

„Tempelsklaverei“ in Kleinasien:
Ein Beitrag zum Tempeldienst
in hellenistischer und
römischer Zeit

Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich III/Alte Geschichte der Universität Trier

von Karin Hülsen

Vorwort

Diese Publikation ist die überarbeitete Fassung meiner im Sommersemester 2007 am Fachbereich III der Universität Trier eingereichten Dissertation. Sie entstand im Rahmen des Graduiertenkollegs 846: „Sklaverei – Knechtschaft und Frondienst – Zwangsarbeit. Unfreie Arbeits- und Lebensformen von der Antike bis zum 20. Jahrhundert“, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft großzügig gefördert wird. Ihr und den Verantwortlichen des Kollegs gilt mein Dank, ebenso der Universität Trier, die durch ein dreimonatiges Abschlußstipendium die Vollendung der Dissertation wesentlich erleichterte.

Meine besondere Wertschätzung gilt den beiden Gutachtern, Prof. Dr. Heinz Heinen und Prof. Dr. Erich Kettenhofen, deren fachliche und persönliche Betreuung ich nicht hoch genug veranschlagen kann.

Für anregende Diskussionen und freundschaftliche Unterstützung danke ich meinen ehemaligen Kolleginnen und Kollegen des Graduiertenkollegs sowie Freunden aus Hamburger Tagen.

Meinen Kindern danke ich dafür, daß sie mich noch lieben.

Saarbrücken, im Februar 2008

Karin Hülsen

Inhalt

| | | |
|----------|--|-----|
| 1. | Einführung | 5 |
| 1.1. | Quellen | 6 |
| 1.2. | Forschung | 13 |
| 2. | „Der Gottheit geweiht“: Freie und unfreie Menschen im Tempeldienst und in anderen religiösen Bindungen | 23 |
| 2.1. | <i>Σώματα ἱερά</i> | 24 |
| 2.2. | <i>Ἱεροὶ παῖδες</i> | 32 |
| 2.3. | <i>Ἱερός</i> | 43 |
| 2.3.1. | <i>Ἱεροὶ</i> als Mitglieder eines Kultvereins | 45 |
| 2.3.2. | <i>Ἱερός</i> als juristische Kategorie | 47 |
| 2.3.3. | <i>Ἱερός</i> als Bestandteil von Weihungen mit und ohne sakrale Freilassung | 50 |
| 2.3.3.1. | Sakrale Freilassungen nach griechischem Vorbild | 51 |
| 2.3.3.2. | Sakrale Freilassungen und Tempeldienst | 60 |
| 2.3.4. | <i>Ἱεροὶ</i> im Tempeldienst | 67 |
| 2.4. | <i>Ἱερόδουλος</i> | 77 |
| 2.4.1. | <i>Ἱερόδουλος</i> als Mitglied eines Kultvereins | 81 |
| 2.4.2. | <i>Ἱερόδουλος</i> als Synonym für <i>ἀπελεύθερος</i> ? | 84 |
| 2.4.3. | <i>Ἱερόδουλος</i> im Tempeldienst | 93 |
| 2.4.4. | Die <i>ἱερόδουλοι</i> Strabons | 108 |
| 2.5. | Zusammenfassung | 119 |

| | | |
|--------|--|-----|
| 3. | Wege in den Tempeldienst | 125 |
| 3.1. | Einführung | 125 |
| 3.2. | Dedikation | 127 |
| 3.3. | Kindesaussetzung | 130 |
| 3.4. | Das Tempelasyl als Sklavenmarkt | 134 |
| 4. | Tempeldienst als unfreie Arbeits- und Lebensform | 144 |
| 4.1. | Einführung | 144 |
| 4.2. | Sklaven im Tempeldienst | 147 |
| 4.3. | „Μεταξὺ ἐλευθέρων καὶ δούλων?“ – Die sog. Tempelsklaverei und andere Formen kollektiver Abhängigkeit in Kleinasien | 160 |
| 5. | „Der Gottheit geweiht“: Zusammenfassung und Ausblick | 175 |
| | Abkürzungen | 187 |
| 6. | Quellen | 188 |
| 6.1. | Literarische Quellen | 188 |
| 6.2. | Epigraphische Quellen | 190 |
| 6.2.1. | Corpora | 190 |
| 6.2.2. | Einzelpublikationen | 194 |
| 7. | Literatur | 199 |

1. Einführung

Der Begriff „Tempelsklaverei“ leitet sich vom griechischen *ἱερόδουλος* (heiliger Sklave) ab. In der Forschung bezeichnet der Terminus die rechtliche und ökonomische Abhängigkeit von Menschen von einer Gottheit, der sie geweiht waren, und in deren Heiligtum sie abhängige Arbeit erbringen mußten. Die „Tempelsklaverei“ gilt als typisch kleinasiatische Erscheinung mit einer orientalischen Tradition.

In den meist epigraphischen und wenigen literarischen Quellen sind folgende Begriffe überliefert, die unter dem Begriff „Tempelsklaverei“ subsumiert werden: *ἱερόδουλος/ἱερόδουλοι*, *ἱερός/ἱεροί* (und feminine Formen), *σώματα ἱερά* und *ἱεροὶ παῖδες*. Bezeugt sind sie seit der Mitte des 4. Jhs. v.Chr. bis in das 3. Jh. n.Chr. in zahlreichen Regionen Kleinasiens.

Eine Besonderheit dieser „Tempelsklaverei“ ist, daß der rechtliche Status der „Tempelsklaven“ variierte. Nicht nur Sklaven, sondern auch persönlich freie Menschen leisteten abhängige Arbeit für ein Heiligtum. Wenn Harry Pleket einen „Tempelsklaven“ oder eine „Tempelsklavin“ definiert als: „a slave actually working in the temple or on the estate of the deity to whom he belongs“, gilt diese Definition demzufolge nicht für alle „Tempelsklaven“.¹ In Kleinasien ist beispielsweise auch eine kollektive Abhängigkeit persönlich freier Menschen von einem Heiligtum bezeugt, die in der Forschung ebenfalls als „Tempelsklaverei“ bezeichnet wird.

Angesichts dieser unterschiedlichen Rechtsformen ist auch hinsichtlich des ökonomischen und sozialen Status kein homogenes Bild zu erwarten. Von Bedeutung ist darüber hinaus, daß verschiedene griechische Termini vorliegen: Wurden sie synonym verwendet, oder bezeichneten sie möglicherweise einen unterschiedlichen Status oder unterschiedliche Aufgabenbereiche?

Was nun „Tempelsklaverei“ bedeutet, welchen rechtlichen, ökonomischen, sozialen und religiösen Status die *ἱερόδουλοι*, *ἱεροί*, *σώματα ἱερά* und *ἱεροί*

¹ Pleket (1970) 76ff. „Sklaven“ bezieht sich in dieser Arbeit durchgängig auf männliche wie weibliche Sklaven, sofern sich aus dem Zusammenhang nichts anderes ergibt.

παῖδες in Kleinasien tatsächlich besaßen, soll Thema dieser Arbeit sein. Eine systematische Auswertung der relevanten Texte unter der genannten Fragestellung liegt bislang nicht vor. Eine ältere Studie von Franz Bömer zur sakralen Freilassung behandelte erstmals ausführlicher die „Tempelsklaven“ in Kleinasien, ging aber im wesentlichen vor allem der Frage nach, ob die Weihung eines Sklaven in Kleinasien die Freilassung zur Folge haben konnte oder nicht.² Auch in jüngeren Studien werden in der Regel einzelne Aspekte der sog. Tempelsklaverei diskutiert oder eine geographische Eingrenzung vorgenommen; ein Überblick über die bisherige Forschung wird die thematischen Schwerpunkte detaillierter ausführen (Kap. 1.2.).

Doch zuvor soll die nachfolgende Quellenübersicht in die zeitliche und geographische Verteilung der epigraphischen und literarischen Quellen einführen sowie einen ersten Einblick in das Bedeutungsspektrum der hier zu untersuchenden Termini geben.

1.1. Quellen

In die Untersuchung wurden diejenigen Texte aus Kleinasien aufgenommen, in denen einer der folgenden Begriffe im Singular oder Plural sowie in weiblicher oder männlicher Form genannt wird: *σώματα ἱερά*, *ἱεροὶ παῖδες*, *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι*.³

Gelegentlich werden auch Belegstellen außerhalb Kleinasiens in die Untersuchung einbezogen, jedoch nur dann, wenn eine zeitliche Übereinstimmung mit den kleinasiatischen Quellen vorliegt. In Frage kommen einige Texte aus Griechenland, Makedonien, Italien und Ägypten.

In Kleinasien sind die *σώματα ἱερά* und *ἱεροὶ παῖδες* recht selten und stärker in hellenistischer Zeit vertreten, die *ἱερόδουλοι* bis auf zwei Belege nur in der

² Bömer (1960).

³ Andere Termini, die wie *ὑπηρέτης* allgemein Dienstpersonal in einem religiösen Kontext benennen, werden hier nicht im einzelnen besprochen.

römischen Kaiserzeit bezeugt. Die zahlreichsten Nachweise sowohl in hellenistischer als auch römischer Zeit finden sich für die *ἱεροί*.⁴

Die geographische Verteilung der epigraphischen Quellen spiegelt den Stand der Forschung in Kleinasien wider und erlaubt keine eindeutigen Rückschlüsse auf die tatsächliche Verbreitung der uns interessierenden Begriffe.⁵ Die Situation im östlichen Kleinasien wird hauptsächlich durch die Angaben Strabons geschildert; doch können seine Informationen über die *ἱερόδουλοι* noch durch epigraphische Zeugnisse aus anderen Regionen ergänzt werden.

Die aktuelle regionale Verteilung der relevanten Termini zeigt, daß *ἱεροὶ παιῖδες* und *σώματα ἱερά* nur im westlichen Kleinasien (Ionien, Lydien, Karien) vertreten sind. Die *ἱερόδουλοι* sind auch im östlichen Kleinasien bezeugt, hauptsächlich aber sind sie epigraphisch in Lydien, Lykien sowie Pisidien und selbst in Kos mit einem Beleg nachgewiesen. Über die *ἱερόδουλοι* in Pisidien, Pontus und Kappadokien informiert Strabon. Zahlreich und räumlich weit verbreitet ist der Terminus *ἱερός*. Die Schwerpunkte liegen in Ionien, Karien, Lydien und Phrygien und reichen im Osten bis Kilikien.

Der älteste sicher zu datierende Nachweis eines „Tempelsklaven“ (*ἱερός*) im griechischen Osten stammt aus der Mitte des 4. Jhs. v. Chr. (Samos), der jüngste aus der Mitte des 3. Jhs. n. Chr. (Phrygien).⁶ Mehrheitlich datieren die Texte in die Kaiserzeit. Es fällt auf, daß nur zwei inschriftliche Belege für *ἱερόδουλος* aus dem 2. bzw. 1. Jh. v. Chr. stammen, während die *ἱεροὶ παιῖδες* und *σώματα ἱερά* häufiger auch in hellenistischer Zeit nachgewiesen sind.

Die genannten Begriffen erscheinen zumeist in folgenden Inschriftentypen: sakrale Freilassungen, Weihungen, Stiftungen und Kultbestimmungen; auch Beichtinschriften spielen eine Rolle. Die Texte informieren u.a. über den rechtlichen Status der „Tempelsklaven“ sowie über deren Stellung und Aufgabenbereiche im Heiligtum. Private Dokumente wie Grabinschriften

⁴ Detaillierte Angaben finden sich in den entsprechenden Abschnitten in Kapitel 2.

⁵ Darauf wird meiner Meinung nach zu selten verwiesen. Siehe aber immerhin Olshausen (1990) 1865-1906 in seinem Bericht zu den Kulturen in Pontus.

⁶ Samos: IG 12,6,1,261 (346/45 v. Chr.); Bahadınlar, Heiligtum des Apollon Lairbenos in Phrygien: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 52 (257 n. Chr.).

oder öffentliche Ehrungen klären darüber hinaus über deren soziales Umfeld auf.

Die einzelnen Termini werden häufig in Verbindung mit indigenen Gottheiten erwähnt. Doch auch in Heiligtümern griechischer Gottheiten sind *ἱερόδουλοι* nachweisbar sowie *ἱεροί* in ägyptischen oder anatolischen Kulturen. Bei der Verteilung der Termini auf die einzelnen Kulte zeichnet sich kein Muster ab, das auf regionale oder kultische Traditionen zurückzuführen wäre.

In einer ländlichen Gemeinde oder einer Stadt können sogar mehrere Termini nebeneinander inschriftlich bezeugt sein. So erscheinen im kaiserzeitlichen Smyrna zeitgleich die Begriffe *ἱερός*, *ἱερός Σμυρναίων* und *ἱερόδουλος*. Die in einer Inschrift als *ἱερός* bezeichnete Person war kein „Tempelsklave“, sondern ein freigelassener Sklave ohne einen konkreten Bezug zu einer Gottheit. Der *ἱερός Σμυρναίων* hingegen gehörte sehr wahrscheinlich dem städtischen Personal an. Die *ἱερόδουλοι* des Apollon Kisauloddenos entsprachen am ehesten der eingangs zitierten Definition; sie gehörten dem Tempelpersonal an.⁷ Dies zeigt, daß man von unterschiedlichen Begriffsverwendungen ausgehen muß.

In Anazarbos (Kilikien) sind sowohl eine *ἱερά* als auch *ἱερόδουλοι* als Tempelpersonal in unterschiedlichen Kulturen bezeugt.⁸ Und sogar in einem einzigen Heiligtum sind mehrere Begriffe belegt. Ein *ἱερός* namens Pelysios arbeitete im Heraion auf Samos als Verwalter oder Aufseher des Tempelinventars.⁹ Im selben Heiligtum dienten auch *ἱεροὶ παῖδες*, wie aus einem viel zitierten Gesetz über die Händler im Heraion zu erfahren ist.¹⁰

⁷ Die *ἱερόδουλοι* als Tempelpersonal: I. Smyrna 753; der freigelassene Sklave: I. Smyrna 645; *ἱερός Σμυρναίων*: I. Smyrna 223, 224, vermutlich auch I. Smyrna 773; Içten/Engelmann (1995) 92, Nr. 7 (SEG 45, 1598) aus Metropolis; vielleicht auch I. Priene 313, Nr. 578.

⁸ I. Anazarbos 52: eine *ἱερά* der Gottheiten Zeus, Hera und Ares; Sayar (2004) 245, Nr. 52: *ἱερόδουλοι* der Gottheiten Agathos Theos, Nike und Uranos.

⁹ IG 12,6,1,261, Zz. 35-40 (346/45 v. Chr.); Text in Anm. 206.

¹⁰ IG 12,6,1,169 (245 v. Chr.); Datierung nach Hallof/Mileta (1997) 264. Diese bedeutende Inschrift wird im nachfolgenden Kapitel besprochen.

Die Begriffe sind nicht austauschbar, in beiden Fällen handelt es sich jedoch um Menschen im Tempeldienst.

Die in der Forschung geläufige Bezeichnung „Tempelsklaverei“ gibt demnach keinen Hinweis auf die begriffliche und inhaltliche Vielfalt, die hier nur exemplarisch angedeutet wurde, im nachfolgenden Kapitel jedoch systematisch ausgewertet werden soll.

In der Forschung wurde immer wieder zu Recht hervorgehoben, daß der rechtliche Status der „Tempelsklaven“ schwer zu definieren sei. Da diese häufig in einem religiösen Kontext auftreten und dort nicht immer einen prominenten Platz einnehmen, treten für die Ermittlung des rechtlichen Status relevante Aspekte in den Hintergrund. Weih- oder Beichtinschriften informieren über die Religiösität der Stifter oder über den Charakter der darin verehrten Gottheiten, aber nicht über den rechtlichen Status der darin auch genannten „Tempelsklaven“. Wir erfahren über die Stifter in der Regel wesentlich mehr als über die Sklaven bzw. über deren Schicksal nach der Weihung.

Nicht einmal bei Weihungen von Sklaven werden wir immer über die Konsequenzen dieser Dedikation informiert. Wurde ein Sklave bei seiner Weihung an eine Gottheit freigelassen oder nicht? Blieb er als heiliger Sklave im Heiligtum? Oder wurde er freigelassen und blieb dennoch als heiliger Sklave der Gottheit, der er geweiht worden war, im Heiligtum zurück? Diese Szenarien sind in Kleinasien sämtlich bezeugt, im Einzelfall jedoch nicht immer zu klären.¹¹

Die sog. *καταγραφή*-Weihungen aus dem phrygischen Heiligtum des Apollon Lairbenos veranschaulichen diese Problematik. In diesen Weihungen aus dem 2. und 3. Jh. n.Chr. wurde die Übereignung oder Überschreibung (*καταγραφή*) von Sklaven oder Kindern an die Gottheit festgelegt. Aus dem Inschriftenformular wird nicht eindeutig ersichtlich, ob es sich bei diesen Weihungen um eine der gerade skizzierten Möglichkeiten handelte oder ob für denselben Wortlaut mehrere Möglichkeiten in Betracht

¹¹ Dazu ausführlich die Kapitel 2.3.3. und 2.4.2.

kamen. Außerdem wurden neben den leiblichen Kindern der Stifter und *δοῦλοι* in den meisten Fällen *θρεπτοί* (mit Synonymen) geweiht, und diese konnten sowohl Sklaven als auch freigegeborene Ziehkinder sein.¹²

Den religiösen Texten kann in der Regel also nur wenig über den rechtlichen Status eines „Tempelsklaven“ entnommen werden. Im Vordergrund steht die Beziehung zwischen Menschen und Göttern; der rechtliche Status war für die öffentliche Dokumentation nicht von Belang. Ebenso wenig gibt die Einnamigkeit eines heiligen Sklaven einen klaren Hinweis auf den personenrechtlichen Status; in vielen Texten Kleinasiens sind auch Priester ohne Angabe eines Patronyms bezeugt.¹³

Neben den epigraphischen Texten informieren wenige literarische Quellen über die heiligen Sklaven in Kleinasien. Außer Strabon, unserem Hauptinformanten für die *ἱερόδουλοι* in Pontus und Kappadokien, gibt es noch vereinzelte Hinweise in anderen Texten. Sie beziehen sich auf Kulte in Pergamon, Ephesos und Magnesia am Mäander und bestätigen die Existenz von Personen, die einer Gottheit geweiht waren und vermutlich als „Tempelsklaven“ fungierten.¹⁴

In den Büchern 12-14 der *Geographika* hat Strabon einzelne Landschaften Kleinasiens vorgestellt und viele wertvolle ethnographische und historische Details beigefügt, die zeitlich in die augusteische Zeit hineinreichen. Einige der von ihm beschriebenen Orte kannte er aus eigener Anschauung, etwa Komana in Pontus, Ephesos, Hierapolis sowie Nysa.¹⁵ Ihm verdanken wir den einzigen Bericht über die sog. autonomen Tempelstaaten in Kleinasien,

¹² Die neueste Zusammenstellung sämtlicher Texte bieten Ritti/Şimşek/Yıldız (2000), darunter sind sowohl die bereits publizierten Texte, etwa aus MAMA IV und Riel (1995), als auch Neufunde. – Der Begriff *δοῦλος* ist dort nur in wenigen Fällen nachweisbar. Es ist wahrscheinlich, daß es sich bei den *θρεπτοί* – sofern aus den Inschriften keine anderslautenden Informationen hervorgehen – ebenfalls um Sklaven handelt. Vgl. Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) bes. 59-62. – Diese Textgruppe wird in Kap. 2.3.3.1. behandelt.

¹³ In öffentlichen Ehrungen hingegen wird in der Regel der vollständige Name der Priester angegeben.

¹⁴ Die *παῖδες* (*ἱεροί*) in Pergamon: Aristeid. or. 47, S. 383 §30 (Keil); *ἄνδρες ἱεροί* in Magnesia am Mäander: Paus. 10,32,6; Athen. 4,173; ein *servus Dianae* aus Ephesos als Architekt des Artemisions: Vitruv. VII praef. Kap. 16. Möglicherweise eine falsche Übertragung ins Lateinische, handelt es sich in diesem Fall wohl nicht um einen Sklaven in einem Heiligtum.

¹⁵ Strab. 12,2,3 (Komana); 14,1,23 (Ephesos); 13,4,14 (Hierapolis); 14,1,48 (Nysa).

in denen ebenfalls heilige Sklaven, *ἱερόδουλοι*, bezeugt sind. Diese Informationen sind nicht immer detailliert, beinahe stereotyp beschrieb er die Heiligtümer und die Situation der *ἱερόδουλοι* in Pontus, Kappadokien, Armenien und Pisidien.¹⁶ Strabon war nicht an einer Kategorisierung der von ihm beschriebenen Heiligtümer gelegen, was die Bemühungen der althistorischen Forschung, kleinasiatische Heiligtümer nach verschiedenen Kriterien zu systematisieren, erschwert. Nach Strabon gab es *ἱερόδουλοι* in unterschiedlichen Heiligtümern, einmal in den sog. autonomen Tempelstaaten, aber auch in Heiligtümern, die administrativ einer Stadt unterstanden.¹⁷ In einem Fall wurden die *ἱερόδουλοι* eines Heiligtums in der Forschung sogar mit Tempelprostituierten gleichgesetzt.¹⁸

Problematisch ist auch, daß Strabon nicht immer exakt ausführte, ob die Darstellung eines Heiligtums zeitgenössisch war oder sich auf eine Vergangenheit bezog. Zwar differenzierte er bisweilen zwischen „damals“ oder „in alter Zeit“ und heute, jedoch nicht in allen Fällen.¹⁹ Darauf hat Eckart Olshausen an Beispiel des Heiligtums der Ma im pontischen Komana aufmerksam gemacht. So erwähnte Strabon mehrfach die große Machtfülle der Priester der autonomen Tempelstaaten. Heilige Zeremonien wurden beschrieben, in denen die nahezu „königliche“ Macht im Tragen eines Diadems manifest wurde. Er schilderte das so, als ob nicht nur die heilige Prozession, sondern auch die Macht des Priesters zu seinen Lebzeiten noch in diesem Ausmaß bestand (Strab. 12,3,32).

Olshausen hat jedoch darauf hingewiesen, daß die große Macht des Priesters im Heiligtum des pontischen Komana schon unter Mithridates VI. nicht mehr existierte. Das Tragen eines Diadems bei religiösen Zeremonien rekurren demnach auf eine vergangene Autorität, die der Realität nicht

¹⁶ Vgl. Kap. 2.4.4 mit der maßgeblichen Literatur zu Strabon.

¹⁷ Etwa das Heiligtum des Men Askaenos im pisidischen Antiocheia (Strab. 12,8,14); vgl. Mitchell/Waelkens (1998) bes. 37ff. Zur Kategorisierung von Heiligtümern nach Strabon vgl. Trampedach (2001) 269ff. am Beispiel von Olba.

¹⁸ Strab. 12,3,36 (Komana in Pontus).

¹⁹ Zu Strabons Zeitbegriffen zuletzt Clarke (1999) 246ff.

länger entsprach.²⁰ Über das Heiligtum in Zela schrieb Strabon sogar selbst, daß der Einflußbereich des Priesters in Zela Ende des 1. Jhs. v.Chr. reduziert war (Strab. 12,3,37). Strabon beschrieb folglich eine auf die *ἱερόδουλοι* bezogene Situation, die bereits in augusteischer Zeit nicht mehr zutraf. Der Status der *ἱερόδουλοι* Strabons darf demnach nicht ohne weiteres in die Kaiserzeit übertragen werden. Diese Besonderheiten in seinem Werk müssen bei der Auswertung der Texte berücksichtigt werden.

Die „Tempelsklaverei“ gilt allgemein als spezifisch orientalische Erscheinung, die in Mesopotamien, Babylonien, Ägypten und Kleinasien in verschiedenen Zeiten nachweisbar ist.²¹ Für Kleinasien gilt Strabon meist als alleiniger Gewährsmann.²² Die Übereinstimmungen dieser verschiedenen „Tempelsklavereien“ scheinen auf den ersten Blick offenkundig; es gab geweihte Personen mit unterschiedlichem rechtlichen Status, die sich in einer juristischen Abhängigkeit von einem Heiligtum befanden.

Problematisch ist jedoch die unterschiedliche Entstehungszeit der Quellen sowie die verschiedenen historischen und politischen Entwicklungen und Strukturen der hier genannten Kulturen. Es wird zu selten berücksichtigt, daß die Entstehungszeit der Geographika in die augusteische Zeit fällt, auch wenn Strabon immer wieder auf die Vergangenheit rekurrierte. Die zumeist kaiserzeitlichen Inschriften werden in diesem Kontext ebenfalls nur selten wahrgenommen.

²⁰ Olshausen (1980/87) 187ff. und bes. 196ff. zum pontischen Komana unter Mithridates VI. Vgl. dazu Kap. 2.4.4. sowie 4.3.

²¹ Mesopotamien: Mendelsohn (²1949), für die sakrale Prostitution auch Oden (1987); Babylonien: Dandamaev (1984) und knapper Dandamaev/Lukonin (1989), Sarkisian (1983), McEwan (1981), Boiy (2004); Ägypten: Otto (1950), Scholl (1985); mögliche Parallelen aus der Zeit der hethitischen Kultur: Archi (1975), Debord (1972); allgemein noch Perichanjan (1957).

²² Beispielhaft Schmitt (2005) 1060-1063; Boffo (1985); Marek (2003).

1.2. Forschung

Anders als in der kurzen Quelleneinführung bereits angedeutet wurde, wird das Bedeutungsspektrum der hier zu besprechenden Begriffe *ἱεροδούλος*, *ἱερός*, *ἱεροὶ παῖδες* und *σώματα ἱερά* in der Forschung meist nicht wahrgenommen. Sie werden stets als „Tempelsklaven“ interpretiert, die wiederum insbesondere im Kontext der sog. autonomen Tempelstaaten in Kleinasien untersucht werden. Im Interesse der Forschung steht dabei der rechtliche Status der „Tempelsklaven“, ihre mögliche Rolle bei der sakralen Prostitution und der Einfluß religiöser Strukturen des „Orients“ in Kleinasien.

Die letzte ausführlichere Auswertung der epigraphischen Texte hat Franz Bömer 1960 im Rahmen einer mehrbändigen Studie zur Religion der Sklaven in Griechenland und Rom vorgelegt.²³ Seit dieser Zeit konnten die Texte durch zahlreiche Neufunde ergänzt werden; Bömers Forschungsstand ist aufgrund umfangreicher epigraphischer, archäologischer und numismatischer Detailstudien inzwischen überholt.²⁴ Bömer hat zwar erkannt, daß die hier zu besprechenden griechischen Termini nicht immer eindeutig als „Tempelsklaven“ gedeutet werden können. Dennoch hat er die antiken Texte weiterhin so gelesen, als handelte es sich eben doch um „Tempelsklaven“. Aus diesem Grund sind die Ergebnisse Bömers trotz vieler wichtiger Beobachtungen und einer kritischen Auseinandersetzung mit der älteren Forschung nur von begrenztem Wert.

Hinzu kommt bei Bömer eine problematische, weil wertende Haltung allem „Orientalischen“ gegenüber. Ein Zitat soll dies veranschaulichen:

„Es ist in mehreren Jahrtausenden noch nie recht gelungen, die asiatische Mentalität, ihre Gottesvorstellungen, ihren Freiheitsbegriff mit den Kategorien des griechischen Logos zu begreifen. Ich möchte deswegen auch

²³ S. die Einleitung mit Anm. 2.

²⁴ Die ältere Literatur bis 1960 wurde von Bömer (1960) aufgearbeitet und wird hier nicht mehr im einzelnen besprochen. Viele Beiträge sind inzwischen obsolet; vgl. etwa Kern (1911) 300ff. oder die Artikel von Hepding (1913) 1459-1468 und Link (1913) 1471-1476 in der RE. Andere, etwa die Beiträge von Cameron (1939a), Sokolowski (1954), Pleket (1958) oder die Arbeiten J. u. L. Roberts, bleiben weiterhin wichtige Grundlage für eine Bearbeitung dieser Thematik.

hier nicht den Versuch machen (...), den Akzent auf die Gemeinsamkeiten zu legen, sondern halte es für vordringlicher, die Verschiedenheiten darzustellen. Das haben auch die Griechen selbst so empfunden, seit den Persern des Aischylos und dem herodoteischen Gespräch des Xerxes mit dem Spartanerkönig Demaratos“.²⁵

Die Darstellung der „Verschiedenheiten“ ist bei Bömer, wie in der griechischen Historiographie, tendenziös. In Griechenland ist alles frei, was *ἑρῶς* ist, in „Asien beinahe grundsätzlich alles, was *ἑρῶς* ist, auch unfrei.“²⁶ Diese Prämisse führte zu verwirrenden, widersprüchlichen und auch falschen Aussagen, insbesondere dann, wenn Bömer den rechtlichen Status der „Tempelsklaven“ behandelte.

Rezipiert wurde Bömers Ansatz vor allem von der spanischen Althistorikerin Arminda Lozano, die sich in mehreren Arbeiten mit den heiligen Sklaven beschäftigt hat, 1980 in ihrer Dissertationsschrift zur Sklaverei im hellenistischen Kleinasien, sowie in weiteren Aufsätzen aus den Jahren 1999, 2001 und 2005. Weniger noch als Bömer hat Lozano die unterschiedlichen Bedeutungen der allgemein unter den Begriff „Tempelsklaverei“ subsumierten Termini wahrgenommen. Und auch ihre Ausführungen sind nicht frei von einem wertenden, eurozentrischen Urteil über den freien, hellenisierten kleinasiatischen Westen im Gegensatz zum „orientalischen“ Osten, wobei bei beiden Autoren offen bleibt, was unter „orientalisch“ oder unter „asiatisch“ zu verstehen sei. Die grundsätzlich richtige Beobachtung, daß der Begriff *ἱερὸδουλος* auch im metaphorischen Sinn gemeint sein könnte, wird m.E. von beiden Autoren zu stark im Hinblick auf eine subjektive Bewertung des „Orientalischen“, des „Nicht-Griechischen“, beurteilt.

²⁵ Bömer (1960) 128.

²⁶ Bömer (1960) 162; vgl. auch 128 oder 152; ebd. 180 richtete sich Bömer wiederum gegen seine eigene Schematisierung. – Im Kontext der Weihungen mit sakraler Freilassung argumentierte er gegen Louis Robert und Alan Cameron, die davon ausgingen, daß im griechischen Osten nicht nur das Formular der griechischen sakralen Freilassung übernommen wurde, sondern auch griechische Rechtsvorstellungen. Exemplarisch können diese Positionen an einer lykischen Dedikationsinschrift vorgestellt werden, die in Kap. 2.3.3.1. ausführlich besprochen wird: Heberdey/Kalinka Nr. 79; dazu Cameron (1939a) 154ff. und Bömer (1960) 106ff.; Robert (1936) 137ff. am Beispiel sakraler Freilassungen aus Susa.

Der „orientalische“ Gott behandelte seine Verehrer nach Lozano wie der „orientalische“ Despot seine Untertanen. Sie galten als Sklaven und wurden auch so bezeichnet, unabhängig von ihrem rechtlichen Status: „Estamos así ante una situación que tan sólo puede explicarse con categorías orientales, producto de una mentalidad religiosa particular, donde no existe realmente ante la divinidad una diferencia entre libre y esclavo, pues desde esa perspectiva espiritual todos los hombres son esclavos de dios, el *kyrios*.“²⁷ Typisch „orientalisch“ und weit verbreitet ist nach Lozano auch die sakrale Prostitution in Kleinasien,²⁸ die in der Forschung in zahlreichen Studien immer wieder behandelt wurde. Die wesentlichen Positionen lassen sich wie folgt zusammenfassen: 1. Die sakrale Prostitution wird als literarischer Topos oder als Mythos oder als Versuch der bewußten Abgrenzung vom „Anderen“ wahrgenommen. Es handelt sich demnach um eine Fiktion.²⁹ 2. Die sakrale Prostitution ist nachweisbar und historisch³⁰ und 3., die sakrale Prostitution wird für einige Heiligtümer ausgeschlossen, für andere wiederum nicht, die *ἱερόδουλοι* waren aber nicht involviert.³¹

Für die Tempelprostitution in Kleinasien bleibt Strabon die einzige Quelle; in den modernen Untersuchungen zum Thema wurde bislang aber nicht hinreichend geklärt, welchen Vorgang der Terminus „sakrale Prostitution“ eigentlich beschreibe. Strabon selbst schildert unterschiedliche Vorgänge wie auch die anderen antiken Autoren, die über die sakrale Prostitution außerhalb Kleinasiens berichten. Unabhängig davon, wie die Texte nun gedeutet werden wollen, waren es in Kleinasien *nicht* die weiblichen *ἱερόδουλοι*, die sich prostituieren mußten. Dies wird aus den Angaben

²⁷ Lozano (2001) 95, ähnlich dies. (1999) 235. Der Terminus *ἱερός* kann demnach keine juristische Kategorie sein. Dies wird in der Forschung durchaus anders gesehen; vgl. dazu Kap. 2.3.2.

²⁸ Bsp. Lozano (1999) 241.

²⁹ Bsp. Budin (2003); Oden (1987); Younger (2005); mit großen Zweifeln bereits Bömer (1960) und Perichanjan (1957).

³⁰ Fauth (1988) und (1991); Lozano (1980), (1999) und (2001); MacLachlan (1992); Domínguez Monedero (2001); Marek (2003).

³¹ Scheer (2005); Pirenne-Delforge (1994).

Strabons ersichtlich, wie in der nachfolgenden Quellendokumentation gezeigt wird.³²

Arminda Lozano hat die Diskussion um die sakrale Prostitution als historische Erscheinung überhaupt nicht wahrgenommen. Auch die bedeutenden Arbeiten zur achämenidischen Geschichte und Kultur, die das Perserreich nicht mehr als despotische, stagnierende Herrschaftsform betrachten, sondern „als ein vielsprachiges, multikulturelles System, in dem die Herrscher, aufbauend auf ein einheitliches ideologisches System, flexibel auf die zahlreichen Götter ihrer Untertanen und die regionalen Traditionen reagierten“, sind von ihr offenkundig nicht rezipiert worden.³³

Auch Lozanos, wie schon Bömers Ansatz, die „griechischen“ und „orientalischen“ Elemente in der „Tempelsklaverei“ Kleinasiens zu unterscheiden, sind meines Erachtens wenig hilfreich. Wir können aus heutiger Sicht kaum nachvollziehen, in welchem Ausmaß sich beispielsweise einheimische, griechische und orientalische Gottheiten (persische oder ägyptische) gegenseitig beeinflussten. Wurden persische Gottheiten „hellenisiert“, oder fand vielmehr eine „Orientalisierung“ griechischer Gottheiten statt, wie Maria Brosius im Fall der Artemis Persike in Lydien vermutet hat.³⁴ Wie möchte man dann entscheiden, wie „orientalisch“ die „Tempelsklaverei“ in Kleinasien in Hellenismus und Kaiserzeit (noch) war? Ist es richtig, alles, was einem Betrachter „ungriechisch“ vorkommt, als „orientalisch“ zu charakterisieren?

Die „Tempelsklaverei“ ist schließlich in Aufsätzen oder in Teilbereichen umfangreicherer Studien regelmäßig thematisiert worden, die nachfolgend kurz genannt werden sollen. Instruktive, allgemeine Einführungen, in denen nicht nur Strabon, sondern auch die epigraphischen Quellen behandelt werden, stammen von Debord, Levi und Ricl. Nahezu übereinstimmend

³² Kap.2.4.4.

³³ Zitat Hauser (1999) 332. Stellvertretend verweise ich hier auf die Reihe „Achaemenid History“ 1987ff. (hrsg. v. H. Sancisi-Weerdenburg u.a.), die sich dem Reich der Achämeniden auf vielfältige und fruchtbare Weise genähert hat.

³⁴ Brosius (1998) 227ff. – Konventioneller noch Paz de Hoz (1999) bes. 76 zur Artemis Persike. Grundsätzlich geht man heute von einem religiösen Synkretismus in Kleinasien aus. Zur Einführung des Anahita-Kultes in Lydien vgl. Corsten (1991) 163ff.

wird in diesen Arbeiten die „Tempelsklaverei“ recht allgemein definiert als Form einer rechtlichen, ökonomischen, sozialen und religiösen Abhängigkeit einer Person von einer Gottheit, wobei der Grad der Abhängigkeit variabel scheint.³⁵

Besprochen werden die heiligen Sklaven auch in Studien zur Verwaltung und Struktur kleinasiatischer Heiligtümer, insbesondere der sog. autonomen Tempelstaaten. Aufgrund der unbefriedigenden Quellensituation und der vagen Aussagen Strabons über diese Tempelterritorien in Pontus oder Kappadokien bleibt ein großer Interpretationsspielraum, der in der Forschung zu einer verwirrenden Terminologie geführt hat.³⁶

Der Status der *ιερόδουλοι* in diesen Heiligtümern wird sowohl in der älteren als auch in der neueren Literatur als „hörig“, „sklavenähnlich“ oder „halbfrei“ definiert.³⁷ Nur zwei Aufsätze von Karl-Wilhelm Welwei und Heinz Kreißig, aus dem Ende der 1970er Jahre, bezeugen die gründliche Auseinandersetzung mit den Angaben bei Strabon. Beide Autoren haben versucht, den rechtlichen Status der *ιερόδουλοι* schärfer zu fassen.³⁸

Aus epigraphischer Sicht waren auch die bereits genannten *καταγραφή*-Weihungen aus Phrygien von einigem Interesse; hier wird der rechtliche Status der geweihten Sklaven kontrovers diskutiert.³⁹ Als Regionalstudien angelegt sind weiterhin einige Arbeiten von Marijana Riel zu ländlichen

³⁵ Debord (1972) und (1982); Levi (1983); Riel (2001b) und (2003); allgemeine Definitionen etwa bei Scholl (1985); Garlan (1982); Bussi (2001) und Riel ebd.; vgl. auch Lozano (1980) mit einer Zusammenstellung der damals bekannten Texte.

³⁶ Boffo (2003) hat die relevanten Termini der internationalen Forschung vorgestellt und kommentiert. Sie reichen von Priesterfürstentum bis zum autonomen Tempelstaat. - Boffo (1985) hat eine sehr detaillierte Kategorisierung kleinasiatischer Heiligtümer vorgelegt, die in der Forschung kontrovers diskutiert wurde. Zur wirtschaftlichen und politischen Situation kleinasiatischer Heiligtümer sind vor allem die Arbeiten Debords und zuletzt Dignas' (2002) zu nennen. Die Tempelsklaven Kleinasiens werden dabei meist nur am Rande behandelt, eine Ausnahme stellt Debord (1982) dar.

³⁷ Bussi (2001) 13: „una condizione di semi-dipendenza“; Schmitt (2005) 1060-1063: „Hörige“; Lozano (1999): sklavenähnlicher Status; Bömer (1960) 90: Die Heiligtümer der beiden Komana waren seiner Meinung nach „Prototyp(en) der asiatischen Heiligtümer mit leibeigenen *ιερόδουλοι*“. Ausgewogener etwa Marek (2003) 109ff. Weitere Literatur und Diskussion in Kap. 2.4.4.

³⁸ Welwei (1979); Kreißig (1977) mit einer teilweise gegensätzlichen Position. Vgl. Kap. 4.3.

³⁹ Zu nennen sind hier vor allem die Arbeiten von Bömer (1960); Nörr (1971); Miller (1985); Riel (1995); Mirković (1997b) und (2001).

Heiligtümern in Lydien und Phrygien oder mit einem Vergleich der *καταγραφή*-Weihungen mit Weihungen aus dem Heiligtum der Meter Theon Autochthon in Leukopetra (Makedonien).⁴⁰

Gerade Dedikationen von Sklaven gelten als aussagekräftig in Bezug auf den „halbfreien“ Status der heiligen Sklaven.⁴¹ Stellvertretend sei Dieter Nörr am Beispiel der *καταγραφή*-Weihungen zitiert: „Es scheint so, als ob die klassischen römischen Gegensätze von frei und unfrei auf diese Personengruppen nicht zutreffen. Wenn überhaupt eine Vermutung gewagt werden darf, so haben sie eine Stellung *„μεταξὺ ἐλευθέρων καὶ δούλων“*.“⁴² Dies gilt aber auch für die freigelassenen Sklaven Griechenlands, die nach ihrer Freilassung keineswegs „frei“, sondern durch harte Freilassungsbedingungen weiterhin an ihren Herrn gebunden waren.⁴³ So ist der Status „halbfrei“ oder die Umschreibung *„μεταξὺ ἐλευθέρων καὶ δούλων“* kein spezifisch kleinasiatisches respektive orientalisches Charakteristikum. Aus diesem Grund werden in dieser Untersuchung ebenfalls die sakralen Freilassungsinschriften aus Griechenland berücksichtigt. Die formalen und auch inhaltlichen Übereinstimmungen mit parallelen Texten aus Kleinasien sind offenkundig.⁴⁴ Dies gilt im übrigen nicht nur für die delphischen Freilassungsinschriften, sondern in höherem Maße für die wenig beachteten Manumissionen aus Böotien oder Thessalien und anderen Gebieten

⁴⁰ Ricl (1995), (2001b) und (2003).

⁴¹ Zu „halbfrei“ vgl. die Literatur in Anm. 37 sowie Lozano (1999), (2001) und etwa Darnezin (1999). Daß die Weihung eines Sklaven in Kleinasien diesen automatisch zum *ἱερόδουλος* machte, haben bsp. Fraser (1953) 52 mit Anm. 2 und Bean/Mitford (1970) 132 vermutet.

⁴² Nörr (1971) 628. Das griechische Zitat stammt aus Pollux Onom. 3,83 und bezeichnet abhängige Bevölkerungsgruppen im klassischen Griechenland und im griechischen Osten, nicht aber die *ἱερόδουλοι* oder die *ἱεροί* in Phrygien, worauf sich Nörr bezieht. Vgl. das gleichnamige Buch von Lotze (1959) und Kap. 4.3. mit weiteren Ausführungen.

⁴³ Das hat schon Westermann (1945) und (1955) so gesehen. Zur sakralen Freilassung Rädle (1969) und zuletzt Zelnick-Abramovitz (2005). Es handelt sich hier um die erste englischsprachige übergreifende Arbeit über die Freilassung von Sklaven in Griechenland. Erwähnenswert ist, daß sie die *φιλία* als Grund für die Freilassung von Sklaven ausführlicher behandelt, ebd. 39ff., und außerdem inhaltlich zwischen den Begriffen *ἀπελεύθερος* und *ἐξελεύθερος* trennt, ebd. 99ff. Diese Trennung ist von Bedeutung in Kap. 2.3.2.

⁴⁴ Zur sakralen Freilassung in Griechenland gibt es zahlreiche Literatur. Neben Zelnick-Abramovitz (2005) ist Weiler (2003) 173ff. mit einer Zusammenfassung der Diskussion zu nennen. Wichtige Argumente bei Waldstein (1986) 92ff.; Darnezin (1999) 211ff. Die Diskussion betrifft vorwiegend die Dokumente aus dem hellenistischen Griechenland.

Griechenlands. Diese sind vor wenigen Jahren von Laurence Darmezín in einem Katalog zusammengestellt worden.⁴⁵

In Bezug auf die heiligen Sklaven im Tempeldienst in Kleinasien gilt als *communis opinio*, daß der (rechtliche) Status der heiligen Sklaven in Kleinasien entsprechend zeitlicher Entwicklung und regionaler Eigenheiten variiere und das Ausmaß der Abhängigkeit nicht immer klar definiert werden könne: „The legal and social status of slaves of gods in the Greek East varied considerably in accordance with local traditions and periods, so that we cannot group under the same heading all the persons designated as *δοῦλοι θεῶν/θεῶν, ἱεροδουλοί, and ἱεροί*. What they all share, whether freeborn or (former) slaves, is their link with their divine patrons. The nature of this link is not always easy to define but a religious element can be discerned in several cases.“⁴⁶

Den antiken Texten kann über die geweihten Personen im Tempeldienst jedoch mehr als diese vage Einschätzung entnommen werden und zwar dann, wenn man die Texte in ihrer Entstehungszeit bewertet und einordnet, statt sie immer wieder mit Blick auf eine vorhellenistische Vergangenheit zu beurteilen, die durch Quellen nicht einmal dokumentiert ist.

Für die Auswertung ist vielmehr von Belang, welche Formen unfreier Arbeit und unfreien Lebens außer der „Tempelsklaverei“ im hellenistischen und römischen Kleinasien bekannt sind. Ein notwendiger Vergleich mit der antiken Sklaverei sowie der ländlichen abhängigen Bevölkerung in Kleinasien wird durch eine umfangreiche Forschung zu beiden Bereichen erleichtert.

Die Literatur zur antiken Sklaverei kann hier nicht im einzelnen vorgestellt werden und konnte in dieser Arbeit nicht adäquat berücksichtigt werden. Es mußte eine Auswahl aus der Vielzahl der Publikationen getroffen werden,

⁴⁵ Darmezín (1999) ohne Delphi, dafür mit Zeugnissen aus Kleinasien und dem Iran. Vgl. Darmezín (1999) Nr. 195-198 (Kos, Oinoanda in Lykien); Nr. 199-205 = SEG VII 15-26 (Susa).

⁴⁶ Ricl (2001b) 140; im Wortlaut auch Ricl (2003) 90. Diese Definition ist nicht neu: ähnlich schon Otto (1950) 44f., Garland (1982) 127 und Debord (1982) 78, mit Verweis auf Robert (1929) 133 mit Anm. 6. Vgl. noch die Definition des Terminus *ἱερός* von Pleket (1958) 19 mit Hinweis auf Robert/Robert (1948) 9ff.

die zum einen die wesentlichen Elemente der griechischen und römischen Sklaverei und außerdem die hier zu bearbeitenden Einzelfragen, etwa zum sakralen Asyl, zur Kindesaussetzung, zum Sklavenerwerb etc. behandeln. Hervorheben möchte ich an dieser Stelle nur die Arbeiten von Moses Finley zur antiken Sklaverei und zu den rechtlichen „Zwischenformen“, wozu auch die abhängigen Landgemeinden in Kleinasien gerechnet werden können. Daneben sind zwei im Literaturverzeichnis genannte Studien des Soziologen Orlando Patterson zur Sklaverei und zur „Freiheit“ sicherlich unverzichtbar für die Forschung zur antiken Sklaverei. Für viele Einzelfragen zur griechischen und römischen Sklaverei stehen maßgebliche Untersuchungen aus der Reihe „Forschungen zur Antiken Sklaverei“ der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Literatur zur Verfügung.⁴⁷

Weniger günstig zeigt sich die Forschungssituation für die Gebiete außerhalb Roms und Griechenlands. So gibt es nach wie vor keine übergreifende Studie zur Sklaverei in Kleinasien, wenn man von der spanischsprachigen Publikation zur Sklaverei im hellenistischen Kleinasien von Arminda Lozano einmal absieht, die von der Forschung jedoch kaum rezipiert wurde.⁴⁸ Einen brauchbaren Überblick bietet Golubcova über die Sklaverei in Hellenismus und Kaiserzeit.⁴⁹ Sofern es möglich war, habe ich mich bemüht, durch einzelne Textbeispiele die Ergebnisse der Sklavereiforschung für Griechenland und Rom auch für Kleinasien zu bestätigen.

⁴⁷ Finley (1960), (1964), (1973), (1980); zu Finleys theoretischem Ansatz vgl. Christiansen (2002) 23ff; Patterson (1982) und (1991). Für die griechische Sklaverei wurden folgende Titel berücksichtigt: Garland (1982); Klees (1975) und (1998); Cohen (2000) sowie Zelnick-Abramovitz (2005) zur griechischen Freilassung; für die römische Epoche Bradley (1984) und ders. (1994); Hopkins (1978); zu den städtischen Sklaven zuletzt Eder (1980) und Weiß (2004). Wichtige Beiträge sind auch in einem neuen Sammelband zur „Esclavage antique et discriminations socio-culturelles“, Bern 2005, hrsg. v. V. I. Anastasiadis und P. N. Doukellis enthalten. Zusätzliche Literatur ist leicht einzusehen in der „Bibliographie zur antiken Sklaverei“, Stuttgart 2003, die von der Arbeitsstelle „Forschungen zur antiken Sklaverei“ der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Literatur herausgegeben wird.

⁴⁸ Lozano (1980). Sie hat sich eng an den damals bekannten Quellen orientiert und sich nur wenig mit der althistorischen Forschung auseinandergesetzt.

⁴⁹ Golubcova (1972) zum Hellenismus; dazu Heinen (1976) 138ff.; Golubcova (1992) 77ff. für die römische Kaiserzeit. Vgl. den Überblick über Geschichte und Gesellschaft Kleinasiens von Sartre (1995).

Recht umfangreich ist die Literatur zu den abhängigen ländlichen Gemeinden in Kleinasien, was angesichts der dürftigen Quellenlage verwundert. An den wenigen erhaltenen Texten hat sich in den vergangenen Jahrzehnten jedoch eine fruchtbare Diskussion entwickelt, die in dieser Arbeit zumindest in Teilen aufgegriffen wird. Maßgeblich in diesen Fragen ist das Werk Pierre Briants, der die Forschung über abhängige Landbevölkerungen entscheidend forciert hat. Eine sehr gründliche Studie zu den Landgemeinden Kleinasiens stammt von Christoph Schuler, der mitunter eine gegenteilige Haltung zu Briants Ergebnissen einnimmt. Ausgewertet wurde für diese Arbeit auch eine Monographie von Fanoula Papazoglou zu *πάροικοι* und *λαοί*. Auf die Studien von Kreißig und Welwei, letzterer mit einem Vergleich zwischen *ιερόδουλοι* und den *λαοί* des ländlichen Kleinasien, wurde bereits verwiesen.⁵⁰

Die Forschungsliteratur zu den nachfolgend zu besprechenden antiken Texten wird dort diskutiert und in diesem Überblick nicht im einzelnen vorgestellt.

Es wurde bereits angedeutet, daß der Begriff „Tempelklaverei“ ein Bedeutungsspektrum aufweist, das bislang nicht systematisch ausgewertet wurde. Daraus ergibt sich die Struktur dieser Arbeit. Um herauszufinden, worin etwa die Unterschiede zwischen den *ιερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten und denjenigen in anderen Heiligtümern bestanden haben könnten, müssen in einem ersten Schritt die entsprechenden griechischen Termini ausgewertet werden (Kapitel 2). Worum handelte es sich bei den *σώματα ιερά*, *ιεροὶ παῖδες*, *ιεροί* und *ιερόδουλοι*, in welchen Heiligtümern, welchen Regionen sind sie bezeugt, welchen Aufgaben im Heiligtum gingen sie nach, welchen Status besaßen sie?

⁵⁰ Briant (1972), (1975), (1982a), (1996); Schuler (1998); Papazoglou (1997), dazu BE 1998, 107 und die ausführliche Antwort auf Papazoglous Arbeit von Corsaro (2001); Pippidi (1975) 65-80; Welwei (1977) und (1979); Kreißig (1977), (1978a), (1985). Zu agrarischen Verhältnissen im römischen Kleinasien vgl. noch Svencickaja (1977). Ein Überblick über die Forschungspositionen zu den sozialen Gruppen in Griechenland bei Fisher (2006). Weitere Literatur in Kap. 4.3.

Auf der Basis dieser Auswertung soll der soziale, rechtliche, ökonomische und religiöse Status der im Tempeldienst nachgewiesenen *σώματα ἱερά, ἱεροὶ παῖδες, ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* thematisiert werden. Statt dem vereinheitlichenden Begriff „Tempelsklave“ werden in der Regel die griechischen Begriffe genannt und von „Tempeldienst“ gesprochen.

Zum einen interessieren die Wege, die einen Sklaven oder einen Freien in den Tempeldienst führten (Kapitel 3). Darüber hinaus sollen Vergleiche mit der allgemeinen Sklaverei und anderen in Kleinasien nachweisbaren Abhängigkeitsformen den sozialen, rechtlichen und ökonomischen Status der *σώματα ἱερά, ἱεροὶ παῖδες, ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* verständlich machen (Kapitel 4).

In der Zusammenfassung werden die wesentlichen Aspekte zum Thema nochmals benannt und die Frage erörtert, was es bedeutet *ἱερός*, einer Gottheit geweiht, zu sein, und welche Form unfreier Arbeit und unfreien Lebens hier vorliegt (Kapitel 5).

2. „Der Gottheit geweiht“: Freie und unfreie Menschen im Tempeldienst und in anderen religiösen Bindungen

In den nachfolgenden Abschnitten werden nun diejenigen griechischen Termini vorgestellt, die in der Forschung als „Tempelsklaven“ oder „heilige Sklaven“ bezeichnet werden.⁵¹ Ihnen gemeinsam ist das Adjektiv *ἱερός* oder die Beifügung einer Gottheit im Genetiv; im Sinne von heilig, geheiligt oder geweiht wird ein Bezug zum Göttlichen hergestellt.⁵² Der zweite Bestandteil dieser Termini bezieht sich auf den unfreien Status der heiligen Sklaven: *παῖς*, *σῶμα*, *δοῦλος* sind typische Bezeichnungen für Sklaven im gesamten griechischsprachigen Raum.⁵³ Bezeugt sind bislang: *ἱεροὶ παῖδες* oder *παῖδες τοῦ θεοῦ*, *σώματα ἱερά*, *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι*. Die beiden zuletzt genannten Begriffe werden im Singular und Plural sowie als Masculinum und Femininum verwendet.⁵⁴

Regionale und kultische Traditionen können für die unterschiedlichen Begriffe und deren unterschiedliche soziale, rechtliche und ökonomische Situation in den Heiligtümern verantwortlich gemacht werden. Allerdings ist im einzelnen nicht mehr nachvollziehbar, um welche Traditionen es sich konkret handeln könnte.

⁵¹ Die betreffenden Inschriften werden meist ausführlich paraphrasiert bzw. mit Übersetzungen versehen. Die diakritischen Zeichen wurden in der Übersetzung nur übernommen, wenn Wörter oder ganze Satzteile ergänzt sind, nicht jedoch im Wort selbst. Auf einen ausführlichen epigraphischen Kommentar wurde verzichtet; nur in Einzelfällen werden Fragen zu verschiedenen Lesarten erörtert. Regionale sprachliche Eigenheiten oder Steinmetzfehler werden in den Inschriften nicht eigens kenntlich gemacht (auf „sic“ wird grundsätzlich verzichtet). Ich verweise hierfür auf die jeweils angegebene Publikation und für die sprachlichen Eigenheiten auf Brixhe (21987) passim. Quellenbelege für einzelne Aspekte der hier besprochenen Inschriften wurden, sofern vorhanden, bewußt nur in Kleinasien gesucht. Eine Ausnahme bilden die griechischen sakralen Freilassungstexte.

⁵² Zur Bedeutung des Begriffs *ἱερός* vgl. die einführenden Bemerkungen in Kapitel 2.3.

⁵³ Eine Zusammenfassung von Kästner (1981) 282ff.; *παῖς*: Golden (1985) 91-104; Heinen (1984) 1287-1295; *δοῦλος*: ThWNT 2 (1935) 264-283 (K.H. Rengstorff); Gordesiani (1999) 38-48.

⁵⁴ Der Terminus *ἱερόδουλος* ist auch die feminine Form; das entsprechende *ἱεροδόουλη* taucht in den Quellen seltener auf. Im allgemeinen verwende ich ebenfalls *ἱερόδουλος* für beide Geschlechter. – Es gibt in Kleinasien bislang nur einen Beleg für *δοῦλος τῶν θεῶν*, der im Abschnitt über die *ἱερόδουλοι* besprochen wird: Malay (1985) 151, Nr. 5 aus Lydien. Nur am Rande erwähnt sei ein weiteres singuläres Zeugnis für den Terminus *ὑποτακτικοὶ θεῶν* bei Riel (1995b) 95, Nr. 1, die diese den Tempelsklaven zuordnet.

Grundsätzlich gilt, daß die Termini inhaltlich nicht identisch verwendet wurden, sie sind darum nicht beliebig austauschbar: *Ἱεροὶ παιῖδες* wie *ἱεροί* waren im Tempeldienst tätig; damit sind die Gemeinsamkeiten dieser Gruppen jedoch schon fast genannt.

Was erfahren wir über die einzelnen Begriffe? Worin bestehen also Gemeinsamkeiten und Unterschiede? Welcher rechtliche Status kann den Trägern zugewiesen werden? Welche Funktionen übten sie aus? Welche Position in der Tempelhierarchie nahmen sie ein?

Die Reihenfolge der zu besprechenden Texte beruht in der Regel auf inhaltlichen Kriterien. Wo dies aufgrund einer zu geringen Anzahl der Dokumente nicht möglich war, liegt eine chronologische Abfolge der Texte zugrunde.

2.1. *Σώματα ἱερά*

Der Terminus *σῶμα* wurde ursprünglich meist mit Adjektiven kombiniert, war aber bereits im 4. Jh. v.Chr. auch absolut als Bezeichnung für einen Sklaven üblich. Im griechischen Osten ist diese Bedeutung ebenfalls geläufig.⁵⁵ Im Tempeldienst sind die *σώματα ἱερά* lediglich in vier Inschriften aus Didyma (*τοῦ θεοῦ σώματα*), Hierokaisareia in Lydien (*σώματα ἱερά*) und Amyzon in Karien (*ἱερά σώματα*) nachgewiesen. Bezeichnet wird stets ein Kollektiv, ein konkretes Abhängigkeitsverhältnis von einem Heiligtum ist erkennbar.⁵⁶

Der älteste Beleg stammt aus dem Heiligtum der Artemis im karischen Amyzon und steht in inhaltlichem Kontext zu einigen weiteren Inschriften,

⁵⁵ Gibbs/Feldman (1986) 296. Die Belege sind zahlreich und müssen hier nicht genannt werden. Vgl. nur die Stiftung des Nikomedes von Bithynien, der der Stadt Delphi und dem Gott Apollon u.a. Sklaven schenkte (*σώματα τῶ θεῶ*): FdDelphes 3, 4, Nr. 77 = OGIS 345, Zz. 8, 14 von 102 v.Chr.

⁵⁶ Didyma: Günther (1969/70) 237ff. (Buchstaben des 2. Jhs. v.Chr.); Hierokaisareia: TAM V 2, 1252 (41/2-51/2 n.Chr.); Malay, *Researches* Nr. 54 (kaiserzeitlich); Amyzon: Fouilles d' Amyzon, 195f., Nr. 18 (203 oder 202 v.Chr.). – Die Texte werden in chronologischer Reihenfolge vorgestellt.

die sich auf einen Feldzug des Antiochos III. in Kleinasien Ende des 3. Jhs. v.Chr. beziehen.

Im Jahr 203/202 v.Chr. wurden die karischen Städte Alinda, Alabanda und Amyzon von den Truppen des Antiochos III. eingenommen. Erhalten sind Briefe und Dekrete, die über die Kooperation Amyzons mit dem Seleukidenherrscher bzw. seinem „Vizekönig“ Zeuxis in Kleinasien berichten sowie über das Verhalten der Soldaten, die Städte plünderten und Kriegsgefangene machten. Die Bevölkerung von Amyzon floh bei Ankunft der Soldaten, die dort stationiert wurden.⁵⁷ Aus einigen Briefen geht hervor, daß Antiochos III. Plünderungen von Heiligtümern einzudämmen versuchte.⁵⁸ Ein Dekret unterrichtet darüber, daß unter den Kriegsgefangenen auch die *ἱερὰ σώματα* des Zentralheiligtums der Stadt waren.⁵⁹

In dieser Inschrift wird Hermias, Sohn des Pankrates, auf einen Volksbeschluß hin für die Auslösung der *ἱερὰ σώματα* der Artemis bei König Antiochos und seinen grundsätzlich vorbildlichen Einsatz für Amyzon und seine Bewohner geehrt. Die Gesandtschaft des Hermias dürfte bald im Anschluß an die Verschleppung der Kriegsgefangenen stattgefunden haben, um den Verkauf der *ἱερὰ σώματα* zu verhindern.⁶⁰ Der Text lautet folgendermaßen (Fouilles d’Amyzon 195f., Nr. 18):

⁵⁷ Aktivitäten in Kleinasien von 226-192 v.Chr.: Ma (2000) 53-105. Flucht der Bevölkerung: Fouilles d’Amyzon, 154ff., Nr. 15 (201 v.Chr.); Hinweis auf Plünderungen: Fouilles d’Amyzon, 133, Nr. 9 = RC Nr. 38 und 141f., Nr. 11 = RC Nr. 40 und 154ff., Nr. 15 (darin auch Sicherung der beweglichen Güter in Alinda); dazu auch Schmitt (1964) 245ff. Zur Stellung des Zeuxis zuletzt Ma (2000) 123-130. Vgl. noch A. Mehl, DNP 12/2 (2002) 794 s.v. Zeuxis [2].

⁵⁸ Fouilles d’Amyzon, 138, Nr. 10 mit dem Hinweis auf einen weiteren Brief ebd. 139; Ma (2000) 294, Nr. 6 und 304, Nr. 15.

⁵⁹ Fouilles d’Amyzon 195f., Nr. 18, 203 oder 202 v.Chr.; Text bei Bielman (1994) 154ff., Nr. 42 und Ma (2000) 303f., Nr. 14, zum historischen Ablauf ders. 66ff. Zu Kriegsgefangenen als Quelle für Sklaven vgl. Lozano (1980) bes. 17-21 und Bussi (2001) 18ff. Zum Wiedereroberungsplan des Antiochos vgl. Schmitt (1964) 86ff., 267ff., zu Antiochos in Karien ebd. 245ff.

⁶⁰ Ma (2000) 304 datiert in die Zeit 203-202 v.Chr., direkt nach der Einnahme Amyzons und vor Antiochos’ Aufbruch zum nächsten Feldzug, dem fünften Syrischen Krieg, wohl um 202.

- [-]
 ... ANΩNA ---
 [-]
 κ[αί] μεγά[λλ]ας χρείας παρεσχημένος τῶι θ[ή]-
 4 μωι διατελεῖ, ἀπαχθέντων τε τῶν ἱερῶν
 σωμάτων κατὰ πόλεμον ἐπρέσβευσεν πρὸς
 βασιλῆ Ἀντίοχον τοῖς ἰδίοις ἀναλώμασιν κα[ὶ ἐ]-
 πανήγαγεν τὰ σώματα, ἐν τε τοῖς ἄλλοι[ς]
 8 ἐν οἷς ὁ δῆμος χρείαν ἔσχηκεν αὐτοῦ ἐ[μ]
 παντὶ καιρῶι παρασκευάζων αὐτὸν πρό[θυ]-
 μον διατελεῖ· δεδόχθαι τῶι δῆμωι· ἐπ[αινεσαι]
 Ἑρμίαν Παγκράτου ἀρετῆς ἔνεκε[ν καὶ εὐ]-
 12 νοίας ἧς ἔχων διατετέλεκεν εἰς [τὸν δῆ]-
 μον· δίδοσθαι δὲ αὐτῶι καὶ γέρα ἀπ[ὸ τῶν δη]-
 μοτελῶν θυσιῶν· τὰ αὐτὰ δὲ ὑπ[άρχειν]
 τοῖς ἐκγόνοις αὐτοῦ· ἵνα δὲ τὸ ψήφ[ισμα ἀνα]-
 16 γραφῆ ἐπὶ τῆς παραστάδος τοῦ [ἱεροῦ πυλῶνος]
 ἐπιμεληθῆναι τὸν ἐνεστῶτα [νεωποῖην]
 [κ]αὶ Ἀριεράμνην τὸν νεωκό[ρον].

Hermias' Bemühen um die *ἱερὰ σώματα* wird gleich in den ersten Zeilen genannt (Zz. 3-7):

„... wobei er große Dienste für das Volk geleistet hat, und er dies weiterhin tut; und da die *ἱερὰ σώματα* während des Krieges verschleppt worden waren, unternahm er mit eigenem Aufwand eine Gesandtschaft zu König Antiochos und brachte die Sklaven zurück...“

Der Demos gewährte dem Hermias und seinen Nachkommen das Privileg, einen Anteil an den öffentlichen Opfern zu erhalten (Zz. 13-15). Die Inschrift wurde am Heiligtum angebracht (Z. 16).

Über die Person des Hermias ist kaum etwas bekannt, und auch über seine Motive für die Rückholung der *ἱερὰ σώματα* erfahren wir nichts.⁶¹ Während der Sklavenfreikauf und die Sklavenrückholung ehemals freier Bürger in hellenistischer Zeit als prestigefördernd betrachtet wurden, galt dies vermutlich weniger für die Rückholung von Sklaven.⁶² Ausgangspunkt

⁶¹ Ein Hermias erscheint als Mitglied einer Gesandtschaft in einem weiteren Dekret aus Amyzon: Fouilles d' Amyzon, 193f., Nr. 17; Ma (2000) 302f., Nr. 12. Ma hat die Vermutung geäußert, daß es sich auch um den Großvater des hier genannten Hermias gehandelt haben könnte. Robert und Robert in Fouilles d' Amyzon S. 196 gingen von der Identität der beiden Hermias aus.

⁶² Zur Rückholung versklavter Bürger etwa Gabrielsen (2003) 393: „... the public-spirited man who had helped ransom captives, a topos in fourth-century Attic oratory, surfaces all the more frequently in Hellenistic inscriptions“. Dazu auch Klees (1998) 36ff.

seiner Bemühungen war möglicherweise, daß die *ἱερὰ σώματα* als Eigentum der Artemis unter besonderem Schutz standen. Dieser Aspekt wird uns im Verlauf der Arbeit noch mehrfach begegnen: Niemand war befugt, über göttliches Eigentum frei zu verfügen, einer Gottheit geweihte Sklaven durften vom Heiligtum nicht entfernt werden. Es ist darum auch eine „heilige“ Pflicht, sich um das „Eigentum“ der Artemis zu kümmern.⁶³

Überdies erwies Hermias auch der Stadt einen Dienst, weil durch die Rückführung der *ἱερὰ σώματα* der Tempelbetrieb aufrechterhalten wurde.

Die *ἱερὰ σώματα* befanden sich nach Bielman beim König selbst, weil dieser die Kriegsgefangenen vor den Soldaten und einem Weiterverkauf bewahren wollte. Die Plünderungen und Zerstörungen hätten demnach gegen den Willen des Königs stattgefunden.⁶⁴ Anders und wohl zutreffender John Ma: „Violence and spoliation were not an accidental by-product of warfare, but intimately connected with its purpose“.⁶⁵

Bielman hat vermutet, daß Hermias ein religiöser Funktionsträger im Heiligtum der Artemis war, der dafür Sorge trug, daß der Tempelbetrieb möglichst bald reibungslos fortgesetzt werden konnte. Ihr zufolge handelte es sich bei den *ἱερὰ σώματα* unspezifisch um „des membres du personnel sacré“. Es müsse sich nicht unbedingt um Sklaven gehandelt haben, da *σῶμα* nicht grundsätzlich in der Bedeutung von Sklave auftrete.⁶⁶ Diese unspezifische Begriffsverwendung in einem religiösen Zusammenhang ist mir allerdings nicht bekannt. Vermutlich handelt es sich in diesem Fall

⁶³ In vielen Dedikationsinschriften wird der Zugriff auf die „Tempelsklaven“ durch Dritte ausdrücklich untersagt. Dazu im folgenden ausführlicher. Vgl. noch I. Magnesia 115: König Dareios kritisiert seinen Satrapen Gadatas dafür, daß er die heiligen Gärten dem Heiligtum entwendet hätte. Dareios betont aber seine traditionell ehrfürchtige Haltung den Göttern gegenüber, die ein solches Verhalten nicht zuließe. Vgl. dazu Kap. 4.3., wo die Inschrift ausführlich besprochen wird. Es ist also auch Antiochos III. nicht dienlich, das Handeln seiner Soldaten in Amyzon öffentlich gultzuheißen.

⁶⁴ Bielman (1994) 156 mit Verweis auf die beiden bereits genannten Briefe. Zur Asylie des Heiligtums: Fouilles d’Amyzon 141f., Nr. 11; 142, Nr. 12; Ma (2000) 296f., Nr. 8. Die relevanten Dokumente zur Asylie des Artemisheiligtums sind von Rigsby (1996) 335-338 gesammelt. Diese bezog sich offenbar nicht auf die Stadt.

⁶⁵ Ma (2000) 110.

⁶⁶ Bielman (1994) 155. Sie verweist ebd. 53 mit Anm. 19 auf ein Dekret aus Argos aus dem späten 4. Jh. v. Chr., bei Bielman (1994) 49ff. das Dokument Nr. 14.

konkret um Sklaven im Tempeldienst, auch wenn der rechtliche Status nicht eindeutig ist.⁶⁷

Ob die Rückgabe der Sklaven mit finanziellen Mitteln erwirkt wurde, ob Hermias oder die Stadt dafür aufkam, oder ob Antiochos III. die Sklaven ohne Gegenleistung zurückgeschickt hat, wird aus dem Text nicht ersichtlich.

Die *ἱερά σώματα* sind weiterhin in einer hellenistischen Inschrift aus dem Apollontempel in Didyma bezeugt.⁶⁸ Heilige Sklaven, in Didyma in der Regel *τοῦ θεοῦ παῖδες* genannt, sind als Bauarbeiter in den jährlichen Rechenschaftsberichten über die Baumaßnahmen am Heiligtum etwa aus der Zeit von 250 bis ca. 100 v.Chr. mehrfach bezeugt. Der Wiederaufbau des Tempels begann nach seiner Zerstörung im Jahre 494 v.Chr. erst wesentlich später, ab 330 v.Chr., und wurde insbesondere durch die finanzielle Unterstützung des Königs Seleukos Nikator und seines Sohnes, sehr wahrscheinlich seit 299/98 v.Chr., vorangetrieben.⁶⁹

Die inschriftlich erhaltenen Bauberichte dokumentierten den jährlichen Stand der Arbeiten, die in einem singulären Fall von den als *τοῦ θεοῦ σώματα* bezeichneten Arbeitskräften geleistet wurden. In allen anderen Inschriften handelte es sich um *τοῦ θεοῦ παῖδες*.⁷⁰ Die Begriffe werden hier synonym verwendet. Die Inschriften beginnen mit einem Präskript, in dem die Namen der zuständigen Beamten, des Architekten und eines Bauaufsehers genannt wurden. Diesem folgt ein Bericht über die durch die *τοῦ θεοῦ σώματα* geleisteten Arbeiten, den Materialeinsatz und die Kosten: „ἀπολογισμὸς τῶν / γεγενημένων ἔργων διὰ τῶν τοῦ θεοῦ σωμάτων.“

⁶⁷ Ma (2000) 110, 304 sowie Robert und Robert in Fouilles d’Amyzon, S. 196 gehen davon aus, daß gerade der Sklavenstatus dafür verantwortlich war, daß die *ἱερά σώματα* zu Kriegsgefangenen wurden.

⁶⁸ Günther (1969/70) 238 (Buchstaben des 2. Jhs. v.Chr.).

⁶⁹ Dazu Fontenrose (1988) 8ff.; zu Seleukos und Didyma: ebd. 168 sowie Grainger (1990) 140; zur Orakelbefragung durch Seleukos: Fontenrose (1988) 215ff. (literarische Zeugnisse); Tuchelt (1992) bes. 12ff.

⁷⁰ Vgl. Günther (1969/70) 238, Zz. 8-10 (*σώματα*); Bauberichte: I. Didyma 20-47; Erwähnung der heiligen Sklaven (*τοῦ θεοῦ παῖδες*): I. Didyma 26A (219/18 v.Chr.), 27A (219/18 v.Chr.), 29 (217/16 oder etwas früher), 31 (183/82 v.Chr.), 32 (182/81 v.Chr.), 33 (181/80 v.Chr.), 34 (180/79 v.Chr.), 35 (179/78 v.Chr.), 40 (174/73 v.Chr.), 41 (aus prosopographischen Erwägungen 165/64 v.Chr. denkbar); vgl. dazu Günther ebd. 239f.

Für die Bauarbeiten wurde über viele Jahre das templeigene Personal eingesetzt. Finanzielle Gründe dürften den Einsatz der heiligen Sklaven, die für diese Aufgaben nicht eigens entlohnt werden mußten, erklären. Viele Bauarbeiten konnten ohne spezielle Ausbildung ausgeführt werden; als Zimmerleute oder Steinmetze ausgebildete Sklaven sind jedoch in Griechenland bezeugt.⁷¹ Fontenrose hat vermutet, daß in Didyma auch freie Handwerker tätig waren, diese dürften jedoch nicht mit den in der Inschrift genannten *τοῦ θεοῦ σώματα* identisch gewesen sein.⁷² Hier handelt es sich um zum Heiligtum gehörendes Personal, vermutlich Sklaven. Wie viele Sklaven des Gottes für die Bauarbeiten eingesetzt wurden, ist unbekannt. Die langandauernde Bauphase im Heiligtum des Apollon lassen sowohl auf finanzielle als auch personelle Engpässe schließen. Der Tempelbau wurde niemals abgeschlossen.

Daß sich unter den *σώματα ἱερά* Sklaven befanden, bezeugt eine kaiserzeitliche Weihinschrift aus dem lydischen Hierokaisareia.⁷³ Durch Dedikationen konnten sich die Stifter wirkungsvoll als Wohltäter eines Heiligtums in Szene setzen. In folgendem Fall handelt es sich um eine Weihung von mehreren Sklavinnen und einem Sklaven als *σώματα ἱερά* (TAM V 2, 1252, zwischen 41/42 und 51/52 n.Chr.):

- 1 [Ἐπὶ Α]ὐτοκράτορος Τιβερίου Κλαυδίου
 [Καίσαρος Γερμανικοῦ ἀνθυπάτου θε]ῆ
 [Ποπ]λίου Κορνηλίου Σκειπίωνος,
 4 [Ἱερο]νομούντων Κρητίνου τοῦ Ἀρτεμιδώ[ρο]υ],
 [Βίτ]ωνος τοῦ Ρουστίου· τὰ ἀνατεθέντα
 [τῆι] Θεῶι σώματα ἱερά· ὑπὸ Ἄφια τ[ῆ]ς
 [Ἀγ]αθίωνος Ὀλυμπίας ἐτών· ιδ',
 8 [ὑ]πὸ Τερεντίας Γαίου θυγατρὸς

⁷¹ Zu Sklaven als Handwerker auch in Heiligtümern vgl. Schumacher (2001) 130ff.

⁷² Fontenrose (1988) 62.

⁷³ TAM V 2, 1252, gefunden in Sazoba (bei Hierokaisareia); ed.pr. Bakır-Barthel (1985) 17 ff. (SEG 35, 1155) auch zur Zuweisung des Inschriftensteins nach Hierokaisareia aus prosopographischen und inhaltlichen Gründen. Eine zweite Inschrift stammt aus Tiyenli, südöstlich von Hierokaisareia, vermutlich ebenfalls im Zusammenhang mit dem Heiligtum der Artemis Persike. Der fragmentarische, auf einem Altar befindliche Text wird vom Herausgeber H. Malay als Weihung heiliger Sklaven gedeutet, deren Namen am Ende der Inschrift aufgeführt sein könnten. Aufgrund des fragmentarischen Zustands wird dieser Text jedoch nicht weiter besprochen. Malay, *Researches* Nr. 54 (undatiert): [-JKA[-] /[-]N σώματα[α] /[-]ἱερά συν τῆ] γυναι[κ]ί και τοῖς τέκνοις /[- ? τῆ] θεῶ /[- -]NΔΕ /[- -]PON /⁸[- -]ONΔH.

[Σ]ωσίλλης κοράσι(ο)ν Πρέπουσα ἐτ[ῶ]ν· η´,
 ὑπὸ Μενάνδρου τοῦ Παπίου παιδάρι[ον]
 Ἀπολλώνιος ἐτῶν· ιβ´, ὑπὸ Ποπλικί[α]ς
 12 Σατούρας Συντύχη ἐτῶν· μ[.?] ,
 ὑπὸ Ὀκταουίας Λευκίου θυγατρὸς
 Οὐενούστας Συνέτη ἐτῶν· ιγ´,
 κοράσιον Κυκλὰς· ἐτῶν· ι[.?].

Die Inschrift beginnt mit einer ausführlichen Datierung nach dem amtierenden Kaiser, dem prokonsularischen Statthalter und einer Datierung nach den im Heiligtum tätigen *ἱερονομοῦντες* (Zz. 1-5). Es handelt sich um die religiöse Funktion eines *ἱερνόμος*, die bislang nur aus dem lydischen Hierokaisareia und nächster Umgebung bekannt und ausschließlich für Heiligtümer der Artemis Persike bezeugt ist.⁷⁴ In dieser Weihung dürfte es sich also um die (Artemis) Thea Persike handeln, deren kultische Verehrung in Hierokaisareia inschriftlich und numismatisch nachgewiesen ist.⁷⁵

Auf die Datierung folgt eine Liste der Stifter und der von ihnen geweihten Personen; die Stifter werden an erster Stelle genannt. Die Dedikanten, insgesamt vier Frauen, einheimische wie römische Bürgerinnen, sowie ein Mann weihen sechs Personen (Zz. 5-15):

„Als heilige Sklaven sind der Gottheit geweiht worden: von Aphia, Tochter des Agathion, Olympias, 14 Jahre; von Terentia Sosilla, Tochter des Gaius, die Sklavin (*korasion*) Prepousa, 8 Jahre; von Menandros, Sohn des Papias, der Sklave (*paidarion*) Apollonios, 12 Jahre; von Publicia Saturna Syntyche, ? Jahre, von Octavia Venusta, Tochter des Lucius, Synete, 13(?) Jahre, die Sklavin (*korasion*) Kyklas, ? Jahre.“

Die in diesem Text verwendeten Termini *κοράσιον* und *παιδάριον* sind geläufige Sklavenbezeichnungen.⁷⁶ Zwar können die beiden Begriffe auch allgemein „Mädchen“ und „Junge“ bedeuten, in der Regel wird bei

⁷⁴ TAM V 2, 1246, 1265, 1266, 1268 (alle kaiserzeitlich); TAM V 2, 1253 von 134/33 v.Chr. mit Hinweis auf Artemis. Der in diesem Text genannte *ἱερνόμος* war vermutlich Aufseher über die *ἱερόδουλοι*, die die Inschrift setzen ließen.

⁷⁵ Vgl. die Nachweise in TAM V 2, S. 446 und Bakır-Barthel (1985) 27. Zu Artemis Persike und der Frage der Hellenisierung persischer Gottheiten vgl. Brosius (1998) 227-238; Paz de Hoz (1999) 73ff; zur Einführung des Anahitakultes noch Corsten (1991) 163ff.

⁷⁶ Beispiele aus Kleinasien, die hier noch behandelt werden: Hall (1977) 195f., Nr. 3; Bean (1960) 48, Nr. 96; Tit. Cal. 198; Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 50. Vielfach in den sakralen Freilassungsschriften in Delphi: SGDI 1705, 1708 oder FdDelphes III 3 passim. Zahlreich vertreten auch in den kaiserzeitlichen Weihungen von Sklaven an das Heiligtum der Meter Theon in Leukopetra: Inscr. Leukopetra Nr. 3, 14, 15, 20, 37, 53, 68, 76, 80, 82, 83, 85, 87, 98, 103, 116, 118, 123, 128-130, 132, 133, 145.

Weihungen von Kindern und Sklaven der soziale Bezug zu den Stiftern jedoch angegeben. Handelt es sich um leibliche Kinder, werden diese als Tochter und Sohn, nicht aber als Mädchen und Junge bezeichnet.⁷⁷ Es fällt in diesem Text noch auf, daß der soziale Status von Olympias (Z. 7), Syntyche (Z. 12) und Synete (Z. 14) nicht genannt wird.

