte, il est dit que ‚la requête doit être lue aux portes sud, nord, ouest et est du lieu où reposent les dieux (c'est-à-dire les animaux sacrés)‘. À côté des personnes déifiées, les animaux sacrés constituent des intermédiaires pour s'approcher des grands dieux“.

Folgt man Ray, war der Brief mit der Schriftseite zur Mauer, d. h. zum Tempelinneren, befestigt, so dass die im Inneren des Heiligtums gedachte Gottheit den Text lesen konnte.⁴⁷ Die Befestigung der Bittbriefe auf Leinen an einer Kapellenwand⁴⁸ weckt ad hoc Assoziationen mit sehr ähnlichen Praktiken in anderen Kulturen.⁴⁹ Eine gute Parallele sind die Zettel mit Gebeten und Wünschen an Gott, die Juden und Angehörige anderer Religionen in Fugen und Spalten der Jerusalemer Klagemauer stecken.⁵⁰ Auch die Danksagungen auf Papier oder in Form von gravierten Steintafeln, die Katholiken in Marienkapellen hinterlassen, sind entfernt vergleichbar.⁵¹ Ebenso kann man die Schreiben der Muslime an den 820 verstorbenen Imam esch-Schafei in Kairo anführen, der noch in heutiger Zeit an die 50 Briefe pro Woche erhält; die Wärter seines Schreins verteilen diese Post um das Grab des Gelehrten herum und sammeln sie nach einer gewissen Zeit wieder ein, um sie zu verbrennen.⁵²

Da nun feststeht, dass die Leinenbriefe trotz ihres einschlägigen Materials nicht dazu gedacht waren, mit Tiermumien oder Bronzen bestattet zu werden, ist weiterhin offen, warum man für manche dieser Briefe Textilstücke statt Papyrusblätter benutzt hat. Die Antwort muß wieder in der besonderen magisch-rituellen Eignung

47 Ray 2005, 175. Mit dem Aufhängen wurde das im Leinentext angesprochene Unrecht zudem publik gemacht, vielleicht, um eine Auflösung des Konfliktes zu forcieren. Vgl. dazu die Überlegung, ob Fluchtäfelchen aus Blei im antiken Europa öffentlich ausgestellt waren, damit insbesondere die betroffene Person von der eigenen defixio erfuhr und so der Fluch seine „Wirksamkeit“ entwickelte; die meisten scheinen jedoch mit der Schrift nach innen zusammengefaltet und damit nur für die angesprochene Gottheit lesbar gewesen zu sein, s. Tomlin 2004, 17–18; Kiernan 2004, 102 und 110; vgl. auch Verhoeven 2003, 47 zu den „Briefen an Tote“.

48 Alternativ könnten manche Leinenbriefe in die Galerien gebracht und dort abgelegt oder aufgehängt worden sein, keinesfalls aber ist die Montage des Leinens auf ein Trageholz mit dem Wickeln um eine Tiermumie oder Bronze vereinbar. In Tuna waren die unterirdischen Katakomben der Bereich, in dem sich der Gott manifestierte und in den die ihm vorzulegenden Anliegen und Orakelfragen mitgenommen wurden, vgl. Kessler 1994, 379 und 381. Kessler/Nur el-Din 2005, 136 erwähnen „Demotic oracle inscriptions“, u. a. geschrieben auf „linen strips“, die aus den Tiergalerien von Tuna stammen sollen. Da der Fundkontext gestört ist, kann man nicht ausschließen, dass auch der auf den Stock aufgezogene Brief in den Tiergalerien von Sakkara aufgehängt war und nur sekundär wieder von dort heraus gelangt ist.

49 Vgl. an dieser Stelle auch die von N. Heeßel in diesem Band untersuchten Amuletttafeln, deren Form von einer Aufhängung (an Häusern etc.) herrührt; ihr Text ist ebenfalls an Götter und Dämonen adressiert und soll über die Kommunikation mit diesen Schutz bewirken.

50 Karesh/Hurvitz 2006, 279 Photo, 280 („Yitzhak Shamir places a note in the Kotel“): „Locals pray at the wall daily, while others make pilgrimages there from around the world. It is traditional to write prayers down, fold them up and place them within the cracks in the wall. It is believed that as God’s dwelling place, one’s prayers have their greatest efficacy at that point. In this age of technology, one can even e-mail or fax prayers to an office in Jerusalem where someone will take the prayer and place it in the Kotel“. Zum Inhalt solcher Schreiben vgl. etwa die Sammlung bei Starr 1999.

51 Vgl. dazu auch die Bittbriefe an die Jungfrau Maria in der St. Francis Catholic Church in Melbourne: O’Donoghue 1999, 103.

52 Traunecker 1997, 48–49; el-Leithy 2000, 305–306.

des Leinens liegen. Dass ein altes Gewand oder Tuch leichter verfügbar und billiger gewesen sein mag als ein teures Papyrusblatt, kann nicht die Erklärung sein; im Hinblick auf die Kosteneffizienz wären Kalkstein- oder Keramikstraka die unschlagbar günstigste Option gewesen, wie sie nicht selten tatsächlich für Briefe an Götter benutzt worden sind.⁵³

Die Erklärungsversuche in der bisherigen Literatur beschränken sich meist auf mehr oder weniger vage und wenig aussagekräftige Mutmaßungen, etwa in Migahids Dissertation über die Briefe an Götter: „Leinen wurde also verwendet, davon kann man ausgehen, um einem kultischen Bedarf der angerufenen Gottheit entgegenzukommen;“ in Gräbern auf den Leichnam gelegt, habe das Leinen den Kontakt des Brieftextes zu den Toten erleichtert, die die Bitte des Briefes weiterleiten sollten; „Mumienbinden ... mögen darum für den Anrufenden ein geeigneter Schriftträger gewesen sein“.⁵⁴ Eine solche Einschätzung, so allgemein sie formuliert ist, geht sicher in die richtige Richtung. Die besondere Zweckmäßigkeit des Leinens als Träger- und Transportmedium für einen Götterbrief wird einen ähnlichen Grund haben wie bei den „Briefen an Tote“, da diese ihnen ja auch formal wie von der Motivation her eng verwandt sind. Wie schon bemerkt, versuchten die Schreiber der Totenbriefe durch besondere Textträger sicherzustellen, dass ihre Anliegen zu den Adressaten gelangten; im Fall der beschrifteten Keramikgefäße über die Annahme des eingefüllten Totenopfers oder Libationswassers, beim Leinenbrief vielleicht über die ehemalige Nähe des Stoffes zum Körper des Verstorbenen. Mit anderen Worten: Der Text wird auf das Gewand derjenigen Entität geschrieben, die er erreichen soll. Die Verwendung eines Kleidungsstückes mutmaßlich des im Brief angesprochenen Verstorbenen schafft physische Präsenz dieses Toten, vergegenwärtigt den Adressaten und bringt ihn dadurch mit dem Textinhalt zusammen;⁵⁵ dies ist derselbe Zweck, den vermutlich ein zum Brieftext dazu gezeichnetes „Porträt“ der in den Zeilen angesprochenen Verstorbenen auf einer Schale der 10. oder 11. Dynastie verfolgt.⁵⁶

53 Depauw 2006, 309 (nach den Papyri die zweitgrößte Gruppe von Schriftträgern). Unter den „Briefen an Verstorbene“ findet sich auffälligerweise nur ein einziges Ostrakon des Neuen Reiches (Gestermann 2006, 290), obwohl dieser Beschreibstoff in dieser Zeit für Briefe und andere Kurztexte der bei weitem beliebteste unter den kostengünstigen gewesen ist.

54 Migahid 1986, II, 29. Ähnlich Ray 2005, 179: „The difficulty of the medium, combined with the religious connotations which it carried, limited its use as writing material, and confined it to the world of the hereafter“.

55 So ermöglicht der Schriftträger erst die intendierte Funktion bzw. die Übermittlung der auf ihn geschriebenen Botschaft – vgl. hierzu einerseits den Artikel von N. Heeßel zu Schutzamuletten in diesem Band. Andererseits finden sich Parallelen im Mechanismus auch bei buddhistischen Inschriften, die als Teil der Landschaft konzipiert sind und dadurch ihr Wirken entfalten (siehe C. Wenzels Beitrag in diesem Band), oder beim Schreiben auf die Zunge eines Initianten in Bali (siehe hierzu den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band).

56 Zu dieser Zeichnung s. Gardiner/Sethe 1928, 7; Corcoran 1997, 45; Donnat 2010, 59 mit Abb. 3: Zeichnung verstärkte den „constraining aspect“ des Brieftextes; Donnat 2002b, 215.

