

Trauer um den guten Hirten

Hartwig Altenmüller

I. Fragestellung

Das alte Ägypten liefert eine nahezu unbegrenzte Zahl von Beispielen für eine in vielen Bereichen auf den Tod hin orientierte Kultur. Todesbilder und Totenriten sind zentrale Elemente der altägyptischen Kultur, etwa im Gegensatz zu Israel, wo es – nach Ansicht von J. Assmann¹ – „einen heiligen Raum der Dauer, wie ihn die Ägypter mit den Mitteln steinerner Monumentalität errichten“, nicht gab.

Mit diesem Zitat aus Assmanns Abhandlung zum „Tod als Thema der Kulturtheorie“ knüpfe ich an ein Gespräch mit Stefan Timm an, das wir auf einer Reise nach Groningen zur Frage der unterschiedlichen Todesvorstellungen in Israel und Ägypten im Juni 2008 führten. In meinem Beitrag möchte ich die damals angedeuteten Linien weiter verfolgen und aufzuzeigen versuchen, dass die Totenbilder und -riten die Kultur des alten Ägypten zwar grundlegend bestimmten, denn der Verstorbene und Besitzer eines Grabes versprach sich von einer den Riten gemäßen richtigen Bestattung eine auf Dauer angelegte Jenseitsexistenz, dass aber der Tod nicht nur Hoffnung auf eine neue Existenz des Grabbesitzers in einem den Göttern nahen jenseitigen Raum bedeutete, sondern auch auf Erden eine persönliche Trauer und soziale Anteilnahme der Hinterbliebenen hervorrief und dass dieses Gefühl der Trauer durch die Hinterbliebenen ebenfalls in das Todesverständnis des alten Ägypten mit einbezogen wurde, etwa durch Grabbau und kommemorativ Riten.

Frühe Beispiele für Anteilnahme und Trauer stammen aus dem Alten Reich – dazu zählen die Bilder des sog. „plötzlichen Todes“.² Ein bisher nicht in diesen Zusammenhang gestelltes Dokument ist das Lied der Schafhirten, das bei der Feldbestellung gesungen wurde und das, wie ich zu zeigen versuche, die Anteilnahme der Hirten am Tod ihres Herrn zum Ausdruck bringt. In ihm fragen die Hirten nach dem Schicksal und dem Aufenthaltsort des verstorbenen Patrons, möglicherweise im Hinblick darauf, auch nach ihrem eigenen Tod weiterhin unter dessen Schutz zu stehen.

Das Hirtenlied ist in sieben Grabanlagen des Alten Reiches aufgezeichnet.³ Sein Text dient als Beischrift zu den Bildern der Schafhirten, die das Feld bestellen und das Saatgut von den Schafen in den Boden eintreten lassen. Eine Ausnahme bildet

¹ Assmann, *Todesbilder und Totenriten*, 18.

² Schäfer, *Eine unerkannte Trauergebärde*; vgl. auch Seibert, *Charakteristik*, 23–25.

³ Eine Zusammenstellung findet sich bei Meyer, *Hirtenlied*, 243.

die Niederschrift im Grab des Wesirs Mereruka⁴, wo der Text über Schafen steht, die über eine kreisrunde Tenne getrieben werden, um das Korn zu dreschen.

Das Lied besteht aus einem Haupttext und einem Epilog. Nur die Gräber des Ti und Mereruka weisen beide Textteile (Haupttext und Epilog) auf⁵, alle anderen Aufzeichnungen bestehen nur aus dem Liedtext. Der Liedtext ist in einer fragmentarischen Aufzeichnung in der Grabanlage des Wesirs Ptahschepes erhalten⁶ und liegt des Weiteren in vollen Versionen in den Gräbern der Königin Nebet⁷, des Wesirs Mehu⁸ und auf einer Spolie aus dem Jeremiaskloster in Saqqara vor⁹. Eine Sonderstellung nimmt die Aufzeichnung im Grab des Sechemanchptah ein, wo der Epilog in zwei Teile gespalten ist, wobei dessen erster Teil am Anfang und dessen zweiter am Ende des Lieds steht.¹⁰ Eine Variante des Epilogs, formal gleich strukturiert wie der Epilog des Ti und Mereruka, stammt aus dem Grab des Iinefret in Giza.¹¹

Die aus dem Liedtext und dem Epilog bestehende ausführliche Fassung des Hirtenlieds aus dem Grab des Ti in Saqqara (Abb. 1) lautet in einer vorläufigen Übersetzung folgendermaßen:

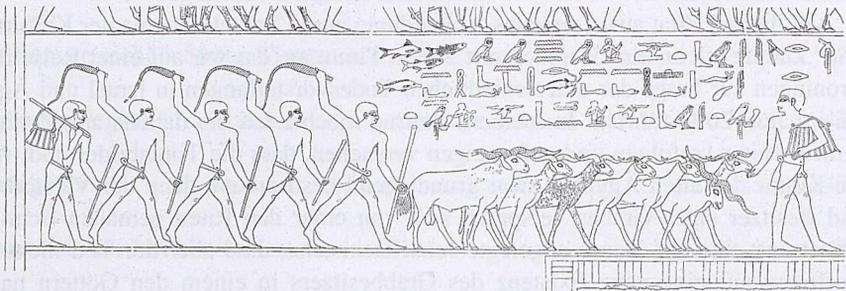


Abb. 1: Die Feldbestellung im Grab des Ti in Saqqara, um 2400 v. Chr.
(nach Wild, Ti, Taf. 113)

⁴ Duell, Mereruka, Taf. 169–170.

⁵ Wild, Ti, Taf. 113; Duell, Mereruka, Taf. 169–170.

⁶ Vachala, Mormyrus im Hirtenlied, 160–163.

⁷ Munro, Unas-Friedhof, 61–62, Taf. 13.

⁸ Altenmüller, Wanddarstellungen, 143, Taf. 41a.