Altersangaben von Sklaven sind in Inschriften Kleinasiens nicht zahlreich vorhanden. Vermutlich wurden vorwiegend junge oder jugendliche Sklaven einem Heiligtum überlassen, deren Arbeitskraft lange ausgenutzt werden konnte.⁷⁸ Zur weiteren Verwendung der geweihten Sklavinnen nimmt Bakır-Barthel, der Herausgeber der Inschrift an, „daß die Sklavinnen, sobald sie das entsprechende Alter erreicht hatten, Tempelprostituierte werden sollten.“ Der Name Kyklas sei ein Hinweis auf eine spätere Funktion als Tänzerin.⁷⁹

Der Inschriftenstein endet mit dieser Namensliste; Klauseln oder Strafandrohungen, die zum Schutz der geweihten Sklaven häufig angeführt werden, fehlen. Für eine Veränderung des persönlichen Status der Sklavinnen nach der Weihung gibt es keine Anhaltspunkte.

Zusammenfassung:

Σώματα ἱερά waren vermutlich in der Regel Sklaven, die durch die Weihung an eine Gottheit an diese und ihr Heiligtum gebunden waren. Aufgrund ihres rechtlichen Status ist eine untergeordnete Position und eine ökonomische Abhängigkeit von einem Heiligtum anzunehmen. Nur die Bauberichte aus Didyma informieren über die Aufgaben der heiligen Sklaven.

⁷⁷ Etwa bei den Weihungen aus dem Heiligtum des Apollon Lairbenos. Entsprechende Belege in Anm. 163 (Kap. 2.3.3.1.).

⁷⁸ Z. 12: Hier beginnt die Altersangabe allerdings mit einem unsicher gelesenen „μ“, was in diesem Zusammenhang recht hoch erscheint. Altersangaben noch in Phrygien: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 46, K 50; dazu ebd. S. 62.

⁷⁹ Bakır-Barthel (1985) 25. Zurückhaltend in dieser Frage Peter Herrmann in seinem Kommentar zur Inschrift in TAM V 2. Vgl. zur Tempelprostitution Kap. 2.4.4.

Als einem Heiligtum zugehörig und geweiht (*ἱερός*) waren sie durch den Schutz der Gottheit grundsätzlich privilegiert; in Krisensituationen bestand dieser Schutz jedoch nur theoretisch, wie das Dekret aus Amyzon gezeigt hat: Die *σώματα ἱερά* wurden gefangengenommen und verschleppt. Im Text wird dieser Diebstahl „göttlichen Eigentums“ zwar nicht besonders hervorgehoben, die Rückführung der Sklaven des Heiligtums in Amyzon war aber immerhin ein weiterer Grund für die Ehrungen des Hermias.

2.2. *Ἱεροὶ παῖδες*

Der Begriff *παῖς* wurde in der Antike neben seiner ursprünglichen Bedeutung „Kind“ schon im 5. Jh. v.Chr. auch im Sinne von „Sklave“ jeden Alters verwendet.⁸⁰ Zahlreich erscheint er in dieser Bedeutung auch in ägyptischen Papyri und im Neuen Testament.⁸¹ Mark Golden sieht die Ursache für die doppelte Begriffsverwendung darin, daß sich Sklave und Kind in der antiken Gesellschaft in einem ähnlich untergeordneten sozialen und rechtlichen Status befanden. Hans Klees hingegen macht die „geistigmoralische“ Parallele zwischen Kind und Sklave verantwortlich.⁸² In der Zusammensetzung *ἱεροὶ παῖδες* oder *τοῦ θεοῦ παῖδες* handelt es sich in allen Textbelegen um heilige Sklaven im Tempeldienst.⁸³ Der Terminus wird auch in diesen Fällen altersunabhängig verwendet.

Über die *ἱεροὶ παῖδες* sind wir etwas besser informiert als über die *σώματα ἱερά*. Ihre Stellung am unteren Ende der Tempelhierarchie wird in den meisten uns erhaltenen Texten deutlich. In einigen Texten werden sie gleichzeitig mit den städtischen Sklaven (*δημόσιοι*) genannt. Einige Hinweise lassen darauf schließen, daß es sich bei den *ἱεροὶ παῖδες* auch um Sklaven im juristischen Sinn handelte.

⁸⁰ Golden (1985) 91 mit Belegstellen in Anm. 2 und 3.

⁸¹ Heinen (1984) 1287ff; ThWNT V (1954) 636-653 (A. Oepke) sowie ebd. 653-713 zur Verwendung im Neuen Testament (J. Jeremias).

⁸² Golden (1985) 97ff. gegen Klees (1975) 30 mit Anm. 123. Beide beziehen sich im wesentlichen auf das klassische Athen. Vgl. noch Kästner (1981) 306f.

⁸³ Der Einfachheit halber wird im folgenden nur der Begriff *ἱεροὶ παῖδες* verwendet.

Geweiht waren die *ἱεροὶ παῖδες* vorwiegend „griechischen“ Gottheiten: Asklepios, Hera, Apollon. Eine Ausnahme bildet Zeus Stratios aus dem Heiligtum im karischen Labraunda.

Als einer Gottheit geweiht, gelten die kleinasiatischen „Tempelsklaven“ grundsätzlich als privilegiert anderen Sklaven gegenüber; eine „besondere Stellung“ wird ihnen in der Forschung attestiert.⁸⁴ Über eine privilegierte Position der *ἱεροὶ παῖδες* berichten die vorliegenden Texte jedoch nicht, im Gegenteil: Verbote, untergeordnete Arbeiten und Androhung von physischer Gewalt bei Mißachtung der Vorschriften betonen den Status am unteren Ende der Tempelhierarchie.

Die *ἱεροὶ παῖδες* treten stets als Kollektiv auf; wir erfahren demnach nichts über einzelne Personen und deren Status in der Gesellschaft, wie es etwa bei den *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* der Fall ist. Sämtliche Informationen stehen in Verbindung zu dem Heiligtum, in dem sie arbeiten mußten.⁸⁵

Die nicht sehr zahlreichen, zumeist inschriftlichen Texte stammen aus Samos, Didyma, Pergamon sowie aus Olymos und Labraunda in Karien. Sie datieren in die zweite Hälfte des 3. Jhs. v.Chr. bis in das 2. Jh. n.Chr. Es handelt sich um Dekrete, Erlasse und Volksbeschlüsse, die den administrativen Bereich von Heiligtümern betreffen, sowie um die bereits erwähnten Bauberichte aus Didyma.⁸⁶

⁸⁴ So Habicht (1972) 224 und Hallof/Mileta (1997) 265 am Beispiel der *ἱεροὶ παῖδες* im Heraion zu Samos (IG 12,6,1,169).

⁸⁵ Ein *ἱερός παῖς* vielleicht in einer fragmentarischen Inschrift aus Milet: Robert (1939) 201f., Nr. 3. Robert ebd. 201 mit Anm. 4 verweist auf die *ἱεροὶ παῖδες* in Delphi, die jedoch keine Sklaven waren. Noch in der römischen Kaiserzeit ist *ἱερός παῖς* als Titel für Tempeloffizielle in Delphi bezeugt: CID IV Nr. 155, 1. Hälfte oder 2. Viertel des 2. Jhs. n.Chr.

⁸⁶ Samos: IG 12,6,1,169 (245 v.Chr.); Didyma: I. Didyma 26A, Z. 7a (219/18 v.Chr.); 27A, Z. 7 (Mitte 3. Jh. v.Chr.); 29, Z. 5 (217/16 v.Chr.?); 31, Z. 5 (183/82 v.Chr.); 32, Zz. 2-3 (182/81 v.Chr.); 33, Zz. 11-12 (181/80 v.Chr.); 34, Z. 14 (180/79 v.Chr.); 35, Z. 10 (179/78 v.Chr.); 37, Z. 4 (177/76 v.Chr.); 40, Zz. 7-8 (174/73 v.Chr.); 41, Zz. 51 und 60 (174/73 v.Chr.); 47, Z. 14 (nach 130 v.Chr.). Bis auf die letzte Inschrift handelt es sich um Bauberichte von den Arbeiten am Apollonheiligtum in Didyma. I. Didyma 47: Reaktion auf eine Anfrage der Priesterschaft hinsichtlich des Fortschritts der Bauarbeiten; vgl. dazu Fontenrose (1988) 189; Pergamon: I. Pergamon 251 (vor 133 v.Chr.) = LSAM Nr. 13 sowie Aristid. or. 47, S. 383, §30 (Keil); Olymos: I. Mylasa 862 (2./1. Jh. v.Chr.); Labraunda: I. Labraunda II 60 und möglicherweise auch 59C, beide 2. Jh. n.Chr.

Mehrfach betont wird die Untergebenheit der *ἱεροὶ παῖδες* den Priestern gegenüber. Nach einigen Texten waren die *ἱεροὶ παῖδες* direkt den Priestern unterstellt. Diese Nähe zu den Priestern soll zuerst behandelt werden.

In einem Volksbeschluß über das Priestertum des Asklepios-Heiligtums in Pergamon, vermutlich vor 133 v.Chr., wurde bestimmt, daß das Amt des Priesters zukünftig und ausschließlich auf die Nachkommen des Kultgründers Archias übertragen werden solle.⁸⁷ Der Priester erhielt dabei zahlreiche materielle und prestigefördernde Privilegien; zu seinen Vorrechten gehörten von nun an Anteile an Opfergaben, das Nutzrecht an den Obstbäumen, die auf dem Territorium des Heiligtums wuchsen, die Immunität von städtischen Abgaben, ein Ehrenplatz bei Agonen, das Hausrecht im Tempel und die „Herrschaft“ über die *ἱεροὶ παῖδες* (I. Pergamon 251, Zz. 24-26):

24 ἐπιμελεῖσθαι δὲ καὶ τῆς εὐκοσμίας τῆς κατὰ τὸ ἱερ[ὸν]
πάσης τὸν ἱερέ[α] ὡς ἂν αὐτῷ δοκῆ[ι]
26 καλῶς ἔχειν καὶ ὁσίως, κυριεύοντα τῶν ἱερῶν παιδῶν.

„... daß der Priester Sorge trage für die gute Ordnung allgemein im Heiligtum, wie es ihm richtig und gottgefällig erscheint, wobei er Herr über die *ἱεροὶ παῖδες* sei.“

Im Text folgt dann eine erneute Zusicherung der gewonnenen Privilegien für die Priesterfamilie des Asklepiades durch ein Opfer auf dem Altar des Zeus auf der Agora in Pergamon und der Hinweis auf die dreifache Veröffentlichung des Beschlusses, einmal im Heiligtum selbst, dann im Athenatempel von Pergamon und im Asklepios-Heiligtum in Mytilene.

⁸⁷ I. Pergamon 251 = LSAM Nr. 13 (Buchstaben des 2. Jhs. v.Chr., aus inhaltlichen Gründen vor 133 v.Chr.). Die Entstehungszeit fällt vermutlich in die Zeit nach der Zerstörung des Heiligtums durch Prusias II. im Jahr 155 v.Chr. Vgl. dazu Habicht (1969) 2f. zur Geschichte des Heiligtums und mit Inschriftenbelegen für ein über Generationen bestehendes Priestergeschlecht des Archias sowie Radt (1999) 79ff. und 220ff.; Ohlemutz (1968) 123ff. – In der Kaiserzeit berichtet Aelius Aristides über seine Besuche im inzwischen international bekannten Asklepiosheiligtum über die Existenz von *παῖδες*, die kultische Gesänge ausführten und vielleicht nicht mit den ebenfalls von Aelius Aristides genannten *ὑπηρέται* identisch sind. Vgl. Aristid. or. 47, S. 383, §30 (Keil): „Δευτέρῳ ἐδόκουν ἐν τῷ ἱερῷ εἶναι τοῦ Ἀσκληπιοῦ ὄρθριον εὐδύς ἐξ ὁδοῦ πόθεν ἦκων, καὶ χαίρειν ὡς ταχέως ἀνεῳγνυτο. ἐδόκουν δὲ καὶ τοὺς παῖδας ἄδειν τὸ ἀρχαῖον ἄσμα, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐστίν.“ Die *ὑπηρέται* bei Aristid. or. 47, S. 378, § 11 (Keil).

Möglicherweise sollte in diesem Beschluß der Einflußbereich des Priesters nach Wiederherstellung des Heiligtums neu und umfassend festgelegt werden.⁸⁸

Die *ἱεροὶ παῖδες* treten hier als dem Priester persönlich unterstellt in Erscheinung und weniger als Sklaven der Gottheit oder des Heiligtums. Ihre Aufgabenbereiche wurden demnach ausschließlich vom Priester festgelegt.⁸⁹ Der rechtliche Status dieser *ἱεροὶ παῖδες* ist nicht eindeutig zu ermitteln, da Begriffe wie *κύριος* oder *ἡγεμῶν* in erster Linie auf ein soziales Ungleichgewicht verweisen. Auch Kaiser und Götter wurden als *κύριοι* verehrt.⁹⁰ Allerdings bezeichnet „*κύριος*“ auch einen Sklavenhalter, die rechtliche Abhängigkeit wird gleichermaßen formuliert. Freigelassene Sklaven erinnern in Inschriften an das (ehemalige) Abhängigkeitsverhältnis von ihren Sklavenhaltern durch die Bezeichnung *κύριος* oder *δεσπότης*.⁹¹

Zwei Dekrete aus dem kaiserzeitlichen Mylasa geben einen interessanten Einblick in die Personal- und Verwaltungspolitik eines Heiligtums sowie Hinweise auf den rechtlichen Status der heiligen Sklaven.

Das Heiligtum des Zeus Stratios oder Labraundos bei Mylasa war zentraler Tagungsort des alten karischen Bundes (Hdt. 5,119,2) und auch in hellenistischer Zeit überregional bekannt.⁹² Das Besitzrecht lag bis in die Kaiserzeit hinein bei Mylasa; zahlreiche Dokumente verweisen auf ein mitunter problematisches Verhältnis zwischen Heiligtum und städtischer

⁸⁸ S. die vorige Anm. zur Datierung der Inschrift.

⁸⁹ Als persönliche Diener von Magistraten traten etwa auch städtische Sklaven auf; vgl. Weiß (2004) 29-36. Max Fränkel hat in seinem Kommentar zur Inschrift (S. 181) einen Vergleich zwischen den *ἱεροὶ παῖδες* in Pergamon und den *ἱερόδουλοι* aus dem Heiligtum der Ma im pontischen Komana (Strab. 12,3,34) gezogen und die Identität dieser beiden vermutet. Dem folgt Welwei (1979) 117 mit Anm. 40. Strabon beschreibt die Herrschaft der Priester über die *ἱερόδουλοι* und andere Bewohner des Tempellandes sowie den Zugriff auf die Einkünfte des Heiligtums als ein Strukturmerkmal der sog. autonomen Tempelstaaten, so daß der Vergleich m.E. nicht angemessen ist. Die *ἱερόδουλοι* bei Strabon waren keine Sklaven im Tempeldienst. Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. 2.4.4.

⁹⁰ Vgl. die Beispiele in Liddell/Scott 1013 s.v. *κύριος*. Beispiele aus Lydien etwa TAM V 1, 213: Anaitis als *κυρία*; TAM V 1, 317: Men Tiamou als *κύριος*.

⁹¹ Exemplarisch für eine Vielzahl an Beispielen: Eine Verstorbene wird in einer Grabinschrift von ihren Sklaven als *κυρία* verehrt: Malay/Ricl (2006) 61, Nr. 29 und Malay (2006) 91, Nr. 7. Ein Freigelassener bezeichnet seinen ehemaligen Herrn als *κύριος* oder *δεσπότης*: TAM V 1, 245 u. I. Smyrna 645.

⁹² Zu den Namensvarianten vgl. Crampa (1972) 191f.

Verwaltung.⁹³ Eine überregionale Bedeutung besaß der Kult in der Kaiserzeit nicht mehr, die Zahl der erhaltenen Inschriften aus diesem Zeitraum ist relativ gering. Baumaßnahmen sind jedoch noch bezeugt. Zeus Stratios wurde demnach weiterhin verehrt.⁹⁴ Während in hellenistischer Zeit das Priesteramt, vielleicht seit 240 v.Chr., von einer einflußreichen Familie ausgeübt wurde, wurde es in der Kaiserzeit jährlich vergeben, wie eines der beiden Dekrete belegt.⁹⁵

In beiden Texten werden weder *ἱεροὶ παιῖδες* noch *τοῦ θεοῦ παιῖδες* genannt; im ersten Text erscheinen die heiligen Sklaven als *παιῖδες* der Priester, im zweiten Dokument handelt es sich um einen eigenen Ergänzungsvorschlag. Inhaltliche Beobachtungen rechtfertigen jedoch die Aufnahme der Texte in diesen Abschnitt.⁹⁶

Das erste vorzustellende Dekret aus Mylasa thematisiert recht ausführlich Richtlinien über ein angemessenes Verhalten im Heiligtum, die das Betreten des Heiligtums bzw. den Zugang zum Priester festsetzten. Dessen Sonderstellung und Erhabenheit wird dabei besonders herausgestellt.⁹⁷ Nur wenigen Personen war der Zugang zum Priester nämlich gestattet; gewisse Bereiche des Kultraums durften nur die Priester betreten, nicht einmal das dem Priester direkt unterstellte Tempelpersonal durfte sich dort aufhalten. Die Zuwiderhandlung wurde mit einer Geldstrafe geahndet.

⁹³ Eine ausführliche Behandlung des Heiligtums und seiner politischen Stellung zuletzt bei Dignas (2002) 2f., 59-69, 95-106, 204-217.

⁹⁴ Vgl. zur Geschichte des Heiligtums auch Crampa in I. Labraunda I, S. 15ff. sowie ders. in I. Labraunda II, S. 191-197.

⁹⁵ Strabon erwähnt das lebenslängliche Priesteramt in Labraunda noch in der frühen Kaiserzeit (14,2,23); dies wird jedoch durch Inschriften widerlegt; vgl. etwa I. Labraunda II 60. Dignas (2002) 207f. mit einer Zusammenfassung der Diskussion. Die jährliche Vergabe des Amtes wurde als Beleg für den Bedeutungsverlust des Heiligtums und des Priesters bewertet. Hinzu kommt eine schwindende Attraktivität höherer religiöser Ämter in der Kaiserzeit, da diese mit einem hohen finanziellen Aufwand verbunden waren. Vgl. I. Labraunda II 59 A und den Kommentar Crampas; anders Dignas (2002) 210 zur selben Inschrift, die das Prestige eines Priesteramtes in dieser Zeit als nach wie vor hoch einschätzt.

⁹⁶ I. Labraunda II 60 und 59C.

⁹⁷ Crampa in I. Labraunda II, S. 195 spricht von einer „secluded solemnity“.

Unter denjenigen Personen, denen der direkte Kontakt zum Priester gestattet war, wurden in dem Dekret auch die *παῖδες* der Priester genannt (I.

Labraunda II 60, Zz. 1-6):

- 1 [- - -]ς γει-
[ν- - μηδενὶ ἐξεῖναι πα]ριέναι τῷ ἱερεῖ
[πλὴν τῶν ἤδη ἱερ]αμένων τοῦ Διὸς τοῦ Λαβραύ-
4 [δου] ἢ παῖδ[ω]ν αὐτῶν ἢ τοῦ ἡρημένου ἢ ὑπεσ-
[χ]ημένου ἐν τῷ ἐξῆς ἔτει ἱεράσασθαι τοῦ θε-
οῦ τ[ούτου] ...

„Niemandem ist es erlaubt, sich dem Priester zu nähern außer denen, die schon Priester des Zeus Labraundos gewesen sind, ihren *παῖδες* oder demjenigen, der gewählt worden ist oder sich verpflichtet hat, Priester dieses Gottes zu sein im folgenden Jahr...“

Ungewöhnlich ist, daß die *παῖδες* nicht *ἱεροὶ παῖδες* oder *τοῦ θεοῦ παῖδες*, sondern als Sklaven der Priester genannt werden. Beate Dignas schreibt dazu: „The inscriptions also mention so-called *παῖδες τῶν ἱερέων*, probably servants of the priests with duties directly related to their master, different from those of public or sacred slaves entrusted with various duties in and around the sanctuary.“⁹⁸ Diese Schlußfolgerung ist durchaus möglich; vielleicht handelt es sich aber doch, wie in dem vorigen Beispiel aus Pergamon, um *ἱεροὶ παῖδες*, die aber direkt dem Priester unterstellt waren. Sie wurden als *παῖδες* der Priester bezeichnet, um die besondere Stellung des Priesters zu dokumentieren.

Darüber hinaus erhielten neben den ehemaligen und zukünftigen Priestern und den *παῖδες* auch die *Neokoroi* und die „*δημόσιοι* des Gottes“ Zutritt zum amtierenden Priester (Zz. 6-9):

- 6 ...ἢ νεωκόρων αὐτοῦ τῶν τε
ἐνεστηκότων καὶ τῶν ἤδη γεγονότων ἢ
8 τῶν αὐτοῦ δημοσίων, ὅτε μὴ τῷ προθύρω-
[μέ]νῳ ὑπηρετοῦσιν·

⁹⁸ Dignas (2002) 209. Vgl. auch Crampa in I. Labraunda II S. 121: „The *παῖδες* mentioned were probably *ἱεροί*, since they served the priests. Otherwise, the *ἱεροὶ παῖδες* or *οἱ τοῦ θεοῦ παῖδες* were inferior temple-ministrants who later got a more respected position.“ Er bezieht sich dabei auch auf I. Labraunda II 59C, Z. 6.

„... oder seinen (des Gottes) *Neokoroi*, sowohl den amtierenden als auch den bereits gewesenen, oder seinen (des Gottes) *δημόσιοι*, wenn sie nicht dem Pförtner dienen.“

Die *δημόσιοι* werden, was ebenfalls ungewöhnlich ist, als städtische Sklaven des Zeus Labraundos bezeichnet. Die *δημόσιοι* sind nicht selten auch in Heiligtümern in unterschiedlichen Funktionen eingesetzt worden.⁹⁹ Da Mylasa, wie auch am nachfolgenden Dekret erkennbar wird, konkret in die Verwaltung des Heiligtums eingriff, verwundert der Einsatz städtischer Sklaven im Heiligtum nicht. Den Einsatz von städtischen Sklaven in Heiligtümern des griechischen Ostens begründet Weiß mit der „engeren Verquickung“ zwischen Stadt und Heiligtumsverwaltung sowie mit der aufwendigen Verwaltung aufgrund der Größe der Heiligtümer. Der Bedarf an zusätzlichem Personal wäre demnach von städtischer Seite gedeckt worden.¹⁰⁰ Vielleicht ist diese ungewöhnliche Formulierung ein Hinweis darauf, daß die städtischen Sklaven im Heiligtum nunmehr der Gottheit unterstellt waren. Der Gott galt als zeitweiliger Eigentümer der *δημόσιοι*, solange sie in seinem Heiligtum arbeiten mußten.

Der zweite, in weiten Teilen ergänzte Text benennt Regularien, die den Umgang mit dem niederen Tempelpersonal des Zeus Labraundos bei Arbeitsverweigerung betrafen.¹⁰¹ Jeder öffentliche oder heilige Sklave, der eine ihm auferlegte Arbeit nicht oder nicht rechtzeitig ausgeführt hatte, sollte den Archonten gemäß dem heiligen Gesetz vorgeführt werden; wurde die Arbeit auch dann nicht beendet, drohte körperliche Züchtigung, ein Arbeitsverbot sowie eine Geldstrafe. Doch auch diejenigen Magistrate, die die Bestrafung nicht den Vorschriften entsprechend durchführten, sollten mit einer Geldstrafe belegt werden.

⁹⁹ Städtische Sklaven im Kult behandelt Weiß (2004) 135ff., im griechischen Osten bes. 144ff. Diese wurden meist mit Aufgaben in der Verwaltung betraut oder fungierten als Tempelwächter oder Tempelaufseher. Auf der Insel Delos waren die *δημόσιοι* vielleicht sogar in kultische Handlungen einbezogen, vgl. Weiß (2004) 151 mit entsprechender Literatur und weiteren Quellenbelegen.

¹⁰⁰ Weiß (2004) 158. Personalmangel im Heiligtum des Zeus: I. Labraunda II 59A, Zz. 1-4 (2. Jh. n.Chr.); dazu Crampa im Kommentar zur Inschrift (S. 112ff.) sowie Dignas (2002) 209ff.

¹⁰¹ I. Labraunda II 59C (2. Jh. n.Chr.).

I. Labraunda II 59C, Zz. 5-13:

- 1 [...· παραδίδοσθαι δὲ]
πάντα δημόσιον ἢ ἱερὸν [τῷ θεῷ? ὀφείλοντα κατὰ τὸ ἱε-]
ρὸν ἀποχρηματίζειν τὴν [ἀπεργασίαν? ὑπὸ τῶν δικαστῶν]
8 καὶ τοῦ νομοφύλακος [εἰς τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν γραμμα]-
τέα τῆς βουλῆς καὶ πάν[τα τὸν βουλόμενον κατὰ τὸν ἱερὸν]
νόμον· ἔαν δὲ μὴ ἀποχρημ[ατίζειν παραχρηῆμα, μαστειγοῦσ]-
θαι τε αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχόντων ν' πληγὰς καὶ τῆς ἐργασί[?]-
12 ας εἰργεσθαι παρὰ τὸν ἐρχόμενον ἐνιαυτὸν, ὁμοίως δὲ κωλύε]-
σθαι καὶ τῆς μισθοφο[ρίας κατὰ τὸ ἱερὸν καὶ ἐπιτείμι]-
ον ἀποκαταστήσαι τῷ [- 26 - ...]¹⁰²

Crampas Ergänzung zufolge würde es sich in diesem Fall um städtische Sklaven und *ἱεροί* handeln.¹⁰³ Da in der vorigen Inschrift (I. Labraunda II 60) *παῖδες* der Priester und in einem weiteren Text aus dem benachbarten Olymos *ἱεροὶ καὶ δημόσιοι παῖδες* erwähnt werden, könnte hier auch *ἱερὸν [παῖδα]* ergänzt werden.¹⁰⁴

Die *μισθοφορία* in Z. 13 könnte sich auf den Dienst der städtischen Sklaven beziehen; in einem weiteren Text aus Labraunda wird nämlich auf die Entlohnung der *δημόσιοι* angespielt.¹⁰⁵ Über eine Entlohnung der heiligen Sklaven in Kleinasien ist nichts bekannt.

Die Ausübung physischer Gewalt als Strafmaßnahme, hier in Z. 10 ergänzt¹⁰⁶, wurde ausschließlich Sklaven gegenüber praktiziert. Egon Flaig schreibt dazu: „Die gewaltsame Abstrafung am Leibe diente nicht allein zur Disziplinierung, sondern zur ständigen Inszenierung der fundamentalen Differenz zwischen Freien und Unfreien.“¹⁰⁷ Mark Golden zufolge ist

¹⁰² Wegen der teilweise problematischen Ergänzungen sei hier nur auf die englische Übersetzung Crampas verwiesen.

¹⁰³ Zum Text und den darin erwähnten städtischen Sklaven zuletzt Weiß (2004) 149ff., der als Aufgaben der städtischen Sklaven entweder Bauarbeiten oder kultische Dienste in Betracht zieht. Beide Tätigkeiten sind in Inschriften nachweisbar. I. Labraunda II 56 behandelt Bestimmungen für den Aufseher der Bauarbeiten im Heiligtum des Zeus.

¹⁰⁴ Olymos: I. Mylasa 862 (2. Hälfte des 1. Jhs. v. Chr.?). Dazu Laumonier (1958) 153; vgl. auch Bömer (1960) 173, der die enge Verbindung zwischen profaner und sakraler Verwaltung auf die „drückenden Lasten“ der Römer nach dem Krieg gegen Mithridates VI. zurückführt. Lozano (1999) 246 mit Anm. 45 zur *ἱερὰ χώρα* des Heiligtums, die – so zieht sie zögerlich in Betracht – möglicherweise von den *ἱεροὶ παῖδες* bearbeitet wurden. Das halte ich wegen der Erwähnung der städtischen Sklaven für unwahrscheinlich.

¹⁰⁵ I. Labraunda II 56.

¹⁰⁶ Crampas Ergänzung beruht auf der Wortwiederholung in Z. 2f. derselben Inschrift.

¹⁰⁷ Flaig (2002a) 174.

„corporal punishment as mark of identification, the immediate physical consequence of social inferiority, for slaves and children alike.“¹⁰⁸ Die Sklaven wurden meist ausgepeitscht, Freie in der Regel mit Geldstrafen belegt. Die Ergänzung Crampas in Z. 11 „ν' πληγὰς“, 50 Peitschenhiebe, orientiert sich an weiteren Quellenbelegen. Körperliche Züchtigung wurde auch bei städtischen Sklaven vorgenommen.¹⁰⁹

In dem Dekret aus Labraunda wurde dem unwilligen Tempelpersonal, folgt man Crampas Ergänzungen, zusätzlich auch eine Geldstrafe angedroht. Dignas sieht diese Inschrift als Reaktion auf einen bedrohlichen Vorfall im Heiligtum: „The tone of the document is very harsh and suggests a crisis, possible a revolt of temple slaves.“¹¹⁰ Dies würde die strenge Bestrafung zumindest erklären. Den Ausführungen zufolge handelte es sich bei den hier genannten *ἱεροὶ παῖδες* in Labraunda um Sklaven.

Die *ἱεροὶ παῖδες* nahmen in Heiligtümern Kleinasiens also einen untergeordneten Status ein, der möglicherweise auch ihrem juristischen Status entsprach. Die Strafmaßnahmen gegen die städtischen und heiligen Sklaven des Zeus Labraundos sowie deren gleichzeitige Nennung deuten darauf hin. In Didyma verweisen die Rechenschaftsberichte über die Bauarbeiten am Apollonheiligtum nur auf untergeordnete Funktionen, nicht aber eindeutig auf den rechtlichen Status.

¹⁰⁸ Golden (1985) 102.

¹⁰⁹ Vgl. Crampa in I. Labraunda II, S. 116 mit weiteren Belegen für die hohe Anzahl der Peitschenschläge. – Bradley (1984) 113ff. widmet der Anwendung physischer Gewalt gegenüber Sklaven ein ganzes Kapitel. Aus den zahlreichen Quellenbelegen folgert er (122): „It is thus indisputable that physical coercion from the owner played a large part in servile life in one way or another and that subjection to brutality was a basic component of slavery“. Zur Bestrafung von Sklaven im klassischen Griechenland vgl. Klees (1998) bes. 180: bei Verstößen gegen öffentliche Ordnung zahlte ein Freier eine Geldstrafe, der Sklave erhielt entsprechend viele Peitschenhiebe. – Ein *δημόσιος* Tryphon, der das Archiv von Tlos geführt hatte, war vom Statthalter wegen bestimmter Vergehen ebenfalls zu einer Prügelstrafe verurteilt worden. Vgl. Wörle (1975a) bes. 281 und Anm. 682 mit Literatur: „Gegen Tryphon wurde die im römischen wie auch schon im griechischen Recht bei Personen unfreien Standes übliche Geißelung angewandt ...“. Eine Zusammenfassung dieser Episode auch bei Weiss (2004) 78ff. – Crampa führt LSCG Nr. 65, Z. 40 als ein Beispiel dafür an, daß auch Freie körperlich bestraft wurden (aber nicht mit der Peitsche). – Körperliche Züchtigung eines Sklaven außerdem in einem hellenistischen Dekret aus Mylasa: LSAM Nr. 61, Z. 13. Aus römisch-rechtlicher Sicht vgl. Watson (1987) 115ff.

¹¹⁰ Dignas (2002) 211.

Auch in dem letzten hier vorzustellenden Dokument erscheinen die *ἱεροὶ παιῖδες* als eine wenig privilegierte Gruppe. Es handelt sich um ein Gesetz über die Händler im Heraion zu Samos aus der Mitte des 3. Jhs. v.Chr., das in der Forschung vielfach diskutiert wurde.¹¹¹ Das Gesetz betraf Änderungen bislang bestehender Regularien über die Händler im Heiligtum. Darin wurde die Zahl der Pächter von Ladengeschäften festgelegt, die Pachtmodalitäten und der Ausschluß bestimmter sozialer Gruppen von der Pacht bzw. vom Handel. Darauf folgten Erläuterungen im Falle von Zuwiderhandlungen oder Abweichungen von den Bestimmungen sowie Informationen über Ansprechpartner, Klageerhebung oder Gerichtsgebühren. Schließlich wurden noch weitere Hinweise zu den Pachtmodalitäten aufgeführt.

Bei den vom Ausschluß betroffenen Gruppen handelte es sich um Sklaven, Soldaten, Arbeitslose sowie Asylbewerber. Für diese galt das Verbot des *παρακαπηλεύειν*, das im Sinne von „daneben Handel betreiben“ interpretiert wird.¹¹² Differenziert wurde im Text außerdem zwischen den bereits genannten Asylbewerbern (*ικέται*) und den asylflüchtigen Sklaven (*καθίζοντες οϊκέται*), die von den Händlern nicht in die Läden aufgenommen werden durften, um ihnen etwa eine Beschäftigung oder Nahrungsmittel anzubieten.¹¹³ Ganz am Ende der Satzung, als ob dieser Passus vergessen worden wäre, ist schließlich folgender Hinweis zu lesen (IG 12,6,1,169, Z. 38): „...· μὴ ἔξουσία δὲ ἔστω τῶν ἱερῶν παιῖδων καπηλεύειν.“

Die *ἱεροὶ παιῖδες* durften also keinen Handel treiben und sich auch nicht als Pächter um ein Ladengeschäft bewerben. Im Gegensatz zu den oben genannten Sklaven, Soldaten, Arbeitslosen und Asylbewerbern, denen ein

¹¹¹ IG 12,6,1,169 von 245 v.Chr.; ed.pr. Habicht (1972) 210ff., Nr. 9 (SEG 27, 545) = NGSL Nr. 18. Die Datierung erfolgt nach Hallof/Mileta (1997) 264 anhand eines Vergleichs mit IG 12,6,1,156. Für die Diskussion verweise ich auf die Ausführungen Habichts sowie den ausführlichen Kommentar in den IG mit neuerer Literatur. Zur Geschichte des Heraion zu Samos s. Kyrieleis (1993) 125ff.; zu Samos allgemein Shipley (1987).

¹¹² Zum Begriff *παρακαπηλεύειν* vgl. Habicht (1972) 218f. sowie den Kommentar in den IG.

¹¹³ Hallof/Mileta (1997) 265 vermuten dahinter abschreckende Maßnahmen für asylsuchende Sklaven. Niemand sollte diese unterstützen.

Handel *neben* dem in den Ladengeschäften gestatteten Handel untersagt war, bezog sich das Verbot der *ἱεροὶ παιῖδες* offenkundig auf die Möglichkeit, überhaupt Händler zu werden: „Ihre besondere Stellung ließ sie als potentielle Bewerber um einen der Läden im Heiligtum erscheinen. Das für die *δοῦλοι* erlassene Verbot, neben den Lizenzträgern Handel zu betreiben (*παρακαπηλεύειν*), wird für sie erweitert zum Verbot, sich überhaupt um einen der Läden zu bewerben und selbst als lizenzierte Händler tätig zu werden (d.i. *καπηλεύειν*).“¹¹⁴

Hervorzuheben ist, daß die *ἱεροὶ παιῖδες* als eigene soziale Gruppe neben den Sklaven (*δοῦλοι*) wahrgenommen und auch anders behandelt wurden. Dunst interpretiert die *δοῦλοι* hingegen als Sklaven, „die sich teils ebenfalls ins Heiligtum geflüchtet hatten, teils als *ἱερόδουλοι* im Heiligtum sich ständig aufhielten“. Er übersieht dabei die eindeutige Differenzierung im Text: Asylflüchtige Sklaven werden im Text sprachlich und durch den Kontext von den *δοῦλοι* und den *ἰκέται* und auch den *ἱεροὶ παιῖδες* unterschieden.¹¹⁵

Zusammenfassung:

Die Texte zeigen eine deutliche Tendenz: *ἱεροὶ παιῖδες* waren von einem Heiligtum in rechtlicher und wirtschaftlicher Hinsicht abhängige Personen. Ihre Beziehung zur Gottheit war streng hierarchisch geprägt, innerhalb der Tempelhierarchie nahmen die *ἱεροὶ παιῖδες* eine subalterne Stellung ein. Die Gefahr körperlicher Züchtigung, die untergeordneten Tätigkeiten und die Gleichsetzung mit den *δημόσιοι* lassen vermuten, daß sie auch persönlich unfrei waren. Das Leben und der Status der *ἱεροὶ παιῖδες* in kleinasiatischen Heiligtümern war nach Auswertung dieser Texte geprägt von Verboten, Einschränkungen und niederen Tätigkeiten. Der Zusatz in dem Gesetz über die Händler in Samos, der Handel und Pacht für die *ἱεροὶ παιῖδες* ausschließt, kann ein Hinweis auf den juristischen Status sein, aber in erster Linie ein Hinweis darauf, wie gering die Freiräume der *ἱεροὶ παιῖδες* waren. Es kann

¹¹⁴ Hallof/Mileta (1997) 265; ähnlich schon Habicht (1972) 224.

¹¹⁵ Dunst (1975) 173. Er übersieht außerdem, daß die „Tempelsklaven“, die er als *ἱερόδουλοι* bezeichnet, ja als *ἱεροὶ παιῖδες* eigens genannt werden.

aus diesen Texten gefolgert werden, daß es für einen Sklaven nicht unbedingt von Vorteil war, Sklave einer Gottheit zu sein.

2.3. Ἱερός

Das Adjektiv *Ἱερός* im Sinne von „heilig“, „geweiht“ bezeichnet Sachen oder Personen, die an der Macht des Göttlichen in irgendeiner Weise teilhaben. Dazu zählen etwa Land, Tiere, Motivgaben oder auch Städte oder Gemeinden.¹¹⁶ Der Begriff ist von den Termini *ἀγνός* und *ῥσιος* zu unterscheiden: „In *Ἱερός*, auch wenn es sich auf Personen bezieht, ist nie das Verhalten dieser Personen, sondern ausschließlich ihre Beziehung zu Göttern oder zum Kultus ausgesagt.“¹¹⁷ Nach Jean Rudhardt muß zwischen *Ἱερός* als dem, was von seiner „Natur“ her heilig sein kann, und dem, was durch einen Akt der Konsekration einer Gottheit zugeeignet wird, differenziert werden.¹¹⁸ Aus beidem resultiert ein göttlicher Schutz für die geweihten Objekte, die aber nicht „unantastbar“ (tabu) sind: Heiliges Land kann verpachtet werden.¹¹⁹

Der Terminus *Ἱερός* wurde im archaischen und klassischen Griechenland auch allgemeiner eingesetzt, um etwas „Herausragendes“, „Mächtiges“ zu charakterisieren.¹²⁰ Diese Begriffsverwendung findet sich noch im kaiserzeitlichen Kleinasien wieder. Dort wurde mit dem Attribut *Ἱερός* zum einen alles, was einem Heiligtum zugehörig war, bezeichnet. Funktionen

¹¹⁶ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (1968) I 457-457 s.v. *Ἱερός*; vgl. auch H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch I* (1960) 712-714 s.v. *Ἱερός*. Die Etymologie des Begriffs bleibt unklar; ThWNT 3 (1938) 221-225 (G. Schrenk). Der Terminus wird im NT nur selten verwendet. – Eine Untersuchung der Begriffsverwendung in Hellenismus und Kaiserzeit fehlt bislang und kann an dieser Stelle nur für die epigraphischen Quellen in Kleinasien angedeutet werden; die bisherigen Studien enden mit der klassischen Zeit und beziehen sich nur auf literarische Quellen.

¹¹⁷ Wülfing-v.Martitz (1960/61) 42. Vgl. die Übersicht bei Horster (2004) 49-52.

¹¹⁸ Rudhardt (1992) 30: „... cédé par l'homme à un dieu“. Horster ebd. folgt ihm. In diesem Sinne bereits Wülfing-v.Martitz (1960/61), der Homer und andere frühe Texte ausgewertet hat; zum Begriff *Ἱερός* noch B. Gambino, *Il vocabolario del sacro nella poesia epica arcaica: Ἱερός*, Pan 22 (2004) 51-80 (non vidi).

¹¹⁹ So auch Horster (2004) 52. Anders Wülfing-v.Martitz (1960/61) 34, 42, der *Ἱερός* als Tabu-Begriff einschätzt (in literarischen Texten).

¹²⁰ Wülfing-v.Martitz (1960/61) bsp. 286 in Verbindung mit Städten schon in homerischer Zeit.

wurden durch die Beifügung *ἱερός* eindeutig in den sakralen Raum verwiesen: etwa die Verwendung des Begriffs in *ἱερός σαλπικτικής, ἱερός ἀκροβάτης*, um nur zwei Beispiele zu nennen.¹²¹ Zum anderen wurden auch politische Institutionen, die Staatskasse, Kaiser oder siegreiche Athleten durch die Hinzufügung *ἱερός* als etwas „Besonderes“ charakterisiert.¹²² Im Sepulkralkontext schließlich wurde sowohl die Grabanlage als auch der Verstorbene als *ἱερός* bezeichnet.¹²³

Die Bezeichnung *ἱερός* als Terminus technicus im Sinne von „Tempelsklave“ ist für den griechischen Osten erstmals in der Mitte des 4. Jhs. v. Chr. bezeugt. In einer Inventarliste aus dem Heraion zu Samos wird ein *ἱερός τῆς θεοῦ* genannt, der das Tempelinventar beaufsichtigte oder verwaltete.¹²⁴ Zwei Dokumente datieren in das 3. Jh. v. Chr., alle anderen Texte in römische Zeit.¹²⁵

Die meisten Belege stammen aus religiösen Texten, darunter Weihungen, Kultstiftungen und Beichtinschriften. Die *ἱεροί* besaßen im Gegensatz zu den bereits vorgestellten *ἱεροὶ παῖδες* und *σώματα ἱερά* ein für uns nachweisbares Privatleben: sie hatten Familie und waren in ein Gemeindeleben eingebunden. Außer in Grabinschriften kommen die *ἱεροί* auch in Ehrungen, Stiftungsinschriften und Toposinschriften vor.

¹²¹ Diese religiös-kultischen Funktionen werden hier nicht besprochen. Sie sind vor allem zahlreich in Ephesos nachgewiesen. Für diese Stadt noch immer Picard (1922) mit einer Zusammenstellung und Erläuterung der Bezeichnungen sowie knapper Engelmann (2001) 33ff.

¹²² Ein siegreicher Athlet vermutlich aus Tralleis: Fontrier (1885) 278, Zz. 1-4: „Ἄθροστος Ἄθρο[σ]του τοῦ Ἄθροσ[σ]του / Δαμάλων ἱερός Ἄνεικᾶ ...“; zum Fundort vgl. I. Tralleis, S. 216 Nr. 1. Dazu noch Bömer (1960) 164; Robert/Robert (1948) 50 mit Anm. 1. – In einer Inschrift aus Aphrodisias wird einer der Stifter als *ἱερός* bezeichnet: MAMA VIII 413e, Z. 11: [Ἰ]θαρος Μενίππου ἱερός. Die Kommentatoren der Inschrift verweisen auf Josef Keil, der *ἱερός* als Eigennamen las. Anders Bömer (1960) 151 und 165: Ein Ehrenname kann „aus einer früher dienenden Funktion am Heiligtum erwachsen sein ...“ sowie Lozano (1980) 162 („título honorífico“). Dies galt nach Meinung Lozanos für die meisten freigeborenen *ἱεροί*. Der Begriff *ἱερος* (*sacer*) im Sinne von „kaiserlich“ ab dem 2. Jh. n. Chr. wird behandelt von Christol/Drew-Bear (2000) bes. 535ff. mit Quellenbelegen auch aus Kleinasien.

¹²³ Etwa IG X 2, 2, 1, 101 = SEG 49, 719 (Herakleia Lynkestis, kaiserzeitlich): *ἱερός* auf den verstorbenen Sohn bezogen; Merkelbach/Stauber (1998) I 56, 01/12/16 (Halikarnassos, Karien): ein *χῶρος ἱερός* eines Castricius als Grabanlage.

¹²⁴ Samos: IG 12,6,1,261 (346/45 v. Chr.), Text in Anm. 206.

¹²⁵ 3. Jh. v. Chr.: TAM III 1, 8 (Termessos); I. Kalchedon 13 = LSAM Nr. 2. Diese Texte werden aufgrund ihres fragmentarischen Zustands nicht ausführlicher vorgestellt.

Eine grundsätzliche Gemeinsamkeit mit den *ἱεροὶ παιῖδες* und *σώματα ἱερά* besteht darin, daß alle in einer Beziehung zum Göttlichen standen. Ein bedeutender Unterschied liegt hingegen darin, daß *ἱερός* in Kleinasien nicht nur einen heiligen Sklaven im Tempeldienst bezeichnen konnte, sondern auch in anderer Verwendung bezeugt ist. Hinzu kommt, daß auch zahlreiche freigegeborene *ἱεροί* im Tempeldienst nachweisbar sind. Die Texte vermitteln insgesamt eine recht konkrete Vorstellung über das Begriffsspektrum von *ἱερός*, auch wenn in Einzelfällen die exakte Bedeutung des Terminus diskutiert werden muß.

Die einzelnen Bedeutungen des Terminus *ἱερός*, die bei der Auswertung der Texte ermittelt werden konnten, sind folgende: *ἱεροί* als Mitglieder eines Kultvereins, *ἱερός* als personenrechtliche Kategorie, *ἱερός* als Bestandteil von sakralen Freilassunginschriften, *ἱερός* als heiliger Sklave im Tempeldienst und *ἱερός* mit dem Zusatz *Σμυρναίων*.¹²⁶

2.3.1. *ἱεροί* als Mitglieder eines Kultvereins

Ein Kultverein im kaiserzeitlichen Kyme hatte ein Anwesen außerhalb der Stadt für die Verehrung des Gottes Mandros erstanden; über den Kaufvertrag informiert eine stark fragmentarische Inschrift.¹²⁷ Als Vorsitzender des Kultvereins wird ein *ἀρχίγαλλος* Menandros genannt; es handelte sich also um einen Mysterienverein. Offenbar hatte der Verein von einem Privatmann das Anwesen erworben, die Kaufsumme wurde auf die Mitglieder umgelegt, für deren Eintreibung *πράκτορες* eingesetzt wurden. Wer sich an dem Kauf beteiligt hatte, erwarb automatisch die Mitgliedschaft in diesem Kultverein. Von dem Herausgeber Josef Keil wurden noch Bestimmungen über die Ausgestaltung des Thiasos ergänzt; am Textende findet sich eine besser erhaltene Namensliste der Kultmitglieder, darunter viele Frauen.

¹²⁶ Zu einer möglichen Verwendung als Titel vgl. Anm. 122 und 458.

¹²⁷ I. Kyme 37 = Keil (1911) 133ff. Ich verweise auf den Kommentar Helmut Engelmanns, auch zu Mandros als Feuergottheit. Wegen seines fragmentarischen Charakters und der vielen unsicheren Ergänzungen wird der Text nicht vollständig zitiert.

Die in diesem Text mehrfach genannten *ἱεροί* hat Helmut Engelmann als Mysten, also Kultmitglieder, angesehen.¹²⁸ Dagegen spricht, daß die *μύσται* immerhin einmal, wenn auch ergänzt, genannt werden. Keil hat deshalb in den *ἱεροί* Kultpersonal gesehen (I. Kyme 37, Z. 30-31): „... τοῖς] μ[ετέχου]σιν / [μύσ]τα[ις? καὶ] ca. 7 [ς] καὶ τοῖς το]ύτων ...“¹²⁹ Der Text bietet jedoch auch Hinweise für den Vorschlag Engelmanns. Zu Beginn der Inschrift wird gesagt, daß Herakleides, Sohn des Zopyros, das Grundstück für die Mitglieder gekauft habe (Zz. 4-5: „... ἠγόρασεν τοῖς μετέχουσιν ...“), die sich an dem Kauf finanziell beteiligten (Zz. 13-14: „λ[αβ]ῶν παρ’ [ἐκ]άστου τῶν μετεχόντων] / τῶν [ἱερῶ]ν ...“. Am Ende des Kaufvertrags heißt es dann, daß Herakleides gemeinsam mit allen *ἱεροί* dem Kaufvertrag entsprechend die erworbenen Gebäude geweiht habe (Zz. 42-45): „... οἰκήματα τὰ προγ[ε]γραμμένα καὶ ἱερά, καθὼς ἡ κτῆσις περ[ι]έχει, καθιέρωσεν Ἡρακλείδης Ζωπύρου] / Ὀλυμπικός σὺν τοῖς ἱεροῖς πᾶσιν, ...“

Es könnte sich also, wie Engelmann vermutet hat, durchaus um Kultmitglieder handeln. In diesem Sinne ließe sich auch die Nennung von *ἱεροί* in einer Weihinschrift aus Klisseköy (Kiliseköy, Aiolis) erklären. Darin ehrten der *δῆμος* und die *ἱεροί* einen Moschos, Sohn des Moschos:¹³⁰

Ὁ δῆμος καὶ οἱ ἱεροὶ ἐτίμησαν Μόσχον Μόσχο-υ τριηραρχήσαντα.

Nach Louis Robert wurde Moschos nicht als Führer einer Triere, sondern als Funktionsträger in einem Kult geehrt. Das griechische „*ναυαρχέω*“ in einer bithynischen Inschrift hat er ebenfalls in einem Zusammenhang zum Isiskult gesehen.¹³¹ Demzufolge könnten der *δῆμος* und die *ἱεροί* als Mitglieder eines hier nicht genannten Kultes die Ehrung gemeinsam vorgenommen haben.

¹²⁸ I. Kyme 37, Zz. 10-14, 35, 45.

¹²⁹ Keil (1911) 137: „Das Heiligtum des Gottes, zu dem nach kleinasiatischer Sitte eine Anzahl *ἱεροί* gehörten, lag vor den Toren der Stadt“.

¹³⁰ Pottier/Havette-Besnault (1880) 380, Nr. 7; nach Robert (1944) 12, Nr. 1 nicht sicher zu datieren.

¹³¹ Robert (1944) 12 mit Anm. 1: „... il me semble probable d’ailleurs qu’il s’agit d’une cérémonie du culte“. Inschrift aus Bithynien und weitere Belege: Robert (1943) 183ff.

Es scheint anhand der beiden Texte also nicht ausgeschlossen, daß der Terminus *ἰερός* auch im Sinne von Mitglied eines Kultvereins verwendet wurde.

2.3.2. *Ἰερός* als juristische Kategorie

Ephesos war eine der zahlreichen kleinasiatischen Städte, die im ersten Krieg des pontischen Königs Mithridates VI. Eupator gegen Rom im Verlauf der militärischen Auseinandersetzungen die Fronten wechselten und versuchten, sich rechtzeitig auf die Seite der Römer als wahrscheinliche Sieger zu schlagen.¹³² In dem hier zu behandelnden Dekret über den Krieg gegen Mithridates von 86/85 v.Chr. betonten die Ephesier ihre angeblich zu keinem Zeitpunkt aufgegebene Loyalität den Römern gegenüber und erklärten nun den Krieg gegen Mithridates. Aufgefordert wurden alle Bürger, sich an diesem Krieg zu beteiligen. Um die Zahl der waffenfähigen Bürger zu erhöhen, wurden in dem Dekret zahlreiche Schuldenerlasse in Aussicht gestellt sowie Nichtbürgern das Vollbürgerrecht und öffentlichen Sklaven die Freiheit garantiert.¹³³

Die Vergabe von Bürgerrechten an Teile der minderberechtigten Bevölkerung wurde in Krisensituationen als ein erfolgversprechendes politisches Mittel eingesetzt. In Pergamon sah man sich einige Jahrzehnte früher im Zuge des Aristonikos-Aufstandes zu einem ähnlichen Schritt gezwungen. Um innenpolitischen Spannungen vorzubeugen, machte die

¹³² Vgl. die ausführliche Monographie zu Mithridates von Ballesteros Pastor (1996); zum Widerstand in Ephesos bes. 157ff.; zur Situation in Kleinasien unter Mithridates ausführlich McGing (1986); zum ersten Krieg gegen Rom ebd. 108ff., zur Sozialstruktur ebd. 113ff.; vgl. auch Eddy (1961) passim.

¹³³ I. Ephesos 8; dazu zuletzt Herz (2001a) 185ff.; Welwei (1979) 101f.; zum Dekret Bömer (?1990) 57ff. mit falschen Schlußfolgerungen, die in der überarbeiteten Fassung von Peter Herz zu Recht angezweifelt wurden; Papazoglou (1997) 173ff. sowie Lozano (1999) 250f. mit einer wenig überzeugenden Interpretation. Die Inschrift wird nochmals thematisiert in Kap. 4.3.

Stadt verschiedenen sozialen Gruppen Zugeständnisse durch die Aufwertung des Rechtsstatus einiger Personengruppen.¹³⁴

Die in dem ephesischen Dekret deutlich werdende Schichtung der Gesellschaft in Ephesos hat Peter Herz als den „sozialen Normalfall“ in Kleinasien bewertet. Diese erschwerte den Erhalt der vollen Bürgerrechte einer Polis, die offenbar als „recht exklusives Recht“ empfunden wurden.¹³⁵ Zu den Nichtbürgern wurden außer den *ἰσοτελεῖς*, *πάροικοι*, Freigelassenen und Fremden auch die *ἱεροί* gezählt (I. Ephesos 8, Zz. 43-48).¹³⁶

... εἶναι δὲ καὶ τοὺς ἰσοτελεῖς καὶ παροίκους
44 καὶ ἱερούς καὶ ἐξελευθέρους καὶ ξένους, ὅσοι ἂν ἀναλάβωσιν τὰ ὅπλα καὶ πρὸς
το[ύς]
45 ἡγεμόνας ἀπογράψωνται, πάντας πολίτας ἐφ' ἴση καὶ ὁμοίαι, ὧν καὶ τὰ
ὀνόματα δια]-
46 σαφισάτωσαν οἱ ἡγεμόνες τοῖς προέδροις καὶ τῶι γραμματεῖ τῆς βουλῆς, οἱ
καὶ ἐπικληρωσάτωσαν αὐτοὺς εἰς φυλὰς καὶ χιλιαστῦς· τοὺς δὲ δημοσίους
48 ἐλευθέρους τε καὶ παροίκους, τοὺς ἀναλαβόντας τὰ ὅπλα·

„Es sollen auch die *ἰσοτελεῖς* und *πάροικοι* und *ἱεροί* und die Freigelassenen und die Fremden, die die Waffen ergreifen und sich bei den Befehlshabern einschreiben lassen, alle vollständig und gleichberechtigt Bürger sein. Und die Befehlshaber sollen (ihre) Namen den Proedroi und dem Schreiber des Rates mitteilen, und diese sollen sie durch das Los in Phylen und Chiliastyen einteilen; die *δημόσιοι* aber sollen frei und *πάροικοι* sein, wenn sie zu den Waffen greifen.“

Die *ἱεροί* werden nach den *ἰσοτελεῖς* und *πάροικοι* an dritter Stelle vor den *ἐξελεύθεροι* und *ξένοι* genannt.¹³⁷ Allen gemeinsam ist die personenrechtliche Freiheit und der Ausschluß von den Bürgerrechten in Ephesos. Die

¹³⁴ I. Pergamon 249 = OGIS 338; zum Aristonikos-Aufstand vgl. zuletzt Daubner (2003) 79ff. und Mileta (1998) 47f. (Literatur in Anm. 3) mit einer ausführlichen Besprechung der Inschrift.

¹³⁵ Herz (2001a) 196f.

¹³⁶ In dem Dekret von Ephesos wie im gerade genannten pergamenischen Volksbeschuß werden nur städtische bzw. königliche Sklaven privilegiert, die Privatsklaven sind von diesen Vergünstigungen ausgenommen; vgl. I. Pergamon 249, Zz. 20-22.

¹³⁷ Zu den *ἐξελεύθεροι* in Abgrenzung zu den *ἀπελεύθεροι* vgl. Papazoglou (1997) bes. 174 sowie zuletzt Zelnick-Abramovitz (2005) 99ff.

Reihenfolge der aufgeführten Begriffe spiegelt möglicherweise die verschiedenen Privilegien abstufend wider.¹³⁸

Peter Herz ging davon aus, daß die *ἱεροί* das heilige Land der Artemis seit Generationen bewirtschafteten und dem Tempel gegenüber abgabepflichtig waren: „Ihre rechtliche Sonderstellung innerhalb von Ephesos erklärt sich vor allem durch ihre Herkunft vom Land der Göttin, dort befand sich ihre juristische und politische Heimat, aber nicht zwingend ihr Wohnsitz.“ Denn, so folgerte er: „*ἱερός*‘ ist vor allem eine personenrechtliche Kategorie, aber keinesfalls eine Beschreibung des Wohnortes.“¹³⁹

Herz hat als weitere Konsequenzen angenommen, daß den *ἱεροί* nun neben den politischen Rechten eines Vollbürgers in Ephesos der Kauf von Immobilien ermöglicht und das Recht auf eine vollgültige Ehe mit Frauen, die das ephesische Bürgerrecht besaßen, zuerkannt wurde.¹⁴⁰ Die juristische Abhängigkeit dieser *ἱεροί* von einem Heiligtum findet eine Entsprechung in dem Status der *ἱερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten im Osten Kleinasiens.¹⁴¹

Zu dem Heiligtum der Artemis in Ephesos gehörten in der römischen Kaiserzeit, wie wir noch sehen werden, *ἱεροί*, die dort im Tempeldienst tätig waren. Diese waren von diesem Dekret vermutlich nicht betroffen.¹⁴²

¹³⁸ Die personenrechtlichen Kategorien hat Peter Herz untersucht. Vgl. Herz (2001a) 187-197. Während Bömer (1990) 58f. die ephesischen *ἱεροί* als Sklaven ansah, sah Debord (1972) 139 „un statut comparable à celui des affranchis“. Vgl. auch den knappen Hinweis bei Welwei (1977) 84 mit Anm. 91; allgemein zur Stratifizierung der Gesellschaft in Kleinasien Debord (1987) 29ff.

¹³⁹ Herz (2001a) 190. Zelnick-Abramovitz (2005) 123 glaubt, daß es sich bei den ephesischen *ἱεροί* um ehemalige Sklaven handele, es somit „two groups of manumitted slaves“ gab, die *ἱεροί* und die *ἐξελεύθεροι*. Daß *ἱεροί* tatsächlich auch freigelassene Sklaven bezeichnen konnten, wird im nachfolgenden Abschnitt gezeigt. Grundsätzlich gegen *ἱερός* als juristische Kategorie Lozano (2005) 248.

¹⁴⁰ Herz (2001a) 191.

¹⁴¹ Zu *ἱερόδουλος* als personenrechtliche Kategorie vgl. Kap. 2.4.4., ebd. und in Kap. 4.2. auch zum Begriff des sog. autonomen Tempelstaates.

¹⁴² Es handelt sich um Männer mit und ohne Patronym. Ein Theopompos war im 2. Jh. n. Chr. als *ἱερός* offenbar mehrfach für Trankopfer im Artemiskult zuständig. In einer Inschrift trägt er auch den Vatersnamen: I. Ephesos 1578b; 1589b; Knibbe/Engelmann/İplikcioğlu (1993) 134, Nr. 33; zwei *ἱεροί* als Waagemeister und Betreuer der Deposita im Heiligtum: I. Ephesos 27. Diese Texte datieren sämtlich in die Kaiserzeit. Ein Überblick über die Inschriften aus dem Artemision findet sich bei Engelmann (2001) 33ff.

Ob in der Kaiserzeit auch das Heiligtum des Apollon Lairbenos über einen ausgedehnten Landbesitz verfügte, der von *ἱεροί* bearbeitet wurde, ist nicht bekannt. Bezeugt sind hier jedenfalls mehrere freigeborene *ἱεροί*, die sowohl ihre leiblichen Kinder als auch Sklaven dem Gott übereigneten. Den Weihinschriften aus Phrygien ist zu entnehmen, daß diese wohl keinen Bürgerstatus besaßen, sondern juristisch dem Heiligtum zugeteilt waren. Während nämlich die übrigen Stifter Herkunft und Bürgerstatus benennen, fehlt beides im Fall der *ἱεροί*.¹⁴³

Eine dieser *καταγραφῆ*-Weihungen wartet mit einer Besonderheit auf: Vater und Tochter, *ἱερός* und *ἱερά*, übereignen dem Apollon Lairbenos drei Sklaven und darüber hinaus auch eine Werkstatt, die sich offenbar im Haus des Stifters befand. Die Sklaven, so darf man vermuten, waren sicherlich in dieser Werkstatt beschäftigt. Inwieweit das Heiligtum von dieser Übereignung profitierte, bleibt ungewiß. Vielleicht wurden dem Heiligtum bestimmte Produkte oder auch Einkünfte aus der Werkstatt geschenkt. Bei den beiden Stiftern handelte es sich wohl nicht um Menschen im Tempeldienst. Entspricht ihr Status dem der *ἱεροί* in Ephesos? In welcher Weise waren sie an das Heiligtum gebunden?¹⁴⁴

2.3.3. *ἱερός* als Bestandteil von Weihungen mit und ohne sakrale Freilassung

Der Terminus *ἱερός* ist in Kleinasien auch als Bestandteil sakraler Freilassungstexte bezeugt. Ein freigelassener Sklave war *ἱερός*, ohne daß sich daraus ein näheres Bindungsverhältnis zu einer Gottheit oder einem Heiligtum ergab. Der Begriff ist damit gleichsam Synonym für *ἀπελεύθερος*.

¹⁴³ Dazu Riel (2001b) etwa 143 mit Anm. 63 und 156 mit Anm. 116. Die Belege aus dem Heiligtum des Apollon: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 8, K 11, K 43, K 49. – Ramsay (1895) 126ff. hielt die Existenz von Landbesitz zumindest in hellenistischer Zeit für gesichert.

¹⁴⁴ Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 43 mit Textänderungen und Diskussion in Riel (2001b) 159 in Zz. 3, 10, 11, 13 und 15. Riel hat statt Werkstatt Weberei ergänzt. Weitere Beispiele für Weihungen von Werkstätten oder Werkräumen u.a. an Artemis Ephesia: I. Ephesos 421 u. 443.

Außerdem kann in Kleinasien die sakrale Freilassung mit einem an die Freilassung anschließenden Tempeldienst nachgewiesen werden. Die Forschung geht zumeist davon aus, daß die *ἱεροί* als Sklaven einer Gottheit geweiht wurden, ohne daß eine Freilassung erfolgte.¹⁴⁵

Im folgenden Abschnitt soll die sakrale Freilassung ohne Verpflichtung dem Heiligtum gegenüber, wie im hellenistischen Griechenland geläufig, behandelt werden. Ein Überblick über die sakrale griechische Freilassung ist in diesem Zusammenhang notwendig, die charakteristischen Elemente sollen dann in Bezug zu den wenigen kleinasiatischen Dokumenten gesetzt werden. Für die Kaiserzeit werden die bereits in der Einleitung kurz benannten *καταγραφή*-Weihungen besprochen sowie einige Texte, die freigelassene Sklaven, die als *ἱεροί* bezeichnet werden, in einem Kontext außerhalb eines Heiligtums benennen (2.3.3.1.). Darauf folgt eine Vorstellung der Dokumente, die die sakrale Freilassung mit dem Tempeldienst verbinden (2.3.3.2.); die *ἱεροί* als heilige Sklaven im Tempeldienst werden schließlich unter Kapitel 2.3.4. besprochen.

2.3.3.1. Sakrale Freilassungen nach griechischem Vorbild

Im hellenistischen Griechenland war die sakrale Freilassung von Sklaven weit verbreitet. Bei diesem Rechtsakt wurde ein Sklave einer Gottheit förmlich geweiht, damit *ἱερός*, und erlangte auf diese Weise die persönliche Freiheit. In der Regel erhielt ein Sklave die Freiheit nicht ohne Gegenleistung: Neben der Zahlung einer Freikaufsumme, wie etwa im Fall der Freilassungen aus Delphi, mußte sich der freigelassene Sklave verpflichten, bis zu einem bestimmten Zeitpunkt, nicht selten bis zum Tod des ehemaligen Sklavenhalters, weiterhin für diesen zu arbeiten. Die Freilassungsbedingungen variierten und konnten sich auch auf die Nachkommen der freigelassenen Sklaven beziehen. Der Verbleib des Sklaven im bisherigen Haushalt für einen festgelegten Zeitraum wird als

¹⁴⁵ Vgl. Pleket (1958) 19 und Robert/Robert (1948) 9ff.

παράμωνή bezeichnet. Zu welchem Zeitpunkt die Freilassung des Sklaven rechtsgültig wurde, wird anhand dieser *παράμωνή*-Verpflichtungen bislang kontrovers diskutiert.¹⁴⁶

Aus Kleinasien sind sakrale Freilassungen in hellenistischer und römischer Zeit bekannt. Diese Information ist wichtig, da gerade im griechischen Osten auch Weihungen von Sklaven ohne Freilassung bekannt sind.¹⁴⁷ Beide Formen, mit und ohne Freilassung, konnten in den Tempeldienst eines Heiligtums führen. Aus unserer Sicht ist nicht immer zu entscheiden, ob eine Dedikation mit einer Freilassung verbunden war, oder ob ein Dienst in einem Heiligtum vorgesehen war oder nicht.

Die Formulare kleinasiatischer Manumissionstexte aus hellenistischer Zeit unterscheiden sich sehr von den delphischen Freilassungstexten, ein Vergleich mit den böotischen Texten, die vor einigen Jahren von Laurence Darmezín zusammengestellt wurden, bietet hingegen zahlreiche Übereinstimmungen. In den böotischen und mehr noch in den kleinasiatischen Dokumenten tritt der religiöse Aspekt deutlicher hervor und der Rechtsakt inhaltlich mehr in den Hintergrund.¹⁴⁸

Der Rechtsakt wurde durch Verben wie *ἀνατίθημι* („einer Gottheit weihen“) oder *ἀφίημι τῆ/τῶ θεῶ/θεῶν* („der Gottheit überlassen“) sowie *καταγράφω τῶ θεῶ* („der Gottheit übereignen“)¹⁴⁹ und durch den Zusatz „*ἱερός*“

¹⁴⁶ Eine informative Zusammenfassung der Diskussion bietet Waldstein (1986a) 92ff; Weiler (2003) 173ff. und knapp Darmezín (1999) 211ff. sowie zuletzt grundsätzlich zu Freilassungen in der griechischen Welt Zelnick-Abramovitz (2005). Vgl. dazu noch Adams (1964) passim sowie Albrecht (1978) passim. Zu den delphischen Freilassungsdokumenten auch Hopkins (1978) 133ff. Die Freikaufsumme entsprach vermutlich dem Kaufpreis für einen Sklaven. Vgl. die Aufstellungen bei Calderini (1908) 212ff. und Klees (1998) 325 mit Anm. 168; im Hinblick auf Freilassungen im frühen Christentum vgl. Harrill (1995).

¹⁴⁷ Daneben gilt die Weihung von Kindern an eine Gottheit als weiteres Spezifikum Kleinasiens.

¹⁴⁸ Vgl. auch einen Text aus Edessa (Makedonien) aus dem 2. Jh. v. Chr. bei Panayotou/Chrysostomou (1993) 360ff., Nr. 1: *Εὐρυνόα Ἀριστοκλείδου ἀνατίθησιν τῆ/ν αὐτῆς παιδ/ίσκησιν Εὐτυχιῶδα, τὸ γένος Σύ/ραν, Παρθένοι*. Daß es sich um eine sakrale Freilassung handelt, erschließt sich allein aus dem Fundort: Im hellenistischen Griechenland wurden Sklaven nicht als Tempelsklaven geweiht. Stammte der Text aus Kleinasien, würde er in der Forschung vermutlich als Weihung zur Tempelsklavin gedeutet werden.

¹⁴⁹ Dieser Begriff ist in Kleinasien nur aus dem phrygischen Heiligtum des Apollon Lairbenos bekannt; einige Belege aus Makedonien bestätigten aber dessen Verwendung in sakralen Freilassungstexten. Aus Edessa: SEG 36, 616, 619, 620, 621, sowie Papageorgiou,

dokumentiert. Auf ein erklärendes *ἐλεύθερος*, „frei“, Bestandteil vieler sakraler und insbesondere profaner Freilassungen wurde in den kleinasiatischen Dokumenten häufig verzichtet.¹⁵⁰ Aber auch der Terminus *ἱερός* war nicht zwingend notwendig. Verben und Adjektive wurden auf unterschiedliche Weise miteinander kombiniert, der Rechtsakt blieb derselbe. In den ausführlicher gehaltenen Texten hellenistischer Zeit wurden die Freilassungsbedingungen in den Inschriften aufgeführt, in der Kaiserzeit wurden diese vermutlich nur im Archiv hinterlegt.

In Kleinasien sind insgesamt kaum Dokumente sakraler Freilassungen aus hellenistischer Zeit erhalten; sie sind Zeugnis dafür, daß nicht nur das griechische Formular, sondern auch die Rechtsvorstellungen in Kleinasien etabliert waren. Darüber wird teilweise kontrovers diskutiert.¹⁵¹ Immerhin ein Text aus dem lykischen Oinoanda bietet klare Parallelen zu den griechischen Manumissionstexten. Er beinhaltet die Freilassung, Angaben zur *παραμονή* sowie das Verbot der Versklavung der freigelassenen Sklaven.¹⁵²

In der Kaiserzeit wurde die sakrale Freilassung weiterhin praktiziert. Beleg hierfür sind knapp 60 *καταγραφή*-Weihinschriften für Apollon Lairbenos aus dem phrygischen Bahadınlar. Anders als in den hellenistischen Dokumenten fehlen hier Angaben zur *παραμονή*, die als Bestätigung für die Freilassung der dort geweihten Sklaven dienen könnten.¹⁵³ Der Vorgang der Weihung wurde dort mit dem Verb *καταγράφω* umschrieben, das hier im

Athena 12 (1900) 70ff., Nr. 10 (Text bei Cameron (1939a) 143); sowie Inscr. Leukopetra Nr. 94.

¹⁵⁰ Deutliche Unterschiede bestehen zu dem Formular der profanen Manumissionstexte aus Kalymnos aus dem 1. Jh. n.Chr. Die Begriffe *ἐλεύθερος*, *ἀπελεύθερος* und deren verbale Formen sind reguläre Bestandteile dieser Texte. Vgl. Tit. Cal. Nr. 152-212. Zu diesen Texten vgl. Babakos (1973) passim. – Ein seltenes Beispiel für *ἱερανοθεσία* (Weihung an eine Gottheit) in sakralen Freilassungstexten stammt aus Delphi: BE 1988, 480.

¹⁵¹ Vgl. Kap. 2.4.2.

¹⁵² Hall (1977) 195f., Nr. 3 (2. oder 1. Jh. v.Chr.); Text in Kap. 2.4.2. mit Anm. 251. Gegen eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen griechischen Manumissionstexten und kleinasiatischen Formularen etwa Bömer (1960) 106ff., dem dieser Text jedoch nicht bekannt war.

¹⁵³ Über die Frage, ob hier eine sakrale Freilassung vorliege, diskutierten u.a. Bömer (1960) 108ff.; 166f.; Nörr (1971) bes. 631ff.; Miller (1985) bes. 54ff.; Mirković (1997b) 1ff. und (2001) 953ff.; Riel (1995) 187ff. und (2001b) bes. 155ff.; Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) 56ff. (Katalog der Inschriften).

Sinne einer (rechtmäßigen) Übertragung oder Übereignung eines Besitzes von einer Person an eine Gottheit verwendet wurde und keine eindeutigen Hinweise auf die Freilassung der geweihten Sklaven gibt.¹⁵⁴ Nach Helmut Müller handelt es sich bei einer *καταγραφή* „um einen für den rechtsgültigen Eigentumserwerb an Sklaven unabdingbaren, persönlich oder durch einen Rechtsvertreter vor kompetenten Behörden durchzuführenden, gesetzlich geforderten Formalakt ebenso wie (um) die zu seinem Beweis errichtete Urkunde.“¹⁵⁵ Dasselbe Formular wurde zudem für die Weihung von leiblichen Kindern oder Sklaven verwendet.¹⁵⁶

Ein Beispieltext sei hier vorgestellt:¹⁵⁷

- 1 Ἔτους ΣΝΕ΄, μη(νός) Περειτίου ς΄. Ἰου-
[λ]ία, Γ(αίου) Ἰουλίου Λόνγου θυγά-
[τ]ηρ, καταγράφω Ἡλλίω Ἀπόλ-
4 [λ]ωνι Λαιρμηνηῶ Ἐλεύθερον,
[τό]ν ἑαυτῆς δοῦλον· ἐὰν δέ
τις ἐπενκαλέσει, θήσει προσ-

¹⁵⁴ Der Begriff *καταγραφή* ist Inhalt einer seit Jahrzehnten engagiert geführten Diskussion über die Bedeutung des Begriffs im Recht des griechisch-römischen Ägypten. Mirković hat diese Kontroverse ausgewertet und ihre daraus gewonnenen Ergebnisse auf die *καταγραφή*-Dokumente in Phrygien übertragen. Vgl. Mirković (1997b) 1-33 und (2001) 953-967. Eine Zusammenfassung der Diskussion erfolgte zuletzt durch Müller (2001) bes. 428ff. am Beispiel eines Erlasses über den Sklavenverkauf aus Beroia in Makedonien. Diese Diskussion kann hier nicht im einzelnen erörtert werden. So wurde u.a. darüber diskutiert, ob es sich bei dem Terminus um den Akt oder die Registrierung der Übereignung oder die Urkunde selbst handele. Eine knappe Zusammenfassung bietet auch Mirković (1997b) 6ff. und dies. (2002), ausführlicher Wolff (1978) 185ff. – In weiterer Bedeutung wird in Kleinasien *καταγράφω* auch im Sinne von „registrieren“, „sich einschreiben“, „anmelden“ verwendet. Vgl. TAM V 1, 460 = BIWK Nr. 57 (118/19 n.Chr.), hier im Sinne von „sich zum Dienst einschreiben“; Mirković (1997b) 5 mit Kommentar. Vgl. auch einige Pachturkunden aus Mylasa (I. Mylasa 206, 207, 212, 218).
¹⁵⁵ Müller (2001) 430.

¹⁵⁶ Die Sklaven werden in diesen Weihungen als *δοῦλοι*, weitaus häufiger aber als *θρεπτοί* und Synonyme bezeichnet. Ausgedrückt wird durch den Begriff *θρεπτός* in erster Linie eine soziale Beziehung zwischen zwei nicht gleichberechtigten Personen. Darunter fallen (hausgeborene) Sklaven, Pflegekinder, die zeitweise von einer anderen Familie aufgezogen wurden, oder adoptierte Kinder. Der Begriff ist in Kleinasien sehr häufig bezeugt. Bei den phrygischen Weihungen handelte es sich vermutlich meist um Sklaven. Zur Bedeutung von *θρεπτός* noch immer maßgeblich die ältere Studie von Cameron (1939b) 27ff.; Nani (1943/44) 27ff.; Guinea (1998) 41-51; zuletzt Malay/Ricl (2005) bes. 45ff.

¹⁵⁷ Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 36 = Ricl (1995) Nr. 38, 170 n.Chr. Sämtliche Texte sind nach Ritti/Şimşek/Yıldız zitiert. Weitere Hinweise und Korrekturen zu den von Ritti/Şimşek/Yıldız publizierten Texten bietet Ricl (2001b) 154ff.; vgl. hier Anm. 12. Während Apollon auf Münzen meist als Lairbenos bezeichnet wird, steht in den Inschriften durchgängig Lairmenos (in verschiedenen Schreibweisen). Bezeugt ist auch Heliios statt Helios u.ä. In dieser Arbeit wird durchgängig „Lairbenos“ verwendet. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Schreibweisen bei Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) 75.

[Τ]είμου εἰς τὸν θεὸν x ,βφ´
8 καὶ εἰς τὸν φύσκον x ,βφ´.

„Im Jahr 255 (= 170 n.Chr.), am 6. des Monats Peritios. Ich, Julia, Tochter des Gaius Iulius Longus, übereigne dem Heliios Apollon Lairmenos meinen Sklaven Eleutheros. Sollte jemand dagegen Einspruch erheben, soll er an den Gott eine Strafe von 2500 Drachmen zahlen und an den *fiscus* ebenfalls 2500 Drachmen.“¹⁵⁸

Einige Texte bezeugen, daß es sich zumindest in diesen Fällen bei den Weihungen an die Gottheit Apollon um sakrale Freilassungen handelte. Das Standardformular wurde um Zusatzinformationen ergänzt, die den Akt der Freilassung bestätigten. So wurde in einer Inschrift der geweihte Sklave als *ἱερός καὶ ἐλεύθερος*, als geheiligt und frei, bezeichnet.¹⁵⁹

1 Ἔτους σξή´, μη(νός) Αὐδναίου [..´].
Ἀλέξανδρος καὶ Γρίσφος Ἀ[πο]-
λλωνίου, Μοτελληνοί [κα]-
4 ταγράφωμεν Ἀπολλώνιο[ν]
τὸν ἑαυτῶν τεθρεμένον
ἐπιφανεστάτῳ θεῷ Ἀπό[λ]-
λωνι Λαιρμηνῶ ἱερόν καὶ ἐλε[ύθε]-
8 ρον, μηθινὸς ἔχοντος ἀν[θρ]-
[ώ]που ἔξουσίαν κατὰ τοῦ Ἀ[πο]-
[λ]ωνίου, διὰ τὸ οὕτως ἡμ[ῖν]
δεδοχθῆναι· εἴ τις δὲ ἐπενκα[λέ]-
12 σει, θήσει εἰς τὸν θεὸν x ,βφ´,
καὶ εἰς τὸν τοῦ κυρίου φύ[σ]-
κον x ,βφ´.

„Im Jahr 268 (= 183 n.Chr.), im Monat Audnaios. Alexandros und Grisphos, Söhne des Apollonios, aus Motelle, wir übereignen unseren Zögling Apollonios dem sichtbarsten Gott Apollon Lairmenos als *ἱερός* und frei; kein Mensch soll Gewalt über Apollonios haben, so wie es von uns beschlossen wurde. Sollte jemand dagegen Einspruch erheben, soll er an den Gott 2.500 Denare zahlen und an den *fiscus* des Herrn (Kaisers) 2.500 Denare.“

Der Text erinnert zumindest vage an die Freilassungsformulare aus Griechenland, in denen eine Kombination aus *ἱερός* und *ἐλεύθερος* häufig vertreten ist. Der Begriff *ἱερός* ist in diesem Fall also Element der sakralen Freilassung und wird nicht als *Terminus technicus* für einen

¹⁵⁸ Datiert nach der sullanischen Ära. Allgemein zur sullanischen Ära Leschhorn (1993) 216ff., 420ff., zur Verbreitung in der Gegend von Dionysopolis, Motelle und Hyrgaleis ebd. 277.

¹⁵⁹ Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 29.