Setzt man für die Leinenbriefe an Götter ein analoges Funktionsprinzip an, dann ermöglichten sie deshalb einen optimalen Zugang zur angesprochenen Gottheit, weil sie einmal heiliges Tempelleinen und damit, wenigstens theoretisch, Teil der Götterbekleidung waren – oder wenigstens etwas aus dem Besitz Gottheit. Es ist gut bekannt, dass das Darbringen von Stoffen sowie Ankleiden und Umhüllen der Götterstatuen (d. h. der Körper der Götter) ein wichtiger Akt des täglichen Kultbildrituals und diverser Feste an Tempeln und Schreinen war.⁵⁷ In der Praxis werden die dabei benutzten Leinenkonvolute aus dem Tempelmagazin ab und an als Vergütung an die diensttuenden Priester verteilt worden sein, so wie die im Kult gebrauchten Opferspeisen auch. Eventuell hatten die Bediensteten der Tierkulte als Urheber der Briefe eine Möglichkeit, an Teile der im Kult gebrauchten Göttertextilien zu gelangen, um mit diesen ihrem Briefanliegen mehr Nähe zur adressierten Gottheit zu verschaffen.⁵⁸ Mit den heiligen Stoffen der tempeleigenen Webereien müssen die an die Heiligtümer angeschlossenen Tierkultinstitutionen regelmäßig beliefert worden sein, um die Bandagierung der Tiermumien durchführen zu können.⁵⁹ Die Webfetzen, auf denen beispielsweise die Anrufungen an Thot stehen, könnten entsprechend von Leinenbeständen ursprünglich aus dem Kult oder zumindest Tempelmagazin dieses Gottes stammen. Konkrete Belege kann ich für dieses wohlgermerkt rein hypothetische Deutungsschema der Leinenverwendung nicht anführen, es ließe sich damit jedoch einigermaßen schlüssig ein Bogen von den ältesten rituell verwendeten Leinentexten zu den griechisch-koptischen Zaubertexten und -skizzen spannen.

4 Jenseitstexte auf Mumienleinen

Wenden wir uns noch einer anderen, besonders großen Kategorie von „heiligen Schriften“ auf Leinen zu, den Jenseitstexten. Hauptvertreter dieser Gruppe sind die ägyptischen Totenbücher auf großformatigen Tüchern und schmalen Binden, die ansonsten vor allem als Papyrus-Handschriften bekannt sind.⁶⁰ Von der 17. Dynastie

⁵⁷ Moret 1902, 178ff.; Hussy 2007, 26ff.; Cauville 2011, 115ff.

⁵⁸ Vgl. dazu die ganz ähnliche Hypothese zum Zusammenhang Textinhalt ↔ Körperrnähe des Schriftträgers bei Palmer 1970, 236–237, in Bezug auf die heiligen Archiv-Bücher auf Leinen im Tempel der Iuno Moneta (s. oben): „The archives of the Linen Books documented the tribunes-consul ... As late as the fourth century A.D. linen still had a special quality. At a magical séance linen clothing and boots were worn. Therefore, I propose that the stuff of the Roman *Libri Lintei* had once been that of the tunics or the tunics themselves of commanding tribunes who kept alive their deeds upon the garb which once protected them“.

⁵⁹ Zur Verwendung von Tempelleinen für die Bandagierung heiliger Tiere vgl. ebenso die Verpflichtung der Tempel, Leinen für die Bestattung des Apis- und des Mnevis-Stiers zu liefern bei Knudtzon 1946, 50ff.

⁶⁰ Papyri mit Totenbuch-Exemplaren behandelt der Beitrag von J.F. Quack in diesem Buch. Zu den



Abb. 4: Ptolemäerzeitliche Totenbuch-Mumienbinde des Hep-meneh (Heidelberg, Sammlung des Ägyptologischen Instituts 1931, Ausschnitt mit Spruch 18; Copyright: Ägyptologisches Institut der Universität Heidelberg. Photo: Robert Ajtai, M.A.)

bis ans Ende der Ptolemäerzeit ist das Totenbuch als Sammlung von insgesamt 160 bis 200 Sprüchen in Gebrauch. Diese in sich jeweils selbständigen Spruchtexte statteten die Verstorbenen mit Wissen über das Jenseits aus, bewirkten kraft des geschriebenen Wortes ihre physische Regeneration, materielle Versorgung, Nähe zu den Göttern, den Schutz vor Gefahren, die Rechtfertigung im Totengericht und garantierten Bewegungsfreiheit im Jenseits wie im Diesseits. Die einzelnen Exemplare des Totenbuches enthalten jeweils eine sehr unterschiedliche Auswahl aller bezugten Spruchtexte; einige umfassen nur ein bis drei, andere mehr als 100 Sprüche. Die umfangreichsten Papyrus-Beispiele erreichen eine Länge von etwa 10–20 Metern, seltener mehr.⁶¹

Zu Beginn hat man die Totenbücher auf große Leinentücher geschrieben, erst im Laufe der 18. Dynastie zunehmend auch auf Papyrus. Gegen Ende des Neuen Reiches bis zur frühen Dritten Zwischenzeit kommen Totenbuch-Texte auf Leinen nach und nach wieder außer Gebrauch zugunsten einer fast ausschließlichen Verwendung von Papyrushandschriften. Am Ende der Spätzeit ging man erneut verstärkt dazu über, die Spruchsammlungen auf Leinen zu schreiben, jetzt jedoch nicht mehr auf große Tücher, sondern direkt auf die schmalen Mumienbinden mit einer Höhe von meist nur 8 bis 15 cm (Abb. 4); diese sind normalerweise von größeren Tüchern gerissen,

Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden und Details ihrer materiellen Präsenz s. Kockelmann 2008, II; zu ägyptischen Totentexten auf Leinen außerhalb der Totenbuch-Tradition s. Kockelmann 2008, 205–208 sowie die Totenliturgie Kairo, Ägyptisches Museum CG 31175 (Ray 2005, 178).

⁶¹ Mit fast 40 Metern außergewöhnlich lang ist der Papyrus Greenfield (London, Britishes Museum EA 10554), s. *Journey through the Afterlife* 2010, 284–285, Nr. 152. Allgemeine Einführungen in das ägyptische Totenbuch und die Totenbuch-Handschriften bieten außer diesem Katalog u. a. Hornung 1997, 22–33; Munro 2001; Kockelmann 2006; de Cenival 1992; Übersetzungen, teils ebenfalls mit überblicksartigen Einleitungen: Allen 1974; Hornung 1979; Barguet 1967.

nicht eigens in diesem schmalen Format gewebt wie einige unbeschriftete, sehr feine Binden des pharaonischen Ägypten.⁶²

Ein Zwischenschritt auf dem Weg hin zu diesen schmalen Totenbuch-Mumienbinden, die vor allem im vierten bis wohl ersten vorchristlichen Jahrhundert in Verwendung waren, stellen anscheinend Leinenbinden aus dem siebten bis sechsten Jahrhundert v. Chr. dar, die sich im Format und Textlayout unmittelbar an den Papyrusrollen orientieren und von denen nur eine geringe Zahl erhalten ist; der Paläographie nach am ehesten saitenzeitlich, sind diese Leinenbinden mit etwa dreißig Zentimetern Rollenhöhe annähernd so hoch wie die Papyri.⁶³ Dass gerade die Saitenzeit mit ihrem Interesse an alten ägyptischen Traditionen nicht nur den überlieferten Spruchbestand des Totenbuches sammelte und in einer „Standardsequenz“ neu organisierte, sondern sich auch auf das Leinen als den ursprünglichen Textträger des Totenbuches zurückbesann, ist bezeichnend. Die außergewöhnlich hohen Mumienbinden der Saitenzeit sind vermutlich Zeugnisse eines Experimentierstadiums während der Rückkehr zum Leinen: nach Jahrhunderten, in denen Totenbuch-Handschriften nur noch auf Papyrus geschrieben wurden, suchte man einen Weg, wie man die Texte wieder auf ihrem ursprünglichen Träger, dem Mumienleinen, arrangieren könnte. Mangels anderer Lösungen übertrug man zunächst einfach das gewohnte Layout der Papyrushandschriften 1:1 auf möglichst hohe Leinenbinden, erst später entwickelte man eigene Formen der Text-Vignettenverteilung auch für die normal schmalen Binden. Neben diesen blieben die hohen Binden vielleicht noch eine Weile in Gebrauch.

Da die Totenbuch-Leinenhandschriften in der Ägyptologie bis in jüngere Zeit hinein so gut wie keine Beachtung, geschweige denn eine eingehende Erforschung erfahren hatten,⁶⁴ war noch vor wenigen Jahren unklar, ob es überhaupt ähnlich umfangreiche Totenbuch-Exemplare auf Mumienbinden gab wie diejenigen auf Papyrus. Die tendenzielle Einschätzung ging eher dahin, dass es sich nur um Kurzexemplare mit wenigen Sprüchen gehandelt haben müsse. Diese Sichtweise war zweifelsohne von zwei Faktoren beeinflusst: zum einen sind Totenbuch-Mumienbinden in aller Regel nur als kurze und kürzeste, über die Sammlungen verstreute Fragmente erhalten, da die Binden bei der Plünderung der Mumien rücksichtslos durchtrennt und später auch durch Antikenhändler noch weiter zerteilt wurden, um aus vielen kleinen Stücken mehr Profit zu schlagen als aus einer langen, kompletten Binde. Zum anderen konnte man sich wohl nicht so recht vorstellen, dass die antiken Totenbuch-Kopisten mühsam Dutzende und Aberdutzende von Sprüchen auf die schwer

⁶² Zu letzteren *Tutankhamun's Funeral* 2010, 36, Abb. 30.

⁶³ Zur vermutlich saitenzeitlichen Datierung zumindest zweier Sets solcher großformatigen Totenbuch-Mumienbinden s. Kockelmann 2010.