⁹ Quibell, Excavations at Saqqara, 146; möglicherweise stammt der im Jeremiaskloster als Spolie verbaute Block (Maße: B. 110 cm; H. 15 cm) aus der Grabanlage der Chenut. Wenn ja, könnte er zu Block Kh/15 (B. 142,4 cm; H. 66,7 cm) gehören, vgl. Munro, Unas-Friedhof, 138 und Taf. 42. Leider ist der Block nur in einer Beschreibung veröffentlicht, so dass diese Frage nicht entschieden werden kann.

¹⁰ Simpson, Sekhem-Ankh-Ptah, 12–13, Taf. 13 und Taf. D.

¹¹ Schürmann, Ii-nefret, 36–37.59 (Abb. 11).

1. Liedtext:

Der *bt* ist im Wasser unter den Fischen
 Er spricht (*mdw=f*) mit dem Wels
 Und unterhält sich (*snbb=f*) mit dem Hecht.

2. Epilog (in unterschiedlichen Übersetzungsvarianten):

O Westen, wo / wohin / woher ist / geht / kommt der *bt*?
 Der *bt* ist beim Westen / gehört dem Westen.¹²

II. Forschungsstand

Das Hirtenlied ist bereits vielfach behandelt worden. Am Beginn stehen Deutungen, die den Text in den Zusammenhang mit dem landwirtschaftlichen Bildprogramm der Gräber des Alten Reiches stellen und das Lied als ein profanes Lied der Schafhirten erklären. Man glaubte, in der Bezeichnung *bt* die Berufsbezeichnung für den Schafhirten zu erkennen. A. Erman sah unter diesen Prämissen im Hirtenlied ein Lied, durch das sich der Schafhirte „selbst verspottet, weil er durch Wasserlachen gehen muss, wo die Fische noch stehen“.¹³ Ähnlich erklären G. Maspero¹⁴, P. Montet¹⁵ und J. Vandier¹⁶ die Aussage des Liedes, während H. Goedicke, im Gegensatz dazu, im Hirtenlied ein Selbstlob der Hirten, die unter erschwerten Bedingungen in dem unter Wasser stehenden Feld arbeiten, erkennen wollte.¹⁷ W. Guglielmi vermutet, dass der Grundgedanke des Hirtenlieds darin besteht, „dass sich die Hirten bei ihrer Arbeit im Wasser vom Tod bedroht fühlen“.¹⁸

Die bisher nachhaltigste Deutung stammt von P. Seibert, der das Hirtenlied als ein Arbeitslied interpretiert. Er geht von der Niederschrift in der Grabanlage des Sechemanchptah aus, wo eine von allen anderen Texten abweichende Fassung des Hirtenlieds vorliegt, in der er den Urtext des Liedes sieht. Nach seiner Analyse besteht bei Sechemanchptah der Text aus einer Einleitungsfrage (1), einer Antwort (Charakteristik) (2) und einem Schlusssaufruf (3). In den gleichen Zusammenhang setzt Seibert einen Text aus dem Grab des Iinefret aus Giza, in dem er die Fortsetzung des Liedtextes von Sechemanchptah vermutet. Im Zusammenspiel der beiden Fassungen des Sechemanchptah und des Iinefret gelangt er zu der Auffassung, dass das Hirtenlied ein aus mehreren Strophen bestehendes Arbeitslied ohne Anfang und Ende sei, das mindestens drei Strophen enthalte, von denen allerdings nur die erste Strophe vollständig erhalten ist. Die drei Strophen des Arbeitslieds sind nach Seibert etwa in der folgenden Weise vorzustellen:

¹² Wild, Ti, Taf. 113.

¹³ Erman, Aegypten, 515; ders., Reden, Rufe und Lieder, 20.

¹⁴ Maspero, Études égyptiennes, 71–74.

¹⁵ Montet, Scènes de la vie privée, 191.

¹⁶ Vandier, Manuel, 57.

¹⁷ Goedicke, Variante des „Hirtenliedes“, 50.

¹⁸ Guglielmi, Reden, Rufe und Lieder, 10.

1. Strophe (des Sechemanchptah, die sog. *bt*-Strophe):

1. Einleitungsfrage:

O Westen, wo ist der *bt*?

2. Antwort (Charakteristik):

Der *bt* ist im Wasser unter den Fischen

Er spricht (*mdw=f*) mit dem Wels

Und unterhält sich (*snbb=f*) mit dem Hecht.

3. Schlusssaufruf:

O *bt* des Westens.

2. Strophe (des Iinefret, die sog. *mrjj*-Strophe):

1. Einleitungsfrage:

O *bt*, wo ist der *mrjj*

2. Antwort (Charakteristik):

Er ist im [...]

3. Schlusssaufruf:

[O *mrjj* des ...]

3. Strophe (heute verloren, nach Seibert aber vermutlich von gleicher Struktur wie die *bt*- und *mrjj*-Strophe):

1. Einleitungsfrage:

[O *mrjj*, wo ist ...?] usw.

Die Seibertsche Deutung des Textes als Arbeitslied ohne Anfang und Ende ermöglichte erstmals eine religiöse Interpretation. Da der Name des Schafhirten (*bt*) dem Namen des Gottes Bata von Saka¹⁹ gleicht, wird seit Seibert dann auch häufig vermutet, dass in der ersten Strophe des Hirtenlieds direkt von dem Gott Bata die Rede sei, der „ganz zum Fraß der Fische werde“.²⁰ Ähnliche, ebenfalls auf Bata bezogene Interpretationen, wenn auch im Detail unterschiedlich, haben – in chronologischer Reihenfolge – P. Kaplony²¹, ich selbst²², S.T. Hollis²³ und G. Meyer²⁴ vorgelegt. Der in der zweiten Strophe genannte *mrjj* wird von P. Seibert als ein Krokodilnumen interpretiert.