„Tempelsklaven“ verwendet.¹⁶⁰ Es gibt keinerlei Hinweise darauf, welche Konsequenzen die Freilassung für Apollonios hatte. Konkrete Bestimmungen dürften in einer Abschrift, die im Archiv niedergelegt wurde, aufgeführt worden sein.¹⁶¹

Es ist vermutet worden, daß grundsätzlich alle dem Apollon übereigneten Sklaven freigelassen wurden und nicht nur dann, wenn der Text eindeutige Hinweise gab, der Stifter sich also Abweichungen vom Standardformular erlaubte.¹⁶² Die Androhung einer Strafsumme bei Widerspruch gegen die Übereignung könnte als Hinweis auf die Freilassung verstanden werden wie auch die Verwendung von *καταγράφω*, das im eigentlichen Sinn einen juristischen Vorgang beschreibt. Jedoch fiel diese Strafsumme auch bei den Weihungen von Kindern freigeborener Eltern an, und auch *καταγράφω* gehörte in diesen Fällen zum Standardformular.¹⁶³

Die hier zitierte Inschrift bezeugt jedenfalls zweifelsfrei, daß der Terminus *ἱερός* im kaiserzeitlichen Kleinasien Bestandteil sakraler Freilassungen war.

Was aber geschah nun mit einem Sklaven, der dem Apollon Lairbenos geweiht wurde? Denkbar sind drei Szenarien:

1. Der freigelassene Sklave muß eine Verpflichtung seinem (nun ehemaligen) Herrn gegenüber einhalten. Dies wäre eine Freilassungspraxis nach griechischem Vorbild, die aus Kleinasien ebenfalls bekannt ist.¹⁶⁴
2. Der freigelassene Sklave bleibt im Heiligtum und arbeitet dort als heiliger Sklave (*ἱερός*).¹⁶⁵ Weitere *ἱεροί* sind im Heiligtum des Apollon Lairbenos

¹⁶⁰ Weitere Hinweise auf eine sakrale Freilassung der Sklaven: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 31, K 38, K 44, K 46. Die Inschrift K 9, Zz. 2-3 = MAMA IV 278 gilt als ungewöhnliche Formulierung einer *παράμωνή*-Bestimmung. Vgl. dazu den Kommentar zu MAMA IV 278, Perichanjan (1957) 14 und Riel (1995) 173; MAMA IV 279 = BIWK Nr. 106 (Erwähnung einer Freiheitsbeurkundung).

¹⁶¹ Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) 67 mit Belegstellen für die Archivierung dieser Weihungen.

¹⁶² Grundsätzliche Zweifel an einer Freilassung äußert Bömer (1960). Zweifel bei den *καταγραφώ*-Weihungen: Perichanjan (1957) und Nörr (1971). Von einer Freilassung gehen aus: Miller (1985) mit Hinweis auf MAMA IV 279 = BIWK Nr. 106, Mirković (1997b), Riel (1995), dies. (2001b) und (2003).

¹⁶³ Kinder leiblicher Eltern werden dem Apollon geweiht: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 4, K 8, K 11, K 16, K 30 (hier werden sowohl leibliche Kinder als auch ein Sklave geweiht), K 49. - Abweichungen vom Standardformular bieten folgende Inschriften: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 44, K 46, K 47, K 52.

¹⁶⁴ Oinoanda (Lykien): Hall (1977) 195ff., Nr. 3. Text in Kap. 2.4.2. mit Anm. 251.

nachgewiesen. Sie treten in zwei Weihinschriften als Übereigner ihrer leiblichen Kinder in Erscheinung und treten außerdem in Beichtinschriften auf. Die *ἱεροί* führen meist den Vatersnamen an, in nur einem Fall fehlt das Patronym.¹⁶⁶ Möglicherweise waren sie im Tempeldienst tätig oder, wie im vorigen Abschnitt diskutiert, sie bewohnten und bearbeiteten das Tempelland des Apollon.

3. Der freigelassene Sklave kehrt zu seinem ehemaligen Herrn zurück, leistet aber in regelmäßig wiederkehrenden Abständen Dienst im Heiligtum. Diese Situation ist aus zeitnahen Inschriften eines Heiligtums der Meter Theon in Makedonien bezeugt und wurde von Marijana Riel auf das Heiligtum des Apollon Lairbenos übertragen.¹⁶⁷

Ein als *ἱερός* geweihter Sklave mußte in Kleinasien also nicht zwangsläufig Sklave in einem Heiligtum sein. Der Begriff bezeichnete wahrscheinlich auch ganz allgemein einen freigelassenen Sklaven, wurde also wie *ἀπελεύθερος* verwendet. Diese Annahme wird bestätigt durch die Tatsache, daß in Kleinasien Bezeichnungen wie *ἀπελεύθερος τοῦ θεοῦ*, also „Freigelassener des Gottes“, nicht bekannt sind.¹⁶⁸ Eine kaiserzeitliche Inschrift aus Smyrna unterstützt diese Annahme (I. Smyrna 645):

- 1 *Μ. Αὐρ. Σωτή-*
ριχον, τὸν νο-
μοθέτην
4 *τῆς στρατηγί-*
ας καὶ ἀπεί-
ραστον στρα-

¹⁶⁵ LSCG Nr. 171 und 177. Diese Texte werden in Kap. 2.3.3.2. behandelt.

¹⁶⁶ Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 8, K 11, K 43; Beichtinschriften: Hogarth, JHS 8 (1887) 389 Nr. 18 = BIWK Nr. 118; MAMA IV 282 = BIWK Nr. 109. Bis auf die Inschrift MAMA IV 282 handelt es sich bei den *ἱεροί* um freigegebene Personen (Angabe eines Patronyms).

¹⁶⁷ Vgl. dazu Inscr. Leukopetra bes. 50 ff. mit einer Zusammenstellung der Texte, die temporäre Dienste im Kult der Meter belegen. Riel (2001b) 127ff. hat die beiden Textsammlungen miteinander verglichen. Aus Leukopetra sind keine *ἱεροί*, sondern *ἱερόδουλοι* bekannt. Offenkundig keine Sklaven, weihten sie ihre eigenen Sklaven. – Einen temporären Dienst in einem Heiligtum bezeugt außerdem eine Inschrift aus Kozani in Makedonien: SEG 35, 747.

¹⁶⁸ Eine Begründung bietet Riel (2003) 90f. mit Anm. 88 mit Belegen außerhalb Kleinasiens; vgl. auch Riel (2001b) 140 mit Anm. 48 und Riel (2001a) bes. 290 ff. mit Belegen. In Griechenland und im griechischen Osten gab es keinen eigenen Stand für Freigelassene wie im römischem Recht.

8 τηγόν ἐπί
 τῶν ὄπλων
 Ἐλπιδιανό-
 ς ἱερός τὸ[ν]
 ἴδιον δεσπ[ό]-
 12 τήν.

„Elpidianos ἱερός (ehrt) Marcus Aurelius Soterichos, den Nomotheten der Strategie und unbestechlichen Strategen ἐπὶ τῶν ὄπλων, seinen Herrn.“¹⁶⁹

Marcus Aurelius Soterichos kann als δεσπότης des Elpidianos ἱερός nur dessen ehemaliger Herr sein. Elpidianos ἱερός ist demnach ein freigelassener Sklave. Harry Pleket führt dazu aus: „... Elpidianus, originally a slave, was manumitted by the process of dedication to a god (...) That Elpidianus, as a libertus, still calls his former master τὸν ἴδιον δεσπότην, may be explained from the fact that in practice there always remained a certain amount of subservience on the part of the libertus towards his master.“¹⁷⁰

Die Nennung einer Gottheit, der Elpidianos als geweihter Sklave dienen könnte, fehlt; es gibt also keinen Anhaltspunkt dafür, daß dieser in einem Heiligtum Tempeldienst leistete. Weiterhin gibt es in den Inschriften, die ἱεροί als Tempelpersonal ausweisen, in keinem einzigen Fall einen Hinweis auf den ehemaligen Eigentümer.

Bei einigen weiteren einnamigen ἱεροί in Grabinschriften aus Samos, Magnesia, Ephesos, Mylasa und Tiberiopolis könnte es sich ebenfalls um freigelassene Sklaven handeln. Die Steine bieten jeweils nur den Namen mit dem Hinweis ἱερός.¹⁷¹ Auffallend ist, daß die Grabanlagen als Gemeinschaftsgräber genutzt wurden, im Fall der Inschrift aus Samos von

¹⁶⁹ Vgl. Petzl im Kommentar der Inschrift zu den beiden hier genannten Ämtern.

¹⁷⁰ Pleket (1958) 21 mit Hinweis auf die ältere Literatur; Bömer (1960) 176; Nörr (1971) 632. Eine Parallele aus Kertsch: CIRB 145C (1. Jh. n.Chr.): Στρατονείκωι Ζήνωνος τῶι / ἰδίωι δεσποσύνωι ἀνέστη/σε τήν στήλην Σωσίας / ἀπελεύθερος μνήμης χάριν.

¹⁷¹ Samos: IG 12,6,2,803: Eine Grabinschrift mit Totenmahlrelief nennt mindestens fünf ἱεροί und ἱεραί; I. Magnesia 310: Grabinschrift für einen ἱερός (undatiert); I. Ephesos 2279: Grabinschrift für zwei ἱεροί (undatiert); IG 12,6,2,803: Samos, Grabinschrift für mehrere ἱεροί (hellenistisch); I. Mylasa 447: Grabinschrift für zwei ἱεροί (undatiert); MAMA X 492, Grabinschrift aus Tiberiopolis für einen ἱερός von seinem Vater (112/13 n.Chr.); MAMA X 501: Grabinschrift für einen ἱερός aus Hisarcık (Tiberiopolis) (undatiert); vgl. auch I. Priene 313, Nr. 243, Toposinschrift aus dem Gymnasium (wohl 1. Jh. v.Chr.); vielleicht noch eine Namensliste aus Pergamon: I. Pergamon 572 (römisch).

mindestens fünf Personen. Es handelte sich in den meisten Fällen um schlichte Inschriftensteine, die neben der gemeinschaftlichen Nutzung auf eine bescheidenere finanzielle Situation der Verstorbenen schließen lassen. Der Stein aus Samos war allerdings mit einem Totenmahlrelief verziert.¹⁷² Bemerkenswert ist noch, daß die Grabanlage aus Mylasa für zwei *ἱεροί* als „Heroon“ bezeichnet wurde.¹⁷³

Der Terminus *ἱερός* war in Kleinasien also Bestandteil sakraler Freilassungstexte nach griechischem Vorbild und wurde auch statt *ἀπελεύθερος* zur Bezeichnung eines freigelassenen Sklaven verwendet.¹⁷⁴ Ein konkreter Bezug zu einem Heiligtum bestand nicht, ein Tempeldienst ist in diesen Fällen sehr wahrscheinlich auszuschließen.

Zwei weitere Inschriften aus Kleinasien sind allerdings Beleg dafür, daß die sakrale Freilassung eines Sklaven auch in den Tempeldienst führen konnte. Sie sollen im nächsten Abschnitt vorgestellt werden.

¹⁷² Eine Abbildung ist nicht vorhanden, es gibt nur einen Hinweis auf das Relief bei Fabricius (1999) 127 mit Anm. 90. Freigelassene Sklaven waren durchaus auch mit finanziellen Mitteln ausgestattet, wie die in Anm. 170 genannte Stele mit aufwendiger Reliefdarstellung aus Kertsch (CIRB 145) zeigt. Eine Abbildung bei Heinen (2001) 457ff. (Taf. 2).

¹⁷³ I. Mylasa 447: [T]ὸ ἡρώον / Γηρασίουμου / καὶ Ἀντέρωτος / ἱερώων· ζῶσιν. Franz Bömer ging davon aus, daß die Bezeichnung „Heroon“ „für ein Sklavengrab sicher nicht die Regel gewesen sein dürfte“, es sich also um freigelassene Sklaven gehandelt haben müßte. Vgl. Bömer (1960) 172, ähnlich auch Laumonier (1958) 117. In hellenistischer und römischer Zeit wurde die Bezeichnung jedoch inhaltlich ausgedehnt. Zum Heroenkult und zur Verwendung des Begriffs in hellenistischer Zeit zuletzt Hughes (1999) bes. 170 ff. mit einer Vorstellung der wichtigsten Forschungspositionen und der älteren Literatur. Zu nennen sind auch die Ergebnisse Fritz Grafs (1985) 127ff. für die Grabinschriften des nördlichen Ionien. Dort wurde die Bezeichnung häufig für jung Verstorbene verwendet. Weitere Beispiele bei Graf (1985) 131 mit Anm. 78. Grabinschriften aus Lydien deuten aber auch auf eine ganz unspezifische Verwendung hin: Malay/Riel (2006) 79, Nr. 63, 80, Nr. 64. Ebd. 71, Nr. 44 u. 75f., Nr. 57: der Verstorbene wird als *ἡρώς* bezeichnet.

¹⁷⁴ Ähnliches vermuten Karradina-Matsa/Clinton (2002) 87ff. am Beispiel einer Inschrift aus Samothrake. Die hier genannte Korrane *ἱερά* könnte, so vermuten die beiden, eine Tänzerin im Mysterienkult von Samothrake sein oder eine freigelassene Sklavin. *ἱεροί* oder *ἱεραί* sind als Tempelsklaven oder –sklavinnen in Samothrake nicht bezeugt. Zwei weitere Beispiele aus Griechenland bei Le Roy (1961) bes. 228ff.

2.3.3.2. Sakrale Freilassungen und Tempeldienst

Aus dem 3. Jh. v.Chr. stammt eine Reihe privater Kultstiftungen aus dem westlichen Kleinasien und den Kykladeninseln, darunter Thera, Amorgos und Halikarnassos sowie die beiden hier vorzustellenden Texte aus Kos.¹⁷⁵

In den beiden Stiftungen aus Kos wurden anlässlich der Neugründung von privaten Kulturen Sklaven geweiht und dabei freigelassen. Wie bei Freilassungen üblich, wurden zahlreiche Gegenleistungen von den freigelassenen Sklaven und ihren Nachkommen erwartet, die in diesen Fällen für die neugegründeten Kulte erbracht werden sollten.

Bei dem ersten Dokument handelt es sich um die älteste der bislang bekannten privaten Kultstiftungen aus diesem geographischen Raum, deren Gründung um 325 v.Chr. angesetzt wird. Der Text wurde in verschiedenen Zeitabschnitten verfasst. Er beginnt mit der eigentlichen Kultstiftung für Herakles Diomedonteios, die in unserem Zusammenhang von Interesse ist. Die später beigefügten Ergänzungen zu den Kultbestimmungen betreffen nicht mehr den freigelassenen Sklaven bzw. dessen Aufgabenbereiche im Kult und werden darum nicht mehr ausführlich behandelt.

Gleich in den ersten Zeilen kommt die Weihung und Freilassung des Libys zur Sprache (LSCG Nr. 171, Zz. 1-6):¹⁷⁶

¹⁷⁵ Thera: LSCG Nr. 135; Amorgos: IG XII 7, 515; Halikarnassos: Syll.³ 1044 aus dem 3. und 2. Jh.v.Chr.; Kos: LSCG Nr. 171 und 177. Genannt werden in diesem Zusammenhang auch die Philosophentestamente des Diogenes Laertios (V 14 und 55).

¹⁷⁶ Die Inschrift wird häufig erwähnt, ist bislang jedoch nicht ausführlich kommentiert worden. Der Text wird zitiert nach LSCG Nr. 171, bes. Zz. 1-23 (eigentliche Stiftungsurkunde); sonstige Publikationen: Syll.³ 1106; Paton/Hicks Nr. 36; Herzog (1928) Nr. 10; Klaffenbach (1930) 214 (zu den Textergänzungen Herzogs); Wilhelm (1942) 121-124 (zu den Textergänzungen Herzogs); SGDI 3634; RIJ II Nr. 24 B (Zz. 1-19); I. Cos E 149 = SEG 43, 549; Laum (1914) Nr. 45; Darnezin (1999) 159, Nr. 195 (nur Zz. 1-23). Besprechungen der Inschrift unter verschiedenen Aspekten: Latte (1920) 106; Ziebarth (²1969) 8ff. (zum Familienkult); Kamps (1937) 151ff. (zur Frage des Kultes); Bömer (1960) 77ff.; Sherwin-White (1977) 210-213 (englische Übersetzung der Zz. 1-55); Sherwin-White (1978) bes. 364ff.; zuletzt Horster (2004) 175 (zur Landverpachtung). Einzelne Hinweise bei Mannzmann (1962) 220ff.; Graf (1995) 103-114, ebd. auch allgemein zu Kultstiftungen; Buraselis (2000) 56 mit Anm. 134; Hughes (1999) 170 mit Anm. 16. Zu Opferritualen griechischer Heroenkulte vgl. Ekroth (2002) 31, 137 mit Anm. 33 sowie 232 mit Anm. 89. Zur Bedeutung des Gartens (*κηπος*) vgl. Carroll-Spillecke (1989) und (³1998) und auch den älteren Aufsatz von Burr Thompson (1937) 396ff. Allgemein zu privaten Kultstiftungen neben Kamps (1937) 145ff. auch Wittenburg (1990); vgl. noch Ogden (1996) 314f. (zu *νόδοι*).

- 1 [Διομέδων ἀνέδηκε] τὸ τέμενος [τόδε]
 Ἡρακλεῖ Δ[ιομε]δοντείῳ, ἀνέδηκε δ[ε]
 καὶ τοὺς ξενῶνας τοὺς ἐν τῷ κάπῳ
 4 καὶ τὰ οἰκημάτια καὶ Λίβυν καὶ τὰ ἔγγο-
 να αὐτοῦ· ἐόντω δὲ ἐλεύθερο[ι] ποιοῦντε-
 ς τὰ συντεταγμένα·

„Diomedon weihte dieses τέμενος dem Herakles Diomedonteios, und er weihte auch die Gästeräume im Garten und die Wohnräume sowie Libys und dessen Nachkommen. Sie sollen frei sein, wenn sie die Anordnungen befolgen (...)“¹⁷⁷

Der Sklave Libys und seine Nachkommen zählen also wie der Kultraum, Gäste- und Wohnräume zum Stiftungskapital. Bevor die Anordnungen im einzelnen erläutert werden, erfolgt die Aufforderung an die Kultmitglieder, die Freiheit des Libys und seiner Nachkommen zu sichern. Dies entspricht dem in sakralen Freilassungsdokumenten häufig erwähnten Schutz vor erneuter Versklavung (Zz. 6-9):¹⁷⁸

- 6 ... ἐπιμελέσθων δὲ α-
 ὑτῶν τοῖ τῶν ἱερῶν κοινωνεῦντες ὅπως
 8 ἐλεύθεροί ὄντες διατελέωντι καὶ μηθε[ί]-
 ς αὐτοὺς ἀδικῆι·

„Diejenigen, die am Kult teilnehmen, sollen dafür Sorge tragen, daß diese immer frei bleiben und daß keiner ihnen Unrecht zufügt.“

Dann werden die Freilassungsbedingungen, nämlich die zukünftigen Aufgabenbereiche des freigelassenen Libys und seiner Nachkommen genannt (Zz. 11-23):

- ... ἐχέτω δὲ Λίβυς καὶ τοῖ ἐγ Λίβυο-
 12 ς μισθοῦ τὸν κάπῳ [-]
 ὅσου κα δοκῆι [κα]λῶς ἔ-
 [χριν, τὰ δὲ μίσθωμ]α ἀποδιδόντω Θευδα[ι]-
 [σίου, ὥστε ἀργύριο]ν ὑπάρχειν ἐς τὰν θυ-
 16 [σίαν Πεταγειν]ύου ἐκκαιδεκάται κ[αί]

¹⁷⁷ Libys wird in diesem Text nicht als ἱερός bezeichnet, aufgrund seiner Weihung an Herakles ist er es jedoch. Das Verb ἀνατίθημι beinhaltet diese Qualität.

¹⁷⁸ Schutz vor Verkauf oder Versklavung: Hall (1977) 195f. Nr. 3, Zz. 10-11 und Heberdey/Kalinka Nr. 97 (beide Texte werden in Kap. 2.4.2. vorgestellt); Bean (1960) 48, Nr. 96 (Text wird in Kap. 2.4.3. behandelt); Harper (1967) 193 sowie in dem Kultgesetz des Königs Antiochos I. aus Kommagene, das in Kap. 2.4.3. behandelt wird. Die Thematik wird kurz in Kap. 4.2. aufgegriffen.

*Ἑπτακαιδεκάται· ἱερώματα δὲ παρε-
 χρόντω ἐς τὴν θυσίαν τῶι Ἡρακλεῖ καὶ τῶι
 Ἡρᾷ καὶ τῶι Ἥβῃ ἐν ταῖς νευμηγίαις·
 20 [καθαιρόντω δὲ καὶ τὰς] εἰκόνας τὰς τ-
 ῶν προγόνων τῶν Διομέδοντος καὶ στ-
 [εφανούντω τὰ ἀγάλματ]α ἐπεὶ κα πανά[γ]-
 [υρις ἦι] ...*

„Libys und seine Nachkommen sollen den Garten zur Pacht erhalten um soviel es angemessen erscheint; den Pachtzins sollen sie im Monat Theudaisios am (?) entrichten, damit das Geld für das Opfer am 16. und 17. Petageitnyos zur Verfügung steht. Sie sollen Opfertiere für das Opfer an Herakles [und Hera und Hebe] an den Monatsersten liefern. Sie sollen auch die Bilder der Vorfahren des Diomedon reinigen und die Götterbilder bekränzen, wenn das Fest stattfindet.“

Die Pacht eines Gartens und die dazugehörige Zinsleistung ist im Kontext von Freilassungen meines Wissens singular. Der Garten dient in diesem Fall dem Lebensunterhalt des Libys und seiner Nachkommen, der Pachtzins soll dem Kult zufallen.

Die Verpachtung von Land und Gärten im Besitz von Heiligtümern ist bereits seit klassischer Zeit bekannt; die ökonomische Bedeutung der Landverpachtung in dieser Zeit hat Marietta Horster zuletzt ausführlich behandelt.¹⁷⁹ Der hier genannte griechische Begriff *κηπος* für den zu pachtenden Garten ist zu unterscheiden von Land (*ἀγρός*), auf dem Getreideanbau betrieben wurde; im hier besprochenen Text wird er vermutlich im Sinne eines Nutzgartens verwendet. Dazu gibt es Parallelen: Nachweisbar sind Gärten mit gemischter Bepflanzung, etwa Obst und Gemüse, auch reine Blumengärten sind überliefert, die eigens für den Kult gezüchtet, aber auch verkauft wurden.¹⁸⁰ In der Stiftungsurkunde des Poseidonios aus dem karischen Halikarnassos erscheint neben *κηπος* u.a. auch ein *ἀγρός*.¹⁸¹ Bis in die Kaiserzeit sind auch Grabgärten überliefert.¹⁸²

¹⁷⁹ Horster (2004) bes. Kap. 4. Die Texte stammen zu einem Großteil aus Attika und Delos. Die Belege aus Kleinasien datieren in die Zeit des Hellenismus. Vgl. noch Behrend (1970) passim zu griechischen Pachturkunden.

¹⁸⁰ Carroll-Spillecke (1989) bes. 55ff. und eine Zusammenfassung der Ergebnisse (³1998) 153ff.

¹⁸¹ LSAM Nr. 72, Zz. 15ff. (3. Jh. v.Chr.). Vgl. auch Kamps (1937) 155ff. – In einer weiteren Stiftung aus Kos wird zwischen *ἱερά γῆ* und *κηπος* unterschieden: Paton-Hicks Nr. 349, Zz. 1-2 (4. oder 3. Jh. v.Chr.).

Über die genaue Höhe der Pachtsumme erfahren wir nichts, sie sollte „angemessen“ (Z. 13f) sein, um die bereits genannten Opfer zu finanzieren; berücksichtigt wurden vermutlich auch die finanziellen Möglichkeiten des Libys.¹⁸³ Marietta Horster hat nachgewiesen, daß die Einnahmen aus der Verpachtung von heiligem Land bis Ende des 4. Jhs. v.Chr. bei weitem nicht ausreichten, um die Kosten für ein Heiligtum zu decken.¹⁸⁴ Dies hatte der Kultstifter Diomedon jedoch nicht beabsichtigt; der Pachtzins sollte nur die Kosten für die Opfer an zwei Tagen (Zz. 15f.) decken. Die später hinzugefügten Bestimmungen in der Stiftungsurkunde deuten an, daß die Finanzierung des Kultes vermutlich über die Einkünfte aus Garten, Heiligtum und den Gasträumen erfolgte. Der Text ist auch hier sehr fragmentarisch.¹⁸⁵

Neben den finanziellen Leistungen mußten Libys und seine Nachkommen noch einige Aufgaben für den Kult ausüben. Erwähnt wird die Reinigung der Bildnisse der Vorfahren und die Bekränzung der Götterbilder zu einem bestimmten Fest. Eine Parallele aus der römischen Kaiserzeit: Die Reinigung von Götterbildnissen wurde in Ephesos in einer Kultstiftung für Artemis einem *ἱερός* übertragen, der auch Verwalter der Deposita war.¹⁸⁶

Franz Bömer unterschied nun diese Form der Freilassung streng von der in Griechenland bekannten: „Diese Akte sind aber mit den normalen Freilassungen nur sehr bedingt vergleichbar; (...) Hier liegt nämlich eine besondere Art von Stiftung vor, die sich von der normalen *ἀνάθεσις* recht wesentlich unterscheidet. Es handelt sich um die Erfüllung kultischer Verpflichtungen, die entweder neu gestiftet werden oder bereits längere Zeit

¹⁸² Etwa: TAM V 2, 939 (Thyatira), Mitchell, Ankara District Nr. 78 (Ikizafer, Umgebung von Germa). Zu den römischen *horti sepulcrales* zuletzt M. Frass, *Antike römische Gärten. Soziale und wirtschaftliche Funktionen der horti Romani*, Wien 2006, 196ff.

¹⁸³ Um welche (Tier)Opfer es sich im einzelnen handelt, ist auch durch den weiteren, hier nicht mehr behandelten Text nicht eindeutig zu klären. Grundsätzlich andere materielle Voraussetzungen bestanden in folgendem Beispiel: In einem athenischen Pachtvertrag wurde ein Heroenheiligtum an eine Privatperson verpachtet; der Pächter mußte zusätzlich bereits bestehende Bauten instand halten und für Reparaturen aufkommen sowie die dort wachsenden Bäume pflegen und notfalls durch neue ersetzen (IG II² 2499 von 307/306 v.Chr.).

¹⁸⁴ Ausführlich dazu Horster (2004) 139ff. sowie ihre Zusammenfassung 190f.

¹⁸⁵ LSCG Nr. 171, bes. Zz. 69-80.

¹⁸⁶ I. Ephesos 27, Zz. 540ff. (104 n.Chr.).

bestehen. Zu ihrer Erfüllung wird ein Sklave abgeordnet, der entweder zusätzlich freigelassen wird – oder auch nicht (das ist Nebensache).¹⁸⁷ In seinen Augen war Libys nicht „wirklich“ frei, da er auf Lebenszeit an den Kultort gebunden war.

Eine lebenslängliche Bindung an einen Ort trifft allerdings auf viele der in Griechenland freigelassenen Sklaven zu. Die Erfüllung der *παραμονή*-Vereinbarungen band diese ebenfalls an einen Ort, nur daß es sich nicht um einen Kultort handelte. Auch Libys war weiterhin an seinen Herrn gebunden, da dieser ja den Kult gestiftet hatte.

Außerdem war es in diesem Fall tatsächlich keine „Nebensache“, ob Libys Sklave blieb oder freigelassen wurde. Als Sklave hätten er und seine Nachkommen den Garten nicht pachten können. So konnte Diomedon, der Stifter des Familienkultes, die Finanzierung eines Teils der Opfer über lange Zeit sichern. Und genau dies dürfte der Grund für die Freilassung des Sklaven gewesen sein.

Auch in der zweiten privaten Stiftung aus Kos wird ein Sklave geweiht, um bestimmte Aufgaben im Kult erfüllen zu können. Wie im Fall des Libys handelte es sich nach Debord um eine „clause banale de *paramonè*“¹⁸⁸ und zwar deshalb, weil von der Tätigkeit des freigelassenen Sklaven weiterhin der ehemalige Eigentümer profitierte. Die Aufgabenbereiche des freigelassenen Sklaven wurden in den Kult verlagert. Die Stiftung zugunsten der Gottheit Artemis datiert in das 2. Jh. v. Chr. (LSCG Nr. 177).¹⁸⁹

¹⁸⁷ Bömer (1960) 78.

¹⁸⁸ Debord (2005) 18, Kursivsetzung ebd.

¹⁸⁹ Ed.pr.: Fraser (1953) 35-62 mit einem ausführlichen epigraphischen und inhaltlichen Kommentar); SEG 14, 529 mit Berücksichtigung der Textänderungen von Klaffenbach (1955) 123-124; Sherwin-White (1978) 331 mit Anm. 369; Darmezin (1999) 160, Nr. 196; BE 1956, 203; Bömer (1960) 78-80. Zu dem nicht erhaltenen Beinamen der in Z. 2 genannten Artemis vgl. bsp. Cucuzza (1997) 13ff. Der Text wird nach LSCG zitiert, weil diese Publikation leichter zugänglich ist. Er weicht inhaltlich nicht von der *editio princeps* ab.

- [[Πυθίων ἀνέθηκε] τὸ τέμενος τόδε]
 ἱερόν Ἀρτέμιτο[ς ca. 8]ας καὶ Διὸς Ἰκ[ε]-
 σίου καὶ θεῶν πατρώϊων· ἀνέθηκε δὲ [καὶ]
 4 Πυθίων Σιρασίλα καὶ ἡ ἱέρεια [[ca. 4?]] παιδ-
 ἴον ὡς ὄνομα Μακαρίνος ἐλεύθερον ἱε-
 ρὸν τῆς θεοῦ, ὅπως ἐπιμελήται τοῦ ἱεροῦ]
 καὶ τῶν συνδυόντων πάντων, διακονῶν
 8 καὶ ὑπηρετῶν ὅσσοι καὶ δὴ ἐν τῷ ἱερῷ·
 ἐπιμελέσθω καὶ Μακαρίνος καὶ τῶν ἄλλων
 ἱερῶν καὶ βεβάλων καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἱερῶν δέλ-
 τῶν γέγραπται, καὶ τῶν λοιπῶν ὧν καταλεί-
 12 πει Πυθίων καὶ ἡ ἱέρεια· τοῖς δὲ ἐπιμελομέ-
 νοις καὶ συναύξουσι τὸ ἱερόν, εὖ αὐτοῖς
 ἔη καὶ αὐτοῖς καὶ τέκνοις εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον·
 ἀγνὸν εἰσπορεύεσθαι - τὸ δὲ ἱερόν ἔστω
 16 τῶν υἱῶν πάντων κοινόν - ἀπὸ λεχοῦς καὶ
 ἐγὼ δια(φθ)ορᾶς ἡμέρας δέκα, ἀπὸ γυναικὸς τρεῖς].

„[Pythion hat das τέμενος als der Artemis [-]und dem Zeus Hik[e]sios und den *Theoi Patroioi* heilig geweiht: Pythion, Sohn des Sirasilas, und die Priesterin [-] haben auch einen Sklaven namens Makarinos als frei (und) der Göttin als *ἱερός* geweiht, damit er sich um das Heiligtum kümmere und um alle, die dort zusammen opfern, indem er die Dienste und Aufgaben ausführt, die im Heiligtum notwendig sind: Makarinos soll sich auch um die anderen heiligen und profanen Dinge kümmern, so wie es auch auf der geheiligten Schreibtafel schriftlich festgehalten wurde, und um die übrigen Dinge, die Pythion und die Priesterin hinterlassen; denjenigen, die sich um das Heiligtum kümmern und es vermehren, denen und ihren Kindern soll es für alle Zeiten wohl ergehen. Als Reiner sollst du eintreten – das Heiligtum sei allen Söhnen gemeinsam – nach Geburt und Tod 10 Tage, nach Verkehr mit einer Frau 3 Tage.“

Die Kombination *ἐλεύθερος ἱερός τῆς θεοῦ* (Zz. 4-6) ist in Kleinasien noch ein weiteres Mal in der im vorigen Abschnitt (2.3.3.1.) vorgestellten kaiserzeitlichen *καταγραφή*-Weihung aus Phrygien nachgewiesen (*ἱερός κε ἐλεύθερος*). Dort wurde ein Tempeldienst nicht explizit erwähnt.¹⁹⁰

Die Aufgabenbereiche des Makarinos sind vage formuliert, der Text erwähnt jedoch eine „heilige Schreibtafel“, auf der die zukünftigen Aufgaben des Makarinos vermutlich ausführlich dargelegt wurden. Es handelte sich um „heilige und andere“ Dinge (Zz. 9-10), also Tätigkeiten, die den Kult direkt betrafen, sowie die übrigen Dinge, die die beiden Stifter

¹⁹⁰ Vgl. Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 29, Z. 7. Beispiele für diese Kombination außerhalb Kleinasiens bei Darmezis (1999) etwa Nr. 128, 130, 131, 132 (Böotien, Heiligtum des Herakles Charops).

hinterließen (Zz. 11-12). Damit könnte die Hinterlassenschaft des Pythion und seiner Ehefrau gemeint sein; Makarinos wäre dann mit der Verwaltung der Erbschaft betraut worden.

Diese Aufgaben könnten auch ein Grund für die Freilassung des Makarinos gewesen sein. Die Verwaltung des Kultes erforderte finanzielle oder ökonomische Aktivitäten, die unter Umständen nur durch eine geschäftsfähige Person – nicht durch einen Sklaven – ausgeübt werden konnten. Wie im Fall des Libys stünden hinter dieser Freilassung also ökonomische Interessen des Stifters.

Über den sozialen Status von Sklaven und Freigelassenen in Kos sind wir kaum informiert. Nach Sherwin-White bieten die überlieferten Texte nur wenige Hinweise.¹⁹¹ Präsent sind sie in den Freilassungsdokumenten der Nachbarinsel Kalymna; dort regeln „ἀπελευθερικοί νόμοι“ die Freilassung und die Rechte der Freigelassenen.¹⁹² Sherwin-White vermutet, daß diese in Kos politisch zur Gruppe der μέτοικοι gehörten, die auf Kos die Nachkommen ehemaliger Sklaven stellten, die Quellen geben darüber jedoch keine Auskunft.¹⁹³

Die freigelassenen Sklaven Libys und Makarinos sind anschauliches Beispiel dafür, daß ein Tempeldienst in Kleinasien nicht grundsätzlich mit der persönlichen Unfreiheit eines Menschen in Verbindung stehen mußte. Sie waren nun als Freigelassene an ein Heiligtum oder einen Kult gebunden, dies aber über ihre ehemaligen Sklavenhalter. Die παραμονή wurde räumlich verlagert.

Im nächsten Abschnitt werden nun diejenigen Texte vorgestellt, die ἱεροί im Tempeldienst ausweisen. Untersucht wird ihr rechtlicher Status und ihre Funktionen im Heiligtum.

¹⁹¹ Die zahlreichen Grabinschriften mit Verstorbenen ohne Angabe eines Patronyms erlauben nach Sherwin-White (1978) 174 keinerlei Rückschlüsse auf deren Rechtsstatus. Die häufig bescheidenen Grabsteine konnten auch von ärmeren Bürgern aufgestellt worden sein. Dies gilt selbstverständlich nicht nur für die Insel Kos. In Grabinschriften Kleinasiens steht die Dokumentation des Rechtsstatus nicht an vorderster Stelle.

¹⁹² Sherwin-White (1978), ebd. Quellen: Tit. Cal. 167, 176, 181, 189, 196. Dazu vor allem Babakos (1973) passim.

¹⁹³ Sherwin-White (1978) 173. Zur Bedeutung von μέτοικος vgl. Kap. 4.3.

2.3.4. *ἱεροί* im Tempeldienst

Die meisten Inschriften aus Kleinasien, und auch hier hauptsächlich Texte der römischen Kaiserzeit, bringen den Terminus *ἱερός* mit einem Tempeldienst in Verbindung. Die Bindung an eine Gottheit wurde meist durch die Beifügung der Gottheit konkretisiert, der *ἱερός* war ein *ἱερός τοῦ θεοῦ/τῆς θεᾶς*. Auch ein entsprechender inhaltlicher Zusammenhang ermöglicht die Zuweisung zur Gruppe der „Tempelsklaven“. Weiterhin treten die *ἱεροί* als Kollektiv in religiösem Kontext auf; in vielen Fällen dürfte es sich ebenfalls um einen Tempeldienst handeln.¹⁹⁴ Außer diesen Inschriften wird in diesem Absatz auch eine kleine Gruppe von *ἱεροί* besprochen, die als *ἱεροὶ Συμυρναίων* vermutlich im städtischen Dienst standen.¹⁹⁵ Dank der besseren Überlieferung können über die Stellung und Funktion der *ἱεροί* konkretere Angaben gemacht werden als im Fall der *ἱεροὶ παιῖδες* und *σώματα ἱερά*.

Allgemein ist festzustellen, daß unter den *ἱεροί* Männer und Frauen mit unterschiedlichem rechtlichen Status nachgewiesen sind. Belegt sind aber

¹⁹⁴ Ich erinnere aber an Kap. 2.3.1. mit den Inschriften I. Kyme 37 und Pottier/Havette-Besnault (1880) 380, Nr. 7: *ἱεροί* als Kultmitglieder. – Folgende Inschriften sind für diesen Abschnitt herangezogen worden, obwohl bei einigen nicht eindeutig entschieden werden kann, ob hier *ἱερός* tatsächlich mit dem Tempeldienst in Verbindung zu bringen ist: I. Kalchedon 13 (unsichere Ergänzung in Zz. 7-8); I. Prusa ad Olympon 52; vielleicht auch I. Pergamon 572; Samos: IG 12,6,1,261; I. Ephesos 27; I. Ephesos 1578B; 1589(a)+(b); Knibbe/Engelmann/ İplikçioğlu (1993) 134, Nr. 33; Knibbe/İplikçioğlu (1984) 109 mit Textkorrekturen durch Engelmann (1994) 188 (alle Ephesos); TAM V 2, 1348 (Magnesia ad Sipylum); Malay, Manisa Museum Nr. 234 (Saittai); TAM V 1, 423 (Kollyda); Herrmann/Varinlioğlu (1984) 15, Nr. 10 (Katakekaumene, Çalıbaşı köyü); TAM V 1, 681 (Charakipolis, Karakuyup); vielleicht auch TAM V 1, 182 (Böğrölce); MAMA IV 282 = BIWK Nr. 109; Hogarth (1887) 381f., Nr. 12 = BIWK Nr. 117; Hogarth (1887) 387ff., Nr. 17 = BIWK Nr. 123; Hogarth (1887) 389, Nr. 18 = BIWK Nr. 118; Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 8, K 11, K 43 (Phrygien, wohl alle Heiligtum des Apollon Lairbenos); vielleicht auch Naumann (1984) 492 = SEG 34, 1286 und Le Bas/Waddington III Nr. 851 (beide Aizanoi); MAMA VIII 521 (Aphrodisias); fraglich sind: I. Tralleis 5 (Aydin); TAM III 1, 8 (Termessos); I. Anazarbos 52 (Kilikien); Strab. 12,3,37 (Pontus, Komana: Tempelprostitution als Funktion). Unklar ist noch ein Text aus der Gegend von Kollyda (Lydien): Varinlioğlu (1989) 43ff., Nr. 3 = BIWK Nr. 63. – Nicht weiter berücksichtigt wurden die Inschriften I. Priene 170, 172, 173 sowie I. Ephesos 1062. Die in diesen Inschriften als *ἱεροῖ* bezeichneten Frauen könnten auch Priesterinnen (*ἱερεῖα*) gewesen sein, wie aus dem Inhalt der Texte (Ephesos) oder dem Fragment einer weiblichen Statue (Priene) ersichtlich wird. Zu dieser Flexionsform und der unsicheren Lesart vgl. Le Roy (1961) 232-234; eine *ἱερίς* (Priesterin) in einer Inschrift aus Eretria (4. Jh. v. Chr.): BE 2004, 113.

¹⁹⁵ Die Belege in Anm. 215.

nur wenige *ἱεραί*.¹⁹⁶ Die Funktionen bewegten sich weitgehend im organisatorischen oder administrativen Rahmen. In nur sehr wenigen Fällen waren die *ἱεραί* auch durch untergeordnete Tätigkeiten in den Kultablauf eingebunden.¹⁹⁷

Anders als bei den *ἱεροὶ παιῖδες* und *σώματα ἱερά*, und hier werden nur letztere in einem Fall namentlich benannt,¹⁹⁸ sind unter den *ἱεραί* auch Personen mit Angabe eines Patronyms bezeugt. Die Nachweise stammen in nicht wenigen Fällen aus Phrygien und Lydien, was vermutlich auf der grundsätzlich besseren Dokumentation dieser Regionen beruht.¹⁹⁹

Louis Robert und Harry Pleket haben zwischen einem *ἱερός* als einem Sklaven, der in einem Heiligtum tätig ist, und einem *ἱερός* als (freiem) Kultfunktionär unterschieden. Pleket definiert folgendermaßen: „1. sometimes a person is called *ἱερός*, because he belongs to a deity, a) either being a slave actually working in the temple or on the estate of the deity to whom he belongs (= *ἱερόδουλος*), b) or a slave, who is manumitted by dedication to a deity. 2. In other cases this term indicates a cult-official, who, for instance, had a charge of the organisation of the sacrifices.“²⁰⁰ Möglicherweise fand in der Kaiserzeit eine soziale Aufwertung der ursprünglich von Sklaven besetzten Funktion eines *ἱερός* statt; verstärkt nahmen dann Freigeborene diese Position ein. Dieser Entwicklung wollte Pleket mit seiner Differenzierung eventuell Rechnung tragen.²⁰¹ Die Quellen geben keine Hinweise auf unterschiedliche Aufgabenbereiche entsprechend

¹⁹⁶ Angaben in Anm. 203.

¹⁹⁷ I. Ephesos 1578b: Ein Theopompos *ἱερός* war für ein Trankopfer zuständig. Derselbe Theopompos wird in zwei weiteren Inschriften genannt: I. Ephesos 1589(b); Knibbe/Engelmann/ İplikçioğlu (1993) 134, Nr. 33. Zur rechtlichen Stellung des Theopompos vgl. Bömer (²1990) 55. Ein weiterer *ἱερός* in dieser Funktion vielleicht auch I. Ephesos 1589(a). I. Kalchedon 13 = LSAM Nr. 2 (3. Jh. v. Chr.). Falls die Ergänzungen in Zz. 7-8 stimmen, führten in dem Heiligtum der Zwölfgötter *ἱεραί* die Opfertiere zum Altar.

¹⁹⁸ TAM V 2, 1252 in Kap. 2.1.

¹⁹⁹ Herrmann/Varinlioğlu (1984) 15, Nr. 10; TAM V 1, 681; TAM V 2, 1348; I. Ephesos 1578(b); TAM III 1, 8; Hogarth (1887) 381f., Nr. 12 = BIWK Nr. 117 (*ἱερά*); ebd. 389, Nr. 18 = BIWK Nr. 118; Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) D 9, K 8, K 11, K 43 (Werkstatt, *ἱερά*); Le Bas/Waddington III Nr. 851; I. Anazarbos 52 (*ἱερά*).

²⁰⁰ Pleket (1970) 76ff.; ähnlich zuvor Robert/Robert (1948) 9ff., 49f. sowie Ramsay (²1975) 148. Wiederaufgegriffen von Lozano (1980) 147. – Es gibt jedoch in Kleinasien keine Hinweise auf kultisch-rituelle Funktionen, die Pleket hier vermutet.

²⁰¹ Dazu vgl. ausführlicher Kap. 4.2.

dem rechtlichen Status der *ἱεροί*. Vermutlich lebten die freigeborenen *ἱεροί* nicht im Heiligtum selbst, sondern mit ihren Familien in der Gemeinde, der Stadt oder, sofern vorhanden, auch auf dem Territorium eines Heiligtums.

Die Namen der *ἱεροί* sind unauffällig. Es handelt sich meist um griechische Namen, darunter auch „typische“ Sklavennamen, doch sind in der Kaiserzeit Namen wie Apollonios, Mousaios oder Agathemeros für freigeborene Menschen gleichermaßen bezeugt.²⁰² Die Namen, die von Sklaven, Freigelassenen oder Freigeborenen getragen wurden, geben also keinen Aufschluß über den rechtlichen Status der *ἱεροί*.

Es wurde bereits erwähnt, daß unter den *ἱεροί* nur wenige (freigeborene) Frauen bezeugt sind – anders als bei den noch vorzustellenden *ἱεροδουλοί*.²⁰³ Das mag daran liegen, daß die Funktionen der *ἱεροί* nicht im engeren kultisch-rituellen Bereich lagen, sondern administrativ-technische Belange des Heiligtums betrafen. Frauen traten in Kleinasien entweder als Priesterin oder als „reiche“ Frauen in die Öffentlichkeit. Sie wurden als Wohltäterinnen ihrer Gemeinde mit öffentlichen Ämtern und Liturgien bedacht.²⁰⁴

²⁰² Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 29: ein Sklave Apollonios; Herrmann/Varinlioğlu (1984) 15, Nr. 10: ein *ἱερός* Apollonios, Sohn des Apollonios. So kann nur die Angabe eines Patronyms Hinweis auf den rechtlichen Status der betreffenden Person geben.

²⁰³ Belege: Hogarth (1887) 381f., Nr. 12 = BIWK Nr. 117 (Heiligtum des Apollon Lairbenos). Der Name der *ἱερά* ist nicht erhalten, der nachfolgende Agathemeros im Genetiv vermutlich ihr Vater. Nach Petzl vielleicht auch die Ehefrau des Agathemeros; I. Anazarbos 52: M. Sayar, Herausgeber der Inschrift, deutete *ἱερά* als Priesterin u.a., weil sie als Szepterträgerin (Z. 4: *σκηπτροφοροῦσα ἱερά*) bezeichnet wird. Die richtige Interpretation stammt meines Erachtens von Corsten (2004) 107ff., der die *ἱερά* als „Tempelangestellte von freier Geburt“ (111) ansah, was dem „cult-offical“ Plekets entspräche. Vgl. noch Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 43 (ebenfalls Heiligtum des Apollon Lairbenos): vielleicht handelt es sich hier aber um eine Angehörige der *ἱερά χώρα* und nicht um eine *ἱερά* im Tempeldienst.

²⁰⁴ Zu Frauen als Priesterinnen: J.A. Turner, *Hiereia. The Acquisition of Feminine Priesthoods in Ancient Greece*, Ann Arbor 1985 (non vidi). Eine Untersuchung weiblicher Funktionsträger in griechischen Heiligtümern ist ein Desiderat. Frauen als Wohltäterinnen: Vgl. Taeuber (1994) 199ff. sowie Van Bremen (1993²) 223 ff. und (1996) 114ff. und 142ff. Riet Van Bremen betont, daß nur der materielle Reichtum den Weg in die „Öffentlichkeit“ ermöglichte. Unter Öffentlichkeit ist hier der Zugang zu Ämtern und Liturgien, also eine aktive Teilnahme am sozialen und politischen Leben einer Stadt, zu verstehen. Auch das Priesteramt war in der Kaiserzeit mit hohen finanziellen Ausgaben verbunden, die für Feste, Spiele oder bauliche Maßnahmen an Tempeln aufgewendet wurden. Johannes Nollé (1994) bes. 244 weiß, warum Frauen „auf der politischen Bühne“ ihrer Heimatstadt sichtbar wurden: „Natürlich mögen auch sehr persönliche Beweggründe die Entscheidung zu einem derartigen Engagement erleichtert haben, etwa der Stolz der Familien auf eine schöne und

Die Aufgabenbereiche der *ἱεροί* können durch einige Inschriften aus Lydien, Samos und Ephesos eingegrenzt werden, allerdings werden nicht immer konkrete Funktionen genannt. Im kaiserzeitlichen Lydien waren sie in Heiligtümern und Kultvereinen mit der Verwaltung der Finanzen betraut: Sie erhielten Bußgelder und Sühneopfer und waren befugt, offizielle Dokumente in Empfang zu nehmen.²⁰⁵ Im hellenistischen Samos beaufsichtigte ein *ἱερός τῆς θεοῦ* namens Pelysios die Tempelgerätschaften im Heraion.²⁰⁶ Im 2. Jh. n.Chr. waren in Ephesos *ἱεροί* mit der Verwaltung oder Aufsicht über die Tempelgeräte und Weihgeschenke einer Stiftung betraut. Diese Inschrift soll in wenigen Worten skizziert werden.

Von einer Stiftung des Gaius Vibius Salutaris an das Artemision in Ephesos (104 n.Chr.) sind mehrere Dokumente erhalten.²⁰⁷ Es handelt sich um Volks- und Ratsbeschlüsse, die Stiftung selbst sowie um Briefe des amtierenden Prokonsuls und des *legatus pro praetore* über die Bestätigung der Stiftung. Vibius Salutaris hatte eine größere Anzahl von Statuen aus Gold und Silber gestiftet, die zu den Volksversammlungen und anderen Gelegenheiten in das Theater von Ephesos getragen werden sollten. Dort standen die entsprechenden Statuenbasen bereit, die ebenfalls von Vibius Salutaris gestiftet worden waren. Darüber hinaus hatte er ein bestimmtes

begabte Tochter oder die Suche einer kinderlos gebliebenen Frau nach einer Aufgabe, die sie ausfüllte.“ Für die römische Zeit allgemein Herrmann-Otto (2002b) 25ff. mit dem Hinweis darauf, daß der *mos maiorum* für den Ausschluß der Frauen in Politik und Wirtschaft sorgte, im römischen Recht jedoch keine Vorbehalte bezüglich der Fähigkeiten von Frauen verankert waren.

²⁰⁵ Herrmann/Varinlioglu (1984) 15, Nr. 10, Zz. 7-11; Malay (1988) 151 Nr. 5 = BIWK Nr. 5, Zz. 17-18; TAM V 1, 423, Zz. 11-12; vielleicht auch Varinlioglu (1989) 43ff., Nr. 3, Zz. 6-7 = BIWK Nr. 63.

²⁰⁶ Eine Inventarliste aus dem Heraion: IG 12,6,1,261 (346/45 v.Chr.). Ab Zz. 35ff. wird aufgeführt, was ein gewisser Philostratos inventarisiert hat, dann (Zz. 38-40): *ἐν ταῖσι μεγάλωι νειῶι ὅσα ἐν [τ]ο[ί]ς μέρεσιν ἀνεγίγνωσκεν ἐκ τοῦ βιβλίου τοῦ σε/σημασμένου, καὶ ὁ ἱερός τῆς θεοῦ Πελύσιος ἀπέφαιεν ὄντα πλὴν τῶν ἐτοίμ[ω]ν/ν*. „Im großen Tempel alles in den Abteilungen(?), was er (Philostratos?) aus dem gesiegelten Buch vorgelesen hat, und der *ἱερός* der Göttin Pelysios als vorhanden gezeigt hat außer, was in Gebrauch ist.“ Der Name Pelysios leitet sich wahrscheinlich von dem samischen Monat Pelysion ab. Vgl. dazu den Kommentar der IG zur Inschrift, S. 216. Als Sklavename ist er meines Wissens nicht bezeugt. Dem Kommentar zufolge ist der *ἱερός* entweder „*ἱερόδουλος*“ im Sinne von Tempelsklave oder ein Priester. S. auch Bömer (1960) 158 mit Anm. 5 mit älterer Literatur. Diese Inschrift wird bereits in der Einführung kurz erwähnt. Vgl. Anm. 9 und 124.

²⁰⁷ I. Ephesos 27. Die beiden *ἱεροί* werden in den Zz. 200-202, 210, 478 genannt. Vgl. zu dieser Stiftung und dem Prozessionsweg Knibbe (2004) 141ff.

Kapital zur Verfügung gestellt, dessen Zinsertrag jährlich an verschiedene Gruppen verteilt werden sollte. Die Aufgabe der beiden *ἱεροί* bestand zum einen darin, die jeweiligen Exemplare der Statuen in Empfang zu nehmen. Genannt wurde ein *ἱερός* namens Hermias als Waagemeister (*ὁ ζυγοστάτης Ἑρμίας ἱερός τῆς Ἀρτέμιδος*) sowie Mousaios als Verwalter der Deposita (*Μουσαῖος ἱερός τῆς Ἀρτέμιδος ὁ ἐπὶ τῶν παραθηκῶν*). In einem Nachtrag zur Hauptstiftung fiel dem Verwalter der Deposita außerdem die Reinigung der Statuen mit Silbererde zu. Für deren Kauf und die Pflege der Kultbilder sollte dieser jährlich acht Denare erhalten.²⁰⁸

Die übrigen Inschriften geben keine weiteren Informationen über die genauen Funktionen der *ἱεροί*, bezeugen aber die Existenz der *ἱεροί* im Tempeldienst. Sie werden in Namenslisten von Kultvereinen, in Jahreslisten oder Dankinschriften von Neopoioi aus dem Artemision von Ephesos genannt.²⁰⁹

Auch als Privatpersonen werden *ἱεροί* in einigen Inschriften greifbar. Ob die jeweilige Person auch im Tempeldienst tätig war, wird anhand der Texte jedoch nicht immer ersichtlich, insbesondere dann nicht, wenn eine Gottheit nicht konkret genannt wird. Bezeugt sind sie als Stifter von Weihungen, ein Hinweis auf die finanziellen Mittel, die einem *ἱερός* zur Verfügung stehen konnten.²¹⁰ In Tralleis weihte bsp. ein *ἱερός* Agathemeros dem Zeus eine Statue des Dionysos.²¹¹

Im kaiserzeitlichen Aphrodisias kam ein *ἱερός* der Aphrodite einer vielleicht auf einer privaten Bindung beruhenden Verpflichtung nach. Dieser *ἱερός* namens Antidorides war mit der Aufstellung einer Ehrenstatue eines erfolgreichen Athleten beauftragt worden, die von der Stadt in Auftrag

²⁰⁸ I. Ephesos 27, Zz. 540-549.

²⁰⁹ Namenslisten: I. Pergamon 572; I. Prusa ad Olympum 52; TAM V 2, 1348 (Manisa); Tempelpersonal in einem Inschriftenfragment: Engelmann (1994) 188 (Ephesos); I. Ephesos 1578B; 1589(a) und (b); Knibbe/Engelmann/İplikcioğlu (1993) 134, Nr. 33.

²¹⁰ TAM V 1, 182 (Böğürlice in Lydien); Naumann (1984) 492 und LeBas/Waddington Nr. 851 (beide Aizanoi in Phrygien); I. Tralleis 5. Vielleicht waren die betreffenden *ἱεροί* auch freigelassene Sklaven ohne Bezug zu einem Heiligtum. Vgl. Kap. 2.3.3.1.

²¹¹ I. Tralleis 5: *Ἀγαθῆι Τύχηι / τῶι Διὶ / τὸν Διόνυσον / Ἀγαθήμερος / ἱερός*. Die Inschrift befindet sich auf einer Statuenbasis.

gegeben worden war. Er wurde in der Inschrift als *σύντροφος* des Geehrten bezeichnet, war demnach gemeinsam mit dem Geehrten aufgewachsen.²¹²

Aus dem phrygischen Heiligtum des Apollon Lairbenos stammen Hinweise, daß *ἱεροί* profane und sakrale Vergehen verübten. Die Beichtinschriften aus dem Heiligtum bezeugen, daß die *ἱεροί* Reinheitsgeboten Folge leisten mußten.²¹³

Überliefert sind *ἱεροί* auch als Stifter leiblicher Kinder oder Sklaven an den Gott; in einem Fall stifteten zwei *ἱεροί* sogar eine Werkstatt.²¹⁴

Abschließend soll noch eine kleine Gruppe von Inschriften vorgestellt werden, die den Nachweis für *ἱεροί Σμυρναίων* oder *Σμυρναῖοι* erbringen.²¹⁵

Die Texte stammen aus Smyrna und Metropolis, auch in diesem Fall sind Menschen mit und ohne Patronym nachgewiesen. Ein konkreter Bezug zu

²¹² MAMA VIII 521, Zz. 37-40: *προνοησαμένου τῆς ἀν[α]/στάσεως τοῦ ἀνδριάντο[ς] / Ἀντιδωρίδου τοῦ ἱεροῦ / (ἱεροῦ) θεῶς Ἀφροδείτης / τοῦ συντρόφου αὐτοῦ*. Wie bei allen Begriffen mit dem Stamm *τρέφω* gibt es für die Bedeutung und den rechtlichen Status eines *σύντροφος* mehrere Möglichkeiten. Freigeborene *σύντροφοι* sind in privaten Texten in Kleinasien zahlreich bezeugt, Beispiele aus Lykien etwa TAM II 3, 1053 oder 1031; ein Sklave hingegen in einer Freilassunginschrift aus Kalymnos: Tit. Cal. 181. Meist aber kann der Status nicht eindeutig ermittelt werden. Die Stellung der *σύντροφοι* in lydischen Grabinschriften beispielsweise zeigt, daß diese innerhalb der Familie einen durchaus gleichberechtigten Status besaßen, möglicherweise handelt es sich also nicht immer um Sklaven. Vgl. hier Anm. 156 zu *θρεπτός* und Synonyme in Kleinasien.

²¹³ MAMA IV 282 = BIWK Nr. 109; Hogarth (1887) 381f., Nr. 12 = BIWK Nr. 117; Hogarth (1887) 389 Nr. 10 = BIWK Nr. 118 (unerlaubter sexueller Kontakt); möglicherweise auch Hogarth (1887) 387ff., Nr. 17 = BIWK Nr. 123, hier wurde den *ἱεροί* verboten, ungeopfertes Ziegenfleisch zu essen. Offenbar hatte ein *ἱερός* dieses Verbot übertreten. Vgl. zu Reinheitsvorschriften auch Parker (1983) bes. 352ff. und Kap. 3.3.

²¹⁴ Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) 9, D 9, K 8, K 11, K 43 (Werkstatt). Vgl. Kap. 2.3.2. wo die Inschrift K 43 kurz behandelt wird. Der Hinweis auf die Werkstatt macht wahrscheinlich, daß es sich nicht um *ἱεροί* im Tempeldienst handelte, sondern vielleicht um die Bewohner des Tempellandes des Apollon. Eine *ἱερά χώρα* ist in der Kaiserzeit jedoch nicht mehr nachgewiesen.

²¹⁵ *ἱερός Σμυρναίων*: I. Smyrna 223 und 224 vermutlich auch I. Smyrna 773, Z. 7: ein Rufus *ἱερός*; Petzl schlägt im Kommentar als Ergänzung *ἱερός Ζ[μυρναῖος* oder *-αίων]* vor; Içten/Engelmann (1995) 92, Nr. 7 (SEG 45, 1598) aus Metropolis; vielleicht ein *ἱερός Σμυρναίων* in einer Toposinschrift aus dem Gymnasium in Priene: I. Priene 313, Nr. 578 (wohl 1. Jh. v.Chr.). In einer Inschrift aus dem phrygischen Aizanoi wird ein *ἱερός* namens Hermas neben städtischen hochrangigen Beamten als Adressat eines Briefes genannt. Es handelt sich um eine Stiftung von Spielen zu Ehren der Kaiserfamilie. Hermas war möglicherweise wie in Smyrna im öffentlichen Dienst tätig: Le Bas/Waddington III Nr. 858 mit Textkorrektur der Z. 6 durch L. Robert (1928) 419: *τοῖς πανηγυρῶν ἀρχαῖς καὶ Ἑρμῆ ἱερωτῶ τῶ πρὸς τοῖς δημοσίοις γράμμασι?*. Pierre Debord (1982) 117 mit Anm. 4 merkt gegen die Ergänzung von *γράμμασι* an: „Ne pourrait-on penser qu’Hermas portait simplement le titre de *ὁ πρὸς τοῖς δημοσίοις* et qu’il avait la responsabilité de ces derniers ...“. Weiß (2004) 80f. kennt nur die Inschrift aus Metropolis (Katalog Nr. 286).

einem Heiligtum wird nicht deutlich, die Inschriften lassen vielmehr auf eine Beschäftigung der *ἱεροὶ Σμυρναίων* im städtischen Dienst schließen. Dazu zählt eine Funktion im städtischen Archiv, ein Arbeitsbereich, der im römischen Westen wie auch im griechischen Osten häufig von städtischen Sklaven besetzt wurde.²¹⁶

Eine Grabinschrift aus Smyrna belegt, daß unter diesen *ἱεροί* auch Freigeborene waren. Hier ist es der *ἱερός Σμυρναίων* Ikios, Sohn des Ikios und Enkel des Euemeros, der gemeinsam mit Trophime, Tochter des Kyros, des Sohnes des Hermogenes, ein Grabmal erworben hat. Eine Abschrift des Inschriftentextes sollte im Archiv hinterlegt werden.²¹⁷

Daß die *ἱεροὶ Σμυρναίων* zum städtischen Personal gehörten, bezeugt eine Inschrift, die verschiedene öffentliche Funktionen auflistet. Der sehr fragmentarische Text bietet einen *ἱερός Σ[μυρναίων]* namens Rufus, einen „ἐπὶ τοῦ ἱεροῦ“, einen „ἐπὶ τῆς διατάξεως“ und den „γραμματεὺς τῆς βουλῆς“.²¹⁸

Aussagekräftiger ist eine 1995 von Çengiz İçten und Helmut Engelmann publizierte Inschrift aus Metropolis. Darin tritt ein *ἱερός Σμυρναίων* in der Funktion eines Archivverwalters oder Archivmitarbeiters auf.²¹⁹ Auf einem Sarkophag des 2. Jhs. n.Chr. finden sich Verfügungen über die Grabanlage des Gaius Cosconius Capito Iulianus, die im Mouseion, dem Archiv von Smyrna, hinterlegt wurden.²²⁰ An der offiziellen Beurkundung waren drei

²¹⁶ Belege (Auswahl): Wörrle (1975a) 255f. und 280 mit Anm. 681 = SEG 33, 1177 (Myra); Wörrle/Wurster (1997) 403ff., Text C = SEG 47, 1806; TAM V 2, 1057, 1084, 1152 (Thyatira); zuletzt Weiß (2004) 78ff. über *δημόσιοι* in Archiven mit weiteren Belegen in seinem Katalog. Vgl. Anm. 99 zu den Aufgaben im Kult sowie die Übersicht über die Aufgabenbereiche städtischer Sklaven in Kap. 4.2.

²¹⁷ I. Smyrna 223, Zz. 5-9: *Τὸ μνημεῖον ἐστὶν Ἰκίου Ἰκίου τοῦ / Εὐημέρου, ἱεροῦ Σμυρναίων, καὶ Τροφίμης / Κύρου τοῦ Εὐμογένους κατὰ τὴν γεγονυῖαν / ἑκχώρησιν. Τῆς ἐπιγραφῆς ἀντίγραφον ἀποτέθειται εἰς τὸ ἀρχεῖον.* Zur Inschrift noch Bömer (1960) 176.

²¹⁸ I. Smyrna 773. Der in dieser Inschrift genannte *ἐπὶ τοῦ ἱεροῦ* war ein städtischer Beamter, der für kultische Fragen zuständig war und dem Kollegium der *στρατηγοί* angehörte. Vgl. I. Smyrna 697, Zz. 2-3. Anders Bömer (1960) 176, der in dem *ἐπὶ τοῦ ἱεροῦ* einen unfreien Tempelsklaven sah.

²¹⁹ İçten/Engelmann (1995) 92, Nr. 7 (168 n.Chr.); dazu Weiß (2004) 80 mit Anm. 200.

²²⁰ Mouseion als offizielle Bezeichnung für das Archiv von Smyrna: I. Smyrna 191, Zz. 16-17 (kaiserzeitlich). Ein Überblick über das Archivwesen in der römischen Kaiserzeit bei Posner (1972) 186-205 und Weiss (2004) 70-81; vgl. noch den Sammelband „Ancient

Personen beteiligt, wie den letzten Zeilen des Textes entnommen werden kann (Zz. 7-10):

... Γ. Κοσκόνιος Καπίτων Ἰουλιανὸς π[ε]-
8 ποίημαι τὴν διαγραφὴν κ[α.]θὼς προγέγραπται, Ἀβιην(ὸς) Ἡτρε[ῖος]
παρήμην. Στρατόνεικος ἱερός Σμυρναίων ἐπὶ τοῦ Μο[υ]-
σείου ἔλαβον.“

„... Ich, C. Cosconius Capito Iulianus, habe mir die vorstehende *Diagraphē* anfertigen lassen; ich, Avienus Aetreibus, war anwesend; ich, Stratoneikos, ἱερός Σμυρναίων am Mouseion, nahm (die *Diagraphē*) entgegen.“²²¹

Den Autoren zufolge war Stratoneikos, weil ohne Angabe eines Vaternamens, „doch wohl ‚Sklave‘ der Stadt.“²²² Die Bezeichnung ἱερός Σμυρναίων war der Inschrift zufolge ein Terminus technicus für eine Funktion, die nicht von einem Heiligtum aus wahrgenommen wurde. Die Formulierung „ἐπὶ τοῦ Μουσείου“ kann auf eine verantwortungsvolle Position im Mouseion verweisen. Stratoneikos war als ἱερός Σμυρναίων vielleicht in einer übergeordneten Funktion im städtischen Archiv beschäftigt.

In den städtischen Archiven Kleinasiens sind vor allem *δημόσιοι* zahlreich nachweisbar; ihre Tätigkeiten umfassten die Annahme, erste Überprüfung und Katalogisierung einer Urkunde. Möglicherweise fungierten sie auch als Leiter der Archive.²²³

In den städtischen Bereich verweist schließlich eine letzte Inschrift aus Smyrna. Ein ἱερός Σμυρναῖος namens Mousaios sollte sich um das Grab eines Seehändlers aus Nikomedia kümmern, der in Smyrna verstorben war.²²⁴ Ein

Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World“, hrsg. v. M. Brosius, Oxford (2003).

²²¹ Zum Vergleich ein Formular aus einer Inschrift aus Dereköy, in diesem Fall war ein *δημόσιος* zugegen: Wörhle/Wurster (1997) 408, Text C, Zz. 16-18: *Νεῖσαῖος ὑπέγραψα. Διοφάνης ὑπέγραψα. Λύκων ὑπέγραψα. Εἰκόνισεν / δημόσιος Κόρος Πανήμου ἰδ’.*

²²² Içten/Engelmann (1995) 92f.

²²³ Dazu Weiss (2004) 74ff.

²²⁴ I. Smyrna 224, kaiserzeitlich, Zz. 1-10: „*Διογένης Διογένου Ν/εικομηδὲ^Α ὕς ναύκληρος· ἐπιμέλεται ἰδὲ τοῦ μνημ^δεῖου Μουσαῖος ἱερός Σμυρναῖος.*“ Einen guten Kommentar bietet Pleket (1958) 18ff. Nr. 6, ders. auch zur Bedeutung von *ναύκληρος* ebd. 19 mit Anm. 1; bei guten Handelsbeziehungen zu einer Stadt konnte einem *ναύκληρος* auch das Bürgerrecht verliehen werden, wie eine Inschrift aus dem lykischen Olympos zeigt: Adak/Atvur (1997) 18f., Nr. 3. Pleket sah in Mousaios einen Freigelassenen aus Smyrna; zur Inschrift auch Bömer (1960) 177.

Freundschaftsdienst des Mousaios dürfte ausgeschlossen sein. Es handelt sich vermutlich um einen Auftrag, den der *ἱερός* von der Stadt erhalten hatte.

Zusammenfassung:

Die Auswertung der relevanten Texte hat gezeigt, daß die durch die Bezeichnung *ἱερός* grundsätzlich bestehende Bindung oder Beziehung eines Menschen zu einer Gottheit nicht in jedem Fall mit „Tempelsklaverei“ gleichzusetzen ist. Nicht jeder, der als *ἱερός* bezeichnet wurde, war automatisch *ἱερός* im Tempeldienst.

Es scheint sehr wahrscheinlich, daß Mitglieder von Kultvereinen als *ἱεροί* bezeichnet wurden, wie anhand zweier Texte aus der Aiolis dargelegt wurde (Kap. 2.3.1.). Außerdem waren *ἱεροί*, gesichert durch das Bürgerrechtsdekret aus Ephesos, juristisch und ökonomisch von einem Heiligtum abhängig, ohne daß es sich hier um einen Tempeldienst im eigentlichen Sinne gehandelt hätte (Kap. 2.3.2.).

Die Auswertung sakraler Freilassungstexte und Weihungen ergab, daß *ἱερός* ein Bestandteil sakraler Freilassungen sein konnte, ohne daß ein Tempeldienst im Anschluß an die Freilassung erfolgte. Die Bezeichnung *ἱερός* war demnach ein Synonym für *ἀπελεύθερος* und benannte einen freigelassenen Sklaven. Ich erinnere an die Weihungen aus dem phrygischen Heiligtum des Apollon Lairbenos und an eine Ehrung aus Smyrna für den ehemaligen Herrn eines freigelassenen (*ἱερός*) Sklaven (Kap. 2.3.3.1).²²⁵

Daneben gab es die Möglichkeit der sakralen Freilassung bei gleichzeitigem Verbleib in einem Heiligtum. Zwei Stiftungsinschriften aus Kos zeigten diese Variante auf (Kap. 2.3.3.2. mit LSCG Nr. 171 und 177). Zu erwähnen ist hierbei aber, daß der Freilasser der beiden Sklaven auch Stifter des Kultes war, es sich strenggenommen um eine sakralen Freilassung, wie sie vor allem im hellenistischen Griechenland zahlreich bezeugt ist, handelte. Sakrale Freilassungen, die in einen Tempeldienst führten, sind dort

²²⁵ Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 29; als Synonym für *ἀπελεύθερος* etwa I. Smyrna 645.

allerdings nicht bezeugt. Man kennt jedoch etwa aus der Mysterieninschrift aus Andania in Messenien (1. Jh. v.Chr.) geweihte Personen (*ἱεροί* und *ἱεραί*) in kultischen und organisatorischen Funktionen. Dafür stellten sich angesehene Bürger der Stadt zur Verfügung – keine Sklaven.²²⁶

Einen zumindest temporären Tempeldienst freigelassener Sklaven in Griechenland überliefern kaiserzeitliche Inschriften aus dem Heiligtum der Meter Theon in Leukopetra (Makedonien). Die ehemaligen Sklaven mußten an bestimmten Festtagen im Heiligtum der Gottheit arbeiten. Darüber hinaus existierte dort ebenfalls Tempelpersonal, das in den Quellen als *ἱερόδουλοι* bezeugt ist.²²⁷

Der Begriff *ἱερός* definierte weiterhin eine geweihte Person im Tempeldienst, in der Forschung als „Tempelsklave“ bezeichnet (Kap. 2.3.4.).²²⁸ Eine Besonderheit bildeten schließlich die zuletzt behandelten *ἱεροί* im städtischen Dienst der Stadt Smyrna.

Die Funktionen eines *ἱερός* beschränkten sich innerhalb eines Kultes auf administrative Aufgaben, in rituelle Handlungen waren sie den Quellen zufolge nicht eingebunden. Die *ἱεροί* sind insgesamt in verschiedenen Regionen und als Personal unterschiedlicher Gottheiten nachweisbar, wobei die nicht geringe Anzahl Freigeborener ins Auge fällt.

Ein weiteres Ergebnis dieses Abschnitts betrifft den rechtlichen Status der *ἱεροί* im Tempeldienst. Nachgewiesen sind freigeborene und freigelassene Menschen, vermutlich auch Sklaven, wobei wir als unsicheres Indiz nur die Einnamigkeit der jeweiligen *ἱεροί* anführen können. Aus den Quellen ist keine Differenzierung zwischen freigeborenen und unfreien *ἱεροί* innerhalb eines Heiligtums erkennbar. Die Aufgaben wurden offenbar nicht entsprechend dem rechtlichen und damit sozialen Status der jeweiligen *ἱεροί*

²²⁶ Mysterieninschrift aus Andania (92/91 v.Chr.): LSCG Nr. 65 = Syll.² 736; vgl. Meyer (1987) 49ff. und zuletzt Deshours (2006) mit einer französischen Übersetzung und bes. 77ff. zu den *ἱεροί* und *ἱεραί*.

²²⁷ Die Weihinschriften in Makedonien: Inscr. Leukopetra. Nachweise für *ἱερόδουλοι* in Inscr. Leukopetra Nr. 39, 109, 112, 113, 117, 151; vgl. noch Anm. 167 sowie Papazoglou (1981) 171ff. und Riel (2001b) 127ff.

²²⁸ Die Nachweise in Kap. 2.3.4. mit Anm. 194.

vergeben. Vorstellbar sind allerdings temporäre Einsätze freigeborener *ἱεροί*, die nicht direkt im Heiligtum lebten.²²⁹

Der Terminus *ἱερός* bietet also keinen Hinweis auf einen Sklavenstatus der geweihten Personen, dies gilt auch für den Tempeldienst. Ein *ἱερός* war keinesfalls, wie Franz Bömer es formuliert hat, gleichzeitig auch unfrei.²³⁰

2.4. *Ἱερόδουλος*

Für die ursprünglich getrennte Schreibweise „*ἱερός δοῦλος*“ gibt es keine zuverlässigen literarischen und inschriftlichen Belege. Wann daraus der Begriff „*ἱερόδουλος*“ wurde, kann nicht mehr nachvollzogen werden.²³¹ Ein *δοῦλος τῶν θεῶν* aus Lydien, ein Sklave der Götter im Tempeldienst, ist ein singulärer und vermutlich kaiserzeitlicher Beleg.²³²

Das Verbreitungsgebiet der kleinasiatischen *ἱερόδουλοι* reicht im Westen bis nach Kos und Smyrna. Häufiger sind sie inschriftlich in Lydien, Pisidien, Lykien, Kilikien und Kommagene bezeugt, im Osten sind sie durch Strabon für Pontus und Kappadokien nachgewiesen. Die Inschriften datieren bis auf eine Ausnahme in die Kaiserzeit; Strabons *Geographika* wurden sehr wahrscheinlich in augusteischer Zeit überarbeitet. Hinweise auf eine ältere

²²⁹ Einige Überlegungen dazu in Kap. 4.2.

²³⁰ Vgl. das entsprechende Zitat in Kap. 1.2. mit Anm. 26.

²³¹ Flavius Josephus verwendet ein einziges Mal die getrennte Schreibweise, hier im Sinne einer sprachlichen *variatio*. Ios.ant.Iud XI 68f.: „*πάρεξ δὲ τούτων Λευῖται μὲν ἦσαν ὑμνηδοὶ ἑκατὸν εἴκοσι ὀκτώ, πυλωροὶ δὲ ἑκατὸν δέκα, δοῦλοι δὲ ἱεροὶ τριακόσιοι ἐνενήκοντα δύο,...*“ Vgl. aber Ios.ant.Iud. XI 128: „*καὶ ὑμῖν δὲ λέγω ὅπως τοῖς ἱερεῦσιν καὶ Λευίταις καὶ ἱεροψάλταις καὶ θυρωροῖς καὶ ἱεροδούλοις καὶ γραμματεῦσι τοῦ ἱεροῦ μήτε φόρους ἐπιτάξῃτε μήτ' ἄλλο μηδὲν ἐπίβουλον ἢ φορτικὸν εἰς αὐτοὺς γένηται.*“ Gemeint sind in beiden Fällen die *nethinim* Israels; vgl. Esdras 2,7,7 (*οἱ ναθινιμ*) sowie 1,5,29 (*οἱ ἱερόδουλοι*) (nach der Septuaginta-Ausgabe v. A. Rohlfs, Stuttgart 1935/1982; zu den *nethinim* und der Gleichsetzung mit den *ἱερόδουλοι* vgl. ThWAT V (1986) 693-712, bes. 709ff. (E. Lipiński). Otto (1950) 10 vermutet, daß die Wortbildung ein „typisch hellenistisches Erzeugnis“ sei und betont: „Ein orientalischer Begriff, als dessen genaue Wiedergabe man das griechische Wort auffassen könnte, ist übrigens nicht nachzuweisen.“

²³² Malay (1988) 151, Nr. 5 = BIWK Nr. 5, Zz. 11f.: „*ἀλλὰ δοῦλος ὦν τῶν θεῶν τῶν ἐν Νονου.*“ Aus Skydra (Makedonien) ist eine *δούλη τῆς θεᾶς* bezeugt: RIJ II 250, Nr. 14. – Der Begriff *ἱεροδουλία* ist in Kleinasien bislang nicht bezeugt, zwei Belege stammen aus Italien: IG XIV 914 = I. Porto 17 und IG XIV 1024 (Rom).

Tradition finden sich zahlreich bei Strabon, aber eine direkte Überlieferung aus der vorhellenistischen Zeit existiert in Kleinasien nicht.²³³

Auch außerhalb Kleinasiens sind die *ἱερόδουλοι* bezeugt, etwa in einigen Papyri aus Ägypten, deren ältester Beleg in das 3. Jh. v.Chr. zurückreicht. Diese Texte sind sämtlich von Reinhold Scholl vorgestellt und kommentiert worden.²³⁴ Nach Auswertung der Texte folgert er: „Es handelt sich bei den *ἱερόδουλοι* um freie, einheimische Ägypter oder freie, ägyptisierte Griechen oder Römer, die in einem nicht sicher zu bestimmenden Verhältnis zu einer ägyptischen Gottheit stehen.“²³⁵

Weitere, in diesem Fall kaiserzeitliche Inschriften stammen aus Italien, Afrika sowie Griechenland und benennen *ἱερόδουλοι* anatolischer oder ägyptischer Gottheiten.²³⁶

Die althistorische Forschung beruft sich vor allem auf zwei Quellen, um die „Tempelsklaverei“ in Kleinasien zu definieren, nämlich die Ausführungen Strabons zu einigen Heiligtümern im östlichen Kleinasien und das Kultgesetz des Antiochos I. von Kommagene. Insbesondere die Berichte Strabons über die sog. autonomen Tempelstaaten in Pontus und Kappadokien haben die Aussagen über den Status der *ἱερόδουλοι* maßgeblich beeinflusst. Diese Tempelstaaten werden in der althistorischen Forschung als „orientalischer“ Gegensatz zu den „hellenisierten“ Poliskulten Kleinasiens

²³³ TAM V 2, 1253 (2. Jh. v.Chr.) aus Hierokaisareia; zur Biographie Strabons und zur Entstehungszeit der *Geographika* vgl. Engels 17ff. und 36ff. mit einem Forschungsbericht. Konsens besteht heute weitgehend darüber, daß Strabon eine „Urfassung“ schrieb, die später aktualisiert wurde. Die Überarbeitung wird allgemein in die augusteische Zeit datiert.

²³⁴ Scholl (1985) 466ff.; vgl. auch Otto (1950) und Delekat (1964). Als eine „Art der Hierodulie“ bezeichnete Delekat (1964) 86ff. die Katoche in Heiligtümern des Sarapis in Ägypten. Der Terminus *ἱερόδουλος* wird in den entsprechenden Quellen jedoch nicht verwendet.

²³⁵ Scholl (1985) 487.