⁶⁴ Einen ersten Vorstoß zum intensiveren Studium dieses Materials unternahm erst vor zwanzig Jahren De Caluwe 1991.

zu beschriftenden Leinenstreifen übertragen hätten. Zwei umfangreiche, in jüngerer Zeit bekannt gewordene Handschriften auf Mumienbinden beweisen nun das Gegenteil; eine davon sind die Binden eines memphitischen Priesters namens Hor, der sehr wahrscheinlich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. lebte. Es handelt sich um das bislang erste, abgesehen von geringen Fehlstellen vollständige Totenbuch auf Mumienbinden, fortlaufend auf 24 Einzelbinden geschrieben, von heute noch fast 45 Metern Gesamtlänge.⁶⁵ Alle Binden des Hor sind der Reihe nach in Hieratisch und Demotisch durchnummeriert. Solche Numerierungen kommen auch bei anderen, wesentlich schlechter erhaltenen Totenbüchern auf Mumienbinden vor, als Kontrollhilfe für die Totenbuch-Werkstätten, ob das jeweilige Set komplett war. Da die Abfolge der Totenbuch-Sprüche seit der Saitenzeit weitestgehend festgelegt war, kann man anhand eines Vergleichs zwischen aufsteigender Numerierung und erhaltener Spruchsequenz auch für schlecht erhaltene Exemplare ungefähr abschätzen, wie vollständig einmal das Totenbuch auf dem betreffenden Binden-Set gewesen sein muß. Solchen Abgleichen zufolge sollte man eher von langen Totenbüchern auf Mumienbinden ausgehen, die geeignet waren, den gesamten Körper zu umhüllen, als von stark reduzierten Spruchvorkommen. Interessant ist dabei die Frage, wie die beschrifteten Binden an der Mumie angebracht waren, ob es beispielsweise eine Relation zwischen Körperteil und auf der Binde aufgezeichnetem Totenbuch-Spruch gab. An anthropoiden Särgen und Sarkophagen, die mit Sprüchen und Vignetten aus dem Totenbuch dekoriert sind, läßt sich teilweise eine sinnvolle Zuordnung der Spruchinhalte zu einzelnen Bereichen des Körpers feststellen, etwa dass Sprüche, die Bewegungsfreiheit zum Inhalt haben, im Bereich der Füße angebracht ist, oder dass Spruch Tb 19, der sich um den Kranz der Rechtfertigung dreht, um den Kopf des Sarges herumläuft. Bei den Mumienbinden scheidet eine solche klare Zuordnung der Sprüche zu einzelnen Gliedmaßen schon technisch aus: Auf den meist zwei bis sechs Meter langen Binden stehen bis zu einem Dutzend Sprüche, teils mit ganz unterschiedlichen Inhalten. Man darf deshalb annehmen, dass die Totenbuch-Binden in ihrer Gesamtheit als eine Art magisch wirksamer Text-„Cocon“ um den Leichnam herum fungierten, theoretisch dazu gedacht, den ganzen Körper in sich einzuschließen.⁶⁶ Die Gesamtlänge der Binden des Hor von ursprünglich ca. 55 Metern wäre jedenfalls ausreichend gewesen, eine Person mit damals durchschnittlich 1,60 Metern Körpergröße vollständig zu bedecken. Dass die Mumien ganz von Totenbuch-Bandagen umgeben waren, kann man aber dennoch nur vermuten, denn über die Auffindungssituation der beschrifteten Mumienbinden gibt es kaum Nachrichten: Ein für diese Frage interessantes Bildzeugnis aus dem 16. Jahrhundert zeigt eine Apothekenmumie

⁶⁵ Heute verstreut auf das Ägyptische Museum Berlin, Britische Museum London und die Pierpont Morgan Library New York; ediert in Kockelmann 2008, I.

⁶⁶ Kockelmann 2008, II, 229 und 235–236 mit Anm. 86.

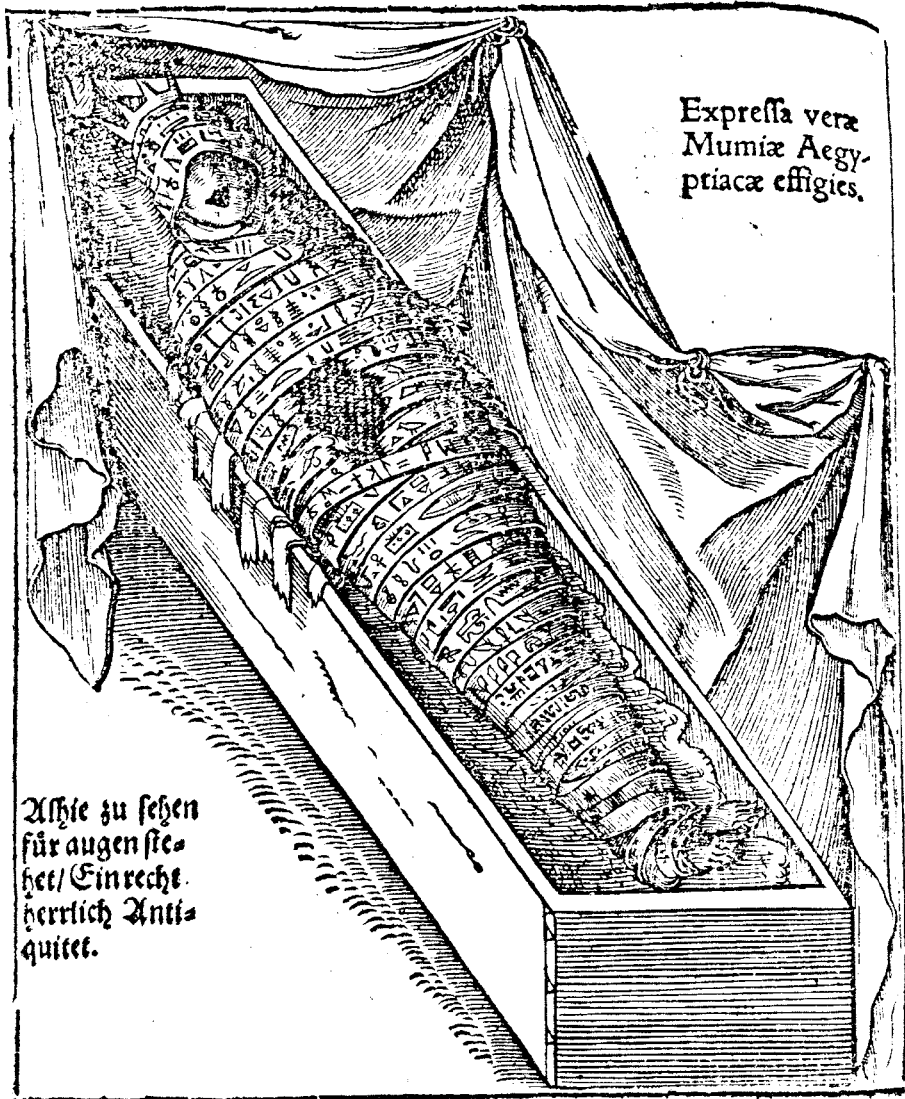


Abb. 5: Frankfurter Apothekenmumie des 16. Jahrhunderts. Nach Kockelmann 2008, II, 3, Abb. 1.

in Frankfurt, die offenkundig vollständig in texttragende Mumienbinden gewickelt war (Abb. 5).

Ein andere Mumie, die der Ta-ker-heb wohl aus der frühen Ptolemäerzeit, wurde 1827 in Florenz ausgewickelt; aus der Dokumentation dieser Untersuchung geht hervor, dass beschriftete Binde an verschiedenen Partien des Körpers vorgefunden wurden;

insbesondere um beide Beine seien acht heute noch im Museo Egizio aufbewahrte hieratische Totenbuch-Binden gewickelt gewesen.⁶⁷ Besonders interessant sind die Informationen, die über die Untersuchung der Mumie des oben erwähnten memphitischen Priesters Hor überliefert sind; diese hatte der bekannte Arzt und Pionier der Mumienforschung Thomas Joseph Pettigrew⁶⁸ im Jahre 1837 vor zahlendem Publikum in London ausgewickelt. Was an Beschreibungen verfügbar ist, vermittelt den Eindruck, als wäre Hors Körper großflächig, wohl vom Kopf bis zu den Füßen, mit texttragenden Binden bedeckt gewesen.⁶⁹

Zur Handhabung der Totenbuch-Mumienbinden können auch die dunklen Flecken, die von den Balsamierungsharzen, mit denen die Mumien vor und nach der Bandagierung oft großzügig übergossen wurden, wichtige Erkenntnisse beisteuern. Manchmal ermöglichen sie die Rekonstruktion der relativen Lage einzelner Binden oder Bindenwicklungen zueinander, wenn sich ein Harzfleck über mehrere Streifen ausgebreitet hat.⁷⁰ Bemerkenswert ist das Fleckenmuster auf einer der Totenbuch-Binden des Pa-di-Min, das sich über die gesamte Bindenlänge hinzieht und dessen einzelne ovale Flecken zum Ende immer kleiner werden; noch deutlicher ist dieses Muster auf der Rückseite der Binde zu sehen. Dort erkennt man nahe des Binden-Endes scharfe vertikale Wicklungsfalten, die belegen, dass die Binde über lange Zeit eng aufgewickelt gewesen sein muß; gleichfalls kann das charakteristische Fleckenmuster nur so zustande gekommen sein, dass die Binde als Leinenrolle auf der Mumie plaziert war, wie für die Totenbuch-Papyri üblich. Die Windungen dieser Rolle, die weiter außen lagen, haben sich stärker mit den Balsamierungssubstanzen vollgesogen als die Lagen weiter innen – auf diese Weise kam es zu den unterschiedlich großen Flecken. Auch der sehr gute Erhaltungsgrad spricht dafür, dass die Binde als Rolle auf dem Körper deponiert war; eine Leinenrolle ist bei der gewaltsamen Öffnung der Mumien durch Antikenräuber weniger der Zerstörung ausgesetzt als um den Körper gewickelte Binden, die bei der Beraubung durchtrennt werden müssen.⁷¹ Insgesamt dürfte die Art und Weise, in der die Bandage des Pa-di-Min abgelegt worden ist, aber die Ausnahme sein – im Normalfall wird man die Totenbuch-Binden ihrer eigentlichen Zweckbestimmung gemäß für die Bandagierung der Körper verwendet haben. Alle Nachrichten über noch an der Mumie aufgefundene beschriftete Binden stimmen darin überein, dass die Textseiten der Leinenstreifen jeweils nach außen zeigten, nicht zum Verstorbenen hin ins Innere. Über die Gründe hierfür kann man nur spekulieren; möglicherweise sollte so eine apotropäische, das Außen abschirmende

⁶⁷ Kockelmann 2008, II, 227 mit Abb. 23.

