

Abhandlungen
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Philosophisch-historische Klasse

Neue Folge. Heft 29

1949

Beiträge zur Hierodulie
im hellenistischen Ägypten

von

Walter Otto

Aus dem Nachlaß herausgegeben

von

Prof. Dr. Friedrich Zucker in Jena

München 1949

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

in Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Friedrich Pustet Regensburg, Graphischer Großbetrieb
Printed in Germany

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Im Jahre 1934 hatte Herr Otto in der Akademie über die Hierodulie im hellenistischen Ägypten vorgetragen (Sitz. Ber. 1934, H. 11, S. 14). Die Veröffentlichung war noch nicht erfolgt, als Herr Otto am 1. November 1941 völlig unerwartet mitten aus seinen Arbeiten durch den Tod abberufen wurde. Bald darauf richtete auf Veranlassung von Herrn Berve Frau Gertrud Otto die ehrende Anfrage an mich, ob ich die zu dem angegebenen Thema hinterlassenen Niederschriften und Materialien herausgeben wolle. Mit den Einschränkungen, die in der folgenden Darlegung bezeichnet werden, übernahm ich die Aufgabe. Die Philosophisch-historische Abteilung der Akademie, der ich erstmalig über den mir übergebenen Nachlaß, sodann über den herauszugebenden Textbestand berichtete, erklärte sich damit einverstanden, daß ich die Vorbereitung für die Drucklegung durchführte.

Der mir übergebene Nachlaß besteht aus einer in der Hauptsache zusammenhängenden Niederschrift (Text und Anmerkungen) von 56 aufs engste beschriebenen Seiten, die durchschnittlich Quartformat aufweisen, aber vielfach mit Anstückungen versehen sind. Die Niederschrift ist nicht durchgehend paginiert. An einer Stelle mußte die paginierte Folge geändert werden, und an einer andern Stelle klafft eine Lücke unbekannten, doch wohl nicht sehr erheblichen Umfangs; darüber wird nachher genau berichtet. Das Übrige besteht aus erledigten Entwürfen, unvollständigen Ausarbeitungen — diese dem Umfang nach auf weniger als die Hälfte des erstgenannten Komplexes zu schätzen — und einer ungeheuren Masse von Zetteln mit Materialangaben, Literaturziten und vorläufigen Notizen über Gesichtspunkte der Bearbeitung.

Meine Aufgabe konnte nur sein, jene erste, im wesentlichen für den Druck abgeschlossene Ausarbeitung vollends druckfertig zu machen. Ausdrücklich betone ich, daß ich angesichts der Beschaffenheit des Ms. nicht etwa eine Bearbeitung zu leisten hatte. Das Übrige ist für etwaige spätere Benutzung und Bearbeitung von der Akademie in Verwahrung genommen worden.

Wer Herrn Ottos Handschrift und extreme Ausnützung des Beschriftungsraumes kennt, wird verstehen, daß das Lesen des Ms. keine geringe Mühe verursachte. Nachdem ich das Ms. in die Schreibmaschine diktirt hatte, kontrollierte ich die massenhaften Zitate, wobei sich eine nicht unbeträchtliche Zahl von Berichtigungen ergab. Infolge der Schwierigkeit resp. Sistierung des Ausleiheverkehrs der Bibliotheken mußte bei einer verhältnismäßig geringen Anzahl von zitierten Werken, hauptsächlich orientalischen, insbesondere demotischen Publikationen die Kontrolle unterbleiben. Die Zitierweise wurde bei einer Reihe von Werken vereinheitlicht und vereinfacht. Für Papyri, die in Wilckens Chrestomathie aufgenommen sind, wurde die Nummer dieser Urkundensammlung beigegeben. Die Daten, die im Ms. in weitem Umfang nicht angegeben sind, wurden nach Möglichkeit hinzugefügt.

Mehrere Versehen und Unrichtigkeiten sind stillschweigend beseitigt. Eine Anzahl von Stellen habe ich mit eigenen Zusätzen teils ergänzenden, teils kritischen Inhalts versehen. Kurze Zusätze sind in [] mit dem Vermerk „Zus. d. Hg.s“ in den Text oder die Anmerkungen eingeschaltet. Längere Zusätze stehen hinter den Anmerkungen am Schluß der

Publikation; auf diese wird jeweils verwiesen durch die Einschaltung im Text: [dazu Zus. d. Hg.s].

Im Ausdruck ist an nicht wenigen Stellen durch Beseitigung von Unebenheiten geändert. Die Einteilung ist durch Herstellung kleinerer Abschnitte verschiedentlich übersichtlicher gemacht.

In folgenden Punkten erfordert der hier vorgelegte Text ausdrückliche Rechtfertigung im Verhältnis zum Original-Ms. Es wird dabei deutlich, daß der Vf. noch nicht die letzte Hand angelegt hatte.

1. Orig.-Ms. S. 2 ab Z. 8 = Masch. Ms. S. 3 Mitte, ab „Freilich ist das uns vorliegende Material“, bis zum Ende des Abschnitts (dieses im Masch.-Ms. auf S. 7) ist durch eine im Wortlaut weitgehend übereinstimmende, aber ausführlichere Fassung ersetzt, die sich im Orig.-Ms. auf S. 2b ab Z. 8 und S. 3 findet, also Masch.-Ms. S. 4—6.

2. Orig.-Ms. S. 4—5 waren nicht auffindbar. Ich habe an Orig.-Ms. S. 3 angeschlossen S. 2a mit 2b Z. 1—7 (s. unter 1.) = Masch.-Ms. 10—12 und dabei S. 2a Z. 1 „soeben“ in „vorhin“ abgeändert. Dieses Anschlußstück scheint mir besser in das Kap. „Zum Begriff der Hierodulie“ als in die Einleitung zu passen. Jene ausführlichere Behandlung als Ende der Einleitung ist an dieser Stelle dadurch gerechtfertigt, daß die kurze Behandlung, die dadurch ersetzt wird, eben das Ende der Einleitung bildet.

Was aber nur als Lücke zwischen S. 3 und 6 des Orig.-Ms. erscheint, ist nicht nur in der eben angegebenen Weise, sondern weiter durch Orig.-Ms. 5b—e und 14 unpaginierte Seiten — Masch.-Ms. S. 11—45 — auszufüllen. Das geht aus der Kapitelfolge hervor.

3. Orig.-Ms. S. 6—14 (durchpaginiert), mitten im Satz beginnend (auf S. 47 des Masch.-Ms.), enthält Fortsetzung und auf S. 11 = S. 64 des Masch.-Ms. das Ende eines Kap., an das auf eben dieser Seite das Kap. „Tempel- und Gottesknechtschaft“ als Kap. 5 anschließt. Inhalt des Vorausgehenden ist aber Fortsetzung des im Orig.-Ms. ebenfalls als Kap. 5 bezeichneten Kapitels „Die Gruppe der *ιερόδουλοι*“ (Masch.-Ms. S. 37). Nun findet sich auf einem ursprünglich nur für den Titel bestimmten Blatt — der Titel ist mit Tinte geschrieben — mit Bleistift eine Gliederung in Kap. aufgezeichnet, die sich auf einem angehefteten kleinen Blatt fortsetzt; die Zugehörigkeit ist durch die gleichartig mit Tinte geschriebene Bezifferung 1—6 erwiesen. Darnach ist das Kap. „Tempel- und Gottesknechtschaft“, das 6.; die Bezeichnung im Ms.text ist ein Versehen. Kap. 6 endet auf einem nur mit wenigen Zeilen beschriebenen Quartblatt.

4. Über die nach S. 45 des Masch.-Ms. einsetzende Lücke s. meine Darlegung S. 31.

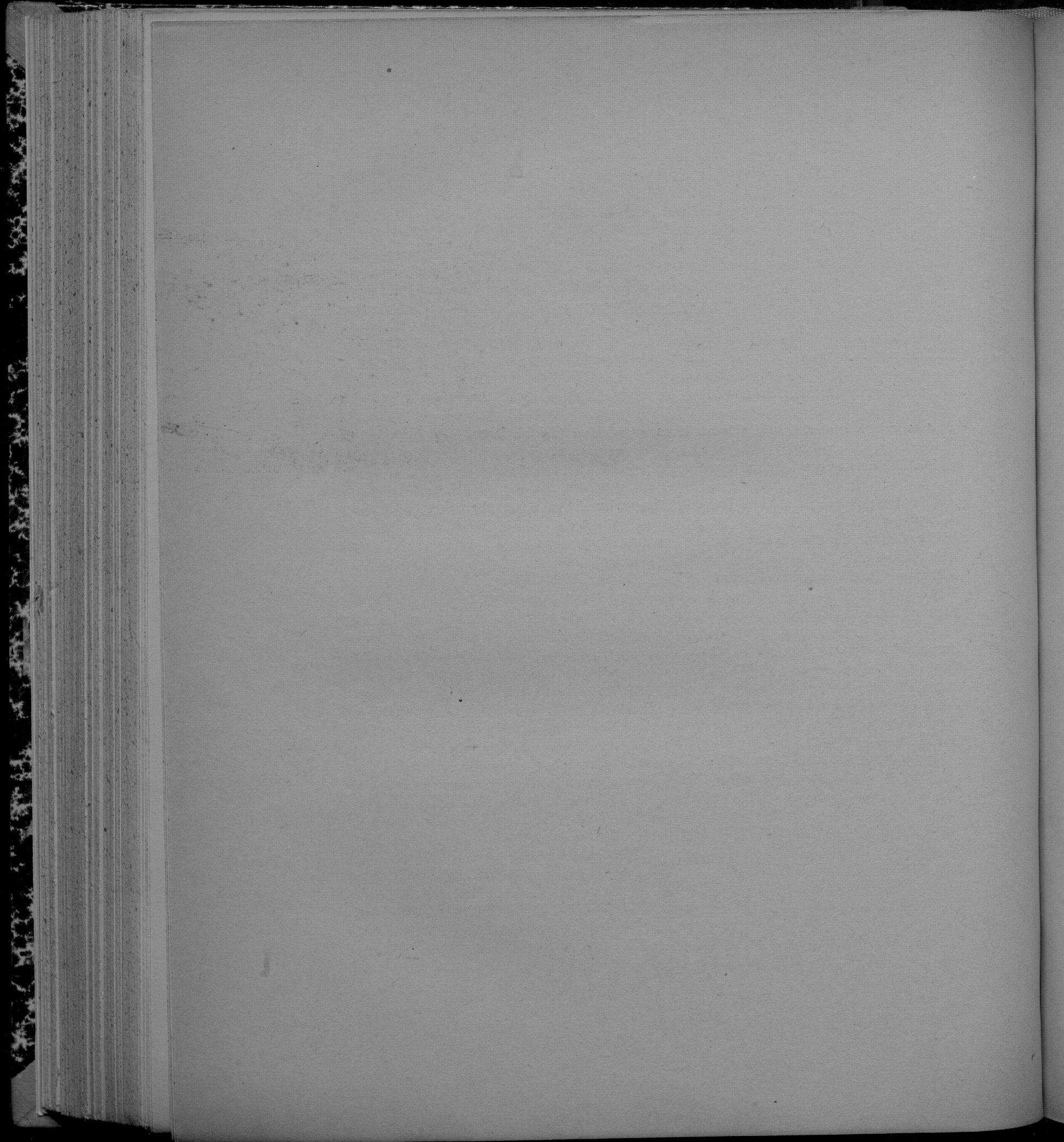
Herrn Sommer spreche ich für das mühevollen Mitlesen der Fahnenkorrekturen den herzlichsten Dank aus.

Ich schließe mit der Begründung, die ich in meinem Bericht an die Philosophisch-historische Abteilung der Akademie trotz der Unvollständigkeit der von Herrn Otto hinterlassenen Ausarbeitung für die Drucklegung angegeben habe: durch die Heranziehung überaus umfangreichen Materials aus der griechisch-römischen Überlieferung und aus verschiedenen orientalischen Kulturen, durch Aufhellung von Einzelheiten in großer Zahl und durch mannigfache grundsätzliche Aufklärung ist die Arbeit ein wichtiger Beitrag zu der schwierigen Frage der Hierodulie.

Friedrich Zucker

INHALTSÜBERSICHT

Einleitung	7
1. Zum Begriff der Hierodulie	9
2. ΕΙΜΗΡ ΕΙΣΨ2Ρ ΕΠΟΥΧΞ als Epitheta eines στρατηλάτης Diokletians	12
3. Die Bedeutung des Viktormartyriums als Quelle	14
4. Die verschiedenen mit dem Tempelkultus verbundenen Personengruppen	17
5. Die Gruppe der ιερóδουλοι	26
6. Tempel- und Gottesknechtschaft	42
Anmerkungen	47
Zusätze des Herausgebers	73



EINLEITUNG

Wenn ich meinen nunmehr schon vor längerer Zeit gehaltenen Akademievortrag über die Hierodulie im hellenistischen Ägypten¹ erst recht verspätet veröffentliche, so beruht dies vor allem auf dem inneren Widerstreben, eine Spezialuntersuchung vorzulegen, deren allgemeine Fundierung, wie ich mir wohl bewußt bin, in vielem sehr unvollkommen ist. Hätte ich jedoch in all den Fällen, wo eine solche Fundierung erwünscht schien, die eigene Auffassung eingehend klarzulegen versucht, so hätte die Gefahr bestanden, daß die Nebenuntersuchungen, deren es in dieser Abhandlung schon vielleicht allzu viele gibt, das Hauptstück schließlich völlig überwuchert hätten; ich hätte außerdem noch stärker, als dies schon so der Fall ist, auf sachliche und sprachliche Gebiete übergreifen müssen, die mir doch nur unvollkommen bekannt sind, es wäre nicht eine Spezialuntersuchung, sondern ein „mega biblion“ entstanden, das ich, weil andere schon seit langem abschlußreife und bereits angekündigte Arbeiten endlich vollendet werden müssen, nicht liefern wollte und konnte. Es erwiesen sich eben bei weiterem Durchdenken des angeschnittenen Themas zu viele Probleme, die dafür irgendwie von Bedeutung sind, nicht nur spezielle, sondern vor allem auch gerade manche Probleme der allgemeinen Religions-, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte, als bisher noch sehr wenig geklärt. Nur auf einige wenige von all den Fragen, deren nähere Erörterung eigentlich dringend geboten erschien, die ich aber nur nebenbei, gleichsam für mich in Angriff genommen und dementsprechend hier behandelt habe, sei hier ausdrücklich hingewiesen.

So habe ich im Fortgang meiner Untersuchungen immer klarer erkannt, daß eigentlich zugleich mit ihnen größere Abschnitte meines Werkes über Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten² in neuer Fassung, die der starken Vermehrung des einschlägigen Materials in der seit seinem Erscheinen vergangenen langen Zeit und der inzwischen gewonnenen besseren Erkenntnis gerecht würde, vorgelegt werden müßten; berührten sie sich doch mit manchen Fragen, die sich für die Erkenntnis der Hierodulie als grundlegend erwiesen, aufs engste, und diese hätten sich natürlich von einer breiteren Unterlage aus sehr viel leichter entscheiden lassen. Trotz dieser Erkenntnis glaubte ich doch, abgesehen von Einzelem, auch hier mich mit allgemeinen Hinweisen, zumal da ich zu ganz abschließenden Ergebnissen des öfteren noch nicht gelangt bin, begnügen zu müssen. Und vor allem bin ich mir immer mehr bewußt geworden, daß bisher von der Forschung für den griechischen Rechtskreis der Begriff der persönlichen Unfreiheit, der sich auch hier in verschiedenen Formen herausgebildet hat, in seinen Einzelheiten vielfach noch nicht eindeutig juristisch festgelegt worden ist, sich mit unseren Hilfsmitteln vielleicht auch noch gar nicht festlegen läßt; im besonderen ist das Problem der Hierodulie selbst in seinen Grundzügen noch nicht scharf umrissen und dementsprechend der Begriff in seiner Mannigfaltigkeit und seiner allgemeinen Bedeutung bislang auch nicht klar herausgestellt. Wie kennzeichnend ist es allein, daß das Wort Hierodulie infolge der an sich sehr wohl möglichen Verwendung für die Träger der Tempelprostitution nicht nur in weiteren Kreisen, sondern sogar auch noch in wissenschaftlichen Arbeiten in einer Weise gebraucht wird, die einseitige, ja geradezu mißverständliche Auffassungen auslösen muß³. Und auch

einige neuere zusammenfassende Darstellungen der Hierodulie geben in keiner Hinsicht ein erschöpfendes Bild dieser Institution, welches uns ermöglichte, sowohl ihre religions-, wie ihre rechts- und wirtschaftsgeschichtliche Seite zu erfassen⁴. Es ist unter diesen Umständen natürlich ein Wagnis, das Problem der Hierodulie für ein bestimmtes Gebiet des Mittelmeerkreises und für dieses auch nur während einer wenn auch über viele Jahrhunderte sich erstreckenden Periode abgesondert von der Behandlung des Gesamtproblems anzugreifen, aber das hellenistische Ägypten, d. h. das Ägypten der ptolemäischen und der römisch-byzantinischen Zeit⁵, scheint mir vor manchen anderen Gebieten der antiken Welt voraus zu haben, daß es uns allerlei besonders kennzeichnende Belege für die verschiedenen Seiten der Hierodulie liefert.

Für das hellenistische Ägypten hat man die „Hierodulie“ bisher überhaupt noch nicht ernstlich zu erforschen versucht, und ich selbst habe in meinen P. u. T. die Frage auch nur gestreift⁶, und die Zurückhaltung, die sich sogar Wilcken noch in seinen „Urkunden der Ptolemäerzeit“ auferlegen zu müssen glaubt, als er in ihnen (I 46) auf die Hierodulen Ägyptens zu sprechen kommt, erscheint mir der deutlichste Beweis dafür, daß auch er das Problem noch für ungeklärt gehalten hat. Aber auch für die vorhellenistische Zeit Ägyptens ist man auf diesem Forschungsgebiet über wenige, oft ziemlich allgemein gehaltene Feststellungen, die weder die religiöse noch die rechtlich-wirtschaftliche Seite der altägyptischen „Hierodulie“ scharf herausstellen, noch nicht hinausgekommen⁷. Die Quellen sind zudem bisher hierauf noch nicht irgendwie systematisch durchgearbeitet worden.

Aus diesem Grunde werde ich denn auch darauf verzichten, in diesen Beiträgen zur Hierodulie im hellenistischen Ägypten auf deren altägyptische Vorstufen, abgesehen von einigen Ausnahmefällen, näher einzugehen und dementsprechend auch bei der Feststellung ihrer griechischen oder nicht-griechischen Wurzel mich der größten Vorsicht befleißigen. Es kommt mir auch nicht so sehr darauf an, irgendwelche Vollständigkeit im Tatsächlichen zu erreichen, als gewisse Grundzüge an der Hand einiger Beispielsgruppen herauszuarbeiten, wobei ich mir bewußt bin, daß bei der Unvollständigkeit und starken Ungleichmäßigkeit des zur Verfügung stehenden Materials, das sowohl in seiner zeitlichen wie räumlichen Ausdehnung sogar den Charakter des rein Zufälligen hat, allgemeine Schlüsse, vor allem solche über die Fortdauer oder die historische Entwicklung, nur eine sehr bedingte Gültigkeit beanspruchen können. Es erscheint mir nötig, sich hier noch des öfteren antiquarisch zu bescheiden, anstatt historisch zu irren. Aus demselben Grund versuche ich auch nicht, die Institution streng getrennt nach ihrem Vorkommen in Verbindung mit dem griechischen oder nicht-griechischen Kultus Ägyptens darzustellen. Außerägyptisches Material habe ich zum Vergleich des öfteren herangezogen, aber nur insoweit, als es zur Lösung der für Ägypten zu klärenden Fragen wirklich Entscheidendes beiträgt. Die durch solche „Parallelen“ aufgeworfenen Fragen der Religions- und Rechtsvergleichung habe ich mit Willen nicht näher verfolgt, da sie nur nach Durcharbeitung des gesamten einschlägigen Materials und nach weiterer Klärung der speziell ägyptischen Probleme wirklich erfolgsversprechend behandelt werden können. Dabei bin ich mir natürlich bewußt, daß allenthalben, wenn auch in den verschiedenen Gebieten entsprechend der Geisteshaltung ihrer Bewohner in verschiedener Stärke, dieselben grundsätzlichen religiösen und wirtschaftlichen Motive ganz unabhängig voneinander auf die Entstehung

der „Hierodulie“ hingedrängt haben, mag auch auf die äußere Ausgestaltung so und so oft ein Einfluß von außen maßgebend gewesen sein.

Auf jeden Fall handelt es sich auch für das hellenistische Ägypten, abgesehen von der Feststellung, ob man in ihm mit einem großen alten Stamm von Hierodulen zu rechnen hat und wie sich dessen Lage gestaltet hat, vor allem noch um die Herausarbeitung zweier großer Fragen: Ist auch hier die Tendenz weiter verbreitet gewesen, sich selbst in den Dienst der Gottheit und damit der Tempel zu stellen, sich selbst zu weihen, wobei sich immer wieder und z. T. ganz unbewußt miteinander vereint haben dürften der Wunsch, sich selbst und seinem Heile zu dienen, und die Hoffnung, hierdurch auch der Gottheit zu nützen. Und ferner — inwieweit hat dieselbe religiöse Stimmung auch dazu geführt, andere den Göttern und ihren Tempeln zu weihen? Wenn auch im Falle der Selbstweihe die religiöse Bindung im Vordergrund steht, so muß man doch auch bei ihr stets die Möglichkeit der Begründung bzw. Herausbildung eines wirtschaftlich-rechtlichen Charakters der Bindung in Rechnung stellen und damit die Möglichkeit einer selbst zur persönlichen Unfreiheit führenden Gotteshörigkeit auf diesem Wege. Man hat in allen Fällen natürlich auch zu prüfen, auf welchem Wege und inwieweit die Wiederauflösung der „Gotteshörigkeit“, der neubegründeten wie der schon seit alters bestehenden, auch gerade der *ιεροδουλεία* im eigentlichen Sinne des Wortes möglich gewesen ist. Wenn ich den Ausdruck „Hörigkeit“ gebrauche, so bitte ich ihn in einem allgemeinen Sinne zu fassen; juristische Genauigkeit in der Terminologie erscheint mir nicht möglich, da die rechtliche wie die wirtschaftliche Stellung der „Hierodulen“ sich bisher nur ganz unvollkommen erfassen läßt, ganz abgesehen davon, daß auch die modernen Begriffe „Hörig-“, „Leibeigene“ und dgl. von der Forschung nicht einheitlich umschrieben werden und die Begriffe auch deshalb so fließend sind, weil sich Zwischenstufen zwischen ihnen nachweisen lassen. Gerade deshalb kann man auch sehr wohl eine allgemeinere Bezeichnung wie „Tempelknechtschaft“ verwenden.

1. ZUM BEGRIFF DER HIERODULIE

Eine Erklärung des Begriffs aus dem Altertum, die uns weiterhelfen könnte, liegt nicht vor, wie ja überhaupt die antike Tradition über die Bedeutung sakraler Ausdrücke nur sehr unvollkommene Auskünfte bietet, was sich auch bei der Verwendung und Deutung solcher termini im folgenden gelegentlich störend bemerkbar machen wird; die bei Lexikographen oder in den Scholien vorliegenden Definitionen stützen sich aber sehr oft auf einen einseitigen Sprachgebrauch, und die gebotenen Etymologien sind nicht immer einwandfrei. In der älteren Gräzität wird das Wort *ιερόδουλος* überhaupt nicht angewandt, sondern erst seit der hellenistischen Zeit. In einigen ägyptischen Papyrusurkunden aus der Mitte des 3. Jh. v. Chr. begegnet das Wort, soweit ich sehe, überhaupt zum ersten Male⁸, und wir finden es dann auch gelegentlich in solchen des 2. Jh. v. Chr.⁹ Für das griechische Mutterland ist ein *ιερόδουλος*, soweit mir bekannt, zuerst für die Mitte des 2. Jh. v. Chr. bezeugt: in delischen Inventarlisten begegnet uns ein solcher in Verbindung mit dem Heiligtum des Apollon¹⁰, während wir für die frühere Zeit zwar auch schon Tempelsklaven,

aber nicht den Begriff des Hierodulos nachweisen können¹¹. Und der zeitlich nächste einigermaßen genau zu datierende außerägyptische Beleg, der urkundlichen Charakter hat, stammt m. W. sogar erst aus den 40er bzw. 30er Jahren des ersten Jh. v. Chr., da die Weihinschriften des Königs Antiochos I. von Kommagene, die ihn enthalten, etwa in diese Zeit zu setzen sind¹².

Es erhebt sich natürlich die Frage, ob das Wort in Ägypten aufgekommen ist, aber bei der Spärlichkeit der für seinen Gebrauch in den Jh. v. Chr. vorliegenden Zeugnisse läßt sie sich nicht mit Sicherheit beantworten, und zwar auch gerade deshalb, weil sämtliche früheren urkundlichen Belege, soweit sie aus Ägypten kommen, sich auf Papyri finden, also auf einem Belegmaterial, das für diese Zeit aus anderen Gebieten der alten Welt bisher nicht vorliegt. Ließe sich freilich die Abfassungszeit und der Abfassungsort des apokryphen Esrabuches ganz einwandfrei festlegen, dann wäre diese Frage schon eher zu entscheiden. Denn in dieser Schrift werden die *יְהוֹדִים*, in denen man wenn nicht Sklaven, so doch jedenfalls unfreie Diener des jüdischen Tempels sehen darf, immer durch *ιερόδουλοι* wiedergegeben¹³ — einmal scheint sogar den Leviten diese Bezeichnung, wenn auch fälschlicherweise, beigelegt zu sein —¹⁴, während an den entsprechenden Stellen des kanonischen Esra in der Septuaginta das hebräische Wort in der griechischen Transkription erscheint¹⁵. Dem Verfasser, der nicht die Septuaginta, sondern einen hebräisch-aramäischen Text verwertet hat¹⁶, muß jedenfalls der Begriff *ιερόδουλος* ganz geläufig gewesen sein, und dürfte man ihn, wie es geschieht, tatsächlich mit Ägypten in Verbindung bringen und ihn noch in die vorchristl. Zeit setzen¹⁷, so würde auch der früheste literarische Beleg des Wortes, den wir besitzen, gerade aus Ägypten vorliegen. Die Annahme, daß das Wort in Ägypten geprägt worden ist, würde dann natürlich an Wahrscheinlichkeit gewinnen¹⁸.

Auch die Frage, warum der neue Wortbegriff geschaffen worden ist, läßt sich bisher nicht mit voller Sicherheit, sondern nur vermutungsweise beantworten. Rein zufällig dürfte die Wortprägung in hellenistischer Zeit auf keinen Fall erfolgt sein, zumal der Begriff der „Hierodulie“ auch dem alten Griechenland nicht fremd gewesen ist; man hat vielmehr an eine bewußte, durch die neuen Verhältnisse gebotene Neuschöpfung zu denken. Sind doch die Griechen seit der Zeit Alexanders d. Gr. im Gebiet der altorientalischen Reiche mit religiösen und sozialen Verhältnissen in enge Verbindung gekommen und haben sie meistern müssen, in denen die „Hierodulie“ eine sehr viel größere Rolle gespielt hat¹⁹ als im griechischen Mutterlande oder auf griechischem Kolonialboden, wenn man von einigen Ausnahmen im westlichen Kleinasien absieht. Der Wunsch, für diese Institution eine kurze treffende Bezeichnung zu besitzen, wäre verständlich; es würde also das Bedürfnis auf griechischer Seite zu der Prägung eines neuen Wortes geführt haben²⁰. Die Berührung mit dem Orient hätte sich demnach auch hier schöpferisch ausgewirkt, die Bildung des neuen Wortes wäre ein typisch hellenistisches Erzeugnis; ein orientalischer Begriff, als dessen genaue Wiedergabe man das griechische Wort auffassen könnte, ist übrigens nicht nachzuweisen²¹.

Ich habe vorhin (S. 9) den Ausdruck „Gotteshörigkeit“ gebraucht. So sicher es nun ist, daß es Sklaven im Besitz der Tempel des griechischen wie der des nicht-griechischen Kultus gegeben hat, so wenig erscheint es mir jedoch berechtigt, bei der Deutung des neugeschaffenen Wortes „*ιερόδουλος*“ im engsten Anschluß an den Wortsinn zunächst vor allem an die Sklaven der Tempel zu denken²². Im Gegenteil scheint es, als wenn der neue

Begriff, der ein religiöses und ein wirtschaftlich-soziales Element in seinem Namen aufzeigt, für die eigentlichen Tempelsklaven im allgemeinen nicht angewendet worden ist, sondern daß mit ihm gerade die Tempel- bzw. Gottes„hörigen“ bezeichnet worden sind, daß der Begriff überhaupt zur Kennzeichnung der Tempel- bzw. Gottes„knechtschaft“ verwendet worden ist. Auf jeden Fall ist schließlich, was schon von der bisherigen Forschung mit Recht hervorgehoben, wenn auch in seiner grundsätzlichen Bedeutung nicht genügend herausgestellt ist, *ιερόδουλος* — und mit gutem Grund sogar des öfteren in übertragenem Sinne — die übertragene Bedeutung erweist sich für die Erkenntnis des Begriffs als besonders bedeutsam — auch für Personen gebraucht worden, die sich für eine gewisse Dauer oder sogar dauernd irgendwie dienend einer Gottheit ergeben hatten, in irgend einer Weise an sie gebunden waren, ohne daß sie deswegen, trotz allen ihnen etwa obliegenden Pflichten — kultischen oder anderen —, als unfreie im rechtlichen Sinn aufgefaßt werden dürften. Das Wort wie der Begriff des *ιερόδουλος* hat unbedingt einen recht schillernden Sinn.

Man kann insofern *ιερόδουλος* durchaus auf eine Linie stellen mit dem Begriff „*ιερός*“, soweit diese zur Bezeichnung einer bestimmten äußeren Stellung seines Trägers Verwendung gefunden hat²³ [dazu u. z. folgenden Zus. d. Hg.s]; wird doch auch die Bezeichnung *ιερός*, die vor allem für Kleinasien, aber auch gelegentlich für andere Teile Griechenlands belegt ist, in sehr verschiedenem Sinne angewandt, ebensowohl für den Tempelhörigen, ja für Tempelsklaven wie für die verschiedenartigsten mit dem Kultus irgendwie verbundenen Personen bis zum angesehenen Kultdiener²⁴. Man darf überhaupt, wenn man die Institution der Hierodulie recht erfassen will, nicht allein das Wort „*ιερόδουλος*“ in Betracht ziehen; liegt doch sehr oft die Tatsache der Hierodulie und im besonderen die im weiteren Sinne des Wortes vor, ohne daß der Begriff, und zwar sogar nicht einmal in irgendeiner Umschreibung, genannt wird. Das Sich-selbst-geben oder die Weihung, sowie das Gebundensein des Menschen an die Gottheit — von einzelnen wie von ganzen Gruppen — hat eben zu allen Zeiten und bei allen Völkern eine so große Rolle gespielt, daß es verständlich ist, wenn sich auch in den durch die griechische Kultur entscheidend bestimmten Gebieten der Welt des Altertums für die an die Gottheit „Gebundenen“ eine größere Reihe von Sonderbezeichnungen herausgebildet hat, zumal uns allenthalben die Tendenz nach einer gewissen Organisation derer, die sich in den Dienst der Gottheit gestellt haben, entgegentritt.

Man hat jedenfalls mit recht mannigfachen Formen der Ausgestaltung des religiösen und wirtschaftlichen Grundgedankens, des Gebundenseins bzw. der Bindung an die Gottheit und damit auch der Entstehung der Hierodulie zu rechnen, und diese Mannigfaltigkeit hat naturgemäß vielerlei Abarten der „Hierodulie“ hervorrufen müssen: das Abhängigkeitsverhältnis, in dem die „Hierodulen“ zu dem Tempel bzw. zu dem Gott, mit dem sie verbunden sind, stehen, ist tatsächlich sehr unterschiedlich gewesen, die Hingabe weist recht verschiedene Stärkegrade auf; es sind recht disparate Elemente miteinander vereint, disparat sowohl in ihrem religiösen, wie in ihrem rechtlichen und wirtschaftlichen Charakter. Nicht glücklich wäre es jedoch, in die Behandlung der Hierodulie mit einzubeziehen auch jene Gruppe der Gottgebundenen, die mit der Gottheit ganz besonders eng, z. T. durch Vererbung von Generation zu Generation, verbunden waren, die Masse der Priester, und zwar sind unbedingt diejenigen unter ihnen auszuschließen, für die die

Ausübung des Kultes ihr einziger oder wenigstens ihr eigentlicher Beruf gewesen ist; sie sind aber als eine besondere Kategorie innerhalb der „Diener“ der Gottheit zu fassen, ihre religiöse, aber auch ihre rechtliche Sonderstellung ist unbestreitbar²⁵. Dagegen nähern sich Priester, die nur nebenbei ihre Funktionen ausgeübt haben, ihrem Wesen nach den Hierodulen, soweit dieser Begriff in übertragenem Sinne angewandt wird²⁶.

Nach alledem handelt es sich bei der „Hierodulie“ wahrlich um ein besonders schwieriges religiöses wie zugleich rechts- und wirtschaftsgeschichtliches Problem, für das leider des öfteren nur eine recht ungenügende Tradition vorliegt. Auch der, der das Problem nur für ein räumlich begrenztes Teilgebiet behandelt, muß auch gerade deshalb sich bewußt sein, daß des öfteren ihm nur der Blick auf das Ganze gestatten wird, die speziellen Verhältnisse wenigstens einigermaßen zu klären, und vielfach wird man sogar bei dem Versuch, zu einer Lösung zu kommen, die allgemeine vergleichende Religions- und Rechtsgeschichte heranziehen müssen. Man darf sich freilich hierbei von äußeren Gleichheiten oder Ähnlichkeiten nicht täuschen lassen. Können sich sogar doch hinter denselben Bezeichnungen letzten Endes recht verschiedenartige Begriffe verbergen oder zum mindesten starke Abwandlungen des Ursprünglichen, zumal wenn jene Bezeichnungen nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich stark von einander entfernt vorkommen. Das Problem erfährt schließlich in all den Fällen noch eine starke Erschwerung, wenn es für ein Teilgebiet angeschnitten wird, in dem neben der griechischen eine starke einheimische religiöse Tradition vorliegt, wenn wir, ganz absehen von der Frage, inwieweit die alte griechische Tempelknechtschaft von Haus aus durch nichtgriechische Einflüsse bestimmt war, dann noch mit dem späteren religiösen Synkretismus als einem die Ausbildung der Institution bestimmenden Faktor zu rechnen haben. Dann heißt es bei allen auf Vergleichung sich stützenden Schlüssen, auch gerade bei solchen aus termini technici, mögen sie nun griechisch oder nichtgriechisch sein, besondere Vorsicht walten zu lassen.

2. ΕΙΜΗΡ ΕΙΩΘΕΡ ΕΙΘΟΥΧΕ ALS EPITHETA EINES στρατηλάτης DIOKLETIANUS

Den ersten Anstoß zu meinen Untersuchungen über die Hierodulie im hellenistischen Ägypten haben mir seinerzeit einige Angaben eines koptischen Martyrologions gegeben, die auf den ersten Blick mit diesem Thema kaum etwas zu tun zu haben scheinen. Es war einige Zeit vor seinem Tode, als Wilhelm Spiegelberg mir eine Stelle aus dem von E. H. Wallis Budge herausgegebenen koptischen Martyrium des heiligen Viktor²⁷ vorlegte und meinen Rat erbat, wie sie, die zunächst keinen rechten Sinn zu ergeben schien, zu deuten wäre. Da ihm meine Erklärung zwingend erschien, bat er mich, diese zugleich mit der von ihm beabsichtigten sprachlichen Erläuterung der Stelle zu veröffentlichen. Andere Arbeiten, die uns beide beschäftigten, verzögerten die Herausgabe der gemeinsamen Arbeit; der plötzliche Tod Spiegelbergs machte dann zu meinem großen Bedauern die ursprüngliche Arbeit unmöglich. Wenn ich es wage, heute nicht nur die sachliche, sondern auch die sprachliche Erklärung zu bieten, so tue ich es deshalb, weil der Versuch, meine seinerzeit dem Verstorbenen gebotene Erklärung weiter auszubauen und zu sichern, mich zu immer weiter greifenden Untersuchungen geführt hat, so daß die sprachliche Deutung

der Stelle zu einem παράγον geworden ist. Als Außenseiter auf koptischem Gebiet beschränke ich mich bei der sprachlichen Deutung natürlich auf das Allernotwendigste und bekenne, daß mir auch dies nur durch Crums ausgezeichnetes Coptic dictionary ermöglicht worden ist; immerhin scheint mir Crum alles für die Entscheidung der sprachlichen Frage notwendige Material zu bieten.

Die erwähnte Stelle des Viktormartyriums, das zu jenem großen Märtyrerzyklus gehört²⁸, der sich um Diokletian und seine στρατηλάται gruppiert, findet sich in einer in Alexandrien spielenden Szene, in der der Vater des heiligen Viktor, der στρατηλάτης Diokletians, Romanos²⁹, seinen Sohn dazu zu bewegen versucht, die von dem Kaiser verlangten Opfer den Göttern darzubringen. Als dieser sich weigert, es zu tun, erinnert Romanos den Sohn daran, daß er seinerzeit bei dessen Geburt für ihn große Opfer dem Gott Apollon dargebracht habe. Er schwört: „Ich habe an dem Tage deiner Geburt 20 Centenaria³⁰ Gold dem Tempel des Apollon³¹ geschenkt³², ΕΙΜΗΡ ΕΙΣΗΓΕΡ ΕΙΠΟΥΣΚ. Die ausgeschriebenen koptischen Worte sind unbedingt zu dem hier übersetzten Satze zu ziehen, da die Selbständigkeit des folgenden Satzes durch das in ihm stehende „ΓΑΡ“ gesichert ist (rein formal wäre freilich sonst auch die Verbindung mit diesem nächsten Satze möglich). Jene Worte sind nun wohl einfach zu übersetzen: „Indem ich gebunden bin, indem ich fege, indem ich besprenge“, doch könnte die Verbalform immerhin auch präterital wiedergegeben werden, also mit „gebunden war, fegte und besprengte“. Während ich es, nachdem Crums Lexikon vorliegt, nicht für erforderlich halte, für die Übersetzung der beiden an letzter Stelle stehenden Verba ΕΙΣΗΓΕΡ und ΕΙΠΟΥΣΚ irgendwelche Belegstellen beizubringen (s. Crum, Dictionary s. v.), erscheint es mir dagegen notwendig, für die von mir gewählte Bedeutung „binden“ für ΜΟΥΡ aus dem reichen Belegmaterial bei Crum a. O. s. v. einiges herauszugreifen, das den Gebrauch des Verbuns im Viktormartyrium besser verstehen lehrt. So möchte ich hier ausführen: Budge, Martyrdoms S. 184 „Η ΕΙΜΗΡ ΕΤΕΡΚΗΝΕΙΑ ΕΨΗΝΕ ΝΕΑ ΠΗΟΥΤΕ ΜΠΕΣΟΥΤ ΜΗ ΤΕΤΨΗ = er war an die Kirche gebunden, indem er Gott suchte bei Tag und bei Nacht“; ferner Amélineau, Mém. publ. par les membres de la miss. arch. franc. au Caire IV 772 „ΕΙΜΗΡ ΕΠΗ ΜΠΗΟΥΤΕ ΜΠΕΣΟΥΤ ΜΗΤΕΤΨΗ = indem er bei Tag und bei Nacht an das Haus Gottes gebunden war“; dann Ephes, IV 1 „ΑΝΟΚ ΠΕΤΜΗΡ ΕΜΠΙΧΟΕΙΣ = ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ“ und schließlich Gen. XX 13, wo ΕΙΜΗΡ ΕΣΟΤΗ zur Wiedergabe von κατεχόμενος dient.

Bei dem Versuch, den Sinn der Epitheta des Romanos zu erfassen, habe ich seinerzeit an die beiden letzten Wendungen „indem ich fege, indem ich besprenge“ angeknüpft, da ihre Deutung sich mir sofort ganz einwandfrei zu ergeben schien. Und nachdem die eine Gruppe nach einer bestimmten Richtung festgelegt war, und zwar in dem Bereich der mannigfaltigen Bezeichnungen, bei denen man an Hierodulie denken muß, konnte mit gutem Recht angenommen werden, daß der Sinn des an erster Stelle stehenden Epithetons in derselben Richtung zu suchen wäre, eine Annahme, die sich durch die richtige Erkenntnis des Begriffs der Hierodulie sowie durch die Möglichkeit, für diese Wendung ihr verwandte aus dem Kreise der Hierodulie beizubringen, zur Gewißheit erheben läßt. Jedenfalls erweisen sich die Epitheta des Romanos als sehr bedeutsam für die Erfassung der Eigenart der Hierodulie und führen uns zugleich mitten hinein in das Problem ihrer Ausgestaltung im hellenistischen Ägypten. Es erhebt sich freilich sofort die Frage, inwieweit

es gestattet ist, ein koptisches Martyrium, das uns in einer Handschrift des 10. Jh. n. Chr. vorliegt, als Quelle für Institutionen des hellenistischen Ägyptens zu verwerten. Diese Vorfrage muß zunächst geklärt werden.

3. DIE BEDEUTUNG DES VIKTORMARTYRIUMS ALS QUELLE

Mit dieser Martyrienforschung betrete ich, wie ich mir wohl bewußt bin, einen sehr schwankenden Boden und muß mich als Außenseiter mit den notwendigsten Feststellungen begnügen. Erfreulicherweise hatte ich die Möglichkeit, einen so guten Kenner dieses schwierigen Gebietes wie meinen Kollegen Hengstenberg um seinen Rat zu fragen, den dieser mir sowohl mündlich wie schriftlich bereitwilligst erteilte, wofür ich ihm zu aufrichtigstem Dank verpflichtet bin³³. So wage ich, das folgende, für das ich natürlich allein die Verantwortung trage, mit einer gewissen Zuversicht auf die Richtigkeit zum mindesten des Grundsätzlichen vorzubringen.

So strittig und verwickelt die Frage nach dem Ursprung der Viktorlegende auch sein mag, ob sie wirklich von Oberägypten ausgegangen, oder ob sie, außerhalb Ägyptens entstanden, erst dorthin übertragen ist — für letzteres läßt sich manches anführen (s. S. 15 A. 41) —, so gesichert erscheint mir die frühe Verbindung des heiligen Viktor mit Ägypten³⁴. Und dem entspricht auch das echt ägyptische Kolorit des koptischen Viktormartyriums, das unlöslich mit ihm verbunden ist. Hierdurch unterscheidet sich dieses Viktormartyrium von den anderen um Diokletian und seine *σφατηλάται* sich gruppierenden hagiographischen Texten. Denn in diesen spielt Antiochien als kaiserliche Residenz und als Geburtsort der Märtyrer eine entscheidende Rolle und nicht wie im Viktormartyrium Alexandrien; Ägypten ist ihnen nur das Verschickungsland der in Ungnade gefallenen *σφατηλάται*, wo sie ihr Martyrium erleiden. Dagegen spielt sich die ganze Handlung der koptischen Viktorpassion in Ägypten ab, in Alexandrien, Rhakotis, Antinoë und bei Siut; Philae wird wenigstens erwähnt (fol. 1a). Als Märtyrer wird in ihm auch ein Soldat, ein Leibgardist, namens Basilides erwähnt, der auch von Eusebius (hist. eccl. IV 5) unter den von ihm genannten ägyptischen Märtyrern angeführt wird, und zwar hat auch dieser Basilides ebenso wie der des Martyriums in Alexandrien den Tod erlitten³⁵; dagegen ist von der Märtyrerschaft des hochvornehmen Basilides, der uns gerade in anderen Texten des Diokletiansromans als führende Persönlichkeit begegnet, in der koptischen passio keine Rede. Und schließlich fällt in dem Martyrium einem dux Sebastianus die entscheidende Rolle zu; durch diese Persönlichkeit ist es eng verbunden mit dem uns schon seit längerer Zeit bekannten koptischen Viktorelogium des Joannes³⁶ und dem mit ihm in vielem nah zusammengehenden lateinischen Martyrium des Viktor und der Corona³⁷, während Sebastianus in den übrigen zum Diokletianstypus gehörenden Texten überhaupt nicht genannt wird. Auf jeden Fall ist dieser Mann gerade mit der nationalägyptischen Version der Legende aufs engste verknüpft, und es ist denn auch außerordentlich wahrscheinlich, daß hinter diesem dux eine historische Persönlichkeit steht, nämlich jener dux Sebastianus, der in den 50er Jahren des 4. Jh. n. Chr. in Alexandrien als unerbittlicher Gegner der Anhänger des Athanasios hervorgetreten ist und später auch im Reich eine führende

Stellung erlangt hat³⁸. Auch die schwankende Bezeichnung des in Rhakotis stationierten hohen Truppenführers bald als *dux*, bald als *comes*³⁹ darf wohl hier verwertet werden. Ist doch in der Zeit zwischen 384 und 391 n. Chr. an Stelle des *dux* ein *comes Aegypti* getreten; der Gebrauch dieses Titels ist freilich später wieder abgekommen⁴⁰; gerade aus der Bekanntschaft mit diesem Vorgang ließe sich das Schwanken gut erklären, und man könnte sogar daran denken, daß jener Szene der *passio*, wo der heilige Viktor den *comes* von Rhakotis an sein Eintreten für ihn bei der Verleihung der *Comes*-Stelle erinnert (fol. 12a), die Umwandlung der Stelle des *dux* in die des *comes* irgendwie zugrunde liegt.