²³⁶ IG XIV 914 = I. Porto 17; IG XIV 1024 (Rom); CIG 2327 (Kykladen); I. Delos 1442B, Zz. 49f. (146/45 v.Chr.); Cameron (1939a) 143 (Edessa, Makedonien); Robert (1940) 70 = SEG 2, 396 sowie die bereits in Anm. 232 genannte Inschrift RIJ II 250, Nr. 14 (Skydra, Makedonien); Inscr. Leukopetra Nr. 39, 109, 112, 113, 117, 151 (Makedonien); Vulić (1938) 344, Nr. 2c (ehemals Suvodol, heute Demi Hisar in Mazedonien); SEG 27, 221 (Phalanna, Thessalien); OGIS I² (Pselchis, Nubia). Vgl. Anm. 231 zu dem literarischen Nachweis bei Flavius Josephus.

dargestellt, wie sie etwa aus Ephesos oder Didyma bekannt sind.²³⁷ In den von Strabon beschriebenen Tempelstaaten in Pisidien, Pontus und Kappadokien lebten und arbeiteten *ἱερόδουλοι*, die abhängigen Bewohner des Heiligtums. Über das Ausmaß der Abhängigkeit bzw. den rechtlichen Status der *ἱερόδουλοι* wird in der Forschung diskutiert.²³⁸

Das zweite instruktive Zeugnis über die *ἱερόδουλοι* in Kleinasien, das Kultgesetz des Antiochos I. von Kommagene (Mitte des 1. Jhs. v.Chr.), gilt als ein herausragendes Beispiel für einen umfassenden religiösen Synkretismus und hat in der Forschung großes Interesse hervorgerufen.²³⁹

Ein längerer Passus in diesem Kultgesetz behandelt Weihung, Funktion und Status der *ἱερόδουλοι*. Beate Dignas beschreibt das Gesetz als „the most explicit definition of the status and rights of *hierodouloi* that we possess“.²⁴⁰

Die in dem Kultgesetz formulierten Besitzansprüche des Königs von Kommagene und die der Priester der sog. autonomen Tempelstaaten auf die *ἱερόδουλοι* werden in der Forschung als übereinstimmende Charakteristika der „Tempelsklaverei“ in Kleinasien gesehen. Dies wird in den nachfolgenden Abschnitten diskutiert (Kap. 2.4.3. und 2.4.4.).

Die zumindest bezüglich dieses Aspekts vorhandene inhaltliche Nähe der beiden Texte verführt dazu, hier eine vorhellenistische, östliche Tradition zu erkennen. Doch über den bloßen Hinweis gelangen die Untersuchungen nicht hinaus. Die Entstehungszeit dieser Dokumente und die Vielzahl weiterer, zeitnaher epigraphischer Zeugnisse aus Kleinasien werden dabei nicht berücksichtigt.

Gerade die epigraphischen Zeugnisse aus der Kaiserzeit bieten wichtige Informationen über die weitere Verwendung des Begriffs *ἱερόδουλος* und den

²³⁷ Boffo (2003) bes. 259ff. hat die in der Forschung verwendeten Termini für diese Struktur eines Heiligtums in Kleinasien zusammengetragen. Dignas macht für die Vielzahl der Definitionen und die insgesamt unbefriedigenden Kategorisierungsmodelle die ungeeignete Dichotomie zwischen städtischen (hellenisierten, westlichen) und ländlichen (indigenen, nichthellenisierten, östlichen) Heiligtümern verantwortlich. Vgl. dazu Dignas (2002) 224ff. und (2003a) 77ff.

²³⁸ Die entsprechenden Belege in den Anm. 312 und 313.

²³⁹ Ausführlich mit der entsprechenden Literatur unter 2.4.3.

²⁴⁰ Dignas (2002) 193, Kursivsetzung ebd.; ähnlich auch Debord (1982) 83.

rechtlichen und sozialen Status der *ἱερόδουλοι*. In diesen Texten werden Menschen als *ἱερόδουλοι* geweiht oder treten selbst als Dedikanten auf; sie erscheinen in Beichtinschriften als Täter und Opfer, fungieren als Tempelpersonal, sie ehren und werden geehrt und sind nicht zuletzt in Grabinschriften dokumentiert. Die *ἱερόδουλοι* führten demzufolge kein ausschließlich auf einen Kult konzentriertes, von der Außenwelt abgeschlossenes Leben, wie die Darlegungen Strabons mitunter suggerieren.

Zahlreiche Inschriften weisen *ἱερόδουλοι* als freie Personen aus; wie im Fall der *ἱεροί* könnte im Laufe der Zeit eine soziale Aufwertung des Tempeldienstes als *ἱερόδουλος* stattgefunden haben. Grundsätzlich zu beachten ist also: Der Begriff *ἱερόδουλος* war in Kleinasien nicht in jedem Fall mit einer rechtlichen Unfreiheit verbunden. Dies galt ähnlich auch in Ägypten in hellenistischer Zeit, wie oben bereits erwähnt wurde.²⁴¹

In den Inschriften wurde die Bindung an die jeweilige Gottheit und deren Besitzansprüche mit Nachdruck formuliert. Stärker noch als im Fall der *ἱεροί* traten personenrechtliche Aspekte in den Hintergrund, wie an den Weihungen von Sklaven deutlich zu sehen ist. In erster Linie gehörten die *ἱερόδουλοι* den Göttern. Diese Zugehörigkeit war also juristisch bedingt, wie noch gezeigt werden wird. Auch muß eine metaphorische Begriffsverwendung gerade im Hinblick auf die zahlreichen freigebohrenen *ἱερόδουλοι* berücksichtigt werden. Eine direkte Entwicklungslinie von den *ἱερόδουλοι* zu den frühchristlichen *δοῦλοι θεοῦ* ist meines Erachtens aber nicht nachvollziehbar.²⁴²

Die erhaltenen Texte informieren nur in geringem Umfang über die Funktionen der *ἱερόδουλοι* im sakralen Raum. Anders sah das Perichanjan: „Ein spezifisches Merkmal der „Tempelsklaverei“ in Kleinasien war die verbreitete Verwendung der Hierodulen sowohl bei der Vorbereitung als auch bei dem Vollzug verschiedener Tempelzeremonien bis hin zu ihrer unmittelbaren Teilnahme an den Tempelmysterien. Es kann jedoch kein

²⁴¹ Vgl. Anm. 235.

²⁴² Dazu vgl. Anm. 356.

Zweifel darüber bestehen, daß die kleinasiatischen Hierodulen auch in der Produktion eingesetzt wurden, obwohl die Quellen diese Frage unerwähnt lassen.²⁴³

Der Terminus *ιερόδουλος* bezeichnet wie der Begriff *ιέρος* nicht nur Tempelpersonal oder – durch Strabon bezeugt – die Bevölkerung von Tempelland; wie im Fall des Begriffs *ιέρος* wird für die Kaiserzeit ein breiteres Begriffsspektrum erkennbar.²⁴⁴

Folgende Bedeutungen konnten ermittelt werden: Der Begriff *ιερόδουλος* wurde im Sinne von Mitglied eines Kultvereins (2.4.1.) und möglicherweise als Synonym für den Terminus *ιέρος* in sakralen Freilassungstexten verwendet (2.4.2.). Diese beiden Begriffsbedeutungen sollen zuerst vorgestellt werden. Darauf folgen die *ιερόδουλοι* im Tempeldienst (2.4.3.) und die *ιερόδουλοι* Strabons (2.4.4.).

2.4.1. *Ιερόδουλος* als Mitglied eines Kultvereins

In einer Grabinschrift aus Ayazviran im nordöstlichen Lydien, dargebracht von einem Kultverein (*ιέρος δοῦμος*), Verwandten und Freunden, wird der Verstorbene von einem Priester als „*συνιερόδουλος*“ geehrt. Als Stifter der Grabinschrift treten in dieser Reihenfolge auf: der Kultverein (*ιέρος δοῦμος*), dann Familienmitglieder, bestehend aus Mutter und Ehefrau, Söhnen, Brüdern, Schwägerinnen und einem Neffen. Es folgen ein Priester, ein Freund, Kollegen eines weiteren Vereins, sowie ein fernerer Verwandter und Pflegekinder (TAM V 1, 483a):

²⁴³ Perichanjan (1957) 61 (Übersetzung J. Kriz). Möglicherweise hatte Perichanjan andere Quellen vor Augen, deren Inhalt sie nach Kleinasien übertrug. Mir ist kein Text bekannt, der diese Aussage für Kleinasien bestätigen könnte. – Ähnlich aber auch Weiß (2004) 150, der davon ausgeht, daß die *ιεροί* in Labraunda aufgrund ihrer „stärker kultisch orientierten, sakralen Funktionen“ nicht für Bauarbeiten eingesetzt wurden und an ihrer Statt darum städtische Sklaven eingesetzt wurden. – In Ägypten lag die Hauptaufgabe der *ιερόδουλοι* nicht im Kultdienst; sie waren in Landwirtschaft, Handel und Gewerbe tätig. Dazu Scholl (1985) 466ff.

²⁴⁴ Der Begriff *ιερόδουλος* wird anders als *ιέρος* nicht adjektivisch verwendet, in einem Fall aber verbal (*ιεροδουλεύειν*): Milner, Survey, Nr. 120 (2. oder 3. Jh. n.Chr.), Yeşilova (Region um Kibyra-Olbasa); Textänderungen in Zz. 3-4 durch Pleket, SEG 48, 1575: *Μηνᾶς μ[ε]/τᾶ Νεοπτολέμο/υ/ ιεροδουλεύουσι / ⁴εἰς Δημήτριον = Δημητριεῖον?*

- 1 .Α[-]
 συναδων Ε.[- 15]
 τῆς πατρίδος ΤΕ. [- χροισ]-
- 4 σοῖς στεφάνοις· Γλύκων]α Ἀπολλ]-
 λωνίου Μᾶρκον ὁ ἱερός δοῦμος
 ἐτείμησεν χροισῶ στεφάνω· καὶ
 Ἀμμιας ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ Ἀμμιας
- 8 ἡ σύμβιος αὐτοῦ καὶ Ἀσκληπιάδης
 καὶ Μηνόφιλος καὶ Λεύκιος οἱ υἱοὶ
 αὐτοῦ ἐτείμησαν χροισοῖς στεφά-
 νοις· καὶ Ἀπολλώνιος καὶ Ἀσκληπιά-
- 12 δης οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ Διοδότῃ
 καὶ Ἀπφιας τὸν ἐαυτῶν δαίρα καὶ
 Μᾶρκος τὸν πάτρως ἐτείμησα[ν]
 χροισοῖς στεφάνοις· καὶ Γλύκων [ὁ ἱε]-
- 16 ρεὺς τὸν συνιερόδουλον ἐτείμη-
 σεν χροισῶ στεφάνω· καὶ Γλύκω[ν]
 Τερικωμήτου ἐτείμησε τὸν φί-
 λον χροισῶ στεφάνω· καὶ Φιλόξε-
- 20 νος Δημαινέτου καὶ Γαῖος ὁ ἀδελ-
 φός αὐτοῦ ἐτείμησαν τὸν συνβ[ι]-
 ωτήν χροισῶ στεφάνω· Τρόφιμος
 Μητρά ἐτείμησεν τὸν συγγενῆ
- 24 χροισῶ στεφάνω· καὶ Γραπτὴ καὶ
 Τρόφιμος τὸν θρέψαντα ἐτεί-
 μησαν χροισῶ στεφάνω.²⁴⁵

„Den Glykon Marcus, Sohn des Apollonios, ehrte der Kultverein mit einem goldenen Kranz; und Ammias, seine Mutter, und Ammias, seine Ehefrau, und Asklepiades und Menophilos und Lucius, seine Söhne, ehrten ihn mit goldenen Kränzen; und seine Brüder Apollonios und Asklepiades ehrten diesen mit goldenen Kränzen sowie Diodote und Apphias ihren Schwager und Marcus seinen Onkel; und Glykon, der Priester, ehrte den *συνιερόδουλος* mit einem goldenen Kranz; und Glykon, Sohn des Terikometes, ehrte den Freund mit einem goldenen Kranz; und Philoxenos, Sohn des Demainetos, und Gaius, dessen Bruder, ehrten den Vereinskollegen mit einem goldenen Kranz; und Trophimos, Sohn des Metras, ehrte den Verwandten mit einem goldenen Kranz; und Grapte und Trophimos ehrten ihren Pflegevater(?) mit einem goldenen Kranz.“

Was ist unter einem *συνιερόδουλος* zu verstehen? Der Herausgeber Georg Petzl deutete den inschriftlich sonst nicht belegten Begriff im Sinne von „Priesterkollege“: Der Verstorbene Glykon Marcus sei ursprünglich *ἱερόδουλος* gewesen und nach seiner Freilassung zum Priester ernannt

²⁴⁵ Robert/Robert, BE (1978) Nr. 435 lasen den Text als Grabinschrift; zögerlicher Petzl (1978) 745. In Z. 3 wird die *πατρίς* genannt; Petzl (1978) ebd. vermutete, daß sich der Geehrte auch um seine Vaterstadt verdient gemacht habe.

worden. Der Priester Glykon, vielleicht Priester des zu Beginn der Inschrift genannten *ἱερός δοῦμος*, spiele mit der Bezeichnung demnach auf eine gemeinsame Vergangenheit als *ἱερόδουλοι* an. Glykon Marcus aber wird als Sohn eines Apollonios bezeichnet, so darf man die Beifügung des Namens im Genetiv wohl verstehen, und kann darum kein Sklave gewesen sein. Es ist meines Erachtens unwahrscheinlich, daß in einer postumen Ehrung, um die es sich hier handelt, das ehrenvolle Amt eines Priesters nicht erwähnt wurde, hingegen aber die nach Petzl offenbar weniger ruhmreiche Vergangenheit.²⁴⁶

Nach Jeanne und Louis Robert könnte die Bezeichnung *συνιερόδουλος* eine Art freiwilligen Dienst für den *ἱερός δοῦμος* beinhaltet haben, der Terminus besäße demnach die Bedeutung „Kultdiener“.²⁴⁷

Maria Paz de Hoz sah darin „ohne Rangdifferenzierung alle Mitglieder des Kultpersonals“. Dies widerspricht jedoch der in den Quellen üblicherweise dargestellten Tempelhierarchie mit einem Priester an der Spitze, der sich nicht mit dem rangniedrigeren Personal solidarisierte.²⁴⁸

Möglicherweise wurde mit dem Begriff *συνιερόδουλος* die Zugehörigkeit zu einer Kultgemeinschaft ausgedrückt, zu der alle gleichermaßen gehörten, der Priester ebenso wie die Mitglieder selbst. Kultische Dienste mußten deshalb nicht ausgeschlossen sein. Der Priester Glykon stand vermutlich dem im Text zu Beginn genannten *ἱερός δοῦμος* vor, deren Kultmitglieder sich dann als *ἱερόδουλοι* bezeichnet hätten.²⁴⁹

²⁴⁶ Petzl (1978) 750; dagegen auch Pleket (1981) 169: „It is unnecessary to assume that the man honoured had once been a *ἱερόδουλος* and subsequently rose to being a free man (priest). No, the text clearly indicates the simultaneousness of being free and *ἱερόδουλος*.“

²⁴⁷ Robert/Robert BE (1978) Nr. 435.

²⁴⁸ Paz de Hoz (1994) 94. Der inschriftlich zweimal bezeugte Begriff *ἱεροδουλία* wird möglicherweise im Sinn von „Kollegium der *ἱερόδουλοι*“ verwendet: IG XIV, 914 = I. Porto 17) und 1024 (Rom). Der Terminus ist in Kleinasien nicht nachgewiesen.

²⁴⁹ Der Begriff *ἱερός δοῦμος* ist meist aus Lydien bekannt und erscheint dort in Verbindung mit Anaitis und anderen indigenen Gottheiten. Vgl. TAM V 1, 449, 470a, 536. Zur Herkunft und Bedeutung von *δοῦμος* Neumann (1999) 345ff. und dazu Brixhe, BE 2000, Nr. 542. Neumann (2002) 58 hat am Beispiel einer phrygischen Votivstele überzeugend nachgewiesen, daß *δοῦμος* auch im Sinne von Hausgemeinschaft verstanden werden kann und darum nicht nur im sakralen, sondern auch im profanen (privaten) Bereich auftritt. Zur Verwendung außerhalb Kleinasien s. a. BE 1992, Nr. 202. – Vergleichbar mit der obigen Interpretation deutete Riel (2003) 89 mit Anm. 81 den Terminus im Sinne von „having

Mit diesem Text liegt der erste Beleg für eine Bedeutungserweiterung des Terminus *ἱερόδουλος* vor und ein erster Hinweis darauf, daß sich unter den *ἱερόδουλοι* freigeborene und gesellschaftlich angesehene Personen befanden.

2.4.2. *Ἱερόδουλος* als Synonym für *ἀπελεύθερος* ?

Der Begriff *ἱερός* war Bestandteil sakraler Freilassungen und wurde auch als Synonym für *ἀπελεύθερος* verwendet (Kap. 2.3.3.). Erstmals hat Alan Cameron Ende der 1930er Jahre versucht nachzuweisen, daß dies auch für den Begriff *ἱερόδουλος* galt. Die Weihung eines Sklaven als *ἱερόδουλος* konnte also auch dessen Freilassung zur Folge haben, griechische Rechtstradition hinsichtlich der sakralen Freilassung war demzufolge auch in Kleinasien wirksam.²⁵⁰

Ende der 1970er Jahre wurde eine Inschrift aus dem lykischen Oinoanda aus dem 2./1. Jh. v.Chr. publiziert; das griechische Vorbild der sakralen Freilassung ist hier formal und inhaltlich eindeutig erkennbar.²⁵¹

joint sacrifices“. Sie verweist auf eine Parallele, nämlich *συνιεροί* in einer *καταγραφή*-Weihung aus Phrygien: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 43. Der an dieser Stelle fragmentarische Text wurde von Riel (2001b) 159 in Z. 10f. selbst zu *συνιεροί* ergänzt.

²⁵⁰ Cameron (1939a) 139ff. Ähnlich auch Robert (1936) 137ff. am Beispiel sakraler Freilassungen aus Susa; Belege bei Darmezín (1999) Nr. 199-205 = SEG VII 15-26. Vgl. noch Bean/Mitford (1970) 132, Nr. 124 am Beispiel einer Weihinschrift aus Astra (Kilikien). Die beiden darin genannten Sklavinnen werden in diesem Text jedoch nicht ausdrücklich als *ἱερόδουλοι* geweiht, so daß gerade dieser Text nicht sehr beweiskräftig ist: *Διῖ Ἄστρηγῆ / Ἀραρα Ἀλκιου[ν] / καὶ Ταρασιν Ἐξαμήνη / ἀνήθηκα*. Vgl. noch Munro/Tubbs (1891) 193f., Nr. 48 am Beispiel einer Weihung aus Salamis (Zypern). – Gegen die nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Übernahme griechischer sakraler Freilassungen argumentierte vor allem Bömer (1960) 106f.

²⁵¹ Hall 1977 195f., Nr. 3; Darmezín (1999) 162, Nr. 197; SEG 27, 931; J. u. L. Robert, BE 1978, 462 (Textänderungen zu Zz. 2-3, 12, zum Namen des Freilassers); BE 2000, 585 (zum Namen des Freilassers). Hall (1977) 197, Nr. 4 präsentiert ein weiteres Fragment aus dem Heiligtum, das Teil einer Freilassung gewesen sein könnte, hier aber nicht besprochen werden soll. Es stammt aus dem späthellenistisch-frühromischen Zeitraum. Zu diesem Text vgl. BE 1978, 462 und der Hinweis von Riel (2001b) 143 mit Anm. 61.

- 1 Ἐπὶ ἱερ(έ)ως Σι[μωνίδου]
Μολεσέως vacat ἔ[τους? δι]-
ετάξατο Κιδρα[μας?· μέχρι]
- 4 τῆς αὐτοῦ ζωῆς [Νουμή]-
νιος συνπαραμεινά[τω καὶ παι]-
δία τὰ αὐτοῦ πάντα· [ὅταν]
δὲ τελευτησῶσει Κιδ[ραμας?]
- 8 καὶ Αὐλανις, ἀφείημι τὰ [τε]
κοράσια καὶ Νουμήνιον [τῆ]
θεᾶ, καὶ μὴ ἐξέστω μη[θενί]
τουτῶν καταδουλώσα[ί τινα·]
- 12 εἰ δέ, ἔνοχος ἔστω Λητῶ [καὶ]
Ἀρτέμιδι καὶ Ἀπόλλωνι κ[αὶ Ποσει]-
τῶνι καὶ ἄλλοις θεοῖς πᾶ[σι καὶ]
πάσαις καθὼς προγε[γράφ]-
- 16 [π]ται ὑπὲρ Νουμηνίου [vacat?]
[καὶ] τὰ παιδιά αὐτοῦ πάν[τα·]
[εἰ δέ] μή, ὅς ἂν τις ποι[ή]-
[σῆ τι] παρὰ τὰ γ[εγραμμένα]
- 20 [ἔνοχος ἔ]στ[ω -]

„Als Simonides, Sohn des Molesis, Priester war, im Jahr?. Kidram[as?] hat testamentarisch beschlossen: solange er lebe, sollen Noumenios und dessen sämtliche Kinder gemeinsam bei ihm bleiben. Sobald Kidram[as?] und Aulanis aber gestorben sind, sollen die Mädchen und Noumenios gemäß meiner Weisung an die Gottheit entlassen (= freigelassen) werden, und niemandem soll es erlaubt sein, einen von ihnen zu versklaven. Andernfalls sei er schuldig vor Leto und Artemis und Apollon und Poseidon und allen anderen Göttern und Göttinnen, so wie es vorgeschrieben wurde zugunsten des Noumenios und aller seiner Kinder. Andernfalls, wer etwas gegen das schriftlich Festgesetzte unternimmt, sei schuldig ...“

Das Formular weicht von den sakralen Freilassungen aus Griechenland etwas ab; diese Freilassung liest sich eher wie eine testamentarische Verfügung. Erst nach dem Tod beider werden der Sklave und seine Töchter freigelassen, bis dahin bleiben sie im Haus ihrer Besitzer.

In den griechischen Texten wurde hingegen in der Regel zuerst die Freilassung der Sklaven ausgesprochen und dann die einzelnen Bedingungen der παραμονή genannt. Inwieweit diese Sklaven nun nach dem offiziellen Freilassungsakt tatsächlich persönlich frei waren, ist nicht gesichert und wird immer wieder diskutiert. Zuletzt sprach Zelnick-Abramovitz von einer „deferred manumission“, einer verzögerten

Freilassung, die Sklaven waren „not wholly free“, solange sie ihre Freilassung abarbeiten mußten.²⁵²

In diesem lykischen Text entsprechen einige Elemente eindeutig den griechischen Freilassungen: die Termini ἀφίημι (freilassen, Z. 8) und das ungewöhnliche συμπαραμένω (Z.5) zur Bezeichnung der παραμονή; außerdem der ausdrückliche Hinweis auf das Verbot des καταδουλισμός, der erneuten Versklavung (Zz. 10-11) der freigelassenen Sklaven, sowie die Androhung einer Strafe bei Zuwiderhandlung.²⁵³ Anders als in Delphi fehlt eine Freilassungssumme, auch Zeugen mußten nicht benannt werden, doch war dies in Böotien ebenfalls nicht üblich.²⁵⁴

Griechisches Recht wurde in Kleinasien also auch hinsichtlich der sakralen Freilassung praktiziert. Camerons These wäre mit diesem Text demnach eindeutig belegt. Wie verhält es sich aber mit seiner Annahme, *ιερόδουλος* sei als ein Synonym für *ιερός* in sakralen Freilassungen verwendet worden, die Weihung als *ιερόδουλος* führte also in die Freiheit und nicht in den Tempeldienst?

Cameron erörterte diese Frage anhand eines problematischen Textes ebenfalls aus dem hellenistischen Oinoanda (Heberdey/Kalinka Nr. 79):²⁵⁵

- 1 Κλοινιζόας Ἐρμαίου Ὀνοβ[ά]-
ρου Μνανδρασέως ἀπέλυ-
σεν τῆι Μητρὶ Ὀρεΐαι *ιεροδού-*
4 *λας Ἀκιεροῦν καὶ Ἀπιονιδεῖν*
τὰς ἑαυτοῦ παιδῖς (sic) καὶ ἔστω Cameron: *τὰς ἑαυτοῦ παιδίσκας· ἔστω*
παρῆξ Ὀπράμιος Ἀρείου τῆι
θεᾷ καὶ Κλοινιζιραῖο[ς]
8 *καὶ μὴ ἐξέστω μηθενὶ*

²⁵² Zelnick-Abramovitz (2005) 222ff. Für die Diskussion zur παραμονή vgl. Kap. 2.3.3. mit Anm. 146.

²⁵³ Vgl. etwa die Aufstellung der Strafsummen im Falle des Vorgehens gegen eine Freilassung bei Darmezin (1999) 238f. sowie die nachfolgende Inschrift Heberdey/Kalinka (1897) Nr. 97; außerdem Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) 65ff. und Mirković (1997) 21ff.

²⁵⁴ Darmezin (1999) passim mit den entsprechenden Texten.

²⁵⁵ Cameron (1939a) 154f. mit Lesartänderung in Z. 5; Darmezin (1999) Nr. 198 (mit Camerons Änderungen); Robert/Robert, BE 1940, Nr. 156; Bömer (1960) 106f. (falsche Datierung); zuletzt Lozano (2001) 103f. – Folgende Texte wurden für diesen Abschnitt ebenfalls herangezogen: TAM II 3, 1000 und 1089; Strabo 11,14,16. Diejenigen Weihungen von Sklaven, die unzweifelhaft in den Tempeldienst führten, werden im nachfolgenden Abschnitt (*Ἱεροδουλος* im Tempeldienst) besprochen.

*ἀντιποιήσασθαι αὐτοῦ
καθ' οὐδένα τρόπον· εἰ
δὲ μή, ἔνοχος ἔστω*
12 *τῆι Μητρὶ Ὀρείαι καὶ προσ-*
αποτεινέτω ἱερᾶς
δραχμᾶς πεντα-
κοσίας.

Nach Lesart der Herausgeber waren die beiden in Z. 4 genannten Mädchen oder Frauen die Töchter des Stifters (*παῖδες*). Sie interpretierten den Text folgendermaßen: „Die Inschrift dürfte so aufzufassen sein, daß K., der Sohn des Hermaios, des Sohnes des Onobaros, des Sohnes des Mnandrasis, seine beiden Töchter, die der Bergmutter zufolge irgend eines Gesetzes als Hierodulen verfallen waren, von dieser bedenklichen Bestimmung loskaufte und überdies als Ersatz zwei Tempeldiener stellte, von denen der erste, wenn die Lesung richtig ist, ein Freier, der andere, dessen Vater nicht genannt und dessen Name sichtlich von K. selbst hergeleitet ist, ein Sklave war und vielleicht deshalb erst nachträglich angeführt ist.“²⁵⁶

Die hier angesprochene „bedenkliche Bestimmung“ basiert vermutlich auf zwei Angaben von Herodot und Strabon. Strabon schildert folgende Episode im Heiligtum der Anaitis in der Akilisene (Armenia Minor): Junge Mädchen ehrbarer Familien würden für einen gewissen Zeitraum der Gottheit geweiht, um sich im Tempel zu prostituieren. Nach Ablauf dieser offenkundig nicht ehrenrührigen Form der sakralen Prostitution würden diese Mädchen dann erfolgreich verheiratet. Strabon selbst verweist auf Herodot, der dieselbe Handlung in Lydien beschrieb.²⁵⁷

Im Gegensatz zu Heberdey und Kalinka formulieren die antiken Autoren, daß es sich nicht um eine unseriöse und anrühige, sondern um eine in der Gesellschaft angesehene, traditionelle und temporäre Lebenssituation handelte. Träfe dies auch auf die lykische Inschrift zu, würde man eher den

²⁵⁶ Heberdey/Kalinka im Kommentar zur Inschrift auf S. 55. Bömer (1960) 106f. folgte dieser Interpretation.

²⁵⁷ Strab. 11,14,16. Text in Kap. 2.4.4.; Hdt. 1,93,4. Dazu Bömer (1960) 163: „Für das Verhältnis der Sklaven zu den antiken Religionen ist die Situation in der Akilisene deswegen besonders bedeutsam, weil hier die asiatische Unterschiedslosigkeit zwischen Frei und Unfrei den Göttern gegenüber in besonders drastischer Weise in Erscheinung tritt.“ Zur sakralen Prostitution und einer Deutung dieses Textes vgl. Kap. 2.4.4.

Beginn dieser ehrenvollen Aufgabe auf einem Inschriftenstein feiern als das Ende des kultischen Dienstes. Der hier von Heberdey und Kalinka nicht überzeugend konstruierte Austausch der beiden Töchter mit zwei männlichen Personen, in dem Text ein Freier und ein Sklave, ist andernorts nicht bezeugt.

Cameron hat in dem 1897 von Heberdey und Kalinka publizierten Text eine Lesartänderung vorgenommen, die die Inschrift zu einer sakralen Freilassung zweier Sklavinnen machte. Eine Übersetzung könnte demnach lauten:

„Kloinizos, Sohn des Hermaios, Enkel des Onobaros und Urenkel des Mnandrasis, hat der Meter Oreia als *ιερόδουλοι* seine Sklavinnen Akierous und Apionitheiis überlassen; es soll außer Opramis, Sohn (oder Tochter) des Areios, auch Kloiniziraios der Göttin gehören; und niemand soll in irgendeiner Weise Anspruch auf ihn erheben; andernfalls sei er schuldig vor der Meter Oreia und soll darüber hinaus 500 Drachmen zahlen, die (der Gottheit) geweiht werden.“

Alan Cameron interpretierte den Text folgendermaßen: „The women dedicated are slaves and the analogy of the documents discussed above inevitably suggests that this is a case of manumission by dedication to the goddess. That the effect of the act was to manumit and not to transfer to temple-slavery is made certain by the use of *ἀπέλυσεν* which is not appropriate to real dedication. The word *ιερόδουλος* closely with *ἀπέλυσεν* as its predicate and the whole expression is equivalent to the common earlier formular, *ἀνέστημεν ἱερόν*.“²⁵⁸

In der Forschung sind beide Lesarten unterschiedlich aufgenommen worden. Franz Bömer und zuletzt Arminda Lozano folgten der Lesart der Herausgeber, wobei Arminda Lozano bemerkte, daß die Textänderung nicht zwingend notwendig sei, weil in Kleinasien sowohl freigeborene Kinder als auch Sklaven einer Gottheit geweiht worden seien. Diese Tradition ist noch

²⁵⁸ Cameron (1939a) 154f.; Robert, BE 1940, 156: „une jolie correction“. Vgl. auch Lozano (2001) 103 mit Anm. 37. Zögerlich etwa Fraser (1953) 52 mit Anm. 2.

in der Kaiserzeit durch die phrygischen *καταγραφή* -Weihungen bezeugt.²⁵⁹
Wenn man jedoch wie Cameron in diesem Text eine sakrale Freilassung nachweisen möchte, ist die Textänderung durchaus notwendig.

Darnezin übernahm die Lesart, nicht aber die Interpretation Camerons; die Sklavinnen wurden als *ἱεροδουλοι* an die Gottheit geweiht, aber nicht freigelassen. Nur Kloiniziraios wurde freigelassen.²⁶⁰

Strittig ist in der Forschung die Verwendung des Verbs *ἀπολύω* in diesem Text. Franz Bömer bezog das Verb ausschließlich auf die *παραμονή* bei Freilassungen. Seiner Meinung nach war der zeitweise Status einer *ἱεροδούλη* eine Art *παραμονή* der Göttin gegenüber, deren Beendigung in dieser Inschrift dokumentiert würde.²⁶¹ Das Verb *ἀπολύω* wurde aber auch im Sinne von „freilassen“ verwendet; dies bezeugt eine kaiserzeitliche Grabinschrift mit einer testamentarischen Verfügung aus der Kibyrtis (Lykien). Die Söhne der Verstorbenen folgten deren letztem Willen und ließen einen Sklaven, hier als *θρεπτός* bezeichnet, frei: „...καὶ ἀπολελύσθαι αὐτὸν καθαρὸν ἑλεύθερον.“²⁶²

²⁵⁹ Bömer (1960) 106ff. Einen temporären Tempeldienst hat Bömer (1960) 111 mit Anm. 1 nicht nur im Fall der Inschrift aus Oinoanda, sondern fälschlicherweise auch in einem weiteren Fall vermutet: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 1= MAMA IV 275B, Zz. 1-5: „Ἐτους σξβ', μηνὸς Ξανθικοῦ. Ὀλυμπιάς Διο/νυσίου Βλαουνοδηνή, /⁴ή καὶ Μο(τελληνή), καταγράφω Νεί/κωνα β', τὸν υἱὸν μου...“ Nicht Neikon stiftet seinen Sohn „zum zweiten Male“ (Bömer), sondern Olympias stiftet ihren Sohn Neikon, den Sohn des Neikon. Vgl. zur Abkürzung der Homonymität Kokkinia (1996) 133f. Vgl. auch Lozano (2001) 103 mit Anm. 37. Kaiserzeitliche Belege für die Weihung von Kindern aus Phrygien: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 1, K 4, K 5, K 8 (ein Nachkomme), K 11(?), K 16, K 30, K 49. Aus dem heutigen Mazedonien ist auch die Weihung einer freigeboenen Frau durch ihren Ehemann überliefert; zitiert nach Robert (1940) 76: *Αὐ. Ἰουλιανὸς Αὐρ. Ἰάμιαν τὴν /σύμβιον Ἄις Ἄρτεμιν ἁνέθηκον κατὰ κέλευσιν τῆς θεοῦ* (ehemals Suvodol, heute Demi Hisar). Mirković (1997b) 8 mit Anm. 13 verweist auf ein Verbot des Verkaufs von Kindern Ende des 3. Jhs. n.Chr. (Cod.Iust. 4,43,1), was jedoch ein Hinweis auf die Aktualität dieses Vorgangs ist und keinesfalls Hinweis auf die endgültige Abschaffung, wie die Autorin glaubt; dazu vgl. Ramin/Veyne (1981) 483ff. Auch die Aussetzung von Kindern aufgrund wirtschaftlicher Notlagen war eine übliche, wenn auch immer wieder unter Strafe gestellte Praxis. Vgl. dazu meine Ausführungen in Kap. 3.

²⁶⁰ Darnezin (1999) 242.

²⁶¹ Bömer (1960) 107. Gegen die Gleichsetzung von *ἱερός* und *ἱεροδουλος* auch Pleket (1958) 20 mit Anm. 2. Zur *apolyxis* in Verbindung mit der *παραμονή* in delphischen Freilassungstexten vgl. zuletzt Mulliez (2005) 31ff.

²⁶² Milner, Survey Nr. 72 (2./3. Jh. n.Chr.) aus Çavdır (SEG 48, 1664): *Σῶσος καὶ Μίδαξ καὶ Μήγρις /Μήγριδι τῷ πατρὶ καὶ Ἐναδι /τῇ μητρὶ μνείας ἔνεκεν· Ἄκαὶ Μήγρις ὁ θρεπτός αὐτῶν ἑπέθησεν καθῶς ἐνετείλετο (sic) /καὶ ἀπολελύσθαι αὐτὸν καθαρὸν ἑλεύθερον.* „If

Eine kaiserzeitliche Inschrift aus Skydra (Makedonien) war für Cameron dann Beweis dafür, daß der Terminus *ιερόδουλος* als Synonym für *ιερός* in sakralen Freilassungstexten verwendet wurde.²⁶³

- 1 [Αύρ]ηλία Φιλίππ-
[ά]ριν Εὐροδίκης ἀ-
φίημι παιδίσκην ὀ-
4 νόματι Ἀριάγνην
θεᾶ Ἀρτέμιδι Γαζω-
ρία ἱερόδουλον το-
[-].

„Ich, Aurelia Philipparin, Tochter der Eurodike, lasse die Sklavin Ariagne als *ιερόδουλος* an die Göttin Artemis Gazoria frei.“

Das hier verwendete *ἀφίημι* ist, anders als etwa das in Weihungen geläufige *ἀνατίθημι*, zweifellos Terminus technicus für die Freilassung von Sklaven und dies auch in Kleinasien, wie der eingangs zitierte Freilassungstext ebenfalls aus Oinoanda zweifelsfrei beweisen konnte. Man darf also davon ausgehen, daß hier tatsächlich die Freilassung der Sklavin intendiert war.

Nach Cameron galt für die Inschrift aus Makedonien und für Heberdey/Kalinka Nr. 79: „The two texts give clear instances of the use of *ιερόδουλος* to designate a person manumitted by the sacral process, a use which has sometimes been denied.“²⁶⁴ Es ist also nicht auszuschließen, daß die beiden Sklavinnen aus der lykischen Inschrift als *ιερόδουλαι* die Freiheit erhielten.

Was aber geschah mit den in Zz. 6f. genannten Opramis und Kloiniziraios? Letzterer, dem Namen nach vielleicht ein Sklave des Stifters Kloinizoas, wurde ebenfalls der Göttin geweiht. Ob damit eine Freilassung intendiert war, ist meines Erachtens nicht zu entscheiden. Bömer zufolge wurde Kloiniziraios ebenfalls der Meter Oreia geweiht, der Hinweis auf die Unantastbarkeit seines Status (Zz. 8-10) sei jedoch kein Hinweis auf die

Menis *θρεπτός* is not the same as the other Menis, as it appears, then the *θρεπτός* was perhaps the illegitimate half-brother of the other boys“.

²⁶³ Plassart (1923) 182 mit einer Lesartänderung in Zz. 1-2 durch Robert (1940) 71, die hier übernommen wurde.

²⁶⁴ Dazu Cameron (1939a) 155.

Freilassung des Sklaven. Die Rolle von Opramis vermag auch er nicht zu klären.²⁶⁵

Übersetzt man die Präposition *παρ᾽* in Verbindung mit dem Genetiv mit „außer“, „abgesehen von“, wurde dann auch Opramis der Göttin geweiht (Zz. 5-7): „Es soll abgesehen von Opramis, Sohn (oder Tochter) des Areios, auch Kloiniziraios der Göttin gehören.“

Kloinizoas wäre demnach Stifter einer freigeborenen Person, zu der er in einer nicht näher bezeichneten Beziehung stand. Dagegen spricht, daß Weihungen freigelassener Personen durch Dritte in Kleinasien bislang nicht nachgewiesen sind. Diese Deutung überzeugte auch Cameron nicht; er hat vorgeschlagen, daß Kloiniziraios freigelassen wurde und die *παραμονή* nicht bei Kloinizoas, sondern bei Opramis erfüllt wurde. Diese Interpretation ergibt sich aus dem Text allerdings nicht zwingend.²⁶⁶

Sollte es sich um eine Freilassung der beiden Sklavinnen handeln, bleibt zu fragen, ob die Sklavinnen als *ἱερόδουλαι* nach ihrer Freilassung in den Tempeldienst eintraten, wie beispielsweise die freigelassenen Sklaven in zwei Stiftungsinschriften aus Kos.²⁶⁷ Möglich wäre auch, daß sie in das Haus des Kloinizoas zurückkehrten und dort ihre Freilassungsaufgaben erfüllten. Der Begriff „*ἱερόδουλος*“ wäre in jedem Fall also – wie *ἱερός* – Bestandteil sakraler Freilassungen.

Für die zweite Möglichkeit können einige lykische Inschriften aus der Kaiserzeit herangezogen werden. In einer Grabinschrift hatte ein Aurelius Diskos aus Olympos für sich und seine Ehefrau Krateia sowie seine drei Kinder eine Grabanlage erbauen lassen. Krateia gestattete die Nutzung der

²⁶⁵ Bömer (1960) 107.

²⁶⁶ Cameron (1939a) 155: „The words *παρ᾽* *Ὀπράμιος* *Ἀρείου* probably express a condition attached to the grant of liberty. The duty of *παραμονή* may be imposed not only in relation to the master but also in relation to a third party and in this case Opramis, who is, as we should expect from his designation, a free man, is to enjoy the services of the manumitted slave“. Der Autor hat den Text nicht wörtlich übersetzt. Dem folgt Darmezin (1999) in seiner Übersetzung der Inschrift (ebd. Nr. 197, Zz. 6ff): „... que Kloiniziraios appartienne également à la déesse (tout en demeurant) auprès d'Opramis, fils (ou fille?) d'Aréios, et qu'il ne soit permis à personne de contester son statut en aucune façon ...“.

²⁶⁷ LSCG Nr. 171 und 177. Vgl. Kap. 2.3.3.2.

Anlage außerdem einem *ἱερόδουλος* namens Seneca und seiner Familie (TAM II 3, 1000, Zz. 4-8):

4 ... συναχωρῶ δ' ἐγὼ Κρά-
τε[ι]α [ἔν]κηδευσθῆναι Σενέκαν ἱερόδουλον
καὶ γυ[ναῖκα] αὐτοῦ Ῥόδαν καὶ υἱῶ τοῦ Σένε-
κος [Ἐλ?]ένω καὶ γυναικὶ αὐτοῦ Δρακοντίδι
8 καὶ παιδίῳ τῆς Ῥόδας Λέοντι, ἑτέρω δὲ οὐ-
δενί.

„Ich, Krateia, stimme zu, daß der *ἱερόδουλος* Seneca und dessen Ehefrau Rhoda ebenfalls bestattet werden und (gleiches Recht gilt auch) für den Sohn des Seneca, Helenos, und für dessen Ehefrau Drakontis und den Sohn der Rhoda, Leon, aber für sonst niemanden.“

Die Nennung einer Gottheit, der der *ἱερόδουλος* dienen könnte, fehlt. Der Text ähnelt zahlreichen kleinasiatischen Grabinschriften, in denen der Verstorbene seinen Sklaven oder seinen freigelassenen Sklaven die Nutzung der Grabanlage gestattet hatte.²⁶⁸ Es ist nicht auszuschließen, daß Seneca nach seiner sakralen Freilassung in das Haus seines (ehemaligen) Herrn zurückkehrte und dort weiterhin tätig sein mußte. Statt *ἀπελεύθερος* war er *ἱερόδουλος*, weil es sich um eine sakrale Freilassung handelte. Aufgrund lokaler Traditionen wurde er nicht als *ἱερός*, sondern als *ἱερόδουλος* bezeichnet.²⁶⁹

Die Mitbenutzung einer Grabanlage belegt noch eine zweite Inschrift aus Olympos,²⁷⁰ und in einem weiteren Dokument haben ein ebenfalls aus Olympos stammender Freigelassener, eine *ἱεροδοῦλη* und eine nicht näher zu

²⁶⁸ Beispiele aus Lykien und Lydien: TAM II 2, 431 und 454 (Patara); TAM II 3, 861 (Idebessos); TAM V 2, 1050, 1129, 1143 (Thyatira), 1210 (Apollonis), 1382 (Manisa). Zu den lykischen Grabinschriften vgl. Bryce (1979) 296ff.

²⁶⁹ In Lykien ist bislang nur der Begriff *ἱερόδουλος* bezeugt. Neben dem bereits vorgestellten Text noch TAM II 3, 1023, 1062, 1089 sowie aus der Region um Kibyra-Olbasa: Milner, Survey Nr. 120. Vergleichbare Fälle in Kap. 2.3.3.1. Vielleicht waren temporäre Dienste in einem Kult vorgesehen, wie es im Heiligtum der Meter Theon im makedonischen Leukopetra inschriftlich bezeugt ist. Vgl. Petsas/Hatzopoulos in Inscr. Leukopetra 50ff. Dies war im Fall der *ἱεροί* jedoch auch möglich.

²⁷⁰ TAM II 3, 1089. Der Text ist nur in Fragmenten erhalten und wird darum nicht eigens vorgestellt. Auch der Name des *ἱερόδουλος* ist nicht mehr erhalten.

bestimmende Person namens Mendis eine gemeinsame Grabanlage finanziert.²⁷¹

Festzuhalten ist: Entgegen der älteren Forschung gibt es in Kleinasien sakrale Freilassungen nach griechischem Vorbild. Möglich ist, daß die Weihung eines Sklaven als *ιερόδουλος* auch die Freilassung zur Folge haben konnte, ohne daß sich ein Tempeldienst anschloß. Der Terminus *ιερόδουλος* könnte demzufolge als ein Synonym für *ἀπελεύθερος* verwendet worden sein.

2.4.3. *Ιερόδουλος* im Tempeldienst

Die *ιερόδουλοι* sind in den meisten Fällen im Tempeldienst bezeugt.²⁷² In der Forschung werden gerade sie meist als Tempelsklaven bezeichnet – auch wenn es sich um die nicht selten bezeugten freigeborenen *ιερόδουλοι* handelt. Die freigeborenen *ιεροί* wurden mit dem Begriff „Kultfunktionäre“ belegt, nicht aber die freien *ιερόδουλοι*.²⁷³

Die *ιερόδουλοι* Strabons werden in einem eigenen Abschnitt vorgestellt, da es sich bei diesen um die (einheimische) Bevölkerung der sog. autonomen

²⁷¹ TAM II 3, 1023. Die Ergänzungen sind sehr unsicher; vielleicht war Euporia eine heilige Sklavin und keine (sakral) Freigelassene.

²⁷² Folgende Texte sind für diesen Abschnitt ausgewertet worden: I. Cos 639; I. Smyrna 753 (1. Jh. n. Chr.); Lydien: TAM V 1, 459 (kaiserzeitlich); TAM V 1, 593 (250/51 n. Chr.), Ayazviran; TAM V 2, 1253 (155/54 oder 134/33 v. Chr.), Gebiet von Hierokaisareia; Malay (1988) 151, Nr. 5 (ein *δοῦλος τῶν θεῶν*), Gebiet von Silandos; Pisidien: Milner, Survey Nr. 120 (2. oder 3. Jh. n. Chr.) mit Korrektur der Zz. 4-5 durch Pleket, SEG 48, 1575, Region um Kibyra-Olbasa; TAM III 1, 567 (kaiserzeitlich), Termessos; Bean (1960) 48, Nr. 96 und 48f., Nr. 97 (2. Jh. n. Chr.), Kaynar Kalesi; Bean (1960) 82, Nr. 135 (kaiserzeitlich) mit Textkorrektur in Z. 4 durch Horsley (1992) 127, Bereket; Lykien: TAM II 3, 1062; eine *ιεροδόουλη* auch TAM II 3, 1023 (kaiserzeitlich), Olympos; Kilikien: Bean/Mitford (1970) 135, Nr. 132 (undatiert), Astra; ebd. 174, Nr. 191 = Hagel/Tomaschitz, Adanda Nr. 16, Adanda, kaiserzeitlich; Sayar (2004) 245, Nr. 52 (252 n. Chr.), Anazarbos; Kappadokien: Harper (1967) 193, Ortaköy; Kommagene (Mitte des 1. Jhs. v. Chr.): alle Texte zitiert nach Waldmann, Kommagene: bes. die Kultgesetze aus Arsameia am Nymphaios (Text A), Arsameia am Euphrat (Text G) und vom Nemrud Dağı (Text N). In diesen Texten sind die *ιερόδουλοι* bezeugt; genannt wurden sie vermutlich auch in den übrigen Abschriften des Kultgesetzes, diese sind jedoch nur fragmentarisch erhalten; Zypern: Mitford (1950) 48, Nr. 26 mit eigenen Korrekturen in ANRW II 7.2 (1980) 1329 mit Anm. 198 und 1347 mit Anm. 286, Arsinoe; Munro/Tubbs (1891) 193f., Nr. 48, Salamis. Dem Herausgeber zufolge eine Freilassung mit Verbleib des Freigelassenen im Heiligtum.

²⁷³ Etwa Pleket (1970) 76ff.; zum Begriff Kultfunktionär vgl. auch das Zitat in Kap. 2.3.4. mit Anm. 200.

Tempelstaaten handelte, mit dem Begriff also weniger eine Funktion als ein rechtlicher Status impliziert werden muß (Kap. 2.4.4.).

Während der Rechtsstatus der *ἱερόδουλοι* in den sog. autonomen Tempelstaaten eindeutig ist, kann der Rechtsstatus derjenigen Personen, die als *ἱερόδουλοι* in den Tempeldienst eintraten, häufig nicht eindeutig ermittelt werden.

Anders als bei den *ἱεροί* geben die Texte bedauerlicherweise nur wenige Hinweise auf die Funktionen der *ἱερόδουλοι* in kleinasiatischen Heiligtümern. Die Abhängigkeit von einer Gottheit und deren Heiligtum tritt in den Texten als charakteristisch für den Status der *ἱερόδουλοι* in den Vordergrund. Sie wurden als göttliches Eigentum betrachtet und standen unter göttlichem Schutz. In aller Ausführlichkeit berichtet das Kultgesetz des Antiochos I. aus Kommagene darüber, doch auch weitere Inschriften aus Pisidien, Kilikien und Kappadokien bestätigen diesen Eindruck. Größe und Bedeutung der jeweiligen Kulte spielen dabei keine Rolle. Nur der Götter- und Ahnenkult des Königs von Kommagene wurde reichsweit ausgeübt, in den anderen Fällen handelte es sich um Kulte mit rein lokaler Bedeutung.

Einen ersten Einblick gewährt eine Inschrift aus einem kleineren Heiligtum der Gottheiten Pluton und Kore aus dem heutigen Kaynar Kalesi in Pisidien aus dem 2. Jh. n.Chr. Diese Weihung wird häufiger zitiert, weil sie beispielhaft sämtliche charakteristischen Merkmale einer Dedikation enthält. Ein Mädchen, sehr wahrscheinlich eine Sklavin, namens Hierodoulis wurde von einem Ehepaar geweiht, das nach eigenen Angaben ein religiöses Gelübde einlöste.²⁷⁴

²⁷⁴ Bean (1960) 48, Nr. 96; SEG 19, 827; Vandeput (2002) 205-215 (zum Heiligtum); zu Pisidien allgemein vgl. Brandt (1992) passim; zur Hellenisierung in Pisidien vgl. Mitchell (1992) 1-27. Am Fundort wurde eine weitere Weihinschrift gefunden: Bean (1960) 48f., Nr. 97. Kaynar Kalesi entspricht vermutlich dem antiken Kodrula in der Nähe der römischen Kolonie Komama. Ein Kult für Pluton und Kore ist aus Pisidien bereits aus einer weiteren von Ramsay veröffentlichten Weihinschrift bekannt: Ramsay (1895) 399, Nr. 188, zitiert bei Bean (1960) 49.

- 1 Πλούτωνι καὶ Κόρη θε-
οῖς ἐπηκόοις Πόπλι-
ος Αἴλιος Μινουκιανὸς[ς]
- 4 καὶ Πετρωνία Αἰμιλία
Μάρκου θυγάτηρ ἢ σύνβι-
ος αὐτοῦ ἔχαρίσαντο
κατὰ εὐχὴν κοράσιον ὀνό-
ματι Ἱεροδουλῖδα, ἣν καὶ
ἐποίησαν ἱεροδούλην, ὥσ-
τε ὑπηρετεῖν αὐτὴν τοῖς
θεοῖς· καὶ μηδὲν ἐξέσ-
τω ἐξαλλοτριῶσαι αὐ-
τὴν μηδὲ τὰ ἐξ αὐτῆς
τέκνα.

„Publius Aelius Minucianus und seine Ehefrau Petronia Aemilia, Tochter des Marcus, haben einem Gelübde folgend die Sklavin (*korasion*) Hierodoulis den erhörenden Gottheiten Pluton und Kore geschenkt; und sie machten sie zur *ἱεροδούλη*, damit sie den Gottheiten diene. Und niemand hat das Recht, sie oder ihre Kinder anders zu verwenden (ihrem Zweck zu entfremden).“

Der beziehungsreiche Name der Sklavin läßt vermuten, daß sie von ihren Stiftern seit längerem als *ἱεροδούλη* für den Tempeldienst vorgesehen war.²⁷⁵

Das unbestimmte *ὑπηρετέω*, „dienen“, gibt keine konkreten Anhaltspunkte für ihre Funktion im Heiligtum.²⁷⁶ Die religiöse Motivation der Stifter ist eindeutig, juristisches Vokabular fehlt; nichts deutet auf eine Freilassung anlässlich dieser Weihung hin.

Auch das in den Zeilen 12-14 ausgesprochene Verbot, Hierodoulis „ihrem Zweck zu entfremden“ (*ἐξαλλοτριῶ*) betont vor allem, daß die Sklavin als Eigentum der Gottheiten galt, ebenso wie ihre Kinder. Das Verb *ἐξαλλοτριῶ*

²⁷⁵ Der Name Hierodoulis ist andernorts nicht bezeugt. Zu *κοράσιον* in der Bedeutung Sklavin vgl. Kap. 2.1 mit Anm. 76. Für den Sklavenstatus spricht m. E. auch das Fehlen einer weiteren sozialen Beziehung im Text. Bei den Dedikationen aus dem Heiligtum des Apollon Lairbenos sind die leiblichen Kinder, die dem Apollon geweiht wurden, eindeutig als solche kenntlich; sie werden als Söhne und Töchter bezeichnet: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 1, K 5, K 16, K 30, K 49.

²⁷⁶ Das Verb *ὑπηρετέω* ist in religiösem Zusammenhang schon im klassischen Griechenland bekannt. Aus dem kaiserzeitlichen Lydien stammt die Beichtinschrift einer Frau, die eine Dienstleistung in einem Heiligtum – *ὑπηρεσία* – verweigert hatte: TAM V 1, 460, Z. 4 (118/119 n. Chr.). Vgl. auch den Index in Inscr. Leukopetra 249 s.v. *ὑπηρετῶ*.

ist in Kleinasien häufiger im Zusammenhang mit Strafbestimmungen belegt, die die Unversehrtheit von Grabanlagen gewährleisten sollten.²⁷⁷

Weihungen aus dem Heiligtum der Meter Theon im makedonischen Leukopetra verwendeten durchgängig das Verb *χαρίζομαι* (hier in Z. 6), während eine sakrale Freilassung vollzogen wurde.²⁷⁸ Es wird aber auch ganz allgemein im Sinne von „schenken“ verwendet und liefert darum keinen konkreten Hinweis auf eine mögliche Freilassung. Es handelt sich demzufolge um eine „einfache“ Weihung einer Sklavin als *ἱεροδοῦλη*.

Eine „temporäre Hierodulie“, wie sie im Fall der Dedikation aus dem lykischen Oinoanda (Kap. 2.4.2.) vermutet wurde, ist in dieser Inschrift sicher auszuschließen. Die Bindung war lebenslänglich und dehnte sich in diesem Fall auch noch auf die Kinder der geweihten Sklavin aus. Damit verbunden war aber auch der Schutz der geweihten Sklaven vor dem Zugriff Dritter. Dieser wird in dem Kultgesetz des Antiochos I. von Kommagene besonders ausführlich hervorgehoben.

Der König hatte im 1. Jh. v. Chr. einen Kult begründet, der neben der reichsweiten Verehrung griechisch-persischer Götter vor allem die göttliche Verehrung seiner Ahnen und seiner eigenen Person vorsah.²⁷⁹ Das

²⁷⁷ Zahlreiche Beispiele aus Ionien, Lydien, Karien, Phrygien. Als weitere Verbote neben *ἔξαλλοτριώ* werden der Verkauf, die unerlaubte Belegung des Grabes, Veränderungen oder Zerstörungen einer Anlage genannt. In einer Inschrift aus Kalymnos (Kos) heißt es Paton-Hicks Nr. 381, Z. 7-8.: „...οὔτε πωλῆσαι οἴϋτε ὑποθεῖναι οὔτε] / [κατὰ οὐδένα τρόπον ἔξαλλοτριῶσαι ...“. Vgl. außerdem die Verwendung von *ἀπαλλοτριώ* im Kultgesetz von Kommagene, das nachfolgend vorgestellt wird.

²⁷⁸ Vgl. Index Leukopetra 250 s.v. *χαρίζομαι*. Die makedonischen Weihungen haben häufig die Freilassung der Sklaven zur Folge, wie den Texten eindeutig zu entnehmen ist. In vielen Fällen fehlen aber genauere Informationen über die Folgen der Weihungen. Ähnlich wie die *καταγραφῆ*-Weihungen aus Phrygien sind die Inschriften aus Leukopetra kontrovers diskutiert worden. Vgl. Petsas/Hatzopoulos in Inscr. Leukopetra 33ff.; Papazoglou (1981) 171ff.; Riel (2001b) 127ff. (mit einem Vergleich zwischen Makedonien und Phrygien).

²⁷⁹ Der König regierte ca. 69-30 v. Chr. Zu Antiochos I. vgl. den Überblick bei Dörrie (1964) 15ff. und Sullivan (1989) bes. 193-197. Eine neue umfassende Publikation zum Königreich Kommagene und den Orontiden stammt von Facella (2006), zu Mithridates Kallinikos, dem Vater des Antiochos, und diesem selbst vgl. bes. 199ff. (Kap. 6 und 7). Studien zur Herrschaftsrepräsentation und Religionspolitik: Schütte-Maischatz (2003) 103ff.; Jacobs (2002) 75ff.; Koch (2002) 281ff.; Petroff (1998) 21ff. zu den griechischen und iranischen Elementen im Kult, dort auch Hinweise zur älteren Forschung. Zum Kult vgl. noch Merkelbach (1984) bes. 50-72 und Fraser (1978) 359ff. Zu den Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene vgl. den von J. Wagner herausgegebenen Sammelband (2000) zu verschiedenen Aspekten wie Baupolitik, Religion und Geschichte Kommagenes

Zentralheiligtum befand sich auf dem Nemrud Dağı; ein aufwendig konzipiertes Relief- und Statuenprogramm gibt Aufschluß über den Ahnen- und Götterkult, der im gesamten Königreich an verschiedenen Kultstätten gefeiert werden sollte.²⁸⁰

Die Verehrung der griechisch-persischen Gottheiten Zeus-Oromasdes, Apollon-Mithras-Helios-Hermes und Artagnes-Herakles-Ares belegen eine bis dahin einzigartige Verschmelzung griechisch-persischer religiöser Kultur.²⁸¹ Das gesamte Königreich wurde mit sepulkralen Kultstätten für die Ahnen des Königs (*ἱεροθυσία*) und Kultbezirken (*τεμένη*) ausgestattet. Die Inschriften mit dem Kultgesetz wurden ebenfalls dort aufgestellt. Eine gut erhaltene Fassung des Kultgesetzes, die Grundlage der nachfolgenden Auswertung sein soll, stammt vom Nemrud Dağı, dem höchsten Berg Kommagenes und Zentralheiligtum des Kultes.²⁸²

(darin sind auch die Arbeiten F.K. Dörners rezipiert); Sanders (1996) mit den Ergebnissen der amerikanischen Grabungen auf dem Nemrud Dağı und einer ausführlichen Auswertung des Bildprogramms; die Texte sind mit einer englischen Übersetzung versehen; eine Zusammenfassung der Grabungsgeschichte bietet auch Facella (2006) 28ff.

²⁸⁰ Zahlreiche Abbildungen und Zeichnungen bei Sanders (1996). Zur Architektur des Hierothesion auf dem Nemrud Dağı vgl. auch Utecht/Schulz-Rincke/Grothkopf (2003) 97-105. Die Orte, an denen das Kultgesetz gefunden wurde, sind in Anm. 282 aufgeführt.

²⁸¹ Dazu bes. Koch (2002) 281ff. und Petroff (1998) 49ff.: „Allein an dem Namen und der Sorgfalt, mit der sich der König bemühte, die Gottheiten exakt zu benennen, läßt sich ablesen, daß wir erstens in einem Bereich sind, in dem unterschiedliche religiöse Traditionen aufeinander treffen und zweitens sich der König dieser unterschiedlichen Traditionen bewußt war und sie auf keinen Fall unterschlagen wollte. Darauf deuten nicht nur die Namen der Gottheiten (hin), sondern das Einwirken der unterschiedlichen Traditionen zeigt sich auch in der Darstellungsweise der Gottheiten.“

²⁸² Das Kultgesetz wird nach der Ausgabe Waldmann, Kommagene zitiert; es handelt sich hier um Text N. Die *ἱερόδουλοι* werden außerdem in den Inschriften aus Arsameia am Nymphaios (Text A) und Arsameia am Euphrat (Text G) sowie auf einer Reliefstele aus Selik (Text Sz) erwähnt. Hinzu kommt jetzt noch ein Inschriftenfragment aus Zeugma (Text BEd): Crowther/Facella (2003) 54. Inhaltlich stimmen die Texte überein, die Texte A und G zeigen, daß es sich bei den nachfolgend genannten *ἱερόδουλοι* um weibliche Musiker handelt (Text A, Zz. 141-165 und Text G, Zz. 78-101). Vgl. dazu Dörrie (1964) 85-87; Merkelbach (1994) 63f. – Die neuen Inschriftenfunde aus Zeugma, ebenfalls mit dem Inhalt des Kultgesetzes, sind von Crowther/Facella (2003) 41ff. (Texte BEc, BEd, BEe) publiziert. Dort wurden auch weitere, nach Waldmann publizierte Texte aufgenommen: Sie stammen aus Samosata (Text Sx), Doliche (Text D), Sofraz Köy (Text SO), sowie aus Çaputlu Ağaç Küllük (Cb); eine Inschrift stammt aus dem Adryaman Museum (AD). Hinzu kommen schließlich Textfragmente aus Ancoz (Text ANa-ANh), ebenfalls mit Fragmenten des Kultgesetzes: dazu vgl. Wagner/Petzl (2003) 85ff., die einen Komposittext aus diesen Fragmenten und Textteilen der anderen Inschriften erstellt haben; ebd. 91-96. Die *ἱερόδουλοι* sind in den Textfragmenten aus Ancoz jedoch nicht erhalten.

Das Kultgesetz beschrieb minutiös die Aufgaben und Privilegien des Priesters, die Finanzierung des Kultes durch die Gemeinden des Königreichs sowie den genauen Ablauf der Kultfeierlichkeiten, anlässlich derer die Bevölkerung Kommagenes wie auch Fremde festlich bewirtet werden sollten.²⁸³

Für die feierliche Begehung des Kultes wurden Musikerinnen als *ἱερόδουλοι* geweiht, die ausdrücklich von jeder anderen Beschäftigung ausgenommen wurden. Ausführliche Schutzbestimmungen betrafen u.a. das Verbot der Versklavung dieser *ἱερόδουλοι*. Niemand, dem Text zufolge weder König, Dynast, Priester oder Archont, durfte die *ἱερόδουλοι* zu seinen Sklaven machen, sie veräußern, oder mißhandeln. Vielmehr sollten die genannten Personen und auch Privatpersonen die *ἱερόδουλοι* vor diesem Schicksal bewahren. Der griechische Text lautet folgendermaßen (Text N, Zz. 171-191):

- ... Μηθενὶ δὲ ὄσιον
 172 ἔστω μήτε βασιλεῖ μήτε δυνάστει μή-
 τε ἱερεῖ μήτε ἄρχοντι τού-
 τους ἱεροδούλους, οὓς ἐγὼ θε-
 οῖς τε καὶ τιμαῖς ἑμαῖς κατὰ δαιμό-
 176 νιον βούλη-
 σιν ἀνέδηκα,
 μηδὲ μὴν παῖδας ἐκγόνους
 τε ἐκείνων, οἵτινες ἂν ἐν
 180 ἅπαντι χρόνῳ τοῦ-
 το γένος διαδέχωνται,
 μήτε αὐτῶι καταδουλώσασθαι
 μήτε εἰς ἕτερον ἀπαλλοτριῶσαι
 184 τρόπῳ μηθενὶ μήτε κακῶσαί
 τινα τούτων ἢ περισπάσαι λειτουρ-
 γίας ταύτης, ἀλλ' ἐπιμελείσθωσαν
 μὲν αὐτῶν ἱερεῖς, ἐπαμυνέτωσαν
 188 δὲ βασιλεῖς τε καὶ ἄρχοντες
 ἰδιῶται τε πάντες, οἷς ἀποκείσε-
 ται παρὰ θεῶν καὶ ἡρώων χάρις
 εὐσεβείας.

²⁸³ Die Dörfer in nächster Umgebung der Kultstätten, die für die Finanzierung der Kultfeste aufkommen mußten, wurden ebenfalls „geweiht“. Vgl. bes. Text N, Zz. 67-69, 191-197.

„Es soll niemandem erlaubt sein, ob er König sei oder Dynast oder Priester oder Archont, die *ἱερόδουλοι*, die ich den Göttern und für meine Ehren göttlichem Willen entsprechend geweiht habe, und auch nicht deren Kinder und Nachkommen, die für alle Zeit dieses *γένος* fortsetzen werden, für sich selbst zu Sklaven zu machen, oder sie an eine andere Person auf irgendeine Weise zu veräußern; (außerdem soll niemandem erlaubt sein), einem von diesen Übles anzutun oder diese von der Ausübung ihrer Pflichten abzuhalten. Vielmehr sollen die Priester für sie Sorge tragen und dabei sollen ihnen die Könige und die Archonten und alle Privatleute helfen. Dafür wird diesen von den Göttern und den Heroen Dank für ihre Frömmigkeit zuteil werden.“

Der Begriff *γένος* (Z. 181) bezeichnete hier wohl den erblichen religiösen (und rechtlichen) Status der *ἱερόδουλοι*, Kinder und Nachkommen wurden bereits im Text ausdrücklich genannt (Z. 178).

Was bedeutet das Verbot des *καταδουλισμός* in diesem Zusammenhang? Bömer interpretierte diesen Passus folgendermaßen: „Dieses Verbot des *καταδουλισμός* aber impliziert – im Gegensatz zu der griechischen Praxis, etwa der von Delphi – in Kommagene *nicht* die Freiheit der Betroffenen, sondern setzt im gleichen Satz den Zustand der Sklaverei ausdrücklich voraus (*ἱεροδούλους*). Mit anderen Worten: In Kommagene stellt das Verbot des *καταδουλισμός* in beiden Urkunden nur eine Zusatzbestimmung zu der Verordnung dar, die diese Menschen zu *ἱερόδουλοι*, d.h. hier wahrscheinlich zu Dienern im Tempel oder zu Leibeigenen in der *ἱερὰ χώρα* (oder zu beidem) macht und dann allerdings für diese *ἱερόδουλοι* die Sicherheit garantiert – nur dies ist noch mit Delphi gemeinsam – gegenüber solchen Personen, die nicht zum heiligen Bezirk gehören und dessen Rechte schmälern wollen.“²⁸⁴

Die *ἱερόδουλοι* waren demzufolge Sklaven und mußten nicht vor einer Versklavung überhaupt, sondern vor der Versklavung durch Dritte geschützt werden. Unterstützt wird Bömers Interpretation durch den entsprechenden Text in Z. 182: „*μήτε αὐτοῖσι καταδουλώσασθαι*“. Die Versklavung durch Dritte, für persönliche Zwecke, ist untersagt.

²⁸⁴ Bömer (1960) 125f., Kursivsetzung ebd. Arminda Lozano (2001) 101 folgt Bömer: die *ἱερόδουλοι* blieben unfrei, wurden aber davor geschützt, von anderen versklavt zu werden. Welwei (1979) 114 ff. vermutet, daß die *ἱερόδουλοι* Sklaven waren. Vgl. dazu auch Dörrie (1964) 83ff.

Anders in den delphischen Manumissionstexten: Dort war der Begriff *καταδουλισμός* Bestandteil des Standardformulars und deutete den veränderten Rechtsstatus an. Der Sklave war freigelassen und durfte nicht mehr versklavt werden. In diesem Sinne wurde der Begriff auch in Kleinasien verwendet.²⁸⁵

In der kommagenischen Inschrift dürfte der Hinweis auf das Verbot der Versklavung tatsächlich nicht im Sinne einer sakralen Freilassung gemeint sein. Hervorgehoben wird der göttliche Schutz, unter dem die *ἱερόδουλοι* standen. Dafür gibt es noch einige Belege, die in aller Kürze vorgestellt werden sollen.

In einer lydischen Beichtinschrift aus Ayazviran wurde eine Person dafür bestraft, daß sie die gewaltsame Verschleppung eines *ἱερόδουλος* der Meter Hipta und des Zeus Sabazios namens Trophimos veranlaßt hatte.²⁸⁶ Und in einer Dedikation für Anaitis Barzochara in Kappadokien wurden drei Frauen als *ἱερόδουλοι* und zwar *ἀνεπηρέαστοι* (unbedrängt, unbeschadet) geweiht; dieser Begriff wurde übrigens in jüdischen Manumissionstexten der Schwarzmeerküste verwendet, um den Rechtsstatus der freigelassenen Sklaven zu gewährleisten.²⁸⁷

Es ist also festzuhalten, daß in Kleinasien griechische Rechtstradition durchaus wirksam war, aber nicht grundsätzlich und überall. Im Fall von

²⁸⁵ Vgl. dazu Koschaker (1931) 69f. Die Verwendung dieses Terminus war für ihn eindeutiges Indiz für die Freilassung eines Sklaven. Beispiele für die Verwendung von *καταδουλισμός* finden sich auch in Weihungen mit sakraler Freilassung aus Böotien. Vgl. Darmezin (1999) Nr. 150, 151, 153. Zur Inschrift aus Kommagene vgl. auch Lozano (1980) 155. – Beispiel aus Kleinasien: Hall (1977) 195, Nr. 3, Zz.10-11; die Inschrift wurde in Kap. 2.4.2. vorgestellt.

²⁸⁶ TAM V 1, 459, undatiert = BIWK Nr. 49: [-] / ἱερόδουλον Τρόφιμο[ν Μη]/τρός Ἴπτα καὶ Διὸς Σαβαζίου / ποιήσας συρῆναι ὑπὸ ἔξουσίας κολασθῆς ἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀνέστησα τὴν στήλην. „... da ich veranlaßt hatte, daß der *ἱερόδουλος* Trophimos der Meter Hipta und des Zeus Sabazios gewaltsam weggeschleppt wurde, bin ich an meinen Augen bestraft worden und habe die Stele aufgestellt.“ – Petzl in BIWK Nr. 49 hat *ἔξουσία* im Sinne von „Behörde“ gedeutet. Tempelpersonal wäre demnach auch vor zivilen Organen geschützt. – Zögerlicher Herrmann (1962) 51.

²⁸⁷ Harper (1967) 193, Ortaköy: Ἀγαθῆ Τύχη./ Θεᾷ Μεγίστῃ Ἀναειτίδι / Βαρζοχάρῃ Φωτίδα Ἄ και Θεώνα και Πρεῖμαν / τὴν και Γαρσην ἱεροδούλους / ἀνεπηρέαστους ἐκ πάντων / μετ' ἐπιγονῆς διὰ βίου Ἄ.]Φλαουία Πρεῖμα. Der Text wurde von Robert/Robert, BE 1968, 538 kommentiert. Textbeispiele für die Verwendung von *ἀνεπηρέαστος* ebd., vgl. CIRB 74 (2. Hälfte 2. Jh. n.Chr., Kertsch), 1123 (41 n.Chr. Anapa), 1126 (68 n.Chr.?), 1127 (1. Hälfte 2. Jh. n.Chr., Anapa). Zu diesen Texten Gibson (1999) 101ff.

Kommagene kennen wir den personenrechtlichen Status der *μουσικαί-
ιερόδουλοι* nicht, unter Musikerinnen sind Sklavinnen vielfach bezeugt, doch
auch Freigelassene und Freigeborenen sind nicht selten nachgewiesen.²⁸⁸

In dem Kultgesetz aus Kommagene stand nicht der persönliche Status der
ιερόδουλοι als bewahrenswert im Vordergrund, sondern die Sicherung
königlich-göttlichen Eigentums. Dazu gehörten auch die *ιερόδουλοι*, die dem
Heiligtum nicht geraubt werden durften. Dies entspricht inhaltlich der
Schutzklausel in der zuvor besprochenen pisidischen Weihinschrift. Der
rechtliche Status der *ιερόδουλοι* hat in diesem Zusammenhang keine
Relevanz.

Die ausführlichen Formulierungen dieser Schutzbestimmungen beruhten
nach Pierre Briant auf konkreten Sorgen. Plünderungen im Krieg u.ä.
gefährdeten den königlich-göttlichen Besitz. Darum wurden auch Könige,
Dynasten und Priester ausdrücklich zum Schutz der *ιερόδουλοι* genannt.²⁸⁹

Der Götter- und Ahnenkult des Antiochos in Kommagene – das sollte an
dieser Stelle noch erwähnt werden – war den Quellen zufolge nicht von
langer Dauer. Bereits sein direkter Nachfolger Mithridates II. hat den Kult
nicht fortgeführt, wie epigraphische Funde und archäologische
Bestandsaufnahmen belegen.²⁹⁰ Inschriften bezeugen die Abkehr von dem
religiösen Synkretismus seines Vorgängers.²⁹¹ In zwei Inschriften aus der
römischen Kaiserzeit schließlich traten als Empfänger der Weihungen in

²⁸⁸ Vgl. Benz (1961) passim und Eichenauer (1988) 64ff. Zu Musikerinnen im Dienst von
Heiligtümern vgl. Bélis (1999) 41ff., zum rechtlichen Status ebd. 61.

²⁸⁹ Briant (1996) 509 mit Verweis auf die unten genannte Weihinschrift für Anaitis
Barzochara aus Archelais (Kappadokien).

²⁹⁰ Zusammenfassend Facella (2006) 307ff.

²⁹¹ Şahin (1991) 101ff., Nr. 1: Inschrift aus der Zeit Mithridates' II., ca. 36-20 v.Chr., aus
Damlıca; darin wird die Aufstellung eines Kultbildes des Zeus Soter erwähnt, der unter
Antiochos als Zeus Oromasdes verehrt worden war. Antiochos selbst wird darin nicht als
Gott bezeichnet, woraus Şahin (1991) 105 folgerte: „Daß Antiochos nicht mehr *Theos* und
Zeus nicht mehr *Oromasdes* ist, deutet nicht nur auf eine religiöse Umwandlung unter
Mithridates II. hin, sondern vielleicht auch auf ihren göttlichen Urheber, nämlich auf Zeus
selbst, durch dessen Zeichen wohl die „Rettung“ bzw. die Umkehr zur traditionellen
Götterverehrung erfolgte.“ (Kursivsetzung ebd.). Zu dieser Inschrift auch Facella (2006)
307ff.

einem Fall Mithras, im anderen Apollon auf.²⁹² Neben den verschiedenen Abschriften des Kultgesetzes gibt es keine weiteren Zeugnisse für die Ausübung dieses Götter- und Ahnenkultes. Archäologische Untersuchungen haben ergeben, daß das Hierothesion auf dem Nemrud Dağı niemals fertiggestellt wurde; es fungierte darum vermutlich nicht als ein „centre of the national festivals“.²⁹³

Warum Antiochos' direkter Nachfolger den Götter- und Ahnenkult bereits nicht mehr fortsetzte, ist ungewiß. Vielleicht konnte sich die Bevölkerung nicht mit einem Kult identifizieren, der aus heutiger Sicht konstruiert und fast artifiziell erscheint. Nach Mannzmann war dieser Kult so konzipiert, daß eine konkrete Beteiligung der sich an den verschiedenen Kultstätten in Kommagene auszubildenden Kultgemeinschaften nicht vorgesehen war, was aber eine Identifikation zusätzlich erschwerte.²⁹⁴

Ich fasse diesen Abschnitt zusammen:

Die Weihung von Sklaven als *ιερόδουλοι* nach den in diesem Abschnitt vorgestellten Inschriften führte in den lebenslangen Tempeldienst. Aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer Gottheit war Versklavung oder Verkauf durch Dritte verboten. Zum rechtlichen Status eines *ιερόδουλος* in kleinasiatischen Kulturen läßt sich vorerst festhalten, daß die Dedikationen von Sklaven keinen tragfähigen Hinweis auf eine möglicherweise gleichzeitig erfolgte Freilassung geben.

²⁹² Crowther/Facella (2003) 65: *Ἡλίῳ Μίθρα /Μύρων καὶ /Πρωτᾶς /εὐχρῆν* und 66: *Κα[τὰ κέλευ]/σιν θεο[ῦ ἐπιη]/κόου Ἀπόλλ[λ]ω/νος Δημήτριος /καὶ Φίλιππος /οἱ ἀδελφοὶ ἀ/νέστηκαν*. Vgl. noch eine Votivstele aus Maraş, vermutlich 1. Jh. n.Chr. mit der Verehrung des *θεὸς ἐπήκοος*: Şahin (1991) 110, Nr. 5.

²⁹³ Crowther/Facella (2003) 67.

²⁹⁴ Die Kultstätten werden in Anm. 282 aufgelistet. Mannzmann (1978) 592ff. spricht von einer „perpetuierten Stagnation“ (594) des Kultes. Ähnlich auch Facella (2006) 294ff. Vgl. noch Şahin (1991) 100, der die Ursache darin zu sehen scheint, daß der Göttersynkretismus als fremd empfunden wurde, sowie Merkelbach (1984) 70, der die römische Herrschafts- und Verwaltungspolitik dafür verantwortlich macht: „So kann der von ihm eingerichtete Herrscherkult nicht lange in der Form durchgeführt worden sein, welche er beabsichtigt hatte.“ Vgl. dazu: Tac. Ann. II 56, 4: „*Commagenis Q. Servaeus praepositur, tum primum ad ius praetoris translatis*“; Strab. 16,2,3: „*ὅν δ' ἐπαρχία γέγονε*“

Über die Funktionen der *ιερόδουλοι* im Kult ist den Texten nur wenig zu entnehmen. In der bereits besprochenen Weihung der Hierodoulis in Pisidien wird unspezifisch von „Dienen“ (Zz. 9-11: „... ὥστε ὑπηρετεῖν αὐτὴν τοῖς θεοῖς“) gesprochen.²⁹⁵ Im Kultgesetz aus Kommagene werden die Aufgaben der *ιερόδουλοι* konkreter, da dort Musikerinnen als *ιερόδουλοι* geweiht wurden. Diese sollten bei den Kultfesten und Zeremonien nach Bedarf zur Verfügung stehen. Die *μουσικαί-ιερόδουλοι* mußten der Inschrift zufolge an den vom König festgesetzten Zusammenkünften ihr „Amt“ ausüben. Von jeder anderen Beschäftigung waren sie ausdrücklich befreit; dies galt ebenso für ihre Söhne und Töchter, die dieselbe Tätigkeit erlernen sollten.²⁹⁶

Da es sich bei den *ιερόδουλοι* in Kommagene um Frauen handelte, wurde in der Forschung darüber spekuliert, ob diese als Tempelprostituierte eingesetzt wurden. Heinrich Dörrie bezeichnete die unbestimmte Formulierung *πλήθος μουσικῶν* (Text N, Z. 161f.) als „Verschleierung“, die Frauen seien tatsächlich als Prostituierte eingesetzt worden: „Es mochte die *σεμνότης* des königlichen Erlasses beeinträchtigen, wenn der Zweck der hier geschaffenen Einrichtung allzu deutlich wurde: und *μουσικαί* war deutlich! Die Umsetzung in *πλήθος μουσικῶν* bedeutet dagegen eine leichte Verhüllung. Natürlich waren diese Musikantinnen Sklaven, die aus dem

²⁹⁵ Allgemein bleiben auch die Aufgaben zweier *ιερόδουλοι* aus einem Demeterheiligtum in der Region um Kibyra-Olbasa: Milner, Survey, Nr. 120 mit Textänderung in Zz. 3-4 durch Pleket, SEG 48, 1575, Text hier in Anm. 244. Ein Inschriftenfragment aus Arsinoe (Zypern) sei der Vollständigkeit halber erwähnt, obwohl die Ergänzung *ιερόδουλοι* in Z. 9 nicht gesichert ist. Mitford (1950) 48, Nr. 26 mit eigener Textänderung in ders. ANRW II 7.2 (1980) 1329 und 1347: *Εἴλεως ὑμεῖν [γένονται]/ο Ζεὺς ὁ ὀλβί[ων ταμί]/ας καὶ ἡ [Κύπρον φιλοῦσ]/α Ἀφροδ[είτη θυσιῶν] /καλῶ[ν ἀμοιβήν·] /ἔ[τους - τρίτου] /Τιβερι[ου Κλαυδίου Καίσαρ]/⁸ος μην[ός - Ἀπογονικοῦ -] /οἱ εἰε<ρ>ο[φάνται?] oder εἰε<ρ>ο[δουλοι?]. Mitford (1950) 50 schrieb zur ursprünglichen Version: „The εἰε<ρ>ο[φάνται] which I hazard would then denote either the instructors in its rites or the initiators in its mysteries.“ Zur Textänderung dann ders. (1980) 1347: „The *ιερόδουλοι*, who were emancipated to become slaves of a deity, seemingly had some authority; for those of Zeus and Aphrodite at Arsinoe invoke a blessing on visitors to their sanctuary.“*

²⁹⁶ Waldmann, Kommagene, Text N, Zz. 161-171: „Ὅσον τε πλήθος εἰς τοῦτο καθεύρωσα μουσικῶν, / καὶ ὅσον ἂν ὑστερον καθοσιωθῆ, υἱοί τε τού⁶⁴των καὶ θυγατέρες ἔκγονοί τε αὐτῶν / ἅπαντες διδασκόμενοι τὰς αὐτὰς τέχνας ἀπαρενόχλητοι μὲν τῶν ἄλλων / ἀπάντων ἀφείσθωσαν, ταῖς δὲ διατετα⁶⁸γμέναις ὑπ’ ἐμοῦ συνόδοις ἐνταῦθα προσκαρτερεῖτωσαν ἀπροφασίστως τε τὰς / λειτουργίας, ἐφ’ ὅσον ἂν βούληται χρόνον ἢ / σύννοδος, ποιείσθωσαν.“

Dienst des Königs in den des Hierotheseion übertraten; so kann über ihre Nachkommenschaft verfügt werden.²⁹⁷

Reinhold Merkelbach schloß die Tempelprostitution hingegen aus und warnte vor Analogien mit den *meretrices*, den Prostituierten in Rom. Er ging davon aus, daß die *ιερόδουλοι* bei den Festen „die Mahlzeiten bereiteten, aufwarteten und musizierten“.²⁹⁸ Schauspiel und Musik wurde in Griechenland wie in Rom oft in die Nähe der Prostitution und Sklaverei gerückt.²⁹⁹ Dafür gibt es in Kommagene keine Anhaltspunkte.³⁰⁰

Die übrigen Texte bieten keine weiteren Angaben über die Funktionen der *ιερόδουλοι* in kleinasiatischen Heiligtümern, sind aber Beleg für den Tempeldienst der *ιερόδουλοι*. Sie sollen kurz vorgestellt werden.