⁶⁸ 1791–1865: Bierbrier u. a. 1995, 332. Sein Hauptwerk „History of Egyptian Mummies and an Account of the Worship and Embalming of the Sacred Animals“, erschienen 1834, ist auch heute noch von großem wissenschaftlichen Interesse.


⁶⁹ Vgl. Kockelmann 2008, I, 4ff.

⁷⁰ Raven 1994, 60f. mit Abb. 86.

⁷¹ Kockelmann 2008, II, 230–231 mit Taf. 17.

Wirkung der Texte genutzt und damit die an sich schon schützende Wirkung der verhüllenden Mumienbinden⁷² gesteigert und ergänzt werden. Hierzu mag man die übelabweisenden Texte koptischer Textilien vergleichen, etwa der Berliner „Zauberdecke“ aus dem achten bis zehnten Jahrhundert n. Chr. mit kryptischen Buchstaben-Arrangements, die sicherlich in der Tradition griechischer Zauberpapyri stehen und definitiv keinen rein dekorativen Charakter haben,⁷³ oder apotropäische Textapplikationen von Kleidungsstücken.⁷⁴ Obschon solche mit magisch-schützenden Inhalten beschrifteten Textilien dieser Zeitstellung ohne Frage selten sind⁷⁵ – wie es anteilig generell wenige griechisch oder koptisch beschriftete spätantike und mittelalterliche Stoffe aus Ägypten gibt –,⁷⁶ war der Gebrauch von Textilien mit wirkmächtigen Texten und Schriftzeichen dennoch einwandfrei erwiesene Praxis:⁷⁷ Konkretes zu koptischen Schutzinschriften erfahren wie aus einer Homilie auf den Erzengel Michael, wo es heißt: „wenn Du wünschst, daß der Name Michaels Dich in jeder Versuchung beschirmt, dann mußt du den Namen des Michael auf die vier Ecken deines Hauses schreiben, außen wie innen, und auch auf den Saum deines Gewandes, damit er dich schützt gegen alles Böse, das dir begegnen wird“; der Name soll dabei in kryptographischer Form notiert werden.⁷⁸ In islamischer Zeit nehmen Texte auf Textilien

⁷² Zum „Verhüllen“ als Maßnahme zur Abwendung von Schaden s. Kucharek 2010, 273, unter 55,14.

⁷³ Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst Inv. 9993, 248 cm (H) x 123 cm (B), Leinen und Wolle, vielleicht aus der Region Achmim. Aufgemalt sind auf die Decke vier Quadrate, die in 25, 20 oder 16 Felder unterteilt sind, welche je einen Buchstaben enthalten (ähnlich den Sator-Arepeo- oder Apha-Aner-Formeln); ein kauender, bandagierter(?) Vogel, wie ein Achom-Falke 

aussehend; eine lange Einzelzeile quer unter den Quadraten und dem Vogel über die die ganze Breite des Tuches laufend; zwei kürzere, dazu vertikale Zeilen am rechten Tuchrand (alle kryptisch bis auf das nomen sacrum $\overline{\text{I}}\overline{\text{I}}\overline{\text{C}}\overline{\text{I}}\overline{\text{C}}\overline{\text{I}}$); s. im einzelnen Fluck u. a. 2000, 224–225, Kat.-Nr. 155 mit Farbtafel 15; Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand 1996, 375, Nr. 427: „Auch spricht die bizarr verformte Figur [i.e. des Vogels] in Verbindung mit einer unverständlichen Inschrift, womöglich einer verschlüsselten Botschaft, für den magischen Charakter dieses Textils, das anscheinend stellvertretend für den Papyrus als Träger von Zauberformeln gewählt wurde“; Fluck 1996, 171–172; Fluck 1997, 60–61 erwägt, dass die Decke in funerärem Kontext verwendet worden sein könnte. Laut C14-Datierung wäre das Stück rund 200 Jahre jünger (1024 bis 1215 n. Chr. mit 98%iger Wahrscheinlichkeit), s. hierzu nun Fluck 2006, 164.

⁷⁴ Ärmelborte mit den kreuzförmig eingewebten Worten ΖΩΗ ΦΩΣ „Leben, Licht“ als Inbegriff Jesu Christi, wohl als apotropäisches Schutzbild auf einer Tunika (5.–6. Jh. n. Chr.), vgl. Froschauer 2006, 136–137, Nr. 3 mit Farbabbildung 15 (Privatsammlung Tamerit Inv. 4c); Wollstoff mit Inschrift $\beta\omicron\eta\theta\acute{o}\varsigma \mu\omicron\iota \gamma\epsilon\nu\acute{o}\upsilon$ „sei mein Schutz“, vielleicht von einer Kapuze (vielleicht 10.–11. Jh. n. Chr. oder etwas früher): Froschauer 2006, 138–140, Nr. 5 mit Abb. 27 (Privatsammlung Tamerit Inv. T 5).

⁷⁵ Fluck u. a. 2000, 225: „Textilien mit Zaubertexten und -zeichen [waren] aus dem postpharaonischen Ägypten bislang nicht bekannt ... Die Sitte, Textilien mit Inschriften zu versehen, lebte anscheinend erst nach der arabischen Eroberung wieder auf“.

⁷⁶ Van der Vliet 2006, 24; Fluck 2006, 165.

⁷⁷ Vgl. dazu auch die von Pillinger 2001 behandelten Stücke; blauer Schal mit koptischer und arabischer Segenswunsch-Inschrift: Bénazeth 2006, 123 = *Égypte, la trame de l'Histoire* 2002, 198, Nr. 165.

⁷⁸ Zugeschrieben dem Erzbischof Timotheos von Alexandria: van der Vliet 2006, 29–30.

einen noch höheren Stellenwert ein als in der Spätantike; an erster Stelle zu nennen sind hier die beliebten und vergleichsweise langen *tirâz*-Inschriften,⁷⁹ bei denen es sich vereinfacht gesprochen um Bekenntnisse zum Islam handelt und zu denen sich im Laufe der Zeit christliche Pendants herausbildeten, teils mit apotropäischem Charakter.⁸⁰ Neben dem Zweck, die eigene Identität als Muslim zu propagieren, werden ebenso manche der arabischen Texte auf Kleidungsstücken einen schützenden oder segensbringenden Zusatzeffekt gehabt haben, etwa der Korantext auf einem Kriegshemd des 18. Jahrhunderts mit Bitte um die Hilfe Gottes und einen schnellen Sieg.⁸¹

Um aber zu den Totenbüchern und beschrifteten Mumienbinden zurückzukehren: Damit der Verstorbene der heilbringenden Wirkung des Totenbuches wie auch anderer Jenseitsbücher teilhaftig werden konnte, war es nach ägyptischer Vorstellung seit jeher unerlässlich, die Texte so nahe wie möglich am Verstorbenen zu deponieren, einen physischen Kontakt zwischen beiden herzustellen. Entsprechend geben Zusatznotizen auf den Totenpapyri Anweisungen, die Rollen oder Blätter in die Leinwandhülle der Mumie mit einzuwickeln, sie im Bereich der Füße abzulegen oder unter den Kopf zu legen.⁸² Häufig kamen bei Untersuchungen die Papyri eng an oder auf der Mumie liegend zum Vorschein.⁸³ In einem kuriosen Fall der Ptolemäerzeit hat man versucht, die Mumie vollständig in den Totenbuch-Papyrus einzuschlagen.⁸⁴ Auch hier zeigen die Texte wie bei den Binden nach außen. Für das Umwickeln sind die sehr viel flexibleren Totenbuch-Handschriften auf Mumienbandagen deutlich besser geeignet als Papyri; eng um die Glieder gewunden ist mit ihnen ein absolutes Höchstmaß an Zusammenschluß von Mumienkörper und Textcorpus zu erreichen.

⁷⁹ Das Wort *taraza* entstammt dem Persischen und bezog sich ursprünglich auf gestickte Ornamente. Die *tirâz*-Textilien spielten eine bedeutende Rolle als Zeichen des gesellschaftlichen Status und der Einbindung in das islamische Herrschaftssystem; zur Definition von *tirâz*-Stoff: Helmecke 2006, 175.

⁸⁰ Van der Vliet 2006, 36.

⁸¹ The Library of Congress, Washington, Near East Collection, o. Inv. Farabbildung und Informationen online in *Near East Collection. An Illustrated Guide* 2012; Coffey 2010, 89–90 mit Abb. 3.8: „An eighteenth-century talismanic shirt of Persia origin bearing multiple Qur’anic verses speaks to its apotropaic use in war ... The promise of divine intercession in battle contained in the thirteenth verse of *Surat al-Saff* („The battle Array,“ Qur’an 61:13) is prominently inscribed across each shoulder, supplemented by two vertical inscriptions containing the first and third verses of *Surat al-Fath* („Victory,“ Qur’an 48) which offer further assurances of victory ... Aside from these large-scale inscriptions, the surface of the fabric is completely saturated with miniature Qur’anic text. Amidst this inundation of sacred text, the inscription is self-referential, and seems to affirm the protective efficacy of the garment“. Für den Hinweis auf die Buch-Publikation und die Beantwortung von Rückfragen zum Stück danke ich Dr. Muhannad Salhi, The Near East Section, African and Middle East Division, The Library of Congress.