Hier wird nun versucht, ausgehend von den Grundelementen des Textes die Eigenart des Liedes neu zu bestimmen. Als Grundelemente bestimmt werden hier der eigentliche Liedtext, der in sieben Fassungen erhalten ist, und der Epilog, der nur bei Ti und Mereruka als zusammenhängender Text aufgezeichnet ist und in einer gespaltenen Fassung bei Sechemanchptah vorliegt. Den Ausgangspunkt liefert die Hypothese, dass es sich beim Hirtenlied und seinem Epilog nicht um ein Arbeitslied ohne Anfang und Ende handelt, in dem ein Gott, nämlich der Gott *bt* gepriesen wird, sondern um das Klagelied der Hirten über den Tod ihres Patrons, den sie den „guten

¹⁹ Vgl. Yoyotte, Bata, 157–159.

²⁰ Seibert, Charakteristik, 63.

²¹ Kaplony, Hirtenlied, 27–59.

²² Altenmüller, Bemerkungen, 211–231; ders., Kälberhirte, 8–19.

²³ Hollis, Nature of Bata, 248–257.

²⁴ Meyer, Hirtenlied, 235–284.

Hirten“ (*bt*) nennen. Grundlage für diese Hypothese ist die Feststellung, dass mit dem im Hirtenlied genannten *bt* nicht ein Gott gemeint sein kann, sondern eine menschliche Gestalt, die *bt* genannt ist, und deren Bezeichnung, wie Erman bereits vorgeschlagen hat, sinnvoll mit „Schafhirte“ (*bt*) übersetzt wird.²⁵ Diese Deutung ergibt sich aus dem Umstand, dass das Appellativum *bt* für den Schafhirten nicht mit einem Gottesdeterminativ versehen ist, sondern mit dem Determinativ des sitzenden Mannes (Gardiner, Sign List A1): 

Zur Neubestimmung des Liedes werden die folgenden Fragen an das Hirtenlied gestellt: Wie verhält es sich mit dem Text aus dem Grab des Inefret in Giza, der ohne das eigentliche Hirtenlied zu einer Szene der Feldbestellung aufgezeichnet ist und der aus einer Frage und Antwort besteht? In welchem Verhältnis steht dieser Text zum Epilog bei Ti und Mereruka? Schließlich, in welcher (persönlichen) Situation wurde das Hirtenlied von den Schafhirten vorgetragen?

III. Der Redetext im Grab des Inefret aus Giza

Die Feldbestellung ist im Grab des Inefret am äußeren rechten Ende der Längswand dargestellt (Abb. 2).²⁶ Das Bild befindet sich im unteren von zwei Bildregistern, die ganz rechts durch das Bild des Grabherrn und seines Sohnes verklammert sind. Der Grabherr blickt nach links auf die Arbeiten der Landbevölkerung. Im oberen Register sind rechts der Fischfang und links der Vogelfang, im unteren Register die Szenen der Feldbestellung, rechts das Pflügen und links die Aussaat und das Eintreten des Saatguts mit einer Schafherde, abgebildet. Die aus sechs Schafen bestehende Herde wird von vier Hirten mit Peitschen und Stöcken über das Feld getrieben. Eine im Infinitiv abgefasste Beischrift bezeichnet die Handlung²⁷:

sk3 m zht jn jzt n(t) pr-dt r gs rh njswt wr 10 šm 'w Jj-nfrt

„Das Bestellen des Felds mit der Schafherde durch die Mannschaft der Totenstiftung in Gegenwart des Bekannten des Königs, des Großen der 10 von Oberägypten, Inefret.“²⁸

Die Feldarbeiten werden von einem Aufseher überwacht, der am linken Rand zu sehen ist. Beim Bild des Aufsehers handelt es sich um ein zusätzliches Bild des Grabherrn, das in die Nähe der zu beaufsichtigenden Arbeiten in das Register eingeordnet ist, wie V. Vasiljević nachgewiesen hat.²⁹ Vor dem Grabherrn, der mit einem Schultertuch versehen ist und sich bei der Beaufsichtigung auf einen Stab stützt, steht ein unbekleideter Hausangestellter, der ein Sandalenpaar und einen Kleidersack übergibt. Derartige Darstellungen von Patron und Diener kommen nur in Verbindung mit dem Grabherrn vor.

²⁵ Erman / Grapow, Wörterbuch, Bd. 1, 483,6.

²⁶ Schürmann, Ii-nefret, 36–37.59 (Abb. 11).

²⁷ Edel, Grammatik, § 696–697.

²⁸ Schürmann, Ii-nefret, 36.

²⁹ Vasiljević, Relative Größe, 346–347.

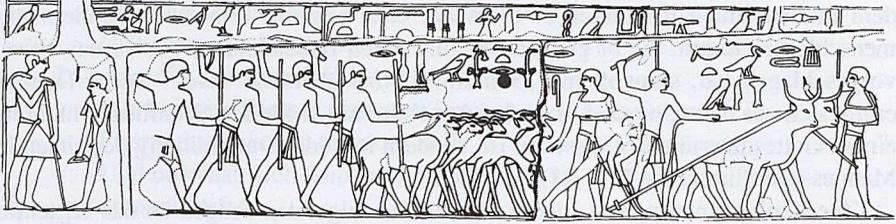


Abb. 2: Die Feldbestellung im Grab des Inefret aus Giza, um 2350 v. Chr.
(nach Schürmann, Inefret, Abb. 11)

Über der Szene steht in der Verlängerung der horizontalen Beischrift und von dieser durch einen senkrechten Strich abgeteilt ein Dialog, der aus einer Wortfrage und der Antwort besteht und anscheinend auf die Arbeit der Schafhirten Bezug nimmt. Die traditionelle Übersetzung lautet:

(Frage:) O *bt*, wo ist der *mrjj* (?)

(Antwort:) Er (der *mrjj*) ist [... ?]