In einer Inschrift aus Anazarbos (Kilikien) wurden zwei *ιερόδουλοι* zusammen mit einer weiteren Person als Stifter einer Statue für die Gottheiten Theos Agathos, Neike und Uranos genannt. Es handelte sich um die Statue eines Priesters. Neben den beiden *ιερόδουλοι* trat der Sohn des Priesters als Stifter auf.³⁰¹ Die *ιερόδουλοι* gehörten sicherlich dem Kult der genannten Gottheiten an.

Mit diesem Text ist eine Inschrift aus Lydien vergleichbar. Darin setzten die *ιερόδουλοι* aus Doarrene eine Weihinschrift für Artemis zugunsten eines

²⁹⁷ Dörrie (1964) 83 und ebd. 84: „An diesen Kultorten wird offenbar auch eine Tempelprostitution beachtlichen Ausmaßes eingerichtet – in einem Ausmaß, das den König der Sorge um den Nachwuchs enthebt. Kinder und Enkel werden sich einstellen.“ Das angeblich bewußt unbestimmte „πλήθος μουσικῶν“ in Text N wird in Text A, Z. 142 (Arsameia am Nymphaios) zu „μουσικαί“. Auf der Reliefstele aus dem Heiligtum bei Sofraz Köy (Text SO) werden die Musikerinnen nicht genannt, sondern nur *ιερόδουλοι*, die für unbestimmte Dienste in den Heiligtümern zur Verfügung stehen sollten. Vgl. Text SO, Zz. 18-19: „... ὁμοίως δὲ καὶ ἱεροδοῦ(κ)λους ἀφιέρωσα ἵνα προς[καρτε]/[ροῦ]ντες τοῖς ἱεροῖς παρέχωνται τὰς χρεῖας.“ Es handelt sich also um geringfügige sprachliche Abweichungen und keine bewußte Verschleierung, für deren moralische Implikationen es in der griechisch-römischen Antike auch keinen Ansatzpunkt gibt.

²⁹⁸ Merkelbach (1984) 53 und 63f.

²⁹⁹ Vgl. den Überblick bei Schumacher (2001) 219ff.; Eichenauer (1988) 64ff. mit den antiken Quellenbelegen; Scheidel (1994) 167ff.

³⁰⁰ Zur Diskussion über die Historizität der sakralen Prostitution vgl. Kap. 1.2. sowie 4.4.

³⁰¹ Sayar (2004) 245, Nr. 52 (252 n. Chr. = 271 im Text): Ἐτ[ους] α.οσ' / Θεῶ
Ἄγαθῶ, / Νείκη, Σεῶ Οὐρανῶ / Ἀδομνεῖνος εὐχα/ριστῶν τὴν εὐ/χὴν ἐποίησα / Θεοδότου
ἱερέα. / Κλαυδιανὸς υἱὸς / αὐτοῦ, Δομεντιανὸς / Μαριανὸς ἱεροδουλος, / Κλαυδιανὸς
ἱερό/δουλος. Die Zz. 8-12 wurden offenbar nachträglich hinzugefügt.

Menandros, eines *ἱερονόμος*, der möglicherweise Vorgesetzter oder Aufsichtsperson der *ἱερόδουλοι* war. Auch sie standen vermutlich im Tempeldienst.³⁰²

Im Heiligtum des Apollon Kisauloddenos in Smyrna konnten dank der Stiftung eines Privatmannes, Vater eines ehemaligen Apollonpriesters, zugunsten der Stadt und des Heiligtums Kultgegenstände, ein hölzerner *ναός* und weitere Bauten, bzw. Renovierungsarbeiten finanziert werden. Für die *ἱερόδουλοι* und anderes Personal war auch eine überdachte Säulenhalle vorgesehen. Vielleicht handelte es sich um Wohnräume, vielleicht auch um Aufenthaltsräume für das Tempelpersonal.³⁰³

Die *ἱερόδουλοι* übten in Heiligtümern sehr wahrscheinlich keine Funktionen im kultischen Bereich aus, bei Opferhandlungen oder anderen kultisch-rituellen Abläufen waren sie nicht tätig. Dies konnte schon für die *ἱεροὶ παιῖδες*, *σώματα ἱερά* und *ἱεροὶ* festgestellt werden. Bestimmte Vorschriften und kultische Reinheitsgebote mußten dennoch eingehalten werden, was sicherlich für das gesamte Personal eines Heiligtums galt. Einige Texte

³⁰² TAM V 2, 1253 (155/54 bzw. 134/33 v. Chr.), Umgebung von Hierokaisareia: *Βασ(ιλ)εύοντος Ἀττάλου ἔτους ε', μηνός (Π)ερικ(ί)ου· /οὶ ἐγ Δοαρχρηνης ἱερόδουλο[ι] /Ἀρτέμιδι ὑπὲρ Μενάνδρου ΠΕΡΤ /ἱερονόμου καλοκαγαθίας ἔνεκεν καὶ εὐνοίας τῆ[ς] /εἰς αὐτούς.* Der in der Datierung genannte König könnte Attalos II. oder III. sein. Vgl. Petzl/Pleket (1979) 290. Die Nennung eines *ἱερονόμος* führt, wie im Abschnitt über die *σώματα ἱερά* bereits vorgetragen wurde, in die nächste Umgebung des lydischen Hierokaisareia und zu Artemis-Anahita-Persike; zu dieser Inschrift noch Anm. 431. Vgl. auch TAM V 2, 1252 und die Ausführungen dazu im Kapitel 2.1. – Doarrene ist andernorts nicht bezeugt; zur Namensbildung Petzl/Pleket (1979) 291. – Über das Amt des *ἱερονόμος* ist nicht viel bekannt; nach den Inschriften war es offenbar mit gesellschaftlichem Ansehen verbunden: TAM V 2, 1246; 1252, 1265, 1266, 1268.

³⁰³ I. Smyrna 753, Zz. 26-29: „... καὶ στεγνὰ ἐπίπεδα καὶ ἐπ' αὐτῶν στοᾶν κατωκοδομημένην καὶ κεκεραμωμένην πρὸς τὴν οἴκησιν τῶν ἱεροδούλων καὶ τὸν θεὸν θεραπευόντων.“ „... und ebenerdige Behausungen(?) und eine auf diesen aufgebaute und mit Ziegeln gedeckte Säulenhalle zur Unterbringung der *ἱερόδουλοι* und Verehrer des Gottes ...“. Die Übersetzung für *στεγνὰ ἐπίπεδα* in Z. 26f. stammt von G. Petzl ebd. – Zum Terminus *θεραπευτής* vgl. schon Plat. leg. 740B/878A, Phaidr. 252 C; vgl. auch Aristid. or. 47, S. 382, § 23 (Keil): „ὁ θεραπευτής ὁ τοῦ Ἀσκληπιοῦ“. Pierre Debord (1982) 350 mit Anm. 13, verweist in diesem Zusammenhang auf Strab. 12,3,36: „καὶ ἄλλοι δὲ κατ' εὐχρὴν αἰεὶ τινες ἐπιδημοῦσι, Δυσίας ἐπιτελοῦντες τῇ θεῷ.“ Zum Kult des Apollon Kisauloddenos vgl. noch I. Smyrna 754, 755.

belegten dies bereits im Fall der *ἱεροί*.³⁰⁴ Ein instruktives Beispiel bietet eine Beichtinschrift aus dem Gebiet von Silandos in Lydien.

Der Stifter, ein *δοῦλος τῶν θεῶν* namens Theodoros, hatte mit mehreren Frauen vermutlich im Heiligtum selbst unerlaubten sexuellen Kontakt, woraufhin er – durch die Einwirkung göttlicher Macht – erblindete.

Theodoros wurden umfassende Reinigungs- und Speiseopfer als Sühne für die Vergehen vorgeschrieben.³⁰⁵ Die Formulierung, daß er mit diesen Frauen zusammentraf, „obwohl er ein Sklave der Götter in Nonou war (Zz. 12-13: „ἀλλὰ δοῦλος ὦν τῶν θεῶν τῶν ἐν Nonou“), läßt auf einen Verstoß gegen die kultischen Reinheitsgebote schließen. Erschwerend kam vielleicht auch hinzu, daß er sich zumindest mit einer Frau möglicherweise im Heiligtum selbst getroffen hatte.³⁰⁶

Die bisherigen Informationen über die *ἱερόδουλοι* sollen abschließend noch durch einige Bemerkungen zu ihrer sozialen Herkunft ergänzt werden.

Neben den Sklaven, die einer Gottheit als *ἱερόδουλοι* geweiht wurden, gab es auch freigeborene *ἱερόδουλοι*, deren Existenz auf das soziale Ansehen, das mit diesem Status in einigen Fällen in der römischen Kaiserzeit verbunden war, hinweisen. Genannt werden Männer und Frauen, die sich durch ein Patronym als freigeborene *ἱερόδουλοι* ausweisen und als Stifter von Weihgeschenken sowie in Grab- und Ehreninschriften auftreten.

³⁰⁴ Vgl. Anm. 213 mit Beispielen aus Phrygien; aus Lydien vgl. TAM V 1, TAM V 1, 593 (250/51 n. Chr.) = BIWK Nr. 77 (Sandal).

³⁰⁵ Malay (1988) 151, Nr. 5. Es handelt sich um den bislang einzigen Beleg für einen *δοῦλος τῶν θεῶν* in Kleinasien. Bean/Mitford (1962) 212 verweisen auf einen Text aus Kestros (Pisidien), in der vielleicht eine *δούλη* (des Theos Megas?) genannt wurde. Aus Skydra (Makedonien) stammt eine *δούλη τῆς θεᾶς*: RIJ II 150, Nr. 14. – Dieses interessante Beispiel für eine Beichtinschrift wurde insbesondere im Hinblick auf die Frage nach einer sakralen Gerichtsbarkeit häufig besprochen. Alle wesentlichen Aspekte der Beichtinschriften hat Chaniotis (1997) 353ff. detailliert ausgewertet; ders. (2004) 1ff., im Wesentlichen eine Wiederholung des bereits 1997 Gesagten; vgl. noch Rostad (2002) 145ff. mit einem anderen Interpretationsansatz; außerdem Riel (1995b) 67ff. – Zu dieser Inschrift vgl. bes. Petzl (1988) 155ff.; Varinliǵlu (1989) 37ff.; Chaniotis (1997) bes. 357ff. und (2004) 27ff.; Riel (1995b) 72f. Schuler (1998) 251ff. bezweifelt, daß die Beichtinschriften ein Zeugnis für die sakrale Gerichtsbarkeit in den Heiligtümern waren. Priester seien in ländlichen Gemeinden in Inschriften kaum in eponymen Funktionen vertreten. – Erwähnt werden in diesem Text noch *ἱεροί* als Tempelpersonal; diese wurden mit Getreide und Wein bedacht, nachdem die Vergehen des Theodoros gesühnt worden waren.

³⁰⁶ Malay (1988) 151, Nr. 5, Zz. 12, Zz. 7-10: Verkehr im Heiligtum.

Aus Kaynar Kalesi in Pisidien stammt eine Weihinschrift einer *ιερόδουλος* des Pluto und der Kore namens Klodia, Tochter des Manes und Enkelin der/des Psekas. Klodia, die demselben Kult angehörte wie die bereits mehrfach erwähnte Sklavin Hierodoulis, hatte ein bronzenes Kultbild den Gottheiten geweiht (Z. 4: *ἀνέθηκεν*) und ihre Tochter sowie deren Kinder (zu heiligen Sklaven) gemacht (Z. 5: *ἐποίησε*).³⁰⁷

Im kilikischen Adanda wurde Thalys, Tochter des Thyo, eine *ιεροδούλη* des Zeus Megalos Lamotes, von Rat und Volksversammlung für die Erfüllung ihrer Dienste geehrt.³⁰⁸ Eine Grabinschrift aus Termessos in Pisidien schließlich benennt als Stifterin die *ιεροδούλη* Koroke, Tochter des Mousaios. Das Grab war gedacht für ihren frühzeitig verstorbenen Ehemann, den *νεωκόρος* Polemon, sie selbst und ihre Kinder. Der Name der Gottheit, für die das Ehepaar gemeinsam arbeitete, wird nicht genannt.³⁰⁹

Ob diese freigeborenen *ιερόδουλοι* im Heiligtum lebten, sie diese Funktion temporär oder dauerhaft ausübten, und ob in den Heiligtümern zwischen den freigeborenen und den unfrei geborenen *ιερόδουλοι* unterschieden wurde, wissen wir nicht. In der Kaiserzeit gehörten aber auch im Fall der *ιερόδουλοι* Tempeldienst und Sklaverei nicht grundsätzlich zusammen.

³⁰⁷ Bean (1960) 48f. Nr. 97, 2. Jh. n.Chr.; SEG 19,828: *Κλωδία Μάνου Ψεκάδος /ιερόδουλος Πλούτωνος και /Κόρης τὸ χάλκεον ἄγαλμα /ἀνέθηκεν τῇ Κόρῃ ἐκ τῶν ἰδίων και /Ἰαυ τὴν θυγατέρα ἐποίησε και τὰ τέκνα /αὐτῆς*. Psekas ist nach Meinung der Herausgeber ein Frauenname; dazu Bechtel (1964) 599. – Marijana Riel äußert sich anhand dieser Inschriften zögerlich über das Patronym. Sie schreibt (2001b) 141 mit Anm. 53: „*Ἱερόδουλοι* with names accompanied by what could have been their patronyms are on record in several Anatolian regions ...“ Worum es sich stattdessen handeln könnte, wenn nicht um ein Patronym, wird von Riel nicht weiter ausgeführt.

³⁰⁸ Bean/Mitford (1970) 174, Nr. 191 mit Korrektur der Zz. 4-5 durch Mitford (1990) 2145 mit Anm. 62; SEG 40, 1309; BE 1972, 522: *[ἡ] βουλὴ και ὁ δῆμος /ἐπέιμυσαν Θαλιν Θυω, γυναῖκα /[Δειδατ]ου Πλου, ἱεροδούλην /[Διὸς Με]γάλου Λαμώτου ἐν ἄλλοις και] αὐτὴν χρησιμεύσα[σαν] /και ἀντὶ ὧν Δειδατης, τιμη[ῆς] /και μνήμ[ης] εἵνεκ[εν]*. Die Ergänzungen in Zz. 4-5 sind unsicher, die Bedeutung des Deidates Plou, des Ehemannes der Geehrten, in dieser Inschrift darum ungewiß.

³⁰⁹ TAM III 1, 567: *Κορόκη Μουσαίου θυ[γάτηρ], ἱεροδούλη, τὴν σωματοθήκη[ν] /ἐαυτῇ και τῷ προμοίρω αὐτῆς ἀνδρὶ Πολέμωνι ζ', νεωκόρω, και /αὐτοῖς ἐξ αὐτῶν τέκνοις. /ἐτέρω δὲ μηδένι, /ἐπεὶ ἔνοχος ἔσται /τοῖς κατοικομ[ένοις]*. Ein männlicher oder weiblicher *ιερόδουλος*, der dem Zeus Astrenos ein Weihgeschenk stiftete: Bean/Mitford (1970) 135, Nr. 132. Auch einnamige *ιερόδουλοι* treten als Stifter von Weihinschriften auf: I. Cos 639; Bean/Mitford (1970) 135, Nr. 132 (Astra, Kilikien); Angabe eines Matronyms: Bean (1960) 82, Nr. 135 mit Korrektur in Z. 4 in SEG 19, 802 (M.N. Tod) und Horsley (1992) 127 nach einem Hinweis von G. Petzl; SEG 42, 1221. Vgl. noch eine Grabinschrift aus dem lykischen Olympos (TAM II 3, 1062).

Die *ἱερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten im östlichen Kleinasien waren ebenfalls keine Sklaven und sind auch nicht grundsätzlich mit Tempelpersonal gleichzusetzen. Von ihnen soll nachfolgend die Rede sein.

2.4.4. Die *ἱερόδουλοι* Strabons³¹⁰

Die sog. autonomen Tempelstaaten in Kleinasien bildeten politische und ökonomische Zentren ihrer jeweiligen Region und waren mit teilweise mehreren Tausend Einwohnern einer Stadt durchaus vergleichbar.³¹¹ Über diese Tempelstaaten und ihre Bewohner, die *ἱερόδουλοι*, informiert nur Strabon; diese sind konkret in folgenden Heiligtümern nachgewiesen: im Heiligtum des Men Askaenos beim pisidischen Antiochia,³¹² im Heiligtum des Men Pharnakou in Ameria, in den Heiligtümern der Göttinnen Ma in Komana und Anaitis in Zela (alle Pontus), sowie in den kappadokischen Tempeln der Ma in Komana und des Zeus in Venasa.³¹³

Die *ἱερόδουλοι* wurden von Strabon als Bewohner des Heiligtums bzw. der Stadt, zu der das Heiligtum gehörte, bezeichnet.³¹⁴ Im pontischen Komana

³¹⁰ Die *ἱερόδουλοι* und ihr rechtlicher Status werden in Kap. 4.3. ausführlich besprochen, darum sollen die relevanten Aussagen Strabons an dieser Stelle nur vorgestellt und nicht diskutiert werden.

³¹¹ Unter einem sog. autonomen Tempelstaat verstehe ich ein politisch und ökonomisch weitgehend unabhängiges Heiligtum mit ausgedehnten Ländereien und einer darauf angesiedelten Bevölkerung, die juristisch zum Heiligtum gehörte. Dazu zählten auch die *ἱερόδουλοι*. Vgl. Sherwin-White/Kuhr (1993) 59ff., ähnlich auch Weinberg (1974) 485, der die „Bürger-Tempel-Gemeinden“ des achämenidischen Zeitalters entsprechend dem Besitz von Land kategorisiert. Kategorisierungsmodelle von Boffo (1985) passim, Virgilio (1987) 227ff. als Reaktion auf Boffo; Brandt (1992) 69 und am Beispiel von Pessinus auch Virgilio (1981) passim.

³¹² Strabon 12,8,14 schreibt Men Arkaios. Die Schreibweise Men Askaenos ist inschriftlich bezeugt: Beispiele bei Levick (1970) 37ff. sowie CMRDM I 100ff., Nr. 160-293) zum Namen noch CMRDM III 71; numismatische Nachweise für die Gottheit Men in Antiochia in CMRDM II 82-104. Die Beschreibung Strabons entspricht nicht exakt denen der anderen autonomen Tempelstaaten. Es wird von ihm im Gegensatz zu den anderen Heiligtümern auch als *ἱερωσύνη* (12,8,14) bezeichnet. Vgl. zur Einordnung etwa Boffo (1985) 50.

³¹³ Strab. 12,3,31 (Heiligtum des Men Pharnakou, Ameria in Pontus); zur Lage des Heiligtums vgl. E. Olshausen, DNP 1 (1996) 589 s. v. Ameria [2]; 12,8,9 und 12,3,32-36 (Komana, Pontus); 11,8,4 und 12,3,37 (Zela, Pontus); 12,2,3 (Komana, Kappadokien); 12,2,6 (Venasa, Kappadokien). Sakrale Prostitution wird erwähnt im Zusammenhang mit dem Heiligtum der Anaitis in der Akilisene, Armenia Minor (Strab. 11,14,16) sowie dem Tempel der Ma im pontischen Komana (12,3,36).

³¹⁴ Vgl. die knappen Bemerkungen zu Strabon und der Strabonforschung in Kap. 1 mit Anm. 37f. Einen guten Überblick über die aktuelle Strabon-Forschung bieten zwei

bewohnten 6000 *ιερόδουλοι* die Stadt (Strab. 12,3,34: „τὴν πόλιν οἰκοῦντες *ιερόδουλοι*“), ebenso in Komana (Strab. 12,2,3). Die *κατοικία ιεροδοῦλων* des Zeus Venasios in Kappadokien betrug 3000 Menschen (Strab. 12,2,6). Ameria war eine „Dorfstadt“, in der ebenfalls viele *ιερόδουλοι* lebten (Strab. 12,3,31: „*κωμόπολις πολλοὺς ιεροδοῦλους ἔχουσα*“).

Diese Heiligtümer besaßen eine nicht unbeträchtliche ökonomische und politische Bedeutung, obwohl deren Einflußbereich teilweise schon zu Strabons Zeiten eingeschränkt worden war.³¹⁵ Neben den *ιερόδουλοι* gehörte außerdem eine ländliche Bevölkerung zum Heiligtum, die die *ιερά χώρα* bewirtschaftete, etwa im pontischen Komana (Strab. 12,3,34).

Der Priester, dem die *ιερόδουλοι* unterstanden, befand sich in der politischen Hierarchie an zweiter Stelle nach dem König. Dieser war eigentlicher Herrscher über die *ιερόδουλοι*, doch tatsächlich hatten die Priester, wie Strabon am Beispiel der Heiligtümer in Kappadokien (Komana und Venasa) sowie Pontus (Komana und Zela) durchaus kritisch ausgeübt, freie Hand über die Heiligtümer, deren nicht unbeträchtliche Einkünfte und deren Personal.³¹⁶

Strabon bezeichnete die *ιερόδουλοι* nicht konkret als Sklaven, doch befanden sich diese seinen Schilderungen zufolge in einer starken Abhängigkeit vom Priester, etwa im pontischen Komana (12,3,34):

„τούτων μὲν οὖν ἡγεμῶν ἦν καὶ τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ιεροδοῦλων κύριος πλὴν τοῦ πιπράσκειν (ἦσαν δὲ οὐκ ἐλάττους οὐδ' ἐνταῦθα τῶν ἐξακισχιλίων).“

Sammelbände: „Strabone e l'Asia Minore“, hrsg. v. A.M. Biraschi und G. Salmieri (2000) sowie „Strabo's Cultural Geography: The Making of Kolossourgia“, hrsg. v. D. Dueck, H. Lindsay u. S. Pothecary (2005), darin etwa die Aufsätze von Lindsay 180ff., Panichi 200ff. Maßgeblich sind die Arbeiten von Engels (1999), etwa zur Einordnung Strabons in die Tradition der Universalgeschichte und zu den von Strabon verwendeten Quellen (Herodot, Ephoros, Polybios, Poseidonios) ebd. 115ff., Syme (1995) sowie Clarke (1999), etwa 245 ff., über Strabons Konstruktionen von Zeit und Raum. Vgl. dazu auch Panichi (2005) 200ff. am Beispiel von Strabons Beschreibung von Kappadokien.

³¹⁵ Dies gilt für das Heiligtum der Anaitis im pontischen Zela (Strab. 12,3,37), das Heiligtum des Men Askaenos im pisidischen Antiocheia (Strab. 12,8,14) sowie das Heiligtum der Meter Theon in Pessinus, Galatien (Strab. 12,5,3).

³¹⁶ Strab. 12,2,3; 12,2,6; 12,3,31; 12,3,34; 12,3,37. Zu dem Titel „Zweiter nach dem König“ Volkmann (1937) 285ff., bes. 297ff. zu der Formel *δεύτερος μετὰ τὸν βασιλέα* bei Strab. 12,2,3; 12,3,32; 12,3,37; 12,2,6.

„Nun war er (der Priester) Hegemon über diese (die Bewohner des Tempellandes) und auch Herr über die *ἱερόδουλοι*, die in der Stadt lebten, außer, daß er sie nicht verkaufen durfte (es waren auch dort nicht weniger als sechstausend).“

Der rechtliche Status der *ἱερόδουλοι* wird in der Forschung meist eher vage als „sklavenähnlich“ beschrieben. In Anlehnung an August Boeckh betrachtete Franz Bömer die *ἱερόδουλοι* Strabons als „eine Art von Leibeigenen der *χώρα*“.³¹⁷ Ähnlich auch Lozano, die den Status als „calidad de esclavitud“ umschrieb.³¹⁸ Silvia Bussi sprach von einer „semi-dipendenza“ der *ἱερόδουλοι*, sie gelten außerdem als „Hörige“.³¹⁹ Perichanjan hob hervor, daß es sich nicht um Sklaverei, sondern um einen sklavenähnlichen Status der *ἱερόδουλοι* handelte, da diese sich in kollektiver Abhängigkeit der Heiligtümer und eben nicht in den Händen der Priester befunden hätten: „... man kann sogar sagen, daß ein Hierodule im Verhältnis zu einer Privatperson kein Sklave war und daß auf jeden Fall die Gemeinde ihn in ihrem eigenen Gesamtinteresse vor der Willkür sowohl ihrer einzelnen Mitglieder als auch fremder Personen schützte.“³²⁰

Das Ausmaß der Abhängigkeit von einem Heiligtum wird also diskutiert, wie der kurze Überblick gezeigt hat. Übereinstimmend handelte es sich bei den *ἱερόδουλοι* aber um persönlich freie Menschen.³²¹ Zusätzliche Angaben bei Strabon können den rechtlichen Status der *ἱερόδουλοι* noch etwas deutlicher bestimmen.

Er berichtet, daß einige der von ihm beschriebenen Heiligtümer, nämlich das des Men Askaenos in Pisidien, das der Anaitis in Zela (Pontus) und Ameria mit dem Tempel des Men Pharnakou, aufgelöst und in Städte umgewandelt wurden. Derselbe Vorgang wiederholte sich bei den

³¹⁷ Bömer (1960) 168.

³¹⁸ Lozano (1980) 155; konkreter dann (1999) 238; (2001) 101.

³¹⁹ Bussi (2001) 13. Boffo (1985) zitiert Strabon unkommentiert, fragt aber immerhin, ob das abhängige Personal „in qualche modo vincolato“ war (ebd. 28). Die Bezeichnung „Hörige“ für die *ἱερόδουλοι* etwa von Schmitt (2005) 1060-1063. Vgl. noch Anm. 37.

³²⁰ Perichanjan (1957) 54 (Übersetzung H. Heinen).

³²¹ Diese Fragen werden in Kapitel 4.3. wieder aufgegriffen.

Heiligtümern der Ma in Pontus und Kappadokien dann spätestens in der Mitte des 1. Jhs. n.Chr.³²²

Marek faßt diese Ereignisse folgendermaßen zusammen: „Als Pompeius Kabeira (unter dem neuen Namen Stadt des Zeus [Diospolis]) und Zela in Polisgemeinden umwandelt – ein Vorgang, der sich später in Zela noch einmal wiederholen und schließlich auch Komana einbeziehen sollte -, sind aus den Tausenden von Hierodulen Stadtbürger geworden.“³²³

Dagegen geht Teja für das kappadokische Komana davon aus, daß die *ἐνοικοῦντες* und nicht die *ἱερόδουλοι* den „Kern der freien Bevölkerung, den *demos*, gebildet haben, als Komana Stadt wurde.“³²⁴ Den Übergang von Tempelstaat zu Polisgemeinschaft skizziert Teja dann so: „Komana bietet ein gutes Beispiel für die verschiedenen Wege, die der Romanisierungsprozeß nehmen konnte: Zuerst einer der in Kleinasien so zahlreichen charakteristischen Tempel-Staaten, änderte es allmählich seine Organisation, um einen städtischen Charakter anzunehmen, ohne freilich (..) die Eigenschaften des Tempel-Staates zu verlieren.“³²⁵

Über die weitere Entwicklung der genannten Heiligtümer nach der Auflösung der Tempelterritorien sind wir leider nur wenig informiert. Die inschriftlichen Quellen bezeugen für das Heiligtum des Men Askaenos

³²² Strab. 11,8,4 (Zela); 12,3,37 (zur besonderen Verehrung der Anaitis in Zela); 12,8,14 (Men Askaenos); zur Entwicklung der beiden Heiligtümer der Ma in Pontus und Kappadokien nur Marek (1993) bes. 62 und ders. (2003) 36ff.; knappe Hinweise bei Welwei (1979) 117 und Magie (1950) 141; Teja (1980) bes. 1108ff.; zum Heiligtum des Men Askaenos, wohl eine attalidische Gründung, vgl. Brandt (1992) 71f. und Mitchell/Waelkens (1998) 37ff.; zu den historisch-politischen Verhältnissen und zur römischen Expansionspolitik in diesem Zusammenhang etwa Marek (2003); Sherwin-White (1984), Sullivan (1990) und Kallet-Marx (1995).

³²³ Marek (2003) 111. Allgemein zur Politik des Pompeius im Osten Magie (1950) 351ff.; Sherwin-White (1984) 186ff.; Sullivan (1990) 145ff. Zur Darstellung des Pompeius bei Strabon vgl. Engels (1999) 319ff.

³²⁴ Teja (1980) 1110. Er bezieht sich dabei auf die bereits zitierte Passage Strab. 12,2,3.

³²⁵ Teja (1980) 1108. Was aus den *ἱερόδουλοι* wurde, sagt er allerdings nicht. - Teja zufolge war Kappadokien eine wenig hellenisierte Region, d.h. eine Region mit einer nur geringen städtischen Entwicklung. Die politische Macht verblieb darum bei denjenigen, die über Landbesitz verfügten, nämlich König, „Adel“ und Tempel. Allerdings hätten die „hellenistischen Zustände und Gewohnheiten“ langsam die soziale und ökonomische Situation der „Priesterfürstentümer“ beeinflusst. Seine Aussagen basieren meines Erachtens nicht auf einer fundierten Quellengrundlage, die es, wie er selbst sagt, ja nicht gibt, sondern auf ungeprüften Prämissen und dem verbreiteten Gegensatz von hellenisierendem (entwicklungsfähigem) Westen und orientalischem (stagnierendem) Osten.

immerhin bis in spätrömische Zeit große Verehrung. Die Verehrung der Ma ist auch in Kappadokien nachweisbar, die literarische Überlieferung setzt jedoch erst wieder im 4. Jh. n.Chr. durch die Kirchenväter ein.³²⁶

Bei den *ιερόδουλοι* der von Strabon beschriebenen Heiligtümer handelte es sich also um die persönlich freie Bevölkerung der Tempelgemeinden oder Tempelstädte. Nach der Umwandlung der Heiligtümer in Städte wurden die *ιερόδουλοι* „Stadtbewohner“.

Auch über die Aufgabenbereiche der *ιερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten wird kontrovers diskutiert; man vermißt bei Strabon konkrete Angaben. Mit großer Wahrscheinlichkeit aber waren die *ιερόδουλοι* nicht wie die zuvor beschriebenen *ιεροὶ παῖδες*, *σώματα ιερά* und *ιεροί* ausschließlich im Tempeldienst eines Heiligtums tätig. Als Bewohner dieser „Städte“, „Dorfstädte“ oder Heiligtümer waren die *ιερόδουλοι* – wie die Bürger jeder anderen Stadt auch – in allen notwendigen wirtschaftlichen Bereichen tätig. Vermutlich übernahmen sie ebenfalls Aufgaben im Heiligtum selbst.³²⁷ Nicht auszuschließen ist, daß die *ιερόδουλοι* auch in der Landwirtschaft eingesetzt wurden und das Tempelland bewirtschafteten. Für die Bearbeitung der *ιερά χώρα* seien darum nicht die Tempelklaven (*ιερόδουλοι*), sondern die bei Strabon ebenfalls genannten Bewohner (*ἐνοικοῦντες*) des Tempelterritoriums zuständig gewesen.³²⁸ In der Forschung wird in diesem Zusammenhang folgende Passage zitiert (Strab. 12,2,3,):

„Ἐν δὲ τῷ Ἀντιταύρω τούτῳ βαθεῖς καὶ στενοὶ εἰσὶν αὐλῶνες, ἐν οἷς ἴδρυνται τὰ Κόμανα καὶ τὸ τῆς Ἐννοῦς ἱερόν, ἣν ἐκεῖνοι Μᾶ ὀνομάζουσι. πόλις δ' ἐστὶν ἀξιόλογος, πλεῖστον μέντοι τὸ τῶν θεοφορήτων πλῆθος καὶ τὸ τῶν ἱεροδούλων ἐν αὐτῇ. Κατάουες δὲ εἰσὶν οἱ ἐνοικοῦντες, ἄλλως μὲν ὑπὸ τῷ βασιλεῖ τεταγμένοι, τοῦ δὲ ἱερέως ὑπακούοντες τὸ πλεόν· <ὁ> δὲ τοῦ θεοῦ κύριός ἐστι καὶ τῶν

³²⁶ Kaiserzeitliche Weihinschriften für Men Askaenos: Levick (1970) 37ff.; SEG 31, 1136-1279; SEG 52, 1378-1382. Eine Inschrift aus Kappadokien: Aydaş (2002) 23ff.; dazu Jones (2004) 95ff. sowie Debord (2005) 15ff. Die Quellen zu kappadokischen Städten hat M. Cassia jüngst zusammengestellt; vgl. Cassia (2004) 140ff. (Komana); 210f. (Venasa). Kappadokien in der Spätantike ist Thema einer Monographie von R. Van Dam, *Kingdom of Snow: Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia*, Philadelphia 2002.

³²⁷ So auch Welwei (1979) 97ff.

³²⁸ *ἐνοικοῦντες*: Strabon 11,8,4 (Zela); 12,2,3 (Komana in Kappadokien); 12,3,34 (Komana in Kappadokien). So etwa Kreißig (1977) 375ff.; Teja (1980) 1110; Perichanjan (1957) 61. Auch Magie (1950) 141 unterschied zwischen den „temple-officials and those who tilled the land.“

ἱεροδούλων (οἱ κατὰ τὴν ἡμετέραν ἐπιδημίαν πλείους ἦσαν τῶν ἑξακισχιλίων, ἄνδρες ὁμοῦ γυναιξί)· πρόσκειται δὲ τῷ ἱερῷ καὶ χώρα πολλή, καρποῦται δ' ὁ ἱερεὺς τὴν πρόσοδον· καὶ ἔστιν οὗτος δεύτερος κατὰ τιμὴν (ἐν) τῇ Καππαδοκίᾳ μετὰ τὸν βασιλέα· ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ αὐτοῦ γένους ἦσαν οἱ ἱερεῖς τοῖς βασιλεῦσι.“

„In diesem Antitaurus gibt es tiefe und enge Täler, in denen Komana liegt und das Heiligtum der Enyo, die die Leute dort Ma nennen. Es ist eine ansehnliche Stadt, doch weitaus den größten Teil ihrer Bevölkerung bilden die Besessenen und die Tempelsklaven. Die Einwohner sind Kataonen, die offiziell zwar dem König unterstehen, hauptsächlich aber dem Priester gehorchen: dieser ist Herr des Heiligtums und der Tempelsklaven (deren es zur Zeit unseres Aufenthaltes dort mehr als sechstausend gab, Männer und Frauen zusammengenommen). Zu dem Heiligtum gehört auch viel Land, und der Priester genießt die Einkünfte daraus. Er ist im Ansehen der zweite in Kappadokien nach dem König, und im allgemeinen haben die Priester demselben Geschlecht angehört wie die Könige.“ (Übersetzung S. Radt)

In einer zweiten, bereits zitierten Passage differenzierte Strabon ebenfalls zwischen den *ἱερόδουλοι* als Bewohner der „Tempelstadt“ und den *ἐνοικοῦντες* als Bewohner des Tempellands (Strab. 12,3,34). Diese Unterscheidung zwischen den *ἐνοικοῦντες* und den *ἱερόδουλοι* in den entsprechenden Textpassagen schließt den Einsatz der *ἱερόδουλοι* in der Landwirtschaft jedoch nicht aus. Allerdings betont Welwei: „Von einer Gleichstellung der Hierodulen, *θεοφόρητοι* und sonstigen *ἐνοικοῦντες* von Komana kann freilich insofern keine Rede sein, als der Hiereus über die Hierodulen eine Art Herrenrecht besaß.“³²⁹

Christian Marek hingegen geht sicher davon aus, daß die *ἱερόδουλοι* in der Landwirtschaft arbeiteten. Er bezeichnet die „Hierodulie“ als eine „uralte, schon in der hethitischen Zeit bezeugte Form der Götterverehrung“. Die *ἱερόδουλοι* waren „organisierte Gemeinschaften einheimischer Bewohner“, die wie das Land und alle Einrichtungen „unveräußerliches Eigentum der Gottheit“ waren: „Der gesamte Unterhalt des Heiligtums ebenso wie der Festbetrieb basierten auf ihrer Arbeit in der Landwirtschaft – in Komana

³²⁹ Welwei (1979) 110.

Weinbau – und ihren Dienstleistungen. Abgesehen von der Möglichkeit der Freilassung blieben sie lebenslang in diesen Bindungen.³³⁰

Schließlich sollen die weiblichen *ιερόδουλοι* im Zuge ihres Tempeldienstes auch als sakrale Prostituierte eingesetzt worden sein. Ich verstehe darunter die Prostitution von Sklavinnen im Namen oder Dienst einer Gottheit, die direkt im Heiligtum praktiziert wurde. Diese soll in Kleinasien, aber auch in Korinth und auf Sizilien verbreitet gewesen sein.³³¹

Korinth bzw. das Heiligtum der Aphrodite galt schon in der Antike als ein Zentrum der sakralen Prostitution. Das Heiligtum der Ma im pontischen Komana war nach Strabon ein „kleines Korinth“ (Strab. 12,3,36), in dem sich ebenfalls viele Frauen prostituierten.

Der Forschung zufolge wurde die Tempelprostitution in Kleinasien von weiblichen *ιερόδουλοι* ausgeübt; darüber berichtet Strabon an zwei Stellen. Die erste Passage behandelt das Heiligtum im pontischen Komana (Strab. 12,3,36):

„καὶ εἰσὶν ἀβροδίαῖται οἱ ἐνοικοῦντες, καὶ οἰνόφυτα τὰ κτήματα αὐτῶν ἐστὶ πάντα καὶ πλήθος γυναικῶν τῶν ἐργαζομένων ἀπὸ τοῦ σώματος, ὧν αἱ πλείους εἰσὶν ἱεραί. τρόπον γὰρ δὴ τινα μικρὰ Κόρινθος ἐστὶν ἢ πόλις· καὶ γὰρ ἐκεῖ διὰ τὸ πλήθος τῶν ἐταίρων, αἱ τῆς Ἀφροδίτης ἦσαν ἱεραί, πολὺς ἦν ὁ ἐπιδημῶν καὶ ἐνεορτάζων τῷ τόπῳ· οἱ δ' ἐμπορικοὶ καὶ στρατιωτικοὶ τελέως ἐξανηλίσκοντο, ὥστ' ἐπ' αὐτῶν καὶ παροιμίαν ἐκπεσεῖν τοιαύτην (Zenob. Ath. 1,27 vulg. 5,37)· οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς.“

³³⁰ Marek (2003) 109. Auch Welwei (1979) 113 geht von landwirtschaftlichen Aufgaben aus; vgl. dazu Strab. 12,2,6 und Kap. 4.3. Marek spricht von einer Freilassung, doch wie ist das gemeint? Wenn sie seiner eigenen Aussage zufolge keine Sklaven waren, müssen sie zumindest nicht von ihrem Sklavenstatus befreit werden. Wovon aber dann? Die unspezifische und darum verwirrende Verwendung von Begriffen begegnet für die sog. Tempelsklaverei häufiger, ist angesichts des nicht sofort ersichtlichen Bedeutungsspektrums der griechischen Begriffe jedoch nachvollziehbar. – Zum kappadokischen Komana als hethitischer Gründung zuletzt Cassia (2004) 140ff. mit den entsprechenden Belegen.

³³¹ Eine Zusammenstellung der Quellen bei Fauth (1988) 24ff. und MacLachlan (1992) 145ff. Strabon nennt Korinth (8,6,20) und das Heiligtum der Venus Erycina in Sizilien (6,2,5). In dieser Passage wird die sakrale Prostitution nicht erwähnt, nur gesagt, daß viele Frauen aus verschiedenen Orten der Aphrodite geweiht waren. Zum Heiligtum vgl. noch Kienast (1965) 478ff. sowie Eppers/Heinen (1984) 219ff. Kritisch hat sich Pirenne-Delforge (1994) 100ff. und bes. 116ff. zur sakralen Prostitution nach orientalischem Vorbild in Korinth geäußert. Dagegen Domínguez Monedero (2001) 111ff. Zur Forschung vgl. auch Anm. 29-31.

„Die Einwohner führen ein üppiges Leben: ihre Besitzungen sind alle mit Wein bepflanzt und es gibt eine Menge Frauen, die von ihrem Körper leben, von denen die meisten geweiht sind. Gewissermaßen nämlich ist die Stadt ein kleines Korinth: denn auch dort waren wegen der Menge der Hetären, die der Aphrodite geweiht waren, die Leute, die den Ort besuchten und dort Feste feierten, zahlreich, und Kaufleute und Soldaten pflegten sich dort völlig zu verausgaben, so daß auf sie auch folgendes Sprichwort umlief (Zenob. Ath. 1,27 vulg. 5,37): Nicht jedermanns Sache ist die Reise nach Korinth.“ (Übersetzung S. Radt)

Strabon nennt die *ἱερόδουλοι* an dieser Stelle nicht; die Frauen, zumeist geweiht (*ἱεραί*), wurden von den Einwohnern eindeutig unterschieden. Das Zitat besagt deutlich, daß die sakrale Prostitution von Frauen ausgeübt wurde, die nicht zu den hier genannten Einwohnern und auch nicht zu den *ἱερόδουλοι* gehörten. Es fällt außerdem auf, daß nach Strabon nicht alle Frauen der Ma geweiht waren („ὅν αἱ πλείους εἰσὶν ἱεραί“) und diese nicht als Sklavinnen bezeichnet werden. Das kann bedeuten, daß in Komana auch eine profane Prostitution betrieben wurde. Möglicherweise führten diejenigen Frauen, die der Gottheit geweiht waren, ihre Einnahmen an das Heiligtum ab. Sakrale Prostitution war demnach keine rituelle Handlung, sondern ein reines Geschäft.

Die zweite Passage beschreibt einen anderen Vorgang, der in der Forschung ebenfalls als sakrale Prostitution gedeutet wurde. Im Heiligtum der Anaitis in der Akilisene (Armenia Minor) trug sich folgendes zu (Strab. 11,14,16):

„Ἄπαντα μὲν οὖν τὰ τῶν Περσῶν ἱερά καὶ Μῆδοι καὶ Ἀρμένιοι τετιμῆκασιν, τὰ δὲ τῆς Ἀναΐτιδος διαφερόντως Ἀρμένιοι ἐν τε ἄλλοις ἰδρυσάμενοι τόποις καὶ δὴ καὶ ἐν τῇ Ἀκιλισηγῇ· ἀνατιθέασιν δ' ἐνταῦθα δούλους καὶ δούλας. καὶ τοῦτο μὲν οὐ δαυμαστόν· ἀλλὰ καὶ θυγατέρας οἱ ἐπιφανέστατοι τοῦ ἔθνους ἀνιεροῦσι παρθένους, αἷς νόμος ἐστὶ καταπορνεύεισθαι πολὺν χρόνον παρὰ τῇ θεῷ μετὰ ταῦτα δίδουσθαι πρὸς γάμον οὐκ ἀπαξιούντος τῇ τοιαύτῃ συνοικεῖν οὐδενός (τοιοῦτον δὲ τι καὶ Ἡρόδοτος λέγει τὸ περὶ τὰς Λυδάς· πορνεύειν γὰρ ἀπάσας).“

„Sämtliche Heiligtümer der Perser werden sowohl von den Medern als von den Armeniern verehrt, die der Anaitis aber ganz besonders von den Armeniern, die ihr außer in anderen Gegenden auch in der Akilisene Heiligtümer errichtet haben; dorthin weihen sie ihr Sklaven und Sklavinnen. Das ist weiter nichts Erstaunliches; doch konsekrieren die Angesehensten des Volkes auch ihre jungfräulichen Töchter und es ist Brauch, dass diese sich lange Zeit bei der Göttin prostituieren und dann verheiratet werden, ohne dass jemand die Ehe mit einer solchen ablehnt (ähnlich ist der Brauch

bei den Lyderinnen, von dem Herodot [1,93,4] erzählt: sie prostituieren sich nämlich sämtlich.“ (Übersetzung S. Radt)

Wichtig ist, daß die *ιερόδουλοι* auch hier nicht genannt werden, sondern von einer weiteren Personengruppe, in diesem Fall junge Mädchen aus ehrbaren Familien, die Rede ist. Die *ιερόδουλοι* in Kleinasien waren in beiden Fällen nicht in die sakrale Prostitution involviert. Die *ιερόδουλοι* waren also keine Tempelprostituierte.

Welcher Vorgang wird hier aber beschrieben? Handelt es sich um eine rituell-sakrale Prostitution, um einen uralten Brauch, den Herodot bereits für die Lyderinnen überliefert oder doch um einen literarischen Mythos, wie in der Forschung zunehmend vermutet wird?³³² Auf Kritik stößt auch der undifferenzierte Umgang mit dem Begriff „sakrale Prostitution“, der nicht nur auf Kleinasien bezogen für verschiedene Vorgänge verwendet wird.³³³

Vielleicht fand im Heiligtum der Anaitis eine rituelle Handlung statt, die von Strabon in Unkenntnis der genauen Vorgänge nicht korrekt dargestellt und mit seiner Vorstellung über die sakrale Prostitution vermischt wurde. Hatzopoulos spricht im Zusammenhang mit einigen griechischen Kulturen von den „rites de passage“ für Mädchen und Jungen. Bestimmte Gottheiten sollten die Mädchen und Jungen rituell in das Erwachsenendasein einführen. Dafür fanden sie sich für eine gewisse Zeit im Heiligtum ein. Bei den Mädchen sei nach Hatzopoulos dieser Übergang ins Erwachsenenalter eher unter physischen, bei Jungen unter sozialen und kulturellen Aspekten zu sehen.³³⁴ Vielleicht handelte es sich auch im Fall des Heiligtums der Anaitis um eine Art Initiation junger Mädchen, um einen rituellen Akt.

³³² Zahlreiche Untersuchungen bezweifeln die sakrale Prostitution als historisch. Zur sakralen Prostitution als Mythos, literarischer Topos oder als Möglichkeit der Abgrenzung (von einer minderwertigen Kultur beispielsweise oder auch nur vom „Anderen“) vgl. Budin (2003) 148ff. (Ausgangspunkt sind hier die Inschriften I. Tralleis 6 und 7) sowie Oden (1987) 131ff. am Beispiel der sakralen Prostitution in Mesopotamien.

³³³ Ein Blick in die entsprechende moderne Literatur zeigt auch, daß eine Definition, was unter der sakralen Prostitution zu verstehen sei, meist fehlt. Eine Ausnahme ist Yamauchi (1973) 213ff. Ganz allgemein etwa Fauth (1988); anders Younger (2005) 109f. und knapp Pirenne-Delforge (1994) 118f.

³³⁴ Vgl. Hatzopoulos (1994) 113ff. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang ein Aufsatz von Fritz Graf (1978) 61ff. über die „lokrischen Mädchen“ im Heiligtum der

Zusammenfassung:

Grundsätzlich bezeichnet der Terminus *ἱερόδουλος* wie *ἱερός* eine Bindung zwischen Gottheit und Mensch, wobei letzterer sich in einer unterlegenen und abhängigen Position befand. Die Ausprägungen dieser Abhängigkeit waren vielfältig und beeinflussten den religiösen, rechtlichen, sozialen oder wirtschaftlichen Status der *ἱερόδουλοι*.

Es konnte gezeigt werden, daß der Begriff *ἱερόδουλος* ein recht breites Bedeutungsspektrum aufweist. Die Abhängigkeit war nicht immer „allumfassend“, sondern betraf beispielsweise nur den religiösen Bereich. Die *ἱερόδουλοι* konnten Mitglieder einer Kultgemeinschaft sein (Kap. 2.4.1.). Als Bestandteil sakraler Freilassungen kommt der Begriff *ἱερόδουλος* zumindest in Betracht, die Freilassung konnte dabei auch in den Tempeldienst führen (Kap. 2.4.2.).³³⁵ Eine konkrete Zugehörigkeit mit rechtlichen, sozialen und ökonomischen Auswirkungen ist schließlich nachweisbar bei den *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst und denen der sog. autonomen Tempelstaaten in Kleinasien.³³⁶ Im letzteren Fall handelt es sich dann um eine juristische Kategorie.

Es gibt offensichtliche Parallelen zwischen den Begriffen *ἱερόδουλος* und *ἱερός* in der römischen Kaiserzeit. Das betrifft das Bedeutungsspektrum der beiden Begriffe, aber auch den rechtlichen Status der heiligen Sklaven im Tempeldienst. Wie bei den *ἱεροί* befanden sich unter den *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst Sklaven und Freigeborene.

Mehr als bei den anderen sog. Tempelsklaven, die hier vorgestellt wurden, also *ἱεροὶ παῖδες*, *σώματα ἱερά* und *ἱεροί*, wurden die Götter als unumschränkte

Athena von Ilion, deren Aufenthalt im Tempel von ihm ebenfalls im Zusammenhang mit dem rituellen Eintritt ins Erwachsenenalter gesehen wurde. Wachter (2003) 53ff. interpretiert eine Inschrift mit einer Weihung von drei Mädchen durch ihren Vater in eben diesem Kontext.

³³⁵ Hier als Synonym für *ἀπελεύθερος*: TAM II 3, 1000, 1089; sakrale Freilassung mit anschließendem Tempeldienst: Heberdey/Kalinka Nr. 97.

³³⁶ Tempeldienst: Nachweise in Anm. 272.

Herrscher über ihre *ἱερόδουλοι* beschrieben. Daraus resultiert auch der Schutz vor Dritten, der in den Texten mehrfach formuliert wurde.³³⁷

Deutlich unterschieden werden muß zwischen den inschriftlich bezeugten *ἱερόδουλοι*, die als niederes Tempelpersonal tätig waren, und den *ἱερόδουλοι* Strabons. Worin ihre Aufgaben im Tempeldienst im einzelnen bestanden, konnte jedoch nur für Kommagene ermittelt werden. Hier handelt es sich um eine Aufgabe im kultisch-rituellen Bereich. Das muß jedoch nicht die Regel gewesen sein.

Weibliche und männliche *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst sind in einem ausgeglichenen Zahlenverhältnis nachgewiesen.³³⁸

Die Namen der *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst sind bis auf die Sklavin Hierodoulis unauffällig. Hier sind neben den griechischen Namen auch einige einheimische vertreten, etwa in Lykien und Pisidien.³³⁹ Wie im Fall der *ἱεροί* sind sog. Sklavennamen in nicht auffallend hoher Anzahl vorhanden, weshalb wir nicht feststellen können, in welchem Zahlenverhältnis die freien und unfreien *ἱερόδουλοι* zueinander standen. Der Nachweis freigeboresener *ἱερόδουλοι* in der Kaiserzeit läßt auf eine gesellschaftliche Aufwertung dieser Art des Tempeldienstes schließen. Festzuhalten ist, daß die *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst kein einheitliches Bild abgeben, sondern auf eine gemischte und nicht sehr auffällige Sozialstruktur verweisen. Dies gilt auch regional und sogar lokal betrachtet; ich erinnere an das Heiligtum des Pluton und der Kore in Pisidien, wo unfreie und freie

³³⁷ Einige Beispiele: Bean (1960) 48, Nr. 96 (Text in Kap. 2.4.3 mit Anm. 274); Waldmann, Kommagene, (Text N in Kap. 2.4.3.); Harper (1967) 193 (Text in Anm. 287).

³³⁸ Anders als bei den *ἱεροί*; dort waren kaum Frauen vertreten (Nachweise in Anm. 203). Weibliche *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst: I. Cos 639; TAM III 1, 567; Bean (1960) 48f., Nr. 96 und 97; TAM II 3, 1023; Bean/Mitford (1970) 174, Nr. 191; Harper (1967) 193 (drei Frauen); die *ἱερόδουλοι-μουσικαί* in Kommagene. Männliche *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst: TAM V 1, 459 und 593; Malay (1988) 151, Nr. 5; Milner, Survey Nr. 120 (zwei Männer); Bean (1960) 82, Nr. 135; TAM II 3, 1062; Bean/Mitford 135, Nr. 132; Sayar (2004) 245, Nr. 52 (zwei Männer).

³³⁹ Heberdey/Kalinka Nr. 79: Akieroun, Apionitheid; Bean/Mitford (1970) 174, Nr. 191: Thalys, Tochter des Thyo; Harper (1967) 193: Garse; TAM III 1, 567: Koroke; Milner, Survey Nr. 120: Menas.

weibliche *ἱερόδουλοι* zeitnah im Tempeldienst tätig waren.³⁴⁰ Nichts deutet auf einen einheitlichen Status in Kleinasien hin.

2.5. Zusammenfassung

Definiert man einen Tempelsklaven allgemein als einen Sklaven, der in einem Heiligtum unfreie Arbeit ausführt, trifft diese Definition für die hier untersuchten Personengruppen nur bedingt zu und muß insbesondere für die Begriffe *ἱερός* und *ἱερόδουλος* relativiert werden. Die *ἱερόδουλοι*, anders als das Wortelement *δούλος* vermuten läßt, sind auch im Tempeldienst nicht zwangsläufig Sklaven. Zahlreiche *ἱεροί* wie *ἱερόδουλοι* mit Patronym sind gerade in der Kaiserzeit im Tempeldienst bezeugt, auch freigelassene Sklaven sind keine Seltenheit.

Auch die von Strabon erwähnten *ἱερόδουλοι* waren sicher keine Sklaven, sondern standen als persönlich Freie in Abhängigkeit von den sog. autonomen Tempelstaaten. Der Begriff „Tempelsklaverei“ als Oberbegriff für die griechischen Termini *σώματα ἱερά*, *ἱεροὶ παῖδες*, *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* muß also grundsätzlich in Frage gestellt werden.

Dies um so mehr, als für die Begriffe *ἱερός* und *ἱερόδουλος* ein breiteres Bedeutungsspektrum erarbeitet werden konnte. Im Fall von *ἱερός* erstaunt dies nicht weiter: *ἱερός* bezeichnete ganz allgemein eine Zugehörigkeit zum Göttlichen und damit eine Qualität, die für Weihgeschenke, geweihtes Land, Tiere oder Städte gleichermaßen galt.³⁴¹ Nicht thematisiert wurde in der Forschung bislang, daß auch der Begriff *ἱερόδουλος* nicht nur im Sinne von „Tempelsklave“ bezeugt ist und in diesem Punkt einige Übereinstimmungen mit *ἱερός* aufweist.

Beide Begriffe benannten vermutlich auch Mitglieder einer Kultgemeinschaft. Im ersten Fall betrachteten sich die Mitglieder als

³⁴⁰ Bean (1960) 48f., Nr. 96 und 97.

³⁴¹ Vgl. die einführenden Bemerkungen zu Kap. 2.3.

„Geweihete“ (*ἱεροί*) des Gottes Mandros.³⁴² Im zweiten Fall wurde ein Mann postum als *συνιερόδουλος* geehrt; mit dem nur in dieser Inschrift bezeugten Terminus dürfte aus inhaltlichen Gründen ebenfalls ein Kultmitglied gemeint sein.³⁴³

Der Begriff *ἱερός* ist weiterhin Bestandteil griechischer Freilassungsinschriften aus hellenistischer und römischer Zeit auch in Kleinasien. Außerdem entsprach der Terminus *ἱερός* einem *ἀπελεύθερος*, bezeichnete also einen freigelassenen Sklaven.³⁴⁴ Die Weihung eines Sklaven führte in Kleinasien somit nicht zwangsläufig in den Tempeldienst, sondern auch in die Freiheit. Ich erinnere an eine Inschrift, die ein *ἱερός* für seinen ehemaligen Herrn gesetzt hatte; auch einige Grabinschriften von *ἱεροί* konnten so interpretiert werden.³⁴⁵ Gezeigt werden konnte, daß die Weihung eines Sklaven als *ἱερός* in den Tempeldienst auch mit einer Freilassung verbunden sein konnte.³⁴⁶ Diskutiert wurde schließlich, ob auch der Begriff *ιερόδουλος* Bestandteil sakraler Freilassungen war oder wie *ἱερός* einen freigelassenen Sklaven bezeichnen konnte, der nicht zwingend im Tempeldienst tätig war.³⁴⁷

Wann ein *ἱερός* oder *ιερόδουλος* freigelassener Sklave oder im Tempeldienst war, ist nicht in allen Fällen zu entscheiden. Die Inschriften bieten oftmals nur geringe Anhaltspunkte; gerade die Grabinschriften von *ἱεροί* oder *ιερόδουλοι* erlauben nur selten eine genaue Zuordnung. Jede der hier genannten Begriffsbedeutungen ist in Kleinasien aber zumindest bezeugt. Die *ἱεροὶ παῖδες* und *σώματα ἱερά* entsprachen wohl am ehesten der eingangs aufgestellten Definition eines Tempelsklaven: Sehr wahrscheinlich handelte es sich in allen Fällen um Sklaven, die untergeordnete Tätigkeiten im und für das Heiligtum verrichteten. Erinnerung sei an die Bauarbeiten am

³⁴² I. Kyme 37; vgl. Kap. 2.3.1.

³⁴³ TAM V 1, 483a; vgl. Kap. 2.4.1.

³⁴⁴ Es sei daran erinnert, daß „*ἀπελεύθερος τοῦ θεοῦ*“ in Kleinasien nicht nachgewiesen ist. Vgl. dazu Anm. 168.

³⁴⁵ I. Smyrna 645; I. Mylasa 447; IG 12,6,2,803 u.w.m. Vgl. Kap. 2.3.3.1.

³⁴⁶ LSCG Nr. 171 und 177. Vgl. Kap. 2.3.3.2.

³⁴⁷ Heberdey/Kalinka Nr. 79; TAM II 3, 1000; TAM II 3, 1089 und vielleicht noch TAM II 3, 1023; vgl. Kap. 2.4.2.

Apollonheiligtum in Didyma, wo die *τοῦ θεοῦ παῖδες / τοῦ θεοῦ σώματα* als Bauarbeiter eingesetzt wurden.³⁴⁸ In Labraunda standen die *παῖδες* des Zeus Stratios innerhalb des Tempelpersonals ranggleich mit den *δημόσιοι*; dort waren sie den Priestern möglicherweise als persönliche Sklaven zugeteilt, wie dies auch im Heiligtum des Asklepios in Pergamon vermutet wurde.³⁴⁹ Die heiligen Sklaven in Labraunda wurden bei Mißachtung ihrer Pflichten streng bestraft; die körperliche Züchtigung mit der Peitsche galt als „typische“ Strafmaßnahme für Sklaven.

Die zahlenmäßig geringen Belege für *σώματα ἱερά* erlauben keine abschließende Beurteilung. Sie waren wohl ebenfalls Sklaven. Obwohl sie einer Gottheit eigens geweiht wurden und damit unter besonderem Schutz standen, schützte sie dies nicht vor Entführung im Kriegsfall, wie anhand einer Inschrift aus dem karischen Amyzon gezeigt werden konnte. Für deren Rückkehr wurde immerhin erfolgreich gesorgt.³⁵⁰

Im Tempeldienst sind die *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* zahlreicher bezeugt, wobei offenkundige Unterschiede – und dies nicht nur hinsichtlich ihres rechtlichen Status – zu den *ἱεροὶ παῖδες* und *σώματα ἱερά* bestehen. Was alle genannten Gruppen im Tempeldienst immerhin eint, ist, daß ihre Aufgaben bis auf eine Ausnahme (Kommagene) nicht im rituell-kultischen Bereich lagen, sondern teils niedere Tempeldienste oder Funktionen im administrativen Bereich umfaßten.

Die *ἱεροί* im Tempeldienst standen in der Tempelhierarchie vermutlich höher als die *ἱεροὶ παῖδες* und *σώματα ἱερά*. Sie waren meist im administrativen Bereich tätig, etwa als Verwalter der Deposita in Heiligtümern oder zuständig für die Annahme von Bußgeldern. Der Anteil der Frauen ist hier sehr gering, die in den Texten belegten Funktionen wurden Frauen in der römischen Kaiserzeit nicht zugänglich gemacht.³⁵¹

³⁴⁸ Vgl. die Rechenschaftsberichte über die Bauarbeiten am Apollonheiligtum in Didyma: I. Didyma 20-47; vgl. Anm. 70.

³⁴⁹ I. Labraunda II 59C und 60; I. Pergamon 251.

³⁵⁰ Weihung: TAM V 2, 1252; Verschleppung: Fouilles d' Amyzon 195f., Nr. 18.

³⁵¹ Vgl. Kap.2.3.4. mit entsprechenden Angaben und Literatur.

Die *ἱερόδουλοι* sind im Tempeldienst ebenfalls zahlreich nachgewiesen, doch gibt es keine Informationen über deren Tätigkeiten im Heiligtum. Anders als bei den *ἱεροί* ist das Geschlechterverhältnis ausgeglichen; unter den *ἱερόδουλοι* mit Patronym überwiegt der Anteil der Frauen.

Die *ἱερόδουλοι* Strabons, keine Sklaven, bildeten die Einwohnerschaft der sog. autonomen Tempelstaaten (Kap. 2.4.4.). Wie der Begriff *ἱερός* in dem ephesischen Bürgerrechtsdekret (Kap. 2.3.2.) bezeichnete auch er eine juristische Kategorie, zu der freie und einem Heiligtum juristisch zugeordnete Personen gehörten, die nicht als Tempelpersonal fungierten. Vermutlich bewirtschafteten die ephesischen *ἱεροί* wie die *ἱερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten heiliges Land gegen Abgaben und gehörten zu der in Kleinasien großen Gruppe der Freien mit geminderten Rechten, wozu auch freigelassene Sklaven und Sklavinnen gerechnet wurden.³⁵²

Hinter dem Oberbegriff „Tempelsklaverei“ verbergen sich demzufolge vielfältige rechtliche, soziale, ökonomische und religiöse Bindungen und Beziehungen, die in nicht wenigen Fällen mit einem Tempeldienst nichts zu tun haben. Der gemeinsame Nenner dieser Bindungsverhältnisse liegt in der Zugehörigkeit zu einer Gottheit, *ἱεροὶ παῖδες*, *σώματα ἱερά*, *ἱεροί* oder *ἱερόδουλοι*, Sklaven, Freigelassene oder Freigeborene, waren einer Gottheit geweiht. „Tempelsklaverei“ ist also kein wirklich geeigneter Begriff, um diese Vielfältigkeit angemessen darzustellen.

Auch eine in der älteren Forschung vertretene Meinung, *ἱερόδουλος* sei im wesentlichen eine „östliche“ Erscheinung, kann nach der Textauswertung nicht bestätigt werden.³⁵³

³⁵² I. Ephesos 8; vgl. Kap. 2.3.2. Anders als die römischen *liberti* bildeten die freigelassenen Sklaven in Kleinasien keine eigene rechtlich definierte Gruppe; sie waren frei, jedoch ohne volle Bürgerrechte. Dies galt vermutlich auch nach 212 n.Chr. (*constitutio Antoniniana*). Dazu überzeugend Nörr (1971) bes. 635ff.; vgl. noch Mitteis (1891) 85ff.; zum Verhältnis des *ius gentium* zum *ius civile* allgemein Kaser (²1967) 135; zuletzt im Hinblick auf die Sklaverei Welwei (2005) 81ff.

³⁵³ Bömer (1960) 152 betonte, daß der Begriff *ἱερόδουλος* vor allem im Osten Kleasiens vertreten wäre. Das stimmt nach heutigem Quellenbefund nicht mehr, traf aber schon 1960 nicht zu.

Selbst, wenn man nur diejenigen *ἱεροὶ παῖδες*, *σώματα ἱερά*, *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* bewerten wollte, die im Tempeldienst nachweisbar sind, kann man von „der“ Tempelsklaverei in Kleinasien kaum sprechen.³⁵⁴ Die hier genannten Personengruppen sollten nicht als „un grupo homogéneo“ (Lozano) bezeichnet werden, und die vielen Unterschiede hinsichtlich des Status der Menschen im Tempeldienst dürfen nicht einfach mit der „asiatische(n) Unterschiedslosigkeit von frei und unfrei“ (Bömer) erklärt werden.³⁵⁵

Grundsätzlich muß im Fall der *ἱερόδουλοι* eine metaphorische Begriffsverwendung bedacht werden, der Terminus *δοῦλος* bezeichnete auch ein Untergebenheitsverhältnis, das nicht nur auf rechtlicher Grundlage beruhte. Auch die frühchristliche Theologie verwendet den Terminus in diesem Sinne: „*δουλεία Θεοῦ*“ als „Gottesknechtschaft“. Die Verwendung des Terminus *συνιερόδουλος* in einer lydischen Inschrift, hier wohl im Sinne von Mitglied einer kultischen Gemeinschaft (TAM V 1, 483a), geht vielleicht in diese Richtung, doch bei *ἱερόδουλος* im Tempeldienst handelt es sich meines Erachtens um eine Funktion in einem Heiligtum. Analog zu der Bedeutung von *ἱερός* könnte die Bezeichnung *ἱερόδουλος* nicht das Verhalten eines Menschen, sondern eine Beziehung zu einer Gottheit benennen.³⁵⁶

In den nachfolgenden Abschnitten wird nun der Tempeldienst der *ἱεροὶ παῖδες*, *σώματα ἱερά*, *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* eingehender erörtert. Zuerst soll untersucht werden, auf welchen Wegen Menschen in diesen Tempeldienst

³⁵⁴ Das hat auch Riel (2003) 87ff. erkannt, die die heiligen Sklaven allgemein als subalternes Personal („junior cult personnel“) bezeichnet, jedoch das Bedeutungsspektrum einiger Termini nicht berücksichtigt.

³⁵⁵ Lozano (2001) 93; Bömer (1960) 163, vollständiges Zitat in Anm. 257.

³⁵⁶ Vgl. Anm. 177 und 508. Graffiti, die in Memphis im Serapieion gefunden wurden, bezeugen *δοῦλοι* des Serapis und der Isis und müssen im Sinne von Gottesverehrer, Kultanhänger verstanden werden. Sie datieren in ptolemäische Zeit. Die Graffiti bei Nachtergaele (1999) 348f., Nr. 2 und 3. Die Bezeichnung *ἱερόδουλος* scheint bei einigen christlichen Autoren abwertend und rein pagan konnotiert. So wurde der Vater des Herodes abschätzig als *ἱερόδουλος* bezeichnet. Dazu Bömer (1960) 165f. mit den entsprechenden Quellen (etwa Eusebius von Caesarea); vgl. zu den Bedeutungen des Begriffs *δουλεύω* im Neuen Testament: EWNT I (1980) 844-852 (A. Weiser). Bömer (1960) 183f. sieht eine engere Verbindung zwischen Tempeldienst und religiöser Bindung. Ihm zufolge steigert sich die juristische Abhängigkeit von einem Kult bei den *ἱεροί* „zu einem wirklichen Glauben und einer religiösen Hingabe an die Gottheit“. Ähnliches vermutet auch Lozano (2001) 105, die die traditionelle „orientalische“ Form des abhängigen Tempeldienstes der „entwickelteren“ („más evolucionado“) Form der moralisch-religiösen Zuwendung gegenüberstellt. Vgl. die einleitenden Bemerkungen in Kap. 2.3. mit Anm. 117.

gelangten. Bislang wurde in dieser Arbeit als ein denkbarer Weg nur die Dedikation von Sklaven mehrfach erwähnt, in der Forschung sind jedoch noch weitere Möglichkeiten diskutiert worden, die hier vorgestellt und kommentiert werden sollen (Kap. 3).

Weiterhin ist zu fragen, worin die in der Forschung als „besondere“ Form der Abhängigkeit und Unfreiheit bewertete „Tempelsklaverei“ tatsächlich besteht. Was unterscheidet die unfreien *ἱεροὶ παῖδες*, *σώματα ἱερά*, *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst von Privatsklaven oder städtischen Sklaven? Handelt es sich um eine „andere“ Form der Sklaverei? Zur Sprache kommen hier auch die freigeborenen *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst (Kap. 4.2.).

Im Fall der *ἱερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten und der *ἱεροί* der ephesischen Artemis ist zu klären, inwieweit sich ihr Status von dem anderer persönlich freier, abhängiger Personengruppen, die in Kleinasien in ländlichen Regionen weit verbreitet waren, unterscheidet (Kap. 4.3.).

3. Wege in den Tempeldienst

3.1. Einführung

Sklaven und Kinder wurden für den Tempeldienst an eine Gottheit geweiht. In einigen Fällen wurde der Status auch auf die (zukünftigen) Nachkommen übertragen, wie epigraphisch nachweisbar ist. In literarischen Texten wird außerdem die Möglichkeit benannt, asylflüchtige Sklaven oder ausgesetzte Kinder in den Tempeldienst zu übernehmen. Darüber berichten fiktive Erzählungen antiker Schriftsteller, die der Forschung zufolge aber auf einem historischen Kern beruhen. Diese Wege in den Tempeldienst, nämlich Dedikation, Kindesaussetzung und Tempelasyl sollen nachfolgend ausführlicher besprochen werden.

In der allgemeinen Sklaverei existierten nachweislich weitere Akquisitionsmöglichkeiten, die jedoch nicht in unserem Kontext nachgewiesen sind. Gemeint sind der Kauf auf dem Sklavenmarkt, der Selbstverkauf oder Verkauf von Familienangehörigen sowie die Selbstdedikation freigeboener Menschen.

Für den Tempeldienst wurden Sklaven möglicherweise auch auf dem Sklavenmarkt erworben. Die Zahl der Sklavenmärkte und Sklavenhändler in Kleinasien war beträchtlich; bedeutende Sklavenmärkte in der Kaiserzeit wurden etwa in Ephesos, Samos oder Side abgehalten.³⁵⁷ Da kleinasiatische

³⁵⁷ Eine Auflistung der Sklavenmärkte im Römischen Reich bietet Harris (1980) 126ff.; vgl. auch Herrmann (1996) 175ff. zum Sklavenmarkt in Sardeis und Schulz (1997) 260ff. zum Sklavenhandel in den Provinzen. Eine Ehreninschrift für einen Sklavenhändler aus dem lydischen Thyatira wirft ein interessantes Licht auf die soziale Stellung dieses Berufsstandes (TAM V 2, 932). Der Sklavenhändler hatte nämlich zeitweise auch das Amt eines *ἀγορανόμος* übernommen, für Golubcova (1992) 87 ein Beleg dafür, „daß dieser Beruf in den Poleis nicht als schändlich galt“ und der Sklavenhändler „zu den geachteten Bürgern der Stadt gehörte“. Kontakte zwischen römischen Magistraten und Sklavenhändlern sind ebenfalls bezeugt. Vgl. Harris (1980) 129 mit Anm. 123 und 130. Einzuwenden ist gegen Golubcova, daß der Sklavenhändler von den Verkäufern auf dem Sklavenmarkt und nicht von der Stadt geehrt wurde. Außerdem wirft die Übernahme der kostspieligen Funktion eines *ἀγορανόμος* durch einen Sklavenhändler vor allem ein Licht auf die Notwendigkeit, jeden Bürger für Liturgien einzuspannen. Es gibt nicht wenige literarische Hinweise, daß der Sklavenhandel keine angesehene Beschäftigung war. Nach Kudlien (1986) 244 waren die Chancen auf eine sozial angesehene Stellung von Sklavenhändlern auch in der späteren Antike nicht sehr hoch. Zum geringen sozialen Ansehen von Händlern allgemein vgl. auch I. Smyrna 245 (Grabinschrift eines Ölhändlers)

Heiligtümer außerdem auch selbst Handelsplätze waren, wurden dort sicherlich auch Sklaven verkauft.³⁵⁸

Über den Selbstverkauf eines Menschen in den Dienst eines Heiligtums bzw. den Verkauf eines leiblichen Kindes an ein Heiligtum gibt es keine Informationen. Allerdings wurde der Selbstverkauf von Freien in die Sklaverei auch in literarischen Quellen nicht thematisiert und ist nur im römischen Recht überliefert.³⁵⁹ Eine wirtschaftliche Notlage könnte einen Menschen auch auf die Idee gebracht haben, sich einem Heiligtum zu weihen, um dort zumindest versorgt zu sein, doch bleibt dies im Bereich der Spekulation.³⁶⁰ Bei der Weihung leiblicher Kinder werden meist religiöse

und die Auswertung durch Pleket (1983) 103ff.; vgl. noch Harrill (2006) 119 ff. mit einer Auswertung von 1. Tim. 1, 9-10, einer Art Lasterkatalog, worunter neben Gottlosigkeit, Freveltum, Vater- oder Muttermord etc. auch der Menschenhandel fiel. Zu diesem Lasterkatalog bes. Roloff (1988) 74ff. mit weiteren Nachweisen im Neuen Testament.
³⁵⁸ Märkte etwa im Heiligtum des Zeus im syrischen Baitokaike (IGLS 4028) oder im Heiligtum des Zeus Driktes im Territorium von Yeniköy, 30 km von Sardis entfernt (Malay, Manisa Museum Nr. 932). Zu dieser Inschrift de Ligt (1995) 37ff. und knapp Dignas (2002) 167ff. In diesem Kontext interpretierte Harris (1980) 128 die Angabe Strabons, daß der Priester jede Autorität über die *ἱερόδουλοι* besitze, außer daß er sie nicht verkaufen dürfe (12,3,34): „These slaves (i.e. die *ἱερόδουλοι* im Heiligtum der Ma im pontischen Komana, die Verf.) were not simply chattel slaves, and the Roman government did not always permit them to be sold, but it seems likely that they made a sizeable contribution, by one means or another, to the flow of slaves into the Mediterranean market.“ Zwar sind jährliche heilige Feste und, damit verbunden, Märkte für die beiden pontischen Heiligtümer der Ma in Komana und der Anaitis in Zela bezeugt, aber zu keinem Zeitpunkt wurden die *ἱερόδουλοι* dort verkauft, die im übrigen auch keine Sklaven waren. Vgl. Strab. 11,8,4 (Zela); 12,3,32 (Komana).

³⁵⁹ Neben den Rechtsquellen – s. Ramin/Veyne (1981) und Herrmann-Otto (2002a) 122ff., die den Selbstverkauf behandeln –, erwähnt Philostrat (V. Apoll. 8,7,12) den Verkauf eigener Familienmitglieder in die Sklaverei als eine phrygische Sitte. Plutarch schildert, daß in einer Notsituation Eltern ihre Kinder in die Sklaverei verkaufen mußten (Plut. Luc. 20). Dies war zwar verboten, wurde aber dennoch praktiziert. Ramin/Veyne (1981) 472 erwähnen noch Sen. de ben. 4,3,13. Als Begründung für das Schweigen über den Selbstverkauf in die Sklaverei in den literarischen Quellen führen die Autoren an (ebd. 496): „l’esclavage volontaire était un sujet indécent et dangereux, qui rendait suspecte la condition de tous les hommes libres“. Vgl. noch Harris (1999) 62ff. und Westermann (1955) 30 mit Anm. 31, der hervorhob, daß Selbstverkauf und der Verkauf von Kindern in die Sklaverei zumindest in Ägypten weit verbreitet waren. Heiligtümer werden in diesem Zusammenhang aber nicht genannt.

³⁶⁰ Im Fall freigegebener Tempelsklaven geht Lozano (2001) 105 von einem rein religiösen Hintergrund aus. Als Beweis führt sie eine Inschrift aus Pisidien an: Bean (1960) 48f., Nr. 97 (Text in Anm. 307). Wie diese Frau *ἱερόδουλος* wurde, wird aus dem Text jedoch nicht ersichtlich.

Motive seitens der Stifter genannt. Eine wirtschaftliche Notlage ist aber nicht in jedem Fall auszuschließen.³⁶¹

3.2. Dedikation

Stiftungen von Sklaven an eine Gottheit für den Tempeldienst wurden im vorigen Kapitel mehrfach vorgestellt. Die geweihten Sklaven wurden mitunter freigelassen, bevor sie in den Tempeldienst eintraten, in anderen Fällen blieben sie persönlich unfrei.³⁶² Gelegentlich bezog sich der neue Status der geweihten Sklaven auch auf ihre bereits geborenen oder zukünftigen Kinder; damit wurde Vorsorge für den zukünftigen Personalbedarf getroffen. In dem Kultgesetz aus Kommagene beispielsweise wurde ausdrücklich formuliert, daß die zu erwartenden Kinder der *μουσικαί-ιεροδούλοι* ebenfalls diese Profession ergreifen sollten. In der bereits besprochenen Weihung der Hierodoulis aus Pisidien erstreckte sich das Verbot, die als *ιεροδούλη* geweihte Sklavin vom Heiligtum zu entfernen, auch auf ihre Kinder. Und in einer der beiden privaten Kultstiftungen aus Kos schließlich bezog sich die Freilassung nicht nur auf den Sklaven Libys, sondern auch auf seine Nachkommen.³⁶³

Für eine natürliche Reproduktion der heiligen Sklaven war demnach gesorgt, und zugleich räumte man diesen auch die Möglichkeit einer Familienbindung ein.³⁶⁴

³⁶¹ Weihungen von leiblichen Kindern im Heiligtum des Apollon Lairbenos im phrygischen Dionysopolis: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 1, K 5, K 16, K 30, K 49, vermutlich K 56 und 58f. – Wir können davon ausgehen, daß nicht jede Weihung durch eine kostspielige Inschrift öffentlich gemacht wurde.

³⁶² Dedikationen: TAM V 2, 1252; Waldmann, Kommagene Text N, Zz. 171ff.; Heberdey/Kalinka Nr 79; Bean (1969) 48f., Nr. 96 und 97; Harper (1967) 193; LSCG Nr. 171 und 177; I. Ephesos 27; die phrygischen Weihungen aus dem Heiligtum des Apollon Lairbenos: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 1ff.

³⁶³ Kommagene: Waldmann, Kommagene, Text N bes. Zz. 174ff.; Pisidien, Kaynar Kalesi: Bean (1960) 48, Nr. 96, Zz. 11-14: „...καὶ μηδὲν ἐξέσ/τω ἐξαλλοτριῶσαι αὐ/τὴν μηδὲ τὰ ἐξ αὐτῆς /τέκνα.“; Kos: LSCG Nr. 171, Zz. 5-6: „ἐόντω δὲ ἐλεύθερο[ι] ποιοῦντε/ς τὰ συντεταγμένα.“

³⁶⁴ Familie hier nicht im rechtlichen Sinn gedacht.