Nun hat schon Galtier (s. S. 14 A. 34) die enge Verbindung des auf eine *passio* zurückgehenden Viktorenkomions des Johannes mit den lateinischen Akten, in denen Viktor und seine Märtyrergefährtin Corona (= Stephana = Stephanu) erscheint, erwiesen, wobei sich freilich auch Abweichungen im Grundsätzlichen wie in Details ergeben haben, auch das Fehlen von Einzelheiten in dem Enkomion. Jetzt, nach der Herausgabe des koptischen Martyriums, ergeben sich gerade in diesen im Enkomion fehlenden Details die allerengste Verknüpfung, ja, wörtliche Übereinstimmungen zwischen der Schilderung des Opfertodes der Corona-Stephanu in der *passio* mit der in den lateinischen Akten⁴¹. Diese Übereinstimmungen zwingen uns, ein griechisches Mittelglied anzunehmen⁴², da eine direkte Übersetzung der einen Version aus der andern als ausgeschlossen bezeichnet werden kann, und dieses griechische Mittelglied muß infolge des ägyptischen Lokalkolorits, das den drei als näher miteinander verbunden erwiesenen Versionen der Legende und vor allem der koptischen *passio* anhaftet⁴³, in Ägypten, d. h. wohl in Alexandrien entstanden sein⁴⁴.

Innerhalb der um Diokletian sich gruppierenden hagiographischen Texte muß man die griechische Fassung ebenso wie ihre Übernahme in die koptische Literatur in der Form der uns erhaltenen koptischen *passio*, in der man nicht berechtigt ist, einfach die Übersetzung eines griechischen Originals zu sehen⁴⁵, verhältnismäßig früh ansetzen. Denn nachdem einmal innerhalb der mit der Diokletian-„Sage“ verknüpften Martyrien Antiochien als die Residenz Diokletians, von der alles ausgeht, so fest eingebürgert war, daß nur unsere koptische Viktorpassio eine Ausnahme hiervon macht — auch Viktor selbst gilt dann als in Antiochien geboren —, der „Volksroman“ über Diokletian und seine Verfolgung in dieser Form sich durchgesetzt hatte, erscheint es ausgeschlossen, daß dann noch Antiochien durch Alexandrien ersetzt worden wäre. Ferner ist jener Basilides, der im Diokletianszyklus schließlich im Mittelpunkt steht, um den sich, mehr oder weniger, alles andere kristallisiert, im Viktormartyrium nur noch eine für die Handlung ganz nebensächliche Figur; er gehört zwar zu den höchsten Würdenträgern des Reiches, aber nicht zu den Märtyrern, sondern für ihn als Märtyrer erscheint noch der schon erwähnte einfache Soldat gleichen Namens. Nun ist als die Hauptzeit der Entstehung dieser martyrologischen Literatur doch wohl das 5.—6. Jh. n. Chr. anzusehen. Daher kann man die koptische Viktorpassio, die übrigens literarisch ziemlich hoch steht und auf einen griechisch gebildeten Kopten als Verfasser hinweist, sehr wohl etwa dem 5. Jh. zuweisen, wofür auch allgemeine Erwägungen sprechen⁴⁶. Und jenes vor ihm liegende, wenn auch nur erschlossene Stück der griechischen hagiographischen Literatur Ägyptens dürfte demnach wohl noch im 4. Jh. verfaßt worden sein, freilich erst in der 2. Hälfte ds. Jh., wenn die Annahme einer Verbindung des Sebastianus der *passio* mit dem aus der Geschichte bekannten zurecht besteht. Später braucht es übrigens auch der nicht anzusetzen, der die mit ihm schwerlich

schon in irgend einer Form verbundene Diokletiansage nicht auf ägyptischem Boden entstanden sein läßt; hat man doch mit ihrer sehr frühzeitigen Ausbildung zu rechnen und ferner mit ihrer frühen Verwertung auch gerade in Ägypten, das sich jedenfalls der Sage ganz besonders angenommen hat⁴⁷.

Nach alledem scheint es mir sehr wohl gestattet, das Viktormartyrium als Quelle für die ägyptischen Zustände gerade der Übergangszeit vom Heidentum zum Christentum ernstlich in Betracht zu ziehen, und zwar natürlich vor allem mit jenen seiner einzelnen Angaben, die mit der griechischen Grundlage irgendwie in Verbindung gebracht werden können. Und hiergegen scheint mir auch nicht zu sprechen, daß uns in dem Martyrium als das führende Heiligtum Alexandriens ein Tempel des Apollon und der Artemis (s. S. 13) entgegentritt: in ihm spielt sich der entscheidende Auftakt zu der Verfolgung der Christen durch Diokletian ab (fol. 1 b); dem Apollon als dem größten der Götter bringen der Kaiser und seine „σφατηλάται“ große Gaben dar und leisten mit anderen hohen Beamten ihre Eide bei ihm⁴⁸, der heilige Viktor soll ihm opfern (fol. 11 b), Romanos, der mit dem Heiligtum ganz besonders eng verbunden ist (s. S. 13 und 38), bezeichnet Apollon ausdrücklich als den höchsten der Götter, nicht anders als etwa der dux von Rhakotis. Gelegentlich wird zusammen mit Apollon auch seine Tempelgenossin Artemis, und zwar ebenso rühmend, erwähnt (s. S. 13 A. 31). Dieses außergewöhnliche Hervortreten der beiden Gottheiten scheint auf den ersten Blick — das ist unbedingt zugegeben — gegen die Möglichkeit zu sprechen, den einzelnen Angaben gesicherte Schlüsse zu entnehmen. Denn soweit uns bekannt ist, hat ein Heiligtum des Apollon und der Artemis in Alexandrien niemals die führende Stellung unter den Tempeln der Stadt eingenommen. Auf den alexandrinischen Münzen begegnen denn auch die beiden Gottheiten seit der Mitte des 2. Jh. n. Chr. nicht mehr⁴⁹, und irgendwelche näheren Beziehungen des Jovius Diokletian und seiner Mitregenten zu ihnen, die Anlaß zu ihrer Aufnahme in die in unserem Martyrium vorliegende Form des Diokletianromans gegeben haben könnten, sind m. W. auch nicht festzustellen.

Immerhin scheint mir eine Möglichkeit vorhanden zu sein, ihre Nennung zu erklären. Auf alexandrinischen Münzen der diokletianischen Zeit, auch gerade auf den während zweimaliger Anwesenheit des Kaisers in Alexandrien ausgegebenen, kommen des öfteren jene beiden Gottheiten vor, die jede für sich gelegentlich mit Apollon und Artemis verglichen worden sind, Helios und Selene⁵⁰. Wenn man sich erinnert, zu welcher führenden Stellung in der Religion der späteren Kaiserzeit der Sonnengott emporgestiegen, wie er sozusagen zur allmächtigen Gottheit geworden ist, wie der Nachfolger Diokletians, Konstantin der Große, von seiner Jugend an dem Kult des Sonnengottes ergeben war und Julian den Helios wieder zum Reichsgott erhoben hat, dann kann man sehr wohl verstehen, daß christliche Hagiographen des späteren 4. und des 5. Jh. n. Chr. dem eigenen Gott als Hauptgegensepieler eine Sonnengottheit gegenübergestellt haben.

Wenn nun in dem ägyptischen Martyrium nicht Helios, sondern Apollon genannt wird, so könnte man an die bekannte Statue auf der Porphyrsäule in Konstantinopel erinnern, die hier Konstantin für sich aufstellen ließ und die, obwohl sie äußerlich als Helios charakterisiert war, von der späteren Tradition immer wieder als Apollon bezeichnet wird⁵¹; man könnte vor allem darauf hinweisen, daß Julian sogar Apollon- und Artemisstatuen als seine und seiner Gemahlin Bilder verehren ließ⁵², so daß diese beiden Gottheiten gerade

zu einer Zeit, die der Entstehung der postulierten griechischen Viktorpassio nahe ist, in Verbindung mit dem Kaiserhaus in der großen Öffentlichkeit hervorgetreten sein dürften; aber man soll doch zunächst versuchen, ob nicht eine Erklärung der Besonderheiten der ägyptischen christlichen Hagiographie aus den einheimischen Verhältnissen möglich ist, und dies scheint mir tatsächlich möglich zu sein. Die Ersetzung des Sonnengottes Helios durch Apollon kann nämlich sehr wohl, mögen auch auswärtige Einflüsse mitgewirkt haben, einfach dadurch bedingt sein, daß der eine der großen ägyptischen Sonnengötter, Horus, dem Apollon gleichgesetzt war; die Hauptstätte seiner Verehrung gerade in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens, Edfu, hieß dementsprechend auch Apollinopolis Magna. Und welche Bedeutung die christlichen Ägypter diesem Horus-Apollon beigemessen haben, erhellt wohl am deutlichsten daraus, daß uns sogar ein christlicher Heiliger mit Namen Apollon aus Ägypten bekannt ist; so ist z. B. gerade in Edfu eine Kirche nach diesem heiligen Apollon benannt worden⁵³; wir kennen Klöster des Apa Apollon bei Bawit⁵⁴ und in Oxyrhynchos (P. Oxy. XVI 1913 [ca. 555(?) n. Chr.] 8 f.), und für Arsinoe im Fajjum können wir eine nach ihm benannte Straße nachweisen⁵⁵. Auch daran sei erinnert, daß Schenute von Atripe in einer seiner Predigten — sei es noch im vierten, sei es erst im fünften Jh., jedenfalls zu einer Zeit, die der des Hagiographen nahe ist — sich auch gerade gegen Apollon gewandt hat, da er eben in ihm einen der hauptsächlichsten Götter seiner heidnischen Landsleute gesehen hat⁵⁶. Die Einführung des Gottes Apollon läßt sich also ungezwungen aus den speziellen ägyptischen Verhältnissen erklären, mit denen der Hagiograph sehr gut vertraut gewesen ist⁵⁷, sie verstärkt sogar weiter den Eindruck, den man auch sonst von dem echt ägyptischen Kolorit des Martyriums erhält. Und aus der gleichzeitigen Nennung von Apollon und Artemis muß man, wofür übrigens auch der ganze Aufbau des Martyriums spricht, einen griechisch gebildeten Ägypter als Verfasser erschließen (s. auch S. 15). Wir sahen: auch gerade solche scheinbaren Unstimmigkeiten des Martyriums wie die Verwendung der Götternamen Apollon und Artemis zeigen, daß in dieser hagiographischen Literatur verhältnismäßig kenntnisreiche Verfasser am Werk gewesen sind⁵⁸, und daß wir zwar natürlich alle einzelnen Angaben sehr sorgfältig auf ihre Verwertbarkeit prüfen müssen, sie aber sehr wohl als Material verwerten dürfen, und dies scheint mir auch gerade bei den Epitheta des Romanos der Fall zu sein. Aber bevor man sie zur Charakteristik einzelner Formen der „Hierodulie“ im hellenistischen Ägypten heranzieht, wie mir das tatsächlich möglich zu sein scheint, muß man, da diese ein bisher so gut wie noch unerforschtes Gebilde ist, sich zunächst über diese in ihrer allgemeinen Form und Bedeutung klar werden, überhaupt über die Frage, wann man hier von „Gebundenen“ und „Geweihten“ bzw. „sich Bindenden“ und „sich Weihenden“ sprechen darf.

4. DIE VERSCHIEDENEN MIT DEM TEMPELKULTUS VERBUNDENEN PERSONENGRUPPEN

Auch im hellenistischen Ägypten lassen sich recht verschiedene Gruppen nachweisen, die mit dem Kultus, bzw. den Exponenten des Kultus, den Tempeln, irgendwie organisch verbunden gewesen sind. Zunächst gilt es, sie in ihrer Eigenart zu erfassen, da mir nur

auf diesem Wege, der vielleicht manchen als ein Umweg erscheinen könnte, grundsätzliche Feststellungen über das Vorliegen der „Hierodulie“ möglich zu sein scheinen. Und zwar kann man sich am besten durch eine Art von Ausscheidungsverfahren darüber klar werden, in welchen Fällen an „Hierodulie“ gedacht werden darf. Entsprechend den grundsätzlichen Ausführungen über den Begriff der „Hierodulie“ (S. 11 f.) sind ja für diese alle diejenigen, die als „berufsmäßige Priester“ irgend eines Grades zu fassen sind, nicht in Betracht zu ziehen; es heißt also zuerst jene Gruppen feststellen, deren Mitglieder noch als wirkliche Priester angesehen werden können. Erst bei den dann noch übrigbleibenden darf man an „Hierodulie“ denken. Bei diesem Ausscheidungsverfahren besteht kein Unterschied zwischen den mit den Tempeln des ägyptischen Kultus und den mit den Heiligtümern des griechischen oder eines synkretistischen Kultus Verbundenen. Allerdings können wir wenigstens vorläufig für die griechischen Tempel Ägyptens einen größeren Kreis ihnen eng Verbundener, der dem für die andern Heiligtümer anzunehmenden an Bedeutung irgendwie gleichkäme, nicht feststellen. Es kann natürlich einen solchen auch in Ägypten gegeben haben gerade in Angleichung an die Zustände bei den Tempeln des ägyptischen Kultus (s. über diese schon P. u. T. I 75 ff.), aber falsch wäre es, ohne weiteres mit einem solchen zu rechnen, indem man Verhältnisse, wie sie uns etwa für so berühmte griechische Tempel wie den des Apollon von Didyma oder der Artemis von Ephesos bis in die römische Zeit hinein und noch für manche anderen bekannt sind⁵⁹, auch bei den griechischen Heiligtümern Ägyptens voraussetzte. Denn bei jenen handelt es sich anders als bei den letzteren um sehr alte Gebilde, auf deren Gestaltung auch die vorgriechische Form selbst nach der Hellenisierung der Gottheit noch eingewirkt haben dürfte, und bei Didyma auch noch um eine typische Tempelsiedlung. Größte Vorsicht ist jedenfalls nötig.

Für die Tempel des ägyptischen Kultus habe ich schon in meinen „P. u. T.“ gezeigt, daß die bedeutsamste Gruppe unter den Kultdienern die Phylenpriesterschaft gewesen ist, bestehend aus Priestern verschiedener Rangstufen, zu denen als unterste und zugleich auch zahlreichste die der *w'b* der ägyptischen Texte gehört hat. Da diese Priester höherer Ordnung sich ganz eindeutig als die Priester schlechthin erweisen, ist es verständlich, daß man für sie alle als zusammenfassende Bezeichnung den Begriff *iepeis*, obwohl dieser auch für eine ihrer Untergruppen gebraucht worden ist, angewandt hat; zu welcher anderen zusammenfassenden Bezeichnung hätte man denn auch greifen sollen! Neben diesen läßt sich dann noch eine Reihe von Priestergruppen niederen Grades nachweisen⁶⁰. Außer den letzteren hat es schließlich noch mancherlei Tempelbedienstete gegeben. Man hat überhaupt mit einem starken Laienelement als einem wichtigen Bestandteil der mit den Tempeln mehr oder weniger eng verbundenen Gruppen zu rechnen, mit Laien, die auch nicht nur irgendwie mit den Tempeln, sondern auch gerade mit dem Kultus verbunden waren⁶¹, nicht anders als etwa heutigentags Laien, die als Küster, Mesner, Organisten im Rahmen des Gottesdienstes tätig sind und daneben noch zumeist einen laikalen Hauptberuf ausüben. Und man kann oft sogar zweifeln, ob man bei einem niederen Kultusdiener noch von einer gewissen priesterlichen Qualität sprechen darf oder nicht. Man wird sich vielfach mit einem *non liquet* begnügen müssen⁶². Irreführend ist es jedenfalls, wenn neuerdings Erman (Relig. d. Ägypt. 401) die ganze niedere Priesterschaft als Laienpriester bezeichnet hat⁶³; durch eine solche Bezeichnung werden die Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen, die man gerade herausarbeiten muß, stark verwischt. Eine reinliche

Scheidung wird freilich durch die gemeinsamen Merkmale, die die verschiedenen Gruppen aufweisen, oft recht erschwert; die Gruppen überschneiden sich, aber immerhin grenzt doch das, was einzelnen gemeinsam ist, diese wieder entschieden von anderen ab⁶⁴. Erfreulicherweise besitzen wir einige allgemeine Belege sowohl aus ptolemäischer wie aus römischer Zeit, die es uns ermöglichen, die verschiedenen großen Gruppen, die mit den Tempeln des ägyptischen Kultus verknüpft waren, in ihrem Verhältnis zueinander verhältnismäßig klar herauszustellen.

In den literarischen Quellen tritt die Scheidung in Gruppen wie andererseits eine gewisse Zusammenfassung derselben am anschaulichsten hervor bei Porphyrius de abst. IV 8, dessen Glaubwürdigkeit wegen seines Gewährsmannes aus dem 1. Jh. n. Chr., des ägyptischen Priesters Chairemon, sehr hoch zu veranschlagen ist. Bei ihm werden als Glieder des Kultuspersonals neben den verschiedenen Klassen der höheren Priesterschaft auch *παστοφόροι*, *νεωκόροι*, ferner das *πλῆθος* der *ὑπουργοὶ τοῖς θεοῖς* genannt⁶⁵. Die letztere Bezeichnung ist natürlich als ein zusammenfassender Ausdruck für allerlei nichtpriesterliche Kulddiener zu nehmen; die *ὑπουργοί* darf man immerhin zusammenstellen mit jenen *ἐπηρέται*, die nach Diodor I 73, 3 neben den Priestern bei den ägyptischen Heiligtümern stets in größerer Anzahl vorhanden gewesen sein sollen. Auf die Verbundenheit der verschiedenen Gruppen miteinander wird von Porphyrius durch Betonung des für sie alle, und zwar auch für die *ὑπουργοί*, verbindlichen *καθαρεύειν* hingewiesen. Auf die Bedeutung der Angaben des Clemens Alexandrinus (Strom. VI p. 757/8 P. = p. 448/9 St.) für die Gliederung aller jener, die als Priester anzusehen sind, bin ich schon P. u. T. I 75 ff. sehr eingehend zu sprechen gekommen. Es sei nur als für das hier angeschnittene Problem besonders wichtig hervorgehoben, daß Clemens als eine Gruppe, die für sich neben den verschiedenen von ihm als eine Einheit charakterisierten Klassen der höheren Priester steht, die *παστοφόροι* nennt; immerhin trennt er sie nicht völlig von jenen, sondern faßt sie alle wieder in einer höheren Einheit zusammen⁶⁶, ohne freilich, wozu allerdings der Zusammenhang keine Veranlassung gibt, noch weitere mit den Tempeln zusammenhängende Gruppen zu erwähnen.

Die literarische Bezeugung des Nebeneinander verschiedener und in ihrer Verschiedenheit auch von den Zeitgenossen empfundener und hervorgehobener Gruppen erfährt dann sowohl für die römische wie für die ptolemäische Zeit ihre urkundliche Bestätigung. So läßt sich wie bei Clem. Alex. gerade besonders häufig die strenge Scheidung der *παστοφόροι* von den *ιερεῖς* als Vertretern der höheren Priesterschaft feststellen. Einiges Material habe ich hierzu schon in P. u. T. I 76 beigebracht⁶⁷. Hier sei insbesondere auf eine wohl amtliche Denkschrift aus der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. (PSI X 1149) verwiesen, die also etwa aus der Lebenszeit des Gewährsmannes des Porphyrius, des Chairemon, stammt, sich aber auf Material der ptolemäischen Zeit stützt und demnach auch für diese als Zeugnis verwertet werden kann⁶⁸; in ihr sind die Stellung und die Aufgaben der Pastophoren im Gegensatz zu den *ιερεῖς* umrissen. Und ferner sei hier noch eine aus dem 3. Jh. n. Chr. stammende Priestereingabe an die staatliche Aufsichtsbehörde herausgegriffen, in der neben den höheren, in den Phylen zusammengeschlossenen Priestern als besondere Gruppen auch gerade die *παστοφόροι* und ferner noch *θεαγοί* genannt werden (PSI IX 1039, s. auch S. 20 A. 72). Schließlich wird uns die Scheidung der *παστοφόροι* als einer Gruppe der Priester niederer Ordnung von den *ιερεῖς* außerordentlich eindringlich vor Augen geführt durch zwei im Gnomon des Idios Logos sich findende Verbote, die man,

wie so manche der grundsätzlichen Festlegungen des Sakralrechts des Gnomon, wohl nicht nur als Beleg für die Zustände der Zeit seiner Entstehung, der römischen Periode, sondern auch für die der ptolemäischen Zeit verwerten darf, zumal in diesem Falle ein volles Abbrechen der Tradition nicht nur an und für sich unwahrscheinlich ist, sondern wir für die vorchristliche Zeit die gleichen allgemeinen Tendenzen, auch gerade die Trennung der *ιερεῖς* von den *παστοφόροι*, durch urkundliche, z. T. sogar durch amtliche Zeugnisse immer wieder nachweisen können (s. im folgenden). Nach diesen Verboten ist es den Pastophoren nicht gestattet gewesen, „ὡς ἱερεῖσι χρηματίζειν“, d. h. sich als Priester dienstlich zu betätigen (§ 82)⁶⁹, und ferner auch nicht „ἱερέων τάξεων ἀντιλαμβάνεσθαι“ (§ 94).

Ebenso klar wie sich ihre Abgrenzung von den *ιερεῖς* feststellen läßt (s. hierzu auch S. 23), ergibt sich aber auch eine gewisse Verbindung mit diesen und damit die Festlegung ihrer Stellung als einer solchen, der man einen priesterlichen Charakter beilegen kann. Schon allein die Tatsache, daß sich die Belege aus ptolemäischer und römischer Zeit ständig mehren, in denen gerade die Pastophoren in ähnlicher Weise wie die *ιερεῖς* — z. T. direkt neben ihnen in den Tempelrechnungen genannt — als „Sportel“empfänger erscheinen⁷⁰, spricht für eine solche Verbindung. Auch die für sie ebenso wie für die *ιερεῖς* aus römischer Zeit bezeugte Verpflichtung nicht nur zur Einreichung von Pastophorenlisten, sondern auch zu der eines *χειρισμός*, und zwar nicht allein eines Inventarverzeichnisses an die staatlichen Behörden, zeigt, daß sie ebenso wie die *ιερεῖς* besonders eng mit den Tempeln verknüpft gewesen sind⁷¹. Und vor allem ist für die Annahme einer den *ιερεῖς* immerhin ähnlichen Stellung der Pastophoren die schon erwähnte aus dem 3. Jh. n. Chr. stammende Priestereingabe (PSI IX 1039) beweiskräftig. Werden doch in ihr die Pastophoren ebenso wie übrigens die *θεαγοί* zusammen mit den Angehörigen der Phylenpriesterschaft als Glieder der Gruppe der *ιερώμενοι* gefaßt⁷²; d. h. der Gruppe all derer, die, wenn sie hierzu auch schon berechtigt waren, noch keine der von den höheren oder niederen Priestern zu bekleidenden Stellen erlangt haben⁷³ [dazu Zus. d. Hg.], und nicht anders als für die Phylenpriester ergibt sich aus der Eingabe die Forderung des Beschnittenseins sowie die Vererbung der priesterlichen Stellung auf die Kinder auch für die Pastophoren⁷⁴.

Wenn wir dann feststellen können, daß die Pastophoren nicht anders als die *ιερεῖς* beim Amtsantritt die *εἰσφορικόν*-Abgabe haben entrichten müssen (P. u. T. I 245), so bedeutet dies eine wertvolle Ergänzung der in der Eingabe an sie gestellten Anforderungen und der allgemeinen Schlüsse aus dieser. Und schließlich kann man noch eine weitere Anordnung des Gnomon (§ 83) dafür verwerten, daß die Pastophoren noch als Priester und nicht als irgendwelche Tempeldiener, überhaupt als Laien zu fassen sind⁷⁵; werden sie doch durch diese von anderen mit den Tempeln zusammenhängenden, und zwar von nichtpriesterlichen Personengruppen ausdrücklich geschieden. Denn wenn im Gnomon bestimmt wird, daß die Pastophoren nach *ιδιωτικαὶ τάξεις* streben dürfen, so darf man in diesen *τάξεις* nicht, woran Graf Uxkull-Gyllenband a. O. 90 f. gedacht hat, irgendwelche beliebigen Privatstellungen sehen, sondern Stellungen in den Tempeln, die an und für sich Laien vorbehalten waren und daher von keinen irgendwie priesterlichen Charakter tragenden Persönlichkeiten bekleidet werden sollten, die aber doch gelegentlich von Angehörigen der niederen Priesterschaft besetzt worden sind⁷⁶. Wir sehen, die Pastophoren haben einerseits nach Seite der *ιερεῖς* Übergriffe versucht, andererseits nach Seite der mit dem Kultus verbundenen *ιδιώται* übergreifen dürfen; jenes Übergreifen

ist doch wohl nicht nur ein Zeichen ihrer Begehrlichkeit und zugleich der Gegensätze unter den mit den Tempeln verbundenen Gruppen (s. auch S. 24), sondern, was besonders wertvoll ist, zusammen mit dem erlaubten Übergreifen auch ein deutlicher Hinweis auf die Zwischenstellung der Pastophoren innerhalb der verschiedenen Gruppen der ägyptischen Kultusorganisation, ein Hinweis auf deren Scheidung voneinander wie auch auf ein gewisses Sichüberschneiden.

Schon durch diese Gnomon-Stelle werden wir darauf hingeführt, daß es zahlreiche und sogar auch erstrebenswerte Laienstellen in den ägyptischen Tempeln gegeben haben muß; es werden durch sie also die Angaben des Porphyrius und des Diodor bestätigt. Wir besitzen außer ihr noch eine Reihe urkundlicher Belege, die uns das Vorhandensein einer dritten für die Tempel bedeutsamen Personengruppe neben den Vertretern der höheren und der niederen Priesterschaft bezeugen, und zwar nicht nur für die ptolemäische und die römische Periode, sondern auch noch für die vorhergehenden Zeiten. So nennt die bereits verwertete wohl amtliche Denkschrift aus der 1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. (PSI X 1149) bei ihren grundsätzlichen Auseinandersetzungen nebeneinander als mit einem Tempel verbunden *ιερείς, παστοφόροι* und „ἐν αὐτῷ τῷ ἱερῷ ἰδιώτας γει[ρομένους — καὶ] βυσσοουργούς τε καὶ ἀρτοκόπους καὶ ἕτερα εἶδη [οὐ μόνον ἀνδρῶν, ἀλλ]ὰ καὶ γυναικῶν“. Dann findet sich in einem Erlaß des praefectus Aegypti v. J. 4 v. Chr., der an die Tempel des ägyptischen Kultus gerichtet ist, der Befehl auf Registrierung nicht nur der *ιερείς* und *παστοφόροι*, sondern auch der *ἄλλοι ἐκ τῶν ἱερῶν πάντων*; es kann sich also bei diesen nicht um zufällig mit den Tempeln verbundene Personen, sondern es muß sich um eine inhärierend mit ihnen verknüpfte Gruppe handeln⁷⁷. Dieselben Gruppen sind ferner in der Formulierung *οἱ ἐν τῷ ἱερῷ ἱερεῖς καὶ παστοφόροι καὶ οἱ ἄλλοι* für die erste Hälfte des 1. Jh. v. Chr. bezeugt in Verbindung mit Heiligtümern des Amon und der Krokodilgötter in Euhemeria im Fajjum aus Anlaß von Asylieverleihungen⁷⁸, und die memphitischen Serapeumpapyri überliefern uns eine an den König im J. 158 v. Chr. gerichtete Klage des *κάτοχος* Ptolemaios gegen die *ιερεῖς, παστοφόροι καὶ οἱ ἄλλοι*, die alle ausdrücklich als *οἱ ἐν τῷ ἱερῷ* zusammengefaßt werden⁷⁹. Wenn schließlich in Eingaben der späteren Ptolemäerzeit *κατοικοῦντες* des Isieions von Kerkeosiris bzw. ein *κατοικίδιος* eines *παστοφόριον* in einem Tempel des Herakleopolites genannt werden, so darf man in ihnen Vertreter der zuletzt in den Aufzählungen erwähnten Gruppe der „οἱ ἄλλοι οἱ ἐν τῷ ἱερῷ“ sehen⁸⁰. Nach alledem haben wir mit wechselnden Bezeichnungen für diese Gruppe zu rechnen und dürfen auch nicht für alle, die zu ihr zu rechnen sind wegen der Wendung „οἱ ἐν τῷ ἱερῷ“, dauernden Aufenthalt in den Tempeln annehmen, wie wir sie uns überhaupt aus den verschiedenartigsten Elementen zusammengesetzt vorstellen müssen. Dies wird auch durch ein demotisches Dokument aus vorhellenistischer Zeit, eine Eingabe aus der Regierung Darius' I. (Dem. P. Ryl. III 9 col. 7, 8), bestätigt, wo nach der Übersetzung von Griffith in einem hier gebotenen Hinweis auf die Verhältnisse in den Tempeln z. Z. der 26. Dynastie als zugehörig zu einem bestimmten Heiligtum gleichfalls 3 verschiedene Gruppen genannt sind, außer „the priests“ auch „the shrine openers and the other classes (?) of men who (are qualified to?) enter the temple“⁸¹.

Es erhebt sich natürlich die Frage, ob und inwieweit wir diese drei Gruppen den vorher genannten gleichsetzen dürfen und dadurch einen Beleg für das hohe Alter der Gliederung,

für ihre Beibehaltung zum mindesten in den Grundzügen für etwa ein Jahrtausend gewinnen, und die Klärung dieser Frage, die gerade wegen einer gewissen Unsicherheit der Übersetzung eine eingehende Begründung erfordert, gestattet uns zugleich, in der Erkenntnis der beiden neben den Priestern höherer Ordnung stehenden Gruppen weiter zu kommen und darüber hinaus für das Hauptproblem, für die Frage nach dem Vorliegen der Hierodulie, eine weitere Grundlage zu schaffen.

Zu der an letzter Stelle genannten Gruppe, die man am einfachsten mit „all die andern, die in den Tempel eintreten“, wiedergibt, läßt sich aus der späteren ptolemäischen Zeit ein Gegenstück in einer Inschrift von Dendera nachweisen, in den in dieser genannten „Eintretenden“, den *kjw*; sie erscheinen am Schluß einer Aufzählung, in der vor ihnen verschiedene Klassen der höheren Priesterschaft genannt sind⁸². Nun findet sich der Titel *kjw* auch in einem Rechnungsbuch des königlichen Hofes aus der Zeit der 13. Dynastie; er steht unter den verschiedenen in ihm aufgeführten Mitgliedern des Hofes an letzter Stelle und muß etwa mit „Diener, Unterbeamte“ übersetzt werden⁸³. Erinnert man sich alsdann der Aufzählung der verschiedenen mit dem Kultus verbundenen Gruppen bei Porphyrios, in der zuletzt die *ὑπουργοὶ τοῖς θεοῖς* angeführt sind, so erscheint mir die Folgerung gesichert, daß man den Ausdruck „Die Eintretenden“, der eine Aufzählung einer Reihe als Priester anzusehender Persönlichkeiten abschließt, als Äquivalent für diese „ὑπουργοί“ und somit als eine allgemein gehaltene Bezeichnung für Tempeldiener aller Art, die keinen priesterlichen Charakter hatten, fassen muß. Der hier in Ägypten angewandte allgemeine Ausdruck entspricht ferner in seiner Allgemeinheit der so allgemein gehaltenen Bezeichnung „οἱ ἄλλοι“, die die zuletzt genannte der Tempelgruppen in den griechischen Urkunden trägt; die Gleichsetzung erscheint also auch hier gegeben, wobei die speziell griechische Formulierung „οἱ ἄλλοι οἱ ἐκ τῶν ἱερῶν“ der ägyptischen wohl am nächsten kommt. Auch sie drückt besonders allgemein nur das Verbundensein derer, die in ihr zusammengefaßt sind, mit den Tempeln aus und läßt sich auch gerade auf Nichtbewohner des Tempelbezirks gut anwenden. Irgendein Werturteil über die soziale Stellung der so Gekennzeichneten darf natürlich aus ihr nicht ohne weiteres entnommen werden, auch nicht aus ihrer Anführung an letzter Stelle, da die Voranstellung der Priester in diesem Falle selbstverständlich ist.

Die hier vollzogene Gleichsetzung der als dritter genannten Gruppe wird alsdann dadurch weiter gesichert, daß das Gleiche möglich ist bei den zu zweit Erwähnten, den *παστοφόροι* und den von Griffith als „shrine openers“ Gedeuteten. Allerdings liegt keinerlei Anlaß vor, den Begriff des „opener“, der hier sicher vorliegt, in diesem Falle speziell mit „shrine“ in Verbindung zu bringen⁸⁴. Vielmehr findet sich ebenso wie hier auch sonst in den ägyptischen Titeln der „*wn*“, kein Hinweis auf diese Sonderaufgabe⁸⁵, und das Öffnen der Götterkapellen hat zudem, wie das uns genau bekannte Ritual der täglichen Kulthandlungen zeigt, gerade zu den Aufgaben der Priester höherer Ordnung gehört⁸⁶, die vor ihnen als erste Gruppe angeführt sind. So erscheint eine spezielle Deutung der „Öffner“ auf Grund ihrer ägyptischen Bezeichnung nicht möglich, und zwar auch gerade noch nicht die Lösung der Frage, die sich durch die Hinzusetzung des Hausdeterminativs zum Begriff des „Öffners“ erhebt, um welches Haus es sich hier handeln könnte. Wenn wir dann den im Demotischen sich findenden Titel in der späteren Ptolemäerzeit einige Male in griechischen Parallelurkunden durch *παστοφόρος* wiedergegebenen finden⁸⁷,

so scheint mir allerdings diese Wiedergabe die Annahme der vollen Gleichförmigkeit in der Aufzählung der Tempelgruppen in den griechischen und den demotischen Texten zu sichern. Wegen der Bedeutung dieses Schlusses möchte man aber natürlich gern den Grund feststellen, wieso die ägyptische Bezeichnung durch eine griechische wiedergegeben worden ist, von der keine Brücke zu jener hinüberzuführen scheint.

Der Begriff der *παστοφόροι* ist leider entgegen der wohl üblichen Anschauung bisher noch sehr wenig geklärt. Schon im 17. Jh. ist von Caper (Harpokrates S. 129 ff.) zwar auf Grund ihres Namens die Behauptung aufgestellt worden, man müsse in ihnen die Kapellenträger *κατέξοχήν* in den Prozessionen der ägyptischen Götter sehen, und man hat diese Auffassung seitdem fast allgemein wie eine unbezweifelbare Tatsache behandelt⁸⁸. Herr Dozent Krister Hanell hat mich jedoch schon vor längerer Zeit brieflich darauf hingewiesen, daß die Grundlage dieser Deutung der Pastophoren, *παστός* sei als Götterkapelle zu fassen, nicht bewiesen sei⁸⁹. Die Götterkapelle wird denn auch tatsächlich niemals mit *παστός*, sondern immer mit *ναός*, *ναῖσκος* oder ähnlich bezeichnet. Man hätte übrigens gegen die bisherige Deutung auch schon mißtrauisch werden sollen auf Grund der Bestimmung des Gnomon des Idios Logos (§ 94/95), der zufolge die Pastophoren von der *χωμασία* der *ιερεῖς*, in der ja auch Götterkapellen mitgeführt worden sind, sogar ausdrücklich ausgeschlossen waren (s. Graf Uxkull-Gyllenband a. O. S. 91). Natürlich haben die Pastophoren ebenso wie die *ιερεῖς* und die vielen anderen mit dem ägyptischen Kultus Verbundenen⁹⁰ an den Prozessionen teilgenommen, aber eben in strenger Sonderung von der Phylenpriesterschaft⁹¹. Auch sie können natürlich Götter getragen haben, aber deren typische Träger sind sie nicht gewesen. Wieso diese niederen Priester im Griechischen als „Träger“ bezeichnet worden sind, dafür vermag ich freilich zunächst keine Erklärung zu bieten⁹². Der griechische Titel scheint mir somit, da bisher keine gesicherte Deutung desselben vorliegt, für die Beantwortung der Frage nach der Gleichsetzung der *παστοφόροι* mit den „*wn*“ auszuschneiden.

Dagegen hilft uns schon eher etwas weiter die Deutung der nach Horapollon I 14 für den Pastophoros gebrauchten Hieroglyphe als *φύλαξ οἰκίας*⁹³. Sie zeigt, daß dem Autor die vorher erörterte ägyptische Schreibung des Titels der den *παστοφόροι* gleichzusetzenden „*wn*“ mit dem Hausdeterminativ bekannt gewesen ist, bekräftigt somit weiter diese Gleichsetzung, sie zeigt aber zugleich, daß von Horapollon der ägyptische Titel nicht genau erklärt worden ist. Trotzdem erweist sich dessen sachliche Behauptung, den Pastophoren stehe das „*φυλάττεσθαι τὸ ἱερόν*“ zu, als begründet, so daß die falsche Deutung der Schreibung durch jenes sachliche Wissen hervorgerufen sein dürfte. Jedenfalls deckt sich Horapollons Behauptung mit den Angaben der schon öfters erwähnten wohl amtlichen Denkschrift aus der 1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. (PSI X 1149), wonach den Pastophoren die „*παραφυλακή πάντων τῶν ἐντὸς [ὄντων (?) τοῦ περι]βόλου τῶν ἱερῶν*“ obgelegen haben; in diesem Falle ist bei den *πάντες* anscheinend im besonderen an alle irgendwie mit den Tempeln näher verbundenen *ιδιώται* (s. S. 20) zu denken. Im allgemeinen dürfte man aber wohl das „*παραφυλάσσειν*“ schlechthin als eine Aufgabe der Pastophoren ansehen⁹⁴. Im Anschluß an die *παραφυλακή* sind in der Denkschrift übrigens noch weitere *ὑπηρεσίαι* der Pastophoren erwähnt, ohne daß sich bei der schlechten Erhaltung etwas Näheres über diese feststellen ließe. Es handelt sich, wie aus der Urkunde hervorgeht (s. auch S. 19 mit A. 68), um Aufgaben, die seit alters den Pasto-

phoren zugestanden haben, freilich scheint es über die Zuständigkeiten der Pastophoren mit den *ἱερεῖς* zu Streitigkeiten gekommen zu sein, die dann die praefecti Aegypti geschlichtet haben. — Dieser Vorgang ist ein neuer Beleg für die nachdrückliche Ausübung des Kirchenregiments durch die römische Regierung. Weiterhin scheint sich mir aus der Verbindung der Angabe des Horapollon mit dem ägyptischen Titel zu ergeben, daß die Pastophoren — ich möchte mich zunächst möglichst allgemein ausdrücken — auch gerade mit irgendwelchen Räumlichkeiten der Tempel in näherer Verbindung als „Öffner (des Hauses)“, als „*φύλακες (τῆς οἰκίας)*“ gestanden haben.

Nun finden wir in den Urkunden des hellenistischen Ägyptens des öfteren *παστοφόρια* erwähnt, die von Haus aus Wohnräume von Priestern und anderen mit den Tempeln irgendwie verbundenen Personen gewesen sein müssen und im Tempelbezirk lagen, teils besondere Häuser, teils Räume, die direkt zu dem eigentlichen Tempelbau gehört haben⁹⁵. Griffith (Dem. P. Ryl. III S. 47 A. 5; 383) ist dann durchaus im Recht, wenn er das demotische *snh-ntr*, das er mit „place of the temple“ übersetzt, und als „official apartments“ charakterisiert, dem griechischen *παστοφόριον* gleichsetzt. Wir kennen also Räumlichkeiten innerhalb des Tempelbezirks, welche durch ihre Namen mit den Pastophoren aufs engste verknüpft sind (s. A. 95)⁹⁶, ohne daß man deshalb anzunehmen braucht, wie dies Graf Uxkull-Gyllenband tut, daß sie unter den Besitztümern der Pastophoren eine große Rolle gespielt haben; man darf vielmehr nur folgern, daß sie von diesen wenigstens zunächst doch irgendwie betreut gewesen sein dürften. Man fühlt sich hierbei lebhaft erinnert an eine Charakteristik der Leviten, in der ihre Obliegenheiten im jüdischen Kultus besonders prägnant denen der jüdischen Priester gegenübergestellt werden; wird doch hier den Leviten „der Dienst des Hauses“ zugewiesen, während bei den Priestern von dem „Dienst des Heiligtums“ die Rede ist⁹⁷. All diese Feststellungen scheinen mir eine gewisse Ergänzung zu erfahren durch die Charakteristik der *παστοφόροι* bei Clemens Alexandrinus (Pädag. III p. 253 P. = p. 238, 8/9 St.) als *τῶν ἱεροποιούντων περὶ τὸ τέμενος*.

Wenn wir auch nach alledem noch keine ganz sichere Begründung für die Wiedergabe der ägyptischen Bezeichnung durch die griechische beibringen können, so lassen sich doch wenigstens Verbindungslinien zwischen diesen aufzeigen, die sich aus der Deutung dieser Titel ergaben, und dadurch wird die Gleichsetzung immerhin verständlicher, und die mit ihr zusammenhängenden Schlüsse, denen zufolge innerhalb der „Tempelgruppen“ während eines Jahrtausends keine grundsätzliche Veränderung erfolgt sein dürfte, erscheinen mir weiter gesichert. Freilich muß man sich hüten, die kultische Stellung der Pastophoren mit einem Schlagwort zu umreißen, mag auch ihre Charakterisierung etwa als „Tempelwarte“ naheliegen. Sie würde aber den mannigfaltigen Aufgaben, die die Pastophoren zu erfüllen hatten, Aufgaben, die sich zudem im einzelnen im Laufe der langen Zeit auch geändert haben dürften, nicht gerecht werden⁹⁸. Wie mannigfach diese waren, dafür nur noch einige Belege⁹⁹. Wenn wir z. B. durch einen Brief aus der Zeit des 4. Ptolemäers (221—205 v. Chr.) erfahren¹⁰⁰, daß ein Pastophor einem Priester beigegeben war, der seinen Tempel auf der Priestersynode in Alexandrien vertreten und dem König „Stab-(Lebens)sträube“ im Namen seines Heiligtums übergeben sollte, so gewinnt man hieraus den Eindruck, da ja die Pastophoren als Gruppe an den Synoden nicht teilgenommen haben (P. u. T. I 75 ff.), daß jener Pastophor die Stelle eines dienenden Begleiters des Priesterdelegierten eingenommen haben dürfte, und diese Annahme wird dadurch

bestätigt, daß ein anderer Pastophor in einem anderen Schreiben derselben Zeit, das auch derselben Korrespondenz angehört, gerade als „Träger“ von Stabsträußen genannt wird¹⁰¹.

