

Horus-fils-d'Isis: La jeunesse d'un dieu. By ANNIE FORGEAU. Bibliothèque d'Étude 150. Pp. x + 529. Cairo, Institut français d'archéologie orientale, 2010. ISBN 978 2 7247 0517 1. Price € 36.

Mit Horus hat die Ägyptologie ihre Erklärungsprobleme, und das ausgerechnet mit einem für das altägyptische Weltbild so zentralen Gott. Hinter den zahlreichen Formen mit diesem Namen verbergen sich nämlich wohl im Ursprung verschiedene Götter, die dann später offenbar fusioniert und systematisiert wurden: Horus als Himmelsgott und als dynastischer Gott, Hauptgott in verschiedenen Städten wie Hierakonpolis oder Edfu und Horus, der Sohn von Isis und Osiris. Es ist deshalb ein mutiges Unterfangen, wenn Annie Forgeau eine Arbeit vorlegt, die sich mit Horus beschäftigt, denn das Material ist unüberschaubar. Da Forgeau ihr Buch auch noch mit einer so grundsätzlichen Frage wie 'Was ist ein Gott?' beginnt, könnte die Abhandlung leicht in terminologischen Diskussionen steckenbleiben. Denn diese hochkomplexe Frage läßt sich kaum in einer Einleitung befriedigend beantworten und forderte letztendlich dazu heraus, auch andere Begriffe weiter zu hinterfragen. Wenn z.B. Forgeau—Meeks folgend—Ritualität als ein Definitionskriterium für einen Gott festhält, dann müßte an sich auch geklärt werden, was überhaupt ein Ritual in Ägypten ist—und dazu ist ebenfalls schon sehr viel Literatur geschrieben worden.

Natürlich muß Forgeau das Feld eingrenzen, das sie bearbeiten möchte. Aus pragmatischen Gründen—eine erschöpfende Studie über alle vier Horus-'avatare' *Hr-s3-Wsir*, *Hr-nd-iti=f*, *Hr-s3-ss.t*, und *Hr-p3-hrd* berge die Gefahr der Verzettelung—konzentriert sie sich zwar auf *Hr-s3-ss.t*, berücksichtigt aber insbesondere bei der Behandlung der möglichen Vorläufer und Wurzeln

²¹ W. Schenkel, *Frühmittelägyptische Studien* (Bonn, 1962), §7, though admittedly exceptional earlier attestations are known: J. P. Allen, 'Some Theban Officials of the Early Middle Kingdom', in P. Der Manuelian (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson* (Boston, 1996), I, 6 n. 14.