Es ist nicht bekannt, ob die Weihungen von Sklaven erst nach einer Absprache mit dem Heiligtum stattfanden; vielleicht wurde der Bedarf an zusätzlichem Personal zuvor geprüft und zeitlich abgestimmt. Abgelehnt wurden sie sicherlich nicht, schließlich sollte die religiöse Motivation und damit einhergehend die Großzügigkeit der potentiellen Stifter nicht untergraben werden.

Ein zweifellos rein finanzieller Hintergrund einer Weihung von Sklaven wird in einer kaiserzeitlichen Inschrift aus Ephesos thematisiert. Im Jahr 44 n.Chr. erließ der prokonsularische Statthalter der Provinz Asia, Paullus Fabius Persicus, ein Edikt über die Finanzverwaltung der Stadt und des Artemisions. Fabius Persicus beklagte darin die Mißstände in der Verwaltung des Heiligtums, die ihm zufolge zu einer Dezimierung des Vermögens³⁶⁵ führten, und schlug einige Maßnahmen zur Eindämmung dieser Entwicklung vor. Sie betrafen den mißbräuchlichen Verkauf der Priesterämter, der die städtische Kasse belastet hatte,³⁶⁶ oder Aufwendungen für Agone und Personalkosten. So sollten „Freie“ (ἐλεύθεροι) nicht länger die Aufgaben der städtischen Sklaven im Kult übernehmen, und die Hymnoden sollten durch (unbezahlte) Epheben im Kultdienst ersetzt werden.³⁶⁷

Die Personalkosten sollten außerdem durch eine weitere Bestimmung reduziert werden: Die δημόσιοι, die junge Sklaven gekauft und diese dann der Gottheit geweiht hatten, sollten nämlich zukünftig selbst für deren Lebensunterhalt aufkommen (I. Ephesos 18c, Zz. 18-22):

18 ... ὁμοίως δημοσίους δούλους, οἵτινες λέγονται
βρέφη τοῦ τυχόντος διαφόρου ὠνούμενοι τῇ Ἀρτέμιδι κα-
θιεροῦν, ἵν' ἐκ τῶν προσόδων αὐτῆς τρέφονται οἱ δοῦλοι αὐ-
τῶν, ἀρέσκει τοῖς ἰδίους δούλοις αὐτοῦ παρέχειν τρο-
22 φάς.

³⁶⁵ I. Ephesos 18b, Zz. 6-7: „... στέρεται / τῶν ἰδίων χρημάτων.“ Ich zitiere nach dem von Wankel publizierten Kompositext von I. Ephesos 17-19. Zu der Inschrift zuletzt Dignas (2002) bes. 141ff. und 188ff.

³⁶⁶ I. Ephesos 18b, Zz. 11-20. Auf den Verkauf von Priesterämtern soll hier nicht weiter eingegangen werden. Ich verweise auf Dignas (2002) 150ff. (zu dieser Inschrift) und 251ff. sowie dies. (2003b) 27ff. für das hellenistische Kleinasien.

³⁶⁷ I. Ephesos 18c, Zz. 13-18 (städtische Sklaven sollten Freie ersetzen); I. Ephesos 18d, Zz. 4-8 (Hymnoden).

„Zugleich (ist es mein Wille), daß die städtischen Sklaven, die wie man sagt, Kinder für einen geringen Betrag kaufen und diese der Artemis weihen, damit ihre Sklaven aus den Einkünften der Göttin ernährt werden, selbst für den Unterhalt ihrer Sklaven sorgen.“³⁶⁸

Dörner zufolge wurden diese Kinder nicht im eigentlichen Sinne geweiht, sondern wurden von den *δημόσιοι*, die selbst im Artemision arbeiteten, im Heiligtum untergebracht, damit dort für deren Lebensunterhalt gesorgt würde.³⁶⁹ Dagegen steht immerhin der Begriff *καθιεροῦν*, der doch auf eine Dedikation verweist.

Dignas ging davon aus, daß Kinder so lange der Artemis unterstellt blieben, bis sie alt genug waren, um den städtischen Sklaven von Nutzen zu sein. Bis zu diesem Zeitpunkt übten sie einen temporären Tempeldienst aus: „... as the infants were not of any help to the public slaves but only a financial burden, they dedicated them to the goddess for some years. During this time they performed religious services suitable for little children. Afterwards they returned to their owners and worked for them efficiently.“³⁷⁰

Die Idee eines temporären Tempeldienstes klingt in diesem Zusammenhang schlüssig, auch wenn in den Dedikationsinschriften in der Regel das Gegenteil, nämlich eine „lebenslängliche“ Bindung an eine Gottheit, suggeriert wird.³⁷¹

Die Weihung von Sklaven durch Privatpersonen ist bis in die hohe Kaiserzeit nachweisbar und war eine kalkulierbare und unproblematische Form des Erwerbs von Sklaven für den Tempeldienst. In hellenistischer Zeit

³⁶⁸ Der Terminus *βρέφος* erscheint häufig im Zusammenhang mit Kindesaussetzungen und benennt dann ein neugeborenes Kind. Häufiger als *καθιερόω* wird in den kleinasiatischen Quellen *ἀνατίθημι* verwendet.

³⁶⁹ Dörner (1935) 45ff.

³⁷⁰ Dignas (2002) 153. Inhaltlich falsch Weiß (2004) 80 mit Anm. 200: Es handelt sich hier nicht um leibliche Kinder der *δημόσιοι*, und jene wurden auch nicht zu *ἱεροί*.

³⁷¹ Die Möglichkeit temporärer Weihungen wurden bereits diskutiert: Heberdey/Kalinka Nr. 79 mit Text und Erläuterungen in Kap. 2.4.2.; Strab. 11,14,16 mit Text in Kap. 2.4.4. Aus dem kaiserzeitlichen Makedonien ist ein an bestimmten Festtagen wiederkehrender Tempeldienst sakral freigelassener Sklaven im Heiligtum der Meter Theon aus Leukopetra bezeugt. Die Sklaven waren aber, wie in solchen Freilassungen üblich, weiterhin an ihren Herrn gebunden und übten den Tempeldienst zusätzlich aus. Es handelt sich also nicht um eine temporäre Weihung. Vgl. Petsas/Hatzopoulos in *Inscr. Leukopetra* 49ff. mit den entsprechenden Inschriftenbelegen.

wurden außerdem im Rahmen königlicher Schenkungen an Heiligtümer in Griechenland und Kleinasien neben Land, Geld oder Votivgaben auch Sklaven geweiht.

Der bithynische König Nikomedes III. hatte um 101/100 v.Chr. der Stadt Delphi und dem Gott Apollon zahlreiche Sklaven geschenkt (σώματα τῶ θεῶ), nachdem die Stadt mit der Bitte um Sklaven an den König herangetreten war. Die dem Apollon geweihten Sklaven wurden namentlich aufgeführt.³⁷²

In zwei weiteren Schenkungen hellenistischer Könige wurden Tiere und Viehhirten den Göttern geweiht. Ein König Attalos hatte dem Heiligtum der Athena in Ilion Rinder und Viehhirten geschenkt. Dies wird indirekt über einen Brief bezeugt, in dem er eine Landschenkung an dasselbe Heiligtum ankündigte.³⁷³ Aus Didyma stammt eine Schenkung des Philomelos, Sohn des Lysias, aus einer Familie großphrygischer Dynasten, der fünf Maultiere und deren Pfleger dem Heiligtum des Apollon überlassen hatte.³⁷⁴ In den beiden zuletzt genannten Texten wurden die geweihten Personen nicht explizit als Sklaven bezeichnet, sondern von ihrer Funktion auf den rechtlichen Status geschlossen.

3.3. Kindesaussetzung

Die Aussetzung neugeborener Kinder, *expositio* bzw. *ἐκθεσις*, war eine Form der Familienplanung in der griechischen und römischen Antike und zugleich auch eine Form des Sklavenerwerbs. In welchem Verhältnis die Kindesaussetzung zur natürlichen Reproduktion von Sklaven und dem Selbstverkauf stand, wird in der althistorischen Forschung kontrovers

³⁷² FdDelphes III 4, Nr. 77 = OGIS 345, Bringmann/v. Steuben Nr. 98.

³⁷³ I. Ilion 42 = RC Nr. 62, Bringmann/v. Steuben Nr. 250 (153-133 v.Chr., König Attalos II. oder III.) Die hier genannten βούκοι waren nach Kreißig (1970) 231 keine Sklaven, sondern λαοὶ βασιλικοί; dazu auch Welwei (1979) 100.

³⁷⁴ I. Didyma 458 = Bringmann/v. Steuben Nr. 292 (wohl Anfang des 2. Jhs. v.Chr.). Vgl. Zz. 3-6: „... ἀνέθηκεν Φιλόμηλος Λυ-/σίου ζεύγη ἡμιονικὰ πέντε καὶ τοὺς ἐσ[ταλ-]/μένους ἐπὶ τῆς τούτων θεραπείας/ ἄνδρας τὸν ἀριθμὸν πέντε.“

diskutiert.³⁷⁵ Während bis in spätrepublikanische Zeit meist Kriegsgefangene auf den Sklavenmärkten verkauft wurden oder eine ausgedehnte Piraterie für Nachschub an Sklaven sorgte, entfielen in der Kaiserzeit diese Bezugsquellen weitgehend.³⁷⁶ Es mußte ein Ausgleich für den stetig wachsenden Bedarf an Sklaven geschaffen werden. Sklaven in Heiligtümern werden in diesem Zusammenhang allerdings weder von der Forschung noch in den antiken Quellen thematisiert.

Die Diskussion ist problematisch, weil wir nicht wissen, wie häufig die ausgesetzten Kinder aufgefunden wurden, wohin sie gebracht wurden oder ob sie nicht meist starben. Daß die Kindesaussetzung in der griechisch-römischen Antike verbreitet war, wird in den Quellen jedoch bestätigt und insbesondere in der antiken Literatur häufig thematisiert.³⁷⁷ Auch die römische Gesetzgebung trug diesem Problem als Form der Geburtenplanung bis in die Spätantike hinein Rechnung.³⁷⁸

³⁷⁵ Zu quantitativen Methoden zuletzt Scheidel (1997) 159ff. und gegen diesen Harris (1999) 62ff. Allgemein zur Problematik quantitativer Erhebungen vgl. noch Bussi (2001) 92ff., Herrmann-Otto (1994) und zuletzt dieselbe (2002a) 113ff. mit einer Zusammenfassung des Forschungsstandes. Zur Kindesaussetzung ein erster Überblick von J. Wiesehöfer in DNP 6 (1999) 468-470, s.v. Kindesaussetzung sowie als Einführung der von M. Corbier herausgegebene Sammelband „Adoption et Fosterage“, Paris 1999; verwendet wurden besonders folgende Arbeiten: Corbier (2001) 52ff.; Eyben (1980/81) 5ff.; Harris (1980) 117ff.; Kudlien (1989) 25ff.; Patterson (1985) 103ff.; Redford (1967) 209ff.; Motomura (1988) 410ff. (Zusammenfassung der Diskussion) – Zur Problematik quantitativer Erhebungen speziell bei Kindesaussetzungen vgl. Harris (1980) 117ff., Engels (1980) 112ff. oder Golden (1981) 316ff. Eine Zusammenfassung der maßgeblichen Kritikpunkte bei Patterson (1985) 103ff. Zur Rezeption des Kindstodes in der Neuzeit vgl. Oldenziel (1987). – In der neueren Forschung wird im allgemeinen die für jede Beschäftigung mit diesem Thema notwendige Unterscheidung zwischen Kindstötung und Kindesaussetzung hervorgehoben; dazu auch Corbier (2001) 52 ff. Sie behandelt den Umgang der römischen Gesellschaft mit der Kindesaussetzung sowie die einschlägige Rechtssprechung mit dem Ergebnis, daß die Kindesaussetzung in der römischen Gesellschaft toleriert wurde. Vgl. ebd. 66: „... whatever its precise legal basis, the exposure of newborn babies in Rome was perfectly legal and socially acceptable.“ Die rechtliche Situation mit den relevanten Texten in CRRS Teil 1, 27f.

³⁷⁶ Zur Piraterie in hellenistischer Zeit zuletzt Gabrielsen (2003) 389ff.

³⁷⁷ Kudlien (1989) 25ff. weist zu Recht auf die literarische und auch politische Verwertbarkeit des Motivs „Kindesaussetzung“ hin und erläutert dies an zahlreichen Quellenbelegen, ohne die Problematik zu verharmlosen. – Die Zeugnisse aus der Mythologie sind von Redford (1967) 209ff. zusammengestellt und ausgewertet worden. Die Errettung des Neugeborenen durch Aufnahme in ein Heiligtum ist meines Wissens in der Mythologie kein geläufiges Motiv.

³⁷⁸ Vgl. Plin. Ep. X 65 und 66. Kaiser Trajan weist in seinem Antwortschreiben auf frühere Erlasse seiner Vorgänger hin; vgl. etwa Dig. 22,6,1,2 (Paul.). Spätantike Quellen bei Herrmann-Otto (1994) 265 mit Anm. 79. Zur Problematik der als *ἁγροί* bezeichneten

Einer dionysisch-orphischen Kultsatzung aus dem kaiserzeitlichen Smyrna ist zu entnehmen, daß die Aussetzung von Kindern auch in Kleinasien verbreitet gewesen sein muß. Wie in vielen solcher Kultbestimmungen üblich, enthielt diese Satzung detaillierte Reinheitsvorschriften für die Kultmitglieder und Besucher eines Heiligtums. In diesem Fall war das Betreten des Heiligtums nach einem Schwangerschaftsabbruch, der Einnahme kontrazeptiver Mittel und nach einer Kindesaussetzung für einen bestimmten Zeitraum verboten. Wer ein Kind ausgesetzt hatte, mußte sich 40 Tage lang vom Heiligtum fernhalten, um nicht den Zorn des Gottes zu wecken.³⁷⁹

Die antiken Quellen berichten, daß neugeborene Kinder an gut besuchten öffentlichen Plätzen ausgesetzt wurden, zweifellos in der Hoffnung auf eine Überlebenschance des Kindes.³⁸⁰ Für die Aussetzung dieser Kinder in der Nähe von oder in Heiligtümern finden sich in der antiken Literatur zwei fiktive Beispiele.

ausgesetzten Kinder, die nach dem Antwortschreiben Trajans zu Sklaven wurden, vgl. Corbier (2001) bes. 67ff. und noch Harris (1980) 123.

³⁷⁹ I. Smyrna 728, Zz. 3-4: „*τεσσαράκοντα μὲν ἡματα ἀπ’ ἐχθρέσεως πεφύλαχθε / νηπιάχοιο βρέφους, μὴ δὴ μῆνεμα γένηται*“. In der Forschung wird in diesem Kontext u.a. eine Inschrift aus Ptolemais in Oberägypten (LSCG Suppl. Nr. 119, 1. Jh. v. Chr., ebd. weitere Inschriftenbeispielen) sowie eine Kultsatzung aus Philadelphia in Lydien (LSAM Nr. 20, Zz. 20f., frühes 1. Jh. v. Chr.) erwähnt. In dem lydischen Text wird der Zugang zum Kultraum nach Tötung eines Kindes als unreine Handlung verboten. Zu dieser Inschrift Barton/Horsley (1981) bes. 18ff., Chaniotis (1997b) 142ff., Weinreich (1919) 56 sowie die knappen Hinweise bei Parker (1983) 354ff.; zur Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs in Religion und Recht vgl. Kapparis (2002) 167ff. mit den entsprechenden Textverweisen.

³⁸⁰ Quellen bei Eyben (1980/81) 17 mit Anm. 47 oder Patterson (1985) 111ff. Dafür sprechen auch Beigaben, die einer möglichen späteren Wiedererkennung dienen sollten und die Tatsache, daß die neugeborenen Babys oft in Körben u.ä. ausgesetzt wurden. – Ail.var. 2,7 berichtet von einem alten Gesetz aus Theben, das festlegte, daß Kinder nicht einfach ausgesetzt werden sollten, sondern sich eine Behörde dafür zuständig zeigte, für diese Kinder einen anderen Haushalt zu finden. Diese Kinder wurden nicht versklavt, sondern behielten den Status der leiblichen Mutter. Dem entsprechen inschriftliche Zeugnisse aus Kleinasien; sie zeigen, daß leibliche Eltern und Pflegeeltern einander kannten und vermutlich Vereinbarungen über die Betreuung trafen. Ob dafür offizielle Wege beschritten werden mußten, ist allerdings nicht bekannt. Vgl. auch eine *καταγραφή*-Inschrift aus dem Heiligtum des Apollon Lairbenos. Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 11, Zz. 1-6: „*[Ἔτους τις, μη(νός) ζ', ι'· Δ[---- Ἀπολλ]λωνίδου Διδύμου ἱερός καὶ [-----], /ἡ γυνή μου, καταγράφομεν Ἠλίφ [Ἀπόλλωνι] Ἀερμηνῶ Δίδυμον κατὰ ὄν[ιρον], /ὄν δ' ἔθρεψεν Νεικηφόρος [----] /Μο(τελληνός)*“. Ein *ἱερός* und seine Ehefrau weihen ihren Sohn, der bei einem Bürger aus Motelle aufgewachsen war.

Kreusa setzte in Euripides' *Ion* ihren Sohn, Produkt einer Vergewaltigung der Kreusa durch den Gott Apollon, in einer Höhle aus. Hermes erhielt den Auftrag, das Neugeborene (*βρέφος*) in das delphische Heiligtum des Apollon zu bringen und dort vor der Tempeltür abzulegen. Die Priesterin (eigentlich Seherin, *προφῆτις*), zuerst erzürnt über die Aussetzung eines Kindes durch eine, wie sie glaubte, Frau aus Delphi, wollte das Kind aus dem Bezirk des Heiligtums entfernen. Da aber trat Apollon auf den Plan und besänftigte die Priesterin, die das Kind schließlich selbst im Heiligtum aufzog. Ion wurde als junger Erwachsener zum Tempeldiener des Apollon, sich seiner unsicheren Herkunft, die ihn außerhalb der gesellschaftlichen Normen stehen ließ, stets bewußt.³⁸¹

Das zweite Beispiel stammt von dem kaiserzeitlichen Autor Longus. Darin erzählt der Vater der Chloe, Protagonistin in dem Roman „*Daphnis und Chloe*“, aus welcher finanziellen Notlage heraus er seine Tochter in einer Grotte der Nymphen aussetzen mußte (Longus IV 35).

Ob diese beiden fiktiven Beispiele eine Entsprechung im tatsächlichen Umgang mit ausgesetzten Kindern findet, ist ungewiß. Emiel Eyben hat vermutet, daß „sacred places were obviously chosen because the people who congregated there would be more inclined to take in such children“, doch kann er dafür keinen Beleg anführen.³⁸²

Daß Heiligtümer sich verstärkt um ausgesetzte Kinder kümmerten, scheint aus praktischen und ökonomischen Erwägungen nicht sehr wahrscheinlich. Ion, als Sohn eines Gottes, bildete die (fiktive) Ausnahme.

³⁸¹ Eur. *Ion* 1-56. Als Ion erfährt, daß er der Sohn der Kreusa ist und deren Mann Xythos ihn als Sohn adoptieren möchte, ruft er aus (556): *ἐκπεφύγαμεν τὸ δοῦλον*. Kurz darauf widerspricht er Xythos, der ihn nach Athen mitnehmen will (592-594): „Mit fremdem Vater und mit halbem Blut. Mit diesem Vorwurf, ohne alle Macht, bin ich ein Nichts und gelte als ein Nichts.“ (Übersetzung E. Buschor 1972). Zur Ausgrenzung aufgrund einer unsicheren Herkunft und der Tatsache, ein Fremder zu sein, vgl. Loraux (1981) 199ff. sowie 219-222 am Beispiel des Ion.

³⁸² Eyben (1980/81) 17, Anm. 47. Anders hingegen in der Spätantike: dort war die Aussetzung von Kindern vor Kirchen und Klöstern weit verbreitet. Dazu Corbier (2001) 64 und 66f., die den Unterschied zwischen der antiken *expositio* und der in Spätantike und Mittelalter verbreiteten *oblatio* (Weihung eines Kindes durch leibliche Eltern an ein Kloster) hervorhebt; Corbier bezieht sich dabei auf Guerreau-Jalabert (1999) 263ff.

3.4. Das Tempelasyl als Sklavenmarkt

Freie wie Sklaven konnten seit frühgriechischer Zeit – so weit reicht die Überlieferung zurück – in persönlichen Notlagen ein Heiligtum aufsuchen, um dort förmlich unter Einhaltung eines bestimmten Ritus den Schutz der Gottheit zu erleben. Jedes Heiligtum war grundsätzlich verpflichtet, allen gefährdeten Menschen unabhängig ihres Status Schutz zu bieten. Es gab auch Tempel, die vorwiegend von Sklaven aufgesucht wurden, in klassischer Zeit beispielsweise das Theseion in Athen.³⁸³ Dieses sogenannte sakrale Asyl wurde im Griechischen als *ἱκετεία/ἱκεσία* und der Schutzsuchende unabhängig von seinem Status als *ἱκέτης* bezeichnet.³⁸⁴

Bei der Bewertung des Asylanspruchs wurde zwischen freien und unfreien Schutzsuchenden differenziert. Für freie Personen unterlag der Anspruch auf Schutz im Heiligtum keiner einheitlichen Kontrolle, für Sklaven hingegen war eine gerichtliche Kontrolle angeordnet. Diese Aufgabe wurde in römischer Zeit zunehmend von den Statthaltern übernommen.³⁸⁵

³⁸³ Die Literatur zum Tempelasyl ist umfangreich, folgende Arbeiten wurden hier herangezogen: ein Sammelband von Dreher (2003) mit einem Überblick über das aktuelle Forschungsinteresse; Sinn (1990) mit einer archäologischen Untersuchung zum Heraion von Perachora und einem sehr ausführlichen Überblick über die Hikesie sowie einer systematischen Zusammenstellung der relevanten literarischen Texte in mehreren Anhängen; ders. (1993) 88ff. mit stärkerer Betonung der literarischen Quellen; zur Situation im griechischen Raum Gamauf (1999) 163ff.; Klees (1998) 208ff.; Chaniotis (1996) 65ff. und Thür (2003) 23ff. (alle jeweils mit älterer Literatur); Franke (2003) im Hinblick auf das Kirchenasyl, jedoch mit einer ausführlichen Darstellung der antiken Quellen; eine Liste der Hikesieheiligtümer in Kleinasien auf S. 81-83; eine Auswertung auf rechtsethnologischer Ebene, die zeitlich von der Antike bis in das 21. Jh. reicht, stammt von Turner (2005), zum antiken Asyl bes. 62ff.; vgl. auch die kurzen Ausführungen von Patterson (1982) 201ff.; zum Theseion in Athen zuletzt Christensen (1984) 23ff. – Grundlegend zur Sklavenflucht die Arbeit von Bellen (1971); Rivière (2002) 115ff.; zur Rechtsstellung der *fugitivi* vgl. neben Bellen (1971) 44ff. die Sammlung der Rechtstexte in CRRS Teil 10,6.

³⁸⁴ Die Hikesie unterscheidet sich inhaltlich von der persönlichen und territorialen Asylie. In der Regel wird in der Forschung in Kenntnis dieser Differenzierung dennoch häufiger von (sakralem) Asyl als von Hikesie gesprochen. So wird auch hier verfahren. Literatur zu den verschiedenen Formen des Asyls in der vorigen Anmerkung; bes. zur territorialen Asylie Rigsby (1996), Herrmann (1989) 127ff. sowie Dignas (2002) bes. 288ff.

³⁸⁵ Dazu besonders Chaniotis (1996) 79ff., der die gerichtliche Kontrolle für Sklaven im Gegensatz zu den „ad hoc reactions“ im Fall anderer Personengruppen, die in klassischer Zeit Tempelasyl begehrten, hervorhebt; vgl. auch Thür (2003) 31ff. als Antwort auf die Thesen von Chaniotis (1996) oder Sinn (1990) etwa 74; zur Entwicklung in römischer Zeit Gamauf (1999) 47-51 und Gamauf (2003) 177ff.

Deutlich wird in den Quellen die Tendenz, der Sklavenflucht keinen Vorschub leisten zu wollen. Keinesfalls sollten Sklaven sich ermutigt fühlen, ein Heiligtum aufzusuchen. Überliefert ist die schlechte Behandlung der Sklaven bis zum Verfahren und der bewußte Ausschluß aus dem Betrieb des Heiligtums. Darüber berichtet das bereits besprochene Gesetz über die Händler im Heraion zu Samos (245 v.Chr.) sowie eine Inschrift aus Messenien, die sog. Mysterieninschrift aus Andania (1. Jh. v.Chr.).³⁸⁶ Es ist wahrscheinlich, daß die zuständige juristische Instanz den Klagen der Sklaven nicht allzu häufig stattgab.

Die Zahl schutzsuchender Menschen dürfte groß gewesen sein, da viele Menschen in unterschiedlichen persönlichen Notlagen Heiligtümer aufsuchten: „Im Grunde mußte jeder Bürger damit rechnen, einmal auf die Inanspruchnahme dieses Angebotes der Heiligtümer angewiesen zu sein“.³⁸⁷

Sklaven wurde die erfolgreiche Flucht in ein Heiligtum durch fehlende soziale Kontakte und finanzielle Mittel erschwert. Sie waren häufig dazu gezwungen, Diebstahl zu begehen oder sich Räuberbanden anzuschließen. Das Stigma des geflohenen Sklaven haftete an ihnen. Außerdem berichten die Quellen von Bemühungen des Eigentümers, sein Eigentum, den Sklaven, zurückzuerhalten. Flüchtigen Sklaven, die aufgegriffen wurden, drohte körperliche Züchtigung; auch von Brandmarkung ist die Rede.³⁸⁸ Sie standen in der sozialen Hierarchie noch unter ihren nichtflüchtigen Leidensgefährten – die Sklavenflucht stellt sich nach den Quellen als ein

³⁸⁶ IG 12,6,1,169 (Samos): Die Händler im Heiligtum sollten Asylsuchende in keiner Weise unterstützen, sie nicht in die Läden aufnehmen oder ihnen Arbeit anbieten (Kap. 2.2.); LSCG Nr. 65, Zz. 80-82 (Andania): nur das Heiligtum durfte für die Versorgung der geflüchteten Sklaven aufkommen. Privatpersonen war dies bei Androhung einer Geldstrafe verboten. Anders in einem Papyrus aus dem Zenon-Archiv: Ein in das in Memphis befindliche Heiligtum des Serapis geflohener Sklave wurde extern verköstigt. Scholl (1983) 206, Nr. 33 und 214f. Zum Zusammenhang von Asyl und Tempeldienst in Ägypten vgl. Delekat (1964) 90f. und 98.

³⁸⁷ Sinn (1990) 77. Es bedurfte also eines Ortes, an dem sich die Schutzfliehenden aufhalten konnten als auch organisatorischer und logistischer Voraussetzungen. Die jeweiligen Belegstellen hat er in mehreren Anhängen systematisch zusammengestellt (100ff.).

³⁸⁸ Die Quellen über Brandmarkung von Sklaven in Griechenland sind unsicher. Auch die römischen Belege sind C.P. Jones zufolge nicht eindeutig. Er vermutet, daß in einigen Fällen Tätowierung und nicht Brandmarkung von Sklaven gemeint war. Diese ist für die hellenistische wie römische Epoche gesichert. Vgl. Jones (1987) bes. 147f. und 152ff.

Akt der Verzweiflung dar.³⁸⁹ Die literarischen Quellen berichten häufig von Mißerfolgen der Asylsuche sowohl von Freien als auch von Sklaven.³⁹⁰

War einem Sklaven die Flucht in ein Heiligtum gelungen, und konnte er am Altar Schutz erleben, wurde sein Fall überprüft. Die Überlieferung hierzu ist eindeutig.³⁹¹ Wurde dem Anspruch nicht stattgegeben, mußte der Sklave zu seinem Herrn zurückkehren, darin stimmen die Quellen überein.³⁹²

Die Überlieferung ist in der Frage, was mit den Sklaven geschah, deren Anspruch auf Asyl stattgegeben wurde, nicht einheitlich. Diodor berichtet,

³⁸⁹ Zu den Problemen einer Flucht vgl. Kudlien (1988) 232ff.; Bradley (1984) 123ff. in römischer Zeit; Klingenberg (2005) 8ff. Sklavenhalter bemühten sich häufig, flüchtige Sklaven wieder zurückzuholen; vgl. etwa die Episode um Dionysius, den Sklaven des Cicero, dem die Flucht bis nach Dalmatien gelungen war: Cic.fam. 5,9 bzw. 5,10 und 11 und dazu Kudlien (1988) 235f.; weitere Belege bei Bellen (1971) 5-16; zur Verbindung von Sklavenflucht und Räubertum bes. 92ff.; Klingenberg (2005) 18ff. Für Ägypten kann Scholl (1983) 141ff. zahlreiche Dokumente aus dem 3. Jh. v.Chr. heranziehen (zur Datierung ebd. 2f.). Ein Beleg für Gewaltanwendung etwa Scholl (1983) 173, Nr. 24: Darin fordert der Besitzer den Fahnder einer flüchtigen Sklavin auf, sowohl die Sklavin als auch ihr Kind ohne Gewaltanwendung zurückzuführen. Scholl zufolge zeige die ausdrückliche Aufforderung, die Sklavin zu verschonen, welchen Repressalien flüchtige Sklaven ausgesetzt waren. Vgl. auch Bradley (1984) 113ff.

³⁹⁰ Dazu Ulrich Sinn (1990) 78: „Wirklich beklemmend ist jedoch der Umstand, daß die antiken Quellen fast nur vom Scheitern der Schutzbegehren zu berichten wissen (...) Mit Schauern liest man, wie Schutzfliehende gewaltsam vertrieben oder in den Heiligtümern sogar niedergemetzelt, ausgehungert, verbrannt, in den Freitod getrieben werden.“ – Die Geschichtsschreibung besaß zweifellos ein stärkeres Interesse an spektakulären Fällen, dennoch mutet Fridolf Kudliens Meinung, daß Sklaven, sofern es sich nicht um Bergwerkssklaven handelte, wohl nicht immer einen nachvollziehbaren, wirklichen Grund für ihre Flucht hatten, fast schon zynisch an. Vgl. Kudlien (1988) 241: „Subjektiv mag, wie gesagt, in allen solchen Fällen die betreffende Arbeit als extrem schwer empfunden worden sein. Daß sie aber etwa den Arbeitsbedingungen von Bergwerkssklaven zu vergleichen gewesen, als ein wirklich ‚maßloses Leiden‘ zu bezeichnen und demnach im Sinne der Abmachung des Drimakos ein ‚gerechtfertigter‘ Grund zur Flucht gewesen wäre, das bleibt doch wohl zu bezweifeln“. Als „allerobjektivstes Kriterium“ für ein begründetes Motiv zur Sklavenflucht (ebd. 240) gilt für Kudlien etwa „vollkommen willkürliches schweres Auspeitschen“.

³⁹¹ Quellen aus griechischen Tragödien bei Klees (1975) 39ff. und (1998) 208ff.; Aristophanes erwähnt noch eine Zufluchtsmöglichkeit für Sklaven der Semnai und Eumeniden; vgl. dazu Ehrenberg (1968) 175 (deutsche Ausgabe) mit entsprechenden Textangaben. Für die römische Zeit vgl. Bellen (1971) 64ff. mit Quellenangaben; Gamauf (1999) 163ff. Vgl. etwa Gaius Inst. I 53, Cic.Verr. II 1,85 (ein Sklavenhalter konnte seinen in ein Heiligtum geflüchteten Sklaven nicht einfach herausholen) oder Plautus, Rudens 723-727. Zur Sklavenflucht in der christlichen Lehre vgl. bereits Bellen (1971) 78ff. sowie 147ff.

³⁹² Dazu Sinn (1990) 71ff.; Chaniotis (1996) 79 mit Anm. 54; Thür (2003) 32ff.; Christensen (1984) 24f. (Theseion in Athen). Quellen u.a.: Plut.mor. 166d (de superstitione); Gaius Inst. I 53; Phil. de virt. 124; vgl. auch die Mysterieninschrift von Andania: LSCG Nr. 65, bes. Zz. 80-84. Genannt werden in diesem Text nur die Sklaven aus Messenien selbst. Vgl. noch Scholl (1983) 206, Nr. 33: Flucht eines Sklaven in das Serapieion in Memphis.

daß in Sizilien bei erfolgreichem Asylanspruch der Sklave dem Eigentümer zurückgegeben wurde. Dieser aber mußte schwören, den entlaufenen Sklaven zukünftig menschenfreundlich zu behandeln.³⁹³ Bezeugt ist auch, daß der Sklave bei der Anerkennung seiner Klage an einen anderen Herrn verkauft wurde. Ob flüchtige Sklaven immer Käufer fanden, darf allerdings bezweifelt werden; sicherlich wurde seitens der Kaufinteressenten befürchtet, die Flucht könne sich wiederholen. Vielleicht wurden die Sklaven zu einem geringen Preis verkauft; die Flucht wirkte sich negativ auf den Verkaufspreis aus. Konnte der Sklave überhaupt nicht verkauft werden, blieb er vielleicht als Sklave in dem jeweiligen Heiligtum und arbeitete dort.³⁹⁴ Dies war aber nicht erwünscht, wie aus der schlechten Behandlung asylsuchender Sklaven in den Heiligtümern geschlossen werden darf.

Die Möglichkeit, daß asylflüchtige Sklaven im Heiligtum bleiben durften, ein Verkauf also gar nicht vorgesehen war, wird in dem Roman „Leukippe und Kleitophon“ des kaiserzeitlichen Schriftstellers Achilleus Tatios

³⁹³ Diod. 11,89,6-8: Dieses Asyl „bietet unglücklichen Sklaven, die in die Hände ruchloser Herren gefallen sind, viel Hilfe; denn wer dort Zuflucht gefunden hat, den dürfen die Herren nicht gewaltsam wegschaffen, und er bleibt solange unangetastet, bis sie unter Zusicherung menschenfreundlicher Behandlung dessen Zustimmung erlangt und die Ausführung ihrer Versprechen durch solche Eide bestätigt haben. Erst dann dürfen sie ihre Sklaven wegholen. Und wie uns die Geschichte berichtet, hat niemand von denen, die ihren Sklaven diese eidliche Zusage gegeben haben, sein Wort gebrochen; denn in solchem Maße verpflichtet die Ehrfurcht vor den Göttern jene, die den Eid geleistet haben, zur Treue gegenüber den Sklaven.“ (Übersetzung O. Veh) – In der Mysterieninschrift aus Andania ist die Textpassage, die die Konsequenzen für den Sklaven nach Beurteilung seines Falles angibt, leider unklar; vgl. LSCG Nr. 65, Zz. 82-84: *ὁ δὲ ἱερεὺς ἐπικρινέτω*³⁹³ *περὶ τῶν δραπετικῶν ὅσοι κα ἦνται ἐκ τῆς ἀμετέρας πόλεως, καὶ ὅσους κα κατακρίνει, παραδῶτω τοῖς κυρίοις· ἂν δὲ μὴ παραδιδῶι, ἐξέστω*³⁹⁴ *τῶι κυρίω ἀποτρέχειν ἔχοντι.* Zwei Übersetzungsmöglichkeiten sind vorgeschlagen worden (Ende Z. 83): 1. „Wenn er (der Priester) ihn (den Sklaven) nicht zurückgibt, ist es dem Herrn erlaubt, mit ihm (dem Sklaven) davonzulaufen“, oder 2. „Wenn er (der Priester) ihn (den Sklaven) nicht zurückgibt, darf er (der Sklave) dem Herrn davonlaufen.“ Dazu Deshours (2006) 109ff.; Christensen (1984) 26f.; Thür (2003) 33ff. mit Anm. 46; Chaniotis (1996) 80 mit Anm. 60. Inhaltlich schlüssig scheint der zweite Übersetzungsvorschlag, doch entspricht die erste Übersetzung dem griechischen Text. Damit wäre allerdings die gerichtliche Kontrolle überflüssig, der Sklave müßte in jedem Fall in das Haus seines Herrn zurückkehren.

³⁹⁴ Vgl. etwa Phil. de virt. 124; Plut. mor. 166d (de superstitione); Klees (1998) 209 und Weiler (2003) 263ff. mit Belegstellen. Der Autor bietet ebd. 267 bietet als Möglichkeit an, „daß die Sklaven gegen eine von ihnen selbst erlegte Freikaufsumme im Schutz einer Gottheit als *ἱερόδουλοι* im Tempelbereich tätig blieben, ein Verfahren, das auch im Orient praktiziert wurde.“ Dafür gibt es keine Belege, die von ihm als Beweis angeführte ältere Literatur bietet dafür ebenfalls keine Anhaltspunkte.

beschrieben und in der Forschung als historisch gedeutet.³⁹⁵ Die Handlung des Romans soll nun etwas ausführlicher vorgestellt werden, um die betreffende Episode im Kontext des sakralen Asyls besser zu erfassen.

Wie in dieser Gattung üblich, werden die Abenteuer eines Liebespaares nacherzählt, das durch unglückliche Umstände getrennt wird und sich erst nach langen Wirren und ausgedehnten, meist unfreiwilligen Reisen wiederfindet. Die Zeit der Trennung ist meist auch eine Zeit der Versuchung. Die beiden Liebenden müssen beweisen, daß sie einander wert sind. In diesem Fall muß die Protagonistin als Höhepunkt der Ereignisse einen „Keuschheitstest“ im Artemision von Ephesos bestehen.

Der Roman beginnt mit einer Besonderheit: Leukippe und Kleitophon treffen sich nämlich für ein voreheliches Stelldichein, was in der Tradition des antiken Romans ungewöhnlich ist; in der Regel geht es um die „ideale“ Liebe.³⁹⁶ Zwar werden die beiden Protagonisten vor dem Vollzug ertappt, doch ist dieses geheime Treffen Auslöser für die Flucht und die nachfolgenden Abenteuer, die die beiden bestehen müssen.

Auf ihrer Flucht nach Ägypten werden Leukippe und Kleitophon immer wieder getrennt, Kleitophon muß gleich mehrfach vom sicheren Tod seiner Geliebten ausgehen. Schließlich findet er sich mit ihrem Tod ab und willigt in die Heirat mit der Witwe Melite ein. In Ephesos treffen sich Leukippe und Kleitophon wieder; Leukippe ist nun Sklavin des Thersandros, der wieder aufgetauchte Ehemann der Melite, der bislang erfolglos versucht hatte, Leukippe zu seiner Geliebten zu machen. Das Glück scheint zum Greifen nahe, doch Melite und Thersandros verfolgen rücksichtslos ihre eigenen Interessen; schließlich tritt Leukippe als letzten Ausweg die Flucht in das Heiligtum der Artemis an. An dieser Stelle bietet Achilleus Tatios,

³⁹⁵ Sokolowski (1954) 178 ging sogar davon aus, daß die Weihungen von Sklaven in den Tempeldienst ihren Ursprung in dem Recht auf Asyl hätten. – Zum Autor und der genauen Entstehungszeit des Romans im 2. Jh. n.Chr. vgl. Plepelits (1980) 1ff.; zur Achilleus-Forschung Anderson (1997) 2278ff.; eine Zusammenfassung und knappe Einordnung des Romans bei Holzberg (2001) 120ff., dort auch weitere Literatur.

³⁹⁶ Plepelits (1980) 30ff.

der Ephesos selbst nicht kannte, einen Rückblick auf die Geschichte des Heiligtums (7,13):

Τὸ δὲ παλαιὸν ἄβατος ἦν γυναιξὶν ἐλευθέραις αὐτὸς ὁ νεῶς, ἀνδράσι δὲ ἐπετέτραπτο καὶ παρθένοις· εἰ δὲ τις εἴσω παρῆλθε γυνή, θάνατος ἦν ἢ δίκη, πλὴν εἰ μὴ δούλη τις ἦν ἐγκαλοῦσα τῷ δεσπότη· ταύτην δὲ ἐξῆν ἰκετεύειν τὴν θεόν, οἱ δὲ ἄρχοντες ἐδίκασον αὐτῇ τε καὶ τῷ δεσπότη· καὶ εἰ μὲν ὁ δεσπότης οὐδὲν ἔτυχεν ἀδικῶν, αὐτὸς τὴν θεράπαιναν ἐλάμβανεν, ὁμόσας μὴ μνησικακήσειν τῆς καταφυγῆς· εἰ δὲ ἔδοξε τὴν θεράπαιναν δίκαια λέγειν, ἔμενεν αὐτοῦ δούλη τῇ θεῷ·

„In alter Zeit war dieser Tempel für freie Frauen unbetrebar; nur Männern und jungen Mädchen war der Zutritt gestattet. Drang eine Frau in das Tempelinnere ein, so war ihre Strafe der Tod, es sei denn, es handelte sich um eine Sklavin, die eine Beschwerde gegen ihren Herrn vorzubringen hatte. Diese durfte sich unter den Schutz der Göttin stellen, die Behörden aber entschieden den Streit zwischen ihr und ihrem Herrn. Und stellte sich heraus, daß sich der Herr nichts hatte zuschulden kommen lassen, so erhielt er seine Dienerin zurück, nicht ohne zuvor geschworen zu haben, ihr wegen der Flucht nicht böse zu sein; erwies sich aber, daß die Dienerin recht hatte, so blieb sie hier als Sklavin der Göttin.“ (Übersetzung K. Plepelits)

Folgende Elemente finden Entsprechungen in bereits genannten Texten:

Behörden (im Roman: ἄρχοντες) entschieden darüber, ob der Beschwerde der Sklaven stattgegeben werden sollte. Wurde dem Antrag nicht entsprochen, mußten sie in das Haus ihres Sklavenhalters zurückkehren, der allerdings schwören mußte, der Sklavin zu verzeihen (im Roman: μὴ μνησικακήσειν). Wie Diodor (11,89,6-8) erzählt Achilleus Tatios, daß der Sklavenbesitzer schwören mußte, den entlaufenen Sklaven milde zu behandeln.³⁹⁷

Belegstellen fehlen hingegen für folgende Aspekte: Waren ihre Klagen berechtigt, blieb sie als Sklavin der Göttin im Heiligtum (δούλη τῇ θεῷ). Auch die Einschränkung, daß nur Männern und jungen Frauen der Zutritt zum Artemision gestattet war, findet keine weitere Entsprechung in den antiken Quellen und ist möglicherweise nicht historisch, kann aber im Roman im Kontext von Reinheitsgeboten in Heiligtümern entstanden sein.

Dramatisch überhöht wird das Verbot noch durch den Hinweis, daß das unerlaubte Betreten des Heiligtums zum Tod der betreffenden Person führte. Karl Plepelits verweist in diesem Zusammenhang auf das Traumbuch des

³⁹⁷ Deutsche Übersetzung der Passage in Anm. 393.

Artemidoros von Daldis. In einer dort geschilderten Traumsequenz erlebte eine Frau ihren eigenen Tod nach unerlaubtem Betreten des Heiligtums der ephesischen Artemis.³⁹⁸

Frei erfunden ist schließlich der Keuschheitstest in der Grotte der Syrinx im Heiligtum der Artemis, den der verschmähte Thersandros von Leukippe verlangt, weil sie eben nur als Jungfrau oder Sklavin das Heiligtum betreten könne (Achill. Tat. 8,11,2). Leukippes Gang zur Grotte der Syrinx ist der eigentliche Höhepunkt des Romans. Sie muß und will beweisen, daß sie Kleitophon die Treue gehalten hat, und ihn liebt. Es geht dabei auch um ihre Ehre.

Sakrales Asyl war aber, wie gezeigt wurde, nicht auf bestimmte Personengruppen beschränkt, weshalb die Bemerkung des Achilleus Tatios, daß freien Frauen der Zutritt zum Artemision verboten war, wohl nicht historisch ist.³⁹⁹

Der Bericht des Achilleus Tatios über das Heiligtum in Ephesos bietet eine Mischung aus fiktiven und realen Elementen; vorstellbar ist durchaus, daß ein asylflüchtiger Sklave tatsächlich im Heiligtum bleiben konnte.⁴⁰⁰ Davon geht auch die Forschung aus.

Stellvertretend in jüngerer Zeit sei Angelos Chaniotis zitiert: „... the presence of suppliant slaves could be easily reconciled with the current

³⁹⁸ Artemid. Onic. 4,4: *γυνή ἔδοξεν εἰς τὸν ναὸν ἢ οἶκον τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Ἐφεσίας εἰσελθοῦσα δεῖπνεῖν. ἢ δὲ οὐκ εἰς μακρὰν ἀπέθανε· θάνατος γὰρ ἢ ζήμια τῇ εἰσελθούσῃ ἐκεῖ γυνακί.* „Eine (verheiratete) Frau träumte, sie betrete den Tempel bzw. das Haus der Artemis von Ephesos und speise dort. Bald darauf starb sie; der Tod ist nämlich die Strafe für eine (verheiratete) Frau, die dort hineingeht.“ (Übers. K. Brackerts). Plepelits (1980) 3 hat vermutet, daß Achilleus Tatios das Traumbuch des Artemidoros kannte. Zur Funktion des Traumbuchs als eine sozialgeschichtliche Quelle vgl. Hahn (1992).

³⁹⁹ Interessant ist in diesem Kontext, daß der Romanautor Artemis vor allem als „griechische“ Gottheit wahrnahm; mit diesem „griechischen“ Verständnis der ephesischen Artemis als jungfräuliche Jagdgöttin hat sich Thomas (2004) 85ff. beschäftigt. So ist Artemis in Verbindung mit jungen Mädchen und deren Entwicklung bis zur Geschlechtsreife Thema der griechischen Literatur noch vor dem 5. Jh. v. Chr. Jungfräulichkeit, Einhaltung dieser Unberührtheit und harte Bestrafung durch Artemis bei Mißachtung dieser Reinheitsgebote sind Elemente dieser Darstellungen. Dazu auch Guettel-Cole (1998) 27ff. – Artemis war in Ephesos aber auch Stadtgöttin, wie etwa aus der Prozessionsstiftung des Gaius Vibius Salutaris (I. Ephesos 27, 104 n. Chr.) hervorgeht. Dazu Rogers (1991) und Knibbe (2004) 153f.

⁴⁰⁰ Im hellenistischen Ägypten war die Verbindung Tempelasyl und Tempeldienst eindeutiger; vgl. dazu Delekat (1964) 90f. und 98.

divine and secular law. On the one hand, they were not regarded as polluted, and on the other, their supplication did not change their legal condition but only their owner. There is no evidence that they were manumitted; they were either sold to another master, or returned to their owner, or were allowed to stay in the sanctuary as slaves of the god.⁴⁰¹

Chaniotis folgt darin Christian Habicht, der sich in seinem Kommentar der Händler-Inschrift aus dem Heraion zu Samos bereits auf Achilleus Tattios bezog und darin eine Erklärung für die Herkunft der *ἱεροὶ παῖδες* im Heraion zu Samos fand. Diese gehören in dem Text zu denjenigen Gruppen, die vom Handel im Heiligtum explizit ausgeschlossen waren. Habicht schreibt zu deren Herkunft: „Im Artemision von Ephesos wird die flüchtige Sklavin, sofern ihr Asylrecht zuerkannt worden ist, zur Gottesdienerin, *δούλη τῆ θεῶ*; darum werden sich in Samos die *ἱεροὶ παῖδες* und in Didyma die *θεοῦ παῖδες*, die späterhin ebenfalls *ἱεροὶ παῖδες* heißen, auch vornehmlich aus im Asyl aufgenommenen Sklaven rekrutiert haben.“ Dem folgend betrachten Hallof und Mileta die *ἱεροὶ παῖδες* quasi als Synonym für diejenigen Sklaven, deren Asyl im Heraion anerkannt wurde.⁴⁰²

Dies scheint mir überzogen. Im Hinblick auf die zahlreichen Hinweise, die offenbar häufig auftretende Sklavenflucht möglichst einzuschränken – ich erinnere an die schlechte Versorgung und Unterbringung während der Zeit

⁴⁰¹ Chaniotis (1996) 83. Chaniotis zufolge existierte diese Variante auch in Griechenland. Einige Grabsteine von *ἱεροί*, die am Heiligtum des Poseidontempels bei Tainaron gefunden wurden, seien Hinweis darauf, daß ehemalige asylflüchtige Sklaven als *ἱεροί* im Heiligtum geblieben wären, so Chaniotis (1996) 82 mit Hinweis auf Bömer (1960) 153f., der dort allerdings andere Texte bespricht. Außerdem handelt es sich bei den von Chaniotis genannten Inschriften sehr wahrscheinlich um sakrale Freilassungstexte aus der Mitte des 5. Jhs. v.Chr. Vgl. dazu Ducat (1990) 192f. mit den relevanten Texten und einer Auswertung. – Bellen (1971) 65 führt als weiteren Beleg Hdt. II 113 dafür an, daß schutzsuchende Sklaven in Ägypten (Kanopos) zu Tempelsklaven wurden. Dort heißt es: „Am Strand befand sich damals ein Heraklestempel, der auch jetzt noch dort steht. Wenn sich in diesem Tempel ein Sklave flüchtet – mag er gehören, wem er will – und dieser sich die heiligen Zeichen (*στίγματα ἱερά*) hat aufdrücken lassen, durch die er sich dem Gott weihet, dann darf man ihn nicht anrühren.“ (Übersetzung J. Feix) Dies aber kein Hinweis darauf, daß flüchtige Sklaven zu Tempelsklaven wurden. In dem Text steht nur, daß der Heraklestempel auch eine Asylstätte war.

⁴⁰² IG 12,6,1,169, dazu vgl. Kap. 2.2. Habicht (1972) 225, griech. Schreibweise ebd.; Hallof/Mileta (1997) 265; ähnlich auch Thür (2003) 33.

des Asyls, nicht zu vergessen, die Schwierigkeiten bei der Flucht – dürfte dieser Weg in den Tempeldienst sicherlich nicht die Regel gewesen sein.

Auch wird dem Anspruch auf Asyl möglichst selten stattgegeben worden sein. Doch darüber gibt es keine Informationen. Es ist ebenfalls nicht gesichert, ob das Heraion die Sklaven tatsächlich aufnahm, und ebenso wenig, ob dies in anderen Heiligtümern der Fall war. Darum sollte man nicht diese Möglichkeit des Sklavenerwerbs als einzig denkbare ansehen, wie es in der Forschung im Fall der Inschrift aus dem Heraion vermutet wird. Daß ein Heiligtum asylsuchende Sklaven aufnahm und dadurch zum Sklavenmarkt für private Käufer wurde, ist jedoch gesichert. Zeitweise wurde dadurch vielleicht auch der Sklavenbedarf eines Heiligtums gedeckt.

Es ist festzuhalten, daß Sklaven auf unterschiedlichen Wegen in ein Heiligtum gelangen konnten. Die Auswahl und Aufnahme potentieller Kandidaten war scheinbar beliebig. Die Dedikation von Sklaven ist der einzig bekannte zeremonielle Akt, doch scheint er nicht zwingend notwendig gewesen zu sein und wurde auch konterkariert, wie das Edikt des prokonsularischen Statthalters in Ephesos über die Mißstände in der Verwaltung gezeigt hat: Die städtischen Sklaven hatten ihre eigenen Sklaven nur aus ökonomischen Gründen der Artemis geweiht. Möglicherweise wurden Sklaven für den Tempeldienst sogar käuflich erworben, Belege dafür gibt es nicht.

Diese Ausführungen bestätigen die bislang gewonnenen Ergebnisse insofern, als sie keinen Hinweis auf eine homogene Struktur der Sklaven (und Freien) im Tempeldienst geben können. Existierte „die“ Tempelsklaverei, wäre ein übereinstimmender formaler oder ritueller Akt für die Aufnahme von Sklaven in ein Heiligtum zu erwarten, vielleicht sogar eine Auswahl des Personals nach bestimmten Kriterien. Stattdessen konnten mehrere Wege in ein Heiligtum vorgestellt werden, die mit einem religiösen Akt wenig gemeinsam haben.

Im nächsten Kapitel soll nun überprüft werden, ob und inwiefern sich die Sklaven im Heiligtum von privaten und städtischen Sklaven unterschieden.

Welche Auswirkungen hatte die Tatsache, einer Gottheit geweiht zu sein, auf deren Leben? In welchen Punkten handelte es sich dabei um eine Form unfreien Lebens oder Arbeitens, auch für die freien Menschen im Tempeldienst?

4. Tempeldienst als unfreie Arbeits- und Lebensform

4.1. Einführung

Die Auswertung der epigraphischen und literarischen Quellen hat bestätigt, daß die Informationen über die *ἱεροὶ παῖδες*, *σώματα ἱερά*, *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* kaum auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können. Es liegt kein einheitliches Bild einer „Tempelsklaverei“ in Kleinasien vor.

Insbesondere muß zwischen den Sklaven und Freien im Tempeldienst, also den *ἱεροὶ παῖδες*, *σώματα ἱερά*, *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι*, und den *ἱερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten unterschieden werden. Im ersten Fall handelt es sich u.a. um persönlich unfreie Menschen, die in einem Heiligtum lebten und arbeiteten, im zweiten Fall liegt die kollektive Abhängigkeit einer Gruppe vor, bei der jeder einzelne persönlich frei war.

Der nachfolgende Abschnitt (Kap. 4.2.) beschäftigt sich mit den Sklaven und Freien im Tempeldienst und besonders mit der Frage, inwieweit der soziale und ökonomische und rechtliche Status eines Sklaven im Tempeldienst dem eines Sklaven außerhalb eines Heiligtums entspricht. Dafür werden in einem Überblick die wesentlichen Elemente der antiken Sklaverei vorgestellt, um im Anschluß daran einen Vergleich insbesondere mit den städtischen Sklaven zu ziehen. Beide, heilige wie städtische Sklaven, waren Eigentum einer öffentlichen Einrichtung (Stadt, Heiligtum).

In einem zweiten Abschnitt (Kap. 4.3.) werden dann die *ἱερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten untersucht. In der Forschung wurde in diesem Zusammenhang gelegentlich auf die Tempelsklaven (*širkutu*) babylonischer Heiligtümer hingewiesen. Ein direkter Vergleich der *ἱερόδουλοι* mit den *širkutu* ist wegen der großen zeitlichen Differenz problematisch, doch darf man von einer älteren, „orientalischen“ Tradition sicherlich ausgehen.

Aus Babylonien liegt ein reicher Quellenbestand für einige Heiligtümer und ihre *širkutu* vor, der jedoch aus dem 7. – 4. Jh. v.Chr., der Zeit der Achämenidenherrschaft, stammt. Die *širkutu* sind in unterschiedlichen

Situationen und Funktionen nachgewiesen, und wie in Kleinasien gab es in Babylonien freie und unfreie Tempelklaven.⁴⁰³

Auch in hellenistischer Zeit sind die širkutu bezeugt, doch fließen die Informationen wesentlich spärlicher als in den Jahrhunderten zuvor. McEwan hat die babylonischen Heiligtümer in hellenistischer Zeit untersucht und kommt nach kurzen Ausführungen zu den širkutu zu dem Schluß, daß das „old system of temple slavery“ in einigen Heiligtümern vermutlich fortgesetzt wurde.⁴⁰⁴

Da die Existenz einer „Tempelklaverei“ in Babylonien bereits in hellenistischer Zeit unsicher ist, darf die gute Informationslage aus babylonischen Heiligtümern in vorhellenistischer Zeit nun nicht auf die Situation in Kleinasien in hellenistischer Zeit übertragen werden. Außerdem sind die Informationen, die Strabon älteren Quellen entnommen hat, durch seinen „augusteischen“ Blickwinkel nochmals gefiltert. Und schließlich erschweren unterschiedliche politische und soziale Strukturen in Babylonien den Vergleich; allein der Status der Sklaven weist beträchtliche Unterschiede zu dem der griechischen und römischen Unfreien auf. So kann man allenfalls oberflächliche Vergleiche anstellen.⁴⁰⁵

Zeitnahe Vergleichsmöglichkeiten finden sich jedoch in Kleinasien selbst. Die *ἱερόδουλοι* Strabons und die *ἱεροί* aus dem späthellenistischen Ephesos, die als persönlich frei, aber gemeinschaftlich abhängig galten, können mit der abhängigen Landbevölkerung in Kleinasien sowie weiteren abhängigen Bevölkerungsgruppen gleichgesetzt werden. Abhängige Landarbeit, ausgeführt von Gemeinden oder sozialen Gruppen, war in Kleinasien

⁴⁰³ Ich beziehe mich hier weitgehend auf die grundlegende Studie zur babylonischen Sklaverei von Dandamaev (1984) sowie Mendelsohn (²1949); vgl. auch die knappen Bemerkungen von Otto (1950) 43f.

⁴⁰⁴ Dazu McEwan (1981) 58ff., Zitat auf S. 60; vgl. auch Boiy (2004) 273ff. und Perichanjan (1957) 47ff. über den Ursprung der kleinasiatischen autonomen Tempelstaaten sowie ihre in russischer Sprache erschienene Publikation „Chramovye ob’edinenija Maloj Azii i Armenii“ (Tempelbünde in Kleinasien und Armenien), Moskau 1959. Eine Synopsis ihrer Auswertung bei Weinberg (1976) 17. Eine knappe Einführung in das hellenistische Babylonien mit einem Forschungsüberblick bietet auch Mehl (1987) 15ff.

⁴⁰⁵ Grundsätzliche Kritik an diesen Vergleichen von Welwei (1979) 97 am Beispiel der mykenischen *te-o-jo do-e-ro*. Anders Scafa/Alfé (2001) 373ff.

spätestens in achämenidischer und in hellenistischer Zeit ein erfolgreich praktiziertes Modell, das die Sklavenarbeit in der Landwirtschaft ersetzte.

Bereits im klassischen Griechenland existierten zahlreiche rechtliche Zwischenformen, die Pollux eher vage als Status zwischen Freien und Sklaven – *μεταξύ ἐλευθέρων καὶ δούλων* – definiert hat.⁴⁰⁶ Eine (auf Landarbeit) beruhende kollektive Abhängigkeit sozialer oder ethnischer Gruppen ist also eine bekannte Erscheinung der griechischen Antike.

Der Status der *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* in der späteren Kaiserzeit wurde in der Forschung schließlich mit dem der spätantiken *coloni* respektive der *coloni adscripticii/ ἐναπόγραφοι* der östlichen Reichshälfte verglichen. Eine „Bindung an Ort und Stand“ habe sich im 3. Jh. langsam auch in den römischen Rechtsvorstellungen durchgesetzt, wie Dieter Nörr im Zusammenhang mit den Inschriften aus dem Heiligtum des Apollon Lairbenos ausführt. Die dem Gott geweihten (freigelassenen) Sklaven und Kinder blieben ihm zufolge konkret an das Heiligtum gebunden.⁴⁰⁷

Der geographische und chronologische Rahmen muß für die nachfolgenden Abschnitten also nicht verlassen werden. Die nachfolgend genannten rechtlichen Zwischenformen in Kleinasien sollen mit der unfreien Arbeit der *ἱερόδουλοι* in den sog. autonomen Tempelstaaten verglichen werden. Es wird sich zeigen, daß die Verhältnisse, die Strabon beschreibt, keine singuläre Form unfreier Arbeit widerspiegeln, sondern sich in das soziale, politische und kulturelle Umfeld nahtlos einfügen.

⁴⁰⁶ Pollux Onom. 3,83. Vgl. die Untersuchung von Lotze (1959) und die zahlreichen Untersuchungen Finleys (vgl. Anm. 47). Einige einführende Bemerkungen auch bei Kreißig (1985) 9ff. Die Forschung tut sich mit der Abgrenzung dieser Zwischenformen voneinander berechtigterweise schwer, weshalb ein inwischen umfangreiches Vokabular zu deren Benennung zur Verfügung steht. Vgl. zur Terminologie Papazoglou (1993) 33ff. am Beispiel der *λαοί*.

⁴⁰⁷ Nörr (1971) bes. 628 ff.; Mirković (1997) 25ff. Nörr behandelt die Frage, wie diese freigelassenen Sklaven nach römischem Recht und nach Durchsetzung der *constitutio Antoniniana* eingestuft wurden. Einzuwenden wäre, daß die Texte, die die *coloni adscripticii* benennen, sehr wahrscheinlich frühestens aus der Mitte des 5. Jhs. n. Chr. stammen. Der Vergleich scheint also etwas konstruiert und soll nachfolgend nicht in die Untersuchung einbezogen werden. Zu den *coloni (adscripticii)* vgl. Eibach (1977), Johné (1993), Mirković (1997a).

Die *λαοὶ (βασιλικοί)* in hellenistischer Zeit und die von Pollux erwähnten abhängigen Mariandynoi auf dem Territorium von Herakleia Pontike können hier berücksichtigt werden. Geringe Vergleichsmöglichkeiten bieten noch die Phryger von Zeleia und die Pedieis von Priene. Die Überlieferung ist bei den zuletzt genannten Gruppen unbefriedigend und entfällt für die Kaiserzeit vollständig.⁴⁰⁸

Interessant im Zusammenhang mit den *ἱερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten ist schließlich das bereits behandelte ephesische Bürgerrechtsdekret aus dem 1. Jh. v.Chr. In diesem Fall wird nämlich der rechtliche Status der *ἱεροί* einmal eindeutig benannt. Diese gehörten rechtlich zum Heiligtum der Artemis und standen politisch und juristisch auf einer Stufe mit anderen sozialen Gruppen minderen Rechts.⁴⁰⁹ Die Inschrift gibt also keine Auskunft über mögliche abhängige Arbeit der *ἱεροί*, sondern nur über deren Rechtsstellung.

Ob die in der Forschung verwendeten Begriffe wie „Halbfreiheit“, „sklavenähnlicher Status“ oder „Hörigkeit“ in Bezug auf Sklaven und Freie im Tempeldienst in Kleinasien Bestand haben oder modifiziert werden müssen, sollen die nachfolgenden Bemerkungen zeigen.

4.2. Sklaven im Tempeldienst

Grundlegendes Merkmal der antiken Sklaverei aus rechtlicher Sicht war der Verlust der Persönlichkeitsrechte eines Menschen. Juristisch wurde er damit als Eigentum, mithin als Sache, einer anderen Person betrachtet. Sklaven waren somit bewegliches und veräußerbares Eigentum.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Dazu mehr unter Kap. 4.3.

⁴⁰⁹ I. Ephesos 8; vgl. Kap. 2.3.2. Sie sind nicht gleichzusetzen mit den *ἱεροί* der Artemis, die als niederes Tempelpersonal fungierten.

⁴¹⁰ Die wesentlichen rechtlichen Merkmale der Sklaverei sind in unzähligen Publikationen immer wieder genannt worden, so daß sich genauere Angaben erübrigen. Ich verweise auf die angegebene Literatur in Anm. 47. Eine gründliche Auswertung der kleinasiatischen Zeugnisse zur Sklaverei fehlt bislang; immerhin aber Kreißig (1976) 237ff. und ders. (1979) 65ff. sowie zwei sowjetische Publikationen: Golubcova (1972) 107ff. (Hellenismus) mit den Ausführungen von Heinen (1976) 138ff. sowie Golubcova (1992) 77ff. (Kaiserzeit).

Aus dem Verlust dieser Persönlichkeitsrechte resultieren zahlreiche weitere Einschränkungen für die Sklaven. Arbeits- und Dienstleistungen wurden durch Zwang erlangt. Rechtsgeschäfte waren einem Sklaven nicht möglich, eine rechtlich anerkannte Ehe war ausgeschlossen. Der rechtliche Status war zeitlich unbegrenzt und erblich, es war dem Eigentümer aber vorbehalten, den Sklaven freizulassen, wobei dieser in der Regel für die Freikaufsumme selbst aufkommen mußte und dem ehemaligen Herrn weiterhin verpflichtet blieb. In Gebieten mit geltendem griechischen Recht war die Freilassung mit harten Auflagen für den freigelassenen Sklaven verbunden, so daß dieser auch nach Vollzug des juristischen Aktes keineswegs vollständig frei war.⁴¹¹ Der Status eines freigelassenen Sklaven war also reversibel.

Es lag im persönlichen Ermessen, inwieweit ein Sklavenhalter seine Verfügungsrechte ausschöpfte, inwieweit er Sklaven begünstigte oder bestrafte. Sein Handeln war nicht gebunden. So konnte eine eheähnliche Verbindung zweier Sklaven in einem Haushalt durchaus geduldet und auch deren Kinder als willkommene zusätzliche Arbeitskräfte akzeptiert werden. Diese „Familie“ konnte jederzeit aber auch durch Verkauf eines der Mitglieder auseinandergerissen werden. Ein Sklave konnte sein Kind nicht vor Gewalt seitens des Sklavenhalters schützen; weibliche Sklavinnen wurden häufig sexuell ausgebeutet.⁴¹² Diese fast unbeschränkte Verfügbarkeit wirkte sich sicherlich nachhaltig auf die Psyche des Sklaven aus.⁴¹³

⁴¹¹ Zur Rechtslage bei der Freilassung vgl. allgemein Kaser (²1971) 115ff. (altrömisches Recht); 293ff. bes. 298ff. (klassisches Recht); zur griechischen Freilassung zuletzt Zelnick-Abramovitz (2005) passim. Vgl. auch die Einleitung und Kap. 2.3.3. mit weiterer Literatur. Die im römischen Westen bekannten *operae libertorum* wurden von Waldstein (1986a) passim und (1986b) 92ff. behandelt (ein Vergleich zwischen *παράμωνή* und *operae libertorum*).

⁴¹² Walter Scheidel (1996) 278 weist darauf hin, daß die sexuelle Verfügbarkeit von Sklaven und Sklavinnen in der Forschung vorausgesetzt wird, jedoch noch nicht angemessen ausgewertet worden sei.

⁴¹³ Neben körperlicher Züchtigung und permanenter Demütigung galten in vielen Sklavereigesellschaften als psychologisch wirksam symbolische Instrumente wie etwa einheitliche Bekleidung, Frisur oder Namengebung. In der griechischen und römischen Antike wurden Sklaven nach einer mißlungenen Flucht tätowiert oder gebrandmarkt. Vgl. Jones (1987) 139ff. sowie hier Anm. 388. Zur Verwendung der Halsbänder vgl. Rivière (2002) 115ff.; in spätantiker Zeit sind auch Halsbänder mit Namen der Sklaven und deren Eigentümer nachgewiesen, dazu Hillner (2001) 193ff.

Die Unmöglichkeit, soziale Bindungen dauerhaft eingehen zu können und die Tatsache, daß Kaufsklaven jederzeit aus ihrem sozialen, familiären und ethnischen Umfeld gerissen wurden, hat Orlando Patterson als „social death“ bezeichnet. Der Sklave existierte nur über seinen Eigentümer: „Because the slave had no socially recognized existence outside of his master, he became a social nonperson.“⁴¹⁴

Möglicherweise führten auch Verständigungsprobleme zwischen Sklaven und ihren Herren aufgrund einer unterschiedlichen geographischen Herkunft zu Mißverständnissen und in Folge zu weiterer Gewaltanwendung.⁴¹⁵

Grundsätzlich also gründete diese Herrschaftsbeziehung auf Gewalt, deren Ausübung bzw. Androhung notwendig war, um Sklaven an ihr Sklavendasein zu gewöhnen, sie zu disziplinieren und sie, auch wenn es sich um hausgeborene Sklaven handelte, immer wieder daran zu erinnern, daß sie Sklaven waren.⁴¹⁶ Dazu noch einmal Patterson: „Slavery is the permanent violent domination of natively alienated and generally dishonored persons.“⁴¹⁷

Die Eigentümer der Sklaven unterlagen der Fürsorgepflicht hinsichtlich Ernährung, Bekleidung, Unterbringung und medizinischer Versorgung, und schon aus ökonomischen Gründen dürfte eine Grundversorgung der Sklaven auch aus der Sicht des Eigentümers sinnvoll gewesen sein.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Patterson (1982) 5. Flaig (2002b) 177 spricht in diesem Zusammenhang von der „Atomisierung“ im Sinne von Vereinzelung als einer der vier Grunderfahrungen von Sklaven. Diese verhinderte kollektiven Widerstand und führte zu einer Störung des emotionalen Haushaltes sowie zum Verlust von Selbstvertrauen, sofern es nicht durch die ständig drohende Gewalt bereits zerstört worden war.

⁴¹⁵ Auf diesen wichtigen Sachverhalt verweist explizit Flaig (2002b) 177.

⁴¹⁶ Dies Prinzip gilt in nahezu allen Formen der Sklaverei. Rawick hat viele Tausende Interviews ehemaliger Sklaven aus den USA ausgewertet. Übereinstimmend berichteten diese von alltäglicher und brutaler Gewalt. Dazu Rawick (1972) 59: „Whipping was not only a method of punishment. It was a conscious device to impress upon the slaves that they were slaves; it was a crucial form of social control, particularly if we remember that it was very difficult for slaves to run away successfully.“ Nur weil uns für die Antike solche Augenzeugenberichte fehlen, ist eine vergleichbare Behandlung der Sklaven in Griechenland und Rom nicht grundsätzlich zu negieren.

⁴¹⁷ Patterson (1982) 13.

⁴¹⁸ Knoch (2005) 114ff. mit den entsprechenden Quellennachweisen. Diese Fürsorgepflicht war rechtlich verankert und hatte ihren festen Platz auch im „Ehrenkodex“ der römischen Oberschicht. Ob diese Fürsorgepflicht tatsächlich immer eingehalten wurde, ist nicht nachzuvollziehen, da uns Aussagen von Sklaven fehlen. Die ehemaligen amerikanischen

Ein Sklave konnte über ein *peculium* verfügen, das juristisch zwar als Eigentum des Herrn galt, faktisch aber dem Sklaven überlassen blieb. Mit diesem *peculium* konnte der Sklave relativ eigenständig Geschäfte tätigen, ohne selbst geschäftsfähig zu sein. Er konnte seinen eigenen Lebensstandard verbessern oder seine Freilassung finanzieren. Gleichzeitig wurde auch das Vermögen des Herrn vermehrt.⁴¹⁹

Die hier genannten Elemente der Sklaverei betrafen alle Sklaven, sowohl die Privatsklaven als auch die städtischen Sklaven und können ebensogut auf die heiligen Sklaven übertragen werden. Diese befanden sich in einer Art kollektiver Abhängigkeit von einem Heiligtum, ein Vergleich mit den städtischen Sklaven bietet sich darum an. Städtische und heilige Sklaven begegneten sich im griechischen Osten im religiös-kultischen Bereich; ich erinnere an einige Inschriften, in denen *δημόσιοι* neben *ἱεροὶ παῖδες* Tempeldienste verrichteten.⁴²⁰ Die *ἱεροὶ Συμυρναίων* sind wiederum in städtischen Funktionen überliefert.⁴²¹

Die Stellung der städtischen Sklaven wird in der Forschung in der Regel als „privilegiert“ bezeichnet. Alexander Weiß hat dies jüngst etwas relativiert, da die Fürsorgepflicht hinsichtlich Verpflegung und Unterkunft für städtische ebenso wie für Privatsklaven galt und somit kein Privileg war, wie bislang vermutet wurde.⁴²² Auch drohte den *δημόσιοι* wie allen Unfreien bei Mißachtung der Dienstpflicht oder anderer Vergehen eine physische Züchtigung. Erinnert sei an ein ebenfalls besprochenes Dekret aus Mylasa, in dem *ἱεροὶ παῖδες* und *δημόσιοι* bei Nichterfüllung ihrer Aufgaben mit Dienstausschluß, Geldstrafen und Peitschenhieben bestraft wurden.⁴²³

Sklaven berichteten hingegen übereinstimmend, daß sie schlecht verpflegt, schlecht gekleidet und schlecht untergebracht gewesen seien. Dazu Rawick (1972) 55.

⁴¹⁹ Zum *peculium* zuletzt Knoch (2005) 176ff. mit Lit. in Anm. 74; vgl. Watson (1987) 90ff. mit den entsprechenden Rechtsquellen und Kirschenbaum (1987) bes. 31ff.

⁴²⁰ Vgl. Kap. 2.2. mit I. Labraunda II 59 und 60; I. Mylasa 862; vgl. Kap. 2.2. und den Inschriftenkatalog bei Weiß (2004).

⁴²¹ Içten/Engelmann (1995) 92, Nr. 7; vgl. noch I. Smyrna 223, 224 und 773. Petzl sieht in ihnen städtische Beamte (im Kommentar zu I. Smyrna 773); unklar bleibt weiterhin ihre Bezeichnung.

⁴²² So noch Eder (1980) 102ff.

⁴²³ I. Labraunda II 59C; vgl. Kap. 2.2. mit ergänzenden Angaben.

Doch im Gegensatz zu den Privatsklaven waren die *δημόσιοι* in einigen Bereichen tatsächlich bessergestellt.⁴²⁴ Alexander Weiß zufolge konnten die *cibaria*, also die Versorgung mit Nahrungsmitteln, die den *δημόσιοι* rechtlich zustanden, auch aus einer Lohnzahlung bestehen, die epigraphisch nachweisbar ist. Der Status des städtischen Sklaven habe sich dem eines „freien Lohnarbeiters“ angenähert, „ein Indiz für eine gewisse Besserstellung der *servi publici* als sozialer Gruppe“.⁴²⁵

Ein weiteres Privileg der städtischen Sklaven bestand vermutlich auch darin, daß sie im Vergleich zu den Privatsklaven nicht unter permanenter Kontrolle eines privaten Sklavenbesitzers standen, wenngleich sie durch Magistrate beaufsichtigt wurden. Ihre Aufgabenbereiche im öffentlichen Sektor waren vielfältig und mit sozialem Ansehen verbunden. Als Archivverwalter, Funktionsträger bei Polizei oder Stadtkassenverwaltung sowie als Marktaufsicht gehörten sie zum alltäglichen Erscheinungsbild einer Stadt.

Im Unterschied zur privaten Sklaverei spielen die weiblichen Sklaven, die *servae publicae*, im städtischen Sektor keine Rolle. Ihre Aufgaben bestanden Weiß zufolge darin, den Bestand der städtischen Sklaven durch die Produktion männlicher Nachkommen zu sichern.⁴²⁶

Im Gegensatz zu den Privatsklaven, die jederzeit verkauft werden konnten, war der Verkauf städtischer Sklaven in der Kaiserzeit nicht gestattet. Ein Ortswechsel war eher unwahrscheinlich und wurde vermutlich auch nach der Freilassung nicht angestrebt.⁴²⁷ Soziale Bindungen und Kontakte, gerade durch ihre öffentlichen Tätigkeiten, waren möglich und erlaubt. Dies war zweifellos ein Privileg der *δημόσιοι*.

⁴²⁴ Weiß (2004) 163ff.

⁴²⁵ Weiß (2004) 166. Lohnzahlung: I. Labraunda II 56, Zz. 9-12: das Geld aus den Einkünften des Heiligtums sollte für die Lohnzahlung der städtischen Sklaven aufgewendet werden.

⁴²⁶ Weiß (2004) 27f. mit Anm. 50. Kritik daran bei Herrmann-Otto/Simonis (2006) 568-570 (Rezension zu Weiß). Zur natürlichen Reproduktion von Sklaven im römischen Reich vgl. noch Herrmann-Otto (1986) 88ff.

⁴²⁷ Weiß (2004) 18; Eder (1980) 115. Über die Freilassung städtischer Sklaven ist fast nichts bekannt, freigelassene *δημόσιοι* sind jedoch bezeugt. Vgl. Eder (1980) 114ff.

In der sozialen Hierarchie standen die städtischen Sklaven nach Weiß über den Privatsklaven, eine Form gesellschaftlichen Aufstiegs war ihnen trotz ihres personenrechtlichen Status möglich. Alexander Weiß spricht von einer „höheren sozialen Orientierung“ der städtischen Sklaven, ermöglicht auch durch die notwendigen finanziellen Mittel.⁴²⁸ Eine Inschrift aus Priene bezeugt etwa, daß die *δημόσιοι* dort auch in die Verteilung von Opferfleisch einbezogen waren.⁴²⁹

Welche dieser Elemente sind nun auf die Sklaven im Tempeldienst übertragbar?

Marijana Riel hat den göttlichen Eigentümer der Sklaven im Tempeldienst als einen „milder master“ im Vergleich zu Herrn eines Privatsklaven bezeichnet; Reinhold Merkelbach hat das Leben der *ἱεροδουλοὶ* in den unter Mithridates Kallinikos und Antiochos I. gegründeten Kultstätten als ein eher beschauliches Familienleben beschrieben.⁴³⁰

Konkrete Angaben zu den hier geäußerten Vermutungen bieten die Quellen nicht; doch wie bei den *δημόσιοι* finden sich einige Hinweise auf eine erträglichere Lebenssituation im Vergleich zu der privater Sklaven. Auch die Sklaven im Tempeldienst waren keiner dauerhaften Kontrolle durch den Eigentümer unterstellt, damit verbundene Unannehmlichkeiten entfielen. Die Arbeit der Sklaven im Heiligtum wurde sicherlich überwacht, eine lydische Inschrift verweist möglicherweise auf einen religiösen Funktionsträger, der diese Arbeiten beaufsichtigte. Diese Kontrolle ist aber

⁴²⁸ Sichtbar werde der Aufstiegszweck am Eheverhalten städtischer Sklaven oder an der Existenz von Kollegien der *familiae publicae*, wozu städtische Sklaven und Freigelassene gehörten. Zu Recht kritisch gesehen von Herrmann-Otto/Simonis vgl. Anm. 426. Eine „höhere soziale Orientierung“ galt ebenso für die Sklaven der kaiserlichen Familie.– Den Inschriften zufolge verfügten die städtischen Sklaven mitunter über ein beträchtliches Vermögen, das sie wie die städtische Oberschicht für die Stiftung öffentlicher Gebäude aufwandten. Vgl. die Inschriften bei Weiß (2004) 170f.

⁴²⁹ Weiß (2004) 168; I. Priene 112, Zz. 110-112 (Ehrenbeschluss für Aulus Aemilianus Sextus Zosimos um 84 v. Chr).