Auch eine Angabe im Protokoll des bekannten Hermiasprozesses, der Klage des Hermias gegen eine kleine Gruppe thebanischer Choachyten, scheint mir weiteren Aufschluß über die Pflichten der Pastophoren zu geben (UPZ II 162 col. 8, 16 ff.). In seinem Plaidoyer erläutert nämlich der Advokat der Choachyten, die auch zugleich als Pastophoren, wie dies häufig der Fall gewesen zu sein scheint, tätig waren¹⁰², die Funktionen seiner Klienten. Nun ist es mir ebenso wie Wilcken (UPZ II S. 85 ff.) äußerst wahrscheinlich, daß der Advokat speziell an ihre Funktionen als Pastophoren denkt, wenn er davon spricht, seine Klienten hätten die Aufgabe gehabt, an bestimmten großen Festtagen den Dromos des Amonheiligtums, dieses selbst sowie den Dromos und das Heiligtum der Mut mit Sand zu bestreuen. Man darf hierin freilich nicht, wie ich es früher (P. u. T. I 102) im Anschluß an Peyron getan habe, und wie dies Wilcken auch jetzt noch tut, irgend eine eigentliche kultische Handlung — sozusagen eine religiös-mystische — sehen, sondern dies Sandstreuen ist einfach als eine außergewöhnliche Reinigungsarbeit zu fassen. Sie sollte mit beitragen zur festlichen Herrichtung der betreffenden „Räume“; ist doch Sandstreuen zu diesem Zweck sowohl aus dem Altertum wie auch bis auf unsere Zeit als ganz geläufige Handlungsweise bezeugt¹⁰³. Unberechtigt wäre es allerdings, wegen dieser besonderen Reinigungsarbeiten die Pastophoren mit den uns näher bekannten „Tempelreinigern“ auf eine Stufe zu stellen, da diese sich gerade als Nichtpriester erweisen lassen (s. S. 32 f.); es dürfte sich vielmehr bei dieser Arbeit der Pastophoren nur um eine gelegentliche, bei besonderen Gelegenheiten von ihnen zu erfüllende Aufgabe handeln¹⁰⁴. Ob auch aus einer amtlichen Eingabe von Pastophoren aus Tebtynis (P. Tebt. II 600, 3; 3. Jh. n. Chr.) Folgerungen auf ihre Betätigung im Kultus abzuleiten sind, scheint mir dagegen nicht sicher; wir erfahren zwar aus ihr von Aufwendungen, die sie für die Opfer in ihrem Heiligtum auch gerade für Weinspenden zu machen hatten, aber inwieweit diese Aufwendungen mit ihnen obliegenden kultischen Dienstleistungen zusammenhingen, dafür haben wir keine festen Anhaltspunkte¹⁰⁵.

Auch das zuletzt Angeführte verstärkt jedenfalls weiter den schon gewonnenen Eindruck, daß unter den berufsmäßigen Dienern der ägyptischen Gottheiten die Pastophoren eine besonders wichtige Gruppe gewesen sind, eine Gruppe, die mit gutem Grund als Hauptvertreter ihrer Obergruppe, der Priester niederer Ordnung, gegolten hat und dementsprechend immer wieder in den Aufzählungen der großen Gruppen der Tempelzugehörigen als pars pro toto hervorgehoben worden ist¹⁰⁶. Auf Grund der mannigfachen Belege, die sich zwar über viele Jahrhunderte verteilen, sich aber gewissermaßen miteinander überschneiden, erscheint die Annahme gesichert, daß ihre Stellung während der ganzen Zeit sich grundsätzlich nicht geändert hat, und zwar auch gerade darin nicht, daß sie von der letzten der drei großen Gruppen, nämlich jener, deren nichtpriesterlicher Charakter feststeht, stets streng geschieden gewesen sind und demnach auch mit „Hierodulie“ nichts zu tun haben. Bei den Pastophoren handelt es sich um ein in sich geschlossenes, einer eigenen Leitung unterstehendes Kollegium niederer Priester (P. u. T. I 98), wie es deren innerhalb der niederen Priesterschaft noch andere gegeben hat¹⁰⁷. Für diese ist uns auch ihre Bezeichnung — *ἱεροφύλακες* — überliefert¹⁰⁸. Auch bei den Pastophoren muß diese ange-

wandt worden sein. Man kann hierfür einmal auf Apul. Met. XI 30 hinweisen, wo von einem von der Masse der Kulddiener deutlich geschiedenen collegium der pastophori in Rom die Rede ist; denn man darf wohl annehmen, daß sich in diesem Zeugnis aus römischer Zeit für die Organisation des ägyptischen Kultus außerhalb Ägyptens die Zustände in Ägypten selbst widerspiegeln, und zwar nicht nur die der römischen Zeit, da die Gründung jenes römischen collegium schon in die Zeit Sullas verlegt wird. Dies scheint sich mir auch aus einer bisher noch nicht herangezogenen Aufzählung der Tempelangehörigen aus ptolemäischer Zeit zu ergeben, die uns zugleich ein entscheidendes Zeugnis dafür liefert, daß die dritte Gruppe der mit den Tempeln Verbundenen auch die Hierodulen mit umfaßt hat.

5. DIE GRUPPE DER *ιερόδουλοι*

Jene bisher noch nicht verwertete Aufzählung der Tempelangehörigen findet sich in einem Erlaß Ptolemaios' Euergetes II. v. J. 140/39 v. Chr. (P. Tebt. I 6 = Wilcken, Chrest. 332), der an einen leider nicht sicher festzustellenden Tempel gerichtet ist; man wird aber unbedingt dieses Heiligtum als eine Stätte des ägyptischen und nicht des griechischen Kultus fassen dürfen¹⁰⁹. In dem Erlaß werden als mit dem Tempel aufs engste verbunden aufgeführt: *ιερεῖς* (Z. 24 [— — *ιερέων*]), *κατὰ μέρος ἔθνη* und *ιερόδουλοι*. Wenn wir diese Aufzählung, die, ebenso wie alle vorher erwähnten, drei Gruppen nennt, mit jenen vergleichen, so stehen auch hier die Phylenpriester, die Priester höherer Ordnung, voran¹¹⁰. In den an zweiter Stelle sich findenden „*κατὰ μέρος ἔθνη*“ muß man dann die einzelnen Kollegien der Priester niederer Ordnung sehen und nicht etwa einen Hinweis auf die Klassen der höheren Priesterschaft, zumal ja diese schon vorher erwähnt ist¹¹¹. Sie erscheinen an der Stelle, an der sonst in den Aufzählungen die Pastophoren als Vertreter der niederen Priesterschaft genannt sind, und zwar mit gutem Grund. Denn in dem hier vorliegenden Falle wäre es nicht möglich gewesen, eine einzelne Gruppe als typischen Vertreter des Ganzen herauszugreifen, da ja hier die Nennung der niederen Priesterschaft erfolgt ist im Hinblick auf die Zahlungen, die sie aus dem Ertrag ihrer weltlichen Betätigung an den Tempel zu leisten hatte, die Nennung einer einzelnen Gruppe also zu falschen Schlüssen über die Zahlungsverpflichtungen der anderen hätte führen müssen. Und aus ähnlichem Grunde und nicht etwa deshalb, weil nur damals und nicht auch zur Zeit der anderen Aufzählungen die Hierodulen von allgemeiner Bedeutung gewesen sind, dürfte auch der von jenen angewandte sehr allgemeine Ausdruck „*οἱ ἄλλοι οἱ ἐκ τῶν ἱερῶν*“ für die dritte Gruppe durch den spezielleren *ιερόδουλοι* ersetzt worden sein, da innerhalb dieser Gruppe nur bei denjenigen, die man als Hierodulen fassen konnte, der Zwang bestanden haben dürfte, an das Heiligtum, mit dem sie verbunden waren, Abgaben zu entrichten¹¹²; *οἱ ἄλλοι κατὰ μέρος* hätte man zu weitgehend interpretieren können. Dieser Deutung widerspricht übrigens nicht etwa die Erwähnung der *ιερόδουλοι* neben den „*οἱ ἐν τῷ ἱερῷ πάντες*“ in einer Eingabe des *κάτοχος* Ptolemaios v. Jh. 161 v. Chr. (UPZ I 34, 13 = 35, 26 f. = 36, 22 f.); denn unter den zuletzt genannten ist selbstverständlich nicht die Gruppe der „*οἱ ἄλλοι*“, sondern sind alle dem großen Serapeum bei Memphis

organisch verbundenen Personengruppen — natürlich nicht irgendwelche zufällig Anwesende ¹¹³ — zu verstehen, wie denn auch in einer anderen Eingabe des Ptolemaios ausdrücklich auch die *ιερείς* und die *παστοφόροι* unter den *οἱ ἐν τῷ ἱερῷ* zusammengefaßt werden (UPZ I 15, 15 f.). Die Hierodulen sind hier neben der Gesamtheit nur deshalb genannt, weil die Eingabe von zwei Hierodulen, den bekannten *δίδυμαι* des großen Serapeums, handelt. Immerhin zeigt die Form ihrer Erwähnung, daß Hierodulen auch damals als Glied sui generis der „*οἱ ἐν τῷ ἱερῷ πάντες*“ anerkannt gewesen sein müssen; betont doch Ptolemaios in seiner Eingabe ausdrücklich, daß der *ὑποδιοικητής* sich ebenso wie aller im Tempel Befindlichen auch der Hierodulen annimmt.

Hierodulen als eine auch vom Staat als ein besonderes „*γένος*“ amtlich anerkannte Gruppe der Kultdiener begegnen uns alsdann auch schon um die Mitte des 3. Jh. v. Chr.; können sich doch zwei Hierodulen der Göttin Bubastis aus dem Fajjūmdorf Sophtis ausdrücklich auf einen Erlaß des 2. Ptolemäers und seines Dioiketes Apollonios berufen, durch den ihrem „*γένος*“ „*κατὰ τὴν χώραν*“ eine besondere Vergünstigung zugestanden worden ist¹¹⁴. Und denselben Eindruck von der Stellung der Hierodulen gewinnen wir aus einer Eingabe, welche zwei Hierodulen eines Thoërisheiligtums im herakleopolitischen Gau und „*οἱ λοιποὶ ἱερόδουλοι*“ etwa um dieselbe Zeit an einen Beamten gerichtet haben¹¹⁵. Urkundlich belegt ist uns auch für das Thoërisheiligtum zu Oxyrhynchos, und zwar für den Ausgang des 3. Jh. v. Chr., ein *ιερόδουλος*¹¹⁶. Grundsätzlich Neues läßt sich natürlich aus solchen einzelnen Belegen nicht entnehmen; ein jeder von ihnen (s. hierzu auch S. 9 f.) bietet aber eine wertvolle Bestätigung der Richtigkeit der Angabe von der Verbreitung der Hierodulie im ganzen Lande — *κατὰ τὴν χώραν*. Die weite Verbreitung der Hierodulie bezeugen für die spätere Ptolemäerzeit übrigens auch literarische Quellen, die umfangreiche astrologische Literatur, die uns auch zugleich die hier gebotene Charakteristik der Hierodulen als einer geschlossenen Gruppe sui generis unter den ägyptischen Kultdienern bestätigt, die sich von den berufsmäßigen Priestern, höheren und niederen, streng scheidet und als ein Teil des zu den Tempeln gehörenden Laienelements zu fassen ist.

Die Verwendung der astrologischen Literatur als Zeugnis für die Zustände des hellenistischen Ägyptens ist ohne weiteres möglich, da schon vor längerer Zeit im Anschluß an die Herausgabe astrologischer Schriften des Vettius Valens (2. Jh. n. Chr.) und des Rhetorios (6. Jh. n. Chr.) W. Kroll u. F. Cumont die enge Verbundenheit und die Vertrautheit der Astrologen mit diesen Zuständen einwandfrei erwiesen haben¹¹⁷, und neuerdings hat Gundel diese Feststellung in dem umfangreichen Kommentar zu einer unter dem Namen des Hermes Trismegistos gehenden astrologischen Schrift — sie liegt in spätlateinischer Übersetzung vor — noch weiter gesichert¹¹⁸. Danach geht die spätere griechische astrologische Literatur, aber ebenso auch ein Werk wie die *Matheseos libri* des Firmicus Maternus letzten Endes vor allem zurück auf Traktate, die unter dem Namen des Nechepso und des Petosiris gingen, sowie auf ein astrologisches Werk, das dem Hermes Trismegistos, worunter der ägyptische Gott Thoth zu verstehen ist, als Verfasser zugeschrieben worden ist, d. h. auf Texte, die sich als Offenbarungen dieses Gottes gaben¹¹⁹. All diese Werke sind in Ägypten entstanden; die in ihnen vorgebrachten Grundlehren weisen auf ägyptischen Ursprung, und es spiegeln sich in ihnen wider Zustände des ptolemäischen Ägyptens; man darf ihre Entstehung wohl in das 2. Jh. v. Chr.,

und zwar wohl erst in dessen 2. Hälfte setzen, da sich Entscheidendes nicht sowohl für eine etwas frühere als für eine etwas spätere Abfassungszeit beibringen läßt, wobei man sich nur bewußt sein muß, daß die einzelnen Teile zeitlich sehr wohl etwas verschieden angesetzt werden können¹²⁰. An diese Literatur der Ptolemäerzeit schließen sich nun die späteren Werke vielfach so eng, jedenfalls in allem Sachlichen, an, daß man ihre Angaben als Quelle auch gerade für die Zustände der Ptolemäerzeit verwerten kann, und zwar das, was über den Kultus und dessen Diener gesagt ist, im speziellen zur Kennzeichnung der Verhältnisse in den Tempeln des ägyptischen Kultus. Werden doch bei der Ausdeutung der Sternkonstellationen spezifisch ägyptische Priesterklassen erwähnt und außer ihnen zusammen mit Kulddienern niederen Ranges eine mit den Tempeln verbundene Personengruppe, die von den eigentlichen Priestern streng geschieden ist und geradezu zu ihnen in Gegensatz gestellt wird; denn anders als bei jenen ist ihre Stellung im Leben die Folge ungünstiger Sternkonstellationen, so daß man schon deswegen an Menschen in untergeordneter Stellung denken darf¹²¹.

Bei Rhetorios findet sich nun als Charakteristik für sie: „*τινὲς δὲ καὶ ἐν ἱεροῖς ἀδόξους ἢ δουλικάς ἔχουσι τάξεις*“ bzw. eine ganz ähnliche Ausdrucksweise¹²², und Firmicus Maternus gebraucht bei ihrer Kennzeichnung die Wendung: sie hätten „in templis ignobilia officia [aut] servile ministerium“ inne¹²³, eine Wendung, die in ihrer wörtlichen Übereinstimmung mit der bei dem späten griechischen Astrologen gebrauchten besonders eindringlich den engen Anschluß an die beiderseitig benutzte Quelle zeigt. Daneben verwendet Firmicus aber auch Bezeichnungen wie „ministri servique templorum“¹²⁴ und schließlich sogar den terminus technicus „hieroduli“ bzw. „hieroduli servi templorum“¹²⁵. Gerade die letztere Wendung zeigt, daß man unter servi templorum nicht irgendwelche Sklaven der Tempel, sondern die Hierodulen zu verstehen hat, und auch der Gebrauch von *δουλική τάξις*, bzw. servile ministerium scheint mir darauf hinzudeuten, daß man in den Inhabern dieser „Stellungen“ nicht Sklaven schlechthin zu sehen hat, sondern nur Personen, die diesen in ihrer sozialen Stellung nahekommen; man kann also auch hier an „Hierodulie“ denken. Bedeutsam ist dann, daß bei Firmicus Maternus mit den Hierodulen zusammen, durch dieselbe Sternkonstellation mit ihnen verknüpft, „aeditui custodesque templorum“¹²⁶ sowie „qui sacrorum officiis (bzw. obsequiis) deputentur“¹²⁷, erwähnt werden. Es werden also untere Tempelbedienstete mit den Hierodulen gewissermaßen auf eine Stufe gestellt, sie stehen ihnen jedenfalls am nächsten, überschneiden sich gleichsam mit ihnen; entsprechend den tatsächlichen Verhältnissen haben eben die Astrologen Hierodulen und gewisse Tempeldiener als Glieder einer und derselben Gruppe, jener der „οἱ ἄλλοι οἱ ἐκ τῶν ἱερῶν“, gefaßt.

Sehr zu bedauern ist es, daß wir diese sich als so gut unterrichtet erweisende astrologische Literatur nicht mit derselben Sicherheit wie für die ptolemäische auch für die römische Zeit als Zeugen für die weite Verbreitung der Hierodulie in Ägypten verwerten können, da die Möglichkeit besteht, daß die Angaben der Astrologen der Kaiserzeit auch in diesem Falle nicht mehr die tatsächlichen Zustände widerspiegeln, sondern auf dem engen Anschluß an ihre letzten Quellen beruhen. Immerhin erwecken die Angaben in ihrer Gesamtheit den Eindruck, als wenn die Institution der Hierodulie den Astrologen der Kaiserzeit doch noch persönlich näher bekannt gewesen ist [dazu Zus. d. Hg.s.]. Wie dem nun auch sein mag, einige urkundliche Belege, die *ιερόδουλοι* nennen, beweisen

jedenfalls, daß in der Kaiserzeit die Hierodulie in Ägypten, und zwar als offiziell anerkannte Institution, weiter bestanden hat. So werden in zwei städtischen Abrechnungen aus Oxyrhynchos, wohl beide aus dem 2. Jh. n. Chr., die über Aufwendungen für öffentliche Veranstaltungen berichten¹²⁸, neben *ιερεῖς*, *κωμασταί*, *ῥεανταί* (s. zu ihnen S. 32) d. h. neben verschiedenen mit dem Kultus verbundenen Gruppen, auch die *ιερόδουλοι*, und zwar auch als Gruppe, angeführt; denn das Entgelt, das sie erhalten, wird für sie alle insgesamt berechnet und ist nicht etwa auf den einzelnen abgestellt. Daß es sich hier um Hierodulen handelt, die mit dem griechischen Kultus verbunden waren, läßt sich m. E. nicht beweisen; zumal uns aus ptolemäischer Zeit Hierodulen des ägyptischen Kultus aus Oxyrhynchos bekannt sind, auch gerade *κωμασταί Νεῖλον* neben ihnen begegnen (P. Oxy. III 519, 10 = Wilcken, Chrest. 492), erscheint mir auch in diesem Falle die Annahme ihrer Verbindung mit dem ägyptischen Kultus zum mindesten wahrscheinlich¹²⁹. Mit diesem waren jedenfalls verbunden die beiden Hierodulen, die uns als Einzelpersonen bezeugt sind: der eine aus späterer römischer Zeit in Verbindung mit dem Tempel des Hermes Paotnouphis in Pselchis in Nubien¹³⁰, der andere für Soknopaiu Nesos für das Jahr 3/2 v. Chr.¹³¹, also für dieselbe Zeit, für die uns gerade eine der Aufzählungen der mit den Tempeln verbundenen Gruppen erhalten ist, wobei nicht direkt die *ιερόδουλοι* erwähnt sind, wohl aber *οἱ ἄλλοι οἱ ἐκ τῶν ἱερῶν*, die sie meiner Vermutung nach mitumfaßt haben. Schließlich scheint es mir gestattet, hier auch noch zwei außerägyptische Zeugnisse, die der späteren Kaiserzeit (Anfang des 3. Jh. n. Chr.) angehören, zur Kennzeichnung der Verhältnisse in Ägypten selbst zu benützen (IG XIV 914; 1024). Durch sie erfahren wir nämlich von dem Vorhandensein einer *ιεροδουλεία*, d. h. einer geschlossenen Hierodulengruppe des Serapis für die Serapeen in Rom und Ostia [dazu Zus. d. Hg.s.]. Da wir für die Serapeen außerhalb Ägyptens einen ähnlichen Kultusapparat wie bei den Tempeln in Ägypten nachweisen können (s. P. u. T. I 114 f. und im folgenden S. 39), eine Übereinstimmung, die natürlich auf die Übertragung ägyptischer Kulteinrichtungen in die Ferne zurückzuführen ist, so darf man wohl mit vollem Recht auch das Vorkommen einer geschlossenen Gruppe von Hierodulen bei den italischen Serapeen durch eine solche Übertragung erklären und nicht etwa durch die Einwirkung lokaler italischer Verhältnisse, und zwar um so weniger, als wir den Terminus *ιεροδουλεία* sonst für Italien nicht belegen können.

Rein zahlenmäßig genommen mögen die Belege für die ägyptischen *ιερόδουλοι* nicht beträchtlich erscheinen, auch gerade als Zeugnisse für die römische Zeit, aber trotzdem erscheint mir schon durch das, was sie an Grundsätzlichem bieten, die Hierodulie als ein für das religiöse Leben des hellenistischen Ägyptens bedeutsamer Faktor gesichert, wenigstens soweit es sich um ägyptischen Kultus handelt. Nun lassen sich aber die Einzelbelege noch sehr beträchtlich vermehren. Denn wenn wir das ägyptologische Material, die demotischen und hieroglyphischen Urkunden, durchmustern, so finden sich darin in Verbindung mit Personen allerlei Bezeichnungen, die sich mit dem griechischen *ιερόδουλος* vergleichen lassen¹³². Bei alledem ist auch für das hellenistische Ägypten noch etwas Grundsätzliches zu berücksichtigen, und erst dieses gestattet, ein endgültiges Urteil über die Bedeutung und auch die besondere Formung der ägyptischen Hierodulie zu fällen. Das Fehlen der Hierodulenbezeichnung oder einer, die man ihr ohne weiteres gleichsetzen zu können glaubt, darf nicht ohne weiteres dazu verleiten, die Möglichkeit

des Vorliegens der „Hierodulie“ auszuschließen in all den Fällen, in denen die grundsätzlichen Voraussetzungen für sie gegeben zu sein scheinen. Bevor jedoch diese Frage in Angriff genommen werden kann, gilt es zunächst, diese mehr statistische, jedenfalls nur die ganz allgemeinen Züge hervorhebende Übersicht zum Abschluß zu bringen und im Anschluß daran das Wesen der Hierodulie im hellenistischen Ägypten, wie es sich aus den die „Hierodulen“ bezeichnenden Belegen ergibt, noch näher festzulegen.

Vor allem sind für die Frage, ob der Begriff der Hierodulie auch im ägyptologischen Material vorliegt, all jene Urkunden heranzuziehen, in denen Personen, die den verschiedensten Berufen angehören, nach der Berufsbezeichnung den Titel *bk*=*bꜥk*, verbunden mit einem Gottesnamen¹³³, führen. Diese Urkunden, soweit sie mir bekannt sind, erstrecken sich über einen Zeitraum von gut 300 Jahren, von der späten 1. Hälfte des 3. Jh. v. Chr. bis in die Mitte d. 1. Jh. n. Chr. Sie bezeugen uns diese *bk* ebensowohl für die Gegend von Memphis wie für verschiedene Orte des Fajjūm (Tebtynis und Krokodilopolis) und Oberägyptens (Krokodilopolis, Theben und seine Umgebung, Pathyris, Hermonthis, Edfu, Philae), und zwar für eine größere Anzahl von Göttern, für Osiris, Apis, Suchos, Soknebtynis, Hathor, Min, Amon, Djeme¹³⁴, Harsemtheus, Mont und Horos¹³⁵. Die Zahl der uns bekannt gewordenen *bk* ist verhältnismäßig beträchtlich. Besonders bedeutsam erscheint es mir, daß allein in einer einzigen Urkunde 16 *bk* des Horostempels von Edfu, von denen allerdings 5 zu der Dependenz in Philae gehören, genannt sind¹³⁶. Die enge Verbindung der letzteren untereinander als Glieder einer Gruppe darf man wohl aus ihrer Anführung als „*bk* des Horos von Edfu, welcher zu den Leuten von Philae gehört, X.Y. mit seinen Genossen“ entnehmen. Wichtig ist dann auch, daß wir Mitglieder einundderselben Familie als *bk* feststellen können (s. Anm. 135). Wenn allem Anschein nach Belege, die später als die Mitte des 1. Jh. n. Chr. anzusetzen sind, bisher nicht vorliegen, so darf man hieraus nicht ohne weiteres das Verschwinden der Gruppe der *bk* in der späteren römischen Zeit erschließen, sind doch unsere Belege durch den Zufall der Funde über jene 3 Jahrhunderte ganz ungleichmäßig verteilt. Sie versagen immer wieder für längere Zeiträume; so fehlt uns denn auch bis zum Auftauchen der einen höher datierten Urkunde aus römischer Zeit vom J. 43/44 n. Chr. (Dem. P. PSI VIII S. 80 zu Nr. 909) für die vorhergehende lange Periode bis zum J. 79/78 v. Chr., aus dem nach meiner Kenntnis das letzte Zeugnis ptolemäischer Zeit stammt, jeder sichere Beleg. Und für die Folgezeit ist zu beachten, daß ja seit dem 1. Jh. n. Chr. der Mangel an dem. Urkunden einsetzt, d. h. an dem Material, das uns die entscheidenden Zeugnisse liefern würde. Es wäre demnach falsch, in diesem Falle irgendwie das *argumentum ex silentio* für entwicklungsgeschichtliche Schlußfolgerungen zu benützen; wir müssen uns hier zunächst noch bescheiden.

Sehr zu bedauern ist alsdann, daß in der ausführlichen griechischen *ἐπογραφή* des einen unserer demotischen Belege, in dem 5 *bk* genannt werden¹³⁷, für keinen von diesen sich eine griechische Wiedergabe des *bk*-Titels findet, wie überhaupt, anders als in der demotischen Urkunde, keinerlei Standesbezeichnung vorhanden ist, und dasselbe können wir noch einmal bei einem Vergleich zwischen einer griechischen und einer demotischen Urkunde feststellen; so führt der in dem dem. P. Straßb. 8 genannte *Παχοῖβις Πατοῦβις*, der uns auch in griechischen Dokumenten begegnet (Belege stammen aus dem Beginn des 1. Jh. v. Chr.), in diesen keinerlei Standesbezeichnung¹³⁸. Aus welchem Grunde

diese Nichterwähnungen erfolgt sind, ist schwer zu sagen. Vielleicht ist den betreffenden griechischen Urkundenschreibern die Angabe der Stellung der *bk* für die Beurkundung zu belanglos erschienen, was um so bemerkenswerter wäre, als in dem einen Falle die des Gegenkontrahenten des Vertrages als *ιερεύς* angegeben wird. Jedenfalls können wir den Charakter der *bk* allein aus dem, was das ägyptologische Material bildet, feststellen.

Spiegelberg hat *bk* früher mit „Diener“ wiedergegeben, während es Griffith und Sethe mit „Sklave“ übersetzt haben, und Spiegelberg hat schließlich diese Übersetzung angenommen¹³⁹.

[Zus. d. Hg.s. Für den Inhalt der hier einsetzenden Lücke des Ms. ergibt sich folgendes: Nach der Durchmusterung der griechisch-römischen Zeugnisse stellt Vf. auf S. 43 des (Schreibmaschinen-)Ms. = Drucks. 26 f. fest, daß sich im hieroglyphischen und demotischen Material Bezeichnungen finden, die sich mit dem Ausdruck *ιερόδουλος* gleichen lassen, daß aber andererseits auch bei Fehlen solcher Bezeichnungen Hierodulie vorliegen kann, wenn die prinzipiellen Voraussetzungen gegeben sind. Von jenen Bezeichnungen wird *bk* S. 43–45 = Drucks. 30 f. behandelt. Welche sonst noch vorgeführt wurden oder vorgeführt werden sollten, vermag ich nicht anzugeben.

Beim Wiedereinsetzen des Ms. ist von Bezeichnungen für Inhaber von Spezialfunktionen die Rede, die nicht unmittelbar Hierodulenqualität erkennen lassen und für die dann erörtert wird, ob solche vorliegt. Und zwar setzt diese Erörterung mit der Tätigkeit des Besprengens und Fegens ein — wieder kann ich nicht angeben, ob etwa die Erörterung von Bezeichnungen anderer Spezialfunktionen vorausging —, und S. 54 = Drucks. 36 wird den als „Besprenger“ und „Feger“ Betitelten die Hierodulenqualität zugesprochen. Ein anderer Weg führt nach längerer Untersuchung S. 62 = Drucks. 41 zu erneuter Bestätigung, wobei an die dem Djemekloster geschenkten Kinder erinnert wird. Und eben von diesen ist beim Neueinsetzen des Ms. die Rede.

Aus dem Archiv des Phoibammonklosters von Djeme in der Thebais sind von W. E. Crum, Koptische Rechtsurkunden (1912) Nr. 78–103 26 Kinderschenkungen (*δωρεαστικά*) aus den Jahren 749–812 veröffentlicht worden, denen A. Steinwender in der A. 140 genannten Abhandlung eine ausführliche Untersuchung gewidmet hat. Minderjährige (mit einer Ausnahme) Kinder werden von den Eltern oder dem Vater oder der verwitweten oder der unverheirateten Mutter dem Kloster geschenkt, fast alle in Erfüllung eines Gelübdes, meist aus Anlaß von Krankheiten, die die Kinder betroffen haben.]

[Die Kinder] haben [dem Kloster] alle von dessen Leitung geforderten Dienste zu leisten. Unter diesen wird nun auch das „Besprengen“¹⁴⁰ und „Fegen“ erwähnt. Und da diese Dienstleistungen verknüpft sind mit der ihnen obliegenden Fürsorge für die Lampe des Altars und das Wasser des Taufbeckens, so darf man wohl auch die anderen Obliegenheiten nicht als bloße Reinigungsarbeiten im Kloster fassen, sondern sie werden auch in der Kirche vorgenommen worden sein; sie dürften also ebenfalls der Vorbereitung der Kult-handlungen gedient haben¹⁴¹. Die Kinder sollten eben, modern gesprochen, zu Küsterdiensten herangezogen werden. Für diese Annahme darf man auch die Sitte des Altertums verwerten, „pueri et puellae“ als Ministranten sowohl im offiziellen Kultus wie in Mysteriengemeinden zu verwenden, und zwar um so mehr, als die Verwendung auch für die Struktur der frühchristlichen Gemeinde von Bedeutung geworden ist¹⁴².

Die hier uns begegnende Verknüpfung der Begriffe des „Besprengens“ und „Fegens“ ist nun aber auch, und zwar sogar in direkter Verbindung mit kultischen Handlungen, für heidnische Tempel des hellenistischen Ägyptens bezeugt. Einen besonders eindringlichen Beleg hierfür bietet eine Stelle in den apokryphen koptischen Acta Philippi, die von einem goldenen Bildnis eines Sperbers¹⁴³ in einem Tempel des ägyptischen Kultus berichtet und dieses die Worte sprechen läßt: „Sie stellten mich in einen Tempel, fegten und sprengten vor mir, opferten Tiere vor mir usw.“¹⁴⁴. Beide Handlungen miteinander verbunden begegnen übrigens auch in einem Zeugnis aus ptolemäischer Zeit, dem demotischen Setnaroman¹⁴⁵. Ferner sei hier an den in einer Urkunde römischer Zeit (2. Jh. n. Chr.) sich findenden *ἱερατὴς τοῦ μεγάλου τ.* [...] (BGU I 185, 10) erinnert. Da man es als ganz gesichert ansehen darf, daß hinter dem Titel ein Gottes- oder Tempelname zu ergänzen ist, so besitzen wir in dem „Sprenger“ einen weiteren Beleg nicht nur für die Sitte des „Sprengens“ in den ägyptischen Tempeln, sondern auch für das Vorhandensein einer Personengruppe, die speziell mit dieser Aufgabe betraut war¹⁴⁶. Dies letztere und vor allem die Formulierung, in der der Titel erscheint, machen es so gut wie sicher, daß es sich hier um ägyptischen Kultus handelt. Über die besondere Stellung der „Sprenger“ erfahren wir freilich nichts, aber auf keinen Fall möchte ich die *ἱεραταί* als zugehörig zu den in Phylen gegliederten ägyptischen Priestern höherer Ordnung fassen¹⁴⁷. Auch diese haben zwar im Rahmen der täglichen Kultushandlungen vor den Götterbildern Sprengungen vorzunehmen gehabt, aber dies war doch nur eine der vielen Handlungen innerhalb des streng vorgeschriebenen Rituals, das der den Dienst versiehende Priester durchzuführen hatte¹⁴⁸, und dementsprechend ist denn auch m. W. ein Priestertitel, der seinen Inhaber als den „Sprenger“ *κατ' ἐξοχήν* charakterisierte, unter den mannigfachen uns bekannt gewordenen Titeln von ägyptischen Priestern höherer Ordnung nicht überliefert. So muß man in den *ἱεραταί* einen Teil der Gruppe sehen, die ich P. u. T. I 77 als „Priester niederer Ordnung“ gekennzeichnet habe, oder einfache Tempelbedienstete.

Hierbei muß man sich jedoch bewußt sein, daß eine strenge Scheidung zwischen diesen beiden Gruppen, die Feststellung, ob bei einem Kultusdiener noch von einer gewissen priesterlichen Qualität, wenn auch einer solchen niederen Grades, gesprochen werden darf, nicht immer möglich ist. So wird man sich vielfach mit der allgemeinen Bezeichnung „Kultdiener“ bei manchen mit dem Kultus Verbundenen zunächst begnügen müssen. Wir haben alsdann für die mit den Tempeln des hellenistischen Ägyptens irgendwie näher verbundenen Personen auch immer, soweit ihr priesterlicher Charakter nicht ganz sicher ist, die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß Hierodulie vorliegt, wobei es gleichgültig ist, ob es sich um Heiligtümer des ägyptischen oder des griechischen Kultus handelt. Man darf jedoch in diesem Fall, da Menschen jedes Standes der Gottheit als „Hierodulen“ gedient haben (s. S. 36 ff.), bei den Nichtpriestern nicht nur an sozial niedrig Stehende denken. Allerdings müssen wir mit der Möglichkeit des Vorliegens des Hierodulenverhältnisses gerade sehr stark bei den einfachen Tempelbediensteten rechnen, und zwar in Anbetracht der wirtschaftlichen Seite der Hierodulie auch bei jenen, die mit dem Kultus nichts zu tun, sondern andere Aufgaben im Tempelbetrieb zu erfüllen hatten, und die sogar, wie sich zeigen läßt (s. S. 34), von den Tempeln nur zeitweise zu ihrem Dienst herangezogen wurden. Es erweist sich mithin auch durch außerägyptisches Material die Hierodulie

als eine für die Tempel des ägyptischen Kultus bedeutsame Institution, und man darf diese Zeugnisse schon mit größerer Zuversichtlichkeit als die astrologische Literatur auch als Beleg für die Zustände des römischen Ägyptens verwerten. Die stadtrömische Inschrift IG XIV 1024 liefert zudem einen Beleg für die Hierodulie in der übertragenen Bedeutung des Wortes; vollzieht doch nach ihr ein *ιερόδουλος*, der römischer Bürger ist, eine Weihung für die *σωτηρία* des Kaisers Caracalla, und man darf bei ihm natürlich nicht an eine Persönlichkeit, die auch nur irgendwie unfrei gewesen ist, denken, sondern nur an einen Menschen, der sich rein religiös an die Gottheit, eben nur nominell, gebunden hatte. Das Symbolische, das uns hier entgegentritt, kann man sehr wohl, mag das auf den ersten Anschein auch etwas paradox wirken, durch den Begriff des „Ehrenhierodulen“ wiedergeben.

Dürfen wir nun auch gerade die vorhin erwähnten *ζεαυταί*, ebenso wie die andern, ihnen ähnlichen Gruppen, wenn man sie nicht den niederen Priestern zuordnet, sondern in ihnen einfache Tempeldiener sieht, als Hierodulen auffassen? Für die Annahme eines irgendwie priesterlichen Charakters dieser „Sprenger“ haben wir jedenfalls keinerlei Anhaltspunkte, wohl aber für ihre Zuteilung zu den Tempelbediensteten. Wir besitzen nämlich aus ptolemäischer Zeit, aus dem 2. Jh. v. Chr., einen Beleg für das Vorhandensein einer Gruppe von „Fegern“, das heißt einer Gruppe, die man nach den bisherigen Ausführungen gewissermaßen als ihre Ergänzung bezeichnen darf: diese „οἱ ἐν τῷ ἱερῷ (bez. ἐκ τοῦ ἱεροῦ) καλλυνταί“ sind im Großen Serapeum bei Memphis tätig gewesen¹⁴⁹.

Als Werkzeuge, die sie benutzten, werden *χαλκοὶ ξυστήρες* erwähnt. Da wir von diesen jedoch nicht im Anschluß an ihre Dienstleistungen erfahren, sondern nur aus Anlaß eines Überfalles, bei dem die *ξυστήρες* als Waffen benutzt wurden, so braucht man diese Werkzeuge durchaus nicht als ihre hauptsächlichen anzusehen oder gar als ihre einzigen. Immerhin weist der Gebrauch solcher kupfernen Kratzwerkzeuge darauf hin, daß die Dienstleistung der „Feger“ nicht allein im eigentlichen „Fegen“ bestanden haben kann, sondern daß dem „Fegen“ auch ein anderweitiger Sinn in der Richtung des „Abfegens“, ja „Abkratzens“ aller möglichen im Heiligtum befindlichen Gegenstände unterlegt werden muß¹⁵⁰. Daß es sich bei diesen „Fegern“ des großen Serapeums um eine im hellenistischen Ägypten übliche Sondergruppe handelt, dafür scheint mir ihr Vorkommen auch bei einem Tempel des ägyptischen Kultus außerhalb Ägyptens zu sprechen; ist uns doch ein *Isidis scoparius* für das Isisheiligtum von Syrakus bezeugt¹⁵¹.

Diese Serapeums-*καλλυνταί* haben nun, wie die Titel der einzelnen „Feger“ zeigen, ein Gewerbe betrieben, das des Arztes, des Kleider- und des Getreidehändlers, des Bäckers, des Teppichwebers, des Sackträgers und anscheinend noch manches andere Gewerbe; dies ist sogar ihre eigentliche Beschäftigung gewesen (s. im folgenden). Und einer von ihnen wird von einem *βιοβουσκός* des großen Serapeums, d. h. von einem Kulddiener, einmal recht verächtlich als *κοπροξύστης* bezeichnet¹⁵². Daß wir nach alledem in ihnen nichts anderes als Tempelbedienstete zu sehen haben, erscheint sicher,¹⁵³ und diese Feststellung legt es sehr nahe, ihre Komplementärgruppe, die *ζεαυταί*, trotzdem die Belege um Jahrhunderte voneinander getrennt sind, ebenso zu erklären. Die Annahme des Beharrungszustandes erscheint übrigens um so berechtigter, als wir für die Feger schon in vorptolemäischer Zeit die gleichen Verhältnisse nachweisen können. So finden wir z. B. auf einem aus der

ägyptischen Spätzeit, etwa dem 7. Jh. v. Chr. stammenden Sarge einen „Türhüter“ des Amon von Theben mit dem Besen in der Hand dargestellt¹⁵⁴, einem Emblem, das ihn natürlich zugleich als „Feger“ charakterisieren soll. Ein Tempelbediensteter hat also schon damals diese Aufgabe zu erfüllen gehabt.

Wir erfahren nun — und dies gestattet den Charakter dieser Tempelbediensteten näher festzulegen —, daß die *καλλυνταί* des Serapeums nur für eine bestimmte Zeit Dienst zu leisten hatten, und zwar in einem bestimmten Turnus miteinander abwechselnd (*συνεξήμεροεῦντες*). Wilcken (UPZ I S. 137) hat schon mit Recht zum Vergleich Feststellungen von Brugsch (Ä. Z. XX [1884] 122 ff.) herangezogen, nach denen auch in ägyptischen Tempeln der ptolemäischen Zeit, und zwar auch gerade im großen Serapeum in Memphis, die Sitte bestanden hat, daß in ihm Handwerker, miteinander abwechselnd, zu dienen hatten¹⁵⁵, jede Gruppe immer einen Monat lang, jedoch nicht nur während eines Monats, sondern dreimal in jedem Jahre, d. h. sie sind immer wieder nach dreimonatiger Pause herangezogen worden¹⁵⁶, also in vier sich ablösenden Gruppen. Für einen Tempel des Amon und einen des Mont sind uns dann auch die Abteilungen der Tempelhandwerker, in die sie zerfallen, durch demotische Ostraka aus ptolemäischer bzw. römischer Zeit sogar direkt belegt¹⁵⁷. Sie werden allem Anschein nach als Phylen (*g*) bezeichnet, d. h. mit demselben Namen wie die Klassen der Priester, die im monatlichen Turnus sich abgewechselt haben¹⁵⁸; die enge organisatorische Verbindung der beiden Gebilde, sozusagen ihr Abgestimmtsein aufeinander, ergibt sich besonders augenfällig aus der Vierzahl, die auch bei den Priesterphylen ursprünglich, und zwar seit alters begegnet, und die erst unter dem dritten Ptolemäer durch die Vermehrung der vier auf fünf Phylen abgeschafft worden ist (P. u. T. I 23 und 26 ff.). Es tritt uns mithin bei den Tempeln des ägyptischen Kultus eine grundsätzlich gleiche Organisation entgegen, wie sie in späterer Zeit im jüdischen Kultus bestanden hat, wo den 24 Priesterklassen je 24 Klassen der Leviten, der Sänger und der Torhüter entsprochen haben, die im regelmäßigen Turnus abwechselnd je eine Woche lang tätig gewesen sind¹⁵⁹, wie sich auch für die babylonischen Tempel ähnliche Verhältnisse nachweisen lassen, da auch hier die Dienstleistung der Kulddiener sich in bestimmten Dienstperioden umschichtig vollzogen hat¹⁶⁰. Sehr bedeutsam ist schließlich, wenn wir auch gerade für das große Serapeum feststellen können, daß sich die Stellung dieser Tempelhandwerker von Geschlecht zu Geschlecht vererbt, daß also für sie eine dauernde Bindung an den Tempel bestanden hat.

Für einen der *καλλυνταί* des großen Serapeums läßt sich nun nachweisen, daß er sowohl im Payni wie im Phaophi tätig gewesen, also wie jene Tempelhandwerker alle vier Monate zum Dienst herangezogen worden ist¹⁶¹; daß auch die „Feger“ in vier Abteilungen zerfallen sind, von denen jede dreimal im Jahr je einen Monat lang zur Dienstleistung für den Tempel verpflichtet war, scheint mir hierdurch bewiesen. Ihre Bezeichnung als „*ἐφημεροεῦντες*“ spricht nicht etwa gegen diese Deutung. Hat sich doch dieser Begriff von seiner ursprünglichen Bedeutung stark gelöst und wird einfach zur Bezeichnung des Diensttuns in einem zeitlich streng festgelegten Turnus gebraucht¹⁶². Wir treffen hier im Griechischen auf eine sprachliche und zugleich auch sachliche Parallelentwicklung zum Ägyptischen, wo der Begriff *w n n w. t*, der sich auf dem Zeitabschnitt der Stunde aufbaut, für jede regelmäßig zu verrichtende Arbeit sowie auch für deren Vollbringer angewandt worden ist und schon in alter Zeit im besonderen gerade für die zu regelmäßigem Dienst

verpflichtete Laienpriesterschaft der Tempel, obwohl deren einzelne Gruppen miteinander abwechselnd durchaus nicht etwa nur stundenweise, sondern immer je einen Monat lang amtiert haben¹⁶³. Und die Bezeichnung als „Stundendiener“ läßt sich vielleicht auch für die große Gruppe der nichtpriesterlichen Tempeldiener aus einer hierarchischen Aufzählung der mit einem Tempel verbundenen Personen für die Zeit der 21. Dynastie belegen¹⁶⁴. Denn man kann daran denken, daß in dieser nach der Anführung der Klassen der eigentlichen Priester die auf jene folgende Gruppe der verschiedensten Tempelbediensteten — nicht nur von Tempelhandwerkern — eingeleitet wird durch die Worte „die, welche in der Stunde sind“¹⁶⁵. Wie dem nun auch sein mag, für einzelne mit den Tempeln verbundene nichtpriesterliche Personengruppen können wir jedenfalls diese ägyptische Bezeichnung „seiend in ihrer Stunde“ belegen von der Zeit des N. R. bis in die Ptolemäerzeit, wo sie noch für die abwechselnd diensttuenden Tempel„künstler“ der Inschriften aus Edfu und Dendera begegnet¹⁶⁶. Die Annahme eines Heranziehens der *καλλνται* immer wieder für einen Monat wird übrigens schließlich auch bestätigt durch die Charakteristik der Gruppe der „Eintretenden“, der *ἐπουργοι τοῖς θεοῖς* (s. S. 19; 22), zu denen die Feger ja auch zu rechnen sind, als „Diener der Göttin“ in ihrem Monat, auf der schon erwähnten Inschrift vom Hathortempel in Dendera (s. S. 34 A. 156).