⁸² Martin u. Ryholt 2006 mit Korrektur bei Smith 2009, 178 Anm. 4.

⁸³ Z. B. das ptolemäerzeitliche Totenbuch des Tut, Frankfurt a.M., Liebieghaus Inv. 1652c: Burkard 1993, 254–255, Kat.-Nr. 62 mit Photos der Fundsituation.

⁸⁴ Mumie des Nes-Schu im Museum von Yverdon, s. Munro 2010, 62, Abb. 21; Kockelmann 2008, II, 232–233 mit Taf. 15.

Diese Methode der Übertragung von Texten, konkret der Textwirkung, auf den Toten, die hinter dem Umwickeln der Körperoberfläche mit den Handschriften steht, kennen wir ebenso aus nicht-funerären Kontexten, wenn bei magischen Praktiken bestimmte Figuren auf den menschlichen Körper gemalt werden,⁸⁵ oder dem Aktanten eines Rituals kraftbewirkende Worte auf die Zunge geschrieben werden sollen.⁸⁶ Ebenso ist das Applizieren von bildtragenden Verbänden zu Heilzwecken beim Lebenden eine gängige Praxis.⁸⁷ Ob text- oder bildtragend, ob funerar oder nicht-funerar – alle diese dekorierten Leinenstücke erweisen sich durch ihre Bestimmung, am Leib getragen zu werden und dort zu wirken, als „Amulett“ (äg. wḏj „udja“). Im Totenbuch selbst ist die texttragende Mumienbinde ausdrücklich so bezeichnet. Die Nachschrift von Spruch 101 enthält die Direktive, den Spruchtext sowohl über einer Binde aus Königsleinen zu rezitieren als auch anschließend mit Myrrhentinte darauf zu schreiben und dieses Amulett⁸⁸ an den Hals der Mumie zu geben; durch den Vorgang des Anlegens werde der Verstorbene in diverse positive Seinszustände versetzt.⁸⁹

Wie mutmaßlich bei den „Briefen an Toten“ und den „Briefen an Götter“ ist der intensive Bezug des Schriftträgers zum Körper des Adressaten einmal mehr das Kriterium für die Notation nicht nur von Spruch 101, sondern ganzer Totenbuch-Exemplare auf Mumienbinden. Nach demselben Prinzip wie bei den Leinenbriefen korrelieren die Binden als Kleidung und damit engster Besitz des Toten die positiv wirkenden Inhalte aller dieser funerären Texte 1:1 mit dem Verstorbenen. Die Totenbücher auf Leinen haben damit sowohl den Charakter sehr umfangreicher, komplexer Text-Amulette, als auch den eines vermittelnden Mediums, welches die Wirkung der in ihren Worten abgelegten Kraft auf das Individuum, zu dem es gehört, überträgt. Im Unterschied zu den Leinenbriefen ist die Funktion als Zuordner der Textwirkung aber nicht zeitlich auf einen bestimmten Anlass begrenzt, sondern auf Ewigkeit ausgelegt, indem die Totenbuch-Binden materiell ständig am Leichnam präsent sind.⁹⁰ Die trotz des Ablegens in Nekropolenarealen nicht-funerären Leinenbriefe an Tote und Götter haben ihrerseits wiederum keinen Amulettcharakter.

85 Zu heilenden und schützenden Zeichen und Bildern, die auf die Haut gemalt werden: Pinch 2006, 70–71 und 78.

86 Meyer 1999, 110, Einleitung zu Nr. 59.

87 Eschweiler 1994, 224ff. mit Beispielen für das Applizieren von Texten direkt auf den Körper oder auf eine Leinenbinde geschrieben, die dann auf den Körper gelegt wird; zu Heilzwecken beim Lebenden, zur Verklärung/Beeinflussung des Jenseitsschicksals beim Toten: 254–255; 279: auf die Hand zu malender Ibis in PGM VII 300.

88 De Caluwe 1991, XVI mit Anm. 21.

89 Übersetzung u. a. bei Allen 1974, 83.

90 Vgl. dazu Frankfurt 1999, 81 zu den koptischen Schutzamuletten; Wirkmacht von Texten, die man mit sich trägt, als Amulett: Ritner 2010, 426.

5 Bedeutung des Leinens

Es wäre aber entschieden zu kurz gegriffen, den Sinn des Totenbuches auf Mumi-
enbinden nur an der Mittlerfunktion der Leinenbinden und der transformierenden
Kraft der Spruchtexte festzumachen. Bedeutsam für die Entfaltung und Förderung
der Textwirkung sind ebenso die rituell-„magischen“ Eigenschaften des Textträgers
selbst.⁹¹ Zahlreiche Quellen sowohl des pharaonischen wie des griechisch-römischen
Ägypten charakterisieren das Leinen als „magisches Schreibmaterial“, das im Gegen-
satz zur Wolle überdies als kultisch rein galt.⁹² Im ägyptischen Totenwesen kam ihm
– mit oder ohne Text – ein maßgeblicher Anteil bei der Regeneration, Neubelebung
und Verklärung des Verstorbenen zu.⁹³ Im Zusammenspiel mit dem Totenbuch ver-
stärkt es die Wirkung der Texte noch. Das Bestreben, den Effekt magischer Texte
durch geeignete Schrifträger zu vergrößern, ist nicht rein ägyptisch, sondern findet
eine schöne Parallele beispielsweise im Blei, das in der klassischen Antike als Mate-
rial für Fluchtafeln und Rache puppen beliebt war, weil es nach alter Vorstellung „der
Schädling unter den Metallen ist und sich daher vor den anderen zum Unheilbrin-
ger eignet“;⁹⁴ manche der aufnotierten Fluchtexte korrelieren die Eigenschaften des
Metalls mit den Wirksamkeit der Verwünschung: *cuodi (h)ic plu(m)bus podus h(a)bet
sic et [E]du(e)mus [ha]beat (!) v[o]s iratos* „So wie jenes Blei Gewicht hat, so soll auch
den Eudemus euer Zorn treffen“.⁹⁵

Die göttliche Natur und transformierende Wirkmächtigkeit des Leinens spiegelt
sich schon in dessen Namen. Mindestens seit der Spätzeit war eine Bezeichnung
der Mumienbinde *nṯr.j* „die Göttliche bzw. Vergöttlichende“, „die Heilige“, wobei

91 Entsprechend finden sich etwa häufig Vorschriften, die Texte auf ein „neues“ Blatt Papyrus zu
schreiben, vgl. etwa die Nachschriften in P. Brooklyn Museum 47.218.156, Kol. 3, 7 und 5, 8; Sauneron
1970, 19 und 24; Johnson 1986; Beitrag J.F. Quack im vorliegenden Band. Für Leinen als Schrifträger
scheint es solche Vorschriften nicht zu geben: Ob mit Wüthrich 2010, 119 unter § 10 in der Nachschrift
von Tb 163 wirklich „bandelette d'étoffe neuve [*wadj*]“ zu verstehen ist und nicht, wie bisher, „étouffe
verte“, scheint mir fraglich; skeptisch diesbezüglich bereits Quack (2011), 260.

92 Daniel 1975, 257. Es stand der Vorstellung nach in sympathetischer Beziehung zum Himmel und
der Sonne: Hopfner 1921, 301, § 519. Wie J.F. Quack in der Diskussion des Workshops anmerkte, war
Leinen in Ägypten bis zur Spätzeit zumindest nach den Nachschriften magischer Texte das typische
Schreibmaterial für magische Zwecke, erst dann zunehmend auch Papyrus.

93 Vgl. etwa die *sesched*-Binde, die auf den Kopf des Verstorbenen gelegt wird und seine Sehfähigkeit
wiederherstellt und die allgemein ein Symbol für Erneuerung, Neugeburt und Rechtfertigung war: Ku-
charek 2010, 314; dunkelrote und hellrote Binden restituieren die Körperfunktionen wie Bewegungs-
und Sehfähigkeit: P. Berlin. Ägyptisches Museum 8351, s. Smith 2009, 361; Wüthrich 2010, 156. Zu den
Textilien und ihnen innewohnenden regenerativen Kräften: Servajean 2003, 441ff.

94 Wünsch 1902, 28; s. dazu auch Preisendanz 1972, 3; Hopfner 1921, 361–364, §§ 607–611. Zu verschie-
denen Erklärungsmodellen für die Verwendung von Blei als Träger der Fluchtexte s. auch Ogden 1999,
10–15; Gager 1992, 3–4; Brodersen 2001, 59–60.