Der kurze Frage- und Antworttext, der nach Seibert die zweite Strophe eines Arbeitslieds bildet, ist bisher ohne eine überzeugende Deutung geblieben. Weder die Frage, wer mit *bt* gemeint ist, noch die Frage, welche Person sich hinter *mrjj* verbirgt, sind bisher sicher beantwortet worden. Die Schwierigkeiten erwachsen hauptsächlich aus dem Umstand, dass *mrjj* sowohl eine Bezeichnung des „geliebten (Grabherrn)“ in seiner Rolle eines Patrons³⁰, als auch eines Arbeitskollegen, der vertraulich „Freund“ genannt wird, sein kann.³¹

So bleibt offen, wer mit *bt* und wer mit *mrjj*, nach dessen Verbleib geforscht wird, bezeichnet wird. Auch die Darstellung von Diener und Grabherr am linken Ende der Szene der Feldbestellung liefert keinen wirklichen Hinweis auf die Verteilung der Rollen. Letztlich verbleiben zwei Möglichkeiten der Deutung: Es ist zu erwägen, ob (in Übereinstimmung mit dem Bild) mit *bt* der Grabherr in seiner Funktion eines Aufsehers der Schafhirten gemeint ist, der über den Verbleib seines *mrjj* genannten Arbeitskollegen befragt wird (Grabherr [*bt*] vs. Arbeitskollege [*mrjj*]), oder aber, ob mit *bt* als dem Adressaten der Frage eine im Bild nicht dargestellte Person gemeint ist – dafür kommt letztlich nur ein göttliches Wesen in Betracht –, die nach dem Verbleib des geliebten Grabherrn (*mrjj*) befragt wird (*bt* [unsichtbar] vs. Grabherr [*mrjj*]).

Ein sinnvolles Ergebnis ergibt sich nur bei der zweiten Möglichkeit, bei der eine vom Bild unabhängige Interpretation des Textes vorausgesetzt wird und die Frage

³⁰ Meyer, Hirtenlied, 277–278 und 284.

³¹ *mrjj* bezeichnet in den Reden und Rufen der Darstellungen des Alten Reiches gewöhnlich den „Arbeitskollegen“: Erman, Reden, Rufe und Lieder, 33.43; Junker, Bericht, 39; Grapow, Wie die alten Ägypter sich anredeten, 34; Firth / Gunn, Teti Pyramid Cemeteries, 10. Eine etwas andere Deutung hat Seibert, Charakteristik, 67, vorgeschlagen, der in *mrjj* die Bezeichnung eines Krokodilnumens sehen will (s. oben).

losgelöst vom Bild als eine Frage nach dem Verbleib des *mrjj* genannten Grabherrn verstanden wird. Unter diesen Gegebenheiten ist auf die Frage nach dem Verbleib des Grabherrn dem Sinn nach nur eine einzige Antwort zu erwarten: „Der Grabherr ist nicht da, er ist verstorben, er befindet sich im Schönen Westen, er ist in der Nekropole“ (o. ä.). Eine solche Antwort vermag der Ägypter durch einen einfachen Satz auszudrücken, der tatsächlich so auch im Text dasteht:  (*jw=f [j]m*) – „Er (der geliebte Patron) ist dort“.³² Durch das defektiv geschriebene (*j*)*m* – „dort“ wird das „Jenseits“ bezeichnet, in dem sich der Grabherr, der dann als verstorben gedacht ist, aufhält. Bei dem dann anzunehmenden „er ist dort“ (*jw=f [j]m*) handelt es sich um einen idiomatischen Vorläufer einer seit dem Mittleren Reich belegten häufigen Redensart, durch die der „Verstorbene“ als einer „welcher dort ist“ (*ntj jm*) bezeichnet wird.³³ Unzutreffend ist daher auch der mehrfach unternommene Versuch, statt des sinnvollen *jw=f (j)m* – „er ist dort“ (= „er befindet sich im Westen“) die Phrase zu *jw=f m [mw]* – „er ist im [Wasser]“ zu vervollständigen.³⁴

Der befragte *bt* vermag in kompetenter Weise über den Verbleib des „geliebten“ Grabherrn Auskunft zu geben. Seine Identität muss allerdings offen bleiben. Doch ist zu erwarten, dass es sich bei *bt* um ein göttliches Wesen handelt, das von den Vorgängen im Jenseitsbereich Kenntnis besitzt. In einem solchen Fall kann *bt* das auch sonst aus den Inschriften des Alten Reiches bekannte Widdernumen Bet (*bt*) sein, das einmal in einer Götterliste des Alten Reiches auftritt und dessen Name als ein theophores Element in verschiedenen Domänen- und Personennamen des Alten Reiches belegt ist.³⁵ Da der Gott *bt* in der Gestalt eines Widders verehrt wird, war er gewiss das Berufsnumen der Schafhirten. *bt* stellt den Archetyp des Schafhirten dar, sein Name wird für die Bezeichnung des Schafhirten selbst verwendet.

Das Frage- und Antwortspiel, das in der Szene der Feldbestellung des Inefret in der Verlängerung der Handlungsbeischrift steht, enthält sehr private Formulierungen und ist nun in der folgenden Weise zu verstehen:

(Frage:) O *bt* (wahrscheinlich das Berufsnumen der Hirten),
wo ist der Patron (*mrjj*)?

(Antwort:) Er (= der Patron) ist „dort“ (d. h. im Jenseits, im Westen).

Als Ergebnis lässt sich festhalten: Gefragt wird nach dem Verbleib des verstorbenen Grabherrn, der *mrjj* genannt wird und von dem es heißt, dass er sich „dort“, d.h. im Totenreich, befindet. Bet (*bt*), der Adressat der Wortfrage, ist vermutlich der Gott Bet (*bt*), der im Alten Reich als das Berufsnumen der Schafhirten gilt. Durch die Anfrage an ihr Berufsnumen mit dem Namen Bet (*bt*) und die Bezeichnung des verstorbenen Grabherrn als „geliebten“ Patron (*mrjj*), bringen die Schafhirten eine persönliche Note in das Frage- und Antwortspiel der Hirten auf dem Felde, das sich von der eher distanzierten Formulierung des Epilogs des Hirtenlieds bei Ti und Mereruka wesentlich unterscheidet.