Die Kennzeichnung all dieser Tempelbediensteten, sei es durch „in ihrer Stunde“, sei es durch „in ihrem Monat“ oder ähnlich, die Tatsache, daß sie immer wieder zum Dienst herangezogen worden sind, und daß sich sogar die Vererbung der Stellung nachweisen läßt, — dies alles zeigt eindeutig, daß es sich bei ihrer Dienstleistung für die Tempel um eine ihnen auferlegte Verpflichtung handelte, deren Erfüllung nicht in ihrem freien Belieben stand, sondern an die sie gebunden waren. Daß die zum Monatsdienste Verpflichteten diesen Dienst im vollen zeitlichen Umfange stets erfüllt haben, ist damit natürlich noch nicht gesagt. Man dürfte sogar des öfteren versucht haben, sich dieser Pflicht zu entziehen, zumal sie die freie Betätigungsmöglichkeit stark hinderte¹⁶⁷. Wir kennen aus ptolemäischer Zeit Verträge, in denen Nichtpriester, die mit Tempeln im Fajjum und aus der Nähe von Theben verbunden sind — in zwei Fällen handelt es sich um Frauen —, ihre Dienstage und die mit diesen verbundenen Einkünfte an andere abtraten, ein Vorgang, der uns für Priester und Pastophoren für die ganze hellenistische Zeit bezeugt ist¹⁶⁸ [dazu Zus. d. Hg.s]. Hierdurch verlor man zwar die mit der Dienstleistung an diesen Tagen verbundenen Sporteln, wurde aber auch zugleich seiner Pflichten ledig, erlangte also eine gewisse Bewegungsfreiheit zurück¹⁶⁹. Wir haben andererseits freilich auch damit zu rechnen, daß durch solche Abtretungen sich die Dienstpflicht für manche verlängerte oder neue Dienstpflichtige gewonnen wurden. Wie dem im einzelnen auch sein mag, ein Ersatz mußte jedenfalls gestellt werden, der allerdings um der Sporteln willen wohl oft leicht zu finden gewesen ist.

Trotz der durch die angeführten Belege gesicherten Möglichkeiten, sich der Bindung zum mindesten in gewissem Umfang und manchmal vielleicht auch ganz durch Übertragung seiner Pflichten an andere zu entziehen, wie sich das auch für die an neubabylonischen Tempeln beschäftigten Tempeldiener und Handwerker nachweisen läßt, wäre es jedoch ganz falsch, den Begriff des Angestellten mit diesem Teil des Tempelpersonals zu verbinden. Vielmehr darf man hier und somit auch bei den *καλλνται* mit vollem Recht von Personen sprechen, die an sich an die Tempel gebunden waren und ihnen Zwangsdienste

zu leisten hatten, d. h. von dem Vorliegen der Hierodulie, freilich einer Hierodulie, deren dem einzelnen Hierodulen auferlegter Zwang nicht mehr sehr drückend gewesen sein muß, da er sich ihm sogar mehr oder weniger entziehen konnte. Und als weitere wichtige Folgerung ergibt sich schon hier, daß eine größere Anzahl der mit den ägyptischen Tempeln verbundenen Personen, obwohl sie ihrem Wesen nach als Hierodulen anzusehen sind, diesen Titel nicht getragen haben¹⁷⁰, sondern mannigfache andere Bezeichnungen. Man darf somit auch um dessentwillen, ganz abgesehen von den notwendigen Folgerungen aus den schon verwerteten allgemeinen Angaben über die Verbreitung der Hierodulie im hellenistischen Ägypten, keinerlei Schlüsse auf eine etwa geringere Bedeutung aus dem verhältnismäßig seltenen Vorkommen des Hierodulentitels oder eines mit dem griechischen Begriff gleichwertigen ägyptischen in Anwendung auf die einzelnen Glieder der Tempel„gefolgschaft“ ableiten, zumal da wir sogar feststellen können, daß bei derselben Persönlichkeit die Hierodulenqualität das eine Mal ausdrücklich genannt und das andere Mal unterdrückt ist (s. S. 30 f.).

Nach alledem scheint es mir sehr wohl gestattet, auch die *θεανταί* nicht anders als die mit ihnen so eng zusammengehörige Tempeldienergruppe der *καλλυνταί* mit der Hierodulie in Verbindung zu bringen, und dies um so mehr, als eine weitere Prüfung des Wesens der „Feger“ und die dabei sich ergebende endgültige Klärung der Einzelfrage, von der ich hier ausgegangen bin, die Klärung der Bezeichnung des *σκρατηλάτης* Romanos als „Feger und Besprenger“, uns wieder auf den Begriff der Hierodulie führen wird. Als Ansatzpunkt, um in dieser Frage voran zu kommen, kann jener schon erwähnte Türhüter und Feger eines Heiligtums des ägyptischen Kultus dienen (s. S. 34 mit A. 154), der übrigens zu einer seit alter Zeit in den ägyptischen Tempeln ganz besonders stark vertretenen Gruppe der Tempeldiener gehört¹⁷¹. Auch aus ptolemäischer, wie aus dem Beginn der römischen Zeit, sind uns *θυρωροί* ausdrücklich bezeugt, und zwar für das große Serapeum bei Memphis wie für einen Tempel in Busiris im Delta¹⁷², und in diesem Zusammenhang sei auch an den *ναοφύλαξ* des Juppiter-Capitolinus-Tempels in Arsinoe im dritten Jh. n. Chr. (BGU II 362 = Wilcken, Chrest. 96 col. 4, 16) erinnert. Jenen „Türhüter und Feger“ aus dem 7. Jh. v. Chr. kann man nun seinen Funktionen nach auf eine Stufe stellen mit den *νεωκόροι* bzw. den *ζάκοροι*, die im griechischen Kultus so häufig begegnen. Ihrem Namen nach handelt es sich bei ihnen zunächst um die „Tempelfeger“, eine Deutung, die auch schon im Altertum mit Recht vertreten worden ist¹⁷³. Die *νεωκόροι* begegnen aber gerade auch als Türhüter¹⁷⁴.

Der *νεωκόρος*-titel ist jedoch nicht nur solchen unteren Tempelbediensteten, sozusagen den Küstern, beigelegt worden; ihn führen auch, und zwar verhältnismäßig früh, höher gestellte Persönlichkeiten, die irgendwie mit dem Tempel bzw. dem Kultus verbunden waren¹⁷⁵, und schließlich ist er im Kultus verschiedener Götter, insbesondere im Kaiserkultus, sogar zu einem Kulttitel von besonderer Auszeichnung geworden, der schließlich mehr oder weniger den Charakter eines Ehrentitels angenommen hat. Als solcher begegnet er in der Kaiserzeit nicht nur bei vornehmsten Männern, sondern sogar bei Städten, soweit sie Kaisertempel besaßen¹⁷⁶. So ist es verständlich, daß wir in der Suda s. v. *κόρη* erklärt finden: *νεωκόρος δὲ οὐχ ὁ σαρόν τὸν ναόν, ἀλλ' ὁ ἐπιμελούμενος αὐτοῦ*¹⁷⁷. Der gewaltige Wandel, den der Begriff *νεωκόρος* durchgemacht hat, hat jedoch nicht dazu geführt, daß er in der späteren Zeit für die unteren Tempelbediensteten nicht

mehr angewandt worden wäre¹⁷⁸; so läßt er sich auch für das hellenistische Ägypten sowohl im ursprünglichen wie im abgewandelten Sinn aufzeigen.

Porphyrrios nennt in seiner schon mehrmals herangezogenen Schilderung der ägyptischen Priesterschaft, die sich als wohl unterrichtet erweist (s. S. 19), neben den Inhabern der hohen Priesterstellen und den gewöhnlichen *ιερείς* zuletzt auch die Masse der *παστοφόροι*, der *νεωκόροι* sowie der *ἐπουργοὶ τοῖς θεοῖς*, bringt also die *νεωκόροι* mit den letzteren in besonders enge Verbindung. Die Stelle, an der die Neokoren erscheinen, zeigt jedenfalls deutlich, daß er sie als einfache Kulddiener aufgefaßt hat, bei denen er ausgehend von dem ursprünglichen Sinne des Wortes eben an die „Feger“, aber wohl auch an die Türhüter und dergl. gedacht haben dürfte. Auch die von Synesios (de provid. p. 95 ed. Petavius) in seiner als Ganzes freilich wertlosen Aufzählung der ägyptischen Priesterschaft genannten *ζάκοροι* können nicht anders als die *νεωκόροι* des Porphyrrios gedeutet werden. Die unter dem Neokorostitel zusammengefaßte Gruppe von Kulddienern ist uns als die der unteren Kulddienerschaft des ägyptischen Kultus aber nicht nur in dieser allgemeinen Form bezeugt¹⁷⁹, sondern läßt sich wenigstens für eine ägyptische Gottheit, für Serapis, auch durch Sonderzeugnisse belegen, die ebenso wie die vorher verwerteten auch Verhältnisse der römischen Zeit wiedergeben. So spricht Firmicus Maternus (de err. prof. relig. 13, 3) von der „turba neocorum“, die das Bildnis des Gottes bewache, und Rufinus (hist. eccl. II 23 p. 294 A Migne) erwähnt aeditui (= *νεωκόροι*) bei seiner Schilderung des alexandrinischen Serapeums. Man darf natürlich in diesen für die römische Zeit bezeugten „Neokoren“ keine aus dem griechischen Kultus übernommene Kulddienergruppe sehen, sondern es ist in diesem Falle selbstverständlich nur die entsprechende griechische Bezeichnung, unter der sich allerlei gut zusammenfassen ließ, für eine von jeher auch im ägyptischen Kultus vorkommende Gruppe von Tempeldienern angewandt worden, von denen ein Teil jedenfalls als „Hierodulen“ anzusehen ist.

Wie sind nun aber alle jene *νεωκόροι* des hellenistischen Ägyptens zu beurteilen, die sich als Personen von Rang und nicht als untere Kulddiener erweisen? Auch sie begegnen in größerer Anzahl. Die eine Quelle für sie ist die in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis ägyptischer Verhältnisse schon näher charakterisierte astrologische Literatur (s. S. 27 f.) und im besonderen Firmicus Maternus. Zeugnisse, die sich bei diesem über die Neokoren finden, dürfen wir ja mit gutem Recht für die kultischen Zustände Ägyptens, und zwar auch gerade schon für die spätere ptolemäische Zeit, verwerten wegen der Quelle des Firmicus, die dieser Periode angehört. Wenn nun bei ihm *neocori* erwähnt werden als in engster Verbindung, sozusagen auf einer Stufe stehend mit den *principes sacerdotum*, mit *prophetae*, mit den „*magna in templis officia tractantes*“, den „*praepositi templis*“¹⁸⁰, wenn die *neocori* mit diesen zusammengefaßt werden als die *sanctissimae cuiusdam religionis antistites*¹⁸¹, dann kann man bei diesen *neocori* natürlich nur an Personen denken, die zwar selbst nicht Priester gewesen sind, aber in führender Stellung mit den Tempeln verbunden waren. Auch Ps.-Manethos Angabe über die *σηκῶν νεωκόρησι μέλοντες* in den Apotelesmata IV 430, die in die gleiche Richtung weist, darf man mit gutem Grund auf das hellenistische Ägypten beziehen, da seine Übereinstimmung mit Firmicus Maternus, und zwar gerade mit dessen hermetischen Teilen, gesichert ist¹⁸². Wenn übrigens in der schon S. 27 erwähnten späten lateinischen Übersetzung des Hermes Trismegistus *sacristae* neben

sacerdotes, prophetae, pontifices, procuratores ordines magnos habentes erwähnt werden, so darf man in den sacristae trotz ihres Namens wegen der Verbindung, in der sie stehen, nicht Angehörige des niederen Klerus sehen, sondern muß sie wohl den vornehmen *νεωκόροι* gleichstellen¹⁸³. Die Übersetzung hätte dann, da ihr dieser Begriff nicht mehr geläufig war, an die Stellung des *νεωκόρος* als niederen Kultusdieners angeknüpft.

Diese allgemeinen Angaben der Literatur werden alsdann ergänzt und bestätigt durch eine Reihe spezieller Belege aus Inschriften und Papyri des 2. und 3. Jh., denen zufolge eine größere Anzahl hoher ägyptischer Beamter, darunter die höchsten alexandrinischen Würdenträger, *νεωκόροι* gewesen sind¹⁸⁴. Vor allem treten uns solche Neokoren in Verbindung mit dem Serapeum in Alexandrien entgegen, aber auch für die Serapisheiligtümer in Pachnemunis und Hermopolis sind sie bezeugt¹⁸⁵, und schließlich ist für Oxyrhynchos auch ein *νεωκόρος Τύχης* belegt (P. Oxy. III 507, 5 [169 n. Chr.]). Es begegnen aber schließlich auch *νεωκόροι* ohne Beifügung eines Gottestitels¹⁸⁶. Jedenfalls haben wir mit hochgestellten Neokoren als mit einer weit verbreiteten Institution im Kultus des hellenistischen Ägyptens, sowohl im ägyptischen bzw. synkretistisch-ägyptischen wie im rein griechischen, bis in den Beginn der byzantinischen Periode Ägyptens zu rechnen. Und diese Annahme wird nun auch durch das Viktormartyrium bestätigt. Denn wenn hier dem hochvornehmen Romanos das Epitheton beigelegt wird „indem ich fege, indem ich bespreng“, wobei man des Zusammenhangs wegen, in dem der Passus steht, diese Tätigkeit mit dem Apollontempel in Verbindung bringen muß, so ist hier natürlich nicht daran zu denken, daß der Verfasser es für irgendwie möglich gehalten hat, Romanos sei einmal als niederer Kulddiener tätig gewesen, sondern wir haben in dem Epitheton die Wiedergabe jenes Neokorostitels zu sehen, der sich in Ägypten so häufig für hochgestellte Persönlichkeiten gerade in der römischen Zeit nachweisen läßt. Der griechisch gebildete Verfasser des koptischen Martyriums (s. S. 15) hat eben den griechischen Titel in seiner ursprünglichen Bedeutung noch zu empfinden vermocht¹⁸⁷, und seine Vorlage hat in der Anwendung dieses Titels ein Mittel gesehen, dessen Träger als besonders eng verbunden mit dem heidnischen Kultus zu kennzeichnen.

Gerade die hier nachgewiesene Beilegung der Neokorosbezeichnung an höchstgestellte *στρατηλάται* Diokletians darf man wohl auch für die Folgerung verwenden, die sich schon im Hinblick auf die den Titel tragenden hohen alexandrinischen Würdenträger aufdrängt: die hochgestellten *νεωκόροι* des hellenistischen Ägyptens dürften z. T. überhaupt nicht in den Tempeln irgendwie aktiv tätig gewesen sein — es ist uns für sie auch nichts Derartiges überliefert —, sondern mehr oder weniger eine reine Ehrenstellung eingenommen haben, nicht anders, als etwa die protestantischen Ehrendomherren, die im Anschluß an säkularisierte Bistümer früher in Preußen in größerer Anzahl vorhanden gewesen sind. Freilich wird ein Teil der Träger des Neokorostitels, die nicht untere Kulddiener gewesen sind, auch in Ägypten an der Verwaltung ihrer Heiligtümer beteiligt gewesen sein, nicht anders als wie uns dies für die Tempel und gerade auch für die ägyptischer Götter der griechischen Welt bezeugt ist¹⁸⁸. Es erhebt sich natürlich sofort die Frage: beruht es auf einem Zufall, daß der Neokorostitel in dem übertragenen Sinn urkundlich erst spät für Ägypten belegt ist, während er in dieser Anwendung in der astrologischen Literatur schon sehr viel früher begegnet? Besonders auffällig wird das Fehlen

der entsprechenden urkundlichen Belege, weil sich solche auch schon für die vorchristliche Zeit in Verbindung mit ägyptischen Göttern, Serapis und anderen, außerhalb Ägyptens finden¹⁸⁹. Und noch auffälliger wäre dies, wenn Wilcken mit seiner Annahme recht hätte, daß in dem Neokoros, der die Verwaltung des Tempeleigentums besorgt habe, neben einem *ιερέως* nicht anders als in den altgriechischen Tempeln auch in Ägypten das eigentliche Rückgrat der Serapispriesterschaft zu sehen sei, und daß man dieses so un-ägyptisch wirkende Kultpersonal der außerägyptischen Serapeen nach dem Muster des alexandrinischen geschaffen habe, das seinerseits eben zunächst auch griechischen Charakters gewesen sei; das ägyptische Element sei dem gegenüber erst mit der Zeit stärker hervorgetreten¹⁹⁰. Bei dieser Behauptung Wilckens handelt es sich freilich um eine reine Hypothese¹⁹¹. Es spricht vielmehr sogar sehr viel dafür, daß die ursprüngliche Gestaltung des Kultes außerhalb Ägyptens nicht auf die Nachahmung eines ägyptischen Vorbildes, sondern auf den Kultbrauch der griechischen Welt zurückzuführen ist.

In drei Fällen können wir die Entstehungsgeschichte von Serapeen in der griechischen Welt des Ostens genauer verfolgen. In zwei von ihnen¹⁹², und zwar auch in einem so bedeutsamen wie dem der Gründung des Serapeums in einem religiösen Zentrum wie Delos, handelt es sich um die Ausgestaltung eines ursprünglich rein privaten Charakter tragenden Kultes, sozusagen eines Hauskultes, zu dem eines öffentlichen Charakter tragenden Heiligtums, und in allen Fällen jedenfalls zunächst um eine rein private Initiative bei der Begründung des Kultes. Diese wird man, wenn auch die ptolemäische Regierung solche Gründungen als für sie auch politisch nützlich lebhaft begrüßt, ja wohl auch gefördert haben dürfte, doch wohl zunächst voraussetzen können¹⁹³. Daß unter diesen Umständen nicht sogleich an den Aufbau eines mannigfaltigen Kultpersonals, wie es in den ägyptischen Tempeln vorhanden war, gedacht werden konnte, sondern zunächst bei der Einrichtung des Kultes nur an Anschluß an die einfachere griechische Sitte, scheint selbstverständlich. Wie schnell dann die Entwicklung in der Richtung einer Ägyptisierung vor sich gegangen ist, ist vorläufig nicht festzustellen. Erfolgt ist sie, mag das auch je nach den lokalen Verhältnissen verschieden schnell und in verschiedener Weise geschehen sein¹⁹⁴. Und was die Ausgestaltung des Kultes in Ägypten selbst in der Frühzeit anbelangt, so ergibt sich aus der Kennzeichnung des Begründers des Privatkultes des Serapis in Delos, eines Ägypters aus Memphis, als *ἐκ τῶν ἱερέων* und nicht einfach als *ιερέως* ganz eindeutig, daß es schon zu dessen Zeit, d. h. in den ersten Jahrzehnten des dritten Jh. v. Chr.¹⁹⁵, eine den altägyptischen und nicht den griechischen Verhältnissen entsprechende Hierarchie bei den ägyptischen Serapeen gegeben hat [dazu Zus. d. Hg.s.]. Und diese Feststellung erscheint mir um so wichtiger, weil in der Frühzeit Memphis und nicht Alexandria das Zentrum des Serapiskultes gewesen ist¹⁹⁶, wie ja denn auch von Memphis die Propaganda auf Delos ausgegangen ist. Jedenfalls scheint es mir nicht gestattet, ohne weiteres Rückschlüsse aus dem ursprünglichen Kultpersonal außerägyptischer Serapeen auf die Verhältnisse bei den ägyptischen und speziell auch nicht bei dem alexandrinischen zu ziehen.

Nach alledem ist es mir äußerst wahrscheinlich, daß es im hellenistischen Ägypten *νεωκόροι* im nicht eigentlichen Sinne des Wortes an ägyptischen Tempeln zunächst nicht gegeben hat. Wenn sie trotzdem in der astrologischen Literatur schon für die spätere Ptolemäerzeit erwähnt werden, so kann natürlich der Neokorosbegriff, wie er in der

griechischen Welt schon ganz geläufig geworden war, bereits damals auch in Ägypten aufgenommen gewesen sein. Aber man kann den Gebrauch des Neokorostitels durch die Astrologen auch sehr wohl dadurch erklären, daß diese ihn aufgegriffen hätten, um eine zusammenfassende Bezeichnung für eine im ägyptischen Kultus in ptolemäischer Zeit, aber auch noch in der frühen Kaiserzeit hervortretende Gruppe von Persönlichkeiten zu besitzen, für die eine solche nicht zur Verfügung stand, nämlich für all die, die neben den *ἀρχιερεῖς* bzw. den *προφῆται*, d. h. den höchstgestellten Priestern, an der Leitung der ägyptischen Heiligtümer beteiligt gewesen sind und wohl, wie schon ihre Titel *ἐπιστάτης*, *προστάτης*, *ἐπιμελητής*, *φροντιστής* zeigen, nur z. T. der eigentlichen Priesterschaft angehört haben dürften¹⁹⁷, und ferner für die hohen staatlichen Beamten (Strategen!), die zwar neben ihren weltlichen auch echt priesterliche Titel, wie sogar den der Propheten, geführt haben, aber trotzdem nicht in erster Linie als Priester anzusehen sind, sondern vielleicht in manchen Fällen priesterliche Obliegenheiten gar nicht oder kaum erfüllt haben¹⁹⁸.

So sicher es erscheint, daß der Staat und seine Organe bei der Bestellung dieser an der Tempelleitung beteiligten Persönlichkeiten, und zwar wohl auch später bei jenen, die den Neokorostitel getragen haben, mitgewirkt hat¹⁹⁹, so hat man doch in allen Fällen, in denen die Stellung der vornehmen Titelträger mehr oder weniger rein fiktiv gewesen ist, die Frage ernstlich zu stellen, ob man eine solche nicht auch gerade durch Selbstbindung an den Tempel erlangt haben kann, womit durchaus nicht gesagt sein soll, daß ein auf diese Weise „Gebundener“ es für alle Dauer gewesen sein muß. Bei allen jenen, die als Ehrenneokoren zu werten sind, halte ich es für besonders wahrscheinlich, daß neben der Verleihung der Ehrenstellung „Weihung“ aus eigenem Antrieb öfter vorgekommen sein wird. Diese Annahme gewinnt nun dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß der Neokoros, der in dem koptischen Martyrologion erscheint, gerade auch durch seinen ersten Titel als eine Persönlichkeit gekennzeichnet wird, die sich der Gottheit von sich aus ergeben, eben an sie gebunden hatte (s. S. 13). Und schließlich scheint mir die hier versuchte Einreihung der Ehrenneokoren unter die Gottgebundenen durch ein außerägyptisches Zeugnis, eine Inschrift der späteren Kaiserzeit aus Ostia (IG XIV 914 [222—235 n. Chr.]) eine schöne Bestätigung zu erfahren. Berichtet uns doch diese von der Weihung eines Neokoros des Serapeums in Ostia, eines römischen Bürgers, für die *ιεροδουλεία* seines Gottes; gerade die Verwendung des allgemeinen Begriffs anstatt *ιερόδουλοι* durch den Neokoros legt es nahe, daß er sich mit ihr aufs engste verbunden, sozusagen als einer *inter pares* gefühlt hat²⁰⁰ [dazu Zus. d. Hg.s.]. Wir haben somit auch bei den Ehrenneokoren stets mit der Möglichkeit, daß Hierodulie in übertragener Bedeutung des Wortes vorliegt, zu rechnen; sie erweisen sich so mit den niederen Neokoren, den „Fegern“ *κατ' ἐξοχήν*, die ja zu den „Gebundenen“ gehört haben, als nicht nur durch den Titel verbunden. Diese Feststellung ist dann auch grundsätzlich von Bedeutung; bezeugt sie uns doch ganz eindeutig als ein für die ägyptische Hierodulie besonders charakteristisches Kennzeichen die Führung desselben Titels durch Persönlichkeiten, die in ihrer sozialen Stellung durch einen so tiefen Abgrund voneinander getrennt sind wie etwa die „Feger“ des großen Serapeums, die ein recht wildes Volk gewesen sein dürften, und der *σιγατηλάτης* des Kaisers Diokletian; es findet sich also auch gerade bei den *νεοκόροι* das „Schülernde“, das dem Hierodulienbegriff eigen ist.

Dies scheint mir übrigens die Vermutung nahe zu legen, daß die Anwendung der Neokoriebezeichnung im übertragenen Sinne ihre Entstehung der freiwilligen Bindung angehender Personen an den Dienst einer Gottheit verdankt, und daß man dabei den niederen Titel, um sich vor der Gottheit zu demütigen, mit Willen gewählt hat, auch dies dann ein Ausfluß der vom frühen Altertum bis in die neueste Zeit weit verbreiteten Sitte, im täglichen Leben wie in Schriftstücken sich selbst herabsetzende Devotionsformeln zu gebrauchen²⁰¹. Der Orient scheint hierauf von starkem Einfluß gewesen zu sein²⁰². Und es ist daher wohl kaum Zufall, daß die zeitlich früheste uns bekannte Anwendung des Neokorostitels in übertragenem Sinn für den auch in seiner griechischen Periode niemals seinen orientalischen Ursprung ganz verleugnenden Tempel der Artemis von Ephesus belegt ist²⁰³.

Und zum Schluß noch zwei Feststellungen. Die Kennzeichnung des *στρατηλάτης* Romanos als „Feger und Besprenger“ scheint mir weiter die schon vertretene Annahme zu sichern, daß auch die letzteren mit der Hierodulie in Verbindung zu bringen sind. Als „Feger und Besprenger“ sind übrigens auch die dem Djeme-Kloster geschenkten Kinder tätig gewesen, die sich als ihm „verknechtet“, eben als „Hierodulen“, erweisen (s. S. 31)²⁰⁴. Und wenn ferner in einer alexandrinischen Weihinschrift wohl aus dem 2. Jh. n. Chr. (OG II 699) als Weihender ein *ἐπιμελητής τοῦ τόπου* begegnet, der zugleich als *ιερόφωνος τοῦ κυρίου Σαράπιδος* bezeichnet wird, so erscheint es mir sehr wohl denkbar, in ihm nicht einfach einen Verkünder von Orakeln zu sehen, sondern eine Persönlichkeit, die mit den Ehrenneokoren auf eine Stufe zu stellen ist; mit der Annahme des Vorliegens eines Ehrentitels wäre ein Anhalt gegeben, auch ihn unter jene einzureihen, welche in besonderer Weise an die Gottheit gebunden werden²⁰⁵ [dazu Zus. d. Hg.s]. Wir haben eben immer wieder mit einer solchen Möglichkeit bei der Deutung kultischer Titel zu rechnen.

Jedenfalls hat sich schon bei dem Versuch, den einen der beiden eigenartigen Titel des Romanos zu klären, mit voller Deutlichkeit ergeben, daß im hellenistischen Ägypten die Hierodulie ein bedeutsamer Faktor des religiösen Lebens gewesen sein muß, sehr viel bedeutsamer, als man dies bisher wohl allgemein angenommen hat, und zwar sowohl die Hierodulie im eigentlichen Sinne des Wortes wie im übertragenen. Der Eindruck des bisher gezeichneten Bildes läßt sich aber durch Einfügung einer großen Reihe weiterer Züge beträchtlich verstärken, die uns gestatten, das Wesen der ägyptischen „Tempel- und Gottesknechtschaft“ noch näher zu klären und auch die Frage nach ihrer Entwicklung in hellenistischer Zeit schärfer zu erfassen; damit ergibt sich auch erst die Möglichkeit, einem bisher wenig beachteten Gebilde den Platz im Kultus der Zeit zu verschaffen, der ihm gebührt. Man darf eben auch in Ägypten nicht nur vor allem auf die Tempel und die eigentlichen Priester, auf das, was diese gelehrt haben, sein Augenmerk richten, um aus der Bewertung dieser beiden Faktoren einen Maßstab für die Bedeutung des Kultus und der Religion im öffentlichen Leben zu gewinnen, sondern muß stets bemüht sein, daneben als ihrerseits mindestens ebenso aufschlußreich auch die Formen der Bindung des Laienelements an Tempel und Gottheit nach ihrer qualitativen wie quantitativen Seite zu erfassen; erst die Kenntnis von Klerus und „Gemeindeorganisation“, um moderne Begriffe zu gebrauchen, und hierbei wieder die Erkenntnis, inwieweit diese Organisation, die Beteiligung der Laien am religiösen Leben, auf Zwang und Gewohnheit

oder auf eigener Bindung beruht, gestattet unter Berücksichtigung der vorhandenen spontanen Glaubensäußerungen der einzelnen Menschen die Religiosität einer Zeit wirklich zu erfassen. Es gilt freilich, sich hierbei bewußt zu sein, daß die verschiedenen Faktoren in ihrem Erkenntniswert für die verschiedenen Völker, Länder und Zeiten nicht gleichmäßig bewertet werden dürfen, sondern daß entsprechend der grundsätzlich verschiedenen geistigen Einstellung, die sich hier beobachten läßt, recht verschiedenartige Bewertungsmaßstäbe in Anwendung kommen müssen, um jeweils die einzelnen Faktoren in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis der Religiosität richtig zu verwerten.

6. TEMPEL- UND GOTTESKNECHTSCHAFT

Ich knüpfe hier zunächst an die schon verwerteten koptischen Rechtsurkunden des 8. Jh. n. Chr. und anderes koptisches Material an. Nach jenen Urkunden werden die dem Phoibammon-Kloster geschenkten Kinder in Djeme zu „Knechten“, *ḡaton* oder *ḡmṣan* Sie selbst, sowie ihre allenfalls vorhandenen Nachkommen stehen wie Sklaven im Eigentum des Klosters²⁰⁶. Und solche verknechteten Kinder muß es allenthalben in den koptischen Klöstern gegeben haben. Sie dürfen auf keinen Fall irgendwie auf eine Stufe gestellt werden mit allen jenen Kindern, die als Ausfluß der Sitte der im abendländischen Ordensrecht sich findenden *oblato puerorum* von ihren „Gewalthabern“ den Klöstern gewidmet worden sind, um Mönche zu werden, eine Sitte, die sich auch für Ägypten belegen läßt²⁰⁷. Schon die Tatsache, daß man mit ihrer Verheiratung rechnet, zeigt zwingend die Notwendigkeit der Unterscheidung; man sieht, zu wie verschiedenartigen Verhältnissen die „Gottverlobung“ bei den „Verlobten“ führen konnte. Für diese „Klosterknechte“, denen nicht nur Dienstleistungen in Kirche und Kloster, sondern auch in dessen Wirtschaft obgelegen haben, bestand übrigens die Möglichkeit, außerhalb des Klosters zu wohnen und einem Berufe nachzugehen als Bauern oder Handwerker; sie mußten für die Erlaubnis hiezu, die in gewissem Ausmaß eine Entlassung aus den Klosterdiensten bedeutete, freilich ihren Erwerb ganz oder zum Teil zur Verfügung stellen, eben Abgaben an das Kloster entrichten. Schließlich konnte das Kloster sogar auf diese Abgaben ganz verzichten, so daß durch die Schenkung nicht unbedingt stets eine lebenslängliche Unfreiheit des Geschenkten geschaffen wurde, sondern die Möglichkeit bestand, die Unabhängigkeit auch in wirtschaftlicher Hinsicht, überhaupt die faktische Freiheit wieder zu gewinnen²⁰⁸.

Auf jeden Fall sind die ursprünglichen Abmachungen bei den Schenkungen nicht gleichmäßig gestaltet gewesen, und sie dürften wohl auch nachträglich noch modifiziert worden sein, eben keinen zu starren Charakter getragen haben. Das Los der geschenkten Kinder hat sich allem Anschein nach recht verschieden gestalten können. So müssen die Zeitgenossen, wie ein koptisches Elogium auf den heiligen Victor zeigt, es sogar für möglich gehalten haben, daß ein derartiges dem Kloster als *ḡmṣan* geschenktes Kind ein ausgewählter Asket geworden ist und schließlich sogar eine Presbyterosstelle erlangt hat. Man gewinnt allerdings den Eindruck, daß hier eine ungewöhnliche Laufbahn geschildert werden soll²⁰⁹; aber man erkennt jedenfalls, daß auch die hagiographische Literatur die Mög-

lichkeit, daß die „Geschenkten“ den Zustand der Knechtschaft wieder abstreifen konnten, in Rechnung gestellt hat. Diese Klosterknechtschaft hat übrigens auch durch die Selbsttradition von Freien an ein Kloster entstehen können; dies wird uns durch eine der Rechtsurkunden von Djeme für das Kloster des Phoibammon bezeugt²¹⁰, und das soeben erwähnte koptische Elogium schildert für ein Kloster des heiligen Victor, wie ein Mann sich selbst, seine Familie und seine Knechte als *šmšl* dem Kloster weiht. In beiden Fällen handelt es sich nicht um antichretische Selbstverpfändung, wie sie uns im Altertum von der frühesten bis in spät-römische Zeit belegt ist²¹¹, sondern die Selbsttradition beruht auf religiösen Motiven, ist die Erfüllung eines Gelübdes. Grundsätzlich muß man natürlich mit der Möglichkeit rechnen, daß auch durch jene Selbstverpfändung die hier geschilderte Form der Kloster„knechtschaft“ entstanden sein kann.

Die rechtliche Stellung der koptischen Kloster-„Knechte“ hat Steinwenter²¹² schon mit gutem Grund durch die der *servi ecclesiastici*, der Klostermancipia der fränkischen Zeit erläutert und den Vergleich ausgedehnt auf die *homines ecclesiastici*; beide hatten infolge eines Freilassungsaktes nicht mehr eigentliche Knechtsarbeit zu leisten, standen aber noch weiter unter klösterlicher Gewalt und waren zu gewissen Diensten, auch zu einer Abgabenleistung an das Kloster verpflichtet. Es wird auch mit Recht von Steinwenter betont, daß nicht jede „deutschrechtliche“ Selbsthingabe eines Freien an ein Kloster, das „*tradere semet ipsum in servitium*“, mit einer Minderung der Freiheit verbunden gewesen ist, denn es begegnet uns auch die Tatsache der nur symbolischen Selbsthingabe. Steinwenter hat ferner bereits als Parallele auf Weihungen von Kindern an einen Tempel zur Verrichtung von Diensten im Tempel hingewiesen, die durch assyrische Rechtsurkunden des 7. Jh. v. Chr. bezeugt sind²¹³, und für solche Kinderweihungen lassen sich über die von Steinwenter gebotenen Belege hinaus noch weitere für Assyrien wie auch für Babylonien bis in die neubabylonische, ja bis in die seleukidische Zeit beibringen²¹⁴. Diese geweihten Kinder sind zu Dienstleistungen für die Tempel verpflichtet gewesen; sie sind in Verbindung zu bringen mit jener weit verbreiteten Gruppe der *širku*, bzw., wenn es sich um weibliche Personen handelt, der *širkatu* (auch als *zakitu* bezeichnet), die uns auch noch in persischer Zeit als „Geweihete“ in Verbindung mit den verschiedensten babylonischen Göttern²¹⁵ begegnen, und zwar in sehr großer Anzahl bei den einzelnen Tempeln. Diese *širku* hat Steinwenter nicht als Parallele herangezogen, obwohl sie in ihrer Eigenart, die hier natürlich nur in den Grundzügen ohne Rücksicht auf die Möglichkeit ihrer Entwicklung gekennzeichnet werden kann, gerade besonders wichtige Aufschlüsse über das Wesen der „Gottes“knechtschaft — die Klosterknechtschaft darf man ihr vergleichen — bieten.

Die *širku* waren bei jedem Tempel straff unter einem Vorsteher organisiert; auch besondere Leiter für die Untergruppen hat es gegeben. Mit ihrem Tempel waren sie aufs engste verbunden; so haben sie auch einem Tempelgericht, das in der babylonischen Spätzeit freilich entsprechend der allgemeinen Haltung des Staates den Tempeln gegenüber von diesem stark bestimmt war, bei der Aburteilung von Vergehen unterstanden. Sie haben alle möglichen weltlichen Berufe ausgeübt, und zwar zum mindesten zu einem guten Teil im Rahmen der Tempelwirtschaft; jedenfalls waren sie zu vielerlei Dienstleistungen für ihr Heiligtum, das über sie auch zu anderen Zwecken verfügen konnte, verpflichtet, auch allem Anschein nach zu kultischen Diensten, für die sie von ihrem

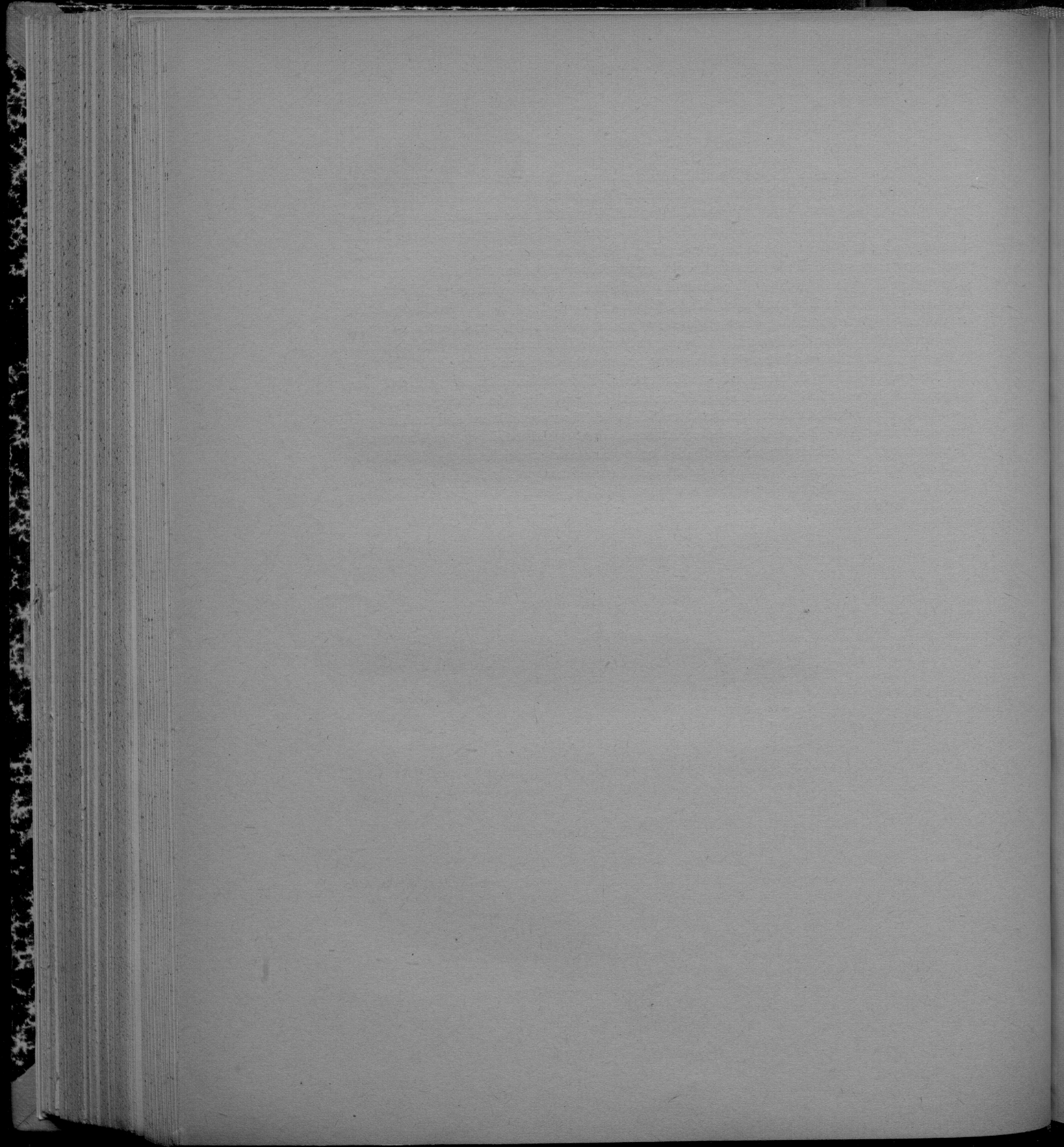
Tempel entlohnt worden sind. Sie haben sich diesen gelegentlich gewaltsam, aber wohl auch auf anderem Wege zu entziehen versucht, andererseits sind immer wieder neue Elemente, wobei für die Weihung verschiedenartige — religiöse und weltliche — Motive maßgebend gewesen sind, zu den alten hinzugetreten, Kinder und Erwachsene, und unter ihnen auch Ausländer und Sklaven. Als Tempelsklaven sind die širku in ihrer Gesamtheit aber nicht zu fassen²¹⁶. Die širku-Eigenschaft hat sich zwar grundsätzlich auf die Nachkommenschaft vererbt, wobei es gleichgültig war, ob auch die Mutter der Gruppe angehörte oder nicht, doch haben wir keinerlei Belege dafür, daß širku wie die Sklaven durch die Tempel verkauft worden sind; wohl aber sehen wir, daß für sie nicht nur die Möglichkeit bestanden hat, in eine freiere Stellung ihrem Tempel gegenüber zu gelangen, sondern daß sie auch über eigenen Besitz ohne jede Einschränkung verfügt, sogar selbst Sklaven besessen haben, sowie selbständig wirtschaftliche und rechtliche Handlungen haben vornehmen können, die juristisch ebenso gültig wie von völlig ungebundenen Leuten waren. Schließlich kommen wir auf širku in gehobenen Stellungen; sogar vornehme Leute treten uns unter ihnen entgegen²¹⁷.

All diese Einzelfeststellungen ergeben, mag auch die juristische Form der širkatu noch strittig sein, religionsgeschichtlich ein einwandfreies Resultat: es handelt sich bei den širku um „Hierodulen“; das für die Hierodulie charakteristische Element, die Verwendung des Begriffs auch im übertragenen Sinn, tritt uns auch hier entgegen. Auch die große wirtschaftliche und soziale Macht der babylonischen Tempel, ihr quasifeudaler Charakter auch noch in der Spätzeit wird durch das Institut der širku besonders eindringlich beleuchtet.

Auf jeden Fall erscheint die große Bedeutung der širkatu für die Erkenntnis der Hierodulie unbestreitbar: unter den Hierodulen des Altertums hätten die širku von der Forschung bisher mit gutem Grund allen andern vorangestellt werden können; waren sie doch die einzige geschlossene Gruppe von Hierodulen, über die wir nähere, über einen längeren Zeitraum sich erstreckende Angaben besaßen, die Gewinnung eines geschlosseneren Bildes gestatteten. Und insofern sind sie auch vor allem geeignet, als Gegenstück die Untersuchung des näheren Charakters der Tempel- und Gottesknechtschaft im hellenistischen Ägypten zu erleichtern.

Außer ihnen verdient auch die Hierodulie in Kleinasien als Vergleichsmaterial besondere Berücksichtigung, und zwar auch deshalb, weil wir über sie, die als ein alteingewurzelttes Gebilde dieser Gegenden anzusehen ist, gerade seit der hellenistischen Zeit näher unterrichtet sind, nicht nur durch gelegentliches urkundliches Material, sondern auch durch die Darstellung der Verhältnisse durch Strabon, der zum mindesten für Pontos und Kappadokien aus eigener genauer Anschauung und aus der Tradition seiner Familie heraus berichtet²¹⁸. Allerdings leider nicht systematisch. Vereint man jedoch seine Angaben mit denen einer größeren Anzahl von Inschriften, in denen zwar nicht der terminus Hierodule, sondern nur der Begriff der Hierodulie begegnet — gerade das Wort *ιερός* findet sich öfters als Ersatz für *ιερόδουλος*²¹⁹ —, so ergibt sich immerhin die Möglichkeit, aus den mancherlei einzelnen Zügen, die für die verschiedenen Landschaften und für verschiedene Zeiten bis hinein ins dritte Jh. n. Chr. überliefert sind, ein Gesamtbild, wenn auch nur in ganz allgemeinen Linien, zu gestalten; man muß sich allerdings dabei bewußt sein, daß es nicht unbeträchtliche lokale Unterschiede gegeben haben dürfte, und daß im Lauf der Zeit entscheidende Veränderungen sich vollzogen haben²²⁰.