95 Kropp 2004, 86 und 93; Egger 1926, 136–156.

dasselbe Wort auch für die Bekleidung der Götterstatuen im Tempelkult verwendet wird.⁹⁶ Dass „Umwickeltsein“, Zustand der „Sakralisierung“ und „Göttlichkeit“ aufs engste miteinander verschränkt sind, demonstriert seit ältester Zeit die Hieroglyphe für das Wort *netjer* „Gott“ (*nṯr*) selbst, die eine Art Kultfahne zeigt, deren Schaft von oben bis unten mit Zeugstreifen umwunden ist (Abb. 6); wie Hornung überzeugend herausgestellt hat, leitet sich der in Ägypten umfassende Gebrauch heiliger Stoffe im Götterkult letztlich wohl auch von diesen Stoffstreifen als Merkmal des Gottesbegriffes ab.⁹⁷

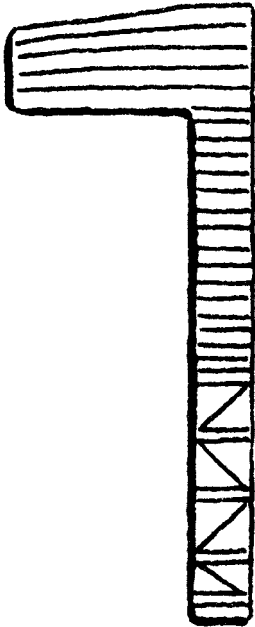


Abb. 6: Die stoffumwundene „Kultfahne“ als Hieroglyphenzeichen für *netjer* „Gott“. Nach Hornung 2005, 29, Abb. 1a.

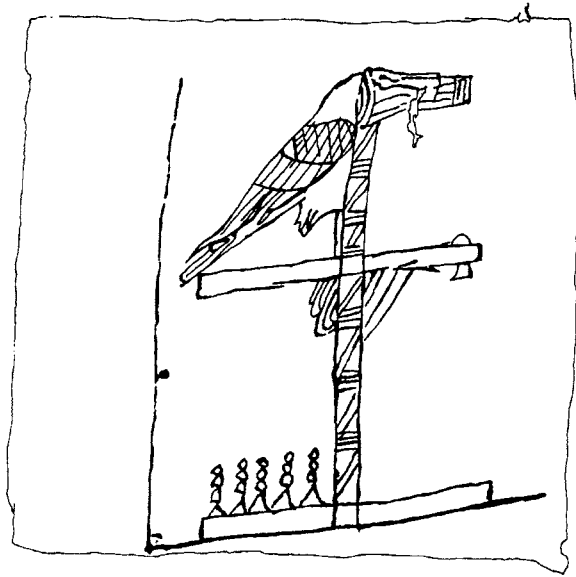


Abb. 7: Leinenamulett mit einer Kombination aus Falkenstandarte und *netjer*-Hieroglyphe als Symbol für den *idemi*- oder *tiu*-Stoff. Nach Kockelmann 2008, II, 326, Abb. 34

Der Charakter der Textilien als Träger von Göttlichkeit wird weiterhin dadurch offenbar, dass die Bezeichnungen diverser Leinenarten schon in den Stofflisten des Alten Reiches mit der „Götterstandarte“, einem Falken auf Tragegestell geschrieben sind; gut zwei Jahrtausende später noch ist auf einem wahrscheinlich ptolemäerzeitlichen Leinenamulett der Name eines heiligen Stoffes, wohl des *idemi*-Gewebes, dem

⁹⁶ Erman/Grapow 1928, 365, 14–15; Morenz 1969, 82–83.

⁹⁷ Hornung 2005, 28–35, vor allem 34.

besondere restituierende Kräfte innewohnen,⁹⁸ mit einer Kombination aus *netjer*-Hieroglyphe und Falkenstandarte notiert (Abb. 7).⁹⁹ Im Einklang mit dieser Auffassung der Bandagen als „heilig“ wird das Mumienleinen in den funeren Spruch-Corpora bisweilen explizit als die „abgelegten Gewänder der Götter“ begriffen,¹⁰⁰ in denen der Verstorbene bestattet wird. Die wenigstens nominelle und bis zu einem gewissen Umfang vielleicht auch wirkliche Verwendung von Tempeltextilien im privaten Bestattungswesen¹⁰¹ ist dabei keine Frage des Prestiges oder der Exklusivität, sondern eine der maximalen Effektivität einer „heiligen Schrift“ zugunsten des Toten.

Literaturverzeichnis

- Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand (1996): *Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil* (Katalog zur Ausstellung Gustav-Lübcke-Museum Hamm, 16. Juni bis 13. Oktober 1996; Landesmuseum Mainz, 24. November bis 23. Februar 1997; Staatliches Museum für Völkerkunde München, Sommer 1997; Renaissanceschloß Schallaburg bei Melk, Sommer 1998), Wiesbaden.
- Ägyptische Mumien (2007): *Ägyptische Mumien. Unsterblichkeit im Land der Pharaonen* (Katalog zur Ausstellung des Landesmuseum Württemberg, Stuttgart, 6. Oktober 2007 bis 24. März 2008), Mainz u. Stuttgart.
- Allen (1974): Thomas George Allen, *The Book of the Dead or Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in their Own Terms*, prepared for publication by E. Blaisdell Hauser (Studies in Ancient Oriental Civilization 37), Chicago.
- Assmann (2003): Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München.
- Baines (1987): John Baines, „Practical Religion and Piety“, *The Journal of Egyptian Archaeology* 73, 79–98.
- Baines (1991): John Baines, „Society, Morality, and Religious Practice“, in: Byron E. Shafer (Hg.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca, 123–200.
- Barguet (1967): Paul Barguet, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, Paris.
- Behrenbeck (1996): Sabine Behrenbeck, *Der Kult um die toten Helden: nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*, Vierow bei Greifswald.
- Bénazeth (2006): Dominique Bénazeth, „Textiles avec inscriptions du premier millénaire, conservés au Musée du Louvre (département des antiquités égyptiennes)“, in: Cécilia Fluck u. Gisela Helmecke (Hgg.), *Textile Messages. Inscribed Fabrics from the Roman to Abbasid Egypt* (Studies in Textile and Costume History 4), Leiden/Boston, 115–129.

98 Ausführlich Rummel 2006, 398–401.

99 S. dazu Kockelmann 2008, II, 326–327; zur Lesung des Falken auf Standarte als Bezeichnung einer bestimmten Stoffart s. ebenso die Diskussion bei Der Manuelian 2003, 153ff. Zum „heiligen“, „göttlichen“ Status des Stoffes vgl. die Schreibungen mit Götterstandarte als Determinativ, z. B. Servajean 2004, 547.

100 Kockelmann 2008, II, 39–40.

101 Vgl. dazu den von Ray 2005, 179 zitierten Fall, in dem ein Privatmann wahrscheinlich Leinen aus der Tempelproduktion von Sais gekauft hat, vermutlich auf Vorrat für seine Bestattung.

- Bierbrier u. a. (1995): Morris L. Bierbrier, *Who was Who in Egyptology*, by W.R. Dawson and E. P. Uphill, third revised edition, London.
- Bommas (1999): Martin Bommas, „Zur Datierung einiger Briefe an die Toten“, *Göttinger Miszellen* 173, 53–60.
- Brechtken (2004): Magnus Brechtken, *Die nationalsozialistische Herrschaft 1933–1939*, Darmstadt.
- Brodersen (2001): Kai Brodersen, „Briefe in die Unterwelt. Religiöse Kommunikation auf griechischen Fluchtafeln“, in: Kai Brodersen (Hg.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike* (Antike Kultur und Geschichte 1), Münster u. a., 57–68.
- Burkard (1993): Günter Burkard, „Totenbuch des Tut, Sohn des Hor“, in: Herbert Beck (Hg.), *Liebighaus – Museum Alter Plastik, Ägyptische Bildwerke, Band III: Skulptur, Malerei, Papyri und Särge*, Melsungen, 254–293.
- Cauville (2011): Sylvie Cauville, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Leuven u. a.
- Coffey (2010): Heather Coffey, „Between Amulet and Devotion: Islamic Miniature Books in the Lilly Library“, in: Christiane Gruber (Hg.), *The Islamic Manuscript Tradition. Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collections*, Bloomington, 79–115.
- Corcoran (1997): Lorelei H. Corcoran, „Mysticism and the Mummy Portraits“, in: Morris L. Bierbrier (Hg.), *Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt*, London, 45–53.
- Corcoran u. Svoboda (2010): Lorelei H. Corcoran u. Marie Svoboda, *Herakleides. A Portrait Mummy from Roman Egypt*, Los Angeles.
- Daniel (1975): Robert Daniel, „Two Love-Charms“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19, 249–264.
- Davies u. Friedman (1998): Vivian Davies u. Renée Friedman, *Egypt Uncovered*, New York.
- De Caluwe (1991): Albert de Caluwe, *Un Livre des Morts sur bandelette de momie* (Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire E. 6179), *BiAe* 18, Brüssel.
- De Cenival (1992): Jean-Louis de Cenival, *Le livre pour sortir le jour. Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, Le Bouscat.
- Depauw (1997): Mark Depauw, *A Companion to Demotic Studies* (Papyrologica Bruxellensia 28), Brüssel.
- Depauw (2006): Mark Depauw, *The Demotic Letter. A Study of Epistolographic Scribal Traditions against their Intra- and Intercultural Background* (Demotische Studien 14), Sommerhausen.
- Der Manuelian (2003): Peter Der Manuelian, *Slab Stelae of the Giza Necropolis* (Publications of the Pennsylvania–Yale Expedition to Egypt 7), New Haven/New York.
- Dillon u. O'Neil (1986): John Dillon u. Edward N. O'Neil, Übersetzung PGM II 64–183, in: Hans Dieter Betz (Hg.), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago/London, 14–18.
- Donnat (2002a): Sylvie Donnat, „Hommage d'une lettrée à son épouse défunte“, *Egypte, Afrique & Orient* 25, 31–42.
- Donnat (2002b): Sylvie Donnat, „Le bol comme support de la Lettre au mort. Vers la mise en évidence d'un rituel magique“, in: Yvan Koenig (Hg.), *La magie en Égypte. À la recherche d'une définition* (Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000), Paris, 211–236.
- Donnat (2009): Sylvie Donnat, „Le rite comme seul référent dans les lettres aux morts. Nouvelle interprétation du Cairo text on linen“, *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 109, 61–93.
- Donnat (2010): Sylvie Donnat, „Written Pleas to Invisible World. Text as Media between Living and Dead in Pharaonic Egypt“, in: Anne Storch (Hg.), *Perception of the Invisible: Religion, Historical Semantics and the Role of Perspective Verbs* (Sprache und Geschichte in Afrika 21), Köln, 51–80.
- Egger (1926): Rudolf Egger, „Inchriften“, *Der römische Limes in Österreich* 16, 117–156.