³² Edel, Grammatik, § 753.

³³ Erman / Grapow, Wörterbuch, Bd. 1, 72; Bd. 2, 355,9–10; vgl. Faulkner, *The Man Who Was Tired of Life*, 39 Anm. 110 (zu Lm 142 und 146).

³⁴ Schürmann, Ii-nefret, 37; Altenmüller, Kälberhirte, 19; Meyer, Hirtenlied, 277–278.

³⁵ Vgl. Brovanski, *Writing Boards*, 32 (Nr. 6).

IV. Der Epilog des Hirtenlieds bei Ti und Mereruka

Das Frage- und Antwortspiel aus der Szene der Feldbestellung im Grab des Iinefret ist nun mit dem Epilog des Hirtenlieds aus den Gräbern des Ti und Mereruka zu vergleichen (Abb. 1). Dort sind die Wortfrage und die Antwort distanzierter formuliert als bei Iinefret, doch bezieht sich das Frageschema thematisch auf denselben Sachverhalt. Auch hier wird nach dem Verbleib einer Person gefragt, die allem Anschein nach verstorben ist. Während bei Iinefret die Frage an das Berufsnumen der Hirten namens *bt* gerichtet ist und nach dem Verbleib des geliebten Patron (*mrjj*) gefragt wird, wird bei Ti und Mereruka die Personifikation des „Westens“ (*jmnt*) nach dem Verbleib des *bt* befragt. Bemerkenswert dabei ist, dass *bt*, nach dessen Aufenthaltsort bei Ti und Mereruka gefragt wird, ähnlich wie der erfragte *mrjj* aus der Inschrift des Iinefret in der Schrift durch das Determinativ des „sitzenden Mannes“ (Gardiner, Sign List A1) gekennzeichnet ist. Daraus ergibt sich, dass es sich bei dem erfragten *bt* von Ti und Mereruka um eine menschliche Person handelt, in der gewöhnlich der Schafhirte gesehen wird, und nicht um das Berufsnumen Bet (*bt*) der Liedfassung des Iinefret. Frage und Antwort sind daher in der folgenden Weise zu verstehen:

(Frage:) O Westen (*jmnt*), wo ist der *bt* (= Schafhirte)?

(Antwort:) Der *bt* (= Schafhirte) ist beim Westen.³⁶

Die wesentlichen Unterschiede zum Text des Iinefret beziehen sich, kurz zusammengefasst, 1. auf die Bezeichnung des Adressaten der Wortfrage und 2. auf den Inhalt der Wortfrage.

1. Adressat der Frage: Sowohl bei Iinefret als auch bei Ti und Mereruka wird durch die Frage nach einer Person geforscht, die sich in der Nekropole oder im Totenreich aufhält, demgemäß allem Anschein nach verstorben ist. Der Adressat der Frage ist bei Ti und Mereruka die Personifikation der Göttin des „Westens“ (*jmnt*), bei Iinefret dagegen der Gott Bet (*bt*).

2. Inhalt der Frage: Bei Iinefret wird nach dem Patron der Schafhirten gefragt, der aus enger Verbundenheit mit den Schafhirten von ihnen als *mrjj* bezeichnet ist. Es handelt sich bei *mrjj* eindeutig um den verstorbenen Grabherrn. Daher dürfte mit dem im Epilog von Ti und Mereruka erfragten Schafhirten (*bt*) wohl ebenfalls der verstorbene Grabherr gemeint sein. Beide möglichen Benennungen des Grabherrn, *mrjj* (Iinefret) und *bt* (Ti, Mereruka), werden in der Hieroglyphenschrift mit dem sog. „sitzenden Mann“ (Gardiner, Sign List A1) determiniert:  (Iinefret);  (Ti, Mereruka).

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sowohl bei Iinefret als auch bei Ti und Mereruka durch ähnlich formulierte Fragen nach dem Verbleib des Grabherrn geforscht wird, dessen Aufenthalt in der Nekropole oder im Totenreich gedacht ist. Bei Iinefret ist der Adressat der Frage das Berufsnumen der Schafhirten namens *bt*, der über den „geliebten“ Grabherrn Auskunft gibt. Bei Ti und Mereruka

³⁶ Vgl. Edel, Grammatik, § 757(n). Auch eine Übersetzung: „Der Schafhirte gehört zum Westen“ ist möglich. In der leicht abweichenden Fassung des Sechemanchptah folgt der Text ohne vorausgegangene Frage direkt auf den Haupttext des Hirtenlieds und ist als Vokativ formuliert: „O Schafhirte (*bt*) des Westens!“

dagegen ist der Adressat der Frage (in distanzierter Formulierung) die Personifikation des Westens (*jmnt*), die über den Verbleib des Grabherrn (im Westen, also im Totenreich) berichtet. Der Sachverhalt lässt sich am besten in einer Tabelle verdeutlichen:

	Adressat der Frage ist ein Gott	Die Wo-Frage gilt dem Verstorbenen
Iinefret	<i>bt</i> (das Berufsnumen der Hirten)	Wo ist <i>mrjj</i> ? (der verstorbene Patron)
Ti, Mereruka	<i>jmnt</i> (Personifikation des Westens)	Wo ist <i>bt</i> ? (der verstorbene Schafhirt, der Patron)

Die Tabelle verdeutlicht, dass die Frage nach dem Verbleib des *bt* in den Grabanlagen des Ti und Mereruka³⁷ sich nur auf den Grabherrn beziehen kann und nicht auf das gleichnamige Berufsnumen *bt* der Schafhirten, das bei Iinefret angesprochen ist. Offensichtlich hat man es im Haupttext des Hirtenlieds, in dem ebenfalls der *bt* genannt ist, mit einem Lied zu tun, in dem eine Aussage über den verstorbenen Patron der Schafhirten vorgetragen wird.