des *Hr-s3-s3.t* in den PT *Hr-s3-Wsir* und *Hr-nd-iti=f* mit. Die Harsiese-Religion sei nur durch die Verknüpfung mit den anderen 'Avataren' verständlich. *Hr-s3-Wsir* und *Hr-nd-iti=f* seien Formen, die Vaterkonnotationen unterstrichen, während *Hr-s3-s3.t* die Abstammung von der Mutter, und *Hr-p3-hrd* die Jugend des Gottes betone (dazu dann insbesondere S. 305–9). Die Eingrenzungen des Themas werden aber noch weiter getrieben: S. 11 wird argumentiert, die ptolemäisch-römischen Quellen seien von der politischen Situation und auch (hier P. Derchain folgend, der das anhand von Inschriften in Edfu nachzuweisen versucht hatte) vom griechischen Denken beeinflusst, weshalb die Untersuchungen auf die eigentlich indigene Epoche der ägyptischen Geschichte beschränkt werde, um ein kohärentes Bild zu entwerfen. Aber wie repräsentativ ist dieses Bild, wenn es auf einer Ausklammerung von großen Quellenkomplexen basiert? Und was ist die 'période proprement indigène'? Sind die Quellen der Dritten Zwischenzeit indigener als die der Spätzeit oder die Tempelinschriften der ptolemäischen Zeit? Forgeau muß einräumen, daß die spät- bis kaiserzeitlichen Texte eine bedeutsame Quellengattung darstellten und diese auf alten Vorlagen basierten, ohne allerdings daraus Konsequenzen zu ziehen bzw. letztendlich doch nicht ganz die ptolemäischen Quellen zu vermeiden, sondern unbekümmert von dem, was sie 300 Seiten früher geschrieben hat, z.B. die Inschriften des ptolemäischen Tempels von Medinet Habu, S. 302, den P. Spiegelberg, S. 303, die Metternichstele, oder den *socle Béhague*, S. 325–30, auszuwerten. Die Eingrenzungen gehen noch weiter, denn es wurde keine Erfassung sämtlicher Quellen, sondern sämtlicher Aspekte Harsieses angestrebt. Die nächste Einschränkung (S. 21) für den ersten Teil, in dem die Entstehung Harsieses untersucht wird, ist dann die Konzentration auf PT, CT, Tb, und Hymnen als Kern der Quellengrundlage. Alle hätten Bezug zum funerären Werden, in dem der mythische Gedanke ausgearbeitet worden sei. Weitere Quellen zieht Forgeau zu Vergleichszwecken heran, z.B. die Horus-und-Seth-Mythen. Antworten auf folgende Fragen sollen gegeben werden: Warum wurde Harsiese eingeführt? Was sind die Funktionen Harsieses? In welcher Beziehung stehen Religion und Politik, offizielle Initiativen mit Manifestationen der persönlichen Frömmigkeit? Schließlich, welche Haltung der ägyptischen Gesellschaft läßt sich daraus ablesen? Im nächsten Schritt betont Forgeau, ein Katalog sämtlicher Belege Harsieses werde nicht angestrebt (S. 99), sondern die Bestimmung der aufeinanderfolgenden Wellen seiner Verbreitung, seiner Einbindung in die einzelnen Göttergruppen und damit seiner geographischen Verteilung. Auf dieser Basis sollen eine Typologie seines Auftretens und damit ein Maß seiner Popularität gefunden werden. In dem von jener dritten Einschränkung gefolgt zweiten Teil (S. 97–198) untersucht Forgeau dann aber nur Abydos, die Gegend von Koptos und Achmim (wegen des Synkretismus mit Min), ganz knapp auch Hierakonpolis und Edfu. Selbstverständlich erfordern diese Bereiche die Heranziehung weiterer Quellenkomplexe (Tempelinschriften, Stelen, Texte, und Darstellungen aus Gräbern), die nicht ausgeblendet bleiben, so daß Forgeau ihre zunächst gewählten Einschränkungen wesentlich erweitert. In der Praxis hat sich Forgeau also lediglich für eine Eingrenzung des Materials nach chronologischen Aspekten entschieden, wobei insbesondere die besonders üppigen Quellenkomplexe der ptolemäisch-römischen Zeit weitgehend, freilich nicht völlig ausgeklammert werden.

Forgeau möchte nun die Horus-Figuren fein säuberlich getrennt halten und stellt Horus, den Sohn der Isis, (*Hr-s3-s3.t*, Harsiese) ins Zentrum ihrer Studie. Dieser Gott habe sich jedoch erst langsam entwickelt und sei erst nach dem Alten Reich im Verlauf der Ersten Zwischenzeit zu belegen, nachdem er sich aus den Sohngottheiten *Hr-s3-Wsir* und *Hr-nd-iti=f* durch eine Betonung der Abstammung von der Mutter entwickelt habe und dessen Persönlichkeit im Mittleren Reich ausformuliert worden sei (S. 7–56). An diesen Gott, der zunächst v.a. für die Aspekte des Horus im Verhältnis zu seiner Mutter stand, lagerten sich dann Aspekte des Erwachsenen an. Einen ähnlichen, parallel versetzten Befund erhebt Forgeau dann nochmals bei einer Analyse der lokalen Verbreitung Harsieses in Abydos. Dort sei Harsiese erst—von Vorläufern abgesehen—ab dem Ende des Mittleren Reiches nachweisbar, genauso wie in Theben die Beleglage nicht vor Thutmosis III. einsetze. Es fragt sich allerdings, ob hier nicht die Überlieferungssituation das Bild verzerrt, denn die Quellen aus dem Abydos des Mittleren Reiches sind hauptsächlich Stelen von nicht-königlichen Individuen mit—wie Forgeau darlegt—einer eigenen, von königlichen Monumenten divergierenden Götterwelt. Reliefdarstellungen und Inschriften abydenischer Tempel fehlen hingegen fast völlig, und die Beleglage diesbezüglich verbessert sich erst mit dem Millionenjahrhaus Sethos' I. schlagartig. Die Frage, wann Harsiese erstmals in Abydos aufgetreten ist, kann deshalb gar nicht sicher beantwortet werden. Ähnliches gilt für Theben.