⁴³⁰ Riel (2001b) 143; Merkelbach (1984) 63.

nicht mit der Kontrolle des Hausherrn über seinen persönlichen Sklaven vergleichbar.⁴³¹

Ein weiteres Privileg bestand darin, daß Sklaven wie Freie im Tempeldienst vollständig unter dem juristischen und religiösen Schutz eines Heiligtums standen und nicht verkauft werden durften. In einigen Dedikationsinschriften wurde dies deutlich formuliert. Die dort aufgeführten Schutzklauseln betonten in unterschiedlicher Weise die Zugehörigkeit der geweihten Person zum Heiligtum und das Verbot, diese vom Tempel wegzuführen, zu veräußern, zu versklaven oder überhaupt gegen den Akt der Weihung Einspruch zu erheben. Ein Verstoß wurde in der Regel mit einer Geldstrafe geahndet. Da die Schutzklauseln auch an die Bestimmungen aus sakralen Freilassungstexten erinnern, bleibt in einigen Fällen unklar, ob nur der Status eines heiligen Sklaven oder möglicherweise auch die in diesem Zusammenhang erworbene Freiheit des geweihten Sklaven geschützt werden sollte.⁴³²

Selbst Dritte wurden dazu angehalten, den Status eines *ἱερός* oder *ἱερόδουλος* zu schützen. In einer Kultstiftung aus Kos wurden die Kultmitglieder aufgefordert, den Status des freigelassenen Sklaven zu gewährleisten.⁴³³ Ein vergleichbarer Passus erscheint in dem Kultgesetz von Kommagene: Priester, Dynasten, Beamte und Privatleute sollten dafür sorgen, daß die *ἱερόδουλοι* nicht versklavt oder veräußert wurden, daß sie nicht mißhandelt und von ihren Pflichten abgehalten wurden.⁴³⁴ Bei diesem Text handelte es sich jedoch weniger um den Schutz einer individuellen Person, sondern um den Schutz des königlich-göttlichen Eigentums.⁴³⁵

⁴³¹ TAM V 2, 1253, Text in Anm. 302: Ein *ἱερονόμος* wurde von den *ἱερόδουλοι* aus Doarrene geehrt; er war vielleicht der Vorgesetzte dieser *ἱερόδουλοι*. Dies erlaubt jedoch keinen Rückschluß auf den Status dieser *ἱερόδουλοι*, die keineswegs Sklaven gewesen sein mußten. Die Formulierung „... κυριεύοντα τῶν ἱερῶν παιδῶν.“ (I. Pergamon 251, Z. 26; vgl. Kap. 2.2.) bezieht sich auf die allgemeine Leitungsfunktion eines Priesters in einem Heiligtum und nicht auf die persönliche Kontrolle der hier genannten *ἱεροὶ παῖδες*.

⁴³² Vgl. Kap. 2.3.3. und 2.3.4. sowie 3.1. mit den entsprechenden Inschriften.

⁴³³ LSCG Nr. 171, Zz. 6-9. Vgl. noch Bean (1960) 48, Nr. 96, Zz. 11-14 und am Beispiel der *καταγραφή*-Weihungen noch Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) 64ff.

⁴³⁴ Waldmann, Kommagene, Text N, Zz. 182ff., Text in Kap. 2.4.3.

⁴³⁵ Briant (1996) 509.

Daß dieser Schutz nicht immer wirksam war, hat eine Inschrift aus dem karischen Amyzon gezeigt: Die *σώματα ἱερά* des Artemisheiligtums der Stadt waren als Kriegsgefangene verschleppt worden.⁴³⁶

Die lebenslange Bindung an Gottheit und Heiligtum führte, wie im Fall der städtischen Sklaven, möglicherweise dazu, daß den Sklaven im Heiligtum soziale Bindungen und Kontakte möglich waren. Der Nachwuchs dieser Sklaven war ebenfalls Eigentum der Gottheit und damit ebenfalls unverkäuflich.

Das gemeinschaftliche Leben in größeren Heiligtümern begünstigte theoretisch auch den kollektiven Widerstand des Personals – was Privatsklaven aufgrund ihrer „Atomisierung“ (Flaig) nicht möglich war. Zeugnisse für Sklavenaufstände in Heiligtümern sind jedoch nicht bekannt. Immerhin ein Dekret aus Mylasa könnte als eine Reaktion auf den kollektiven Widerstand des niederen Tempelpersonals gedeutet werden.⁴³⁷ Darin wurden den arbeitsunwilligen städtischen und heiligen Sklaven harte Strafen angedroht: Arbeitsausschluß, eine Geldstrafe und körperliche Züchtigung. Es wurde in diesem Fall kein Unterschied zwischen den in Labraunda tätigen *ἱεροὶ παῖδες* und den städtischen Sklaven gemacht.

Über das Leben der Sklaven im Heiligtümern ist nicht viel bekannt. Mehrere Inschriften aus dem nordöstlichen Lydien bezeugen die Bestrafung sexueller Kontakte. Dies ist allerdings nur ein Hinweis darauf, daß auch sie – wie das gesamte Tempelpersonal und häufig auch die Kultmitglieder – unabhängig ihres rechtlichen Status Reinheitsgebote einhalten mußten. Es handelt sich nicht um eine grundsätzliche Einschränkung speziell für die Sklaven im Tempeldienst.⁴³⁸

⁴³⁶ Fouilles d’Amyzon 195f., Nr. 18. Vgl. Kap. 2.1. In TAM V 1, 459 = BIWK Nr. 49 wurde jemand bestraft, der einen *ἱερόδουλος* gewaltsam vom Heiligtum verschleppt hatte. Vgl. dazu aber den Kommentar von Petzl, hier in Anm. 286 (mit Text).

⁴³⁷ I. Labraunda II 59C, Zz 10-14; dazu Dignas (2002) 211.

⁴³⁸ Malay (1988) 151, Nr. 5; Hogarth (1887) 385ff., Nr. 15 = BIWK Nr. 109; Hogarth (1887) 381f., Nr. 12 = BIWK Nr. 117. Vgl. auch zwei bereits besprochene Inschriften aus Kos (LSCG Nr. 171 und 177): Besuchern war der Zutritt zum Heiligtum unter bestimmten Voraussetzungen verboten. Außerdem nennen die lydischen Beichtinschriften nicht selten sexuelle Vergehen im Heiligtum als Ursache für eine Bestrafung.

Die aus Dedikationsinschriften bezeugten Sklaven stammten vermutlich oft aus erreichbarer Entfernung des Heiligtums, was ein Vorteil gegenüber den Kaufsklaven sein konnte.⁴³⁹ Andererseits wurden junge Sklaven geweiht, die im Heiligtum ohne familiäre Bindung heranwuchsen.⁴⁴⁰

Die Verpflegung unfreien Personals und die Bereitstellung von Unterkünften gehörte, wie gezeigt wurde, zur Fürsorgepflicht eines Sklavenbesitzers und galt ebenso für die städtischen Sklaven. Ein epigraphischer Hinweis auf ein den *ἱεροδούλοι* zugedachtes Gebäude in einem Heiligtum bietet demnach keinen Anhaltspunkt für eine Privilegierung.⁴⁴¹

Eine Namensänderung der Sklaven fand bei Eintritt in den Tempeldienst vermutlich nicht statt. Ihre Namen sind unauffällig, neben griechischen sind auch einheimische Namen vertreten, nur der Name Hierodoulis einer Sklavin, die als *ἱεροδούλη* geweiht wurde, ist beziehungsreich.⁴⁴²

Äußerliche Merkmale wie eine einheitliche Bekleidung, Frisur o.ä., die den religiösen Status der Sklaven im Tempeldienst sichtbar gemacht hätten, sind nicht bekannt. Dies scheint ein weiterer Hinweis darauf, daß wir nicht von einem religiösen „Stand“ ausgehen dürfen, der durch einheitliche äußere Merkmale oder übereinstimmende Tätigkeiten zu kennzeichnen wäre.⁴⁴³

Über eine spezielle Behandlung von Sklavinnen und freien Frauen im Tempeldienst gibt es keine Informationen. Wenn Aufgabenbereiche einmal konkret genannt werden, waren meist Sklaven oder freie Männer zuständig.⁴⁴⁴ Wir können wohl davon ausgehen, daß gesellschaftlichen

⁴³⁹ Die Weihungen aus dem Heiligtum des Apollon Lairbenos belegen aber, daß die Dedikanten auch aus etwas weiterer Entfernung anreisten. Sie stammten u.a. aus Blaundos, Tripolis, Hierapolis, Motelle und Laodikea; dazu Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) 51-55.

⁴⁴⁰ TAM V 2, 1252, Text auf S. 27.

⁴⁴¹ I. Smyrna 753 im Heiligtum des Apollon Kisauloddenos; Text in Anm. 303.

⁴⁴² Bean (1960) 48, Nr. 96.

⁴⁴³ Etwas Ähnliches wäre in den Quellen möglicherweise erwähnt worden. In der Mysterieninschrift aus Andania (Messienien) existierten hinsichtlich Frisur und Bekleidung genaue Vorschriften für die *ἱεροί* und *ἱεραί*. Allerdings handelte es sich in diesem Fall nicht um „Tempelsklaven“: LSCG 65, Zz. 14-26. Weitaus besser informiert sind wir auch in diesem Fall über die *širkutu* aus babylonischen Heiligtümern (7.-4. Jh. v. Chr.); die entsprechenden Belege bei Dandamaev (1984) 500.

⁴⁴⁴ Unspezifisches Dienen – wie es in einer ausführlicher behandelten Dedikation aus Pisidien als „Funktion“ der zukünftigen *ἱεροδούλη* genannt wird – scheint in diesem Kontext frauenspezifisch zu sein; vgl. Bean (1960) 48, Nr. 96 in Kap. 2.3.4. In einer Beichtinschrift

Normen zufolge Frauen im Heiligtum keine Aufgaben übernahmen, die diese in die „Öffentlichkeit“ treten ließen.⁴⁴⁵ Die sakrale Prostitution als Aufgabe weiblicher *ἱερόδουλοι* wurde als Aufgabenbereich bereits ausgeschlossen.⁴⁴⁶

Über eine Freilassung der Sklaven im Tempeldienst nach Ablauf einer bestimmten Frist gibt es in Kleinasien keine Informationen. Eine Freilassung ist angesichts der Übereinstimmungen mit Lebensbedingungen und Arbeitssituation mit den städtischen und privaten Sklaven jedoch nicht auszuschließen. Einige Beispiele für die Weihung von Sklaven an ein Heiligtum mit gleichzeitiger Freilassung konnten vorgestellt werden. In diesen Fällen führte die Freilassung in den Tempeldienst.⁴⁴⁷

Sicher ist, daß die freigelassenen *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* nach griechischem Recht keine vollen Bürgerrechte erlangen konnten. Die sakrale Freilassung war im römischen Recht nicht verankert, wurde nach peregrinem Recht aber akzeptiert. Nach ihrer Freilassung blieb den Sklaven das römische Bürgerrecht verwehrt – vermutlich auch nach 212 n.Chr.⁴⁴⁸ Anders als die römischen *liberti* bildeten die freigelassenen Sklaven in Kleinasien keine eigene rechtlich definierte Gruppe; sie waren frei, jedoch ohne volle Bürgerrechte, wie andere Personenkreise auch.⁴⁴⁹

Die Unterschiede in Status und Situation der Sklaven im Tempeldienst gegenüber den privaten und städtischen Sklaven sind nicht so auffallend

wird eine Trophime, Tochter des Artemidoros Kikinnas, dafür bestraft, nicht rechtzeitig zum Dienst (*ὑπηγεσία*) im Tempel erschienen zu sein: TAM V 1, 460, Zz. 4 und 13 = BIWK Nr. 57. – In einer Inschrift aus Anazarbos wird eine *ἱερά* als Szepterträgerin bezeichnet, es handelt sich in diesem Fall aber um eine freiegeborene Frau: I. Anazarbos 52, vgl. Kap. 2.3.4.

⁴⁴⁵ Dazu vgl. Anm. 204.

⁴⁴⁶ Vgl. dazu Kap. 2.4.4. mit den entsprechenden Nachweisen und Kap. 1.2. mit weiterer Literatur.

⁴⁴⁷ Vgl. Kap. 2.3.3-4. sowie Kap. 2.4.2-3.

⁴⁴⁸ Dies hat überzeugend Nörr (1971) bes. 635ff. ausgeführt; vgl. noch Mitteis (1891) 85ff.; zum Verhältnis des *ius gentium* zum *ius civile* allgemein Kaser (²1967) 135; zuletzt im Hinblick auf die Sklaverei Welwei (2005) 81ff.

⁴⁴⁹ Die Tatsache, daß die freigelassenen Sklaven im gesamten griechischen Bereich keine eigene Statusgruppe bildeten, wird auch daran deutlich, daß sie in den epigraphischen Quellen nicht erkennbar werden, etwa durch eine besondere Namengebung. – Zur Einstufung in die Gruppe derjenigen mit geminderten Rechten vgl. I. Ephesos 8 und die Ausführungen in Kap. 2.3.2.

deutlich, wie man möglicherweise erwartet hätte. Wie die städtischen Sklaven genossen die Sklaven in Heiligtümern gegenüber den privaten Sklaven einige Vorteile: Verkauf war ausgeschlossen, damit entfiel ein Ortswechsel und die daraus resultierenden Folgen, die für Privatsklaven bedrohlich werden konnten. Über eine Flucht geweihter Sklaven aus einem Heiligtum ist nichts bekannt.

Die juristische Zugehörigkeit zum Heiligtum bot diesen besonderen Schutz; allerdings waren viele Heiligtümer wesentlich weniger autonom als die Quellen auf den ersten Blick vermuten lassen. Das Dekret über die strenge Behandlung arbeitsunwilliger städtischer und heiliger Sklaven im Heiligtum des Zeus Labraundos wurde nicht von einem Priester und anderen religiösen Funktionsträgern erlassen. Die Verwaltung des Heiligtums lag fest in städtischer Hand. Dies galt in hellenistischer wie römischer Zeit für viele Heiligtümer in Kleinasien.⁴⁵⁰ In den sog. autonomen Tempelstaaten war der Priester letztlich der „Zweite nach dem König“, also auch er abhängig von den königlichen Bestimmungen.

Eine Einmischung städtischer Politik in die Tempelverwaltung zeigt sich auch darin, daß die städtischen Sklaven nicht selten in kultischen Diensten nachgewiesen sind, die Stadt also direkt in die Personalpolitik eines städtischen Heiligtums eingreifen konnte. In diesem Zusammenhang sind auch die *ἱεροὶ Σμυρναίων* bzw. *ἱεροὶ Σμυρναῖοι* zu nennen, von denen zumindest einer – auch hier wieder städtischen Sklaven vergleichbar – im Archiv des Mouseions von Smyrna beschäftigt war. Waren diese städtische „Beamte“ oder gehörten sie zum Heiligtum?

Ein letztes Wort noch zu den freigeborenen *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst. Sie sind in der römischen Kaiserzeit in den epigraphischen Quellen recht häufig nachgewiesen und belegen die Einbindung in ein soziales Leben auch außerhalb eines Heiligtums. Sie traten als Stifter und Freilasser in Erscheinung, wurden in Grabinschriften genannt und in einem Fall sogar in einer öffentlichen Ehrung. Diese Texte bezeugen auch

⁴⁵⁰ Beate Dignas (2002) passim zur Frage der Autonomie kleinasiatischer Heiligtümer zwischen Zentralmacht und städtischer Administration.

vorhandene finanzielle Möglichkeiten der *ἱεροί* und *ἱεροδουλοί*. Diese ließen Inschriften setzen, einem Kult Geldspenden zukommen oder stifteten Kultbilder. In einem Fall wurde sogar eine Werkstatt mit zugehörigem Personal einer Gottheit geweiht.⁴⁵¹

Wie ist die Existenz freigeborener *ἱεροί* und *ἱεροδουλοί* in der Kaiserzeit zu erklären? Drei Möglichkeiten kommen in Betracht: a) eine gesellschaftliche Aufwertung der religiösen Funktion machte diese auch für Freigeborene attraktiv, b) die Bezeichnung *ἱερός* entwickelt sich in der Kaiserzeit zu einem Ehrentitel oder wird im Sinne einer religiösen Hinwendung verwendet und c) es handelt sich um die Nachkommen freigelassener *ἱεροί* und *ἱεροδουλοί*.

a) Die Funktion des *ἱερός* und *ἱεροδουλος* erfuhr in der Kaiserzeit eine gesellschaftliche Aufwertung, wie es für einige religiöse Funktionen und Ämter durchaus bekannt ist.⁴⁵² Zwei Beispiele können hier angeführt werden: Die *ἱεροδοῦλη* Koroke, Tochter des Mousaios, hat für sich, ihren Ehemann, einen Neokoros, und ihre Kinder eine Grabinschrift setzen lassen.⁴⁵³ In einer Inschrift aus Lamos-Adanda (Kilikien) wird eine *ἱεροδοῦλη* für ihre Dienste (im Heiligtum) geehrt.⁴⁵⁴ Diese Frauen waren in ein gesellschaftliches Leben eingebunden und lebten in der Stadt oder Gemeinde.

Ob in diesen Fällen auch die juristische Zugehörigkeit zu einem Heiligtum impliziert war und ob die Übernahme der Aufgaben eines *ἱερός* oder *ἱεροδουλος* nur zeitweilig, für einen bestimmten Zeitraum erfolgte, beantworten die Quellen nicht. Vielleicht wurden freie Bürger von

⁴⁵¹ Freigeborene *ἱεροί* und *ἱεροδουλοί* (Nennung eines Patronyms): I. Ephesos 1578(b); I. Smyrna 223; TAM V 1, 593; TAM V 1, 681; Herrmann/Varinlioğlu (1984) 15, Nr. 10; TAM V 2, 1348; vielleicht auch TAM V 2, 1266; Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) D 9, K 8, K 11, K 43 (Werkstatt und Personal), K 49; BIWK Nr. 117, 118; I. Anazarbos 52; Sayar (2004) 245, Nr. 52; Le Bas/Waddington III Nr. 851; Bean (1960) 48/9, Nr. 97 u. 82, Nr. 135; Bean/Mitford (1970) 135, Nr. 132 u. 174, Nr. 191; MAMA VIII 413; Fontrier (1885) 278; TAM III 567; Milner, Survey, Nr. 120.

⁴⁵² Das Amt des *Neokoros*, ursprünglich ein einfacher Tempelwächter, wurde in der Kaiserzeit eine einflussreiche Position im administrativen Bereich des Heiligtums. Vgl. K. Hanell, RE XVI 2 (1935) 2422-2424 s.v. Neokoroi. Bömer (1960) 165 nennt noch die Aufwertung der Stellung des *ἀκροβάτης* „vom Kulddiener zum Honoratiorentitel“.

⁴⁵³ TAM III 1, 567.

⁴⁵⁴ Bean/Mitford (1970) 174, Nr. 191.

städtischer Seite aus sogar aufgefordert, Dienste in einem Heiligtum zu übernehmen und wurden während dieser Zeit als *ἱεροί* oder *ἱερόδουλοι* bezeichnet.

Plausibel wird diese Überlegung durch die Tatsache, daß eine Stadt grundsätzlich jeden Bürger zu öffentlichen Aufgaben heranziehen konnte.⁴⁵⁵ Religiöse Aufgaben, auch in untergeordneter Funktion, wurden von Freien vermutlich nicht als unzumutbar betrachtet.⁴⁵⁶ Dazu ein Beispiel: In dem ephesischen Edikt aus dem Jahre 44 n.Chr. über die Mißstände in der Verwaltung des Artemisions und der Stadt beklagte der Statthalter Paullus Fabius Persicus unter anderem, daß Freie (*ἐλεύθεροι*) die Aufgaben der städtischen Sklaven im Artemision übernommen hätten. Dies sollte zukünftig verboten sein.⁴⁵⁷ Die Kritik des Prokonsuls hatte aber rein finanzielle Gründe und beruhte nicht auf Statusfragen: Freie wurden für eine Tätigkeit entlohnt, die die städtischen Sklaven ohne zusätzlichen finanziellen Aufwand ebenso gut ausüben konnten.

b) Die Verwendung des Begriffs *ἱερός* als Ehrentitel oder im Sinne einer religiösen Hinwendung: Dies wurde von Franz Bömer und Arminda Lozano als Erklärung für die Existenz freigeboresener *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* in verschiedenen Inschriften in Erwägung gezogen.⁴⁵⁸

Dagegen spricht, daß in der Kaiserzeit zahlreiche Ehren- oder Stiftungsinschriften das religiöse Engagement ihrer Bürger lobten, ohne daß diese als *ἱεροί* geschweige denn als *ἱερόδουλοι* bezeichnet worden wären. Dieser Überlegung liegt vermutlich die Vorstellung zugrunde, daß *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* in kleinasiatischen Heiligtümern stets unfrei waren, Freigeboresene also keinen Tempeldienst leisteten.

⁴⁵⁵ Vgl. dazu Eder (1980) 121 mit Anm. 109.

⁴⁵⁶ Weiß (2004) 164f. führt hingegen Cod.Iust. 11,37,1 an (unter Kaiser Severus Alexander); darin wurde festgelegt, daß ein städtischer Freigelassener nicht dazu gezwungen werden dürfte, *officia* zu übernehmen, die sonst von Sklaven besetzt würden.

⁴⁵⁷ I. Ephesos 18c, Zz. 13-18, Text auf S. 121.

⁴⁵⁸ Bömer (1960) 165, der aber eine soziale Aufwertung aus „der Verbindung zu den dienenden Angehörigen“ nicht ausschließen möchte. Lozano (1980) 162 (Ehrentitel); im Sinne einer religiösen Hinwendung Lozano (2001) 105 und (2005) 252f.

c) Eine dritte Möglichkeit besteht darin, daß es sich bei den *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* um die Nachkommen freigelassener geweihter Sklaven handelt. Die Kinder der ehemaligen Sklaven waren frei, gehörten aber rechtlich gesehen dem Heiligtum an. In phrygischen Inschriften weihten freigeborene *ἱεροί* ihre Söhne zwar als *ἱεροί*, was gegen diese Variante spricht.⁴⁵⁹

Überzeugend scheint mir vor allem die zuerst besprochene Möglichkeit von der Aufwertung der religiösen Funktion in der Kaiserzeit. Doch möchte ich die beiden anderen Varianten nicht grundsätzlich ablehnen. Die sog. Tempelsklaverei stellt sich also einmal mehr nicht als eine strukturelle Einheit dar. Im Hellenismus und vor allem in der Kaiserzeit sind unfreie und freigeborene Menschen im Tempeldienst nachgewiesen, die auf unterschiedlichen Wegen in unterschiedliche Kulte gelangten. Die Aufgabenbereiche und auch der rechtliche Status der *ἱεροὶ παῖδες*, *σώματα ἱερά*, *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst variierten entsprechend den Gepflogenheiten und dem Bedarf der Heiligtümer.⁴⁶⁰

4.3. „Μεταξὺ ἐλευθέρων καὶ δούλων?“ – Die sog. Tempelsklaverei und andere Formen kollektiver Abhängigkeit in Kleinasien

Der Status der *ἱερόδουλοι* Strabons wird in der Forschung als rechtliche „Zwischenform“ eingestuft. Zitiert wird in diesem Zusammenhang Pollux, ein kaiserzeitlicher Autor, der zur Erläuterung verschiedene ethnische und soziale Gruppen aus dem klassischen Griechenland, Kleinasien und Sizilien angeführt hat.⁴⁶¹ Demzufolge standen spartanische Heloten, thessalische Penesten oder die kleinasiatischen Mariandynoi zwischen Freien und

⁴⁵⁹ Beispiele: Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) K 8, K 11 und K 43: dort treten allerdings Vater und Tochter beide als *ἱερός* bzw. *ἱερά* als Stifter von Sklaven auf.

⁴⁶⁰ Dies hat ähnlich auch Riel (2001b) 140 für Lydien und Phrygien vermutet.

⁴⁶¹ Pollux. Onom. 3,83. Tempelsklaven respektive *ἱερόδουλοι* als zwischen Freien und Unfreien stehend etwa bei Debord (1982) 80ff. und Garlan (1982) 99. Nörr (1971) 628 und Mirković (1997) 25ff. beziehen sich auf die Quellengruppe der *καταγραφή*-Weihungen aus dem Heiligtum des phrygischen Apollon Lairbenos. Zu diesen Inschriften vgl. Kap. 2.3.3.

Skaven.⁴⁶² Das bedeutet in erster Linie, daß persönlich freie Menschen als soziale oder ethnische Gruppe in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Dritten standen. Die *ἱερόδουλοι* hat Pollux in diesem Zusammenhang nicht genannt. Moses Finley hat in vielen Untersuchungen die Existenz dieser rechtlichen Zwischenformen immer wieder angeführt, um auf die Unzulänglichkeiten der Dichotomie „frei – unfrei“ hinzuweisen.⁴⁶³ In der Forschung wurde das Zitat auch zweckentfremdet, um den Rechtsstatus der in Griechenland freigelassenen Skaven zu definieren. Dies geht auf William Westermann zurück und hat in der Forschung Nachfolger gefunden.⁴⁶⁴

Was ist nun unter einer rechtlichen Zwischenform im Fall der *ἱερόδουλοι* Strabons zu verstehen? Fassen wir dazu die in Kapitel 2 gewonnenen Ergebnisse über die *ἱερόδουλοι* nochmals zusammen. Diese, meist mehrere Tausend an der Zahl, wohnten in einem Heiligtum mit oft ausgedehntem Landbesitz, der für eine finanzielle Unabhängigkeit des Kultes sorgen sollte. Der Priester herrschte als „Zweiter nach dem König“ über das Heiligtum; seine machtvolle Stellung erlaubte ihm, sowohl über die Einkünfte des Heiligtums als auch über die Bewohner, die *ἱερόδουλοι*, weitgehend zu verfügen. Strabon betonte allerdings auch, daß der Priester die heiligen Skaven nicht verkaufen durfte.⁴⁶⁵

Die Erträge des Heiligtums, auf die der Priester frei zugreifen konnte, stammten zu einem großen Teil aus der Bewirtschaftung des „heiligen“ Landes.⁴⁶⁶ Es ist möglich, daß nicht nur die auf den Ländereien

⁴⁶² Das Zitat lautet vollständig: „μεταξὺ δὲ ἐλευθέρων καὶ δούλων οἱ Λακεδαιμονίων εἰλωτες καὶ Θετταλῶν πενέσται καὶ Κρητῶν κλαρώται καὶ μνωῖται καὶ Μαριανδυνῶν δωροφόροι καὶ Ἀργείων γυμνήτες καὶ Σικυωνίων κορυνηφόροι.“ (Pollux Onom. 3,83). Dazu noch immer Lotze (1959), der auf die Unterschiedlichkeit dieser einzelnen Gruppen aufmerksam gemacht hat.

⁴⁶³ Die klassische Trennung von frei und unfrei ist, das hat Moses Finley immer wieder hervorgehoben, kein geeignetes Modell, um Sklaverei oder andere Formen der Unfreiheit angemessen zu kategorisieren. Dies gilt ebenso für die „Tempelsklaverei“ in Kleinasien. Dazu etwa Finley (1960) 165ff., (1964) 233ff. und (1973) 67ff. sowie zu Finleys Ansatz Christiansen (2002) 23ff. Vgl. hier auch Anm. 406.

⁴⁶⁴ Westermann (1945) 213ff., wieder aufgenommen in Westermann (1955) 34 und 51; vgl. auch Westermann (1948) 55ff. und Bömer (1960) 13; Kritik von Finley (1960) 183.

⁴⁶⁵ Vgl. die entsprechenden Belege in Kap. 2.4.4.

⁴⁶⁶ Etwa Anbau von Wein im pontischen Komana: Strab. 12,3,36.

angesiedelten Dorfgemeinden Landwirtschaft betrieben, sondern auch die *ἱερόδουλοι* als Bauern arbeiteten und abgabepflichtig waren.

Dies hat Karl-Wilhelm Welwei vermutet: Strabon berichtete, daß die *ἱερά χωρά* des Heiligtums des Zeus Venasios in Kappadokien jährlich Einkünfte in Höhe von 15 Talenten erbracht hätte, woraus Welwei schloß, daß die *ἱερόδουλοι* vermutlich über Generationen hinweg Grundstücke gegen bestimmte Abgaben selbständig bewirtschaften konnten. Daß in diesem Heiligtum nur die *ἱερόδουλοι* das Land bewirtschafteten, ist laut Welwei deshalb wahrscheinlich, weil Strabon in diesem Fall die ländliche Bevölkerung nicht erwähnt habe. Darüber hinaus übernahmen die *ἱερόδουλοι* „wahrscheinlich niedere kultische Pflichten“ und waren als „Stadtbewohner sicherlich z.T. auch handwerklich tätig“.⁴⁶⁷

In der Forschung gelten die *ἱερόδουλοι* meist als „halbfrei“ und „abhängig“, als Angehörige eines orientalischen Heiligtums, die sich in einem sklavenähnlichen Status befanden. In der Regel wird nicht spezifiziert, welche Elemente als „sklavenähnlich“ bezeichnet werden können.⁴⁶⁸

Der rechtliche und politische Status der *ἱερόδουλοι* kann aber etwas genauer beschrieben werden. Hilfreich ist dabei eine in dieser Untersuchung bislang nicht behandelte Inschrift aus Magnesia am Mäander, die in der Forschung vielfach kommentiert wurde. Es handelt sich um den Brief eines persischen Königs an seinen Satrapen, vermutlich aus dem 5. Jh. v.Chr., der im 2. Jh. n.Chr. erneut publiziert und im Heiligtum des Apollon aufgestellt wurde. Lebhaft diskutiert wird vor allem, ob es sich um ein Original aus dem 5. Jh. v.Chr. oder um eine Fälschung handle.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Strab. 12,2,6. Welwei (1979) 110f.; diesem folgt Brandt (1992) 69; vgl. noch Lozano (1980) 144ff. und Kreißig (1977) bes. 379. Quellenbelege für die Ausführungen Welweis gibt es nicht.

⁴⁶⁸ Vgl. Kap. 2.4.4. mit der entsprechenden Forschung. Daß eine Begründung nicht mitgeliefert wird, liegt schlicht daran, daß entsprechende Quellenbelege fehlen. Vgl. auch die Einleitung zu diesem Kapitel und die Bemerkungen zu Strabon in Kap. 1.1.

⁴⁶⁹ I. Magnesia 115 = Syll.³ 22. Zur Inschrift etwa Schmitt (1996) 95ff.; Chaumont (1990) 579ff.; Wiesehöfer (1987) 396ff.; Hansen (1986) 95f.; Robert (1977) 77ff., bes. 84f.; Metzler (1997) 323ff. (bes. zu Gadatas); weitere Literatur auch unter www.achemenet.com. Eine ausgewogene Darstellung der Achämenidenherrschaft stammt von Briant (1996); s. auch die Überblicksdarstellungen von Cook (1983) und Frye (1984).

Grundsätzlich geht es in dem Brief um das Verhältnis zwischen Herrscher und Heiligtum, zwischen politischer Einflußnahme und „Autonomie“.⁴⁷⁰

Der Text lautet folgendermaßen (I. Magnesia 115):

1 Βασιλεὺς [βα]σιλέ-
ων Δαρεῖος ὁ Ὑσ-
τασπεω Γαδάται
4 δούλωι τάδε λέγε[ι·]
Πυνθάνομαί σε τῶν
ἐμῶν ἐπιταγμάτων
οὐ κατὰ πάντα πει-
8 θαρχεῖν· ὅτι γὰ[ρ]
[τ]ῆν ἐμὴν ἐκπονεῖς
[γ]ῆν, τοὺς πέραν Εὐ-
[φ]ράτου καρποὺς ἐπ[ι]
12 τὰ κάτω τῆς Ἀσίας μέ-
ρη καταφυτεύων, ἐπαι-
[ν]ῶ σὴν πρόθεσιν καὶ
[δ]ιὰ ταῦτά σοι κείσεται
16 μεγάλη χάρις ἐμ βασι-
λέως οἴκωι· ὅτι δὲ τὴν
ὑπὲρ θεῶν μου διάθε-
σιν ἀφανίζεις, δώσω
20 σοι μὴ μεταβαλομένωι
πεῖραν ἠδικη[μέ]νου θυ-
μοῦ· φυτουργοὺς γὰρ
[ί]εροὺς Ἀπόλλ[ω]νος φό-
24 ρον ἔπρασσεσ και χώραν
[σ]καπανεύων βέβηλον ἐπ[έ]-
τασσεσ ἀγνοῶν ἐμῶν
προγόνων εἰς τὸν θεὸν
28 [ν]οῦν, ὃς Πέρσας εἶπε
[πᾶ]σαν ἀτρέκε[ι]αν και τη.

Folgende Fakten sind für unseren Zusammenhang von Interesse: König Dareios lobte in diesem Schreiben seinen in Kleinasien eingesetzten Satrapen Gadatas für seine Bemühungen um den Plantagenbau in der Region (Zz. 1-17). Gleichzeitig kritisierte er, daß Gadatas seine

⁴⁷⁰ Unabhängig von der Frage nach der Echtheit des Dokuments dürfte die Aufstellung dieser Inschrift eine Reaktion auf einen konkreten politischen Anlaß, der die Unabhängigkeit des Heiligtums bedrohte, gewesen sein. Die Verantwortlichen wollten auf die Kontinuität unabhängiger Tempelverwaltung hinweisen. Ich folge darin Dignas (2002) 274ff. Vgl. noch Chaniotis (1988) 234ff. mit einer Sammlung älterer Dokumente, die in der Kaiserzeit erneut öffentlich gemacht wurden. Demnach handelte es sich um eine gängige Praxis.

Anordnungen hinsichtlich der (fremden) Götter übergang (Zz. 17-22). So hatte Gadatas wohl im Zuge des Plantagenanbaus den heiligen Gärtnern (*ἱεροὶ φυτουργοί*) des Apollon eine Steuer (*φόρος*) auferlegt und sie darüber hinaus verpflichtet, profanes Land (*χώραν βέβηλον*) zu bearbeiten – also wohl auf den nicht zum Heiligtum gehörenden Obstplantagen tätig zu sein. Dies verstieß Dareios zufolge gegen die traditionell ehrfürchtige Haltung des Königs und seiner Vorfahren dem Gott (Apollon) gegenüber. Der Text lautet in den Zz. 22-29:

„Denn du hast den heiligen Gärtnern des Apollon einen Tribut auferlegt und sie angewiesen, profanes (= ungeweihtes) Land zu bearbeiten, in dem du die Gesinnung meiner Vorfahren dem Gott gegenüber verkannt hast, der den Persern die ganze Wahrheit sagte und“⁴⁷¹

Gleich zweimal kritisiert Dareios, daß Gadatas das königliche Verhalten fremden Göttern gegenüber mißachtet habe (Zz. 17ff., 27ff.). Beate Dignas schreibt dazu: „All rulers were aware that sacred property was not easily taxed, plundered, or diminished in any other way because strong expectations for appropriate behaviour towards the gods existed on both sides.“⁴⁷²

Die *ἱεροὶ φυτουργοί* waren Pierre Briant zufolge Bauern, die das Land des Apollon bewirtschafteten; er hat sie zu Recht mit den *ἱεροδούλοι* Strabons gleichgesetzt.⁴⁷³ Die *ἱεροὶ φυτουργοί* durften also nicht von Dritten, nicht einmal von einem königlichen Verwalter, mit einer Steuer belegt, noch durften sie für Arbeiten außerhalb des Heiligtums eingesetzt werden. Sie gehörten Apollon allein. Dies kennen wir bereits aus den Weihinschriften von Sklaven an eine Gottheit; diese durften ebenfalls nicht für andere Zwecke eingesetzt oder verkauft werden. Dieses Tabu galt zwar nicht

⁴⁷¹ Z. 29 wohl in Bezug auf das Orakel des Apollon; Lochner-Hüttenbach (1964) 91ff. übersetzte den Begriff *ἀτρέκεια* hingegen mit „Rechtsordnung“.

⁴⁷² Dignas (2002) 273.

⁴⁷³ Briant (1996) 474; ähnlich auch Lozano (1999) 254. Anders hingegen Robert (1977) 77ff., er sieht in den *ἱεροὶ φυτουργοί* die bei Pausanias (10,32,6) erwähnten „heiligen Männer“ des Apollon in Magnesia, die die kultisch-rituelle Aufgabe des Baumschlagens übernahmen; vgl. noch Athen. 4, 173: Die Bürger von Magnesia, Kolonisten aus Delphi, sind *ἱεροὶ τοῦ θεοῦ* (Apollon).

grundsätzlich für den Besitz eines Heiligtums, den Quellen nach jedoch für die *ιερόδουλοι*.⁴⁷⁴

Briant schreibt im Kontext der Gadatas-Inschrift: „Liés à leur village, les paysans (*λαοί, λαοί βασιλικοί, ιερόδουλοι*) sont protégés par l'administration, en ce qu'ils ne peuvent en aucun cas être capturés ni vendus sur les marchés d'esclaves“.⁴⁷⁵ Diese Inschrift bestätigt die Ergebnisse Welweis zu den entsprechenden Angaben Strabons. Die *ιερόδουλοι* bewirtschafteten heiliges Land und gingen ansonsten den Tätigkeiten nach, die in einer ländlichen Gemeinde oder Stadt notwendig waren.⁴⁷⁶

Worum handelt es sich bei den *λαοί* in hellenistischer Zeit, die Briant mit den *ιερόδουλοι* gleichsetzt? Sie gelten allgemein als indigene ländliche Bevölkerung Kleinasien, die königlichen oder privaten Grundbesitz selbständig bewirtschaftete und dafür als Dorfgemeinschaft Abgaben leistete. Die *λαοί* sind in nur wenigen, jedoch viel diskutierten Dokumenten aus hellenistischer Zeit bezeugt.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Marietta Horster geht davon aus, daß in archaischer und klassischer Zeit die Qualität „heilig“ keinem Tabu entsprach, aber Einschränkungen und Regelungen für einzelne Orte oder Objekte galten. Deutlich wird dies besonders am Beispiel der heiligen Haine: Horster (2004) 92ff. Vgl. hier auch Anm. 119.

⁴⁷⁵ Briant (1996) 474.

⁴⁷⁶ In Teilen der älteren Forschung verband man die Existenz abhängiger Landbevölkerungen so sehr mit „orientalischen“ Strukturen, daß man sich diese nicht für ein „griechisches“ Heiligtum, etwa das des Apollon bei Magnesia, vorstellen konnte. Dazu Starr (1975) 93 mit Anm. 140. Vgl. hier noch Anm. 495.

⁴⁷⁷ Wörle (1975b) 84: „*Λαοί* ist in den einschlägigen Dokumenten konstant und wie ein Terminus technicus zur Bezeichnung der einheimischen Bauernschaft gebraucht.“ Zur Etymologie des Begriffs vgl. Bietenhard (2001) 1-11. Maßgeblich sind hierzu die Arbeiten von Briant (1972) und (1975). Einen Überblick über die Forschung bieten Golubcova (1972) 144ff., Papazoglou (1997) 9ff. und Corsaro (2001) 17ff., dieser mit einer kritischen Besprechung der Ergebnisse Papazoglous; vgl. noch Pippidi (1975) 65-80. Die *λαοί* sind wie die *ιερόδουλοι* der autonomen Tempelstaaten in der Kaiserzeit nicht mehr bezeugt. Dazu Papazoglou (1997) 139f. – Die Dokumente sind in der Forschung vielfach und kontrovers besprochen worden und müssen hier im einzelnen nicht mehr vorgestellt werden. Für eine detaillierte Auswertung der Texte verweise ich auf die genannte Literatur. Folgende Inschriften sind vor allem zu nennen: Aristodikides-Inschrift: I. Ilion 33 (um 275 v.Chr.) = RC 11-13; Mnesimachos-Inschrift: I. Sardis VII 1, 1 (um 200 v.Chr., das Original stammt wohl aus dem späten 4. Jh. v.Chr.), dazu zuletzt Dignas (2002) 279ff., jedoch mit anderen inhaltlichen Schwerpunkten; Laodike-Inschrift: I. Didyma 492 (254/53 v.Chr.) = RC 18, sowie zwei Urkunden aus der Gegend des syrischen Hefzibah: SEG 41, 1574 (zwischen 199/98 und 195 v.Chr.) und die Inschrift aus Baitokaike, ebenfalls in Syrien: IGLS 4028, zur Datierung vgl. Schuler (1998) 161 mit Anm. 7. Papazoglou (1997) 66ff. hat in ihrer Publikation weitere Dokumente behandelt, die die Existenz der *λαοί* direkt oder indirekt bezeugen.

Die Diskussion über den Status der Landbevölkerung, der *λαοί*, beruht auf der langanhaltenden, ideologisch geführten Kontroverse um Landbesitz in Kleinasien, die mit Michael Rostovtzeff zu Beginn des 20. Jhs. einsetzte. Die marxistische Forschung kritisierte seine Theorie über die herrschenden feudalen Strukturen in hellenistischer Zeit und propagierte stattdessen Marx' Idee der „asiatischen Produktionsweise“. Als charakteristisches Merkmal dieser Produktionsweise wurde die Abwesenheit von privatem Grundeigentum genannt.⁴⁷⁸ Pierre Briant hat dieses Konzept modifiziert und den Begriff der „tributären Produktionsweise“ eingeführt. Darunter verstand er die kollektive Abhängigkeit von Dorfgemeinschaften, deren Abgaben – also nicht die Menschen selbst – Basis dieses Abhängigkeitsverhältnisses waren.⁴⁷⁹

Die *λαοί* waren wie die *ἱερόδουλοι* keine Sklaven im klassischen Sinn, wurden aber lange Zeit als Hörige oder Leibeigene betrachtet.⁴⁸⁰ Sie verfügten als Mitglieder einer Dorfgemeinde über Haushalte mit eigenem Besitz. Als Gesamtheit waren sie dem König oder ihrem Herrn abgabepflichtig. Schuler zufolge bedeutete die Abgabe des *φόρος* nichts

⁴⁷⁸ „Dies (nämlich, daß kein Privateigentum existierte, d. Verf.) ist der wirkliche clef selbst zum orientalischen Himmel.“ Zitat von K. Marx nach Sofri (1972) 23. Rostovtzeff (1910) passim. Es ist nicht möglich, auf diese Thematik näher einzugehen, ich verweise aus der Vielzahl an Literatur auf nur wenige Titel, die hier ausgewertet wurden. Eine knappe Zusammenfassung der Forschungsgeschichte bei Schuler (1998) 163ff.; vgl. auch Sofri (1972) bes. 15ff. mit einem Überblick über Marx' Arbeiten zur „asiatischen Gesellschaft“; Rezeption der älteren Forschung ebd. 128ff.; eine Auflistung der neueren Forschung in Florath (2005) 184f. mit Anm. 1 und 2. Wissenschaftshistorisch von Interesse ist die Arbeit von Elisabeth Welskopf über „Die Produktionsverhältnisse im Alten Orient und in der griechisch-römischen Antike“ von 1957, bsp. 71ff., 96ff. oder 115ff.; sie hat nicht nur die Positionen von Marx und Engels, sondern auch diejenigen Lenins und Stalins ausgewertet. – Christof Schuler hat gegen Rostovtzeff und seine zahlreichen Nachfolger erörtert, daß es neben königlichem und Gemeindeland auch Privatbesitz gab. Dazu Schuler (1998) 175: „Privater Großgrundbesitz bedeutete innerhalb der territorialen und administrativen Struktur des seleukidischen Reichs weder eine Ausnahme noch ein Problem. Zu seiner Integration stand ein etabliertes Instrumentarium zur Verfügung.“ Schuler weist außerdem darauf hin, daß auch in ländlichen Gemeinden griechische Verfassungselemente erkennbar werden (ebd. 190), in deren konservativer Dorfstruktur doch häufig noch das orientalische Erbe gesehen wird.

⁴⁷⁹ Briant etwa (1972) 93ff. und (1975) 115ff., (1982a) 351ff.

⁴⁸⁰ In der Mnesimachos-Inschrift (I. Sardes VII 1, 1) werden neben den *λαοί* (Kol. I, Z. 11) auch Sklaven, *οἰκέται* (Kol. II, Z. 5), erwähnt, hier also in der Antike selbst eine Differenzierung geschaffen. Vgl. auch die Analyse dieser Inschrift von Golubcova (1972) 148ff.; Schuler (1998) 182 mit Anm. 103 sowie Papazoglou (1997) 46f. zur Bedeutung und dem Status der *οἰκέται*.

anderes, als daß die *λαοί* in die Geldwirtschaft eingebunden waren und selbst die Produktvermarktung vornehmen konnten.⁴⁸¹

Diese Tatsache erklärt auch, daß die *λαοί* in einem festumrissenen Rahmen rechtsfähig waren und gegeneinander klagen konnten.⁴⁸² Außerdem besaßen sie vermutlich gewisse Freiheiten in der Wahl ihres Wohnortes.⁴⁸³

Allerdings konnten sie als Dorfgemeinschaft „verkauft“ oder vom König an Einzelpersonen oder an Götter vermacht werden. Dabei blieben sie aber fiskalisch und jurisdiktionell dem König zugeordnet.⁴⁸⁴

Vielleicht waren die *ιερόδουλοι* ursprünglich einmal königliche *λαοί*, bis sie vom König mitsamt dem Land, das sie bewohnten, einer Gottheit vermacht wurden? Diesen naheliegenden Vergleich zwischen *λαοί* und *ιερόδουλοι* hat Welwei bereits gesehen und ausführlicher erörtert. Ihm zufolge waren die Auflagen der *ιερόδουλοι*, nämlich die abgabepflichtige, (vermutlich selbständige) Bewirtschaftung und Nutzung von heiligem Land, durchaus mit der Situation der *λαοί* vergleichbar. Die *ιερόδουλοι* seien aber viel enger an das Heiligtum gebunden und einem Priester unterstellt, der weitgehende Vollmachten besaß.⁴⁸⁵ Der Priester im pontischen Komana wird von Strabon als Hegemon der *ἐνοικοῦντες* (also der *λαοί*) bezeichnet, aber als *κύριος* über die *ιερόδουλοι*.⁴⁸⁶ Beide, *λαοί* wie *ιερόδουλοι*, waren also gegenüber einem König bzw. einer Gottheit als Gemeinschaft verpflichtet. Auch die *ιερόδουλοι* waren in die Geldwirtschaft eingebunden und vermarkteten ihre Produkte darum vermutlich selbst.⁴⁸⁷

Während im Fall der *λαοί* aber deren Arbeitsleistung oder Arbeitsertrag „verkauft“ werden konnte, Besitzverhältnisse also wechseln konnten, waren

⁴⁸¹ Schuler (1998) 183.

⁴⁸² Nachgewiesen in SEG 41, 1574, Zz. 11-16 (Hefzibah, Syrien). Die letzte Textrevision durch Piejko (1991) 245ff.; zur Inschrift noch Papazoglou (1997) 57ff.

⁴⁸³ Bezeugt in der sog. Aristodikides-Inschrift: I. Ilion 33, Zz. 46-49 = RC 11, Zz. 22-25.

⁴⁸⁴ Etwa die Landschenkung mitsamt der *λαοί* durch Antiochos I. an Aristodikides: I. Ilion 33 (ca. 275 v.Chr.) = RC 10-13 oder der Verkauf einer Domäne durch Antiochos II. an Königin Laodike: I. Didyma 492 (254/53 v.Chr.) = RC 18-20; ein Seleukidenherrscher schenkt dem Zeus das Dorf Baitokaike: IGLS 4028.

⁴⁸⁵ Welwei (1979) 116.

⁴⁸⁶ Strab. 12,3,34, Text in Kap. 2.4.4.; Lozano (1999) 245 zufolge bedeutete der Terminus *κύριος* „un total dominio, material y moral...“.

⁴⁸⁷ Strab. 12,2,6: jährliche Zahlung von 15 Talenten.

die *ἱερόδουλοι* „unverkäuflich“, nur die Gottheit bzw. der Priester verfügte über sie. Darum durften die *ἱερόδουλοι* bzw. deren Arbeitskraft nicht außerhalb des heiligen Landes ausgebeutet werden, wie die Gadatas-Inschrift gezeigt hat. Allerdings ist ebenso unwahrscheinlich, daß die *λαοί* zu anderen Aufgaben gezwungen wurden, wofür die Landwirtschaft vernachlässigt worden wäre. Im Fall der *λαοί* konnte bei Landschenkungen ein „Besitzerwechsel“ stattfinden. Allerdings lebten die *λαοί* weiterhin auf demselben Land in derselben Gemeinde und leisteten weiterhin Abgaben; dieser Wechsel veränderte deren Situation wohl kaum.

Der wesentliche Unterschied zwischen *ἱερόδουλοι* und *λαοί* besteht also darin, daß erstere geweiht (*ἱερός*) und mit dieser Qualifikation ausschließlich an ein Heiligtum gebunden waren: ökonomisch und juristisch und mit Ausschließlichkeitsanspruch.⁴⁸⁸ Ansonsten überwiegen die Gemeinsamkeiten. Die Kontinuität der Besitzverhältnisse und damit der Lebenssituation der *ἱερόδουλοι* galt weitgehend auch für *λαοί*. Eine räumliche Veränderung war für beide Gruppen nicht möglich, beide mußten unfreiwillig Abgaben erwirtschaften. Dieser Vergleich stieß in der Forschung auf Widerspruch. Fanoula Papazoglou ging davon aus, daß weder der rechtliche Status der *ἱερόδουλοι* mit dem der *λαοί* übereinstimme, noch Landarbeit der *ἱερόδουλοι* überliefert sei.⁴⁸⁹

An anderer Stelle wurde bereits erwähnt, daß das vollständige Fehlen einer Information über die Auflösung der sog. autonomen Tempelstaaten darauf schließen läßt, daß diese seit dem Ende des 1. Jhs. v.Chr. ohne größere rechtliche Probleme verlief. Die rechtlichen Strukturen der Heiligtümer

⁴⁸⁸ So hat Yvon Garlan die *λαοί* und die „esclaves sacrés“ unter demselben Oberbegriff, nämlich „servitudes communautaires“, versammelt. Dazu gehören seiner Kategorisierung zufolge die abhängigen Gruppen „de type hilotique“ (108) sowie die Mariandynoi als „asservis tributaires des terres coloniales (116).

⁴⁸⁹ Papazoglou (1997) 69ff. Sie führt das Kultgesetz aus Kommagene als Beweis an und kommt zu dem Schluß (ebd. 71): „Les hiérodoules n'étaient pas des esclaves, ni des serfs, mais des ‚serviteurs sacrés‘.“ Damit klärt sie allerdings nicht, welchen rechtlichen Status die *ἱερόδουλοι* in hellenistischer Zeit besaßen und welchen Aufgaben 6000 *ἱερόδουλοι* in einem Heiligtum stattdessen nachgingen. Daß die *ἱερόδουλοι* in Kommagene mit denen in den sog. autonomen Tempelstaaten nicht vergleichbar sind, konnte in Kap. 2 gezeigt werden.

bzw. der rechtliche Status der *ἱερόδουλοι* erschwerten den Vorgang der Säkularisierung offenbar nicht.

Diese Form unfreier Arbeit, wenn auch unter unterschiedlichen politischen Voraussetzungen, war im hellenistischen Kleinasien etabliert, wie einmal der Vergleich zwischen *ἱερόδουλοι* und *λαοί* zeigen konnte. Außerdem bezeugt die Überlieferung weitere abhängige Bevölkerungsgruppen in Kleinasien. Diese sollen kurz vorgestellt werden, um die politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen zu verstehen, die für die sog. autonomen Tempelstaaten und die *ἱερόδουλοι* galten.

Pollux erwähnt die aus der Umgebung von Herakleia Pontike stammenden Mariandynoi, die, vermutlich von thrako-bithynischer Herkunft, teilweise vom lydischen König Kroisos unterworfen worden waren und als abhängige Bauern Abgaben leisten mußten. Strabon zufolge durften sie sogar verkauft werden – jedoch nicht über die Landesgrenzen hinaus. Nach übereinstimmender Meinung der Forschung galten die Mariandynoi im Gegensatz zu den heiligen Sklaven als bewegliches Eigentum.⁴⁹⁰

Zu nennen sind des weiteren die Phryger in Zeleia, die öffentliches Land auf dem Territorium der Polis bearbeiteten und dafür Abgaben zahlten. Es handelte sich vermutlich um die einheimische Bevölkerung.⁴⁹¹ Schließlich wurde die Situation der Pedieis bei Priene ebenfalls als Form abhängiger Arbeit bewertet. Die Quellen bieten in diesem Fall jedoch kaum gesicherte Informationen.⁴⁹²

⁴⁹⁰ Strab. 12,3,4; vgl. Lotze (1959) 56ff.; Welwei (1977) 119ff.; Schuler (1998) 198ff.; Bittner (1998) 10f., 113 ff.; Avram (1984) 19ff. mit einer Zusammenfassung der Forschung; Burstein (1976) 28ff.; 58ff. Garlan (1982) 117 ff. ordnet sie der Kategorie der „*asservis tributaires des terres coloniales*“ zu.

⁴⁹¹ Rostovtzeff (1910) 259f. zufolge „Hörige“; vgl. auch Kreißig (1978a) 108f.; Schuler (1998) 203 bezweifelt hingegen, ob darin tatsächlich eine durch „Unterwerfung begründete kollektive Abhängigkeit zum Ausdruck kommt“. Die relevante Quelle ist Syll.³ 279 (SGDI 5532), eine Auswertung durch M. Corsaro, *Un decreto di Zelea sul recupero dei terreni pubblici* (Syll.³ 279), ANSP ser. III 14 (1984) 441-493.

⁴⁹² Möglicherweise in der Nähe von Priene oder zu Priene gehörig sind im 3. Jh. v.Chr. die Pedieis nachgewiesen. Die erhaltenen Texte geben keinerlei Hinweis auf deren Status. Dem Namen nach handelte es sich wohl nicht um indigene Bevölkerung. Offenbar waren die Pedieis Eigentümer ihres Landes; diskutiert wird in diesem Zusammenhang ein Bürgerrechtsdekret aus Priene, das den Kauf von Besitzungen der Pedieis verbietet (I. Priene 3 von 296/95 v.Chr.). Vgl. Crowther (1996) 195ff. mit neuen Datierungsvorschlägen

Die *ιερόδουλοι* waren als abhängige soziale Gruppe also Teil des politischen Systems des vorhellenistischen und hellenistischen ländlichen Kleinasien. Die Menschen wurden nicht versklavt, sondern als Gemeinschaft abgabepflichtig und damit abhängig gemacht. Sie waren nicht unfrei, sondern leisteten unfreie Arbeit.

Einen letzten Hinweis auf eine Bevölkerung, die auf „heiligem“ Land siedelte, erhalten wir in einem bereits besprochenen Dekret aus Ephesos über den Krieg gegen Mithridates.⁴⁹³ Um die Zahl der waffenpflichtigen Ephesier zu erhöhen, bot die Stadt Schuldenerlasse oder eine Aufwertung ihres rechtlichen Status denjenigen an, die sich am Kampf gegen den pontischen König beteiligen wollten.⁴⁹⁴ Zum besseren Verständnis sei der Text ein weiteres Mal zitiert (I. Ephesos 8, Zz. 43-48):

... εἶναι δὲ καὶ τοὺς ἰσοτελεῖς καὶ παροίκους
 44 καὶ ἱερούς καὶ ἐξελευθέρους καὶ ξένους, ὅσοι ἂν ἀναλάβωσιν τὰ ὄπλα καὶ πρὸς
 το[ύς]
 45 ἡγεμόνας ἀπογράψωνται, πάντας πολίτας ἐφ' ἴση καὶ ὁμοίαι, ὧν καὶ τὰ
 ὀνόματα δια]-
 46 σαφησάτωσαν οἱ ἡγεμόνες τοῖς προέδροις καὶ τῷ γραμματεῖ τῆς βουλῆς, οἱ
 καὶ ἐπικληρωσάτωσαν αὐτοὺς εἰς φυλὰς καὶ χιλιαστῆς· τοὺς δὲ δημοσίους
 48 ἐλευθέρους τε καὶ παροίκους, τοὺς ἀναλαβόντας τὰ ὄπλα·

„Es sollen auch die *ἰσοτελεῖς* und *πάροικοι* und *ἱεροί* und die Freigelassenen und die Fremden, die die Waffen ergreifen und sich bei den Befehlshabern einschreiben lassen, alle vollständig und gleichberechtigt Bürger sein. Und die Befehlshaber sollen (ihre) Namen den Proedroi und dem Schreiber des Rates mitteilen, und diese sollen sie durch das Los in Phylen und Chiliastyen einteilen; die *δημόσιοι* aber sollen frei und *πάροικοι* sein, wenn sie zu den Waffen greifen.“

Diesem Text zufolge gehörten die *ἱεροί* zu der großen Gruppe der Menschen ohne Bürgerrechte und leisteten üblicherweise als solche auch keinen Militärdienst in Ephesos. Sie unterscheiden sich von den anderen im Dekret

für die Dokumente aus dem frühhellenistischen Priene; Schuler (1998) 204 und kritisch dazu Herz (2001a) 188 sowie (2001b) 419.

⁴⁹³ I. Ephesos 8 (86/85 v. Chr.). Vgl. Kap. 2.3.2. mit der relevanten Literatur.

⁴⁹⁴ Über die Tradition, rechtlich benachteiligten Bevölkerungsgruppen Privilegien in Krisenzeiten zu versprechen, wurde bereits in Kap. 2.3.2. gesprochen. Debord (1987) 29ff. hat betont, daß die soziale Stratifizierung in Kleinasien grundsätzlich vom Bürgerstatus ausgehe und sich alle anderen sozialen Gruppen dann negativ davon abgrenzten, weil sie keine Bürgerrechte hatten.

genannten Gruppen dadurch, daß sie juristisch zu dem Heiligtum der Artemis zugerechnet wurden, wohingegen die anderen Gruppen der Polis selbst zugeordnet waren oder Bürger einer anderen Stadt waren.

Es wurde bereits dargelegt, daß es sich bei diesen *ἱεροί* nicht um diejenigen Menschen im Tempeldienst handelte, die als Tempelpersonal im Artemision ebenfalls bezeugt sind (Kap. 2.3.2.). Peter Herz hat vermutet, daß die im Dekret genannten *ἱεροί* auf den Ländereien der Artemis lebten und diese auch steuerpflichtig bewirtschafteten. Die *ἱεροί* stellten also die Bevölkerung des Landes, das im Besitz des Heiligtums war, was im Hinblick auf die *ἱερόδουλοι* in Pontus und Kappadokien an Wahrscheinlichkeit gewinnt.⁴⁹⁵ Die Anzahl dürfte beträchtlich gewesen sein; andernfalls wären sie wohl nicht in die Liste der potentiellen Kriegsteilnehmer aufgenommen worden. Erinnert sei aber an die in Notsituationen nicht unübliche Vorgehensweise, den Status sozialer Gruppen politisch und rechtlich aufzuwerten, um Krisen zu verhindern.⁴⁹⁶

Für die *ἱεροί* in Ephesos bedeutete der Erhalt der vollen Bürgerrechte eine Veränderung der juristischen Zugehörigkeit, rechtlich waren sie nun nicht mehr dem Heiligtum unterstellt. Fiskalisch gehörten sie vermutlich weiterhin zum Heiligtum und mußten Abgaben leisten.

Die im Dekret ebenfalls genannten Gruppen bieten leider nur wenig hilfreiche Anknüpfungspunkte an die Situation der *ἱεροί*. Die an erster Stelle genannten *ἰσοτελεῖς* sind kaum greifbar.

⁴⁹⁵ Es gibt keinen ersichtlichen Grund, eine eigene Tempellandbevölkerung nur für die sog. autonomen Tempelstaaten anzunehmen. Immer dann, wenn ein Heiligtum in Kleinasien über ausgedehnten Landbesitz verfügte, kann man sich eine solche indigene ländliche Bevölkerung, die juristisch dem Heiligtum unterstand, vorstellen. Landbesitz ist also wesentliches Element für die politische und ökonomische Struktur eines Heiligtums. – L. u. J. Robert gingen davon aus, daß in hellenistischer Zeit die Bewohner der *ἱεραὶ κῶμαι*, die im direkten Umfeld eines Heiligtums waren, den *ἱερόδουλοι* entsprechend *ἱεροί* waren. Robert/Robert (1954) 295, Anm. 12: „Rappelons que chaque ville grecque peut avoir une *ἱερά χώρα*, que chaque sanctuaire grec peut posséder des domaines, sans qu'il y ait aucune trace de théocratie, d'origine orientale et de ‚village sacré‘.“

⁴⁹⁶ Vgl. Kap. 2.3.2. mit Anm. 134: Aufwertung des politischen und rechtlichen Status sozialer Gruppen in Notsituationen. Nach App.Mithr. 189 hatte Mithridates allen Sklaven die Freiheit versprochen, wenn sie mit ihm gegen die Römer Krieg führten.

Zelnick-Abramovitz bezeichnet die *ἰσοτελεῖς* als „privileged *paroikoi*, as the *isoteleis* in Athens were privileged metics.“⁴⁹⁷ Die Autorin erklärt damit auch gleich die Bedeutung der im Edikt an zweiter Stelle genannten *πάροικοι*. Gemeinhin gelten die *πάροικοι* als kleinasiatisches Pendant zu den griechischen *μέτοικοι*. Der Begriff wird allerdings in zwei unterschiedlichen Bedeutungen verwendet. Zum einen bezeichnet *μέτοικος* einen dauerhaft in einer Stadt lebenden Fremden im Gegensatz zu den *ξένοι*, die als Fremde temporär in einer Stadt lebten. Die erstere Bedeutung wird meist auf den Begriff *πάροικος* angewendet.⁴⁹⁸ In zweiter Bedeutung steht *μέτοικος* für einen Nachkommen ehemaliger Sklaven. Diese Bedeutung wird allerdings durch die ebenfalls im ephesischen Dekret erwähnten *ἐξελεύθεροι* abgedeckt, die von Papazoglou und Zelnick-Abramovitz als Nachkommen freigelassener Sklaven interpretiert werden.⁴⁹⁹

In Ephesos müßte dann zwischen den dauerhaft in Ephesos lebenden Fremden (*πάροικοι*) und den *ξένοι*, die sich temporär in der Stadt aufhielten, differenziert werden. Zwischen den *πάροικοι* und den *ξένοι* stehen noch die *ἱεροί* und die *ἐξελεύθεροι*, wie auch die Reihenfolge der Kategorien in vergleichbaren Texten durchaus variiert. Herz' Annahme, die Reihenfolge spiegele die soziale Hierarchie wider, gilt möglicherweise für Ephesos, jedoch nicht grundsätzlich.⁵⁰⁰

Fanoula Papazoglou kommt nach einer gründlichen Auswertung der Texte zu dem Schluß, daß der Terminus *πάροικος* in Kleinasien nicht grundsätzlich

⁴⁹⁷ Zelnick-Abramovitz (2005) 123 (Kursivsetzung ebd.). Peter Herz (2001) 195f. spekuliert über deren Zusammensetzung, kann aber auch keine konkreten Ergebnisse anbieten. Möglicherweise spielten auch finanzielle Erwägungen bei der Verleihung der Bürgerrechte eine Rolle. Vgl. auch Papazoglou (1997) 174.

⁴⁹⁸ Dies vertritt etwa Gauthier (1988) 23ff. Ein Forschungsüberblick bei Papazoglou (1997) 143ff.; entsprechende Dokumente, in denen *μέτοικοι* und *ξένοι* gleichzeitig genannt werden, ebd.

⁴⁹⁹ Papazoglou (1997) 175 und Zelnick-Abramovitz (2005) 120ff. sind auf der Basis unterschiedlicher Texte zu demselben Ergebnis gelangt. Herz (2001) 188 folgt Papazoglou.

⁵⁰⁰ Zu Herz Kap. 2.3.2. mit Anm. 138. Vgl. die Zusammenstellung der Dokumente bei Papazoglou (1997) 161ff. Die *πάροικοι* werden in unterschiedlicher Reihenfolge in den Inschriften aufgeführt, mal stehen sie direkt neben den *ξένοι*, dann auch wieder nicht. Die beiden Begriffe erscheinen in direkter Reihenfolge u.a. in folgenden Dokumenten: Papazoglou (1997) P3b (Kyme), P7b (Priene), P14a (Amorgos), 185, P15b (Kos), anders hingegen P 13 (Andros). Die *ἱεροί* als soziale Gruppe sind nur in dem Dokument aus Ephesos nachgewiesen. Vgl. noch Sugliano (2001) 293ff.

mit *μέτοικος* gleichzusetzen sei. Ihr zufolge war dem Begriff ein ausgedehnteres Bedeutungsspektrum eigen, das ganz allgemein einen Menschen mit geminderten Rechten bezeichnete. Darunter fallen beispielsweise die fraglichen *μέτοικοι*, die indigene Bevölkerung oder auch Freigelassene. So wurde möglicherweise von Stadt zu Stadt unterschiedlich gehandhabt, wer als *πάροικος* galt bzw. was *πάροικος* im jeweiligen Text bedeutete.⁵⁰¹

Peter Herz hat im Fall des ephesischen Bürgerrechtsdekrets die *πάροικοι* mit der ländlichen Bevölkerung gleichgesetzt, geht aber auch davon aus, daß der Status der *πάροικοι* ein „Sammelbecken für die Minderbürger im Allgemeinen“⁵⁰² geworden war. Bestätigung findet er im Dekret selbst: Die *δημόσιοι* konnten sich bei Teilnahme an der militärischen Auseinandersetzung nach der erfolgten Freilassung Hoffnung auf den Status der *πάροικοι* machen.⁵⁰³

Fassen wir die Beobachtungen zusammen: Die *ιερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten und die *ιεροί* in Ephesos passen in das in Kleinasien verbreitete politische Modell abhängiger Bevölkerungsgruppen und abhängiger Arbeit; sie waren Teil der großen Gruppe der Nichtbürger. Sowohl abhängige Landarbeit als auch die Stratifikation sozialer Gruppen gehörten zur sozialpolitischen Situation im hellenistischen Kleinasien.

In beiden Fällen können wir über das Ausmaß der Abhängigkeit oder der unfreien Arbeit nicht viel aussagen. Immerhin aber gibt es keine Belege für einen sklavenähnlichen Status weder der *ιερόδουλοι* noch der *ιεροί*. Der

⁵⁰¹ Papazoglou (1997) 160ff.; ihr folgt Herz (2001) 187; vgl auch die Definitionen von Pippidi (1975) 73, die die *πάροικοι* allgemein für die Bewohner der *χώρα* einer Stadt hält. In den Inschriften variiert in der Regel die Reihenfolge der Aufzählung sozialer Gruppen. Wenn man davon ausgehen möchte, daß die Reihenfolge nicht zufällig war, variiert dann auch der Status der *πάροικοι*. Papazoglou war m.E. zu sehr bemüht, die Gleichsetzung *μέτοικος* = *πάροικος* für Kleinasien komplett auszuschließen. Ihre Argumentation ist in einzelnen Fällen darum nicht immer überzeugend. Problematisch ist etwa ihre Auswertung (ebd. 179) einiger Inschriften aus Priene, in denen neben den *πάροικοι* auch *κάτοικοι* genannt werden: I. Priene 112, 113, 118.

⁵⁰² Herz (2001) 189. Herz hat noch finanzielle Zusatzleistungen der *πάροικοι* bzw. für alle minderberechtigten Gruppen zugunsten der Stadt angenommen. Die *ιεροί* waren davon aber vermutlich ausgeschlossen, weil sie juristisch nicht der Stadt unterstellt waren.

⁵⁰³ I. Ephesos 8, Z. 47f. Zu den *ιεροί* als Angehörige der *ιερά χώρα* vgl. noch Bömer (1960) 182.

Hinweis Strabons auf die priesterliche Verfügungsgewalt deutet zwar eine starke Abhängigkeit von den entsprechenden Heiligtümern an, doch dürfte klar geworden sein, daß die Verfügungsgewalt über die Produktion und die Erträge der *ἱερόδουλοι* bestand und nicht über sie selbst – wie Strabon ja auch betont.

Die *ἱερόδουλοι* Strabons waren persönlich freie Menschen, die in ihrer Freizügigkeit jedoch eingeschränkt waren und keine vollen Bürgerrechte besaßen. Sie konnten über ihre Arbeitskraft und ihren Arbeitsertrag nicht frei verfügen, sondern mußten an das Heiligtum eine Steuer abführen.

5. „Der Gottheit geweiht“: Zusammenfassung und Ausblick

Die Inschriften bieten einen anschaulichen Beweis dafür, daß Kleinasien keine Landschaft mit einer einheitlichen politischen, sozialen und religiösen Struktur war. Gerade im religiös-kultischen Bereich ist die regionale Vielfalt hinsichtlich Götterverehrung und Kultausübung offenkundig. Darauf wird in der Forschung immer wieder hingewiesen, und diese Grundannahme ist dafür verantwortlich, daß nur wenig landschaftsübergreifende Arbeiten zu welchen Bereichen auch immer existieren.⁵⁰⁴

Die Auswertung der Dokumente zur sog. Tempelsklaverei kann diese Einschätzung in weiten Teilen bestätigen. Im hellenistischen und kaiserzeitlichen Kleinasien bildeten „Tempelsklaven“ keinen einheitlichen religiösen Stand. „Die“ Tempelsklaverei orientalischer Prägung existierte in Kleinasien in diesem Zeitraum nicht. Die wesentlichen Argumente, die zu diesem Ergebnis führten, sollen noch einmal knapp zusammengefaßt werden.

Tradition:

Der Brief des Königs Dareios an seinen Satrapen Gadatas ist zwar nur in einer kaiserzeitlichen Kopie erhalten, doch ist, sollte es sich tatsächlich um die Kopie eines Originals aus dem 5. Jh. v.Chr. handeln, eine kollektive Abhängigkeit geweihter Personen von einem Heiligtum bis in das 5. Jh. v.Chr. nachzuweisen (I. Magnesia 115). Die sog. autonomen Tempelstaaten waren ebenfalls meist in vorhellenistischer Zeit gegründet worden, allerdings stammt die Überlieferung durch Strabon aus augusteischer Zeit.

Bereits in die Mitte des 4. Jhs. v.Chr. zu datieren ist der älteste inschriftliche Nachweis für einen *ἱερός* im Tempeldienst: Ein Verwalter des Tempelinventars der Hera auf Samos war *ἱερός* der Göttin (IG 12,6,1,261). Unterschiedliche Formen einer rechtlichen und ökonomischen Bindung von

⁵⁰⁴ Vgl. etwa Schuler (1998) 3: „Die kleinasiatische Landschaft hat es nie gegeben.“

Menschen, hier *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι*, an ein Heiligtum hatten sich also schon in vorhellenistischer Zeit ausgebildet.

Gerade die in der Forschung als beispielhaft für die kleinasiatische sog. Tempelklaverei vielfach diskutierten *ἱερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten und die *ἱερόδουλοι* im Götterkult in Kommagene existierten in der Kaiserzeit nicht mehr. Die Tempelstaaten waren aufgelöst worden, der Mitte des 1. Jhs. v.Chr. gestiftete Götter- und Ahnenkult in Kommagene fand keine Zustimmung in der Bevölkerung und wurde bereits unter seinem Nachfolger nicht fortgeführt. Das Zentralheiligtum auf dem Nemrud Dağı wurde nicht einmal fertiggestellt.⁵⁰⁵ In der römischen Kaiserzeit sind nur Sklaven und Freie im Tempeldienst bezeugt.

Osten und Westen:

Die *σώματα ἱερά*, *ἱεροὶ παῖδες*, *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst gab es in städtischen wie ländlichen, in lokalen und überregionalen Kulturen, in den sog. autonomen Tempelstaaten und in privaten Kultstiftungen. Sie dienten „griechischen“, „autochthonen“ und „orientalischen“ (persischen und ägyptischen) Gottheiten, waren aber nicht im Kaiserkult vertreten. Dabei sind autochthone, persische oder ägyptische Gottheiten im Westen Kleinasiens ebenso nachgewiesen wie die griechischen Gottheiten im Osten.⁵⁰⁶ Eine Form kollektiver Abhängigkeit, wie Strabon für die *ἱερόδουλοι* in den östlichen Tempelstaaten nachwies, findet ihre Entsprechung im Westen, nämlich bei den *ἱεροί* im späthellenistischen Ephesos.

Besondere Auffälligkeiten hinsichtlich der regionalen Verteilung sind nicht festzustellen.⁵⁰⁷ In den Heiligtümern des „hellenisierten“ Westens ist weder eine geringere Abhängigkeit der genannten Gruppen im Tempeldienst im Vergleich zu denen des „orientalischen“ Ostens, noch eine Häufung des

⁵⁰⁵ Vgl. Kap. 2.4.4. (sog. autonome Tempelstaaten) und Kap. 2.4.3. (Kommagene).

⁵⁰⁶ Selbstverständlich waren im kaiserzeitlichen Kleinasien „rein“ griechische Kulte ebenso selten wie „rein“ persische oder einheimische. Nicht nur der Götterkult in Kommagene ist für den religiösen Synkretismus anschauliches (und artifizielles) Beispiel: Münzen, Statuen und Namen vieler in Kleinasien verehrten Gottheiten belegen dies ebenso.

⁵⁰⁷ Die engere regionale Verbreitung der *σώματα ἱερά* und *ἱεροὶ παῖδες* beruht vermutlich auf der schlechten Quellenlage.

Begriffs *ἱερόδουλος* im Osten nachweisbar. Auch gab es im westlichen Kleinasien nicht weniger Sklaven im Tempeldienst als im östlichen Kleinasien. Relativ gesehen sind ebenso viele freigeborene *ἱερόδουλοι* wie *ἱεροί* nachweisbar.

Bedeutungsspektrum der griechischen Termini:

Die hier genannten griechischen Bezeichnungen wurden nicht einheitlich verwendet: die *ἱεροὶ παῖδες* waren kein Pendant zu den *ἱερόδουλοι*. Hinzu kommt, daß die Weihung eines Menschen in Kleinasien diesen nicht grundsätzlich zu einem „Tempelsklaven“ machte, wie in der Quellenauswertung eindeutig nachgewiesen werden konnte. Gerade die Begriffe *ἱερός* und *ἱερόδουλος* sind in ihrer Bedeutung viel weiter zu fassen, wobei im Fall von *ἱερόδουλος* eine metaphorische und nicht ausschließlich rechtliche Komponente des Wortelementes „*δοῦλος*“ berücksichtigt werden kann. So wird verständlich, daß auch ein Mitglied eines Kultvereins als *ἱερόδουλος* bezeichnet wurde (TAM V 1, 483a): Der Kultanhänger ist seiner Gottheit im übertragenen Sinne „untertan.“

Bömer und Lozano zogen eine direkte Entwicklungslinie von der „orientalischen“ Gottesknechtschaft zur frühchristlichen Theologie. Während ursprünglich *ἱερόδουλος* die rein rechtliche Unfreiheit bezeichnete, waren die freigeborenen *ἱερόδουλοι* den Autoren zufolge Zeugen dafür, daß eine religiöse Sublimierung eines ehemaligen ökonomischen, rechtlichen und politischen Abhängigkeitsverhältnisses stattgefunden hatte. Diese Entwicklung rückte die *ἱερόδουλοι* schließlich in die Nähe der christlichen *δοῦλοι θεοῦ*, der „Diener Gottes“.

Analog zu dem Begriff *ἱερός* bezeichnete *ἱερόδουλος* auf den Tempeldienst bezogen vermutlich aber vorrangig eine Bindung an eine Gottheit und weniger das Verhalten gegenüber einer Gottheit, wie es für die *δοῦλοι θεοῦ* galt.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ Zu den einzelnen Bedeutungen des Terminus *δοῦλος* bei Paulus s. Martin (1990) 50ff. Vgl. hier Anm. 356.

Beide Begriffe, *ἱερός* wie *ἱερόδουλος*, waren in Kleinasien zudem Bestandteil sakraler Freilassungen, die nicht in den Tempeldienst führten. Daß Menschen einer Gottheit geweiht wurden, war somit keine „kleinasiatische“ oder „orientalische“ Eigenheit. Im Zuge der sakralen Freilassungen wurden seit hellenistischer Zeit Sklaven einer Gottheit geweiht. Die sakrale Manumission ist in Griechenland bis zum Beginn des 4. Jhs. n.Chr. bezeugt.⁵⁰⁹

Auch bei einer Freilassung wurden die Sklaven geweiht und im übertragenen Sinn „Eigentum“ der jeweiligen Gottheit, konkret aber bedeutete *ἱερός* und vielleicht auch *ἱερόδουλος* die persönliche Freiheit. Die Begriffe waren also Synonyme für *ἀπελεύθερος*.⁵¹⁰

Tempeldienst statt „Tempelsklaverei“:

Die Mysterieninschrift aus Andania in Messenien (1. Jh. v.Chr.) ist Beleg dafür, daß in Griechenland auch freie Menschen geweiht waren, hier wohl Bürger der Stadt, die Aufgaben im Kult übernahmen.⁵¹¹ Doch führte dies in Griechenland nicht in den aus Kleinasien bekannten Tempeldienst. Aus römischer Sicht schließlich war jeder *ἱερός*, unabhängig von den einzelnen Bedeutungen, eine Besonderheit; die römische Religion kannte Dedikationen von Menschen nicht.

Der sich einer Weihung anschließende Tempeldienst ist also nur im griechischen Osten beheimatet, und in dieser Konsequenz ist die Dedikation von Menschen dann doch eine kleinasiatische Eigenheit mit einer eigenen

⁵⁰⁹ Makedonien, Heiligtum der Meter Theon in Leukopetra, die jüngste datierte Inschrift: Inscr. Leukopetra Nr. 118 von 313 n.Chr.

⁵¹⁰ Die verschiedenen Bedeutungen wurden in Kap. 2.3. und 2.4. vorgestellt; zur Gleichsetzung mit *ἀπελεύθερος* vgl. Kap. 2.3.3.1. und Kap. 2.4.2. Die *σώματα ἱερά* und *ἱεροὶ παῖδες* sind nur als Sklaven im Tempeldienst bezeugt; vgl. Kap. 2.1. und 2.2.

⁵¹¹ Über den Mysterienkult in Andania (LSCG Nr. 65) zuletzt Deshours (2006) bes. 77ff. mit weiteren Beispielen aus Griechenland. In Andania waren Männer und Frauen mit unterschiedlichen Aufgaben betraut. Sie mußten Gelübde ablegen und eine bestimmte Kleidung tragen; außerdem erfahren wir etwas über deren Rolle bei der Prozession und über zahlreiche Aufgaben, die die Organisation der Mysterien betrafen. Sie wurden auch bei der Betreuung der asylflüchtigen Sklaven eingesetzt. Dazu vgl. Anm. 386.

Tradition. Diese ist in der Kaiserzeit auch im Westen des römischen Reiches nachweisbar, wurde also toleriert.⁵¹²

Die Weihung von Menschen in den Tempeldienst führte nicht zur Ausbildung eines religiösen Standes von „Tempelsklaven“ in Kleinasien. Bezeichnungen, Funktionen und Rechtsstatus der geweihten Menschen variierten.

Auch der Eintritt der Sklaven und Freien in ein Heiligtum war nicht festgelegt. Die Sklaven wurden in einem offiziellen Akt einer Gottheit geweiht, kamen aber auch als asylflüchtige Sklaven und vielleicht auch als Kaufsklaven in den Tempeldienst. Eine Inschrift berichtet davon, daß junge Sklaven einer Gottheit angeblich nur deshalb geweiht wurden, um den Eigentümern eine kostenlose Versorgung zu ermöglichen. Dies warf der prokonsularische Statthalter in Ephesos den städtischen Sklaven jedenfalls vor (I.Ephesos 18).⁵¹³

Im Fall der freigeborenen *ἱεροί* und *ἱεροδουλοί* sind weder Weihungen durch Dritte noch Selbstdedikationen bezeugt. Vielleicht wurden diese in ihrer Stadt oder Gemeinde aufgefordert, einen Tempeldienst von unbestimmter Dauer zu übernehmen; die religiöse Bindung an die jeweilige Gottheit dürfte jedoch auch nach einem möglichen Dienstende fortbestanden haben.⁵¹⁴ Die Inschriften aus dem Heiligtum des Apollon Lairbenos in Phrygien schließlich bezeugten für freigeborene *ἱεροί* in der Kaiserzeit eine juristische Zugehörigkeit zum Tempel.⁵¹⁵

Weder in hellenistischer noch in römischer Zeit bezogen sich die Begriffe *ἱερός* und *ἱεροδουλος* in erster Linie auf die persönliche Unfreiheit eines Menschen. Sie bezeichneten vielmehr unterschiedliche Formen von „Unfreiheit“, etwa eine religiöse Bindung an eine Gottheit, in der die geweihten Menschen als Untergebene bezeichnet wurden, oder eine

⁵¹² Vgl. auch das Heiligtum der Venus Erycina auf Sizilien (Strab. 6,2,5). Es handelt sich in diesen Fällen um „importierte“, also ägyptische, persische oder kleinasiatische Gottheiten. Entsprechende Belege in Anm. 236.