Ganz sicher ist jedenfalls, daß es in Kleinasien sowie übrigen auch in angrenzenden Gebieten wie in Armenien und im Albanerland des Kaukasus eine große Anzahl von Tempeln gegeben hat, die — und zwar handelt es sich hier nicht nur um die besonders angesehenen — über einen sehr beträchtlichen Besitz an *ἱερά χωρά*, ja über ganze Dörfer und Städte und dementsprechend über sehr große Einnahmen verfügt haben; manche von ihnen erweisen sich als richtige Lehnsherrschaften und haben sich als solche, wenn auch gelegentlich in ihrem Besitz beschnitten, bis in die Kaiserzeit erhalten²²¹. Wir können sogar noch für diese Zeit, und zwar für Heiligtümer, die nicht als echte feudale Gebilde zu werten sind, die Ausübung einer gewissen, wenn auch einen religiösen Charakter tragenden Jurisdiktion über die Bauern der ihnen gehörenden Dörfer nachweisen, die den Charakter von Gotteshörigen haben²²². Überhaupt haben wir, wenn auch nicht alle Bewohner der Tempelterritorien als Hierodulen aufzufassen sind, doch damit zu rechnen, daß eine ungewöhnlich große Zahl von solchen, Männern und Frauen, mit den Heiligtümern verbunden gewesen sind; Strabon beziffert ihre Zahl noch für seine Zeit bei einigen Tempeln auf viele Tausende²²³. Bei den Hierodulen hat man, zumal es sich bei ihnen auch um Stadtbewohner handelt, nicht nur an Landbebauer, sondern an verschiedenartige Berufe, die sie betrieben haben, zu denken. Auch zu allerlei Dienstleistungen für die Tempel sind sie nicht anders als die *ῥῆρκα* herangezogen worden (s. etwa Picard a. O. 132 f.); auch Tempelprostitution begegnet uns in Verbindung mit weiblicher Hierodulie.



ANMERKUNGEN

¹ Sitz. Ber. 1934, H. 11, S. 14.

² I 1905, II 1908. Im Folgenden abgekürzt: P. u. T.

³ Ich verweise etwa auf die Anwendung des Wortes sogar in A. Bertholets und E. Lehmanns Neuausgabe von Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. ⁴ I. 41, 554 ff., 578, 602 f., 646. Gegen die Gleichsetzung des Begriffs mit Tempelhetären hat sich übrigens vor über einem Jahrhundert A. Hirt (s. Anm. 4) gewandt. Aber auch dort, wo diese Gleichsetzung nicht vollzogen wird, wird das Wort vielfach zu eng (?) [dazu Zus. d. Hg.s] gebraucht; s. z. B. Stengel, Griech. Kultusaltert. ⁵ 53, 91, 195. Sehr charakteristisch für die Unsicherheit, mit der die Forschung dem Wort *iegóðovλος* gegenübersteht, erscheinen mir die Bemerkungen Lattes, Heiliges Recht (1920) S. 104, Anm. 11, über zwei kleinasiatische Hierodulen, bei denen man keinen Grund habe, an sakrale Prostitution zu denken. So richtig diese Auffassung ist, so setzt er doch gleichzeitig ohne weiteres voraus, daß andere Forscher das Vorliegen von sakraler Prostitution in diesem Falle annehmen müßten, weil sie für diese Hierodulen die These ihrer Lösung von der Verpflichtung des Hierodulismus verträten; mit der Möglichkeit eines zeitlich begrenzten ablösbaren Zustandes ist aber auch bei Hierodulen, die nicht Tempelhetären waren, grundsätzlich zu rechnen (siehe im Folgenden).

⁴ Siehe etwa J. A. Hild bei Daremberg-Saglio, Dict. des antiq. grecq. et rom. III 171 ff. s. v.; Hepding s. v. RE VIII 1459 ff.; Hogarth u. G. A. Barton bei Hastings Encycl. of relig. and ethics VI 671 ff. s. v. Von früheren Zusammenfassungen sei hier nur auf A. Hirt, Die Hierodulen, mit Beilagen von Boeckh und Bußmann (1818), und Kreuser, Der Hellenen Priesterstaat mit vorzüglicher Rücksicht auf die Hierodulen (1822), verwiesen, und schließlich sei auch noch die Deutung der Hierodulie in einem Handbuch wie dem von Schömann-Lipsius, Griech. Altert. I 139 f. aus der bisherigen Literatur herausgegriffen.

⁵ Ich halte noch immer an meiner in P. u. T. I S. V ausgesprochenen grundsätzlichen Auffassung fest, daß innerhalb der vieltausendjährigen Geschichte Ägyptens die fast 1000 Jahre, die von der Eroberung des Landes durch Alexander d. Gr. bis zur Begründung der arabischen Herrschaft verflossen sind, als eine sich deutlich heraushebende große Kulturperiode zu fassen sind. Ich leugne natürlich nicht, daß in ihr recht erhebliche Einschnitte, und zwar nicht etwa nur z. Zt. des Herrschaftsüberganges an die Römer, sondern auch immer wieder im Laufe der ptolemäischen und römischen Regierungszeit sich feststellen lassen; aber trotz aller Wandlungen im einzelnen hat sich als bestimmender Faktor das diese Zeit heraufführende und sie als Einheit festlegende Element während der ganzen Periode erhalten: die sich so mannigfaltig äußernde Verbindung und die gewaltige Auseinandersetzung des Griechentums mit dem alteinheimisch Ägyptischen, neben denen das Römische der Kaiserzeit doch erst in zweiter Linie steht, dieses zudem kein voller Fremdkörper, sondern seinerseits damals in vielem mit dem Griechischen eng verbunden. Die Anwendung des Begriffes „hellenistisch“ zur Kennzeichnung der letzten großen Kulturperiode Ägyptens im Altertum erscheint mir nach alledem innerlich berechtigt; auch der, der die Erstreckung des Namens Hellenismus auf die ganze Weltperiode von Alexander d. Gr. bis zum Ausgang des Altertums ablehnt, sollte für diesen besonderen Fall ihre Berechtigung zugeben. S. auch meine kurzen grundsätzlichen Bemerkungen im Gnomon IV (1928) 257.

⁶ S. I 116 ff.; 316; 409 II 299, A. 3; 317; 344. Damals — vor über 30 Jahren — war das Material noch ganz unzureichend, und ich habe auch den Begriff noch nicht in seiner Eigenart recht erfaßt. Daraus erklärt es sich auch, daß ich es für möglich gehalten habe, ihn ohne weiteres mit der sogenannten niederen ägyptischen Priesterschaft in engere Verbindung zu bringen (s. A. 26).

⁷ Das Problem der altägyptischen Hierodulie ist auch in dem Sonderartikel von Hogarth a. O. nur angeschnitten. Wieviel hier noch zu tun übrig bleibt, zeigen denn auch die doch sehr allgemein gehaltenen Angaben über die Tempelhörigen bei Kees in meinem Handbuch d. Altertumsw. III 1, 3 Abschn. 1 (Ägypten) S. 130, 141, 224, 226, 238, 246, auch 247, 256, und auch die neueste Behandlung der Frage durch Pirenne, Hist. des instit. du droit privé de l'ancienne Égypte II 316, 318 ff. 409 f. (vgl. auch S. 257 ff. III 1 S. 229 ff. 455 ff.) bietet bisher nur Ansätze, zumal Pirennes Darstellung nicht über die Zeit der 6. Dynastie hinausreicht. (Besonders wertvoll sind für diese alte Zeit zwei fast gleichlautende Dekrete Pepis II, 6. Dynastie,

für den Mintempel von Koptos.) Hinweisen möchte ich aber hierbei, wenn es auch auf den ersten Blick abseits zu liegen scheint, auf all das, was über die große Bedeutung des Laienelements für den Kultus in der Zeit des alten Reiches oder über eine Institution wie die „Stundenpriesterschaft“ festgestellt ist (s. etwa meine P. u. T. I 17, A. 3 und 23 f.; Eрман-Ranke, Ägypten² 331 f.; Kees a. O. 246; Pirenne a. O. II 70 ff. 270 ff.); freilich ist dies alles m. E. religionsgeschichtlich noch nicht voll ausgenützt, da der schon vor langer Zeit erschienene Aufsatz von Le Page Renouf, Proc. Soc. Bibl. Arch. XII 355 ff., der dies für die alte Zeit versucht hat, doch nur einen recht unvollkommenen Ansatz hierzu darstellt.

⁸ P. Cairo Zen. III 59451, 1; P. Hib. I 353 f. (ca. 250 v. Chr.); der zeitlich nächste Beleg, P. Frankf. 2 (s. Z. II u. 51; = BGU VI 1263 = 1264) stammt aus dem Jahre 215/4 v. Chr.

⁹ UPZ. I 34, 13 (= 35, 26 f. = 36, 22) (162/1 v. Chr.); P. Tebt. I 6, 25 (140/39) v. Chr.

¹⁰ Inscr. de Délos 1442 B 49 f. (146/5 v. Chr.). Man hat früher aus CIG II 2953 b 35 auch die Nennung eines *iegos*, den man dem Hierodulos gleichen kann (s. A. 23; u. S. 44 m. A. 219), für Delos, und zwar sogar für eine etwa ein halbes Jh. frühere Zeit (206 v. Chr.) angenommen, doch ist diese Lesung zu modifizieren; s. jetzt Inscr. de Délos 368, 35 (*uegos* statt *iegos*).

¹¹ Das Vorhandensein von Tempelsklaven ist für das Apollonheiligtum schon von Homolle, BCH XIV (1890) 480 ff. erwiesen worden; s. auch Roussel, Délos, colon. athénienne 213. [Zus. d. Hg.s: Nach Delphi schickt Nikomedes III. von Bithynien 30 Sklaven für den Tempel und die Stadt (19 für die Pferde und die Viehherden des Gottes, 6 für Tempeldienste, darunter 2 *ἐπὶ τέχῃ* (OG 345 [92/1 v. Chr.]; RE Suppl. VI 934).]

¹² S. Jalabert et Mousterde, Inscr. grecq. et lat. de la Syrie I 1, 174; 47 col. 2, 14; col. 4, 7; 51, 11 und 157 [unrichtig]. Für die Zeit, in der die Inschriften entstanden sind, ist die Angabe in Nr. 1, 22 entscheidend, wonach Antiochos zur Zeit der Abfassung dieser Inschrift schon ein älterer Mann gewesen sein muß.

¹³ S. I. Esra 5, 29 und 35; 8, 5; 22 und 48; vergl. auch Joseph. ant. Jud. XI 128. Über die *nethinim* s. etwa J. P. Peters in Hastings Encycl. of rel. and ethics IX 332 ff.; Dougherty, The shirkātu of babyl. deities S. 90 f.; die nähere Form der Unfreiheit dieser *nethinim* scheint mir noch nicht juristisch einwandfrei festgelegt zu sein.

¹⁴ S. I. Esra 1, 3 und vergl. die Parallelstelle 2. Chron. 35, 3, wo dieser Ausdruck nicht gebraucht ist; an andern Stellen des ersten Esrabuches (c. 8, 5; 22 und 48) werden die Leviten ganz richtig von den Hierodulen unterschieden, resp. ihnen gerade gegenübergestellt. Man darf hier wohl eher an eine Textverderbnis denken als etwa daran, daß die Num. 3, 9; 8, 16 und 19; 18, 6 uns begegnende Charakteristik der Leviten als *nethi(n)im* = *δεδουμένοι*, auf die Anwendung des Hierodulensbegriffs eingewirkt haben sollte.

¹⁵ S. 2. Esra 2, 43 und 58; 7, 7 und 24; 8, 20.

¹⁶ So richtig E. Nestle, Marginalien und Materialien S. 23 ff. Besonders beweiskräftig für die im Text vertretene Ansicht erscheint mir gerade die Wiedergabe der *Naθewi* der Septuaginta durch *iegodouloi*; denn der Ersatz jenes Begriffs durch ein der Sache entsprechendes griechisches Wort ist bei der Übertragung des fremdsprachlichen Textes in das Griechische sehr wohl verständlich, dagegen wäre es kaum erklärlich, wenn durch den Verfasser des apokryphen Esra ein anderer griechischer Text paraphrasiert worden wäre.

¹⁷ Für Ägypten als Abfassungsort tritt z. B. B. Walde, die Esrabücher der Septuaginta, ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht (1913), ein. Für die Abfassungszeit des apokryphen Esra besitzen wir einmal einen sicheren t. a. q. in seiner Benutzung durch Josephus ant. J. d. XI 1 ff., und ferner erscheint es auch mir sicher, daß der Text des apokryphen Esra älter ist als die entsprechenden Teile der Septuaginta (so auch Schmid-Stählin, Gesch. d. griech. Lit.⁶ II, 1, 553). Sehr umstritten ist freilich noch immer, wann diese Teile entstanden sind; manche behaupten sogar, daß das erst in christliche Zeit, etwa ins 2. Jh., zu setzen sei (s. z. B. Ch. C. Torrey, Esra Studies, Chicago 1910), was jedoch sehr viele Bedenken gegen sich hat. Jedenfalls läßt sich der Ansatz des apokryphen Esra einige Zeit v. Chr., wobei man bis ins 2. Jh. v. Chr. hinaufgehen kann, sehr wohl verteidigen. Ich muß mich hier mit diesen Andeutungen begnügen, da eine eingehende Untersuchung der sehr verwickelten Frage in Rahmen dieser Abhandlung nicht möglich ist.

¹⁸ Man könnte für diese Vermutung immerhin auf die verbreitete Anwendung eines Begriffs wie *iegos* in einem dem von *iegodoulos* ähnlichen Sinne vor allem in Kleinasien verweisen (s. S. 11 mit A. 23 und 24; 41), während jener Begriff im hellenistischen Ägypten nicht begegnet.

¹⁹ S. hierzu die Ausführungen im folgenden nicht nur über die ägyptischen Verhältnisse, sondern etwa auch gerade die über Kleinasien und die angrenzenden Gebiete.

²⁰ Für die Vermutung über die Wortprägung aus einem Bedürfnis heraus sei auf den gegensätzlichen Zustand in der lateinischen Sprache verwiesen, in der ein dem griechischen *ἱερόδουλος* ähnlicher Begriff nicht gebildet, sondern einfach das griechische Wort übernommen worden ist (s. Firmicus Maternus, *Matheseos libri* und hierzu S. 28 mit A. 125). Es hat hier eben kein Bedürfnis vorgelegen, da das römische Sakralrecht von Haus aus keine „Tempelsklaven“ gekannt hat und sie in Italien jedenfalls niemals eine ähnliche Rolle wie im Osten gespielt haben; s. Wissowa, *Relig. u. Kult. d. Römer*² S. 406, A. 9 und 496 f., sowie die grundsätzlichen Ausführungen über den Begriff der *res sacra* bei den Römern mit rechtsvergleichenden Ausblicken von Wenger, *Sitz. Ber. Bayr. Ak.* 1915, 10. H., S. 31 ff. Daß auch Italien der Begriff der „Hierodulie“ nicht fremd gewesen ist, ist natürlich zuzugeben. Man braucht sich ja nur an die italischen *collegia* zu erinnern, die sakrale Aufgaben zu erfüllen hatten und unter deren Mitgliedern Sklaven stark vertreten waren (s. Wissowa a. O. S. 171 und 173 sowie etwa noch die sehr interessanten Zusammenstellungen bei J. Johnson, *Excavations at Minturnae II* 1 mit den wichtigen Bemerkungen zu ihnen von A. I. Nock, *J. Th. LVI* S. 86 ff.). Diese „Kollegiasten“ gehören ja zu der großen Gruppe der an die Gottheit Gebundenen, d. h. eben zu den Hierodulen im weiteren Sinne des Wortes; s. S. 26 ff.

²¹ Es sei hier außer auf die Širku (S. 43 f.) vor allem auf die auf S. 30 f. erörterten ägyptischen Bezeichnungen für die Hierodulen verwiesen. Den ägyptischen Titel *hm-ntr* darf man natürlich nicht als Grundlage ansehen, obwohl *hm* ursprünglich gerade den „Sklaven“ bezeichnete, also *hm ntr* „Gottessklave“ bedeutet, da dieser Titel damals bereits seit langem für Vertreter der Priesterschaft angewandt worden ist, in griechischer Zeit sogar dem hohen Priestertitel *πορφήνης* im Griechischen entspricht; s. Ägypt. WB s. v. III 88 ff.

²² Calderini, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia* S. 118 A. 3 denkt bei *ἱερόδουλοι* in erster Linie an „schiavi del dio che sono stati donati o venduti ad esso.“ Auch Westermanns Bemerkungen hierüber RE Suppl. Bd. VI. s. v. Sklaverei S. 933 (s. auch S. 907 f.) sind nicht ganz glücklich; er widerspricht sich eigentlich selbst. Sollte hieran etwa die Übersetzung des Artikels aus dem Englischen mit schuldig sein (vgl. S. 1022)?

²³ Eine Stelle wie Strabo p. 559, vergl. mit p. 558, aber auch mit 378, scheint mir für die Frage nach der Möglichkeit der Gleichsetzung besonders beweiskräftig zu sein.

²⁴ S. etwa zusammenfassende Artikel über die *ἱεροί* wie die von Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia* S. 135 u. 147 f. Cardinali, *Rend. acc. Lincei, cl. scienze mor. stor. e phil.* Ser. V vol. XVII (1908) 165 ff.; Link RE VIII 1471 ff.; Hogarth s. v. bei Hastings *Encycl. of relig. and ethics* VI 676 ff. Ebenso wie der Hierodulenbergriß bedarf der der *ἱεροί* noch sehr der weiteren Klärung; besonders ist auch die chronologische Seite des Problems bisher zu kurz gekommen; auch Latte, *Heiliges Recht* S. 105 vereinfacht das Problem noch zu sehr.

²⁵ Es sei hier als besonders charakteristisch an eine amtliche Verfügung aus dem hellenistischen Ägypten erinnert, die im Gnomon des Idios Logos vorliegt (§ 71) und der zufolge die ägyptische Phylenpriesterschaft sich grundsätzlich nur ihrem priesterlichen Amt widmen solle; in der Notwendigkeit der Verfügung liegt freilich ein Hinweis, daß diese sich von weltlicher Berufstätigkeit nicht fern gehalten, sondern gelegentlich sogar ihr zu stark ergeben haben dürfte; s. hierzu schon mancherlei Angaben P. u. T. II 185 ff. 347 sowie jetzt Graf Uxkull-Gyllenband, BGU V Fasz. 2 77 ff., der jedoch außer anderem auch die wichtige Stelle P. Tebt. I 6, 23/4 nicht verwertet (s. zu dieser S. 26).

²⁶ Meine seinerzeitige Behauptung, in *ἱερόδουλοι* könne man auch eine zusammenfassende Bezeichnung für die ägyptischen Priester niederer Ordnung sehen, war unbegründet.

²⁷ Coptic martyrdoms in the dialect of Upper Egypt S. 9 fol. 5 b.

²⁸ Wie mir Herr Kollege Hengstenberg freundlicherweise mitteilt, hat er den von ihm in der Byz. Ztschr. XXII (1913) 189 akzeptierten Namen „Basilideszyklus“ für diesen Zyklus wieder fallen gelassen und, wie ich glaube, durchaus zurecht.

²⁹ Die Stellung des Romanos wird folio 2a als die eines Mitregenten des Kaisers charakterisiert.

³⁰ Im koptischen Text steht hier das griechische *κεντηνάριον*.

³¹ Außer Apollon wird auch einmal Artemis als Tempelinhäberin genannt (folio 2 b), die auch sonst gelegentlich in dem Martyrologium hervortritt, und zwar stets zusammen mit Apollon (s. folio 12b, 14a, 21 b). Man könnte demnach mit einem gewissen Recht das Heiligtum als ein gemeinsames des Apollon und der Artemis bezeichnen.

³² Im Koptischen ist hierfür das griechische Verbum *προσχαρίζεσθαι* übernommen.

³³ Sehr viele entscheidende Anregungen verdanke ich auch Hengstenbergs Ausführungen in der Byz. Ztschr. XXII (1913) 184 ff.

³⁴ S. über die acta des heiligen Viktor etwa Galtier Bull. de l'Inst. franç. d'arch. or. IV 131 ff.; auch Hengstenberg a. O. 190 ff. Beiden lag, als sie ihre Ausführungen schrieben, noch keine edierte koptische Viktorpassio vor.

³⁵ Er wird im Martyrium fol. II a als Protector bezeichnet, eine Bezeichnung, die auch in Ägypten urkundlich für das 5. Jahrhundert n. Chr. belegt ist; s. etwa Stud. Palaeogr. u. Papyrusk. XIV, Nr. 13 (ca. 400), 3 u. 12.

³⁶ Herausgegeben von Bouriant, Éloges de l'apa Victor, fils de Romanos = Bibl. hagiogr. or. 1242 (Mem. de la miss. franç. du Caire VIII fasc. 2, 187 ff.).

³⁷ Anal. Boll. II, 291 ff., vgl. Bibl. hagiogr. Lat. 8559 ff.; Acta sanctorum 19. Mai III, 266 ff.

³⁸ S. über ihn Seeck s. v. RE, 2. Reihe, II 954; für die Gleichsetzung ist schon Hengstenberg a. O. 191 A. 7 eingetreten.

³⁹ S. Viktormartyrium fol. 11a ff.

⁴⁰ Cod. Theod. XI 30, 43 (384 n. Chr.); XVI 10, 11 (391 n. Chr.); Cod. Just. I 57, 1 (469 n. Chr.); II 7, 13 (468 n. Chr.); vgl. Seeck s. v. comes, RE IV 636 f. und z. T. richtiger, Wilcken, Grdz. d. Papyrusk. I 74 f.

⁴¹ An solchen engen Übereinstimmungen zwischen den lateinischen acta und dem koptischen Martyrium, die über die Zusammenhänge der acta mit dem Enkomion hinausgehen, seien hier genannt: aus § 9 der acta die genauen Angaben über Corona, sie sei Frau eines Soldaten und 16 Jahre alt, Angaben, die sich auch im Martyrologium (fol. 24a u. b) finden (Alter: 15 Jahre, 8 Monate), aber in dem Enkomion ganz fehlen; ferner § 9, 40 die Schilderung der Erscheinung der beiden Kronen, wobei anders als im Elogium in dem Martyrologium ihr Heruntertragen durch Engel ausdrücklich hervorgehoben wird; weiter § 10, 32, wo die Verweigerung des verlangten Opfers durch Corona mit ihrem Namen in Verbindung gebracht ist ebenso wie im Martyrologium (fol. 25a), während im Elogium diese besondere Nuance fehlt; schließlich der Bericht der acta über die schauerliche Todesart der Corona, der dem des Martyrologiums ganz entspricht, während das Elogium keine genauen Angaben bietet. Übrigens spielt in allen drei Versionen hierbei die entscheidende Rolle der dux Sebastianus. Immerhin wäre es falsch, wegen der besonders engen Zusammenhänge zwischen den lateinischen acta und dem Martyrologium anzunehmen, daß das erschlossene griechische Mittelglied in allem Grundsätzlichen in die acta aufgenommen worden ist. So wird in diesen Viktor nicht als Sohn des Romanos, sondern als ein einfacher aus Kilikien stammender Soldat charakterisiert, der nur in Ägypten, und zwar speziell in Oberägypten, den Märtyrertod erlitten hat, und zudem auch nicht unter Diokletian, sondern schon unter Antoninus Pius. Nun ist es mir ganz unwahrscheinlich, daß die Auffassung des oberägyptischen Märtyrers Viktor als eines einfachen, erst nach Ägypten gekommenen Soldaten in Ägypten entstanden sei. Zudem legt der weitverbreitete Viktorkult (s. auch P. Peeters, anal. Boll. XXVII 71) die Annahme nahe, daß der Ursprung der Viktorlegende außerhalb Ägyptens zu suchen sei, und daß Ägypten sich des Viktor bemächtigt hat, um ihn dann auch sogleich wie so manche andere Größen zum Ägypter zu machen. Eusebius bietet übrigens von den in Oberägypten ums Leben gekommenen Märtyrern keine Namen (hist. eccl. VI 1; VIII 6, 10; 9, 1 ff.; 13, 7), was mir doch von großer grundsätzlicher Bedeutung für die Entscheidung der Viktorfrage zu sein scheint. Schließlich hat allem Anschein nach der Viktorname in Ägypten in der früheren römischen Zeit keine Rolle gespielt (s. die bei Preisigke, Namenbuch s. v. genannten Papyrusausgaben und deren Indices.) Aus dem 6./7. Jh. n. Chr. ist uns dann allerdings zufällig sogar ein Soldat Viktor, der in Diensten der Kirche von Hermopolis steht, bekannt geworden, P. Lond. V 1776). Man darf also annehmen, daß in Ägypten nur die Version von dem Märtyrertod eines Viktor in Oberägypten (spez. bei Siut) entstanden ist, und daß man ihn dann auch zum in Ägypten Geborenen, zu dem Sohne des mit dem Lande eng verbundenen *στρατηλάτης* Romanos, der selbst *στρατηλάτης* werden soll, gemacht hat. Die lateinischen acta, die sich an die griechische alexandrinische Version z. T. so eng angeschlossen haben, haben jedoch hinsichtlich der Herkunft des Viktor die ägyptische Tradition nicht übernommen, sondern die nichtägyptische sich zu eigen gemacht, dazu auch den anderen zeitlichen Ansatz, obwohl zu diesem das Auftreten eines dux natürlich gar nicht paßt, sondern nur für eine spätere Zeit. Auch das koptische Elogium unterscheidet sich trotz der engen Verbundenheit mit der koptischen passio und den lateinischen acta von diesen in der Frage der Abstammung Viktors. Er ist zwar auch hier hochvornehm, der Sohn des Romanos, aber nicht in Ägypten gebürtig, sondern wird dorthin nur deportiert. Es fehlt also

auch hier das rein ägyptische Kolorit der passio; hier hat auf die Änderung der schließlich mit Antiochien verbundene Diokletianroman eingewirkt.

⁴² Für ein griechisches Mittelglied ist schon Galtier a. O. 139 eingetreten. Über das griechische Mittelglied und was man ihm alles zuteilen muß, m. E. auch schon die Erhöhung des Viktor zum Sohne des Romanos, s. auch A. 41. Herr Kollege Hengstenberg, der ebenfalls an ein solches Mittelglied denkt, weist noch darauf hin, daß seines Wissens ein Eigenname wie Stephanu, wie er hier in den koptischen Versionen begegnet, bei den Kopten sonst nicht vorkommt, wie denn auch trotz der vielen vom Koptischen übernommenen griechischen Fremdwörter *στέφανος* als solches nicht bezeugt ist, sondern für Kranz stets *κνὸς* gebraucht wird. Auf einen alten griechischen Text weist uns auch hin die Eintragung „Victor Stephana“ im Martyrologium Hieronymianum, die sich hier neben der üblicheren Formel „Victor Corona“ findet; s. Hengstenberg a. O. 190. Die uns erhaltene griechische Version des Martyriums des Viktor und der Corona (Migne Patrol. Graec. CXV p. 257 ff.) ist jedoch nicht etwa als das griechische Mittelstück oder als ein Ableger von ihm aufzufassen; sie bringt nicht nur nicht die ägyptische Version des Todesortes, sondern erweist sich auch durch anderes als ein auf die Viktortradition des Westens zurückgehendes Machwerk; s. Hengstenberg a. O. 191.

⁴³ Dies tritt auch gerade bei der vorher als Kennzeichen der engen Verbindung erwiesenen Szene, bei dem Opfertod der Stephana, entgegen: bei ihm ist ja in allen Versionen der dux Sebastianus beteiligt, die Todesstätte ist Oberägypten; s. im übrigen das über das starke ägyptische Kolorit der passio Bemerkte (A. 44 f.).

⁴⁴ Ich möchte hierzu noch darauf hinweisen, daß wir bei Eusebius a. O. in der Erzählung des Märtyrertodes des Soldaten Basilides in Alexandrien die Angabe finden, er habe die ihm im Martyrium vorangegangene Potamiaia in Trauer gesehen, wie sie sein Haupt mit einem Kranz geschmückt habe. Nun bildet aber die Vision von den zwei vom Himmel herabschwebenden Kränzen gerade den Kern der Viktor-Corona-Legende. Wenn wir außerdem feststellen können, daß die schauerliche Todesart der Stephana (fol. 25 a) von Eusebius hist. eccl. VIII 9 unter den von ihm geschilderten Todesarten der oberägyptischen Märtyrer der Diokletianischen Zeit erwähnt wird, dann wird man wohl in dem allen keinen Zufall sehen dürfen, sondern kann dies mit ägyptischer Tradition in Verbindung bringen und als einen weiteren Beweis für die Abfassung des griechischen Mittelgliedes in Ägypten verwerten, dem ich den Grundstoff des Berichtes zuweisen möchte.

⁴⁵ Dies ist auch gerade das Urteil von Herrn Kollegen Hengstenberg, der in dem Verfasser der passio einen sehr gebildeten koptischen Redaktor sehen möchte, der aber manches eigene hinzugefügt hat, wie z. B. auch die lyrische Ausmalung vieler Situationen, für die es griechische Parallelen nicht gibt, und von der zu der koptischen Kirchenpoesie nur noch ein Schritt ist.

⁴⁶ Gerade daß sich in dem Martyrium sozusagen gewisse Vorstufen zu der koptischen Kirchenpoesie finden (s. A. 45), spricht auch für diese Zeit, da man mit dieser Poesie doch wohl seit etwa 500 n. Chr. rechnen darf.

⁴⁷ S. etwa Hengstenberg a. O. 180; der *στρατηλάτης*-Titel, der in der passio eine so große Rolle spielt, findet sich des öfteren schon in den Papyri des 4. Jh. n. Chr., und zwar zur Bezeichnung des „Heermeisters“, zuerst i. J. 372 n. Chr., s. z. B. P. Leipz. I 48, 20 und hierzu Enßlin, Klio XXIII (1930) 323, der jedoch die Verwendung des Titels im „Diokletianzyklus“ nicht erwähnt.

⁴⁸ Fol. 1b, 2a, 4b, 5b, 6b, 21a. Fol. 4a, u. b, 12b, 14a. [Bezug? Ms. hat im Text selbst keine Ziffer für eine Anm.].

⁴⁹ S. die Münzen bei Vogt, Alexandr. Münzen (1924) II index s. v. Apollo und Artemis sowie bei J. G. Milne, Catalogue of Alexandr. coins, Ashmolean Museum, index s. v. Apollo und Artemis.

⁵⁰ S. Vogt a. O. II 169, 173/75, 177; auch miteinander vereint finden sich Helios und Selene, und zwar gerade in der Zeit der zweiten Anwesenheit Diokletians in Alexandrien. Vgl. auch Milne, Zusammenstellung a. O. p. LXVI.

⁵¹ Den besten Überblick über die Tradition und die schwierigen Probleme, die mit dieser Statue zusammenhängen, bietet m. W. immer noch Preger, Hermes XXXVI (1901) 457 ff.; F. J. Dölger, Sol Salutis S. 55 bedeutet dem gegenüber sogar einen Rückschritt.

⁵² S. Script. orig. Cpolit. I 53 VI.

⁵³ S. P. Fior. 297, 201 (nicht Edfu, sondern Aphrodito; 6. Jh.); P. Grenf. II 95, 1 und 5; Preisigke SB. I 5112, [3] und 69 f., (Edfu); Stud. Palaeogr. u. Papyrusk. VIII Nr. 299 [unrichtig].

⁵⁴ S. Clédat, Le monast. et la nécropole de Bawit (Mém. de l'Inst. franç. du Caire XI).

⁵⁵ Preisigke SB. I 5127, 15 und 23.

⁵⁶ S. Leipoldt, Schenute von Atripe S. 176 auf Grund der Handschrift Szp. 456 ff.

⁵⁷ Man könnte geneigt sein, als eine gewisse Parallele zu der Hervorhebung des Apollon in dieser christlichen Tradition die Charakteristik des bei Julius Africanus genannten Großvaters Herodes' I. als „*ἱεροδούλος* des Apollon von Askalon“ (s. Eusebius, hist. eccl. I 6, 2) anzuführen. Da m. W. ein Apollonheiligtum in Askalon keine besondere Rolle gespielt hat, so erhebt sich auch hier die Frage, warum dieser „Hierodule“ gerade mit Apollon verknüpft worden ist. Sollte nicht auch hierauf die große kultische Bedeutung, die die Sonnengottheit schon im frühen 3. Jh. n. Chr. gerade in Syrien erlangt hatte, jener von hier ausgehende solare Pantheismus — Africanus kommt ja aus Jerusalem —, also auch ein allgemeiner Grund und eben nicht ein besonderer lokaler Zustand von Einfluß gewesen sein?

⁵⁸ Hierzu möchte ich auch die Bemerkung in fol. 1b über Diokletian und seine „drei Freunde“ (ϣΟΜΝΤ 'ΝΥΒΑΡ) anführen, da hierin sich die Erinnerung an die damalige Vierzahl der Herrscher, die zwei Augusti und die zwei Caesares, widerspiegelt.

⁵⁹ Für den Tempel von Ephesos kann ich einfach auf die Feststellungen bei Picard, Ephèse et Claros verweisen; für das Apollonheiligtum sei hier an Inschriften des 1. Jh. v. Chr. erinnert, denen zufolge mit ihm eng verbunden gewesen sind: „*προφήτης, ὑδροφόρος, ὑποχώστης, οἱ περὶ τὸ μαντεῖον πάντες καὶ οἱ τὸ ἱερὸν κατοικοῦντες, γραμματεῖς, νεοκόροι, πρόσχωροι*“ (s. Haussoullier, Rev. de phil. XXVI (1902) 132 u. XLV (1921) 51 f., sowie Fontenrose, AJPh. LVII 55 f.).

⁶⁰ Wenn gegenüber den obigen Feststellungen Rostovtzeff, GGA. 1909 S. 617 die Behauptung aufgestellt hat, man dürfe für die hellenistische Zeit Ägyptens von höheren und niederen Priesterstellen nicht sprechen, so erscheint mir diese Behauptung unhaltbar. Für die ptolemäische Epoche zeigen die Dekrete von Kanopos und Rosette, die die Priesterschaft selbst erlassen hat, ganz eindeutig, daß die verschiedenen Priesterklassen in einer streng geregelten Reihenfolge zueinander gestanden haben, daß es also eine hierarchische Ordnung gegeben hat, und dasselbe ergibt sich — einzelne Abweichungen sind belanglos — für die römische Zeit aus den Angaben des Porphy. de abst. IV 8, der auch gerade bei ihnen auf seinen priesterlichen Gewährsmann, den alexandrinischen *ἱερογραμματεὺς* Chairemon aus dem 1. Jh. n. Chr., zurückgeht, sowie aus dem Bericht des Clem. Alex. Strom. VI p. 757/8 P. = p. 448/9 St. (s. P. u. T. I 75 ff.). Rostovtzeff hat bei seiner These den kultischen Gesichtspunkt, der, will man die Verhältnisse einer „Kirchenorganisation“ klären, in erster Linie beachtet werden muß, anscheinend gar nicht berücksichtigt; seine These hat denn wohl auch keinerlei Zustimmung erfahren.

⁶¹ Eine Angabe wie die im Gnomon des Idios Logos § 86, wonach in griechischen Tempeln die Teilnahme von *ιδιώται* an Prozessionen gestattet war, darf man freilich nicht hierfür verwerten; denn bei den hier erwähnten *ιδιώται* handelt es sich natürlich nicht um ein Laienelement, das durch eine Dienststellung oder durch Hierodulie (s. hierzu auch gerade die Ausführungen über die mit den Tempeln verknüpften „religiösen“ Bruderschaften) engere Beziehungen zum Kult haben — bei ihm wäre die Beteiligung doch selbstverständlich —, sondern um irgendwelche Privatleute, die, ohne mit dem betreffenden Tempel in irgend einer organischen Verbindung zu stehen, sich doch an dessen *κοινάσια* beteiligen wollten (die Erklärung der Stelle durch Graf Uxkull-Gyllenband BGU. V 2, 92 f. leidet unter der Gleichsetzung von *ιδιώτης* mit Nichtpriester, wodurch das Problem zu stark vereinfacht wird). Man hat mit dieser Anordnung wohl zu erreichen versucht, die aus dem ägyptischen Kultus übernommenen *κοινάσια*, für die der übliche griechische Kultus nicht über den nötigen großen Apparat wie der ägyptische verfügte, ansehnlicher zu gestalten; man wollte wohl hierdurch verhindern, daß der griechische Kultus in seiner Wirkung nach außen gegenüber dem ägyptischen zu stark abfiel. Ist diese Vermutung berechtigt, so würde es sich hier um eine wichtige kulturpolitische Anordnung handeln, bei der man nur bedauern muß, die Zeit ihres Erlasses nicht sicher feststellen zu können; denn auch hier könnte es sich um eine von den Römern nur übernommene Anordnung aus ptolemäischer Zeit handeln.

⁶² Meine einschlägigen Feststellungen über die Priester niederer Ordnung in P. u. T. I 94 ff. bedürfen z. T. der Überprüfung; ich hätte sehr viel vorsichtiger bei der Zuteilung zu ihnen verfahren sollen (s. freilich die grundsätzlichen Bemerkungen auf S. 112), aber ich hatte damals den Begriff der „Hierodulie“ noch nicht in seiner Bedeutung erfaßt. Einiges wenige über die Priester niederer Ordnung bringe ich im folgenden; vgl. auch Graf Uxkull-Gyllenband a. O. 89 ff., der freilich keine erschöpfende Behandlung der Frage bietet.

⁶³ Der von Erman angewandte Ausdruck „Laienpriesterschaft“ könnte zudem dazu verleiten, an die „Stunden-(Laien-)Priesterschaft“ des alten Ägyptens zu denken, die aber anders als die Pastophoren und sonstige niedere Priester der hellenistischen Zeit alle priesterlichen Aufgaben zu erfüllen hatten, jedoch nicht in erster Linie Priester gewesen sind; s. S. 34 f.

⁶⁴ Inzwischen hat Nock, Harv. Theol. Rev. XXIX 83 ff. auch auf die starken Unterschiede innerhalb der mit den Tempeln näher verbundenen Gruppen hingewiesen. Seine Annahme von „an almost sharper difference between higher clergy and the lower clergy than between the lower and the laity“ läßt sich in der Form, in der er sie bietet, freilich nicht aufrecht erhalten; sie vereinfacht das Problem zu stark.

⁶⁵ Hierzu s. schon P. u. T. I 79 f. (auch 76 A. 2). Ich sehe jetzt freilich anders als früher in der Nennung von *ιερείς* bei Porphyrios einen Hinweis auf die Klasse der *w'b* innerhalb der höheren Priesterschaft.

⁶⁶ Die Gliederung in zwei Gruppen und ihre Zusammenfassung in einem Obergebilde ergibt sich ganz deutlich aus seinen Angaben p. 758 P.: *Δύο μὲν οὖν καὶ τεσσαράκοντα αἱ πᾶν ἀναγκαῖαι τῇ Ἐρμῇ γεγονόσαι βίβλοι ὧν τὰς μὲν τριάκοντα ἐξ τὴν πᾶσαν Αἰγυπτίαν περιεχοῦσας φιλοσοφίας οἱ προειρημένοι* (d. h. die im einzelnen angeführten und charakterisierten Klassen der Priester höherer Ordnung) *ἐκμανθάνουσι, τὰς δὲ λοιπὰς ἐξ οἱ παστοφόροι καὶ.* Die Frage, inwieweit die Angaben des Clemens im einzelnen zutreffend sind, kann hier nicht angeschnitten werden; einiges habe ich schon P. u. T. a. O. vermerkt.

⁶⁷ An einzelnen Belegen sei hierfür aus neuerem Material außer den entscheidenden im Text angeführten Zeugnissen noch als bedeutsam genannt: Gnomon des Idios Logos § 82, 94 u. 95 (s. hierzu S. 23); Spiegelberg Dem. P. Cairo 31080 col. 4, 4; Dem. Ostr. 30; 165; auch 23; 67 publ. R. Mond u. O. H. Myers, The Bucheum II S. 57 ff. mit den Bemerkungen ebenda I S. 153 ff.; P. Mich. II 123 R. col. 15, 26 (das hier dastehende *εἰαγῶν* ist wegen col. 7, 5 nicht gleich *ιερῶν*, sondern gleich *ιερέων* zu setzen). Daß in persischer Zeit und wohl auch schon früher die gleichen Zustände bestanden haben, dafür ist Dem. P. Ryl. III 9 col. 6, 11 sehr lehrreich.

⁶⁸ Es ist sehr zu bedauern, daß der Papyrus besonders schlecht erhalten ist, so daß, wie schon der Herausgeber Vitelli hervorgehoben hat, seine Verwertung stark erschwert ist. Ich möchte in ihm keine Eingabe von seiten der *ιερείς* oder der *παστοφόροι* an die Regierung sehen, sondern eine auf Grund des Aktenmaterials die Verhältnisse schildernde Denkschrift. Der in ihm erwähnte *ἱερατικός νόμος Σεμενοῦθι* ist natürlich nicht mit dem einen der Werke eines Apollonides Horapion, das den Titel *Σεμενοῦθι* geführt hat (über dieses P. u. T. II 217 A. 2) gleichzusetzen, sondern dieser der römischen Zeit zuzuteilende Schriftsteller hat offenbar nur den *ἱερατικός νόμος* gleichen Namens seinem Werke irgendwie zugrunde gelegt; der *νόμος* erweist sich, da nicht nur er selbst, sondern auch ihn bestätigende Verordnungen einiger praefecti Aegypti angeführt werden, als ein zum mindesten aus ptolemäischer Zeit stammendes Schriftstück. S. auch die Verwertung der Denkschrift im folgenden.

⁶⁹ Für die Auffassung von *χρηματίζειν* in dem obigen Sinne s. auch Graf Uxkull-Gyllenband. O. 89. Ermans Deutung (a. O.), es sei den niederen Priestern, speziell den Pastophoren, verboten gewesen, sich Priester zu nennen, entspricht nicht dem Wortlaut der Stelle, aber die in dem Verbot zum Ausdruck kommende scharfe Scheidung der Pastophoren von den *ιερείς* ist auch von ihm richtig erfaßt. Vielleicht darf man die Bestimmung des Gnomon mit einer leider besonders stark verstümmelten Stelle in der im Texte erwähnten amtlichen Denkschrift — PSI X 1149 — in Verbindung bringen, nach der den Pastophoren von den *ιερείς* anscheinend der Gebrauch der *βωμοί* irgendwie bestritten worden ist (Z. 23 ff.)

⁷⁰ S. etwa Spiegelberg, Dem. P. Cairo 31080 col. 4; Gnom. Id. Log. § 88; PSI IX 1018; 12 f. (110 v. Chr.); 1022, 15 (106 v. Chr.); 1024, 4 (104 v. Chr.); Dem. Ostr. 30; 23; 67 publ. The Bucheum II 57 ff.; dann noch etwa UPZ I 99 col. 1, 9; 101 col. 2. P. Mil. Serap. Calderini Aegyptus XIII (1933) 679 [dazu Zus. d. Hg.s].

⁷¹ Siehe BGU IV 1023 (*γραφή θειῶν* [185/6 n. Chr.]); P. Lond. II 345 S. 113 = Wilcken, Chrest. 102 (193 n. Chr.); P. Tebt. II 600. Die Belege stammen aus dem Ende des 2. und des 3. Jh. n. Chr.; der zuletzt genannte ist dadurch besonders wichtig, weil in ihm über Inventarangaben hinaus noch von anderem berichtet wird.