Aufgrund der Spezifika ägyptischen religiösen Denkens, seiner historischen Entwicklung und den Formen des Synkretismus seien nach Forgeau Harsiese zu seinen schon ursprünglichen vielfältigen

Aspekten weitere zugewachsen: 1. Schaffung einer neuen Gottheit Min/Horus, des Sohnes der Isis; 2. Fusion der verschiedenen Falkengötter; 3. Verbindung verschiedener Kindgötter (ohne vollständige Vermischung).

Im Französischen scheint der Begriff 'avatar' für 'Veränderung' zwar gängiger zu sein als im Deutschen (hier wird er fast ausschließlich im Zusammenhang mit indischer Religion oder in der Computerfachsprache verwendet), aber in der französischen ägyptologischen Fachliteratur ist mir 'avatar' bislang noch nicht so häufig begegnet wie bei Forgeau (vgl. aber den Gebrauch in Zusammenhang von D. Meeks, 'Harendotes', *LÄ* II, 965, und id., 'Harpokrates', *LÄ* II, 1007). Er scheint also Programm zu sein. Doch halte ich ihn für keinen glücklichen Begriff, um von ägyptischen Gottheiten zu sprechen. Für den König als Verkörperung des Horus auf Erden (S. 185) oder die Inkarnationen der heiligen Tiere, etwa den Apis oder den Buchis, mag er noch akzeptabel sein, für die verschiedenen Formen des Horus jedoch nicht. Denn von Avataren, also den Inkarnationen derselben Gottheit in verschiedenen historischen Epochen (so die ursprüngliche indische Bedeutung), kann bei *Hr-s3-Wsir*, *Hr-nd-iti=f*, *Hr-s3-s3.t*, und *Hr-p3-hrd* nicht die Rede sein. Sie repräsentieren vielmehr die verschiedenen Entwicklungsstufen derselben Person innerhalb eines gemeinsamen mythischen Zeithorizontes und arbeiten jeweils andere mythologische Aspekte heraus.

Die vier Formen als eigenständige Götter zu betrachten, halte ich deshalb für fraglich, zumal S. 60–70 Quellen zitiert werden, die in verschiedenen Textzeugen *Hr-s3-s3.t* mit *Hr-s3-Wsir* austauschen. S. 63 ist dieses Problem erkannt und benannt, aber dennoch wird an der These 'chaque forme d'Horus est chargée d'une valeur spécifique' festgehalten. Die Argumente basieren indes auf der Analyse, wie der Name gebildet wurde (anders als bei Sterblichen), während der Austauschbarkeit offenbar nur geringe Bedeutung beigemessen wurde. S. 85 wird aus CT-Spruch 760 (CT VI, 390 d–h) zitiert, wo von der Übernahme von Leitungsfunktionen in der Sonnenbarke durch Horus die Rede ist. Seine Ähnlichkeit zu PT-Stellen gibt Forgeau zu, sie sieht aber einen Unterschied dahingehend, daß hier der König durch Horus ersetzt wird, Isis eine aktive Rolle spielt, und der Gott über die matrilineare Filiation identifiziert wird. Doch frage ich mich, ob dem nicht zu große Bedeutung beigemessen wird, was schon Forgeaus Übersetzung verrät, denn einmal übersetzt sie *Hr-s3-s3.t* als 'Horus-fils-d'Isis' und dann *Hr-pn s3 s3.t* als 'cet Harsiesis'. Erstens verwundert die unterschiedliche Übersetzung und zweitens legt die zweite Formulierung im Ägyptischen mit dazwischentretendem *-pn* nahe in *Hr s3 s3.t* eben keinen univertierten Gottesnamen, sondern ein Theonym mit Epitheton zu sehen. Außerdem: Wenn also Texte, die nur *Hr* nennen herangezogen werden, dann aber in Anm. 214 auf S. 85 wieder fein säuberlich unterschieden wird ('D'autres spells font allusion au rôle joué par Isis dans l'ascension solaire d'Horus, mais sans privilégier l'avatar Harsiesis'), verschwimmt die Unterscheidung wieder. Harsiese als einen 'dieu multiple' (S. 86–94) zu bezeichnen, ist hier vielleicht ein Ausweg, jedoch ein sehr allgemeiner, weil Forgeau dann zahlreiche Texte zitiert, in denen wieder nur Horus genannt ist, wenngleich mitunter als von Isis geborener, sie andererseits (S. 89) die Entwicklungsstadien von Mentuhotep IV., der sich als von Isis gestillt bezeichnet, über Sesostri III., der 'geliebt von Harsiese' ist, zu Hatschepsut, die 'wie der Sohn der Isis' herrscht, aufbaut. Eine solche Skizze ist nur dann logisch und nachvollziehbar, wenn Harsiese als eigene Figur verstanden wird, denn—wie Forgeau selbst darlegt—ist der (sowohl verstorbene als auch lebendige) König mit Horus bereits in den PT gleichgesetzt, aber eben nicht unter der Bezeichnung 'Harsiese'.