- Égypte, la trame de l'Histoire (2002): *Égypte, la trame de l'Histoire. Textiles pharaoniques, coptes et islamiques* (Katalog zur Ausstellung Musée départemental des Antiquités Rouen, 19. Oktober 2002 bis 20. Januar 2003; Musée des Beaux-Arts et d'Archéologie Joseph Déchelette Roanne, 20. Februar bis 1. Juni 2003; Institut du monde arabe Paris, Juni bis September 2004), Paris.
- el-Leithy (2000): Hisham el-Leithy, „Letters to the Dead in Ancient and Modern Egypt“, in: Zahi Hawass (Hg.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century 1* (Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000), Kairo, 304–313.
- Erman u. Grapow (1928): Adolf Erman u. Hermann Grapow, *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*, Bd. 2, Berlin.
- Eschweiler (1994): Peter Eschweiler, *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches* (OBO 137), Göttingen u. Freiburg (Schweiz).
- Fluck (1996): Cäcilia Fluck, „Koptische Textilien mit Inschriften in Berlin, Teil 1“, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 35, 161–172.
- Fluck (1997): Cäcilia Fluck, „Koptische Textilien mit Inschriften in Berlin, Teil 2“, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 36, 59–70.
- Fluck (2006): Cäcilia Fluck, „„Denkt liebevoll an mich ...“ Textilien mit Inschriften im Museum für Byzantinische Kunst, Berlin“, in: Cäcilia Fluck u. Gisela Helmecke (Hgg.), *Textile Messages. Inscribed Fabrics from the Roman to Abbasid Egypt* (Studies in Textile and Costume History 4), Leiden/Boston, 150–171.
- Fluck u. a. (2000): Cäcilia Fluck, Petra Linscheid und Susanne Merz, *Textilien aus Ägypten, Teil 1: Textilien aus dem Vorbesitz von Theodor Graf, Carl Schmidt und dem Ägyptischen Museum Berlin* (Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Bestandskataloge, Band 1 = Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe A: Grundlagen und Monumente, Band 1.1), Wiesbaden.
- Frankfurter (1999): David Frankfurter, „Healing Spells“, Einleitung, in: Marvin W. Meyer u. Richard Smith (Hgg.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 79–82.
- Froschauer (2006): Harald Froschauer, „Koptische Textilien mit Inschriften in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek“, in: Cäcilia Fluck u. Gisela Helmecke (Hgg.), *Textile Messages. Inscribed Fabrics from the Roman to Abbasid Egypt*, *Studies in Textile and Costume History* 4, Leiden/Boston, 131–150.
- Gager (1992): John G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York/Oxford.
- Gardiner u. Sethe (1928): Alan H. Gardiner u. Kurt Sethe, *Egyptian Letters to the Dead, Mainly from the Old and Middle Kingdoms*, London.
- Gestermann (2006): Louise Gestermann, „Briefe in das Jenseits“, in: Bernd Janowski u. Gernot Wilhelm (Hgg.), *Briefe* (TUAT NF 3), Gütersloh, 289–306.
- Grieshammer (1975): „Briefe an Tote“, in: Wolfgang Helck u. Eberhard Otto (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. I: A–Ernte, Wiesbaden, 864–870.
- Gunn (1930): Battiscombe Gunn, Rezension zu Gardiner u. Sethe 1928, *The Journal of Egyptian Archaeology* 16, 147–155.
- Hafemann (2005): Ingelore Hafemann, „Feinde und Ahnen – Briefe an Tote als Mittel der Feindbekämpfung“, in: Heinz Felber (Hg.), *Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches* (ASAW, Phil.-hist. Kl., 78/5), Stuttgart/Leipzig, 162–172.
- Hall (1986): Rosalind Hall, *Egyptian Textiles* (Shire Egyptology 4), Princes Risborough.
- Helmecke (2006): Gisela Helmecke, „Tirāz-Inschriften im Berliner Museum für Islamische Kunst“, in: Cäcilia Fluck u. Gisela Helmecke (Hgg.), *Textile Messages. Inscribed Fabrics from the Roman to Abbasid Egypt* (Studies in Textile and Costume History 4), Leiden/Boston, 173–191.

- Hopfner (1921): Theodor Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, I, Leipzig.
- Hornung (1979): Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich/München.
- Hornung (1997): Erik Hornung, *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*, Darmstadt.
- Hornung (2005): Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt*, 6., vollständig überarbeitete und erweiterte Aufl., Darmstadt.
- Hughes (1958): George R. Hughes, „A Demotic Letter to Thoth“, *Journal of Near Eastern Studies* 17, 1–12.
- Hughes (1968): George R. Hughes, „A Demotic Plea to Thoth in the Library of G. Michaelides“, *The Journal of Egyptian Archaeology* 54, 176–182.
- Hussy (2007): Holger Hussy, *Die Epiphanie und Erneuerung der Macht Gottes. Szenen des täglichen Kultbildrituals in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche* (SRat 5), Dettelbach.
- Johnson (1986): Janet H. Johnson, Übersetzung PDM XII 119–146, in: Hans Dieter Betz (Hg.), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago/London, 171.
- Journey through the Afterlife (2010): *Journey through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead* (Katalog zur Ausstellung British Museum London, 4. November 2010 bis 6. März 2011), London.
- Jürgens (1990): Peter Jürgens, „Der Tote als Mittler zwischen Mensch und Göttern im Berliner Sargtexte-Papyrus. Ein Zeugnis inoffizieller Religion aus dem Mittleren Reich“, *Göttinger Miszellen* 116, 51–63.
- Kanawati (2001): Naguib Kanawati, *The Tomb and Beyond. Burial Customs of Egyptian Officials*, Warminster.
- Karesh u. Hurvitz (2006): Sara E. Karesh u. Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, New York.
- Keller (1989): Sharon R. Keller, *Egyptian Letters to the Dead in Relation to the Old Testament and Other Near Eastern Sources*, Diss. New York University.
- Kessler (1989): Dieter Kessler, *Die heiligen Tiere und der König, Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe* (ÄAT 16), Wiesbaden.
- Kessler (1994): Dieter Kessler, „Die Gottes-Diener in den Nekropolen-Bezirken“, in: Schafik Allam (Hg.), *Grund und Boden in Altägypten* (Rechtliche und sozio-ökonomische Verhältnisse) (Akten des internationalen Symposiums Tübingen 18.–20. Juni 1990) (Untersuchungen zum Rechtsleben im Alten Ägypten 2), Tübingen, 375–388.
- Kessler (2008): Dieter Kessler, „Einwickeln und unterirdische Ablage von Bronzen im Tierfriedhof von Tuna el-Gebel“, in: Antje Spiekermann (Hg.), „Zur Zierde gereicht ...“ *Festschrift Bettina Schmitz zum 60. Geburtstag am 24. Juli 2008* (HÄB 50), Hildesheim, 153–163.
- Kessler u. Nur el-Din (2005): Dieter Kessler u. Abd el Halim Nur el-Din, „Tuna el-Gebel. Millions of Ibises and Other Animals“, in: Salima Ikram (Hg.), *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*, Kairo, 120–163.
- Kessler u. a. (1987): Dieter Kessler, Joachim Boessneck u. Angela von den Driesch, *Tuna el-Gebel I. Die Tiergalerien* (HÄB 24), Hildesheim.
- Kiernan (2004): Philip Kiernan, „Britische Fluchtafeln und ‚Gebete um Gerechtigkeit‘ als öffentliche Magie und Votivrituale“, in: Kai Brodersen u. Amina Kropp (Hgg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt a.M., 99–114.
- Knudtzon (1946): Erik J. Knudtzon, *Bakchiastexte und andere Papyri der Lunder Papyrussammlung* (PLundUnivBibl 4), Lund.
- Kockelmann (2008): Holger Kockelmann, *Untersuchungen zu den späten Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden, Band I: Die Mumienbinden und Leinenamulette des memphitischen Priesters Hor; Band II: Handbuch zu den Mumienbinden und Leinenamuletten* (SAT 12), Wiesbaden.