⁷² Es sei hierzu immerhin verwiesen auf die Charakterisierung der *pastophori* bei Apul. Metam. XI 27 als *sacrati*.

⁷³ So möchte ich jetzt meine Ausführungen über die *ιερόμενοι* in P. u. T. I 216 modifizieren, sowie die Aufstellungen von Graf Uxkull-Gyllenband a. O. 95 f., die allein auf die *ιερείς* unter nicht genügender Beachtung von PSI IX 1039 zugeschnitten sind; auch P. Ryl. II 110 (3. Jh. v. Chr.) wäre von ihm heranzuziehen gewesen sowie BGU IV 1199. Jedenfalls haben auch die schon unter die *ιερείς* aufgenommenen Priester söhne nicht immer sofort feste Stellungen erlangt, aber auch nicht die Pastophoren. Dies scheint sich auch wieder aus einem Erlaß des praefectus Aegypti v. J. 4 v. Chr. BGU IV 1199 col. 3 zu ergeben, wonach es in den Tempeln eine größere Zahl von *παράδεχομενοι ιερείς* und *παστοφόροι* gegeben haben muß, denen *χρεῖται*

bzw. *λειτουργίαι* nicht zugestanden haben, d. h., sie haben richtige priesterliche Stellen nicht innegehabt (Reinmuth, The prefect of Egypt from Augustus to Diocletian [= Klio, Beih. 34 (1935)] 30 f., deutet die Angaben des Ediktes jedenfalls nicht richtig.) Den *παραδεχόμενοι ἱερεῖς* möchte ich die *παραδόχμοι ἱερεῖς* in P. Tebt. II 298, 10 = Wilcken, Chrest. 90 (107/8 n. Chr.); 302, 2 = Wilcken a. O. 368 (71/2 n. Chr.); 611; BGU I 162, 17 = Wilcken a. O. 91 (Zeit d. Commodus) gegenüberstellen. Mit den *ἱερόμενοι*, soweit es sich bei ihnen um „*ἱερεῖς*“ handelt, möchte ich die *nw'b nt'k*, d. h. „die *w'b*-Priester, die eintreten“, gleichen, die in demotischen Texten in Verbindung mit höheren und niederen Priestern sowie mit Tempelbediensteten genannt werden; s. Dem. Ostr. 165 publ. the Bucheum II 63 (vgl. 163 u. 165); Spiegelberg, Dem. P. Cairo 31080; auch in Dem. P. Ryl. III 9 col. 15, 20 scheinen sie genannt zu sein, in welchem Falle wir Belege, die sich von der Perserzeit oder von noch früherer Zeit an bis in die römische erstrecken, besitzen würden. Wenn Thompson, Dem. Ostr. Theben 197 an der entscheidenden Stelle ganz sicher gelesen wäre, so könnte man mit ihm folgern, daß noch in römischer Zeit in jedem Tempel eine Normalzahl von *ἱερεῖς* für jede Phyle festgelegt war — war sie erreicht, wie das bei drei Phylen der Phylenliste, die das Ostrakon enthält, der Fall gewesen zu sein scheint, so mußten eben die neu aufgenommenen auf eine frei werdende Stelle warten. Auf jeden Fall scheint sich mir aber aus einem dem. P. der Perserzeit (P. Ryl. III 9 col. 138) zu ergeben, daß damals Höchstzahlen für die Priester jeder Phyle festgelegt waren; sie werden wohl je nach der Bedeutung des Tempels verschieden hoch gewesen sein (die Zahl 20 ist im Papyrus, 12 im Ostrakon genannt). Ich möchte hier immerhin auch an die Festlegung einer bestimmten Anzahl von Phylenpriestern für den Soknebtynistempel in Tebtynis erinnern (P. Tebt. II 298 = Wilcken, Chrest. 90 [107/8 n. Chr.]). Die uns erhaltenen Priesterlisten, die die Zahl der Priester für die einzelnen Phylen in recht verschiedener Höhe angeben (s. Montevecchi, Aegyptus XII (1912) 317 ff.; eine wichtige Liste, BGU IV 1196, ist nicht erwähnt), scheinen mir der hier vertretenen Annahme von grundsätzlichen Festlegungen über die Zahl der vollberechtigten Priester für jede Phyle nicht zu widersprechen. — Wenn übrigens bei Philon de Mose II 174 unter dem Begriff *ἱερόμενοι* als Oberbegriff zwei Gruppen der jüdischen Kulddiener zusammengefaßt erscheinen, so handelt es sich hier natürlich um grundsätzlich andere Verhältnisse als bei den ägyptischen Tempeln, aber die Anwendung dieses Oberbegriffes für verschiedene Gruppen ist immerhin beachtenswert.

⁷⁴ S. hierzu auch die ausdrückliche Erwähnung der *παῖδες*, neben den *ἱερεῖς*, *παιστοφόροι* usw. in BGU IV 1199 col. 3, wo man bei *παῖδες* anders als Reinmuth a. O. in dem ganzen Zusammenhang an Kinder und nicht an Sklaven denken darf.

⁷⁵ Auch bei Apuleius Metam. XI 30 werden die Mitglieder des collegium der pastophori scharf abgetrennt von jenen, in welche der Gott den Lucius sich nicht verlieren lassen will: „ne sacris suis (sc. des Osiris) gregi cetero permixtus deservirem“.

⁷⁶ Die *Ἰδιωτικαὶ τάξεις* sind als Gegenstück zu den *ἐρατικαὶ τάξεις* in § 96 zu fassen und müssen daher auch im Hinblick auf diese als *τάξεις*, die ebenso wie sie mit den Tempeln verbunden, aber Personen irgendwie priesterlichen Ranges vorbehalten waren, erklärt werden. Auch Rostovtzeff, Gnomon XI (1935) 528 hat sich inzwischen ebenso wie ich entschieden. Daß diese *ἐρατικαὶ τάξεις* ohne weiteres etwa den *ἱερευτικαὶ τάξεις* in P. Tebt. II 295, 2; P. Bremen 41 (107/8 n. Chr.) 23 (S. 98 zu Z. 23 findet sich bei Wilcken — a — als Druckfehler statt — εἰ —) gleichzusetzen sind, bei denen man nur an *τάξεις* in der höheren Priesterschaft, d. h. an Stellen der *ἱερεῖς*, denken darf (vgl. P. Tebt. II 291 = Wilcken, Chrest. 137 (162 n. Chr.); 296 = Wilcken a. O. 79 (123 n. Chr.); 297), halte ich nicht für wahrscheinlich.

⁷⁷ BGU IV 1199 col. 3. Daß der Erlaß speziell den ägyptischen Kultus betrifft, ergibt sich abgesehen von der Erwähnung der *παιστοφόροι* aus der ihm zugrunde liegenden Annahme der regelmäßigen Vererbung des priesterlichen Berufs innerhalb der verschiedenen Priestergruppen (s. P. u. T. I 203 ff.); Reinmuths Annahme a. O., daß auch „the families of the priests“ hier erwähnt sind, ist irrig; die *ἄλλοι οἱ ἐκ τῶν ἱερῶν πάντων* sind jedenfalls auf die Priesterfamilien nicht zu beziehen; Reinmuth hat sich bei der Deutung anscheinend an die oben im Text angeführten Parallelstellen nicht erinnert.

⁷⁸ S. zwei griechische Inschriften bei Lefebvre Ann. Serv. des antiq. XIX (1919) 47. 50; vgl. zu ihnen auch von Woeß, Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit (1923) 59; 249 ff. Daß in der ersten wie in der zweiten dieser Inschriften nach Z. 25 bzw. in Z. 18 ff. ein „καὶ“ vor *τοὺς καταφύγοντας* nach der Aufzählung der zum Tempel Gehörenden zu ergänzen ist, erscheint mir durch die im Text gebotenen Parallelaufzählungen gesichert; der Steinmetz hat sich überhaupt in diesen Inschriften allerlei Versehen geleistet [Zus. d. Hg.s: so offenbar auch die Auslassung von *ἱερεῖς* Z. 17 der zweiten Inschr.].

⁷⁹ UPZ I 95; 13 ff.; 16, 12 ff.; vgl. dazu aber auch 7, 5 ff.; 8, 6 ff. (163 bzw. 161 v. Chr.) sowie 34, 13 (= 35, 25 f. = 36, 24), sowie die Ausführungen über die *καλλυνταί* des Serapeums bei Memphis im folgenden S. 33 f.

⁸⁰ Siehe P. Tebt. I 44, 12 ff. = Wilcken, Chrest. 118 (114 v. Chr.); BGU VIII 1816, 8 (60/59 v. Chr.). Schubart neigt in seinem Kommentar des Berliner Papyrus dazu, in dem hier genannten *κατοικίδιος* einen niederen Priester zu sehen, offenbar, weil dieser sich als Bewohner eines *παστοφόριον* bezeichnet. Das ist aber z. B. auch der *κατοχος* Ptolemaios gewesen (P. u. T. I 120 A. 6), ohne daß man ihn deswegen als niederen Priester fassen darf (s. den Abschnitt über die *κατοχοι*), und wir wissen jedenfalls auch von Verkäufen von *παστοφόρια* an Nichtpriester. S. mancherlei Belege hierfür schon P. u. T. I 283; 289 u. jetzt auch bei Graf Uxkull-Gyllenband a. O. 90 (als besonders wichtiges Beispiel sei hier P. Oxy. VI 984 (spätes 1. Jh. n. Chr.) hervorgehoben, wonach ein Freigelassener, ein *γέρδιος*, als *οικων ἐν ἱερῷ* gekennzeichnet wird; wenn die Götter, die in dem Papyrus erscheinen, auch griechische Namen tragen, so hat man doch an ägyptische Götter und Heiligtümer zu denken, da die *παστοφόροι*, ebenso wie die *παστοφόρια* in Verbindung mit ihnen genannt sind). Bezüglich der *κατοικοῦντες* sei auf die Ausführungen über diese bei den kleinasiatischen Heiligtümern verwiesen, s. unten A. 221. Daß man *κατοικοῦντες*, auch wenn sie in Verbindung mit *ἱερεῖς* erscheinen, nicht ohne weiteres den *οἱ ἄλλοι κτλ.* gleichsetzen darf, zeigt ein Vergleich der P. Bouriant 10 und 12 = Wilcken, Chrest. 12; P. Bad. II 16 und P. Lond. 465, publ. REGr XXXII (1921) 251 ff. (sämtlich 88 v. Chr.). P. Bouriant 12 könnte dazu verleiten, die Gleichung für die in ihm neben den *οἱ ἐν Παθόρει ἱερεῖς* genannten *κατοικοῦντες* durchzuführen. Die andern Belege (auch gerade P. Bouriant 10, 9) zeigen jedoch, daß dies nicht richtig wäre, sondern die *κατοικοῦντες* hier als die Bewohner von Pathyris zu fassen sind; freilich scheinen sie mit den Priestern enger verbunden gewesen zu sein.

⁸¹ In der Anmerkung zu dieser Stelle (S. 81 A. 3) schlägt Griffith statt "classes" auch die Übersetzung "families" als möglich vor; ganz abgesehen davon, daß in diesem Falle das "other" kaum zu erklären wäre, scheint mir die Übersetzung "classes" oder eine ähnliche durch die im Text angeführten Parallelbelege gesichert. Darüber, ob man den Ausdruck mit „ἐθνη“, die ja in Verbindung mit den Tempeln begegnen, irgendwie gleichsetzen darf, s. im folgenden.

⁸² Siehe Dümichen, Altägypt. Tempelinschr. II Taf. 27 col. 1. Vgl. hierzu Brugsch Ä. Z. XXII (1884) 123; die von ihm gebotene Übersetzung des vor *ḫjw* stehenden Passus ist jedoch unhaltbar. Denn die auf die *w'b*-Priester und Gottesväter folgende Gruppe der *šm-ntr* kann auf keinen Fall, wie es Brugsch tut, mit „heiligen Hörigen“ wiedergegeben werden, so willkommen ihr Erscheinen in diesem Zusammenhang wäre (s. S. 29 f.), sondern man hat in ihnen irgend eine Priestergruppe zu sehen; s. Ägypt. WB IV 121 s. v. *šm*, wo freilich die Verbindung mit *ntr* gerade nicht aufgeführt ist. Näheres über sie läßt sich wohl nicht feststellen, was mir auf eine Anfrage auch Herr Scharff bestätigte; man könnte natürlich zum Vergleich Titel wie *hm-ntr* oder *it-ntr* heranziehen.

⁸³ Siehe P. Boulaq 18 Z. 11, veröff. von Scharff ÄZ LVII (1922) 58. Wenn im Ägypt. WB I 232 s. v. *ḫj* dieses Wort auch als Bezeichnung für eine Art von Priester gefaßt wird, so geht diese Auffassung m. E. allein darauf zurück, daß die *ḫjw* als eine Gruppe in Verbindung mit Priestern vorkommen. Daß sich der Begriff des „Eintretens“ auch als Apposition (s. Ägypt. WB I 230) bzw. in relativischer Verbindung mit den *w'b*-Priestern nachweisen läßt, darf natürlich nicht zur Stütze der Auffassung des WBs verwertet werden. Zu meiner Deutung sei immerhin darauf verwiesen, daß in neubabylonischen Urkunden gerade in Verbindung mit Handwerkern, überhaupt mit Personen, die den Tempeln näher verbunden waren, wie Beschwörern, Sängern und dergl., auch der Begriff der „Tempelbetreter“ bzw. die „Tempelbetreterschicht“ (*erib-biti*, *erib-bitn-n-an*) erscheint; vgl. etwa die von M. San Nicolò Arch. Orientali VI 185 u. 191 ff. verwerteten Urkunden bei Pohl, Neubabyl. Rechtsurk. a. d. Berl. Staatl. Mus. I Nr. 44 u. 48, sowie M. San Nicolò u. Ungnad, Neubabyl. Rechts- und Verwaltungsurk. I (1935) Nr. 33 (mit A. 18); Nr. 112 (mit A. 8). [Zus. d. Hg.s: s. dazu Ungnads Glossar S. 27 s. v. *erbu*.] u. Schröder, Vorderas. Schriftdenkm. d. Kgl. Mus. Berlin XV Nr. 1 (vielleicht sogar aus der Seleukidenzeit). Die Auffassung von Krückmann, Babyl. Rechts- und Verwaltungsurk. aus der Zeit Alexanders und der Diodochen S. 72 f., daß der Ausdruck *erib-biti* kollektiv im Sinne von Leuten, die den Tempel betreten dürfen, gefaßt werden könne (er wagt keine endgültige Entscheidung), scheint mir durch die ägyptische Parallele ganz gesichert zu sein. Die Nachrichten aus Ägypten und Babylonien stützen und ergänzen sich gegenseitig; die Gruppe der „Tempelbetreter“ kennen wir in Babylonien übrigens schon seit der Zeit Hammurapis (Meißner, Babylonien u. Assyrien II 62 f.).

⁸⁴ Mitunter klammert Griffith übrigens "shrine" vorsichtigerweise ein; er macht jedoch nicht einmal den Versuch, seine Behauptung auf S. 35 A. 5 "the title must refer to the opening of the shrine for ritual libations and offerings for the god" zu beweisen, s. A. 85.

⁸⁵ Sie haben stets einfach die Bezeichnung *wn* geführt; zu *wn* wird das Determinativ für Haus hinzugefügt, so daß Spiegelberg Rec. de trav. XXIII 98 f. sogar an die Lesung *wn-pr* gedacht hat. Siehe die Zusammenstellungen von Griffith, P. Ryl. III S. 426. Dieser erwähnt auch a. O. 27 einen "opener of the hill", der in einem demotischen Papyrus aus der Zeit Darius' I. vorkommt, und in dem demotischen Ostrakon 67, publiziert bei R. Mond - O. H. Myers, The Bucheum II 64, aus frühromischer Zeit, begegnet ein "opener of the statue", für gewöhnlich ist aber zu „Öffner“ nur der Gottesname oder der Tempel, zu dem die „Öffner“ gehörten, hinzugefügt; s. außer den Belegen, die schon P. u. T. I 97 und bei Preisigke-Kießling, WB III Abt. 20 s. v. *παστοφόρος* für die ihnen gleichzusetzenden Pastophoren (s. o. im Text) angegeben sind, auch noch z. B. die Belege bei Griffith, P. Ryl. III S. 55 A. 5 u. etwa dem. Ostr. 30 col. 4, 1 publ. The Bucheum II 63.

⁸⁶ Siehe etwa die Angaben hierüber bei Erman a. O. 171 f.

⁸⁷ Siehe Spiegelberg, Dem. P. Berl. 3116 col. 3, 17 und 4, 8 = P. Par. 5, col. 5, 11, und 7, 10; Dem. P. Berl. 5507 (136 v. Chr.) publ. von Griffith Ä. Z. XLV (1908/9) S. 103 ff. = P. Leid. P. 12 (griech. Übersetzung). Auch Spiegelberg Dem. P. Berl. 3141 und 3111 vgl. mit UPZ II 191 (111 v. Chr.) 2/3; 192 (111/10 v. Chr.) = 193 (110 v. Chr.) 4/5 sind für die Gleichsetzung zu verwerten. Vgl. Spiegelberg Rec. de Trav. XX 98 f. Die demotischen Texte bedürfen hinsichtlich der Titel der als *wn* bezeichneten Persönlichkeiten noch der weiteren Durcharbeitung, die hier aber nicht nebenbei zu leisten ist. Spiegelberg (s. auch Dem. P. Berl. S. 9 A. 2) bietet nicht anders als vor ihm Revillout Unsicheres und hat durch seine falsche Annahme, daß der *wn*-Titel im Griechischen sowohl durch *παστοφόρος* wie durch *χοαχύτης* wiedergegeben werden kann, auch seine Übersetzungen der demotischen Urkunden für den, der hier nicht selbst nachprüfen kann, zu einer nur mit äußerster Vorsicht zu benutzenden Quelle gemacht. Gegen Spiegelbergs Annahme auch Wilcken UPZ II S. 39.

⁸⁸ Siehe gerade neuerdings nach meinen Bemerkungen in P. u. T. I 94 ff. etwa Graf Uxkull-Gyllenband a. O. S. 91, sowie Erman a. O. 401. Nur im griechischen Lexikon von Liddell-Scott s. v. *παστοφόρος* habe ich einen gewissen Zweifel angedeutet gefunden durch Hinzufügung von "perhaps" zu "shrine" bei der Deutung von *παστός*. Auch Griffith Dem. P. Ryl. III S. 16 (vgl. S. 55, A. 5) hat die *παστοφόροι* als "shrine-bearers" gekennzeichnet, und es scheint mir, als ob seine von mir im Text abgelehnte Deutung der *wn* als, "shrine-openers" ganz allein auf dem Gefühl beruht, zwischen dem griechischen Titel, wie er ihn faßt, und dem ägyptischen eine Verbindung herstellen zu müssen.

⁸⁹ Besonders bedeutsam als Beleg für diese Behauptung erscheint mir von all den lexikographischen Beispielen hier die Wendung im Gnomon des Idios Logos § 93, „*πὰν κομᾶζειν*“, da hier eine amtliche Formulierung vorliegt. Dem gegenüber können wir in keinem Beleg für *παστός* aus dem hellenistischen Ägypten — ebenso wenig aber auch in nichtägyptischen Zeugnissen — das Wort in der Bedeutung „Kapelle“ nachweisen; s. etwa Anc. Greek Inscriptions Brit. Mus. 1084; L. E. Dr. (?) I 576, 5; P. Lond. 2561 (3./4. Jh. n. Chr.) 748 bei H. J. M. Milne, Greek shorthand manuals (1934); Herondas IV 56 ed. Herzog; Clem. Alex. protr. II 15; 54 = I p. 13, 13; 42, 29 St.; Nonnos, Dionys. passim. Auch die gelegentliche Verwendung von *παστός* im Sinne von *θάλαμος* und die Kennzeichnung der „delubra gemina“ des Apis in Memphis als „thalami“ durch Plin. n. h. VIII 185 darf nicht etwa zu der Vermutung verleiten, daß doch etwa wenigstens in Ägypten die Tempelcella gelegentlich mit *παστός* bezeichnet worden sein könnte; zur Deutung der Pliniusstelle verweist hier Dozent Hanell sehr richtig auf Ael. nat. anim. XI 10. Er behauptet dann auch, und zwar mit vollem Recht, daß die Bedeutung „Brautgemach — *θάλαμος*“ des Wortes *παστός* eine sekundäre ist. Bettvorhang, und zwar auch gerade der des Brautbettes, sowie dieses selbst sind vielmehr die Vorstufen zu jener weiteren Bedeutung. Als Grundbedeutung nimmt Hanell Gewebe irgendwelcher Art oder dergl. an; ich verweise hierzu nur auf Syll.³ III 996, 21 ff. (ca. 1 Jh. n. Chr.), wo bei der Aufzählung von Weihgeschenken in einem Tempel zu Smyrna von einem *παστός λινός* die Rede ist. Alles Nähere möchte ich eventuellen weiteren Ausführungen Hanells überlassen; hier glaubte ich nur so viel bieten zu dürfen, als zur Begründung der Auffassung des Textes unbedingt erforderlich ist.

⁹⁰ Es sei hierzu verwiesen auf die Teilnahme der Mitglieder der sog. Kultgenossenschaften an den Prozessionen.

⁹¹ Die in UPZ I 99 col. 1, 9 erwähnte *κομασία τῶν παστοφόρων* beweist dies ebenso eindeutig wie die Angaben in P. Tebt. II 298, 67 ff. (107/8 n. Chr.; = Wilcken, Chrest. 90); wir besitzen also Belege für die ptole-

mäische und römische Zeit, und diese gilt es mit dem Verbot des „*κομᾶσαι*“ für die Pastophoren im Gnomon des Idios Logos § 94 auszugleichen; s. oben im Text. Vgl. im übrigen die Ausführungen von Wilcken UPZ II S. 85 ff. im Anschluß an UPZ II 162 col. 8, 16 ff. Auch die Nennung von *baiuli deorum* bei Firmic. math. III 10, 3 kann, wenn auch mit einem gewissen Vorbehalt, hier herangezogen werden. Dagegen sind die ebenda III 9, 9 bzw. 12, 2 erwähnten *baiuli divinarum caeremoniarum* bzw. *sacrorum simulacrorum* [dazu Zus. d. Hg.s] auf keinen Fall den Pastophoren gleichzusetzen, sondern man hat in diesen wegen der zugleich mit ihnen angeführten priesterlichen Personen höhere Priester zu sehen, die ja auch als Träger der Götterbilder an den Prozessionen teilgenommen haben; Belege in P. u. T. I 95 A. 2, denen ich doch noch P. Oxy. X 1265, 21 f. (336 n. Chr.) *ιερεῖς καὶ κομασταὶ θεῶν ποτομῶν* (7 ff. dasselbe im Sing.) und Diodor XVII 50, 6 hinzufügen möchte; über die Form des Tragens s. Spiegelberg Arch. f. Relig.-Wiss. XXI (1922) 228, auch Ä. Z. XLV (1908) 91, Ausführungen, die von Graf Uxkull-Gyllenband a. O. 91 übersehen worden sind. Aus Apul. Metam. XI 17 ergibt sich bei genauer Interpretation übrigens nicht die Gleichstellung der hier genannten *qui divinas effigies progerebant* mit den in diesem Kapitel später angeführten *pastophori*. Andererseits darf man bei den *baiuli deorum* Firmic. math. III 10, 3 wegen der Umgebung, in der sie genannt sind, gerade nicht an höhere Priester denken, sondern muß sie — zunächst sei es einmal ganz allgemein ausgedrückt — mit irgend einer andern Gruppe der Kultdiener in Verbindung bringen. Freilich könnte man sie aus guten Gründen auch speziell mit den *θεαροὶ* gleichsetzen, die nicht einfach mit den *παστοφόροι* zu gleichen sind, sondern, wie PSI IX 1039 (3. Jh. n. Chr.) zeigt, eine besondere Klasse neben ihnen gebildet haben (belegt für die ptolemäische wie für die römische Zeit, s. schon P. u. T. II Index II s. v.), und zwar auch eine innerhalb der Priester niederer Ordnung (Roberts JEA XX (1934) 23 setzt die beiden Gruppen fälschlicherweise noch einander gleich). Bei den Syll.² II 754, 1 aus Pergamon, IG XII 5, 291 aus Paros und in Plut. de Isid. et Osir. 3 p. 352 B angeführten *ιεραφόροι* sowie bei dem *ἀραφόρος* in IG² II/III 4771 (ca. 120 n. Chr.) aus Athen ist eine sichere Entscheidung, wem sie zu gleichen sind, wohl nicht zu treffen. P. u. T. I 95 A. 1 und II 5 A. 5 war ich bei meinem Urteil über all diese Bezeichnungen noch nicht genügend vorsichtig.

⁹² Herr Dr. Haneller erinnert zur Deutung des Titels *παστοφόροι* an die *μελανηφόροι*, die außerhalb Ägyptens in Verbindung mit ägyptischen Heiligtümern begegnen; sie können natürlich nach ihrem hieratischen Gewand benannt sein, obwohl auch das noch nicht ganz sicher bewiesen ist, aber zwingend scheint mir der Vergleich nicht zu sein, da, wie man auch die *μελανηφόροι* im einzelnen deutet (s. Poland RE XV 408 ff. s. v.), sie jedenfalls anders als die Pastophoren nicht als eine noch einen priesterlichen Charakter tragende Gruppe aufzufassen sind. Ich gebe selbstverständlich zu, daß man zunächst geneigt sein wird, die *παστοφόροι* als Träger des *παιτός* zu deuten; vorsichtigerweise sollte man dann aber, wenn man die von Hanell vertretene Grundbedeutung für *παιτός* als hier vorliegend annimmt, auch behaupten, daß sie irgendwelche Gewebe getragen haben; denn trotz der Stelle Apul. Met. XI 27, wo ein Pastophor ausdrücklich als *linteis iniectus* geschildert wird, möchte ich es nicht wagen, *παιτός* einfach als die Bezeichnung des von ihnen getragenen Gewandes zu fassen, sondern glaube, daß wir uns hier vorläufig mit einem non liquet begnügen müssen. Denn man könnte zur Erklärung ihres Namens etwa auch an die Obliegenheiten der jüdischen Leviten erinnern, von denen wir wissen, daß sie Teppiche, Decken und die heiligen Bestandteile des Zeltes, die vorher verhüllt wurden, zu tragen hatten (s. z. B. Hölscher s. v. Leviten, RE XII 278). Man könnte das *φέρειν* des *παιτός* also auch mit ähnlichen Trägerobliegenheiten der Pastophoren in Verbindung bringen. Ferner könnte man natürlich auch an die *κοσμοφόροι*, *χρυσοφόροι* und andere erinnern, die uns innerhalb des Kultpersonals des Artemistempels von Ephesos begegnen (Picard a. O. 242 ff.), aber sie scheinen mir ebenso wenig wie andere als „-φόροι“ charakterisierte Kultbeamte eine sichere Entscheidung über die Deutung des Namens der Pastophoren zu ermöglichen. Und wenn die Angabe des Hesych. s. v. *παστοφόριον* „τὸ τὸν παιτὸν φέρον“ etwas mehr als eine Paraphrase des Wortes bedeutet, so würde sie von der Deutung, daß die Pastophoren ihren Namen allein von dem Tragen des *παιτός* erhalten haben können, sogar abführen. Es würde sich dann die Frage erheben: haben die *παστοφόροι* ihren Namen von dem *παστοφόριον* erhalten und nicht umgekehrt dieses seinen Namen von ihnen (s. oben im Text)?

⁹³ P. u. T. I. 96 habe ich Horapollons Deutung fälschlicherweise noch ganz negativ eingeschätzt.

⁹⁴ P. Bremen 70 ist leider zu fragmentarisch erhalten, als daß er entscheidend weiter helfen könnte. Immerhin ergibt sich auch aus ihm, der dem Beginn des 2. Jh. n. Chr. angehört und sich auf Zustände des Apollonopolites bezieht, daß den Pastophoren die „*παραφυλακή*“ in den Tempeln zugestanden hat, und es scheint, als ob ein Pastophoros bei dem Gaustrategen wegen der „*παραφυλακή*“ irgendwie vorstellig geworden ist; sollte es sich auch hier um Unstimmigkeiten mit den *ιερεῖς* handeln?

⁹⁵ Siehe über diese *παστοφόρια* schon P. u. T. II Index s. v., auch Wilcken UPZ I S. 38 u. 46, sowie Graf Uxkull-Gyllenband a. O. 90. Als bedeutsame neuere Belege seien hier hervorgehoben: PSI X 1195; BGU VIII 1816, 8 (60/59 v. Chr.); 1849, 8 (48–46 v. Chr.); P. Mich. II 123 (45–47 n. Chr.) recto col. 6, 34 (im übrigen die Belege bei Preisigke-Kießling, WB III Abschn. 20 s. v.) Auch für das eine der Serapeen von Delos erfahren wir von *παστοφόρια*, die mit ihm verbunden waren, im besonderen von ihrer Errichtung, durch Inschriften des 2. Jh. v. Chr. (die Belege hierfür sind verwertet von Roussel, Les cultes égyptiens de Délos S. 152 ff.). Daß es sich bei ihnen um den Wohnraum des Priesters gehandelt habe, ist möglich, aber nicht sicher. Das Vorhandensein von *παστοφόροι* aus ihnen zu erschließen, ist immerhin gewagt, da diese, soweit ich sehe, in Delos nicht genannt werden. Roussels (a. O. S. 270) Erklärung als „logement de simples dévots“ (S. 62 spricht er freilich von „habitation des prêtres“, s. auch 152 f.) wird das Problem zu stark vereinfachen; s. auch z. B. Inscr. de Délos 1416 col. 1, 19; 1417 B col. 2, 17; 1442 A 57. Sehr beachtenswert erscheint es mir dann, daß auch die Septuaginta — Jerem. 42, 4 — *παστοφόριον* zur Bezeichnung einer Priesterbehausung als Übersetzung von מִשְׁכַּן gebraucht, das aber auch einfach mit οἶκος, ἐξέδρα u. s. w. wiedergegeben wird, vgl. Ioseph. bell. Iud. IV 582. Die schon angeführte Hesychstelle über *παστοφόριον* erklärt dieses Wort noch durch οἰκονομία, συναγωγή und ναὸς ἐνανθής [Zus. d. Hg.s.].

⁹⁶ Man könnte mit den *παστοφόρια* immerhin vergleichen das *bit širki*, das Haus der babylonischen Hierodulen (Vale Orient. Babyl. texts VI 186, 6), aber auch das Neh. 3, 31 erwähnte בֵּית הַכֹּהֲנִים, das Haus, das mit den netinim, den jüdischen Tempelhörigen, zusammenhängt; s. über diese Gruppen S. 43 f. 10 m. A. 13–16.

⁹⁷ Vgl. Hesek. 45, 4 f. 1. Esr. 8, 15 ff. [Vf. meint offenbar nur v. 22], 2. Esr. 7, 24 (λειτουργοὶ οἶκον θεοῦ [Zus. d. Hg.s.: diese sind aber an letzter Stelle einer Gruppenaufzählung genannt, die mit den Priestern und Leviten beginnt]).

⁹⁸ Auch hier könnte man vergleichsweise auf die Leviten und die ihnen nach der Schilderung ihrer Stellung in den Chronica obliegenden mannigfachen Aufgaben hinweisen; s. hierzu schon Hölscher s. v. Leviten, RE XII 2178 f.

⁹⁹ Ich kann hier natürlich nur einzelnes herausgreifen. Bei einer eingehenden Würdigung wären selbstverständlich auch die Angaben über die pastophori ägyptischer Götter in Griechenland und Italien, die im 11. Buche der Metamorphosen des Apulejus geboten werden, heranzuziehen. Wenn bei Clem. Alex. Strom. VI p. 758 P. = p. 449, 27–450, 3 St. die Pastophoren als die speziellen Kenner der „ιατρικαὶ βίβλοι“ innerhalb des Corpus der hermetischen Bücher hingestellt werden, so halte ich diese Behauptung für wenig glaubwürdig; s. schon A. 66. Daß die Pastophoren an und für sich nichts mit dem Totenkult zu tun gehabt haben, scheint sicher; Wilcken hat jetzt auch (UPZ II S. 39 A. 6) seine frühere gegen- teilige Behauptung zurückgenommen.

¹⁰⁰ Dem. P. Berl. 13565 (10. Aug. 216 v. Chr.), publ. von Spiegelberg, Sitz. Ber. Bayr. Ak. 1926 H. 2, 1 ff.

¹⁰¹ Dem. P. Berl. 13566, mitgeteilt von Spiegelberg a. O. 10 f.; daß der hier genannte Pastophor derselbe Mann ist, wie der in dem andern Berliner Papyrus erwähnte, ist, da der Name in beiden Fällen fehlt, nicht gesichert (anders entscheidet sich Spiegelberg.)

¹⁰² Die Kumulierung der beiden priesterlichen Stellungen in diesem Falle wie in anderen habe ich früher (P. u. T. I 94 ff.) nicht erkannt; für sie hat sich inzwischen auch Wilcken UPZ II S. 39 ausgesprochen.

¹⁰³ S. etwa Script. hist. Aug. vit. Heliog. 31, 8. Aus neuerer Zeit sei hier nur erinnert an das Streuen von Sand in frisch gescheuerten Stuben, auch vor den Häusern, gerade bei deren Herrichtung zu Festen, sowie auch bei Aufzügen auf Straßen. Für den letzteren Brauch hat jetzt Alföldi, Röm. Mitt. XLIX (1934) III einen sehr kennzeichnenden Beleg aus dem heutigen Italien beigebracht.

¹⁰⁴ Es scheint mir keine Veranlassung zu der Annahme vorzuliegen, daß die Pastophoren diese Reinigungsarbeiten in Erfüllung einer ιδιωτική τάξις, deren Inhaber sie ausüben mußte und die sie erlangt hatten (s. S. 20), vorgenommen haben. Sie werden vielmehr in einer Form, die auf eine typische Verpflichtung schließen läßt, von dem Advokaten erwähnt.

¹⁰⁵ Es ist sehr zu bedauern, daß die vorher angeführte Stelle PSI X 1149, 23 (s. S. 23) so stark verstümmelt ist; sonst ließe sich vielleicht aus ihr eine Entscheidung gewinnen.

¹⁰⁶ Man kann als Gegenstück hierzu auf die alleinige Erwähnung der *ιερείς* anstatt der Aufzählung der verschiedenen Klassen der Priester höherer Ordnung hinweisen.

¹⁰⁷ So sind die Choachyten als solches organisiert gewesen; s. P. u. T. I 98 ff. u. Wilcken UPZ II S. 38. Spiegelberg, Dem. P. Berl. 3115 darf man freilich als Beleg für den Korporationscharakter der Choachyten nicht verwerten, da Spiegelbergs Deutung der Urkunde als „Regeln eines Choachytenordens“ sich nicht

aufrecht erhalten läßt; s. A. 87. Auch für die Taricheuten und die *νεκροτάφοι* ist Zusammenschluß zu einem Kollegium bezeugt; s. UPZ II 162 col. 2, 24 u. 27; P. Ryl. II 65, 3 u. 6; vgl. Wilcken UPZ II 38 freilich mit einem falschen Zitat; s. schließlich auch Spiegelberg, Dem. P. Cairo 50126 u. 50128. Alle diese Belege gehören der ptolemäischen Zeit an. Auch für die *θεαροί* erscheint mir der Zusammenschluß zu einem Kollegium so gut wie gesichert; außer PSI IX 1639 s. die in BGU IV 1023 (185/6 n. Chr.) erwähnte *γραφή* der *θεαροί*, als Gegenstück zu den andern Priesterlisten gerade ein Zeichen des engeren Zusammenschlusses der *θεαροί*, sowie die Nennung eines *συνθεαρός*, in P. Lond. Inv. 2554 publ. von Roberts JEA XX (1934) 20 ff. Die Belege für die *θεαροί* stammen aus dem 2. u. 3. Jh. n. Chr. Wenn auch die Zeugnisse für die einzelnen Gruppen sich nicht über unsere ganze Periode verteilen, so darf man doch wohl gerade wegen eines gewissen Sichüberschneidens annehmen, daß diese Gliederungsform der niederen Priesterschaft sich im Laufe der Zeit nicht grundsätzlich geändert hat. S. auch hierzu die oben im Texte angeführte Apuleiusstelle.

¹⁰⁸ Siehe UPZ II 162 (117 v. Chr.) col. 2, 24 u. 27; P. Ryl. II 65, 3 u. 6.

¹⁰⁹ Der Name der Göttin, der das Heiligtum geweiht war, ist leider in Z. 17 nicht erhalten. Die Herausgeber Grenfell-Hunt denken vor allem an eine der apotheosierten ptolemäischen Königinnen, und für diese Annahme könnte man anführen, daß der im Tempel gepflegte Kultus nicht nur lokale, sondern allgemeine Bedeutung gehabt haben muß, da ihm Kollekten aus ganz Ägypten zugeflossen sind, eine Bevorzugung, die für ein Heiligtum des Königs-kultus besonders verständlich sein würde (Z. 26 ff.; man vergleiche etwa die Zuweisung der *ἀπόμοιρα* an den Kult der Arsinoe Philadelphos durch ihren Bruder, P. u. T. I 342 f.). Ob dann eine Gleichsetzung der Inhaberin des Kultus mit Aphrodite anzunehmen ist, ist nicht sicher, aber sehr wohl möglich. Wird doch ein Teil der dem Tempel zustehenden Kollekten als herrührend aus „τὰ ἐπικαλούμενα ἀφροδίτῃ“ bezeichnet (Z. 28 ff. u. 36 ff.), und man hat doch wohl in diesen Bordelle zu sehen. S. auch gerade Z. 36 f.: *καθισταμένους ἀφροδίτῃ*, die Deutung dieser als „Aphroditestatuen“, wie sie Graf Uxkull-Gyllenband S. 98 A. 8 bietet, erscheint mir unmöglich, da dann die Wendung „λογενομένων (εἰς?) τὰ ἐκ τῶν ἐπικαλουμένων ἀφροδίτων [dazu Zus. d. Hg.s] überhaupt nicht zu erklären wäre. Dagegen hat die Entrichtung einer Bordellsteuer allenthalben im Lande gerade an einen besonders angesehenen Aphroditetempel — daß diese den Tempeln insgesamt zugeflossen wäre, ist wenig wahrscheinlich — manches für sich. Wie dem auch sein mag, da auch die Ptolemäerköniginnen im ägyptischen Kultus, und zwar in eigenen Tempeln verehrt worden sind (P. u. T. I 348 ff.) und selbst die Nennung der Aphrodite noch nicht mit Sicherheit auf einen Tempel des griechischen Kultus hinweisen würde (s. etwa das *Ἀφροδίτων* im großen Serapeum bei Memphis und in Memphis selbst, Wilcken UPZ I 37 f.), so ist es schon an und für sich sehr wohl gestattet, in dem nicht näher festzustellenden Tempel einen des ägyptischen Kultus zu sehen; dann weist aber auf einen solchen zwingend hin das Vorhandensein der geschlossenen Gruppen der *ἱερεῖς*, die als Vertreter des Heiligtums erscheinen, sowie das Auftreten der weiteren Gruppen von Tempelangehörigen, die wir auch sonst in ägyptischen Tempeln antreffen, und die für griechische nicht anzunehmen sind. [Zus. d. Hg.s: v. Bissing, Rhein. Mus. 92 [1944] 375 bestreitet die Auffassung von *ἀφροδίτῃ* als Freudenhäuser.]

¹¹⁰ In Z. 24 ist zwar *ἱερεῖς* nur Ergänzung (*ὅπό τε τῶν ἱερέων*), die bereits Rostovtzeff, Arch. f. Papyrusf. IV (1908) 569 vorgeschlagen hat; die Ergänzung, die schon durch den Zusammenhang des Textes gefordert wird, erscheint mir durch die im Text verwerteten Parallelaufzählungen der Tempelzugehörigen ganz gesichert. Sachlich unmöglich ist die von Preisigke, Fachwörter des öffentl. Verwaltungsdienstes Ägypt. S. 65 vorgeschlagene Ergänzung [*ἱερώων*]. Wenn wir auf Grund der Ergänzung erfahren, daß auch die *ἱερεῖς* von ihrer „weltlichen“ Betätigung Abgaben an ihren Tempel zu entrichten hatten, so ist das kein Grund, die Ergänzung zu bezweifeln. Man wollte diese Betätigung hiedurch etwas eindämmen, jedenfalls Nutzen aus ihr ziehen. Es scheint damals eine derartige Nebentätigkeit ziemlich verbreitet gewesen zu sein, und man begreift dann um so besser, daß diese, wie der Gnomon des Idios Logos § 71 zeigt, den Priestern schließlich ausdrücklich verboten worden ist; s. auch Graf Uxkull-Gyllenband a. O. 78 f.

¹¹¹ Für die Klassen der höheren Priesterschaft wird zwar in der mittleren Ptolemäerzeit auch die Bezeichnung *ἐθνη* als zusammenfassender Oberbegriff angewandt, aber nur in der besonderen Verbindung *ἱερά ἐθνη*; s. OG I 90, 16 f. A. 61; P. Petr. III 59b 4 = Wilcken, Chrest. 66 (3. Jh. v. Chr.); vgl. P. u. T. I 77. Die Wiedergabe dieses griechischen Terminus in der hieroglyphischen und demotischen Version der Rosettana zeigt, wenn wir die Versionen miteinander vereinigen, gerade besonders deutlich, daß hiermit nur die Phylenpriesterschaft, aus der allein die höheren Priesterstellen besetzt wurden, gemeint ist; s. die Übersetzung bei Spiegelberg, Demot. Text der Priesterdekrete von Kanopus und Memphis S. 79.

¹¹² Über diese Zahlungsverpflichtungen s. S. 42.

¹¹³ Solche hat es natürlich in Verbindung mit allen Tempeln sehr viele gegeben; außer den sie nur kurze Zeit aufsuchenden Gläubigen dürfte es allenthalben auch Wallfahrer gegeben haben, die sich immerhin länger aufgehalten haben, worauf die mit den Tempeln verbundenen Herbergen — *καταλύματα* — hinweisen (s. über sie Wilcken UPZ I S. 15; 51; vgl. auch Nr. 76 (?) 19 ff.). Aber auch andere Personen haben sich in den Tempelbezirken länger aufgehalten, ohne daß man sie deshalb als mit den Tempeln Verbundene auffassen könnte; hier sei nur an die Gendarmen erinnert, die in dem mit dem großen Serapeum verbundenen Anubieion stationiert waren (Wilcken UPZ I S. 15). Vgl. auch einen Beleg wie den von Wilcken, Festgabe für Deißmann (1927) 1 ff. veröffentlichten P. Freiburg, der von fremden *ἐλαίονργοί* spricht, die sich in einem Tempel des Fajjum aufhalten. Bei manchen in den Tempeln sich aufhaltenden Personen läßt sich die Art ihrer Verbundenheit — organisch oder nicht organisch — nicht sicher feststellen.

¹¹⁴ P. Cairo Zen. III 59451; Näheres über diese Vergünstigungen s. im 6. Abschnitt.

¹¹⁵ P. Hibeh I 35; da die P. Hibeh aus dem herakleopolitischen Gau stammen, halte ich die Vermutung von Grenfell-Hunt, es könnte sich hier um den Thoëristempel in Oxyrhynchos handeln, nicht für irgendwie gesichert, trotzdem uns gerade für ihn auch ein Hierodule belegt ist; s. oben im Text. [Zus. d. Hg.s. Der Adressat trägt (wie die Petenten) einen ägyptischen Namen. Könnte es sich nicht vielleicht um einen Priester handeln?]

¹¹⁶ P. Frankf. 2 = BGU VI 1263 u. 1264 (215/4 v. Chr.).