V. Das Hirtenlied

Der Haupttext des Hirtenlieds ist in der Mehrzahl der Fassungen nicht in das Frage- und Antwortspiel des Ti und Mereruka eingebunden. Er ist in den Grabanlagen des Ptahschepses, der Nebet, des Mehu und auf einer Spolie aus Saqqara als ein selbständiger Text über dem Bild einer Schafherde aufgezeichnet.³⁸ Er befasst sich mit der Frage, wo denn nun der Schafhirt *bt* abgeblieben ist, in dem man, wie sich aus dem Epilog von Ti und Mereruka ergibt, den verstorbenen Grabherrn erkennen muss. Das Lied gibt bereits im Vorfeld des Epilogs die Antwort auf die dort gestellte Frage nach dem Verbleib des Grabherrn (Abb. 1):

Der *bt* ist im Wasser unter den Fischen
 Er spricht (*mdw=f*) mit dem Wels
 Und unterhält sich (*snbb=f*) mit dem Hecht.

Im Hirtenlied wird beschrieben, dass der verstorbene Grabherr, der nach dem Archetyp des „guten Schafhirten“ *bt* genannt ist, in einem nicht näher definierten Gewässer sich mit den Fischen, mit Wels und Hecht, unterhält. Die Möglichkeit, mit den Fischen zu reden, besteht nur für Götter und für rituell bestattete Tote. Jedenfalls zählen im Weltbild des alten Ägypten die Fische zu jenen Lebewesen, die zum Bereich der Unterwelt und der Finsternis gehören, im Unterschied etwa zu den Vögeln, die zum Licht und zum Himmel auffliegen und die die Sphäre der Oberwelt repräsentieren.³⁹ Das Gespräch des *bt* mit den Fischen hat daher auch nur im Bereich der Toten seinen Sinn. Es ereignet sich vermutlich anlässlich einer Überfahrt über

³⁷ Die Frage nach dem Verbleib des Schafhirten (*bt*) wird auch im Grab des Sechemanchptah in Boston gestellt, dort steht die Frage aber vor dem eigentlichen Hirtenlied.

³⁸ Seibert, Charakteristik, 60.

³⁹ Altenmüller, Fisch und Vogel, 69–78.

ein Gewässer, das den Bereich von Leben und Tod, Diesseits und Jenseits, Oberwelt und Unterwelt trennt und das von Fischen belebt ist.

Das Lied steht in den Grabdarstellungen des Alten Reiches nun aber nicht innerhalb einer auf dem Schiff durchgeführten Westfahrt des Bestattungsrituals, die zur Nekropole führt⁴⁰, oder im Zusammenhang mit Schiffsszenen, die nach dem Vorbild des Sonnenlaufs als Schifffahrten über den Himmel und durch die Unterwelt vorgestellt werden⁴¹, sondern über einer Szene, in der die Schafhirten ihre Schafherde über das Feld treiben, um das Saatgut in den Boden einzubringen. Es besteht eine auffallende Diskrepanz zwischen dem Liedtext einerseits, in dem – wohl anlässlich einer Totenfahrt – von einem Gespräch des verstorbenen Patrons mit den Fischen die Rede ist, und dem Bild der Handlung andererseits, das vordergründig die Phase der Feldbestellung durch die Hirten zeigt. Die Szene erweist sich durch die Wiedergabe der bestehenden Diskrepanz von Text und Bild als eine besonders intensiv empfundene Klage. In der Darstellung der Feldbestellung fehlt das Bild des Patrons, der einst die Oberaufsicht hatte, und dessen Anwesenheit bei der Feldarbeit im Liedtext schmerzlich vermisst wird. Im Lied selbst wird in der Rede der Westgottheit das Fehlen des Patrons und „guten Hirten“ damit begründet, dass sich dieser jetzt auf einer Totenreise befinde, auf der nicht mehr die Hirten der realen Welt, sondern die Fische der Jenseitswelt seine Ansprechpartner sind.⁴²

Nach der hier vertretenen Auffassung bezieht sich das Lied auf eine Überfahrt des verstorbenen Grabherrn über ein jenseitiges Gewässer. Ob das Gewässer hin zum „Schönen Westen“ führt oder bereits Bestandteil des unterweltlichen Totenreiches ist, lässt sich nicht sicher entscheiden. Nach der Vorstellung der Schafhirten, die das Lied vortragen, findet bei dieser Fahrt das Gespräch des (obersten) Schafhirten (*bt*) mit den Fischen statt. Das Gespräch lässt sich auf diese Weise als Bestandteil eines „rite de passage“ erklären.⁴³ Es hat seinen „Sitz im Leben“ und entfaltet seine Aktualität während der rituellen Überfahrt des mit dem Schafhirten gleichgesetzten Verstorbenen zur Nekropole und behält seine Bedeutung auch noch in der darauf folgenden Phase der Jenseitsexistenz bei, in der der Verstorbene nach dem Vorbild des Sonnenlaufs im Schiff die Unterwelt durchquert.⁴⁴

P. Seibert hat in seiner Untersuchung des Hirtenlieds darauf hingewiesen, dass außerhalb des Hirtenlieds noch an einer anderen Stelle der ägyptischen Literatur von einem Gespräch der Toten mit den Fischen die Rede ist. Es geht dabei um eine Stelle im „Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele“ (Pap. Berlin 3024)⁴⁵, an der im

⁴⁰ Settgast, Bestattungsdarstellungen, 8–9.

⁴¹ Altenmüller, Fisch und Vogel, 71–73; vgl. dazu Kees, Totenglauben, 109–110.