- Kockelmann (2010): Holger Kockelmann, „Notiz zur möglichen Datierung zweier Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden“, *Göttinger Miszellen* 224, 5–6.
- Kockelmann, „Totenbuch“ <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/11979/cache/be499e3842474a3be8a944ffae76bbd/> (Stand Jan. 2006).
- Kropp (1931): Angelicus M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, II, Brüssel.
- Kropp (2004): Amina Kropp, „Defigo Eudemum: necetis eum‘: Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale“, in: Kai Brodersen u. Amina Kropp (Hgg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt a.M., 81–97.
- Kucharek (2010): Andrea Kucharek, *Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit*, Altägyptische Totenliturgien 4, Heidelberg.
- Lucas (1962): Alfred Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, fourth edition, revised and enlarged by J.R. Harris, London.
- Martin (1981): Geoffrey Thorndike Martin, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra. The Southern Dependencies of the Main Temple Complex* (Excavation Memoir 50), London.
- Martin u. Ryholt (2006): Cary J. Martin u. Kim Ryholt, „Put my funerary papyrus in my mummy, please“, *The Journal of Egyptian Archaeology* 92, 270–274.
- Meyer (1999): Marvin Meyer, „Übersetzung P. Köln 20826“, in: Marvin W. Meyer u. Richard Smith (Hgg.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 110–111.
- Migahid (1986): Abd el-Gawad Migahid, *Demotische Briefe an Götter von der Spätzeit bis zur Römerzeit. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Brauchtums im alten Ägypten*, Diss. Würzburg.
- Migahid u. Vittmann (2003): Abdel-Gawad Migahid u. Günter Vittmann, „Zwei weitere frühdemotische Briefe an Thot“, *Revue d'égyptologie* 54, 47–65.
- Morenz (1969): Siegfried Morenz, „Das Problem des Werdens zu Osiris in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens“, in: Philippe Derchain (Hg.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine* (Colloque de Strasbourg 16–18 mai 1967), Paris, 75–91.
- Moret (1902): Alexandre Moret, *Le Rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les papyrus de berlin et les textes du temple de Sêti Ier, à Abydos* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études 14), Paris.
- Mummies & Magic (1992): *Mummies & Magic. The Funerary Arts of Ancient Egypt* (Katalog zur Ausstellung Museum of Fine Arts Boston, Dallas Museum of Art, September 1990 bis September 2000), Boston 1988, reprinted with changes, Dallas.
- Munro (2001): Irmtraut Munro, „Altägyptische Totenbuch-Papyri“, *corona nova* 1, 107–120.
- Munro (2010): Irmtraut Munro, „The Evolution of the Book of the Dead“, in: *Journey through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead* (Katalog zur Ausstellung British Museum London, 4. November 2010 bis 6. März 2011), London, 54–63.
- Near East Collection. An Illustrated Guide* <http://www.loc.gov/rr/amed/guide/nes-religion.html> (Stand 30.4.2012).
- O'Donoghue (1999): Michael O'Donoghue, „The ‚Letters to the Dead‘ and Ancient Egyptian Religion“, *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 10, 87–104.
- Ogden (1999): Daniel Ogden, „Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds“, in: Bengt Ankarloo u. Stuart Clark (Hgg.), *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia, 1–90.
- Palmer (1970): Robert E. A. Palmer, *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge.
- Parkinson u. Quirke (1995): Richard Parkinson u. Stephen Quirke, *Papyrus*, with contributions by U. Wartenberg & B. Leach, London.
- Pillinger (2001): Renate Johanna Pillinger, „Drei Amulettarmbänder mit Psalmzitate“, in: Ulrike Horak (Hg.), *Realia coptica. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermann Harrauer*, Wien, 75–80.
- Pinch (2006): Geraldine Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London.

- Preisendanz (1972): Karl Preisendanz, „Fluchtafel (Defixion)“, in: Theodor Klauser (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. VIII: Fluchtafel (Defixion) – Gebet 1, Stuttgart, 1–29.
- Quack (2008): Joachim F. Quack, „Göttliche Gerechtigkeit und Recht am Beispiel des spätzeitlichen Ägypten“, in: H. Barta, R. Rollinger u. Lang (Hgg.), *Recht und Religion. Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den antiken Welten* (Philippika 24), Wiesbaden, 135–153.
- Quack (2011): Joachim F. Quack, „A. Wüthrich, Éléments de théologie thébaine“, *Welt des Orients* 41, 253–261.
- Quaegebeur (1997): Jan Quaegebeur, „L'appel au divin: le bonheur des hommes mis dans la main des dieux“, in: Jean-Georges Heintz (Hg.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité* (Actes du Colloque de Strasbourg, 15–17 juin 1995), Paris, 15–34.
- Rackham (1960): *Pliny. Natural History. With an English Translation in Ten Volumes, IV: libri XII–XVI*, by H. Rackham, Loeb Classical Library, London/Cambridge (Ma.).
- Raven (1994): Maarten J. Raven, *Mummies onder het mes*, Amsterdam.
- Ray (2005): John D. Ray, „An Inscribed Linen Plea from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara“, *The Journal of Egyptian Archaeology* 91, 171–179.
- Ritner (1997): Robert Kriech Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC 54), 3. verb. Aufl., Chicago.
- Ritner (1999a): Robert Kriech Ritner, „Übersetzung Bleitafel Köln T 10“, in: Marvin W. Meyer u. Richard Smith (Hgg.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 202–203.
- Ritner (1999b): Robert Kriech Ritner, „Übersetzung beschrifteter Knochen Florenz 5645“, in: Marvin W. Meyer u. Richard Smith (Hgg.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 203–204.
- Ritner (2010): Robert Kriech Ritner, „Setna's Spell of Taking Security (Setna I, Col. IV/31–34)“, in: Hermann Knuf, Christian Leitz u. Daniel von Recklinghausen (Hgg.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen* (OLA 194), Leuven u. a., 425–428.
- Rummel (2006): Ute Rummel, „Weihrauch, Salböl und Leinen: Balsamierungsmaterialien als Medium der Erneuerung im Sedfest“, *Studien zur altägyptischen Kultur* 34, 381–407.
- Sauneron (1970): Serge Sauneron, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn* [Brooklyn Museum 47.218.156], New York.
- Schentuleit (2006): Maren Schentuleit, „Demotische Briefe“, in: Bernd Janowski u. Gernot Wilhelm (Hgg.), *Briefe* (TUAT NF 3), Gütersloh, 340–348.
- Schlott (1989): Adelheid Schlott, *Schrift und Schreiber im Alten Ägypten*, München.
- Scholz u. Kropp (2004): Markus Scholz u. Amina Kropp, „'Priscilla, die Verräterin': Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau“, in: Kai Brodersen u. Amina Kropp (Hgg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt a.M., 33–40.
- Servajean (2003): Frédéric Servajean, „L'étoffe sꜣ.t et la régénération du défunt“, *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 103, 439–457.
- Servajean (2004): Frédéric Servajean, „Le tissage de l'Œil d'Horus et les trois registres de l'offrande. À propos de la formule 608 des Textes des Sarcophages“, *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 104, 523–552.
- Simpson (1970): William Kelly Simpson, „A Late Old Kingdom Letter to the Dead from Naga ed-Deir N 3500“, *The Journal of Egyptian Archaeology* 56, 58–64.
- Smith (2009): Mark Smith, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford.
- Starr (1999): Joyce Shira Starr, *Faxes and Email to God: At the Western Wall of Jerusalem*, Lincoln.

- Tomlin (2004): Roger S.O. Tomlin, „*carta picta perscripta*‘: Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln“, in: Kai Brodersen u. Amina Kropp (Hgg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt a.M., 11–29.
- Traunecker (1997): Claude Traunecker, „L’appel au divin: la crainte des dieux et les serments de temple“, in: Jean-Georges Heintz (Hg.), *Oracles et prophéties dans l’antiquité* (Actes du Colloque de Strasbourg, 15–17 juin 1995), Paris, 35–54.
- Tutankhamun’s Funeral (2010): *Tutankhamun’s Funeral* (Katalog zur Ausstellung Metropolitan Museum of Art, 16. März bis 6. September 2010), New York.
- Van der Meer (2007): L. Bouke van der Meer, *Liber linteus Zagradiensis. The Linen Book of Zagreb. A Comment on the Longest Etruscan Text* (Monographs on Antiquity 4), Leuven u. a.
- Van der Vliet (2006): Jacques van der Vliet, „In a Robe of Gold‘: Status, Magic and Politics on Inscribed Christian Textiles from Egypt“, in: Cäcilia Fluck u. Gisela Helmecke (Hgg.), *Textile Messages. Inscribed Fabrics from the Roman to Abbasid Egypt* (Studies in Textile and Costume History 4), Leiden/Boston, 23–67.
- Verhoeven (2003): Ursula Verhoeven, „Post ins Jenseits: Formular und Funktion altägyptischer Briefe an Tote“, in: Andreas Wagner (Hg.), *Bote und Brief. Sprachliche Systeme der Informationsübermittlung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit* (Nordostafrikanisch/westafrikanische Studien 4), Frankfurt a.M. u. a., 31–51.
- Versnel (2009): Hendrik S. Versnel, *Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 10), Berlin/New York.
- Vittmann (1995): Günter Vittmann, „Zwei demotische Briefe an den Gott Thot“, *Enchoria* 22, 169–181.
- Vogelsang-Eastwood (1992): Gillian Vogelsang-Eastwood, *The Production of Linen in Pharaonic Egypt*, Leiden.
- Vogelsang-Eastwood (2000): Gillian Vogelsang-Eastwood, „Textiles“, in: Paul T. Nicholson u. Ian Shaw (Hgg.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, 268–298.
- Wente (1990): Edward F. Wente, *Letters from Ancient Egypt* (Writings from the Ancient World 1), Atlanta (Ga.).
- Willems (1991): Harco Willems, „The End of Seankhenptah’s Household (Letter to the Dead Cairo JDE 25975)“, *Journal of Near Eastern Studies* 50, 183–191.
- Wünsch (1902): Richard Wünsch, „Eine antike Rachepuppe“, *Philologus* 61, 26–31.
- Wüthrich (2010): Annik Wüthrich, *Eléments de théologie thébaine: les chapitres supplémentaires du Livre des Morts* (SAT 16), Wiesbaden.