¹¹⁷ S. die Veröffentlichungen von Kroll, Vettius Valens (1908), und Cumont, *Catalogus astrologorum Graecorum* VIII 4 (1921), ferner Cumont, *Rev. de philol.* XLII (1918) 68; *Mélanges Bidez* I (1934) 144; Kroll' *Mantissa observationum Vettianarum* im *Catal. astrol. Graec.* V 2 (1906) 143 ff.; *Klio* XVIII (1923) 213 ff. *RE* XVI s. v. Nechepso 2160 f.

¹¹⁸ Gundel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos* (Abh. d. Bayr. Ak., N. F. 12 [1936]).

¹¹⁹ Man kann darüber streiten, ob es zunächst Sonderschriften unter dem Namen des Nechepso und unter dem des Petosiris gegeben hat, und ob erst später ein unter beiden Namen gehendes Corpus entstanden ist; auch über das zeitliche und damit sachliche Verhältnis zum Hermes Trismegistos kann man verschiedener Auffassung sein. Diese noch vorhandenen Unsicherheiten sind jedoch für die im Text aus diesen Schriften gezogenen Folgerungen ohne größere Bedeutung; schon eher vielleicht der zeitliche Ansatz (s. d. folg. A.). Aber auf sie einzugehen ist hier natürlich nicht möglich.

¹²⁰ Cumont entscheidet sich für die ungefähre Gleichzeitigkeit dieser Schriften. Kroll, *Klio* XVIII (1923) 216 A. 3 hält den Ansatz des „astrologischen“ Hermes Trismegistos noch ins 2. Jh. v. Chr. für möglich, doch gehöre er hinter Nechepso-Petosiris; in seinem Nechepso-Artikel neigt er dazu, beider Entstehung etwa in die gleiche Zeit, um 150 v. Chr., auch noch etwas später zu setzen (Sp. 2164 f.). Wilcken UPZ I S. 70, glaubt, früher als das 1. Jh. v. Chr. brauche man die Grundquelle der späteren astrologischen Literatur nicht anzusetzen, ohne jedoch etwas Zwingendes für diese Späterdatierung beizubringen. Gundel möchte mit dem hermetischen Grundstock bis in die frühe Ptolemäerzeit, bis ins dritte Jh., hinaufgehen, setzt diesen überhaupt früher als Nechepso-Petosiris (s. S. 2, 5, 131, 133 f., 136 ff., 290, 297, 348, 353, 355), aber durchschlagende Gründe vermag er hierfür nicht anzuführen. Denn daß auch astronomische Beobachtungen des 3. Jh. v. Chr. gerade in dem von ihm veröffentlichten Text vorliegen, erscheint mir nicht beweisend, da auch solche des 4. Jh. v. Chr., aber ebenso zeitlich spätere verwertet sind (s. S. 131, 133 f., 137, 212). Konsequenterweise müßte Gundel eigentlich den Grundstock dann ins 4. Jh. hineinrücken, was er jedoch nicht tut. Die früheren astronomischen Beobachtungen können sehr wohl einfach als solche übernommen worden sein. Größte Vorsicht erscheint mir jedenfalls bezüglich eines früheren Ansatzes auch deshalb am Platze, weil die Sachangaben durchaus nicht, wie Gundel annimmt, speziell auf die frühe Ptolemäerzeit hinweisen.

¹²¹ Es erscheint immerhin bedeutsam, daß mit ihnen durch die gleiche Sternkonstellation verbunden angeführt werden: *mendici, nudi, insani, pauperes, pannis obsiti, miserae egestatis calamitate demersi* (Firm. Mat. Math. III 9, 2; IV 14, 3).

¹²² Siehe *Catal. Astrol. Graec.* VIII 4 p. 148, 21; vgl. die fast gleichlautenden Angaben p. 147, 22 u. 166, 10; Kroll, *Klio* XVIII (1923) 218 hat mit Recht *πράξεις* in p. 148, 21 in *τάξεις* emendiert, wozu außer auf Preisigke-Kießling WB III Abschn. 20 s. v. *τάξεις* auch auf die Ausführungen über die mit den Tempeln verbundenen *ἐγγραφαί* bzw. *ἰδιωτικαὶ τάξεις* auf S. 20 verwiesen sei.

¹²³ Siehe III 5, 15, vgl. III 13, 8, sowie IV 24, 9 (hier ist die Wendung *servilia officia* gebraucht);

demgegenüber sind übrigens z. B. in IV 13, 9 ausdrücklich *in templis honorata officia* erwähnt (s. hierzu auch etwa III 5, 27 u. 12, 5). Wenn wir von *ignobilia officia* (vgl. ἄδοξος bei Rhetorios) hören, so sei hierzu auf die verächtlich herabsetzende Bezeichnung als κομποξόστης, die für einen „Reiniger“ im großen Serapeum bei Memphis angewandt wird, verwiesen, s. S. 33.

¹²⁴ Siehe IV 15, 9; vgl. III 9, 2; IV 14, 3; VIII, 26, 4 (hier ist *servus templorum* neben *sacrorum obsequiis deputatus* genannt).

¹²⁵ Siehe VIII 21, 11; 29, 10. In dem letzteren Beleg werden die *hieroduli servi templorum* noch näher charakterisiert als *in sacrorum caerimoniis hymnos dicentes*; man könnte hierzu auf VI 31, 48 verweisen, wo von *abscisi galli* — *sacrorum caerimoniis servientes* — die Rede ist.

¹²⁶ In IV 15, 9 ist die Rede von Personen, die *ad templorum custodias sempiternas* bestimmt sind.

¹²⁷ Zu diesem Ausdruck sei vor allem auf III 5, 27 verwiesen, wo neben einander gebraucht wird *qui in templis aliquo fungantur officio* und *qui de templis maxima munera consequantur*; vgl. auch die Angaben in Anm. 124 f.

¹²⁸ P. Oxy. III 519 = Wilckén, Chrest. 492; VII 1050. Die beiden Papyri dürften etwa derselben Periode angehören, wenn auch Grenfell-Hunt für den an zweiter Stelle genannten noch den Beginn des 3. Jhs. für möglich halten; jedenfalls ergänzen sie sich in ihren Angaben, so daß mir die Berechtigung zu bestehen scheint, sie hier als Einheit zu behandeln.

¹²⁹ Graf Uxkull-Gyllenband a. O. 93 A. 3 glaubt, weil es sich um städtische Abrechnungen handelt, an Ausgaben für (?) eine (?) [unleserlich] κομμία des griechischen Kultus denken zu dürfen. In einer Stadt wie Oxyrhynchos ist aber natürlich auch noch in der Kaiserzeit der ägyptische Kultus stark vertreten gewesen (s. hierüber schon P. u. T. I 20 f.), und daß die Stadt ihn nicht auch betreut haben sollte, halte ich für ausgeschlossen. Es ist sehr zu bedauern, daß die Lesung in Z. 14 *πλον ιεροδού(λων?)* — in Z. 13 ist eine Zahlung für die *ιερόδουλοι* selbst schon vermerkt — keine sichere Entscheidung ermöglicht; falls es aber doch gestattet sein sollte, bei dieser Notiz irgendwie an *πλοῖον* zu denken, dann wäre uns das Prozessionsschiff, die ägyptische Götterbarke, in Verbindung mit den Hierodulen belegt und so deren Verbindung mit dem ägyptischen Kultus zwingend erwiesen; es sei hier auch an das Fest „navigium Isidis“, die griechischen *πλοιαφέσια*, erinnert (vgl. Cumont, D. oriental. Relig. ³ (1931) 89), ferner an die *ναυβατοῦντες* im Kult der Isis in Ephesos (CIG II 2955, wozu Picard, Éphèse et Claros 103 f.).

¹³⁰ Siehe OG I 203 = W. Ruppel, Der Tempel von Dakke (1930) III Nr 14; vgl. für die hier in Betracht kommende Gottheit auch Nr. 131 (136 v. Chr.).

¹³¹ SB 5246, 2; der in der Übersetzung einer ägyptischen Urkunde genannte *ιερόδουλος* begegnet in einer rein ägyptischen Umgebung in Verbindung mit Trägern typisch ägyptischer Priestertitel und ägyptischer Namen.

¹³² Siehe hierzu meine Bemerkungen A. 82 gegen die Deutung der einen Denderainschrift durch Brugsch.

¹³³ *b²k* ist die ursprüngliche Form des späteren *bk*. Der Gottesname ist zwar nicht immer durch den Genitivexponenten *n* mit *bk* verbunden, dieses ist aber vielleicht überall zu ergänzen; s. schon Sethe-Partsch, Dem. Urk. z. ägypt. Bürgerschaftsrecht vorzügl. d. Ptolemäerzeit (Abh. sächs. Akademie XXXII [1920] S. 36 A. 1 und 281; die hier publizierte Urkunde 12 ist von besonderer Wichtigkeit, weil in der Fassung a, Z. 8, der Genitivexponent steht, dagegen in der Fassung b, Z. 14 nicht). Das Wort *b²k* in Verbindung mit einem Gott begegnet uns schon seit dem M. R. Im ägyptischen WB I 429 wird es wiedergegeben als „Verehrer“ eines Gottes, und es wird hervorgehoben, daß es seit Ende des N. R. auch wie ein Titel vor Personennamen gebraucht wird, also ebenso wie in den im Text verwerteten Urkunden der Spätzeit; hier scheint mir nun schon ein ähnlicher Gebrauch wie in der Spätzeit vorzuliegen, und man wird daher auch in diesem Falle bei der Übersetzung von der Sonderbedeutung „Verehrer“ absehen und an die Grundbedeutung „Diener“ anknüpfen dürfen.

¹³⁴ Daß es sich bei dem im demotischen Papyrus Berlin 3102 u. 3105 (Spiegelberg) erwähnten „Djeme“ um einen Gott dieses Namens und nicht um das gleichnamige Dorf bei Theben handelt, nimmt Griffith Dem. P. Ryl. III S. 158 A. 1 wohl mit Recht an.

¹³⁵ Es kann sich für mich hier nur darum handeln, die einigermaßen sicheren Belege anzuführen; einige Zeugnisse mehr oder weniger würden auch nicht viel bedeuten, da eine systematische Durcharbeitung und Vorlegung des demotischen Materials vor allem infolge vieler ungenauer Angaben Revillouts über dieses doch nicht möglich ist. Bei Sethe-Partsch a. O. 36 findet sich schon eine erste vorläufige Zusammenstellung dieser *bk*. Ich verweise hier zunächst auf die demotisch beschriebenen Stelen des großen Sera-

peums bei Memphis, die jedenfalls die *bk* des öfteren nennen; darin hat Revillout, *Précis du droit égyptien* II 954 unbedingt recht; ferner auf einen sich auch auf das große Serapeum beziehenden dem. P., veröff. von Revillout *Rev. ég.* VI 102 und *Précis* I 493 A. 1. Ob auch in einem von Revillout a. O. mitgeteilten dem. P. aus frühromischer Zeit wirklich ein *bk* genannt ist, ist aus der Übersetzung nicht zu entnehmen (eine Transkription fehlt); ein Gottesname ist jedenfalls mit *ꜥm* nicht direkt verbunden. Dann seien genannt für das Fajjûm und die Götter Suchos und Soknebtynis: Spiegelberg, *Dem. P. Cairo* 30604; 30616; 30625; 30647 (204 v. Chr.: verbessert bei Sethe-Partsch a. O. Urkunde Nr. 1;) 30697 + 30780 (verbessert a. O. Urk. Nr. 3); 31179 col. 2; dem. P. in PSI VIII S. 80 ff. zu Nr. 909; für die Hathor von Aphroditopolis: Spiegelberg, *Dem. P. Loeb* 63; für die Hathor, wohl von Pathyris: *Dem. P. Ryl.* III 31; für Min (der Ort ist nicht sicher festzustellen): *Dem. P. Cairo* 30601; für Amon von Theben: *Dem. P. Carnarvon* 1 und 2, publiziert von Spiegelberg, *Rec. de trav.* XXXV 150 ff.; für Djeme aus der Umgegend von Theben: Spiegelberg, *Dem. P. Berlin* 30102; 30105; für Harsemtheus in Pathyris: *Dem. P. Ryl.* III 28; 30; Spiegelberg, *Dem. P. Straßb.* 8; 44; für Mont von Hermonthis: *Dem. P. Lond.* 1201 und 1202, publ. Spiegelberg *Rec. de trav.* XXXI 91 ff.; für Horos von Edfu: Spiegelberg, *Dem. P. Hauswaldt* 1–5; 7–12 (18 [212/11 v. Chr.] verbessert bei Sethe-Partsch a. O. Urk. Nr. 12); 13; 14; 16; 17; 21; 24; 25. Für Edfu sind eine besonders große Anzahl von *bk* belegt; daß sie z. T. untereinander nahe verwandt sind, ist sicher, dagegen unsicher, ob sie alle derselben Familie angehören; s. auch Spiegelberg *Dem. P. Hauswaldt* S. 2 f. S. auch etwa noch *Dem. P. Loeb* 60, wo der Gottesname jedoch gerade nicht erhalten ist.

¹³⁶ Die Erklärung, die Griffith, *Dem. P. Ryl.* III S. 152 A. 3 für diese Leute von Philae als „native inhabitants of the island or perhaps of the Dodekaschoinos“, „*Aithiopes* of some kind“ vorschlägt, erscheint mir in diesem Zusammenhang unhaltbar. Demgegenüber möchte ich an meinen Nachweis der engen Verbindung des Heiligtums von Edfu mit dem Chnumheiligtum von Elefantine sowie wieder an dessen Verbindung mit den Tempeln von Philae und Abaton erinnern (*Sitz. Ber. Bayr. Akad.* 1926, 2. Abh. S. 39 und *P. u. T.* I 43); auf dieser engen Verbindung beruht es auch, daß sich *bk* des Horos von Edfu auch auf Philae befanden.

¹³⁷ Vgl. PSI VIII 909 (44 n. Chr.) mit dem dort S. 80 wiedergegebenen demotischen Text.

¹³⁸ Man vergleiche zu *P. Straßb.* 8, wo *ꜥm bk Hr-smꜥ-tꜣwꜣ*, d. h. „Bauer, *bk* des Harsemtheus“ zu lesen ist (Sethe-Partsch a. O. 36 und 281), die *P. Grenf.* II 34 (99 v. Chr.) und 35 (98 v. Chr.); Spiegelberg, *Dem. P. Straßb.* S. 33 und Griffith, *Dem. P. Ryl.* III S. 158 A. 1 [unleserliches kurzes Wort], wenn sie in dem Pakoibis ebenso wie in seinem Kontrahenten einen *ꜥgꜥꜥꜥ* (probably) sehen.

¹³⁹ Er ist freilich nicht konsequent; in der demotischen Inschrift Cairo 50042 übersetzt er *bk* (*bk*) wieder mit „Diener“; s. zu ihr o. im Text. Griffith schwankt übrigens zwischen „Sklave“ und „Diener“, s. *Dem. P. Ryl.* III S. 52 A. 6 und 346.

¹⁴⁰ Steinwenter, *Zeitschr. Sav. Stift., Kanonist. Abt.* XI (1921) 184 A. 14 gibt die Übersetzung „besprengen“ noch mit einem Fragezeichen, im Text übersetzt er sogar noch „waschen“, doch ist die Bedeutung „besprengen“, wie Crums Dictionary zeigt, ganz gesichert.

¹⁴¹ Es sei hierzu auch auf einen von Wessely, *Stud. z. Paläogr. u. Papyrusk.* IX S. 85 (S. 181 letzte S. des Heftes; S. 86 ff. Briefe Schenutes; Stelle nicht gefunden. Hg.) verwerteten Brief des Schenute von Atripe verwiesen, in dem die beiden Begriffe miteinander verbunden, wenn auch in einem etwas anderen Sinne, erscheinen.

¹⁴² S. hierzu: Alb. Oepke, *Festschr. f. Ihmels* (1928) 88 ff.; *Ztschr. f. neutest. Wiss.* 29 (1930) 81 ff. ARW 31 (1934) 42 ff.; sowie Pestalozza, *Stud. e mat. di storia delle relig.* 9 S. 173 ff.

¹⁴³ Man fühlt sich hierbei lebhaft erinnert an den kupfernen Falken mit goldenem Kopf, der bei den Ausgrabungen in Hierakonpolis gefunden wurde und den Falkenkult so eindringlich für die ägyptische Frühzeit bezeugt; s. Quibell, *Hierakonpolis* II pl. XLI.

¹⁴⁴ Den Beleg verdanke ich Crum, *Coptic Dict.* s. v. *NOTꜣR*, der auf das koptische Manuskript der Bibliothèque nationale in Paris 129¹⁸, 102 verweist; man vergleiche hiermit O. v. Lemm, *Koptische apokryphe Apostelakten* S. 541 im *Bull. de l'Acad. imp. des sciences de St. Pétersbourg* X (1890).

¹⁴⁵ S. Col. V 15 u. hierzu Griffith, *Stories of the High Priest of Memphis* S. 127, wo jedoch die Übersetzung von *s. hr* und *nꜥh* durch „swept and decorated“ in ihrem 2. Teile noch verfehlt ist, obwohl Griffith die beiden in den koptischen Texten miteinander verbunden auftretenden Verben zum Vergleich heranzieht.

¹⁴⁶ In den in *P. Oxy.* VII 1050, 17, einer Abrechnung über öffentliche Spiele, genannten *ꜥarꜥai*, die auch der römischen Zeit (2./3. Jh. n. Chr.) angehören, darf man m. E. durchaus nicht ohne weiteres Tempel-

sprenger sehen; werden doch in der Abrechnung neben ihnen ausdrücklich nicht nur *τεγείς*, sondern auch *τεγόδονλοι* genannt, und da zu den letzteren auch sicher gerade Kulddiener zu rechnen sind (s. im folgenden), so wäre die besondere Erwähnung der Tempelsprenger zum mindesten sehr eigenartig. Man wird in diesen *δαῖραι* vielmehr eine Gruppe von Laien zu sehen haben, die bei den öffentlichen Spielen ebenso wie eine Reihe anderer Laien Verwendung gefunden haben, und zwar eben als Sprenger, und für die Tätigkeit des Sprengens entlohnt worden sind. Der Versuch Wilckens Arch. f. Papyrusforsch. IV (1908) 257 *δαῖνής* als vulgäre Schreibung für *λεαντής* „Polierer“ zu erweisen, erscheint mir durch den neuen Beleg aus Oxyrhynchos für *δαῖραι* widerlegt. [Zus. d. Hg.s. Ein Alexandriner, der Faustkämpfer Apollonios (Ol. 218 = 92 n. Chr.), hat den Beinamen *Πάντης* (Paus. V 21, 12)].

¹⁴⁷ P. u. T. I 92 A. 1 habe ich diese Zugehörigkeit fälschlich noch für möglich gehalten.

¹⁴⁸ S. etwa Moret, Le rituel du culte divin journalier en Égypte. Aus römischer Zeit ist durch einen P. Rainer, publiziert von Wessely, Stud. z. Paläogr. u. Papyrusk. XXII Nr. 183, 108 ff., das Besprengen eines *ἄδνιον* mit Wein durch die hierfür gebuchten Ausgaben für den Soknopaiostempel in Soknopaiu Nesos belegt; da hier das *ἄδνιον* ausdrücklich erwähnt wird, muß man dieses Sprengen als im Rahmen der von den eigentlichen Priestern selbst zu vollführenden Kulthandlungen erfolgt ansehen, und dies kann daher natürlich nur von einem Priester höherer Ordnung ausgeführt worden sein.

¹⁴⁹ Siehe UPZ I 7, 5 f. u. 8, 6 (163 u. 161 v. Chr.). Wilcken (ebenda S. 48 u. 137) bezeichnet sie einfach als die Reiniger und sieht daher auch fälschlich in dem *καθαίρειν* von UPZ I 79, 17 (159 v. Chr.) das Synonym zu *καλλύνειν*, obwohl dort ausdrücklich die Rede ist von *οἰκίαν καθαίρεσθαι καλλύνοντος αὐτήν*. Infolge der nicht genügend scharfen Herausarbeitung der in *καλλύνειν* liegenden Nuance des „Reinigens“ und infolge eines weiteren Irrtums (s. über diesen A. 156) gewinnt Wilcken auch kein ganz klares Bild der Tätigkeit der *καλλυνταί*. Hinweisen möchte ich hier doch noch auf Polyb. VI 33, 4, wo im Hinblick auf die Straßen des römischen Lagers von *δαίνειν καὶ καλλύνειν* die Rede ist, also auch die Verbindung von „Sprengen und Fegen“ begegnet.

¹⁵⁰ Wir wissen, daß zu den täglichen Kulthandlungen der Priester auch das Salben bzw. Schminken der Götterbilder gehört hat (s. auch P. u. T. II 7). Hieraus ergibt sich aber auch, daß die Götterbilder gelegentlich in besonderer Weise gereinigt, sozusagen abgekratzt werden mußten, ganz abgesehen davon, daß bei Bronzefiguren u. U. die Patina immer wieder entfernt worden sein dürfte, s. Syll.³ 284, 14 ff. (Zeit Alexanders d. Gr.) und IG IV 840, 10 ff. (gegen Ende 3. Jh. v. Chr.) und hierzu Pernice, Oesterr. Jahresh. XIII (1910) 106; auch an den *ὁ πᾶ καθάρσια ποιῶν*, der für den Artemistempel zu Ephesus aus römischer Zeit bezeugt ist (Inscr. in: Forsch. in Ephesus II Nr. 27 B 280 ff.), sei erinnert und die Bemerkungen Picards, Éphèse et Claros (1922) S. 246 f. über ihn. Das tägliche Reinigen war freilich die Aufgabe der diensttuenden Priester (s. etwa Erman, Relig. d. Ägypt. 175), es scheint mir jedoch nicht ausgeschlossen, daß außerhalb der kultischen Handlungen auch ägyptische Götterbilder von Personen, die nicht eigentlich Priester waren, gereinigt worden sind, genau so, wie dies für größere Reparaturen ausdrücklich bezeugt ist (s. Erman a. O. 173). Außerdem hat es ja in den ägyptischen Tempeln, abgesehen von den im Allerheiligsten stehenden, in besonderen Kapellen eingeschlossenen Götterbildern noch viele Statuen und andere Gegenstände gegeben, die sorgfältiger Reinigung bedurften.

¹⁵¹ Bull. Istit. arch. di Roma 1869 S. 142 = CIL X 7129, vgl. Lafaye, Hist. du culte des divinités d'Alexandrie 144.

¹⁵² UPZ I 119, 39; zu der Gleichsetzung des hier genannten Mannes namens *Mēs* mit einem gleichnamigen *καλλυντής* s. A. 161.

¹⁵³ Auch Wilcken a. O. S. 48 und 137 hat sich ebenso entschieden.

¹⁵⁴ Siehe Bull. Metrop. Mus. of art XXIII Egypt expd. 1927/28 S. 24.

¹⁵⁵ Das Nähere über diese Handwerker, sowie über die Tempel, bei denen sie belegt sind, s. im Folgenden.

¹⁵⁶ Wilcken spricht irrigerweise nur von einem Monat; eine hieroglyphische Inschrift des Tempels von Dendera (Mariette, Dendera IV 22 a, Brugsch a. O. S. 122 f.) erwähnt jedoch 12 Kunsthandwerker in ihrem Monat, d. h. 12 Mann, die einen Monat lang zusammengearbeitet haben, und die Gesamtzahl dieser „Künstler“ wird ausdrücklich mit 48 angegeben; es müssen also die 12 immer alle 4 Monate d. h. dreimal im Jahre zur Dienstleistung herangezogen worden sein. Brugsch begeht das Versehen, von einer Ablösung alle Vierteljahre zu sprechen. Vgl. übrigens auch Erman, Relig. d. Ägypt. 449 zu Seite 173.

¹⁵⁷ Thompson, Dem. Ostr. 24; 100; 103 (Theban Ostraka). Man darf bei dem hier genannten Oberbäcker der 2. Phyle (s. gerade den *ἀγοτοκόπος* UPZ I 7, 6 im Zusammenhalt mit 8, 33; vgl. PSI X 1149, 2 [1. Jh.

n. Chr.]) ebenso wie bei der mit *gwt* transkribierten Persönlichkeit, einer Transkription, die *k³wty* gleichzusetzen ist, was nichts anderes als „Arbeiter“ bezeichnet (so an sich richtig Spiegelberg, *Ä. Z.* XXXVII (1899) 36 f.; in Dem. P. Cairo 31080 col. IV, 5 übersetzt er dann freilich *kwt*: Priester, ohne daß hierzu ein Grund in der Schreibung vorläge) — man darf bei ihnen nicht an Priester denken, wie dies auch Thompson wegen der Erwähnung der Phylen, denen sie angehört haben, für möglich hält. Thompson hat sich offenbar an die Gliederungen der Tempelhandwerker nicht erinnert und setzt daher ohne weiteres die „Phylen“ den Priesterphylen gleich. S. folg. Anm.

¹⁵⁸ Siehe P. u. T. I 23 ff. Für die Anwendung derselben Bezeichnung für die Priesterphyle wie für die Handwerkerklasse kann man darauf hinweisen, daß sie ursprünglich zur Bezeichnung der Gliederungen der Laienpriesterschaft und ähnlicher Kultdiener angewandt worden ist (s. auch Moret, *C. R.* 1933 S. 85). Siehe auch die Anwendung von *ἱερός* sowohl für die Gruppen der höheren wie der niederen Priesterschaft, vgl. S. 25 f. Hält man eine solche Anwendung für unwahrscheinlich, so könnte man die Angaben der Ostraka höchstens dadurch erklären, daß jeder der Priesterphylen eine Gruppe der Tempelhandwerker gleichsam zugeordnet war, mit ihr zugleich im Dienst stand. Wäre die Lesung im Ostrakon 103 gesichert und würde tatsächlich hierdurch ein „Arbeiter“ als zugehörig zu zwei verschiedenen Phylen erwiesen, und zwar zur 1. und 5. (!) Phyle, so würde sogar die letztere Erklärung vorzuziehen sein. Es wäre eben dann zu folgern, daß die Handwerkergruppen, da ihre Vierzahl anders als die der Priesterphylen nicht erhöht zu sein scheint (s. das im Text für das große Serapeum für die Zeit des 2. Jh. v. Chr. festgestellte), gelegentlich auch einer anderen Phyle zugeteilt worden sind. Man könnte für diese Deutung auf einige demotische Papyri aus der letzten Zeit der 26. Dynastie und aus der Perserzeit verweisen, denen zufolge auch Phylenpriester zwei verschiedenen Phylen angehört haben bzw. in ihrer Amtstätigkeit ihnen zugeteilt gewesen sind. In dem einen Falle scheint es, als wenn ein an sich zur 2. Phyle gehörender Priester gerade in seiner Eigenschaft als Oberpriester der 4. Phyle zugewiesen wäre. S. die Angaben bei Griffith *Pr. S. B. A.* XXXI 219, sowie Spiegelberg Dem. P. Cairo 50098. Eine sichere Erklärung scheint mir hier freilich auf Grund der vereinzelt Angaben noch nicht möglich zu sein, immerhin legt der Dem. P. Cairo die Annahme nahe, daß infolge des Verkaufes der *ἡμέραι ἀγρευτικάι* auch durch die Phylenpriester (s. A. 162) in der Hand derselben Priester *ἡμέραι ἀγρευτικάι* verschiedener Phylen vereinigt wurden und diese daher auch ihren Dienst bei verschiedenen Phylen ableisten mußten, weshalb sie auch als Mitglieder dieser Phylen erscheinen.

¹⁵⁹ Siehe Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*⁴ II. 295 ff., 336 f.; Hölscher a. O. RE XII 2186 f.

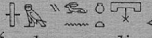
¹⁶⁰ Siehe Krückmann a. O. 75 ff.; M. San Nicolò, *Arch. orient.* VI (1932) 179 ff.; auch aus Meißner a. O. II 58 läßt sich dies schon erschließen.

¹⁶¹ Es handelt sich um einen gewissen *Mūs*, der für die Jahre 163, 161 und 156 v. Chr. bezeugt ist (UPZ I 7, 8; 8, 32; 119, 39 f.). Daß immer derselbe Mann gemeint ist, ist ganz sicher; Wilcken S. 137 hat die Gleichsetzung nur wegen seiner irrigen Annahme, die *καλλωνταί* könnten nur während eines Monats im Jahr amtiert haben, nicht vorzunehmen gewagt.

¹⁶² Zu dem, was schon Schubart, *Klio* XII (1912) 371 f. hierzu festgestellt hat, s. jetzt eine Inschrift aus Susa (1. Jh. v. Chr.) SEG VII 6 und die Bezeichnung der abwechselnd mit anderen sich betätigenden Leiter des alle 7 Wochen stattfindenden Hauptfestes der jüdischen Therapeuten als *ἐφημερευταί* (Philon de vita contempl. § 65 ff.). Das *ἐφημερευτήριον τῶν παστοφόρων* (UPZ I 119, 11 f.), das zum Serapeumsbezirk bei Memphis gehört hat, ist wohl auch hier zu verwerten, da seine Benennung doch wohl damit zusammenhängen dürfte, daß sich in ihm die gerade zum Dienst verpflichteten Pastophoren aufgehalten haben; das scheint mir (Wilcken UPZ I S. 558 wagt freilich diesen Schluß nicht) darauf hinzuweisen, daß auch die Pastophoren, wie wohl auch andere niedere Priester, in einem Turnus zu ihrem Dienst herangezogen worden sind. Eine solche Form der Dienstleistung müßte m. E. geradezu postuliert werden, auch wenn keinerlei Hinweis auf sie vorläge, da die ganze Tempelorganisation auf Dienstleistung im Turnus abgestellt gewesen ist. Ein solcher Hinweis scheint mir aber immerhin vorhanden zu sein in den Angaben über die *ἡμέραι ἀγρευτικάι*, über die die Pastophoren nicht anders als die *ἱερεῖς* verfügen (PSI IX 1018, 11 f. [110 v. Chr.]; 1022, 15 ff. [106 v. Chr.]; 1024, 3 ff. [104 v. Chr.]; s. auch P. Tebt. I 88 [115/4 v. Chr.]). Diese Berechnung der Sporteln nach Amtstagen weist deutlich hin auf ein turnusmäßiges Amtieren auch der Pastophoren. Siehe zu dem allen schon P. u. T. I 24 f.; II 31; 33 A. 2; 175 A. 2; dann Wilcken, *Arch. f. Papyrusf.* IX 76 ff. und die Ausführungen und Materialzusammenstellungen M. San Nicolòs, *Arch. orient.* VI (1933) 200 ff., zu denen ich noch hinzufüge Sottas, Dem. P. Lille, 29, 11.

¹⁶³ Siehe Ägypt. WB I s. v. *wnw-t* S. 316 f.; mitunter ist noch *ht ntr* hinzugefügt. Vgl. Erman Ä. Z. XX (1882) 63; Borchardt Ä. Z. XXXVII (1899) 93 ff. Auch Spiegelberg Ä. Z. IL (1902) 39. Die Zeitabschnitte Stunde, Tag und Monat begegnen in all diesen Fällen miteinander korrespondierend. Der Begriff der Tempeltage in Verbindung mit der Stundenpriesterschaft bes. anschaulich schon in den Verträgen aus Siut aus der Zeit des M. R. (s. Erman und Spiegelberg a. O.); auch Spiegelberg, Dem. Inschr. Cairo 50025 aus der römischen Kaiserzeit könnte hier genannt werden, wo wohl ein „Priester des Tages“ genannt ist. S. ferner A. 166 und vgl. noch demotische Ostr. Straßb. 2, publ. von Spiegelberg a. O. S. 37 ff. mit Thompson Dem. Ostr. Theb. 31; 122; 175; 255; s. auch schließlich Dem. P. New York 373 a und 388, publ. von Reich, Mizraim I (1933) 44 ff.

¹⁶⁴ Hierat. P. Hood Wilbour, publ. von G. Maspero, Étud. égypt. II 1 S. 1 ff.

¹⁶⁵ Wörtlich bedeutet der hier begegnende hiroygraphische Begriff:  = *imj wnw.t*, „befindlich in der Stunde“. Maspero a. O. 59 gibt ihn wieder mit „astronome“ oder „garden“ und zieht die letztere Wiedergabe sogar vor. Daß diese unmöglich ist, erscheint mir gesichert, aber auch die Bedeutung, die das Ägyptische WB I 316 f. vorschlägt und die mit der ersten Wiedergabe Masperos zusammengeht, „Stundenbeobachter“, scheint mir als allein mögliche Übersetzung doch nicht ganz gesichert zu sein. Zuzugeben ist, daß *imj wnw.t* so gefaßt werden kann (s. etwa Borchardt Ä. Z. XXXVII (1899) 11 f; Spiegelberg, Rec. de trav. XXVII 158), daneben bemerken wir aber als den doch vor allem gebrauchten Titel des „Stundenbeobachters“ das Wort *wnw-tj*. Aber auch Borchardt a. O. hat schon an die Wendung  für den diensttuenden Priester erinnert, d. h. an dessen Bezeichnung als „den in seiner Stunde befindlichen“, und Stundenbeobachter ist jedenfalls die sekundäre, nicht die ursprüngliche Bedeutung von *imj-wnw.t*. Je früher ein Beleg anzusetzen ist, desto eher scheint es mir möglich, gerade die letztere in Betracht zu ziehen; es fehlt auch in unserem Fall das Personendeterminativ. Die außergewöhnliche Determinativschreibung in unserem Papyrus, wie sie sich in dieser Weise bei *wn-tj* nicht findet, dürfte allerdings mit der Schreibung des Stundenbeobachters — s. die Anwendung des Augen-Determinativs bei diesem — zusammenhängen. Zu dem Gebrauch eines kollektiven Begriffs in diesem Falle möchte ich erinnern an die in babylonischen Urkunden als Oberbegriff in Verbindung mit Tempelbediensteten begegnende Bezeichnung „Tempelbetreter“ (s. A. 83).

¹⁶⁶ Siehe schon Brugsch Ä. Z. XXII (1884) 123 im Anschluß an Dümichen a. O. I Taf. 96 col. II u. Zusammenstellungen in seinem WB S. 1537.

¹⁶⁷ Sottas, Dem. P. Lille 29, 11 zeigt uns dies wenigstens indirekt.

¹⁶⁸ Siehe PSI IX 1016 (2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr.); Spiegelberg, Dem. P. Cairo 30617 a+b; 30620 (Anfang des 1. Jh. v. Chr.); in PSI IX 1019 und 1020 treten Frauen als Käufer von *ἡμέραι ἀγρευτικά* auf, und durch P. Berl. 5883 und 5853, 1–4 (publ. von Wilcken Ä. Z. LX (1925) 90 = SB 7169) scheint eine Frau als Verkäuferin belegt zu sein (alle Zeugnisse aus dem 2. Jh. v. Chr.). Besonders häufig finden sich sowohl aus ptolemäischer wie aus römischer Zeit bis ins dritte Jh. n. Chr. Belege über die Abtretung der Dienstbezüge, Dienstage bzw. -monate der *ἱερείς* und *παστοφόροι* an andere: für die *ἱερείς* s. etwa Dem. P. New York 373a; 373b; 388, publ. von Reich, Mizraim I (1933) 44 ff.; PSI IX 1019; 1020 (beide 110 v. Chr.); Dem. Ostr. Straßburg 2, publ. v. Spiegelberg, Ä. Z. XL (1911) 37 ff.; Thompson, Dem. Ostr. Theb. 30; 122; 175; 221; 335; vgl. P. Eleph. 14 = Wilcken, Chrest. 340 = P. M. Meyer, Jurist. Papyri 57 (223/2) v. Chr.); 31 (224/3 v. Chr.); für die *παστοφόροι* z. B. PSI IX 1018; 1022; 1024 (Zeitangaben s. A. 162); auch Dem. P. Innsbruck, publ. von Sethe-Partsch a. O. 737 ff. Vielleicht darf man hier auch einreihen die Bestimmungen des Gnomon § 94: *παστοφόροις . . . οὐδὲ ἱερέων τάξεων ἀνυλαμβάνεσθαι*, d. h. es wird den Pastophoren untersagt gewesen sein, „Dienstage“ der *ἱερείς* irgendwie zu erwerben, da sie ja dadurch auch die Erfüllung von Dienstobliegenheiten der Priester übernommen haben würden; denn bei jener Bestimmung des Gnomon kann man angesichts der streng geregelten Laufbahn der Priester höherer Ordnung kaum daran denken, daß die Pastophoren es wirklich versucht haben sollten, deren Stellen zu erwerben. Vgl. auch PSI IX 1014 (171 v. Chr.); 1017 (115 v. Chr.), wo sich jedoch die Stellung der Verkäufer nicht genauer feststellen läßt. Hingewiesen sei schließlich auch auf BGU III 993 (127 v. Chr.), wo ein *ἰσιονόμος ἡμέραι ἀγρευτικά* überträgt (meine Bemerkungen in P. u. T. II 175 f. A. 2 sind zu modifizieren). — Sehr lehrreich ist ein Vergleich all dieser Urkunden mit neubabylonischen, die einen ähnlichen Charakter aufweisen, und durch die wir nicht nur von den Dienstpflichten für die Tempel erfahren, die, auf Tage abgestellt, Handwerker wie eigentliche Tempeldiener umschichtig zu erfüllen hatten, sondern auch von deren anscheinend sehr häufig erfolgenden Veräußerung bzw. Übertragung an andere; sie ergeben sogar sehr vielmehr als die

ägyptischen Parallelurkunden. Vgl. hierüber M. San Nicolò a. O. 179 ff., wo eine Reihe dieser Urkunden näher besprochen ist; s. dann auch M. San Nicolò-Ugnad a. O. I, vor allem Nr. 583 ff.

¹⁶⁹ In zwei Fällen scheint es fast, als ob kein Kaufpreis erlegt worden ist; s. die beiden dem. P. Cairo, und in den A. 168 genannten dem. Ostr., in denen Priester als Verkäufer erscheinen, ist sogar niemals ein Kaufpreis genannt. Die Erklärung von Spiegelberg Ä. Z. XL (1911) 39, daß die Abtretung der Tage die Abgeltung einer Schuld des Verkäufers an den Käufer darstelle, erscheint mir, da sich seitdem die Formel „indem ich keine Forderung mehr gegen dich erhebe“ als stereotyp erwiesen hat, nicht mehr am Platze; sie soll offenbar nur besagen, daß der Käufer sich mit den ihm für die Dienstage zugestandenen Emolumenten für befriedigt erklärt. Man gewinnt aus solchen Verträgen doch den Eindruck, daß man vor allem seiner Pflichtleistungen gegen die Tempel — auch die Priester hatten ja solche zu erfüllen (s. Gnomon § 71, 74, 75 mit den Bemerkungen Graf Uxkull-Gyllenbands a. O. 78) — ledig sein wollte.

¹⁷⁰ Als Parallele sei hier auf eine Inschrift verwiesen, die sich auf den Tempel des Apollon Lairbenos in Dionysopolis in Phrygien bezieht (röm. Zeit). Hier begegnet ein Mann sogar ohne jeden Titel, der jedoch zu bestimmten Diensten für den Tempel verpflichtet zu sein scheint (Inscr. Nr. 42 bei Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia I* [1895] S. 149) und vom Herausgeber Ramsay (S. 148) wohl mit Recht als „*ἱερός*“ (s. S. 11; 44) aufgefaßt wird.

¹⁷¹ Siehe z. B. die Feststellungen von Borchardt Ä. Z. XL (1902) 113 über die besonders große Zahl von Türhütern unter den ständigen Angestellten des Suchostempels von Illahun z. Zt. der 12. Dynastie.

¹⁷² Siehe UPZ I 5, 45 = 6, 32 (163 v. Chr.); BGU IV 1061 (14 v. Chr.) 10. *θυρωροί* christlicher Kirchen sind in Ägypten auch einige Male belegt, s. Preisigke-Kießling WB s. v.; vgl. auch P. Bad. 95 (7. Jh.) 69.

¹⁷³ Siehe Hes. s. v. *νεωκόρος* ὁ τὸν ναὸν κοσμῶν κορεῖν γὰρ τὸ σαίνειν ἔλεγον, vergl. s. v. *ζάκορος*, auch Hes. s. v. *στοκόρος* kann, wenn auch mit Vorsicht, hier verwandt werden; ferner Suda s. v. *ζάκορος* *νεωκόρος* . . . ἢ ὁ ἱερεὺς ὁ τὸν ναὸν σαδῶν κορεῖν γὰρ τὸ σαίνειν παρὰ Ἀττικοῖς; vgl. noch s. v. *νεωκορήσει*. S. schließlich Etym. M. s. v. *νεωκόρος*. Vor allem ist aber Eur. Jon 82 ff. (bes. 111 ff.) zu beachten.

¹⁷⁴ Siehe etwa für die vorchristliche Zeit einen Beleg wie IG XII 7 (Amorgos) 1/2, 10 ff. (4. Jh.), für die Zeit nach Chr.: Ael. Aristid. II 379, 1 Keil.; Theodoret. hist. eccl. III 16, 2; dieselbe Vereinigung der Türhüterpflichten mit denen des Reinigens und Auskehrens schreibt auch Philo de praem. sacerdotum § 6 = V p. 37, 24 sqq. C. den *νεωκόροι* zu, d. h. in diesem Falle den Leviten (vgl. auch Joseph. bell. Jud. I 153; s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. etc. II⁴ 336); der *νακόρος* einer jüdischen Synagoge ist uns übrigens in Magdola für die Zeit des 4. Ptolemäers bezeugt, s. P. Enteux, 30, 7 (217/6 v. Chr.).

¹⁷⁵ Siehe z. B. den zeitlich frühesten Beleg (vgl. Syll.³ I 282, 3 [333 v. Chr.]) Xen. Anab. V 3, 6. Weitere Belege, die die verschiedenartige Verwendung des *νεωκόρος*-Titels klar erkennen lassen, finden sich schon bei W. Buechner, De neocoria, Diss. Gießen 1888, 2 ff.; s. Stengel, Griech. Kultusaltert.³ 51 f. Beurliers Artikel bei Daremberg-Saglio a. O. IV 55 ist nicht glücklich; sehr viel besser, wenn auch nur kurz zusammenfassend, neuerdings Hanell s. v. Neokoroi RE XVI 2422 ff. Die Entwicklung des Begriffes scheint mir besonders eindringlich die verschiedenartige Anwendung von *νεωκορεῖν* bei Plato Pol. p. 574 d und bei Luc. Amor. 48 zu illustrieren. — Über die *νεωκόροι* bzw. *ζάκοροι* ägyptischer Götter im griechischen Osten s. Rusch, De Serap. et Iside in Graecia cultis 8, 11 f., 45, 49, 53, 81. Roussel, Les cultes égyptiens à Délos (1915/16) 203 f., 255 f., 259 f., 267 ff. Wenn sie auch einem *ἱερεὺς* unterstehen, so darf man sie doch nicht als untere Tempelbedienstete auffassen, sondern etwa als Kultusbeamte (daß die *ζάκοροι* etwas (so!) niedriger als die *νεωκόροι* zu bewerten seien, ist noch nicht bewiesen; Roussel a. O. 269 hält es für möglich. Man könnte gegenüber Roussel aus der Charakteristik des *ζάκορος* durch den Lexikographen Philemon [s. Reitzenstein, Gesch. d. griech. Etymologika (1897) 394] sogar das Gegenteil folgern, doch scheint mir Vorsicht am Platze. Aus den neueren Belegen für höher gestellte *ζάκοροι* nichtägyptischer Götter im Osten sei hier SEG VII 837 [aus Gerasa, 1. Jh. n. Chr.; Frauen!] herausgegriffen.

¹⁷⁶ Siehe Buechner, Stengel und Hanell a. O. Wenn auch seit den Zusammenstellungen von Buechner i. J. 1888 manches neue wichtige Material für die zeitliche und örtliche Entwicklung des Neokoros-Begriffes erschienen ist, so scheint mir doch sein grundsätzliches Ergebnis durch die neuen Belege nur bestätigt zu werden; freilich, die Entwicklung im einzelnen und ihre Gründe sind bei Buechner sowie bei den Späteren nicht genügend herausgearbeitet.