⁴² Zu dieser Erklärung des Hirtenlieds will die Aufzeichnung aus dem Grab der Königin Nebet in Saqqara nicht recht passen. Denn der dort aufgezeichnete Text ist durch den Umstand, dass das Schicksal des Schafhirten (*bt*) mit dem Jenseitsschicksal des Verstorbenen verglichen wird, für ein Frauengrab ungeeignet. Vielleicht muss daher die Rolle des Schafhirten (*bt*) im Grab der Königin Nebet (und eventuell auch in dem der Königin Chenut, s. oben Anm. 9) auf Unas, den Gemahl der beiden, bezogen werden.

⁴³ Van Gennepe, Rites de passage, 209–236.

⁴⁴ Altenmüller, Fisch und Vogel, 75.

⁴⁵ Faulkner, The Man Who Was Tired of Life, 24.27.35 mit Anm. 55.

Angesicht von bestehenden Missständen der Wert von Bestattung, Totenkult und Opferversorgung in Frage gestellt wird. Es wird dort argumentiert, dass eine Totenvorsorge nutzlos sei, wie ja auch für die Besitzlosen und diejenigen, die ohne Nachkommen gestorben sind, eine Hoffnung auf eine Jenseitsexistenz nicht bestehe. Denn für diese Toten hat „das Wasser sich seinen Teil genommen, die Sonnenglut desgleichen und die Fische des Ufers reden mit ihnen“ (Pap. Berlin 3024, Z.65–67). Diese Stelle, in der nicht der Tote mit den Fischen, sondern die Fische mit den Toten reden, ist für einen Vergleich mit dem Hirtenlied jedoch wenig geeignet, da im Hirtenlied eine andere Ausgangssituation besteht.⁴⁶ Im Hirtenlied des Alten Reiches geht es um den Tod des Grabherrn und des „guten Hirten“, der über ein Grab in der Nekropole verfügt und für dessen Totenstiftung und künftige Opferversorgung die Hirten auf den Gütern arbeiten, es geht nicht um den Tod eines Besitzlosen oder eines Kinderlosen, für den eine Hoffnung auf eine Jenseitsexistenz nicht besteht.⁴⁷

VI. Ergebnis

Das sog. Hirtenlied setzt den Grabherrn mit dem guten Hirten (*bt*) gleich, der einst im Leben die Aussaat und das Dreschen des Kornes überwachte und als Patron der Landbevölkerung eine soziale Funktion erfüllte.⁴⁸ Als Patron, bei Inefret *mrjj* – „Geliebter“ genannt, wurde er zu Lebzeiten geachtet und geliebt. Sein Tod wird im Hirtenlied beklagt. In ihren Anrufen an die Gottheit der Nekropole (*jmnt*), bei Inefret an das Berufsnumen Bet (*bt*), stellen sie die Frage nach dem Verbleib des von ihnen vermissten Herrn.

Das Sterben ihres Patrons bewegt die Hirten zu der im Hirtenlied vorgetragenen Totenklage. In den Worten der ihnen eigenen Sprechsitte drücken sie darin ihre persönliche Trauer und ihre soziale Anteilnahme am Tod des geliebten Grabherrn aus. Der Augenblick des Todes wird indirekt als eine Überfahrt des „guten Hirten“ (*bt*) über ein Gewässer, das Leben und Tod, Diesseits und Jenseits voneinander trennt, umschrieben. Ihre Imagination lässt sie den Tod des Grabherrn als eine Über-

⁴⁶ Seibert, Charakteristik, 63.

⁴⁷ Möglicherweise führt eine Traditionslinie vom Hirtenlied des Alten Reiches hin zum Zweibrüdermärchen des Papyrus D'Orbiney (Pap. BM 10183) aus dem Neuen Reich. In dem Papyrus wird über die beiden Brüder Bata und Anubis berichtet. Der Name des Protagonisten Bata könnte mit dem Namen des Schafhirten *bt* oder des namensgleichen Berufsnumens *bt* des Alten Reiches zu verbinden sein. Gegenspieler des Bata ist dessen Bruder Anubis, mit dem Bata in Streit gerät. Er flieht und wird von Anubis verfolgt. In seiner Not ruft Bata den Sonnengott Re um Hilfe. Dieser legt zwischen Bata und seinen Verfolger ein Gewässer, das wegen der darin lebenden Krokodile nicht überquert werden kann: „Da erhörte Re alle seine Bitten, und Re ließ zwischen ihm (Bata) und seinem älteren Bruder (Anubis) ein großes Wasser entstehen, voller Krokodile. Der eine von ihnen (Bata) kam auf die eine Seite zu stehen, der andere auf die andere“ (Brunner-Traut, Märchen, 63–64). Ähnlich wie im Hirtenlied trennt auch im Zweibrüdermärchen ein Gewässer die Bereiche von Leben und Tod.

⁴⁸ Auf die Rolle des Grabherrn in seiner Funktion eines Patrons nimmt die Darstellung im Grab des Inefret Bezug, wo der ungewöhnliche Fall vorliegt, dass der Grabherr – in direkter Verbundenheit mit der Landbevölkerung – die Schafhirten durch seine Anwesenheit bei der Feldbestellung beehrt und als einer der ihnen die Arbeiten beaufsichtigt.

fahrt in Form einer Westfahrt oder einer Fahrt auf einem Gewässer des Totenreiches vorstellen. Die Einsamkeit seines Todes wird dadurch behoben, dass man sich den Grabherrn im Gespräch mit den Fischen vorstellt.