Dazu noch zwei Beispiele, denen sich aus der Quellenbasis des Buches heraus leicht weitere zur Seite stellen ließen: im Tempel Sethos' I. in Abydos richtet sich eine Weihinschrift an Harsiese, aber der Weihende König ist lediglich 'geliebt von Horus' (S. 115). Auf dem Architrav wird der Gott wahrscheinlich nur deshalb Horus genannt, weil nicht genügend Platz für *s3 s3.t* ist. *S3 s3.t* ist also entbehrlich und folglich nur ein Epitheton, weshalb in Horus und Harsiese letztlich derselbe Gott zu sehen ist. Und die Statistik sowohl des Tempels Sethos' I. als auch Ramses' II. in Abydos (S. 115–23, 135–143), die eine relativ gleichmäßige Verteilung der verschiedenen 'Avatare' zeigt, kann auch nicht überzeugend mit einer Regel oder einem schlüssigen System erklärt werden. Ferner sprechen die Reinigung des Königs (S. 238–46) mal mit Horus Behedeti oder Harendotes, mal mit Harsiese, die Krönung oder Einführung des Königs in den Tempel (S. 246 ff.) und Harendotes versus Harsiese in den Totengerichtsvignetten (S. 294–8) ebenfalls viel mehr dafür, keine Unterscheidung vorzunehmen.

Im zweiten Beispiel dient Harsiese dazu die gelegentlichen Sohnesigenschaften anderer Götter, z.B. Amenopes in Djeme, herauszustreichen (S. 300–4): Amenope ist dort ein zweiter idealer Sohn in seiner Wirkung als Offiziant beim Dekadenfest, weshalb 'Amenope, der große Gott, ein Harsiese,

ein Sohn des Osiris, (...) ist (vgl. S. 302). Im Gegensatz zu Forgeau übersetze ich 'ein Harsiese' und nicht nur 'Harsiese'. Sein rituelles Wirken entspricht damit, wie von Forgeau beschrieben, dem des Harendotes bzw. Horus, des Sohnes des Osiris, in den PT. Daß Amenope dann aber nicht — wie noch in den PT — ein Horus, der Sohn des Osiris, sondern Harsiese genannt wird, zeigt folglich wenigstens für die Zeit, in der das Dekadenfest gefeiert wurde, wie wenig sich Horus, der Sohn des Osiris, von Horus, dem Sohn der Isis, trennen läßt.