¹⁷⁷ Vgl. Suda s. v. *νεωκόρος* ὁ τὸν ναὸν κοσμῶν καὶ εὐτρεπίζων, ἀλλ' οὐχ ὁ σαδῶν (die 2. Hälfte der Erklärung aus dem Artikel *Κόρη* a. E.); s. ferner Ps. Manetho Apotel. IV 430: *ἕσσεσθαι σηκῶν τε νεωκορήσοι μέλοντας*, und hierzu Hesych s. v. *σηκοκόρος*. Erinnern möchte ich auch an die sehr lehr-

reichen Inschriften über die Persönlichkeit und die Amtshandlungen der *νεωκόροι* von Magnesia aus hellenistischer Zeit (Kern, *Inschr. v. Magnesia* 93 a 29 f. [nach 190 v. Chr.]; 94, 1; 100 a 21. 28. [138 od. 133 v. Chr.]; 105, 3; 156, 12 sq. [37/8 n. Chr.]). Auch eine der neugefundenen Inschriften aus Kyrene (*Docum. antichi dell' Africa Ital.* I 2 Nr. 49) gibt uns für die Zeit um 215 n. Chr. aus Anlaß der Weihung einer Artemisstatue einen sehr anschaulichen Beleg für das *ἐπιμελεῖσθαι* eines *νεωκόρου* der Artemis, L. Antonius Secundus, für den Tempel der Göttin in Kyrene.

¹⁷⁸ Stengel a. O. behauptet dies ganz zu Unrecht; schon die von ihm selbst angeführte Stelle des Ael. Aristid. II 379, 1 Keil hätte ihn hiervon abhalten sollen. Die Verhältnisse in Ägypten läßt er leider ganz unberücksichtigt.

¹⁷⁹ P. u. T. I 113 hatte ich noch ihr Vorhandensein als allgemein verbreitete Gruppe gelehrt, da ich damals noch nicht scharf genug zwischen den verschiedenen möglichen Formen der Neokorie unterschied und die Bedeutung des Porphyrioszeugnisses unterschätzte.

¹⁸⁰ Firm. Mat. Math. III 6, 7; IV 14, 5 und 19; VII 23, 28.

¹⁸¹ Firm. Mat. Math. VIII 13, 1.

¹⁸² S. schon Koechly im *Epimetrum* der praefatio p. LXVIII der Ausgabe bei Didot (1851) [dazu Zus. d. Hg.s] sowie Kroll *Klio* XVIII (1923) 216.

¹⁸³ Siehe p. 83, 21; 110, 27 ed. Gundel. Dieser hat bei ihrer Eingliederung in den niederen Klerus (S. 353) die Verbindung, in der sie genannt werden, nicht beachtet.

¹⁸⁴ Eine größere Anzahl von Belegen habe ich schon zusammengestellt P. u. T. I 113 A. 3; s. außerdem Preisigke-Kießling WB III Abschn. 20 s. v. *νεωκόρος*.

¹⁸⁵ SB I 176, 5 ff. (161–180 n. Chr.; Pachnemunis); CP Herm. (3. Jh. n. Chr.) col. 2, 2; 57, [5]; 58, [4] (266/7 n. Chr.) u. noch öfters (Hermopolis).

¹⁸⁶ CPR I p. 110: PER 2031, 2; P. Amh. II 70, 18 (zw. 114 u. 118 n. Chr.) = Wilcken Chrest. 149.

¹⁸⁷ Es spricht nichts für die Annahme, daß der Kopte das Epitheton erst geschaffen hat, sondern er muß es in seiner griechischen Vorlage schon vorgefunden haben; er hat es dann, da ihm Feger und Sprenger im Kultus ganz geläufig waren, nicht in der griechischen Form beibehalten, genau so wie er das erste Epitheton des Romanos ins Koptische übertragen hat (s. S. 13), denn für seine Leser wären jene Begriffe wohl nicht mehr ohne weiteres verständlich gewesen. Es sei hierbei noch darauf hingewiesen, daß sich gerade in der allernächsten Umgebung der beiden aus dem Griechischen übertragenen Epitheta im koptischen Text eine größere Anzahl griechischer Wörter: *προσχαρίζεσθαι, χαρίζεσθαι, γὰρ, χάρις, κεντηνάριον* findet; ihre Anwendung in dieser Anhäufung in wenigen kurzen Sätzen doch wohl ein Hinweis auf den engen Anschluß an die griechische Vorlage gerade in diesem Stück.

¹⁸⁸ S. vorher A. 175 und speziell für *νεωκόροι* und *ζήκοροι* außerhalb Ägyptens die dort angeführten Zusammenstellungen von Rusch und Roussel.

¹⁸⁹ S. die A. 175 erwähnten Belege. Das Wort selbst begegnet in Ägypten schon gegen Ausgang des 3. Jh. v. Chr., jedoch nicht im metaphorischen Sinn, sondern, wie schon hervorgehoben, in Verbindung mit einem Kultdiener einer jüdischen Synagoge im Fajjûm; s. zu der Anwendung dieses Titels auch Philon de praem. sacerdot. § 6.

¹⁹⁰ Siehe UPZ I 94. Wilcken hatte in den Grdz. d. Papyrusk. I 122 die Behauptung aufgestellt, der *νεωκόρος* des Serapis in Alexandria habe speziell zum Personal des griechischen hier gepflegten Kultus gehört, und neben diesem habe ein besonderes Kultpersonal des ägyptischen Gottes gestanden; diese Scheidung hat er aber jetzt stillschweigend fallen gelassen und spricht nur von einem synkretistischen Kult des Gottes in Alexandria.

¹⁹¹ Sie steht in engem Zusammenhang mit der These W. Webers, *Drei Untersuchungen z. Gesch. d. griech.-ägypt. Religion* (1911), von dem Alexandrinismus der ägyptischen Kulte außerhalb Ägyptens. Auch sie ist jedoch in dieser schroffen Form nicht aufrecht zu erhalten; ich verweise hier nur auf die o. im Text erwähnte Einführung des Serapiskultes in Delos durch einen Priester aus Memphis.

¹⁹² Siehe IG XI 4, 1299 (Ende 3. Jh. v. Chr.; neueste Verbesserungen der Lesung bei Wilhelm, *Symb. Osf.* XIII 1 ff.); P. Cairo Zen. I 59034 ([257 v. Chr.]; hier werden zwei Fälle der beabsichtigten bzw. erstrebten Gründung eines Serapeums von privater Seite erwähnt).

¹⁹³ Siehe etwa Kern, *Inschr. v. Magnesia* 99 (Anf. 2. Jh. v. Chr.) über die Begründung des Serapiskultes in Magnesia, auch die Inschrift aus Halikarnaß (zwischen 270 und 246 v. Chr.), neu publ. von Greipl, *Philol.* LXXXV (1930) 159 ff. Daß es sich bei dem Tempel des Serapis in Milet von Haus aus nur um ein ägypt-

tischen Charakter tragendes Heiligtum gehandelt hat, ist nicht sicher (anders Brady, Univ. Missouri Stud. X 1 S. 19 mit falschem Zitat; es muß heißen: Arch. Anz. 1914 S. 425 ff. [Zus. d. Hg.s: unrichtig]). Schon Roussel a. O. 245 ff. hat nicht nur in dem ältesten delischen Heiligtum des Serapis, dem vom ägyptischen Priester Apollonios gegründeten, eine auf private Initiative zurückgehende Gründung gesehen, sondern auch in den beiden später hinzugetretenen delischen Serapeen (S. 256: à l'origine des établissements privés). Vgl. zu dem allen auch die treffenden Ausführungen bei Nock, Conversion 48 ff., auch Brady a. O. 18, 31 f., 42.

¹⁹⁴ Auch Wilcken UPZ I 94 gibt diese Ägyptisierung zu, und zwar schon für die Zeit um 200 v. Chr.; s. dazu seine Behandlung der Inschrift von Priene, Hiller von Gaertringen, Inschr. von Priene 195, 20 f. (ca. 200 v. Chr.). S. auch die Ausführungen auf S. 38 f., sowie im folgenden S. 40 f.

¹⁹⁵ Siehe IG XI 4, 1299, 3/4, 8/9 mit der Verbesserung von Wilhelm a. O.; für den Charakter und die Zeit der Gründung s. Roussel a. O. 245 ff., sowie auch Wilcken UPZ I 84, der sie nur noch zu unbestimmt anzugeben scheint.

¹⁹⁶ S. schon Jouguet, Bull. Inst. Franc. d'arch. or. XXX 535 und jetzt auch Brady a. O. 10, 13, 27.

¹⁹⁷ Wenn in der lateinischen Übersetzung des Hermes Trismegistos p. 83, 21 ed. Gundel neben Priestern und Personen, die mit den Tempeln und dem Kultus in Verbindung stehen, auch noch *procuratores ordines magnos habentes* genannt werden, so könnte man auch hierin vielleicht eine zusammenfassende Bezeichnung für die im Text genannten Persönlichkeiten sehen; s. auch die in p. 88, 21 genannten *sacerorum procuratores*, sowie p. 92, 1: *in sacris conversationes et operationes habent procuratores vel sacerdotes*.

¹⁹⁸ Die Frage nach den an der Leitung der ägyptischen Tempel beteiligten Persönlichkeiten bedarf dringend einer eingehenden Erörterung, die aber hier nicht angestellt werden kann, da sie den Rahmen dieser so wie so schon mit vielen Nebenuntersuchungen belasteten Darlegung völlig sprengen würde (s. das Vorwort). Meine eigenen Aufstellungen in P. u. T. I 38 ff., 116 (s. auch 113 f.), 407 f. II 312 f. bedürfen stark der Modifikation und Erweiterung; aber auch das, was seitdem zu der wichtigen Frage erschienen ist, hat das Problem doch mehr nebenbei und ohne Vorlegung des gesamten Materials angeschnitten. Von diesen Arbeiten sei außer auf Rostovtzeff GGA 1909 S. 611 ff. vor allem auf Oertel, Liturgie 39 ff. sowie auf Preisigke, Prinz-Joachim-Ostraka S. 60 ff. und Wilcken UPZ I 44 f. verwiesen, die auch weitere Literatur nennen. Aus dem Material, das mir besonders charakteristisch zur Beleuchtung der im Text aufgestellten These erscheint, sei hier nur einiges herausgegriffen, was bisher noch nicht so recht verwertet worden ist: OG I 111 (zw. 163 [wahrscheinlich] u. 145) und 130 ('ex prioribus Euergetae [II.] annis' Dittenb., also nach 145 v. Chr.), womit zu vergleichen die trilingue Inschrift — demotisch, hieroglyphisch und griechisch — bei Spiegelberg, Dem. Inschr. Cairo 50044, deren griechische Version keinen der in den andern Versionen genannten Priestertitel enthält (s. auch Nr. 50045); dem. Inschr. publ. von Spiegelberg, Ä. Z. LVII (1922) 88 ff. (Zeit des Augustus; vgl. dem. Inschr. Cairo 50047) sowie LI (1913) 65 ff. (vgl. Spiegelberg, Schrift. wiss. Gesellsch. Straßb. 13 (1912) S. 53 f.: der sich hier findende Begriff *shn*, den Spiegelberg mit „Verwalter“ wiedergibt, entspricht griechischem *φροντιστής*) und ebenda S. 75 ff. die hieroglyphischen, demotischen, griechischen Inschriften aus Koptos (hier ist *προστάτης* mit *rt-'st* „Verwalter“ oder ähnlich wiedergegeben); CIG III 4711 (22/23 n. Chr.) und 4714 (108/9 n. Chr.); vgl. 4716 c (98 n. Chr.) [dazu Zus. d. Hg.s]. All diese Belege stammen aus der späteren Ptolemäer- und dem Beginn der Kaiserzeit. Als Beleg für das 3. Jh. v. Chr. sei Dem. P. Berlin 13528 (225 v. Chr.) 18 publ. von Sethe-Partsch, Abh. Sächs. Gesellsch., Phil.-hist. Kl. XXXII (1920) 320 ff. (s. 360 f.) herausgegriffen. Dann ist auch die Bestimmung des Gnomon des Idios Logos § 71: *ἱερεῖσαι οὐκ ἐξὸν πρὸς ἄλλη χρεῖα εἶναι ἢ τῇ τῶν θεῶν θρησκείᾳ* zu beachten. Sie weist darauf hin, daß es einmal Verhältnisse gegeben haben muß, wo die Verbindung weltlicher und priesterlicher Obliegenheiten nicht ganz selten gewesen sein kann; s. dazu Graf Uxkull-Gyllenband a. O. 77 f., der meine früheren Aufstellungen heranzieht. Schließlich muß auf die interessanten Angaben von Kees, Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., N. F. I 5. (1935) S. 101 f.; 105 A. 2 über die Verleihung von Priesterstellen an verdiente Offiziere und Beamte als eine Art von Altersversorgung in saitischer Zeit, sowie auf die Zustände z. Z. des A. R. verwiesen werden, wo wir so überaus häufig die Vereinigung von weltlichen und priesterlichen Würden nachweisen können, s. etwa Pirenne a. O. II 70 ff.

¹⁹⁹ Heranzuziehen Rostovtzeffs Bemerkungen zu der von ihm zuerst veröffentlichten Inschrift aus Sardes über die Ernennung des *ναοκόρος* des dortigen Artemisheiligtums durch den pergamenischen König (Anatol. stud. pres. to W. M. Ramsay 385 ff.). Die Annahme Rostovtzeffs, daß diese hellenistischen

νεωκόροι allmählich die einheimischen Hohenpriester in Kleinasien ersetzt haben, erscheint mir freilich nicht glücklich; auch bei ihr kommt wie bei seinen Bemerkungen über die ägyptische Priesterschaft (s. A. 60) der kultisch-religiöse Gesichtspunkt nicht zu seinem Recht. — Leider gestattet die Inschrift aus Pachnemunis (SB I 176) aus dem 2. Jh. n. Chr. keine ganz sicheren Folgerungen über die Bestellung der *νεωκόροι* in Ägypten. Hier begegnen zwei Brüder, hohe städtische Würdenträger, von denen der eine gewesener *νεωκόρος* und *ἀρχιερεύς*, der andere *νεωκόρος* und designierter *ἀρχιερεύς* des Serapeums ist; die Inschrift erweckt den Eindruck, als ob sich die Brüder in den Ämtern am Serapeum abgelöst hätten. Die Bezeichnung als *γενόμενος νεωκόρος*, die sich in ähnlicher Form für gewesene Beamte auch in dieser Inschrift findet, legt es nahe, an die Ehrenneokorie gerade nicht zu denken; das zu *ἀρχιερεύς* in dem einen Falle hinzugefügte *ἀποδεδειγμένος* gestattet aber nicht, aus ihm ohne weiteres ähnliche Schlüsse für die Bestellung zum *νεωκόρος* zu entnehmen.

²⁰⁰ Hierzu Verweisung auf die etwa der gleichen Zeit angehörende stadtrömische Inschrift IG XIV 1024, wo ein römischer Bürger, der dem Serapis eine Weihung macht, als *ἱεροδούλος πάσης ἱεροδουλείας* bezeichnet wird.

²⁰¹ Für das Altertum liegt, abgesehen von der christl. Zeit, bisher eine auch nur einigermaßen ausreichende Sammlung der Devotionsformeln m. W. nicht vor. So ist hier nur an den Ansatz zu einer solchen bei K. Schmitz, Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahme in die fränkischen Königsurkunden (1913) 6 ff. zu erinnern, daneben noch die die Sitte sehr anschaulich illustrierende Abhandlung von J. Schwietering, Die Devotionsformel in der mittelhochdeutschen Dichtung, Abh. Gött. Gesellsch. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., N. F. 17, 3 (1921) zu nennen.

²⁰² Für Ägypten sei hierzu auf den schließlich gerade für den Propheten gebrauchten Priestertitel *ḥm-ntr* verwiesen, der, wie schon bemerkt (A. 21), mit einer Bezeichnung für Sklaven gebildet ist und insofern völlig dem auch von Paulus gebrauchten *δοῦλος τοῦ θεοῦ* (s. etwa ad Tit. 11) entspricht.

²⁰³ Siehe Xen. anab. V 3, 6. Ich muß mich hier natürlich mit diesen Andeutungen begnügen.

²⁰⁴ Man könnte hierzu auch darauf verweisen, daß nach der wahrscheinlichen Vermutung von Heberdey *ὁ τὰ καθάρσια ποιῶν* im Artemistempel von Ephesos (s. Forsch. i. Eph. II Nr. 27 B 280 ff.; vgl. 201 ff.; s. zu ihm A. 150) ein *ἱερός* gewesen sein dürfte.

²⁰⁵ Lafaye, Hist. du culte des divinités d'Alexandrie 133 f. und Dittenberger OG II p. 437 fassen diese Möglichkeit gar nicht ins Auge; s. dem gegenüber schon P. u. T. I 114. Die Art der Hervorhebung der *ἱεροφάντοι* und einer gewissen Verbindung derselben mit der *ἱεροδουλεία* der im Text erwähnten Inschrift von Ostia scheint mir auch für die Annahme zu sprechen, daß man bei ihnen an Träger einer Ehrenstellung denken kann — es handelt sich um römische Bürger.

²⁰⁶ Das zeigt mit voller Deutlichkeit die in den koptischen Rechtsurkunden Nr. 87, 27; 91, 25; 92, 13; 99, 12 sich findende Formel: „das Kind soll Knecht sein, wie alle, die einem Kloster verlobt sind.“ S. auch die Angaben in dem koptischen Elogium auf den hl. Viktor und über dieses A. 209.

²⁰⁷ Diese oblatio puerorum können wir auch für die koptischen Klöster annehmen. Zu Steinwenter's noch vorsichtig zurückhaltenden Bemerkungen, Zeitschr., Sav.-Stift., Kan. Abt. XI (1921) 196 ff., s. seinen Nachtrag XII (1922) 385 f., wo er mir freilich die Angaben aus dem koptischen Elogium auf den hl. Viktor nicht richtig als Beleg für diese oblatio zu deuten scheint, vgl. A. 209.

²⁰⁸ Steinwenter a. O. XI 185 ff. hat schon alles Einschlägige zusammengestellt.

²⁰⁹ Das Elogium ist veröffentlicht von O. v. Lemm, Ä. Z. XLVIII (1911) 81 ff. Steinwenter a. O. XII 385 f. glaubt, es liege hier ein Beleg für die Weihung eines Knaben zum Mönchsstand vor. Es findet sich aber bei der Darstellung des Gelübdes der Eltern über die Weihung ihres Kindes an das Kloster auch nicht die geringste Andeutung, daß es von Haus aus für die geistliche Laufbahn bestimmt gewesen sei, und dem widerspricht auch die ausdrückliche Charakteristik des Kindes als *ⲉⲙⲉⲛⲁⲗ*. Daß das Kind nach der Weihung nicht sofort übergeben worden ist, darf nicht für das Vorliegen einer oblatio puerorum angeführt werden, denn die nicht sofortige Ausführung der Kinderschenkungen begegnet uns auch in den im Text angezogenen koptischen Rechtsurkunden (Belege hierfür bei Steinwenter a. O. XI 181 f.). Es sei auch noch auf Nr. 93 verwiesen, wonach sich das geweihte Kind der Ausführung der Weihung durch die Flucht entzogen hat. Eine sehr interessante Parallele zu der Hinausschiebung der Vollziehung von Kinderweihungen gibt uns übrigens eine assyrische Urkunde des 7. Jh. v. Chr. (Johns, Babyl. and Assyr. laws, contracts and letters Nr. 224), und eine griechische Inschrift aus Lebadeia (IG VII 3083, vorchristl. Zeit) bezeugt besonders eindringlich die nicht sofortige Übergabe eines als Opferdiener einem Tempel geweihten Sklaven; Latte,

Heilig. Recht 105 betont zu stark die Unabhängigkeit dieses *legós*. — Die ungewöhnliche Laufbahn des geschenkten Kindes, die in dem Elogium geschildert wird, entspricht übrigens sozusagen seinem ungewöhnlichen Schicksal, seiner wunderbaren Erweckung vom Tode durch den heil. Viktor.

²¹⁰ Nr. 104; s. hierzu Steinwenter a. O. XI 178, 188 und 202.

²¹¹ Für diese neuerdings wieder und gerade vom rechtsvergleichenden Standpunkt aus eingehender behandelte Frage s. etwa Koschaker, Abh. sächs. Gesellsch. 42 (1931) Nr. 1 (9 ff.; Schönbauer, Zeitschr. Sav. Stift., Rom. Abt. LIII (1933) 422 ff.

²¹² Siehe Steinwenter a. O. XI 201 ff., der auch die wichtigste Literatur hierzu bietet.

²¹³ a. O. 206 A. 2.; s. Kohler-Ugnad, Assyr. Rechtsurkunden (1913) Nr. 44 und 45.

²¹⁴ Siehe etwa Johns, a. O. S. 224; Babyl. inscript. in the Collection J. B. Nis(?) II 132; Yale Orient. Ser. Babyl. texts VI 154; VII, 77; Pohl, Neubabyl. Rechtsurkunden a. d. Berl. Staatl. Mus. I (1933) 14; A. T. Clay, Babyl. records in the library of J. Pierpont Morgan II (1913) 53 p. 33/4, wo es sich m. E. unbedingt um die Weihung eines Kindes für den Tempeldienst handelt [dazu Zus. d. Hg.s], da ein solches doch nicht zur Verrichtung von „Lohnarbeiten“ beim Götterhaus geweiht worden sein dürfte (die letzte Übersetzung ist freilich an sich möglich).

²¹⁵ R. Ph. Dougherty, The *širkūtu* of Babyl. deities = Yale Oriental Series V 2, hat sehr viel wichtiges Material für sie zusammengetragen und gut erläutert. Als Ergänzung sei hier hingewiesen auf einige weitere interessante Belege, die veröffentlicht und erörtert sind von Lutz, Univ. in California public. in Semit. Philol. IX 1 S. 34 ff. und von M. San Nicolò, Arch. orient. V (1933) 61 ff. (538/7 v. Chr.); 289 ff.; VI 194 ff. (525/4 v. Chr.; in Z. 10 der Urkunde handelt es sich doch wohl um eine Geweihte; San Nicolòs Gegen- grund S. 195 A. 3., der an sich beachtlich ist, ist aus dem Text nicht herauszulesen [dazu Zus. d. Hg.s]); VII 16 ff. S. auch die Behandlung der *širkūtu* durch Koschaker, Abh. sächs. Ak. XLII (1934) 1 (1931) 74 ff., der noch einiges weitere Material bietet. Die Frage bedarf noch weiterer Klärung auch gerade nach der Richtung der Terminologie — der Begriff, der durch *širku* ausgedrückt wird, ist schon alt —, inwieweit nämlich verschiedene Termini verschiedenen Nuancen der Tempelknechtschaft entsprechen, eine Klärung, die ich hier natürlich nicht nebenbei vornehmen kann, wie ich überhaupt nur dasjenige, was mir für den Vergleich besonders wichtig erscheint, heraushebe. Für ganz gesichert halte ich jedoch alles Grundsätz- liche. In den Dokumenten über die Begründung der *širkūtu* werden vor allem Verba wie *nadānu* = „geben“ und *zakū* = „reinmachen“, „weihen“ gebraucht, während das dem Begriff für *širkūtu* entsprechende Verbum *šaraku* = „darbringen“ bei Anwendung des Begriffes anscheinend im allgemeinen nicht verwendet worden ist; s. aber die bei Kohler-Ugnad a. O. Nr. 44, 9 gebrauchte Wendung bei der Kinderweihung „*ana širikti išruk*“ (vgl. Nr. 45, 11) und die Anwendung des Verbums bei der Weihung der Tochter des Königs Nabonid an die Götter Sin und Ningal, Yale Orient. Ser., Babyl. texts I 45 col. II, 10. Auch *našū* = *āvarūēru* begegnet gelegentlich. Alle nötigen Belege für meine Einzelbehauptungen im Text finden sich in der vorhin angegebenen Literatur, so daß ich hier auf die Einzelbegründung im allgemeinen verzichten kann.

²¹⁶ Koschaker a. O. 76 behauptet, es seien ganz überwiegend Sklaven als *širku* geweiht worden, so daß man schon deswegen geneigt sein könnte, die *širku* als den Typ der Tempelsklaven zu fassen. Aber es scheint mir schon nicht bewiesen, daß man in den „Geweihten“ der babylonischen Tempel vor allem ehemalige Sklaven der Weihenden zu sehen hat, mögen solche auch zahlreich unter den *širku* vertreten gewesen sein. Und nicht bewiesen erscheint mir Koschakers Charakterisierung der *širku* als Tempelsklaven; die Stigmatisierung, die für ihn ein Hauptgrund für seine Charakteristik zu sein scheint, ist auch als solcher nicht stichhaltig, da es sich hierbei sehr wohl um die religiöse Stigmatisierung handeln kann, die als ein gerade im Orient weit verbreiteter Brauch zu meiner Deutung der *širku* im Text sehr gut paßt (über diesen Brauch hat schon Dougherty a. O. 86 einiges beigebracht; s. etwa auch Dölger, Sphragis [1911] 39 ff.; Antike und Christentum III 257 ff., vgl. 204 ff.; auch Wilcken, Festschr. f. Deißmann 7 ff. im Anschluß an Lucian, de dea Syria 59, gerade für Syrien; H. Lilliebjörn, Über relig. Signierung in der Antike). Wichtig für die Nichtsklavenstellung der *širku* scheint mir auch die Tatsache ihrer Verhehlung mit Nicht-*širku*, und zwar auch gerade mit Nichtsklaven zu sein.

²¹⁷ Siehe etwa Yale Orient. Ser., Babyl. texts VII 70; 119; 149; 187 und hierzu Dougherty 49, 54 und 72, auch VI 208; VII 7; 31; 35; 59; 149; 198 außer anderem, und hierfür M. San Nicolò Arch. orient. V 161 ff. Ferner die Angaben in Yale Orient. Ser., Babyl. texts I 45 col. 1, 20 sowie col. 2, 10 und 32/33, denen zufolge auch die Tochter des Königs Nabonid von ihrem Vater den Göttern Sin und Ningal in Ur

„geweiht“ worden ist, wofür die einschlägigen Termini „šarāku“ und „zakū“, aber auch „našū“ angewandt werden, so daß der Vorgang mit den Weihungen in die širkātu grundsätzlich auf eine Stufe gestellt werden muß (Dougherty 81 urteilt hier nicht richtig; siehe immerhin Meißner, Beitr. z. altbabyl. Privatrecht (1893) 24(?); Landsberger, OLZ 1931 S. 127 ff. [unrichtig]); die Königstochter hat dann freilich sofort die hohe religiöse Würde der *entu* erhalten.

²¹⁸ S. einschlägige Bemerkungen Strabons wie p. 535 und 557.

²¹⁹ Siehe die grundsätzlichen Ausführungen über den Begriff *ιερός* auf S. 11. Einmal gebraucht auch Strabon, der für gewöhnlich die Bezeichnung *ιερόδουλοι* anwendet, den Begriff *ιεραί* (p. 559), und zwar gerade in Verbindung mit Tempelprostitution. Wenn auch Rostovtzeff, Gesellsch. u. Wirtsch. i. röm. Kaiserreich II 279 von den *ιεραί* in Verbindung mit ihrem Tempel von Aizani ohne weiteres als den „Tempelsklaven“ spricht, so muß dies zu falschen Vorstellungen führen; gerade in dem von ihm herangezogenen Fall liegt keine Veranlassung vor, an einen Tempelsklaven bei dem hier erscheinenden *ιερός* zu denken; s. IGR IV 584 mit der Verbesserung von L. Robert BCH LII (1928) 418 f.

²²⁰ Die kleinasiatische Hierodulie verdiente eine zusammenfassende Darstellung; hier kann ich selbstverständlich auch bezüglich der Belege nur einiges wenige herausgreifen. Die Vereinheitlichung scheint mir um so mehr gestattet, als sich nach den Angaben Strabons für die verschiedenen Tempel eine einheitliche Struktur ergibt. Verwiesen sei hier auf einige Darlegungen, welche die Frage der Hierodulie zwar nicht an sich, sondern nur bei der Schilderung der politischen und wirtschaftlichen Lage der kleinasiatischen Tempel anschneiden, aber trotzdem wichtige Beiträge, ausgestattet mit den nötigsten Belegen, liefern. Vor allem sind hier die mannigfachen Arbeiten von Ramsay zu nennen: s. etwa *Cities and Bishoprics of Phrygia* (1895–97) I 10 f.; 102; 130 f.; II 606(?); passim, aber auch an vielen Stellen seiner *Hist. Geogr. of Asia Minor* (1890) und *Stud. in the History and Art of the eastern provinces of the Rom. empire* (1906), und schließlich ABS XVIII 37 ff. Dann sind besonders wichtig Rostovtzeffs *Stud. z. Gesch. d. röm. Kolonats* (1910) 269 ff. 288 f. 294 f. sowie die erweiternden Angaben in *Gesellsch. u. Wirtsch. im röm. Kaiserreich II* 2 u. 278 ff.; auch Zingerle JÖI XXIII (1926) Beibl. 6 ff. Ferner ist auch Picard, *Éphèse et Claros* 51 ff. u. 239 ff. heranzuziehen; die Auffassung Picards S. 132, daß die für den Artemistempel belegten *ιεραί* von den Hierodulen im allgemeinen zu unterscheiden seien, läßt sich in dieser Form nicht aufrecht erhalten (s. S. 11).

²²¹ Hier können wir durch die Angaben des Agathangelos (ed. Lagarde, Abh. Gött. Gesellsch. d. W. 35 [1888/9], I. Abh.) 121 (Zus. d. Hg.s: unrichtig) und 132 sogar noch die Fortsetzung der Zustände der heidnischen Zeit in der christlichen verfolgen. Verwiesen sei zum Vergleich noch auf eine mysische Inschrift über die Domäne des heiligen Tryphon, Le Bas-Waddington 1740 d.

Siehe etwa Strabon 503; 512; 535; 537; 557–559; 577; 672. Als inschriftliche Parallele aus der Kaiserzeit zu den bei Strabon für die Besitzverhältnisse gebrauchten Ausdrücken sei etwa angeführt: zu der Anwendung von *προσειώς* bei Strabon 503 die von *προκαθήμενος* in einer lydischen Inschrift (MAI XX [1895] 242 Z. 7 f.). Während in den Inschriften der Gott als Eigentümer hervortritt, wird bei Strabon der *ιερεύς* anstatt des Gottes in den Vordergrund gestellt; für den *ιερεύς* tritt uns außer *προσειώς* vor allem der Begriff *κύριος* (535; 558), aber auch z. B. *δυνάστης* entgegen, wobei man wieder an Bezeichnungen wie *θεός κύριος*—*τύραννος*—*δυνάστης*, die in Kulturen des Ostens geläufig sind, erinnert wird. Es sei dann hier anstatt vieler weiterer Belege nur noch auf die vielen kleinasiatischen Ortschaften, die *ιεραὶ κῶμαι* bzw. *ιεραὶ πόλεις* genannt sind, hingewiesen, das hellenistische Königsdekret über eine *ιερά κώμη* und ihre *κατοικοῦντες* — Le Bas-Waddington 1652 ist leider nur sehr ungenügend erhalten — sowie auf das, was uns über die Tempelsiedlung des Apollon von Didyma und das Artemision von Ephesos bekannt ist.

²²² Hierzu Zingerle a. O. Man kann natürlich auch auf das babylonische Tempelgericht sowie auf das noch für das hellenistische Ägypten bezeugte Priestergericht verweisen; s. zu diesem im folgenden.

²²³ Wichtig vor allem Strabon 535; 537; 558, aber auch 503; 512; 557; 559; 577. Aus den Ausführungen p. 535; 558; 559 ergibt sich besonders eindringlich, daß es sich bei den Bewohnern der Tempelterritorien durchaus nicht nur um „Gotteshörige“ gehandelt hat. S. etwa die Anwendung des Begriffs *πλειστον-τό-πλήθος* p. 535 bei der Beschreibung der Bewohner des kappadokischen Komana sowie die Unterscheidung der *ἐνοικοῦντες* im kappadokischen und pontischen Komana, die dem *ιερεύς* zum *ἐπακοῦειν* bzw. *πειθαρχεῖν* verpflichtet waren, von den *ιερόδουλοι*, als deren *κύριος* der *ιερεύς* bezeichnet wird und über die er alle Gewalt *πλήν τοῦ πηράσκειν* besessen hat, woraus sich der Begriff des „Gotteshörigen“ und nicht der des Tempelsklaven für diese Hierodulen ergibt (p. 535 u. 558). Besonders charakteristisch ist auch die Angabe in p. 535,

wonach es im kappadokischen Komana innerhalb der Gesamtbewohnerschaft neben den *ιερόδουλοι* noch eine weitere mit der Gottheit Ma enger verbundene Gruppe, die *θεοφόρητοι* gegeben hat (die Deutung der Stelle durch Hartmann s. v. Ma, RE XIV S. 85 ist sprachlich nicht einwandfrei), d. h. offenbar eine Gruppe nur durch das religiöse Element an die Gottheit Gebundener, bei der man von Hierodulie nur in übertragener Bedeutung sprechen darf. Die Darstellung der Verhältnisse im Albanerland bei Strabon 503 zeigt, wie die beiden Gruppen natürlich nicht immer streng getrennt nebeneinander gestanden haben. Es sei hierzu schon auf die *κάτοχοι* neben den *ιερόδουλοι* im großen Serapeum bei Memphis verwiesen; [Zus. d. Hg.s: nicht mehr ausgearbeitet.] Im übrigen greife ich noch vor allem die Angaben über ein Apollonheiligtum in Smyrna heraus (Syll.³ III 996, 28 f., ca. 1. Jh. n. Chr.), in denen bei der Erwähnung einer zu dem Heiligtum gehörenden *οἰκησις* die *ιερόδουλοι* und *τὸν θεὸν θεραπεύοντες* als deren Inhaber nebeneinander erwähnt werden, vgl. übrigens auch etwa Syll.³ II 742, 44 f. aus dem 1. Jh. v. Chr., wo für Ephesos gerade *πάροικοι* und *ιεροί* in einer Aufzählung verschiedener Gruppen der Bewohner von Ephesos nebeneinander genannt sind. Rostovtzeff Kolonat 270 ff. hat zu einseitig die „Hörigkeit“, und zwar auch gerade die wirtschaftliche, aller Inwohner der Tempelterritorien betont.

ZUSÄTZE DES HERAUSGEBERS

Zu A. 3: „das Wort vielfach zu eng (?) gebraucht.“ Im Ms. lese ich ganz deutlich „schlagartig“. Man denkt an Verschreibung für „schlagwortartig“, aber das hätte im Zusammenhang keinen Sinn. „Eng“ entspricht ungefähr dem zu erwartenden Begriff, zumal Stengel an den angegebenen Stellen, wenn auch ohne ausdrückliche Gleichsetzung, das Wort von Tempelhetären gebraucht.

Zu S. 11 mit A. 23 und besonders A. 24: folgende interessante Mitteilungen, die ich der Freundlichkeit von Herrn Rehm verdanke, darf ich bekanntgeben: „Die Tempelstufen (der Südseite [in Didyma]) wurden seit späthellenistischer Zeit — davor war das Stadion angelegt — als Zuschauerplätze belegt, die Beschriftung hat, soweit ich das Material überblicke, ihre nächste, wenngleich nicht ganz genaue Analogie am Dionysostheater in Athen. Mehr oder minder offizielle, behördlich, d. h. wohl vom Propheten oder Agonotheten genehmigte Platzbelegungen bedeuten [die Inschriften] sicher. So sind die [folgenden] 3 Stellen sichere Zeugnisse für das Vorhandensein von *ἱεροί* in Didyma; am nächsten dürften die in Ephesos stehen.“

ἱεροί auf den Tempelstufen von Didyma:

(1, 2, 3 bezeichnet die Stufen, von unten gezählt, die Nr. daneben den Block, in der Norm von West nach Ost gezählt, St hinter der Stufen-Nr. bedeutet, daß die Inschrift auf der Stirnseite des Blockes steht; die Oberseite (Auftritt) ist nicht eigens bezeichnet).

1, 14 τοὺς ἱεροὺς[ς]. 1, 38 Ἐπιτόμιον εἰεροῦ. 4 St. 10/9 (von Osten gezählt) Ἀσκληπιάδου καὶ Εὐφιλύτου ἱερῶν.

Zu A. 70: Albert T. Clay in der zu S. 43 A. 214 zitierten Publikation S. 19 f. bemerkt in bezug auf Tempeleinkünfte und Verkauf von Renten auf solche, daß in Indien derartige Praktiken noch bestehen und Tempeleinkünfte den Berechtigten viel eintragen. Er nennt eine Familie mit Namen. Jedes Mitglied erhält die Einkünfte für eine Woche oder 10 Tage; an großen Festen nehmen alle teil und teilen die Erträge.

Zu S. 20 mit A. 73: τοὺς ἱερομένους (PSI IX 1039, 18) fasse ich als Subj., nicht, wie offenbar Otto, als Obj. Die Betreffenden sind ja *θεῶν* und *παστοφόροι*. An sich sind die Ausführungen in A. 73 über Inhaber fester Stellen und Anwärter natürlich richtig. Übrigens hätte dort nicht nur auf S. 95 f., sondern auch S. 86 f. der Darlegungen von Graf Uxkull-Gyllenband verwiesen werden müssen, wo auch BGU 1199 herangezogen ist.

Zu A. 91: zu den *baiuli divinarum caeremoniarum, sacrorum simulacrorum, deorum* vgl. die *βασιλεῖς* in Delos (Roussel, Délos, Col. ath. 267).

Zu A. 95: Mein alttestamentlicher Kollege Rudolf Meyer, der mich auch sonst für Hebräisches und Akkadisches freundlichst beraten hat, teilt mir mit, daß *παστοφόριον* in Jerem. 42, 4 (Sept.) = *liškā* in Jerem. 35, 4 (masoret. Text).

Zu A. 109: τὰ ἐκ τῶν ἐπικαλουμένων ἀφροδισίων, wobei τὰ von εἰς (Z. 27) abhängig sein müßte, scheint mir nicht mit *λογενομένων* verbunden werden zu können. Grenfell-Hunt halten die Verbindung wegen des Dazwischenstehens von ὑπὸ τῶν ἀνδρ[ῶ]ν καὶ γυναικῶν für weniger wahrscheinlich. Aber das Dazwischenstehen fällt nicht so schwer ins Gewicht, und es handelt sich nicht um „weniger wahrscheinlich“. Das Entscheidende ist, meine ich: es wird doch nicht „erhoben“ (*λογεύεται*) „für“ die Einkünfte aus den Freudenhäusern! Die genannten Herausgeber schlagen vor, τὰ in τῶν zu ändern oder „vielleicht besser“ ὑπὸ in ἀπό. Ich halte die erstere Änderung für richtig; τῶν ist wie die ganze vorangehende Genitivreihe und das sie abschließende, unmittelbar auf τῶν ἐκ — ἀφροδισίων folgende καθόλου τῶν πιπτόντων εἰς — von dem weit entfernten *περὶ* abhängig. Gleich die nächste Z. enthält eine offenkundige Korruptel.

Zu S. 28: die vom Vf. übernommene These Cumonts, daß die astrologische Literatur der Kaiserzeit die Zustände der ptolemäischen Zeit widerspiegelt, wird von L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques* (1938) 76 ff., bes. 84 ff. eingehend kritisiert mit dem Ergebnis, daß vielmehr der größte Teil der Angaben über die gesellschaftlichen Zustände sich entweder auf die Kaiserzeit oder auf die Ptolemäer- und die Kaiserzeit bezieht. Dadurch wird das von Otto ausgesprochene Bedauern gegenstandslos.

Zu S. 29: eine „geschlossene Hierodulengruppe“ ist aus IG XIV 1024 (Rom) nicht zu folgern. Ὑπὲρ σωτηρίας Αὐτοκράτορος Μ. Αὐρηλίου Ἀντωνίνου μεγάλου Σεβαστοῦ (Caracalla) Αὐτῷ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι Γ. Ἀβίδιος Τροφίμιανός ἱεροδούλος πάσης ἱεροδουλίας εὐξάμενος ἀνέθηκε. Die von Vf. angenommene Bedeutung, die für die Inschrift aus Ostia (914; s. zu dieser Zus. d. Hg.s zu A. 200) zutrifft, würde die Hinzufügung des Artikels verlangen, und wie sollte man dann *ἱεροδούλος πάσης[της]* (oder vielleicht *[της] πάσης* „Gesamt-

heit der Hierodulen“ (*hierodoulias*) übersetzen? Sollte etwa gemeint sein „für die (im Namen der) Gesamtheit der Hierodulen“, also [*ὑπὲρ*] ergänzt werden müssen, das neben dem ersten *ἐπὶ* in anderem Sinn wohl bestehen könnte? Jedoch scheinen mir diese Ergänzungen keineswegs gerechtfertigt. Ich glaube die Wendung als Frömmigkeitsausdruck verstehen zu sollen: *hierodoulos* *ἐπιὸν hierodouleias* *γένος* (oder etwa *μέρος*) *παράδεχόμενος*. Im Genitiv würde ich eine Art Inhaltsgenitiv sehen.

Zu A. 168: s. Zus. d. Hg.s zu A. 70.

Zu A. 182: die große Ausgabe der Manethoniana mit ausführlicher praefatio findet sich in Bd. II der *Poëtae bucolici et didactici*, Paris, Didot 1851.

Zu S. 39 mit A. 195: Vf. deutet *ἐκ τῶν ἱερέων* — nicht *ἱερέως* — der delischen Inschrift darauf, daß es damals schon „eine den altägyptischen und nicht den griechischen Verhältnissen entsprechende Hierarchie bei den ägyptischen Serapeen (vom Hg. gesperrt) gegeben hat“. Die Form der Priesterqualifikation läßt die Möglichkeit dieser Deutung zu, aber eben nur die Möglichkeit: *ἐκ τῶν ἱερέων* kann auch ganz allgemein den Angehörigen des ägyptischen Priesterstandes bezeichnen; so Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos* 245: Apollonios, *Égyptien de la classe sacerdotale* (entsprechend p. 246).

Zu A. 198: den Belegen für *προσάτης* hinzuzufügen: Milne, *Greek Inscriptions* (Catalogue général des antiquités du Musée du Caire), index IV s. v.

Zu A. 200: wenn der Dedikant der Inschrift aus Ostia (Zeit des Alexander Severus), *νεωκόρος* des Serapeums in Portus, die Aufzählung verschiedener Funktionäre des Kultus mit *καὶ τῇ hierodouleia* (= atque omnibus hierodulis) beschließt, so liegt im Gebrauch des kollektiven Singulars — nicht, wie Otto sagt, des „allgemeinen Begriffs“ — nichts irgendwie Besonderes, aber gewiß fühlt dieser *νεωκόρος* sich mit den Hierodulen des Tempels eng verbunden. Übrigens würde ich die Bürgerqualität des Aureliers nicht sehr in Anschlag bringen.

Zu S. 41 mit A. 205: ist der *ἱερόφωνος τοῦ κυρίου Σαράπιδος* in OG II 699 und sind die *ἱερόφωνοι* in IG XIV 914 statt als „Verkünder von Orakeln“ nicht vielmehr als solche aufzufassen, die heilige Texte und Gesänge vortrugen?

Zu A. 214: der „Weihende“ heißt Nikanor, S. des Demokrates!

Zu A. 215: zur Urkunde bei San Nicolò, *Arch. Orientální* VI 194 ff.: *el-li-e-ti* Z. 10 auf den Zustand des Geweihtseins zu beziehen, scheint mir doch sehr gewagt, da Otto selbst den Gegengrund San Nicolòs, den er ablehnt, als „an sich beachtlich“ anerkennt und Meißner die Ansicht San Nicolòs bestätigt.

Zuletzt füge ich Hinweise auf Hierodulie in außerägyptischen Gebieten an, auf die ich zufällig stieß: W. Baumgartner, *Theol. Rundschau* 13 (1941) 97: Hierodulen in Rās Šamra (*qdšm*), mit Hinweis zugleich auf eine andere Deutung von Dussaud.

K. Mlaker, *Die Hierodulenlisten von Maccin nebst Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie* (Sammlung orientalistischer Arbeiten, H. 15) 1943.