Für das Weltgebäude der Schafhirten mag das Lied einen doppelten, sicher auch tröstlichen Sinn gehabt haben. Denn es ist zu vermuten, dass die Hirten fest darauf hofften, ihrem verstorbenen Patron bei seiner Jenseitsreise durch die Unterwelt der-einst zu begegnen, falls sie – ohne Grab und ohne Mumifizierung – im Gewässer der seligen Toten treiben. In der 9. Stunde des Pfortenbuchs (58. Szene) heißt es über solche Verstorbenen:

„Es sind die Ertrunkenen, die im Wasser sind, die Schwimmenden,
die in der Flut sind,
welche Re gesehen haben, der vorbeizieht
in seiner Barke, mit großem Mysterium.
Er sorgt für die Götter
und ordnet die Angelegenheiten der Achu (d. h. der verklärten Toten).
Hei, steht auf ihr Müden –
seht, Re sorgt für euch.“⁴⁹

Bibliographie

- Altenmüller, H., Bemerkungen zum Hirtenlied des Alten Reiches, CÉg 48, 1973, 211–231.
- , Kälberhirte und Schafhirte, SAÄK 16, 1989, 1–19.
- , Die Wanddarstellungen im Grab des Mehu, Archäologische Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 42, Mainz 1998.
- , Fisch und Vogel für den Grabherrn, in: K. Daoud / S. Bedier / S. Abd el-Fatah (Hg.), Studies in Honor of Ali Radwan, ASAE.S 34/1, Kairo 2005, 69–78.
- Assmann, J., Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten, Frankfurt a. M. 2000.
- Brovarski, E., Two Old Kingdom Writing Boards from Giza, ASAE 71, 1987, 27–52.
- Brunner-Traut, E., Altägyptische Märchen. Mythen und andere volkstümliche Erzählungen, Augsburg 1998.
- Duell, P., The Mastaba of Mereruka, 2 Bde, OIP 31/39, Chicago 1938.
- Edel, E., Altägyptische Grammatik, 2 Bde, AnOr 34/39, Rom 1955/64.
- Erman, A., Aegypten und aegyptisches Leben im Alterthum, 2 Bde, Tübingen 1885/87.
- , Reden, Rufe und Lieder auf Gräberbildern des Alten Reiches, APAW.PH 15, Berlin 1919.
- / H. Grapow, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache, 5 Bde, Berlin ⁴1982.
- Faulkner, R.O., The Man Who Was Tired of Life, JEA 42, 1956, 21–40.
- Firth, C.M. / B. Gunn, Teti Pyramid Cemeteries, 2 Bde, Excavations at Saqqara VII, Kairo 1926.

⁴⁹ Hornung, Ägyptische Unterweltbücher, 269f (= Pfortenbuch, 9. Stunde, 58. Szene); vgl. ebd., 169f (= Amduat, 10. Stunde, 9. Szene).

- Gennep, A. van, *Les Rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris 1981.
- Goedicke, H., Eine Variante des „Hirtenliedes“, *WZKM* 54, 1957, 46–50.
- Grapow, H., *Wie die Alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten und wie sie miteinander sprachen*, SSA 26, Berlin ²1960.
- Guglielmi, W., *Reden, Rufe und Lieder auf altägyptischen Darstellungen der Landwirtschaft, Viehzucht, des Fisch- und Vogelfangs vom Mittleren Reich bis zur Spätzeit*, TÄB 1, Bonn 1973.
- Hollis, S.T., *On the Nature of Bata, the Hero of the Papyrus d'Orbiney*, *CÉg* 59, 1984, 248–257.
- Hornung, E., *Ägyptische Unterweltsbücher*, Zürich / München ²1984.
- Junker, H., *Bericht über die Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza. Band IV: Die Mastaba des K3jm'nh (Kai-em-anch)*, DÖAW.PH 71/1, Wien / Leipzig 1940.
- Kaplony, P., *Das Hirtenlied und seine fünfte Variante*, *CÉg* 44, 1969, 27–59.
- Kees, H., *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*, Berlin ²1956.
- Maspero G., *Études égyptiennes. Bd. II/1: Un manuel de hiérarchie égyptienne et la culture et les bestiaux dans les tableaux des tombeaux de l'ancien empire*, Paris 1888.
- Meyer, G., *Das Hirtenlied des Alten Reiches*, SAÄK 17, 1990, 235–284.
- Montet, P., *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiennes de l'Ancien Empire*, Straßburg 1925.
- Munro, P., *Der Unas-Friedhof Nord-West. Bd. 1: Topographisch-historische Einleitung. Das Doppelgrab der Königinnen Nebet und Khenut*, Mainz 1993.
- Quibell, J.E., *Excavations at Saqqara (1908–09; 1909–10). The Monastery of Apa Je-remias*, Kairo 1912.
- Schäfer, H., *Eine unerkannte Trauergebärde und ein angeblicher „Plötzlicher Tod“ in Reliefs des Alten Reiches*, ZÄS 73, 1937, 102–106.
- Schürmann, W., *Die Reliefs aus dem Grab des Pyramidenvorstehers Ii-*nefret**, Karlsruhe 1983.
- Seibert, P., *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur. Teil 1: Philologische Bearbeitung der Bezeugungen*, ÄA 17, Wiesbaden 1967.
- Settgast, J., *Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen*, ADAI.Ä 3, Glückstadt *et al.* 1963.
- Simpson, W.K., *The Offering Chapel of Sekhem-Ankh-Ptah in the Museum of Fine Arts Boston*, Boston 1976.
- Vachala, B., *Zur Lesung des Fisches Mormyrus im Hirtenlied*, ZÄS 115, 1988, 160–163.
- Vandier, J., *Manuel d'archéologie égyptienne. Bd. 6: Bas-reliefs peintures. Scènes de la vie quotidienne: l'agriculture*, Paris 1978.
- Vasiljević, V., *Über die relative Größe der Darstellungen des Grabherrn im Alten Reich*, SAÄK 25, 1998, 341–351.
- Wild, H., *Le tombeau de Ti. Bd. 2: La chapelle (première partie)*, MIFAO 65/2, Kairo 1953.
- Yoyotte, J., *Sur Bata, maître de Sako*, *RdE* 9, 1952, 157–159.