Was unterscheidet nun aber die diversen Horusse voneinander? Nach der Lektüre des Buches habe ich den Eindruck: nicht viel. Forgeau hingegen sieht abschließend genügend Anhaltspunkte einen eigenen Gott zu bestimmen. Dazu gehören sogar ikonographische Kriterien (S. 353), die mir aber nicht klar geworden sind und die ich auch nach der Durchsicht der 73 Tafeln mit zahlreichen Abbildungen nicht erkennen kann. Auf S. 141 wird eine Darstellung Harsieses im Tempel Ramses' II. in Abydos erwähnt, die aber nicht durch eine Beischrift bezeichnet ist, und S. 152 wird die Stele Leiden V 96 angeführt (Harsiese ist abgebildet, im Text wird aber nur Harendotes genannt!). Da die Darstellung aus Abydos unpubliziert ist, ist nicht nachvollziehbar inwiefern dieser Harsiese ein charakteristisches Aussehen hat. Die Leidener Stele zeigt einen falkenköpfigen Gott mit Sonnenscheibe zwischen Osiris und Isis sitzend. Doch das scheint mir nicht sonderlich signifikant zu sein, um von einer spezifischen Harsiese-Ikonographie sprechen zu können. Letztendlich wirkt es so, als ob Horus mal ohne irgendeinen Beinamen (ohne dabei etwas von seiner mythologischen Dimension einzubüßen), mal mit einem je anderen Attribut versehen werden kann. Das Ganze folgt mitunter eher einer orientalisch-blumigen *variatio-delectat*-Mentalität als subtilsten theologischen Konzepten, die Forgeau stets aus den durchaus disparaten Befunden mit bewundernswertem Feinsinn zu entwickeln versucht (z.B. S. 123–30 oder 252), zumal *nd-iti=f*, *ss-Wsir*, und *ss-ss.t* kaum die mit ihnen hauptsächlich konnotierten Charakterzüge diejenigen der jeweils anderen Beinamen ausschließen. Es sind eben keine verschiedenen Gottheiten, noch nicht einmal verschiedene Ausprägungen, sondern es handelt sich immer um ein und denselben Horus. Deshalb kann auch nicht von 'essais de fusion des avatars horiens' gesprochen werden — die hier S. 126 zitierten Beispiele zeigen das überdeutlich — die dann dem 'maintien de domaines d'action spécifiques' (S. 127) gegenübergestellt werden. Forgeau bespricht an dieser Stelle bezeichnenderweise v.a. Belege mit Harendotes, und alles verschwimmt dann, wenn auch noch *Hr nht* als 'entité' verstanden und ihm somit fast der Status einer eigenen Gottheit zugebilligt wird (S. 151). Allenfalls mögen die einzelnen Attribute aus gewissen inhaltlichen, mythologischen Motiven heraus gewählt sein, etwa wenn in Abydos Isis und Horus, der hier als Sohn des Osiris beschrieben ist, Sethos I. bei Osiris einführen versus einer Einführung Sethos' bei Osiris und Isis durch Horus, der hier der Sohn der Isis ist (S. 25). Aber in letzterem Fall wäre auch 'Horus, der Sohn des Osiris', oder 'Horus, der Sohn der Isis und des Osiris' nicht überraschend und irgendwie erklärbar gewesen. Es ist also kaum verwunderlich, daß Griechen und Römer nur noch die Gestalt des Harpokrates beibehalten haben, obwohl Harsiese als Personennamen fortbestand (S. 379): Harpokrates und Harsiese sind nicht voneinander zu scheiden.

Insofern ist die zu Beginn des Buches gestellte Frage 'Was ist ein Gott?' mehr als berechtigt und stellt sich ganz besonders bei einer Beschäftigung mit Horus. Forgeau hat nun also viel mehr als eine Monographie über Harsiese, den es vielleicht als eigenständigen Gott gar nicht gegeben hat, vorgelegt, nämlich eine auf eine breite Materialbasis gestützte Studie über Horus insgesamt. Es finden sich hier manch feinsinnige Deutungen zu Horus. Jede dieser Deutungen trägt auch immer der historischen Gewachsenheit dieser Gottheit Rechnung — die Quellengattungen und -gruppen werden stets in aller gebotenen Knappheit, aber dennoch differenziert vorgestellt und so die Basis dafür gelegt, auch als nicht auf diese Fragestellung spezialisierter Leser, dem Anliegen Forgeaus zu folgen. Insofern liegt eine wichtige und sehr gehaltvolle Monographie vor.

MARTIN ANDREAS STADLER