⁵¹³ Vgl. Kap. 3.2.

⁵¹⁴ Vgl. eine Ehreninschrift aus Lamos-Adanda (Kilikien): Bean/Mitford (1970) 174, Nr. 191, Text in Anm. 308. Zu den freigeborenen Tempelsklaven vgl. Kap. 4.2.

⁵¹⁵ Vgl. Kap. 2.3.2. mit Anm. 143.

juristische Zugehörigkeit zu einem Heiligtum, wie dies die *ἱεροί* aus dem ephesischen Bürgerrechtsdekret oder die *ἱερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten bezeugen konnten.⁵¹⁶

Die geweihten Personen, die sich im Tempeldienst befanden, profitierten von dieser Zugehörigkeit insofern, als sie vor dem Zugriff Dritter geschützt waren. Die *ἱεροὶ φυτουργοί* in Magnesia durften weder zu Arbeiten außerhalb des Heiligtums noch zu sonstigen Abgaben gezwungen werden. Der Schutz, den die Götter in Kommagene den *μουσικαί-ἱερόδουλοι* versprochen, sollte durch König, Beamte und Privatleute gleichermaßen gewährleistet werden. Sie durften unter anderem nicht versklavt werden.

Dieser Schutz war auch in kaiserzeitlichen Dedikationen noch Bestandteil des Inschriftenformulars. Nachgewiesen sind die hier behandelten Gruppen in dieser Zeit nicht mehr als Bewohner eines sog. autonomen Tempelstaates, sondern nur noch als niederes Tempelpersonal in unterschiedlichen Funktionen. Die Aufgabenbereiche betrafen in der Regel administrative Tätigkeiten; *σώματα ἱερά*, *ἱεροὶ παιῖδες*, *ἱεροί* und *ἱερόδουλοι* im Tempeldienst wurden den Quellen zufolge nicht im kultisch-rituellen Bereich eingesetzt.

Man kann sich die Situation in einem Heiligtum in Hellenismus und Kaiserzeit also folgendermaßen vorstellen: Menschen, die in unterschiedlicher Weise für ein Heiligtum tätig waren, wurden der jeweiligen Gottheit geweiht, womit in vielen Fällen auch eine juristische Zugehörigkeit gegeben war. Den Traditionen und dem Bedarf eines Heiligtums entsprechend waren diese Menschen entweder Sklaven, Freigelassene oder Freigeborene. Dieser Tempeldienst sollte nicht mit „Tempelsklaverei“ gleichgesetzt werden: *ἱερός* zu sein bedeutete nicht grundsätzlich, Sklave eines Tempels zu sein.

Sklaverei und kollektive Abhängigkeit in Heiligtümern:

Die *ἱερόδουλοι* Strabons waren im Vergleich zu anderen abhängigen Bevölkerungsgruppen nicht „unfreier“. Auch der Status und das Ausmaß

⁵¹⁶ Vgl. Kap. 2.3.2. und 2.4.4.

der Abhängigkeit der geweihten Sklaven im Tempeldienst fällt meines Erachtens nicht aus dem Rahmen der allgemeinen Sklaverei heraus. Die jeweiligen Ausformungen unfreien Lebens und Arbeitens, die für die hier genannten griechischen Begriffe erarbeitet werden konnten, spiegeln die sozialpolitische Situation im hellenistischen und römischen Kleinasien deutlich wider. Die unfreien Menschen im Tempeldienst führten ein Sklavenleben mit einer Gottheit als Eigentümer, die *ιερόδουλοι* führten ihre Abgaben nicht einem König, sondern einem Heiligtum zu. Die Übereinstimmungen mit der allgemeinen Sklaverei und der kollektiven Abhängigkeit einer Gemeinde sind auffallend; eine privilegierte Stellung, wie sie in der Forschung teilweise vermutet wurde, konnte nicht bestätigt werden.

Ein Vorteil gegenüber den privaten Sklaven lag aber darin, daß die heiligen Sklaven im Tempeldienst nicht verkauft werden durften. Sie durften auch nicht von Dritten „zweckentfremdet“ und außerhalb des Heiligtums beschäftigt werden. Ein Ortswechsel fand im Fall der heiligen Sklaven offenbar nicht statt. Das Verkaufsverbot galt allerdings auch für die städtischen Sklaven.

Über eine Befristung des Status der heiligen Sklaven ist nichts bekannt; wir wissen nicht, ob diese irgendwann freigelassen wurden. Bezeugt ist nur die Weihung von Sklaven mit gleichzeitiger Freilassung, die in den Tempeldienst führte.

Die abhängige Arbeit der *ιερόδουλοι* und *ιεροί* in den sog. autonomen Tempelstaaten und vielleicht auch im Artemision von Ephesos entsprach wohl weitgehend der der hellenistischen *λαοί*, der ländlichen Bevölkerung Kleinasiens, die (königliches) Land gegen Steuerabgaben selbständig bewirtschaftete. Im Fall der *ιερόδουλοι* handelte es sich dann um Tempelland. Im Gegensatz zu den *ιερόδουλοι* konnten die *λαοί* bzw. deren Arbeitskraft „verkauft“ werden, wobei der Verkauf oder die Schenkung von Land mitsamt den *λαοί* für diese vermutlich keine weitreichenden Konsequenzen hatte. Rechtlich und sozial betrachtet gehörten die *ιερόδουλοι* der sog.

autonomen Tempelstaaten wie die *ἱεροί* in Ephesos zu der großen Gruppe der Freien ohne Bürgerrechte.

Begriffe wie „Hörigkeit“, „Halbfreiheit“ oder „sklavenähnlicher Status“ sind im Fall der *ἱερόδουλοι* der sog. autonomen Tempelstaaten für den dokumentierten Zeitraum also nicht wirklich geeignet, um deren Status zu beschreiben.

Diese in der Forschung geläufigen Bezeichnungen haben mehrere Ursachen. Zum einen wurde der Darstellung Strabons ein zu großes Gewicht beigemessen und die epigraphischen Quellen zu wenig berücksichtigt.⁵¹⁷ Strabons stereotype Berichte über die sog. autonomen Tempelstaaten bestätigten somit die Existenz eines Abhängigkeitsmodells, das von der politisch-historischen Entwicklung Kleinasiens bis in die hohe Kaiserzeit weitgehend unbeeinflusst blieb.

Ein weiterer Grund besteht vermutlich darin, daß in der Forschung der Idee „Tempelsklaverei“ die Vorstellung eines „unfreien Orients“ zugrunde liegt. Prägnante Beispiele sind die Arbeiten von Bömer und Lozano. Deren Methode, die „griechischen“ von den „orientalischen“ Elementen in der „Tempelsklaverei“ in Kleinasien unterscheidbar zu machen, führte in beiden Fällen zu einer negativen Bewertung des „orientalischen“ Anteils. Das freie Griechenland (dort ist *ἱερός* immer frei) wurde dem unfreien „Orient“ (dort ist *ἱερός* immer unfrei) gegenübergestellt.⁵¹⁸

Die sog. Tempelsklaven in Kleinasien wären demnach unfrei, wenn schon nicht in rechtlicher, dann immerhin in religiöser Hinsicht: „Insofern sind diese Kulte dann doch in besonderem Maße Sklavenkulte. Weil sie die Unterwerfung der Gesinnung fordern, die der antike freie Mensch nicht kannte.“⁵¹⁹ Ein hellenisierter, dynamischer Westen wird dem

⁵¹⁷ Werden die epigraphischen Quellen berücksichtigt, beispielhaft vorgeführt etwa von Riel (2001b) und (2003) oder auch schon in der Einleitung von Scholl (1985), der die ägyptischen *ἱερόδουλοι* untersucht hat, entsteht ein weniger einheitliches und weniger statisches Bild.

⁵¹⁸ Vgl. Kap. 1.2.

⁵¹⁹ Bömer (1960) 186.

„orientalischen“, stagnierenden Osten gegenüber gestellt.⁵²⁰ Diese Dichotomie existierte in dieser Weise im hellenistischen und römischen Kleinasien nicht.⁵²¹

Die Gegensatzbildung Griechenland – Orient wird auch am Beispiel der sakralen Prostitution deutlich. Diese wurde in der Forschung mit den *ἱερόδουλοι* in Verbindung gebracht. Es konnte nachgewiesen werden, daß weibliche *ἱερόδουλοι* in Kleinasien sich nicht prostituierten. Inzwischen wird die sakrale Prostitution als historische Erscheinung in Frage gestellt und dies nicht nur in Kleinasien, sondern auch in den Kulturen Mesopotamiens, bislang „Wiege“ der sakralen Prostitution in der Forschung.⁵²²

Was ist allgemein unter dem Begriff „orientalisch“ zu verstehen? Wie wird er in der Forschung definiert? Bezeichnet er einfach nur alles „Nicht-Griechische“?

⁵²⁰ Daraus resultiert möglicherweise die Verwendung eines weiteren Gegensatzpaares, nämlich „Stadt/Land“. Mitchell (1993) 195ff. zufolge lebten die ländlichen Dorfgemeinden in „worlds apart“ im Gegensatz zu den Städten. Dagegen aber hat sich Dignas (2002) und bes. (2003a) 77ff. gewendet. Mitchell begründet dies mit den geographischen Gegebenheiten Kleinasiens, denen zufolge versteckt gelegene Bergdörfer nahezu unberührt von Entwicklungen blieben. Doch darf dies nicht zu einem Stadt/Land-Gegensatz verallgemeinert werden. Es gibt ländliche Gemeinden, deren Administration durchaus den Polisstrukturen entnommen wurde. Vgl. dazu Schuler (1998) etwa 190 und Anm. 478 in diesem Text.

⁵²¹ Der Ursprung der Dichotomie Griechen/Freiheit – Perser/Unfreiheit liegt bekanntlich in dem Konflikt zwischen Griechen und Persern und der darauffolgenden Rezeption der Ereignisse und der Darstellung des Feindes durch die Griechen. In dieser Zeit entstand auch das Dekadenmodell über die persischen Könige, das bis in die Neuzeit rezipiert wurde. Dazu vgl. bsp. Briant (1989) 33ff.; Sancisi-Weerdenburg (1987) 33ff. Eine der zahlreichen Diskussionen sei exemplarisch genannt: Die Bedeutung der Persika des Ktesias von Knidos (eine Zusammenstellung der Fragmente durch König (1972)) für die Entstehung des Dekadenmodells wird inzwischen relativiert; zurückgeführt wird diese Entstehung neuerdings überzeugend auf Isokrates, Xenophon und Platon. Ktesias' Einfluß betonte noch Malamoud in Auberger (1991) IX: „Ctésias nous offre le premier témoignage de cette attitude, qui va devenir un stéréotype. Non qu'il formule l'idée en termes explicites: son texte en est l'illustration par sa structure même.“ Ähnlich auch Sancisi-Weerdenburg (1987) 38ff. Die neue Position wird vertreten durch Tuplin (2004) 305ff.; Lenfant (2001) 407ff. Ein Überblick über die Entstehung dieses Dekadenmodells am Beispiel Ägyptens bei Heinen (1989) 126-130.

⁵²² Die qadištu/qēdēšā, die in Mesopotamien und im Alten Testament seit dem 2. Jt. v. Chr. bezeugt sind, werden meist mit den *ἱερόδουλοι* verglichen. Man verbindet mit ihnen die sakrale Prostitution; eindeutig nachweisbar ist allerdings nur die Weihung dieser Frauen an Inanna, Göttin der Liebe und Fruchtbarkeit, die Funktion als sakrale Prostituierte konnte bislang in den Schriftquellen nicht belegt werden. Auch deren Funktion als Tempeldienerinnen oder „Tempelklavinnen“ wird in Frage gestellt; vgl. dazu Oden (1987) bes. 149 mit der entsprechenden Literatur sowie zum Begriff noch ThWAT VI (1989) 1179-1188, bes. 1182-1184 (W. Kornfeld).

Der Begriff „orientalisch“, so hat Walter Burkert betont, ist ausgesprochen problematisch, „insofern er ganz ungeniert den westlichen Standpunkt voraussetzt: Wieso soll das, was ungefähr östlich oder südöstlich von Europa liegt – Kleinasien, Irak, Iran, Syrien, Palästina und Ägypten – eine Einheit sein und nicht eine Vielzahl eigengeprägter, jeweils für sich zu nehmender Kulturen?“⁵²³ So sieht Liverani die neueren Forschungen der Orientalisten insbesondere in dieser Verantwortung: „In this respect, the Orientalist has something to say, since the Orient is the other half of the globe, the opposite of our Western world, the seat of alien (and still misunderstood) ideologies that the West should seriously study to see how peculiar its own ideology is.“⁵²⁴

Griechenland ist heute, nach intensiven althistorischen, archäologischen und altorientalistischen Untersuchungen zur achämenidischen Kultur und zu dem Kontakt zwischen Griechen und Persern, nicht länger die überlegene „Kultur“, sondern eine von mehreren Gesellschaften, die mit den Persern in Kontakt traten und sich gegenseitig beeinflussten.⁵²⁵ Dabei werden aber im Gegenzug die griechischen Traditionen nicht abgewertet. In diesem Kontext

⁵²³ Burkert (2003) 12 sowie ähnlich ders. (1984) 7ff. Edward Said (³2003) 3 hat in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts schließlich den Begriff Orientalismus als „... a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient“ definiert und eine bis heute andauernde kontroverse Diskussion ausgelöst. Eine gute Zusammenfassung der Ergebnisse Saids bietet Hauser (2001b) 1233-1243. Said hebt hervor, daß Kolonialmächte wie England und Frankreich den Diskurs über Orientalismus in eine neue Phase eintreten ließen, die konstant die westliche Überlegenheit in politischer, kultureller und moralischer Hinsicht gegenüber dem Osten propagierte. Doch auch in nicht kolonialen Ländern wird diese Überlegenheit in der Vorstellung vom Orientalismus deutlich, wie nicht zuletzt die hier genannten Beispiele zeigen. Hauser (1999) 320 betrachtet Orientalismus als „Aspekt der Schaffung einer westlichen, okzidentalen Identität (...), deren Kern in der bewußten Herausbildung einer als ‚klassisch‘ betrachteten Antike als Anknüpfungspunkt und Ideal liegt.“

⁵²⁴ Liverani (1996) 287. Ähnlich schon Sherwin-White (1987) 4: „... curiosity about other peoples, their beliefs and ways of life has hardly been the norm in the relations of one civilisation to another, whereas the pattern of ignorance, suspicion and xenophobia has.“

⁵²⁵ Die Untersuchungen gehen in vielerlei Richtungen; eine Zusammenfassung dieser Forschungen bei Rollinger (2006) 197ff. Behandelt wurde bsp. der angeblich nicht existente persische Einfluß in der Kunst: Root (1995) 1ff. oder Balcer (1991) 97ff. am Beispiel der Münzprägung in Ionien im 6. Jh. v.Chr.; zum Dekadenzmodell vgl. die nachfolgende Anmerkung; desweiteren haben sich Forscher mit der Rezeption des Orients beschäftigt und den Einfluß etwa Hegels, des Nationalsozialismus oder von Marx in der Neuzeit auf das Bild des Orients untersucht. Aus der Vielzahl der Publikationen verweise ich insbesondere auf Hauser (1999) 316ff. und ders. (2001a) 83ff. sowie auf einige Publikationen Wiesehöfers (1988) 1ff. (Nationalsozialismus), ders. (1990) 149ff. (Arierbegriff) und (1992) 61ff. (Hegel).

wurde jüngst erneut der Wunsch nach einer „Universalgeschichte“ formuliert.⁵²⁶

Die Rezeption des Orients in den Altertumswissenschaften mit Blick auf die sog. Tempelsklaverei wäre eine eigene Studie und kann hier nicht einmal angedeutet werden. Darüber hinaus konnten in dieser Arbeit einige Aspekte nicht berücksichtigt werden, die abschließend doch noch kurz genannt werden sollen.

Ein Blick über die Grenzen Kleinasiens hinaus nach Osten wäre auch für die Thematik der vorliegenden Arbeit hilfreich. Allerdings ist die zeitliche Differenz der kleinasiatischen und mesopotamischen Zeugnisse aus Kleinasien beträchtlich. Eine kommentierte Zusammenstellung der relevanten Texte über die širkutu, die „Tempelsklaven“ Babylonien, ist dennoch ein Desiderat, das Aufschluß über ältere, auch in Kleinasien wirksame Traditionen geben könnte.⁵²⁷

An keiner Stelle wurde in dieser Untersuchung das übrige in Kleinasien nachweisbare Tempelpersonal berücksichtigt. Dies wäre allerdings

⁵²⁶ Wiesehöfer (2005) bes. 27ff. hat zuletzt für eine „Universalgeschichte“ plädiert, wie sie Eduard Meyer Ende des 19. Jhs. in seiner „Geschichte des Alterthums“ entwickelt hatte. Ähnlich schon Heinen (1989) in einer Studie über die Rezeption Ägyptens in der Geschichtsforschung. Er kommt zu dem Schluß (ebd. 135): „S’il est légitime d’avoir des préférences, de chercher des modèles dans la Grèce classique et de Rome, de demander des préceptes au judaïsme ou au christianisme, il n’en reste pas moins vrai que nous sommes tributaires, qu’on le veuille ou non, d’une *pluralité* de civilisations antiques.“ (Kursivsetzung ebd.). – Meyers großes Verdienst besteht darin, daß er die griechische Geschichte nicht länger isoliert betrachtete, sondern diese gemeinsam mit der historischen Entwicklung in Vorderasien und Ägypten untersuchte. Vgl. die Reaktion Meyers auf die Aufnahme der Ausgrabungen in Mesopotamien Ende des 19. Jhs. mit Zitaten bei Hauser (1999) 323. Spätestens mit Helmut Berve, der die Universalgeschichte durch eine wertbetonte Nationalgeschichte ersetzen wollte, endete diese Phase der althistorischen Geschichtsforschung: „Die Wissenschaft vom Alten Orient, soweit sie fremdrassige, uns wesensfremde und darum in ihrer tiefen Eigenart nicht zu begreifende Völker betrifft, ist in dem Augenblick, da die Problemsetzung über das rational Feststellbare hinausgeht, zur Resignation verdammt. Sie versagt damit vor der neuen Wertforderung und verliert infolgedessen ihr Lebensrecht.“ Zitat bei Berve (1935) 229f. Zu diesem Zitat auch Heinen (1989) 116 mit Anm. 20. Ägypten galt wie der Orient bereits in der Antike als minderwertige Kultur, eine Haltung, die im Kolonialismus des 19. Jhs. tradiert wurde; vgl. Heinen (1989) 117ff. mit Anm. 21 (Urteil antiker Autoren).

⁵²⁷ Ohne entsprechende Sprachkenntnisse, die AlthistorikerInnen in vielen Fällen fehlen, bleibt eine solche Studie jedoch von nur begrenztem Wert. – Dandamaev (1984) hat eine Studie zur Sklaverei in Babylonien vorgelegt. Das umfangreiche Material konnte jedoch auch von ihm nicht immer mit der gewünschten Ausführlichkeit ausgewertet werden. Ein Blick in das Kapitel über die širkutu (ebd. 469ff.) in Babylonien zeigt, daß eine genaue Auswertung noch aussteht.

hinsichtlich Funktionen und Status der Sklaven und Freien im Tempeldienst ein lohnendes Unterfangen. Eine systematische Untersuchung aller religiösen Funktionen und des Personals in Heiligtümern Kleinasiens ist jedoch ebenfalls ein Desiderat.⁵²⁸

Nur angedeutet schließlich wurde die metaphorische Verwendung des Begriffs *ἱερόδουλος*. Eine Gegenüberstellung von *ἱερόδουλος* und christlichem *δοῦλος θεοῦ* ist vielleicht weniger im Zusammenhang mit dem Tempeldienst von Interesse, im Hinblick auf das breite Bedeutungsspektrum des Begriffs der „Gottesknechtschaft“ aber sicherlich sinnvoll.

⁵²⁸ Eine Zusammenstellung der religiösen Funktionen in einem Heiligtum wurde meines Wissens bislang nur für Ephesos erstellt; vgl. Anm. 121. Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang noch das singuläre Beispiel von *ὑποτάκτικοι θεῶν* aus Phrygien: Riel (1992) 95, Nr. 1.

Abkürzungen

- AMS = Asia Minor Studien, Forschungsstelle Asia Minor im Seminar für Alte Geschichte der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bonn 1990ff.
- ANRW = Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, hrsg. v. H. Temporini u. W. Haase, Berlin/New York 1972ff.
- BE = Bulletin Épigraphique, Paris 1938ff.
- CMRDM = Lane, E., Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis I – IV, Leiden 1971ff. (ÉPRO 19,1-4).
- CRRS = Corpus der Römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei, hrsg. v. J.M. Rainer u. Alfred Söllner, Stuttgart 1999ff. (FAS Beiheft 3).
- EKK = Evangelischer-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von J. Blank u.a., Zürich u.a. 1985ff.
- EWNT = Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von H. Balz u. G. Schneider, Stuttgart 1980ff.
- ÉPRO = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, Leiden u.a. 1961ff.
- FAS = Forschungen zur Antiken Sklaverei, Wiesbaden/Stuttgart 1967ff.
- IK = Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, Bonn 1972ff.
- RE = Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, hrsg. von G. Wissowa u.a., Stuttgart 1893ff.
- RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. v. T. Klauser u.a., Stuttgart 1950ff.
- RECAM = Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor, Oxford o.J.
- Syll.³ = Sylloge Inscriptionum Graecarum, hrsg. von W. Dittenberger, Nachdruck der 3. Auflage Leipzig 1915-1924, Hildesheim 1960.
- ThWAT = Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrsg. von G.J. Botterweck u. H. Ringgren, Stuttgart 1973ff.
- ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel, Stuttgart 1933ff.

6. Quellen

6.1. Literarische Quellen⁵²⁹

Ach.Tat. = Achilles Tatius, Leukippe und Kleitophon, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Karl Plepelits, Stuttgart 1980.

Ail.var. = Aelian, *Varia Historia*. Historical Miscellany, edited and translated by N.G. Wilson, Harvard 1997.

App.Mithr. = Appian's Roman History in Four Volumes, XII: The Mithridatic Wars, with an English Translation by H. White, Nachdruck der Ausgabe Cambridge/Mass. 1912, 1962.

Aristeid. = Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia, ed. Bruno Keil, vol. II: orationes XVII–LIII, Berlin 1958.

Artemid. Onic. = Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V, Stuttgart 1968 (deutsche Übersetzung: Das Traumbuch, vollständige Ausgabe, aus dem Griechischen übertragen von Karl Brackerts, München 1979).

Athen. = Athenaei Naucratis Dipnosophistarum Libri XV, I: Libri I-IV, hrsg. von G. Kaibel, Stuttgart 1965.

Cic.fam. = M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia, IX: Epistularum ad familiares Libri I-XVI, hrsg. von H. Sjögren, Leipzig 1925.

Cic.Verr. = Cicero, The Verrine Orations in Two Volumes, with an English Translation by L.H.G. Greenwood, Cambridge/Mass. 1966/1967.

Cod.Iust. = Corpus Iuris Civilis volumen secundum: Codex Iustinianus, hrsg. von P. Krüger, 14. Nachdruck der Ausgabe 1877, Zürich/Frankfurt a. Main 1967.

Cod.Theod. = Theodosiani Libri XVI, hrsg. von Th. Mommsen, 4. Nachdruck der Ausgabe 1904, Zürich/Frankfurt a. Main 1971.

Diod. = Diodorus of Sicily in Twelve Volumes, 2: II 35-IV 58, with an English Translation by C.H. Oldfather, Nachdruck der Ausgabe Cambridge/Mass. 1946, 1979.

⁵²⁹ Die Abkürzungen der antiken Autoren erfolgt nach: Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike I, Stuttgart 1964.

- Eur.Ion = Euripides. Sämtliche Tragödien und Fragmente, griechisch-deutsch, Band 4, übers. von E. Buschor, hrsg. von G.A. Seeck, München 1972.
- Ios.ant.Iud. = Josephus in Nine Volumes, VI: Jewish Antiquities, Books IX-XII, with an English Translation by R. Marcus, Cambridge/Mass. 1978.
- Gai.Inst. = Gaius Institutiones. Die Institutionen des Gaius, hrsg., übers. und kommentiert v. U. Manthe, Darmstadt 2004.
- Hdt. = Herodot, Historien, Bücher I-IX, griechisch-deutsch, hrsg. von J. Feix, München 1963.
- Longus = Longus, The Story of Daphnis and Chloe, A Greek Pastoral by Longus, edited and translated by W.D. Lowe, New York 1979.
- Paus. = Pausanias, Periegeta. Description of Greece, in Four Volumes, with an English Translation by W.H.S. Jones, Cambridge/Mass. 1965ff.
- Phil. = Philo in Ten Volumes, VIII: de virtutibus, with an English Translation by F.H. Colson, Cambridge/Mass. 1968.
- Philostr. = Philostratos, Vita Apollonii. Das Leben des Apollonios von Tyana, griechisch-deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Vroni Mumprecht, München 1983.
- Plat.leg. = Plato in Twelve Volumes, X: Laws Vol.1 and 2, with an English Translation by R.G. Bury, Cambridge/Mass. 1967/1968.
- Plat.Phaidr. = Plato in Twelve Volumes, I: Phaedrus, with an English Translation by H.N. Fowler, Cambridge/Mass. 1971.
- Plaut.Rud. = Plautus in Five Volumes, IV: The Rope (Rudens), with an English Translation by P. Nixon, Cambridge/Mass. 1965.
- Plut.mor. = Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes, II: Superstition (de superstitione), with an English Translation by F.C. Babbitt, Cambridge/Mass. 1962.
- Sen.benef. = Seneca, Moral Essays in Three Volumes, III: de beneficiis, with an English Translation by J.W. Basore, Cambridge/Mass. 1964.
- Strab. = Strabons Geographika, Band 2: Buch V-VIII, mit Übersetzung und Kommentar hrsg. von S. Radt, Göttingen 2003, Band 3: Buch IX – XIII, Göttingen 2004.

Tac. Ann. = Tacitus, *The Annals*, Book I-III, with an English Translation by J. Jackson, 6. Nachdruck der Ausgabe Cambridge/Mass. 1931, 1969.

6.2. Epigraphische Quellen

6.2.1. Corpora

Bean/Mitford (1970) = *Journeys in Rough Cilicia 1964-1968*, hrsg. von G.E. Bean u. T.B. Mitford, Wien 1970 (Ergänzungsbände zu den *Tituli Asiae Minoris* 3).

BIWK = *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, hrsg. von G. Petzl, EA 22 (1994).

Bringmann/v. Steuben = *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer, Teil 1: Zeugnisse und Kommentare*, hrsg. von K. Bringmann u. H. v. Steuben, Berlin 1995.

CID = *Corpus des Inscriptions de Delphes*, Paris 1977ff.

CIG = *Corpus inscriptionum Graecarum*, hrsg. von A. Boeckh, J. Franz, E. Curtius u. E. Kirchhoff, 4 Bde., Berlin 1828-1877.

CIRB = *Corpus Inscriptionum regni Bosporani*, hrsg. von V.V. Struve, Moskau 1965.

Darnezin (1999) = Darnezin, L., *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde hellénistique*, Paris 1999 (*Études anciennes* 22).

FdDelphes = *Fouilles de Delphes 3. Épigraphie Fasc. 4: Inscriptions de la terrasse du temple*, hrsg. von M.-J. Chavane, Paris 1985.

Fouilles d'Amyzon = Robert, J. et L., *Fouilles d'Amyzon en Carie, Tome 1: Exploration, histoire, monnaies et inscriptions*, Paris 1983.

Hagel/Tomaschitz = Hagel, St./Tomaschitz, K., *Repertorium der westkilikischen Inschriften*, Wien 1998 (Ergänzungsbände zu den *Tituli Asiae Minoris* 22).

Heberdey/Kalinka = *Bericht über zwei Reisen im südöstlichen Kleinasien (1894-1895)*, hrsg. von R. Heberdey u. E. Kalinka, Wien 1897.

- Herzog (1928) = Herzog, R., Heilige Gesetze von Kos, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Berlin 1928.
- I. Anazarbos = Die Inschriften von Anazarbos I, hrsg. von M.H. Sayar, Bonn 2000 (IK 56).
- I. Cos = Iscrizioni di Cos, von M. Segre, hrsg. von G. Pugliese-Carratelli, Rom 1993.
- I. Délos = Inscriptions de Délos. Actes des fonctionnaires Athéniens préposés à l'administration des sanctuaires après 166 av. J.-C. (N^{os} 1400-1479), hrsg. von F. Durrbach u. P. Roussel, Paris 1935.
- I. Didyma = Didyma, zweiter Teil: Die Inschriften von Walter Rehm, hrsg. von R. Harder, Berlin 1958.
- I. Ephesos = Die Inschriften von Ephesos Teil Ia – VII 1, mehrere Herausgeber, Bonn 1979ff. (IK 11.1 – 17.1).
- IG = Inscriptiones Graecae, Berlin 1873ff.
- IGLS = Inscriptions grecques et latines de la Syrie, hrsg. von L. Jalabert u. R. Mouterde, Paris 1929ff.
- I. Ilion = Die Inschriften von Ilion, hrsg. von P. Frisch, Bonn 1975 (IK 3).
- I. Kalchedon = Die Inschriften von Kalchedon, hrsg. von R. Merkelbach, F.K. Dörner u. S. Şahin, Bonn 1980 (IK 20).
- I. Kyme = Engelmann, H., Die Inschriften von Kyme, Bonn 1976 (IK 5).
- I. Labraunda = Labraunda. Swedish Excavations and Researches III 1: The Greek Inscriptions, Part I: 1-12, Lund 1969; Part II: 13-133, hrsg. von J. Crampa, Stockholm 1972.
- I. Magnesia = Die Inschriften von Magnesia am Maeander, hrsg. von O. Kern, 2. unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1900, 1967.
- I. Mylasa = Die Inschriften von Mylasa, Teil 1 u. 2, hrsg. von W. Blümel, Bonn 1997 u. 1988 (IK 34-35).
- Inscr. Leukopetra = Inscriptions du sanctuaire de la mère des dieux autochtone de Leukopétra (Macédoine), hrsg. von Ph.M. Petsas, M.B. Hatzopoulos et alii, Athen 2000.

- I. Pergamon = Die Inschriften von Pergamon, Bd. 1: Bis zum Ende der Königszeit, Bd. 2: Römische Zeit – Inschriften auf Thon, hrsg. von M. Fränkel, Berlin 1890/1895, Bd. 3: Die Inschriften des Asklepieions, hrsg. von Chr. Habicht, Berlin 1969.
- I. Porto = Iscrizioni greche d'Italia I: Porto, hrsg. von G. Sacco, Rom 1984.
- I. Priene = Inschriften von Priene, hrsg. von F. Hiller v. Gaertringen, unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1906, 1968.
- I. Prusa ad Olypium = Corsten, T., Die Inschriften von Prusa ad Olypium I und II, Bonn 1991 und 1993 (IK 39-40).
- I. Sardis VII 1 = Sardis, Vol. VII: Greek and Latin Inscriptions Part I by W.H. Buckler and D.M. Robinson, Leyden 1932.
- I. Smyrna = Die Inschriften von Smyrna I bis II 2, hrsg. von G. Petzl, Bonn 1982/1987/1990 (IK 23-24,2).
- I. Tralleis = Die Inschriften von Tralleis und Nysa I: Die Inschriften von Tralleis, hrsg. von F.B. Poljakov, Bonn 1989 (IK 36,1).
- Le Bas/Waddington = Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure 1843-1844. Explications des Inscriptions, Tome III. Cinquième partie. Asie Mineure, hrsg. von Ph. Le Bas u. W.H. Waddington, Paris 1870 (Inscriptions Grecques et Latines recueillies en Asie Mineure par Philippe Le Bas et William Henry Waddington II. Textes en minuscules et explications), Nachdruck der Ausgabe Paris 1870, Hildesheim 1972.
- LSAM = Sokolowski, F., Lois sacrées d'Asie Mineure, Paris 1955.
- LSCG Suppl. = Sokolowski, F., Lois sacrées des cités grecques. Supplément, Paris 1962.
- LSCG = Sokolowski, F., Lois sacrées des cités grecques, Paris 1969.
- Malay, Manisa Museum = Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum, hrsg. von H. Malay, Wien 1994 (Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris 19).
- Malay, Researches = Malay, H., Researches in Lydia, Mysia and Aiolis, Wien 1999 (Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris 23).
- MAMA IV = Monumenta Asiae Minoris Antiqua IV: Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia, hrsg. von W.H. Buckler, W.M. Calder u. W.K.C. Guthrie, Manchester 1933.

- MAMA V = Monumenta Asiae Minoris Antiqua V: Monuments from Dorylaeum and Nacolea, hrsg. von Chr.W.M. Cox u. A. Cameron, Manchester 1937.
- MAMA VIII = Monumenta Asiae Minoris Antiqua VIII: Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian Borderland, Aphrodisias, hrsg. von W.M. Calder u. J.M.R. Cormack, Manchester 1962.
- MAMA IX = Monumenta Asiae Minoris Antiqua IX: Monuments from the Aezanitis, recorded by C.W.M. Cox, A. Cameron and J. Cullen, hrsg. von B. Levick, St. Mitchell, J. Potter u. M. Waelkens, London 1988.
- MAMA X = Monumenta Asiae Minoris Antiqua X: Monuments from the Upper Tembris Valley, Cotiaem, Cadi, Synaus, Ancyra and Tiberiopolis, recorded by C.W.M. Cox, A. Cameron and J. Cullen, hrsg. von B. Levick, St. Mitchell, J. Potter u. M. Waelkens, London 1993.
- Merkelbach/Stauber (1998) = Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion, hrsg. von R. Merkelbach u. J. Stauber, Stuttgart/Leipzig 1998.
- Milner, Survey = An Epigraphical Survey in the Kibyra-Olbasa Region conducted by A.S. Hall, hrsg. von N.P. Milner, Oxford 1998 (RECAM III).
- Mitchell, Ankara District = Mitchell, S., The Ankara District: The Inscriptions of North Galatia, Oxford 1982 (RECAM II).
- NGSL = Lupu, E., Greek Sacred Laws. A Collection of New Documents, Leiden 2005 (Religions in the Graeco-Roman World 152).
- OGIS = Orientis Graeci Inscriptiones Selectae, hrsg. von W. Dittenberger, 2. unveränderter photomech. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1903 und 1905, Hildesheim 1970.
- Paton/Hicks = Paton, W.R./Hicks, E.L., Inscriptions of Cos, Oxford 1891.
- Pleket (1958) = The Greek Inscriptions in the 'Rijksmuseum van Oudheden' at Leyden, hrsg. von H.W. Pleket, Leiden 1958.
- RC = Welles, Ch.B., Royal Correspondence in the Hellenistic Period. A Study in Greek Epigraphy, New Haven 1934.
- RIJ = Recueil des inscriptions juridiques grecques, hrsg. von R. Dareste, B. Haussoullier u. Th. Reinach, 2 Bde., Paris 1891/1904.

- Scholl (1983) = Scholl, R., Sklaverei in den Zenon-Papyri. Eine Untersuchung zu den Sklaventermini, zum Sklavenerwerb und zur Sklavenflucht, Trier 1983 (Trierer Historische Forschungen Bd. 4).
- SEG = Supplementum Epigraphicum Graecum, Leiden/Amsterdam 1923ff.
- TAM II 3 = Tituli Asiae Minoris Vol. II: Tituli Lyciae Fasc. 3, hrsg. von E. Kalinka, Wien 1944.
- TAM III 1 = Tituli Asiae Minoris Vol. III: Tituli Termessi et agri Termessensis. Tituli Pisidiae Fasc. 1, hrsg. von R. Heberdey, Wien 1941.
- TAM V 1 = Tituli Asiae Minoris Vol. V: Tituli Lydiae. Regio septentrionalis ad orientem vergens, hrsg. v. P. Herrmann, Wien 1981.
- TAM V 2 = Tituli Asiae Minoris Vol V: 2 Tituli Lydiae. Regio septentrionalis ad occidentem vergens, hrsg. von P. Herrmann, Wien 1989.
- Tit. Cal. = Tituli Calymnii, hrsg. von M. Segre, Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle missioni italiane in oriente (ASAA), volume XXII-XXIII, nuova serie VI-VII (1944-45), Bergamo 1952.

6.2.2. Einzelpublikationen⁵³⁰

- Adak/Atvur (1997) = Adak, M./Atvur, O., Das Grabhaus des Zosimas und der Schiffseigner Eudemos aus Olympos in Lykien, EA 28 (1997) 11-31.
- Aydaş (2002) = Aydaş, M., A Priest of the Goddess Ma at Komana (An Inscription in the Aksaray Museum), EA 34 (2002) 23-27.
- Bakır-Barthel (1985) = Bakır-Barthel, S., Weihung von sechs Sklaven an die Göttin von Hierokaisareia in Lydien (unter der Statthalterschaft des P. Cornelius Scipio), EA 6 (1985) 17-26.
- Bean (1960) = Bean, G. E., Notes and Inscriptions from Pisidia. Part II, AS 10 (1960) 43-82.
- Bean/Mitford (1962) = Bean, G.E./Mitford, T.B., Sites Old and New in Rough Cilicia, AS 12 (1962) 185-217.

⁵³⁰ Aufgenommen sind hier die Publikationen von Inschriften, die im Text erwähnt oder besprochen werden. Weiterführende Literatur zu diesen Inschriften findet sich unter der Forschungsliteratur. Die Abkürzungen der Zeitschriften erfolgt nach den Richtlinien der L'Année Philologique.

- Cameron (1939a) = Cameron, A., Inscriptions relating to Sacral Manumission and Confession, *HThR* 32 (1939) 139-179.
- Crowther (1996) = Crowther, C.V., I. Priene 8 and the History of Priene in the Early Hellenistic Period, *Chiron* 26 (1996) 195-250.
- Crowther/Facella (2003) = Crowther, C.V./Facella, M., New Evidence for the Ruler Cult of Antiochos of Commagene from Zeugma, in: *Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens*, hrsg. von G. Heedemann u. E. Winter, Bonn 2003, 41-77 (AMS 49).
- Engelmann (1994) = Engelmann, H., Zum Opisthodom des ephesischen Artemisions, *ZPE* 102 (1994) 188-190.
- Fontrier (1885) = Fontrier, A.M., Inscription d'Aidin, *AM* 19 (1885) 278.
- Fraser (1953) = Fraser, P.M., An Inscription from Cos, *BSAA* 40 (1953) 35-62.
- Günther (1969/70) = Günther, W., Eine neue didymeische Bauinschrift, *IM* 19/20 (1969/70) 237-247.
- Habicht (1957) = Habicht, C., Samische Volksbeschlüsse der hellenistischen Zeit, *AM* 72 (1957) 152-274.
- Habicht (1972) = Habicht, C., Hellenistische Inschriften aus dem Heraion von Samos, *AM* 87 (1972) 191-228.
- Hall (1977) = Hall, A.S., A Sanctuary of Leto at Oenoanda, *AS* 27 (1977) 193-197.
- Hallof/Mileta (1997) = Hallof, K./Mileta, C., Samos und Ptolemaios III. Ein neues Fragment zu dem samischen Volksbeschluß *AM* 72 (1957) 226, Nr. 59, *Chiron* 27 (1997) 255-285.
- Harper (1967) = Harper, R.P., A Dedication to the Goddess Anaitis at Ortaköy, North of Aksaray (Nitalis?), *AS* 17 (1967) 193.
- Herrmann/Varinlioğlu (1984) = Herrmann, P./Varinlioğlu, G., Theoi Pereudenoi. Eine Gruppe von Weihungen und Sühnschriften aus der Katakekaumene, *EA* 3 (1984) 1-18.
- Hogarth (1887) = Hogarth, D.G., Apollo Lermenus, *JHS* 8 (1887) 376-400.
- Horsley (1992) = Horsley, G.H.R., The Mysteries of Artemis Ephesia in Pisidia: A New Inscribed Relief, *AS* 42 (1992) 119-150.

- Içten/Engelmann (1992) = İçten, Ç./Engelmann, H., Inschriften aus Ephesos und Umgebung, ZPE 91 (1992) 283-295.
- Içten/Engelmann (1995) = İçten, Ç. /Engelmann, H., Inschriften aus Ephesos und Metropolis, ZPE 108 (1995) 88-94.
- Karradina-Matsa/Clinton (2002) = Karradina-Matsa, C./Clinton, K., Korrane, a Sacred Woman in Samothrake, ZPE 139 (2002) 87-92.
- Keil (1911) = Keil, J., Mysterieninschrift aus dem äolischen Kyme, ÖJH 14 (1911) Beibl. 133-140.
- Knibbe/İplikçioğlu (1984) = Knibbe, D./ İplikçioğlu, B., Neue Inschriften aus Ephesos IX, ÖJH 55 (1984) 107-135.
- Knibbe/Engelmann/İplikçioğlu (1993) = Knibbe, D./Engelmann, H./İplikçioğlu, B., Neue Inschriften aus Ephesos XII, ÖJH 62 (1993) 113-150.
- Le Roy (1961) = Le Roy, C., *ΛΑΚΩΝΙΚΑ*, BCH 85 (1961) 206-234.
- Levick (1970) = Levick, B.M., Dedications to Men Askaenos, AS 20 (1970) 37-50.
- Lolling (1886) = Lolling, H.G., Lesbische Inschriften, AM 11 (1886) 263-293.
- Malay (1988) = Malay, H., New Confession-Inscriptions in the Manisa and Bergama Museums, EA 12 (1988) 147-152.
- Malay (2006) = Malay, H., Some Inscriptions from Lydia up for Auction, EA 39 (2006) 87-99.
- Malay/Ricl (2006) = Malay, H./Ricl, M., Some Funerary Inscriptions from Lydia, EA 39 (2006) 49-83.
- Mitford (1950) = Mitford, T.B., New Inscriptions from Roman Cyprus, *Opuscula Archaeologica* 6 (1950) 1-95.
- Mitford (1990) = Mitford, T.B., The Cults of Roman Cyprus, ANRW II 18.3 (1990) 2176-2211.
- Munro/Tubbs (1891) = Munro, J.A.R./Tubbs, H.A., Excavations in Cyprus 1890, JHS 12 (1891) 59-198.
- Nachtergaele (1999) = Nachtergaele, G., Graffites du Sarapieion de Memphis, CE 74 (1999) 344-356.

- Naumann (1984) = Naumann, R. u. F., Aizanoi. Bericht über die Ausgrabungen und Untersuchungen 1981 und 1982, AA 1984, 453 - 530.
- Panayotou/Chrystostomou (1993) = Panayotou, A./Chrystostomou, P., Inscriptions de Bottiée et d'Almopie, BCH 117 (1993) 359-400.
- Petzl (1978) = Petzl, G., Vier Inschriften aus Lydien, in: Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens II. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976, hrsg. von S. Şahin, E. Schwertheim u. J. Wagner, Leiden 1978, 745-761 (ÉPRO 66, 2).
- Petzl/Pleket (1979) = Petzl, G./Pleket, H.W., Inschriften aus Lydien, ZPE 34 (1979) 281-295.
- Piejko (1991) = Piejko, F., Antiochos III and Ptolemy Son of Thraseas: The Inscription of Hefzibah Reconsidered, AC 60 (1991) 245-259.
- Plassart (1923) = Plassart, A., Inscriptions de Piérie, d'Émathie et de Bottiée, BCH 47 (1923) 163-189.
- Pleket (1970) = Pleket, H.W., Nine Greek Inscriptions from the Cayster-Valley in Lydia, Talanta 2 (1970) 55-82.
- Pleket (1981) = Pleket, H.W., A Free *δημόσιος*, ZPE 42 (1981) 167-170.
- Pottier/Havette-Besnault (1880) = Pottier, E./Havette-Besnault, A.M., Inscriptions d'Asie Mineure, BCH 4 (1880) 375-382.
- Ricl (1992) = Ricl, M., HOSIOS KAI DIKAIOS. Nouveaux monuments, EA 20 (1992) 95-100.
- Ricl (1995a) = Ricl, M., Les *KATAΓΡΑΦΑΙ* du sanctuaire d'Apollon Lairbenos, Ark. Derg. 3 (1995) 167-195.
- Ritti/Şimşek/Yıldız (2000) = Ritti, T./Şimşek, C./Yıldız, H., Dediche e katagrafai dal Santuario Frigio di Apollo Lairbenos, EA 32 (2000) 1-88.
- Robert (1939) = Robert, L., Hellenica, XV. – Inscriptions au Musée du Louvre, RPh (1939) 198-206.
- Robert (1940) = Robert, L., Actes d'affranchissements en Macédoine, Hellenica I (1940) 70-77.
- Şahin (1991) = Şahin, S., Forschungen in Kommagene I: Epigraphik, EA 18 (1991) 99-111.

- Sayar (2004) = Sayar, M.H., Appendix: Inschriften, in: Kulturbegegnung in einem Brückenland. Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien, hrsg. von M. Meyer u. R. Ziegler. Von K. Ehling, D. Pohl u. M.H. Sayar, Bonn 2004, 221-259 (AMS 53).
- Varinlioğlu (1989) = Varinlioğlu, E., Eine Gruppe von Sühneinschriften aus dem Museum von Uşak, EA 13 (1989) 37-50.
- Vulić (1938) = Vulić, N., Inscriptions grecques de Macédoine, in: Mélanges Émile Boisacq, Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, Tome VI, Brüssel 1938, 343-345.
- Wachter (2003) = Wachter, R., Ariston weihte drei Töchter, ZPE 142 (2003) 53-63.
- Waldmann, Kommagene = Waldmann, H., Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithridates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I., Leiden 1973 (ÉPRO 34).
- Wörrle (1975a) = Wörrle, M., Zwei neue Inschriften aus Myra zur Verwaltung Lykiens in der Kaiserzeit, in: Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit, hrsg. von J.Borchhardt, Berlin 1975, 254-286.
- Wörrle/Wurster (1997) = Wörrle, M./Wurster, W.W., Dereköy: Eine befestigte Siedlung im nordwestlichen Lykien und die Reform ihres dörflichen Zeuskultes, Chiron 27 (1997) 393-469.

7. Literatur

- Adams (1964) = Adams, B., *Paramone und verwandte Texte*, Berlin 1964 (Neue Kölner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen 35).
- Albrecht (1978) = Albrecht, K.-D., *Die Rechtsprobleme in den Freilassungen der Bötier, Dorier, Ost- und Westlokrer*, Paderborn 1978.
- Anastasiadis/Doukellis (2005) = Anastasiadis, V.I./Doukellis, P.N., *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles. Actes du XXVIIIe colloque international de Groupement International de Recherche sur l'Esclavage Antique (Mytilène, 5-7 décembre 2003)*, Bern 2005.
- Anderson (1997) = Anderson, G., *Perspectives of Achilles Tatius*, ANRW II 34.3. (1997) 2278-2299.
- Archi (1975) = Archi, A., *Città sacre d'Asia Minore*, PP 30 (1975) 329-344.
- Avram (1984) = Avram, A., *Bemerkungen zu den Mariandynern von Herakleia am Pontos*, StudClas 22 (1984) 19-28.
- Babakos (1973) = Babakos, A.M., *Familienrechtliche Verhältnisse auf der Insel Kalymnos im ersten nachchristlichen Jahrhundert*, Köln 1973 (Graezistische Abhandlungen 6).
- Balcer (1991) = Balcer, J.M., *The East Greeks under Persian Rule: a Reassessment*, in: *Achaemenid History 6: Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire*, Proceedings of the Groningen 1988 Achaemenid History Workshop, hrsg. v. H. Sancisi-Weerdenburg u. A. Kuhrt, Leiden 1991, 57-65.
- Ballesteros Pastor (1996) = Ballesteros Pastor, L., *Mitridates Eupátor, rey del Ponto*, Granada 1996.
- Barton /Horsley (1981) = Barton, S.C/Horsley, G.H.R., *A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches*, JbAC 24 (1981) 1-41.
- Bechtel (1917) = Bechtel, F., *Die historischen Personennamen des Griechischen bis in die Kaiserzeit*, Nachdruck der Ausgabe Halle 1917, Hildesheim 1964.
- Behrend (1970) = Behrend, D., *Griechische Pachturkunden. Ein Beitrag zur Beschreibung der *misthosis* nach den griechischen Inschriften*, München 1970 (Vestigia 12).

- Bélis (1999) = Bélis, A., Les musiciens dans l'Antiquité, Paris 1999.
- Bellen (1971) = Bellen, H., Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, Wiesbaden 1971 (FAS 4).
- Benz (1961) = Benz, R., Unfreie Menschen als Musiker und Schauspieler in der römischen Welt, Tübingen 1961.
- Berve (1935) = Berve, H., Zur Kulturgeschichte des alten Orients, Archiv für Kulturgeschichte 25 (1935) 216-230.
- Bielman (1994) = Bielman, A., Retour à la liberté: Libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne. Recueil d'inscriptions honorant des sauveteurs et analyse critique, Lausanne 1994 (Études Épigraphiques 1).
- Bietenhard (2001) = Bietenhard, H., Zur Etymologie des griechischen Wortes *λαός*/Volk, MH 59 (2001) 1-11.
- Biraschi/Salmeri (2000) = Biraschi, A.M./Salmeri, G. (Hrsgg.), Strabone e L'Asia Minore, Neapel 2000.
- Bittner (1998) = Bittner, A., Gesellschaft und Wirtschaft in Herakleia Pontike. Eine Polis zwischen Tyrannis und Selbstverwaltung, Bonn 1998 (AMS 30).
- Bömer (1960) = Bömer, F., Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Zweiter Teil: Die sogenannte sakrale Freilassung in Griechenland und die (*δοῦλῶν*) *ἱεροί*, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz, Jg. 1960, Nr. 1, 1-207, Wiesbaden 1960.
- Bömer (1990) = Bömer, F., Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Dritter Teil: Die wichtigsten Kulte der griechischen Welt, zweite, durchgesehene und vom Verfasser erweiterte Auflage, Stuttgart 1990 (FAS 14,3).
- Boffo (1985) = Boffo, L., I re ellenistici e i centri religiosi dell' Asia Minore, Florenz 1985.
- Boffo (2003) = Boffo, L., Centri religiosi e territori nell' Anatolia ellenistica, in: Gli stati territoriali nel mondo antico, hrsg. von C. Bearzot, F. Landucci u. G. Zecchini, Mailand 2003, 253-269.
- Boiy (2004) = Boiy, T., Late Achaemenid and Hellenistic Babylon, Leuven 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta 136).

- Bradley (1984) = Bradley, K.R., *Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control*, Brüssel 1984 (Coll. Latomus 185).
- Bradley (1994) = Bradley, K.R. *Slavery and Society at Rome*, Cambridge/New York 1994.
- Brandt (1992) = Brandt, H., *Gesellschaft und Wirtschaft Pamphyliens und Pisidiens im Altertum*, Bonn 1989 (AMS 7).
- Briant (1972) = Briant, P. *Remarques sur ‚laoi‘ et esclaves ruraux en Asie Mineure hellénistique*, in: *Actes du colloque 1971 sur l’esclavage. Annales littéraires de l’Université de Besançon* 140. Centre de Recherches d’Histoire Ancienne 6, Paris 1972, 93-133 (wiederabgedruckt in Briant 1982b, 95-135).
- Briant (1975) = Briant, P., *Dörfer und Dorfgemeinschaften im achämenidischen und hellenistischen Asien*, *JWG* 1975/IV, 115-133 (= *Villages et communautés villageoises d’Asie achéménide et hellénistique*, *JESHO* 18, 1975, 165-188).
- Briant (1982a) = Briant, P., *Produktivkräfte, Staat und tributäre Produktionsweise im Achämenidenreich*, in: *Produktivkräfte und Gesellschaftsformationen in vorkapitalistischer Zeit*, hrsg. von J. Herrmann u. I. Sellnow, Berlin 1982, 351-372.
- Briant (1982b) = Briant, P., *Rois, tributs et paysans. Études sur les formations tributaires du Moyen-Orient*, Paris 1982.
- Briant (1985) = Briant, P., *Dons de terres et de villes: L’Asie Mineure dans le contexte achéménide*, *REA* 87 (1985) 53-72.
- Briant (1989) = Briant, P., *Histoire et idéologie: les Grecs et la ‚décadence perse‘*, in: *Mélanges Pierre Lévêque 2. Anthropologie et société*, hrsg. von M.-M. Mactoux u. E. Geny, Paris 1989, 33-47.
- Briant (1996) = Briant, P., *Histoire de l’empire perse de Cyrus à Alexandre*, 2 vols., Leiden 1996 (*Achaemenid History* 10).
- Brixhe (1987) = Brixhe, C., *Essai sur le grec anatolien au début de notre ère*, Nancy 1987.
- Brosius (1998) = Brosius, M., *Artemis Persike und Artemis Anaitis*, in: *Achaemenid History 11: Studies in Persian History: Essays in Memory of David M. Lewis*, hrsg. von M. Brosius u. A. Kuhrt, Leiden 1998, 227-238.
- Bryce (1979) = Bryce, T.R., *Lycian Tomb Families and their Social Implications*, *JESHO* 22 (1979) 296-313.

- Budin (2003) = Budin, S., *PALLAKAI*, Prostitutes, and Prophetesses, CPh 98 (2003) 148-159.
- Buraselis (2000) = Buraselis, K., *Kos. Between Hellenism and Rome. Studies on the Political, Institutional and Social History from ca. the Middle Second Century B.C. until Late Antiquity*, Philadelphia 2000.
- Burkert (1984) = Burkert, W., *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse Jg. 1984, Heidelberg 1984, 7-135.
- Burkert (2003) = Burkert, W., *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*, München 2003.
- Burr Thompson (1937) = Burr Thompson, D., *The Garden of Hephaistos*, *Hesperia* 6 (1937) 396-425.
- Burstein (1976) = Burstein, S.M., *Outpost of Hellenism: The Emergence of Heraclea on the Black Sea*, Berkeley/Los Angeles 1976.
- Bussi (2001) = Bussi, S., *Economia e demografia della schiavitù in Asia minore ellenistico-romana*, Mailand 2001.
- Calderini (1908) = Calderini, A., *La manomissione e la condizione di liberti in Grecia*, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Mailand 1908, Rom 1965.
- Cameron (1939b) = Cameron, A., *Θρηπτός and Related Terms in the Inscriptions of Asia Minor*, *Anatolian Studies presented to William Hepburn Buckler*, Manchester 1939, 27-62.
- Carroll-Spillecke (1989) = Carroll-Spillecke, M., *ΚΗΠΙΟΣ. Der antike griechische Garten*, München 1989 (Wohnen in der klassischen Polis 3).
- Carroll-Spillecke (³1998) = Carroll-Spillecke, M., *Griechische Gärten in: Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter*, hrsg. von M.Carroll-Spillecke, Mainz ³1998, 153-175.
- Cassia (2004) = Cassia, M., *Cappadocia Romana: strutture urbane e strutture agrarie alle periferia dell'Impero*, Catania 2004.
- Chaniotis (1988) = Chaniotis, A., *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie*, Stuttgart 1988 (HABES 4).

- Chaniotis (1996) = Chaniotis, A., *Conflicting Authorities. Asyilia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis*, *Kernos* 9 (1996) 65-86.
- Chaniotis (1997a) = Chaniotis, A., 'Tempeljustiz' im kaiserlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens, in: *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Korfu, 1.-5. September 1995), hrsg. von G. Thür u. J. Vélissaropoulos-Karakostas, Köln/Weimar/Wien, 1997, 353-384.
- Chaniotis (2004) = Chaniotis, A., *Under the Watchful Eyes of the Gods: Aspects of Divine Justice in the Hellenistic and Roman East*, in: *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society*, hrsg. von S. Colvin, Cambridge 2004, 1-43 (YCS 31).
- Chaumont (1990) = Chaumont, M.-L., *Un nouveau gouverneur de Sardes à l'époque achéménide d'après une inscription récemment découverte*, *Syria* 67 (1990) 579-608.
- Christensen (1984) = Christensen, K. A., *The Theseion: A Slave Refuge at Athens*, *AJAH* 9 (1984) 23-28.
- Christiansen (2002) = Christiansen, E., *The Moses Finley Approach to Slavery and Slave Society*, in: *Ancient History Matters*, hrsg. von K. Ascani u. J.E. Skydsgaard, Rom 2000, 23-28.
- Christol/Drew-Bear (2000) = Christol, M./Drew-Bear, T., *Une inscription d'Ancyre relative au *sacer comitatus**, in: *Les Légions de Rome sous le Haut-Empire, Actes du Congrès de Lyon (17-19 septembre 1998)*, Tome II, hrsg. von Y. Le Bohec, Lyon 2000, 529-539.
- Clarke (1999) = Clarke, K., *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*, Oxford 1999.
- Cohen (2000) = Cohen, E.E., *The Athenian Nation*, Princeton/New Jersey 2000.
- Cook (1983) = Cook, J.M., *The Persian Empire*, London 1983.
- Corbier (2001) = Corbier, M., *Child Exposure and Abandonment*, in: *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, hrsg. von S. Dixon, London/New York 2001, 52-73.
- Corsaro (2001) = Corsaro, M., *Sovrani, cittadini, servi: aspetti sociali dell'Asia Minore*, *MediterranAnt* 4 (1) 2001, 17-40.

- Corsten (1991) = Corsten, T., Herodot I 131 und die Einführung des Anahita Kultes in Lydien, *Iranica Antiqua* 26 (1991) 163-180.
- Corsten (2004) = Corsten, T., Zu Inschriften aus Kleinasien, *EA* 37 (2004) 107-114.
- Cucuzza (1997) = Cucuzza, N., Artemis Toxitis a Coö in margine alle guerre rodio-cretesi e ad Aglaos di Coö, *PP* 52 (1997) 13-31.
- Dandamaev (1984) = Dandamaev, M.A., Slavery in Babylonia from Nabopolassar to Alexander the Great (626-331), übers. v. V.A. Powell, hrsg. von M.A. Powell u. D.B. Weisberg, DeKalb/Illinois 1984.
- Dandamaev/Lukonin (1989) = Dandamaev, M.A./Lukonin, V.G., The Culture and Social Institutions of Ancient Iran, English edition by Philip L. Kohl, Cambridge 1989.
- Daubner (2003) = Daubner, F., *Bellum Asiaticum: Der Krieg der Römer gegen Aristonikos von Pergamon und die Einrichtung der Provinz Asia*, München 2003 (Quellen und Forschungen zur antiken Welt 41).
- Debord (1972) = Debord, P., L'esclavage sacré: état de la question, in: *Actes du colloque 1971 sur l'esclavage de Besançon*, Paris 1972, 135-150.
- Debord (1982) = Debord, P., Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine, Leiden 1982 (*ÉPRO* 88).
- Debord (1987) = Debord, P., Stratifications sociales en Asie Mineure occidentale à l'époque hellénistique, in: *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistique et romaines*, Actes du colloque organisé à Strasbourg (novembre 1985) par l'Institut et le Groupe de Recherche d'Histoire Romaine et le Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, hrsg. von E. Frézouls, Strasbourg 1987, 29-40.
- Debord (2005) = Debord, P., La Déesse Ma et les Hirondelles Blanches, *REG* 118 (2005) 15-30.
- Delekat (1964) = Delekat, L., Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung, München 1964 (*Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte* 47).
- De Ligt (1995) = De Ligt, L., *Ius nundinarum* and *immunitas* in I. Manisa 523, *EA* 24 (1995) 37-54.

- Deshours (2006) = Deshours, N., *Les mystères d'Andania. Études d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Paris 2006.
- Dignas (2002) = Dignas, B., *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford 2002.
- Dignas (2003a) = Dignas, B., *Urban Centres, Rural Centres, Religious Centres in the Greek East. Worlds apart?*, in: *Religion und Region. Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum*, hrsg. von E. Schwertheim u. E. Winter, Bonn 2003, 77-91 (AMS 45).
- Dignas (2003b) = Dignas, B., *Auf seine Kosten kommen – ein Kriterium für Priester? Zum Verkauf von Priesterämtern im hellenistischen Kleinasien*, in: *Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens*, hrsg. von G. Heedemann u. E. Winter, Bonn 2003, 27-40 (AMS 49).
- Dörner (1935) = Dörner, F.K., *Der Erlaß des Statthalters von Asia Paullus Fabius Persicus*, Diss. Greifswald 1935.
- Dörrie (1964) = Dörrie, H., *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Abh. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 3, Nr. 60, Göttingen 1964.
- Domínguez Monedero (2001) = Domínguez Monedero, A.J., *Las esclavas sagradas de Afrodita*, *Arys* 4 (2001) 111-140.
- Dreher (2003) = Dreher, M. (Hrsg.), *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, Köln/Weimar/Wien 2003.
- Ducat (1990) = Ducat, J., *Esclaves au Ténare*, in: *Mélanges Pierre Lévêque 4. Religion*, hrsg. von M.-M. Mactoux u. E. Geny, Paris 1990, 173-193.
- Dueck (2000) = Dueck, D., *Strabon of Amasia. A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, London/New York 2000.
- Dunst (1975) = Dunst, G., *Zu dem samischen κάπηλοι-Gesetz*, *ZPE* 18 (1975) 171-177.
- Eddy (1961) = Eddy, S.K., *The King is dead. Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism, 334–31 B.C.*, Lincoln 1961.
- Eder (1980) = Eder, W., *Servitus publica: Untersuchungen zur Entstehung, Entwicklung und Funktion der öffentlichen Sklaverei in Rom*, Wiesbaden 1981 (FAS 13).

- Eibach (1977) = Eibach, E., Untersuchungen zum spätantiken Kolonat in der kaiserlichen Gesetzgebung unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie, Köln 1977.
- Eichenauer (1988) = Eichenauer, M., Untersuchungen zur Arbeitswelt der Frau in der römischen Antike, Frankfurt a. Main 1988.
- Ekroth (2002) = Ekroth, G., The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods, Liège 2002 (Kernos Suppl. 12).
- Engelmann (2001) = Engelmann, H., Inschriften und Heiligtum, in: Der Kosmos der Artemis von Ephesos, hrsg. von U. Muss, Wien 2001, 33-44 (Österreichisches Arch. Institut Sonderschriften 37).
- Engels (1980) = Engels, D., The Problem of Female Infanticide in the Greco-Roman World, CPh 75 (1980) 112-120.
- Engels (1999) = Engels, J., Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia, Stuttgart 1999 (Geographica Historica 12).
- Eppers/Heinen (1984) = Eppers, M./Heinen, H., Zu den „Servi Venerii“ in Ciceros Verrinen, in: Sodalitas: scritti in onore di Antonio Guarino, hrsg. von G. Vincenzo, Bd. 2, Neapel 1984, 219-232.
- Eyben (1980/81) = Eyben, E., Family Planning in Antiquity, AncSoc 11-12 (1980/81) 5-82.
- Fabricius (1999) = Fabricius, J., Die hellenistischen Totenmahlreliefs. Grabrepräsentation und Wertvorstellungen in ostgriechischen Städten, München 1999.
- Facella (2006) = Facella, M., La dinastia degli Orontidi nella Commagene ellenistico-romana, Pisa 2006.
- Fauth (1991) = Fauth, W., Hierodulie, RAC 15 (1991) Sp. 73-82.
- Fauth (1988) = Fauth, W., Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum, JbAC 31 (1988) 24-39.
- Finley (1960) = Finley, M.I., The Servile Statuses of Ancient Greece, RIDA 3e série VII (1960) 165-189.
- Finley (1964) = Finley, M.I., Between Slavery and Freedom, Comparative Studies in Society and History 6 (1964) 233-249.

- Finley (1973) = Finley, M.I., *The Ancient Economy*, Berkeley/Los Angeles 1973.
- Finley (1981) = Finley, M.I., *Die Sklaverei in der Antike*, München 1981.
- Fisher (2006) = Fisher, N., *Citizens, Foreigners and Slaves in Greek Society*, in: *A Companion to the Classical World*, hrsg. von K. Kinzl, Malden/Mass. 2006, 327-349.
- Flaig (2002a) = Flaig, E., *Differenz und Gewalt*, in: *Die Griechische Klassik. Idee oder Wirklichkeit. Eine Ausstellung im Martin-Gropius-Bau, Berlin 1. März – 2. Juni 2002 und in der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 5. Juli – 6. Oktober 2002*, hrsg. von F. Zimmer, Mainz 2002, 173-174.
- Flaig (2002b) = Flaig, E., *Wie die Klassik den Untermenschen erfand: Die Sklaverei*, in: *Die Griechische Klassik. Idee oder Wirklichkeit. Eine Ausstellung im Martin-Gropius-Bau, Berlin 1. März – 2. Juni 2002 und in der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 5. Juli – 6. Oktober 2002*, hrsg. von F. Zimmer, Mainz 2002, 176-187.
- Florath (2005) = Florath, B., *Zur Diskussion um die asiatische Produktionsweise*, in: *Elisabeth Charlotte Welskopf und die Alte Geschichte in der DDR. Beiträge der Konferenz vom 21. bis 23. November 2002 in Halle/Saale*, hrsg. von I. Stark, Stuttgart 2005, 184-200.
- Fontenrose (1988) = Fontenrose, J.E., *Didyma: Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley/Los Angeles 1988.
- Franke (2003) = Franke, G., *Das Kirchenasyl im Kontext sakraler Zufluchtsmaßnahmen der Antike. Historische Erscheinungsformen und theologische Implikationen in patristischer Zeit*, Frankfurt a. Main 2003.
- Fraser (1978) = Fraser, P.M., *The Kings of Commagene and the Greek World*, in: *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens I. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*, hrsg. von S. Şahin, E. Schwertheim u. J. Wagner, Leiden 1978, 359-374 (ÉPRO 66, 1).
- Frye (1984) = Frye, R.N., *The History of Ancient Iran*, München 1984 (HdA 3,7).
- Gabrielsen (2003) = Gabrielsen, V., *Piracy and the Slave Trade*, in: *A Companion to the Hellenistic World*, hrsg. von A. Erskine, Malden/Mass. 2003, 389-404.

- Gamauf (1999) = Gamauf, R., *Ad statuum licet confugere*. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat, Frankfurt a. Main 1999 (Wiener Studien zu Geschichte, Recht und Gesellschaft 1).
- Gamauf (2003) = Gamauf, R., *Ad statuas confugere* in der frühen Kaiserzeit, in: *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, hrsg. von M. Dreher, Köln/Weimar/Wien 2003, 177-202.
- Garlan (1982) = Garlan, Y., *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris 1982.
- Gauthier (1988) = Gauthier, Ph., *Métèques, Périèques et Paroikoi: Bilan et points d'interrogation*, in: *L'étranger dans le monde grec*, Actes du colloque Nancy 1987, hrsg. von R. Lonis, Nancy 1988, 23-46.
- Gibbs/Feldman (1986) = Gibbs, J.G./Feldman, L. H., *Josephus' Vocabulary for Slavery*, *JQR* 76, 4 (1986) 281-310.
- Gibson (1999) = Gibson, E. L., *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosporan Kingdom*, Tübingen 1999.
- Golden (1981) = Golden, M., *Demography and the Exposure of Girls at Athens*, *Phoenix* 35 (1981) 316-331.
- Golden (1985) = Golden, M., *Pais, Child and Slave*, *AC* 54 (1985) 91-104.
- Golubcova (1972) = Golubcova, E.S., *Sklaverei und Abhängigkeit im hellenistischen Kleinasien*, in: *Die Sklaverei in Hellenistischen Staaten im 3.-1. Jh. v.Chr.*, hrsg. von T.V. Blavatskaja, E.S. Golubcova, A.I. Pavlovskaja. Übersetzung von M. Bräuer-Pospelova, I. Neander u. R. Pollach, Wiesbaden 1972 (russ. Original von 1969), 107-170 (Übersetzungen ausländischer Arbeiten zur Antiken Sklaverei 3).
- Golubcova (1992) = Golubcova, E.S., *Sklaverei- und Abhängigkeitsformen in Kleinasien*, in: *Die Sklaverei in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1.-3. Jahrhundert*, hrsg. von L.P. Marinović, E.S. Golubcova, I. Š. Šifman u. A.I. Pavlovskaja. Übersetzung aus dem Russischen von J. Kriz unter Mitwirkung von G. Prinzing und E. Herrmann-Otto, Stuttgart 1992 (russ. Original von 1977), 77-138 (Übersetzungen ausländischer Arbeiten zur antiken Sklaverei 5).
- Gordesiani (1999) = Gordesiani, L., *Zu den Bedeutungsänderungen von δοῦλος*, *Phasis* I (1999) 38-48.
- Graf (1978) = Graf, F., *Die lokrischen Mädchen*, *Studi storico-religiosi* 2 (1978) 61-79.

- Graf (1985) = Graf, F., Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia, Rom 1985.
- Graf (1995) = Graf, F., Bemerkungen zur bürgerlichen Religiosität im Zeitalter des Hellenismus, in: Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus. Kolloquium München 24.-26. Juni 1993, hrsg. von M. Wörrle u. P. Zanker, München 1995, 103-114.
- Grainger (1990) = Grainger, J.D., Seleukos Nikator. Constructing a Hellenistic Kingdom, London 1990.
- Guerreau-Jalabert (1999) = Guerreau-Jalabert, A., *Nutritus/oblatus*: parenté et circulation d'enfants au Moyen Âge, in: Adoption et Fosterage, hrsg. von M. Corbier, Paris 1999, 263-290.
- Guettel Cole (1998) = Guettel Cole, S., Domesticating Artemis, in: The Sacred and the Feminine in Ancient Greece, hrsg. von S. Blundell u. M. Williamson, London/New York 1998, 27-42.
- Guinea (1998) = Guinea, P., La peculiaridad de los *threptoi* en el Asia Menor, DHA 24, 1 (1998) 41-51.
- Hahn (1992) = Hahn, I., Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit. Artemidorus Daldianus als sozialgeschichtliche Quelle, Konstanz 1992.
- Hansen (1986) = Hansen, O., The Purported Letter of Darius to Gadates, RhM 129 (1986) 95-96.
- Harrill (1995) = Harrill, J.A., The Manumission of Slaves in Early Christianity, Tübingen 1995.
- Harrill (2006) = Harrill, J.A., Slaves in the New Testament, Minneapolis 2006.
- Harris (1980) = Harris, W.V., Towards a Study of the Roman Slave Trade, in: The Seaborne Commerce of Ancient Rome: Studies in Archaeology and History, hrsg. von J.H. D'Arms u. E.C. Kopff, Rom 1980, 117-140 (Memoirs of the American Academy in Rome Vol. 36).
- Harris (1999) = Harris, W.V., Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves, JRS 89 (1999) 62-75.
- Hatzopoulos (1994) = Hatzopoulos, M.B., Cultes et rites de passage en Macédoine, Athen 1994.

- Hauser (1999) = Hauser, S.R., Der hellenisierte Orient: Bemerkungen zum Verhältnis von Alter Geschichte, Klassischer und Vorderasiatischer Archäologie, in: Fluchtpunkt Uruk, hrsg. von H. Kühne, Rahden/Westf. 1999, 316-341.
- Hauser (2001a) = Hauser, S.R., „Greek in subject and style, but a little distorted“: Zum Verhältnis von Orient und Okzident in der Altertumswissenschaft, in: Posthumanistische klassische Archäologie. Historizität und Wissenschaftlichkeit von Interessen und Methoden. Kolloquium Berlin 1999, hrsg. von S. Altekamp, München 2001, 83-104.
- Hauser (2001b) = Hauser, S.R., Orientalismus, DNP 15/1 (2001), 1233-1243.
- Heinen (1976) = Heinen, H., Sklaverei in der hellenistischen Welt I, AncSoc 7 (1976) 127-149.
- Heinen (1984) = Heinen, H., Zur Terminologie der Sklaverei im ptolemäischen Ägypten: *παῖς* und *παιδίσκη* in den Papyri und der Septuaginta, in: Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia, Napoli, 19-26 maggio 1983, Neapel 1984, 1287-1295.
- Heinen (1989) = Heinen, H., L'Égypte dans l'historiographie moderne du monde hellénistique, in: Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto, hrsg. von L. Criscuolo u. G. Geraci, Bologna 1989, 105-135.
- Heinen (2001) = Heinen, H., Sklaverei im nördlichen Schwarzmeerraum: Zum Stand der Forschung, in: Fünfzig Jahre Forschungen zur Antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950-2000. Miscellanea zum Jubiläum, hrsg. von H. Bellen und H. Heinen, Stuttgart 2001, 487-503 (FAS 35).
- Hepding (1913) = Hepding, H., RE VIII 2 (1913) 1459-1468 s.v. „Hieroduloi“.
- Herrmann (1962) = Herrmann, P., Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien, Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. Bd. 80, Wien 1962.
- Herrmann (1989) = Herrmann, P., Rom und die Asylie griechischer Heiligtümer: Eine Urkunde des Diktators Caesar aus Sardeis, Chiron 19 (1989) 127-164.
- Herrmann (1996) = Herrmann, P., Neues vom Sklavenmarkt in Sardeis, Ark.Derg. 4 (1996) 175-187.

- Herrmann-Otto (1986) = Herrmann-Otto, E., Die Reproduktion der Sklaverei auf dem Wege der natürlichen Aufzucht im römischen Kaiserreich, in: Regulation, Manipulation und Explosion der Bevölkerungsdichte. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 15. und 16. November 1986, hrsg. von O. Kraus, Göttingen 1986, 88-107.
- Herrmann-Otto (1994) = Herrmann-Otto, E., Ex ancilla natus. Untersuchungen zu den „hausgeborenen“ Sklaven und Sklavinnen im Westen des Römischen Kaiserreiches, Stuttgart 1994 (FAS 24).
- Herrmann-Otto (2002a) = Herrmann-Otto, E., Modes d'acquisition des esclaves dans l'Empire romain, in: Routes et marchés d'esclaves. 26^e colloque du GIREA, Besançon, 27-29 septembre 2001, hrsg. von M. Garrido-Hory, Paris 2002, 113-126.
- Herrmann-Otto (2002b) = Herrmann-Otto, E., Frauen im römischen Recht mit einem Ausblick auf Gender Studies in der Alten Geschichte und der antiken Rechtsgeschichte, in: Iphis, Beiträge zur altertumskundlichen Gender-Forschung, Trier 2002, 25-40.
- Herrmann-Otto/Simonis (2006) = Herrmann-Otto, E./Simonis, M., Rez. A. Weiß, Sklave der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Sklaverei in den Städten des Römischen Reiches, Stuttgart 2004 (Historia Einzelschriften 172), Gymnasium 113 (2006) 568-570.
- Herz (2001a) = Herz, P., Das Bürgerrechtsdekret von Ephesos (I. Ephesos 8). Gedanken zur Gesellschaft im spätrepublikanischen Kleinasien, in: Fünfzig Jahre Forschung zur Antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950-2000. Miscellanea zum Jubiläum, hrsg. von H. Bellen u. H. Heinen, Stuttgart 2001, 185-207.
- Herz (2001b) = Herz, P., Rez. Christof Schuler, Ländliche Siedlungen und Gemeinden im hellenistischen und römischen Kleinasien, München 1996 (Vestigia 50), Gnomon 73 (2001) 416-421.
- Hillner (2001) = Hillner, J., Die Berufsangaben und Adressen auf den stadtrömischen Sklavenhalsbändern, Historia 50 (2001) 193-216.
- Holzberg (?2001) = Holzberg, N., Der antike Roman, Düsseldorf ?2001.
- Hopkins (1978) = Hopkins, K., Conquerors and Slaves, Cambridge 1978.
- Horster (2004) = Horster, M., Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit, Berlin 2004 (RVV 53).
- Hughes (1999) = Hughes, D.D., Hero Cult, Heroic Honors, Heroic Dead: Some Developments in the Hellenistic and Roman Periods, in:

Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995, hrsg. von R. Hägg, Stockholm 1999, 167-175.

Jacobs (2002) = Jacobs, B., Die Galerie der Ahnen des Königs Antiochos I. von Kommagene auf dem Nemrud Dağı, in: Images of Ancestors, hrsg. von J. Munk Højte, Aarhus 2002, 75-88.

Johne (1993) = Johne, K.-P., Von der Kolonenwirtschaft zum Kolonat, in: Gesellschaft und Wirtschaft des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert: Studien zu ausgewählten Problemen, hrsg. von K.-P. Johne, Berlin 1993, 64-97.

Jones (1987) = Jones, C.P., ‚Stigma‘: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity, JRS 77 (1987) 139-155.

Jones (2004) = Jones, C.P., A Roman Will in Cappadocia, EA 37 (2004) 95-100.

Kästner (1981) = Kästner, U., Bezeichnungen für Sklaven, in: Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt, Band 3: Das Fortleben altgriechischer sozialer Typenbegriffe in den Sprachen der Welt, hrsg. von L. Welskopf-Henrich, Berlin 1981, 282-318.

Kallet-Marx (1995) = Kallet-Marx, R.M., Hegemony to Empire: The Development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 B.C., Berkeley/Los Angeles u. Oxford 1995.

Kamps (1937) = Kamps, W., Les origines de la fondation culturelle dans la Grèce ancienne, AHDO I (1937) 145-179.

Kapparis (2002) = Kapparis, K., Abortion in the Ancient World, London 2002.

Kaser (2¹⁹⁷¹) = Kaser, M., Das Römische Privatrecht, Erster Abschnitt: Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht, München 2¹⁹⁷¹.

Kaser (2¹⁹⁶⁷) = Kaser, M., Römische Rechtsgeschichte, Göttingen 2¹⁹⁶⁷.

Kern (1911) = Kern, O., Hieroi und Hierai, Hermes 46 (1911) 300-303.

Kienast (1965) = Kienast, D., Rom und die Venus vom Eryx, Hermes 93 (1965) 478-489.

- Kirschenbaum (1987) = Kirschenbaum, A., Sons, Slaves and Freedmen in Roman Commerce, Jerusalem 1987.
- Klaffenbach (1930) = Klaffenbach, G., Rez. Rudolf Herzog, Heilige Gesetze von Kos, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Berlin 1928, Gnomon 6 (1930) 212-217.
- Klaffenbach (1955) = Klaffenbach, G., Zu zwei jüngst veröffentlichten griechischen Inschriften, *Studia Antiqua Antonio Salač septuagenario oblata*, Prag 1955, 122-124.
- Klees (1975) = Klees, H., Herren und Sklaven. Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit, Wiesbaden 1975 (FAS 6).
- Klees (1998) = Klees, H., Sklavenleben im klassischen Griechenland, Stuttgart 1998 (FAS 30).
- Klingenberg (2005) = Corpus der Römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei (CRRS), hrsg. von J.M. Rainer u. Alfred Söllner, Teil X: Juristisch speziell definierte Sklavengruppen, 6: *servus fugitivus*. Bearbeitet von G. Klingenberg, Stuttgart 2005 (FAS Beiheft 3).
- Knibbe (2004) = Knibbe, D., *Via Sacra Ephesiaca: New Aspects of the Cult of Artemis Ephesia*, in: Ephesos Metropolis of Asia: an Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture, hrsg. von H. Koester, Cambridge/Mass. 2004, 141-155.
- Knoch (2005) = Knoch, S., Sklavenfürsorge im Römischen Reich. Formen und Motive, Hildesheim 2005 (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit 2).
- Koch (2002) = Koch, K., Persisch-hellenistischer Synkretismus am Beispiel Kommagene. Mit einem Seitenblick auf Israel, in: Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden, hrsg. von R.G. Kratz, Gütersloh 2002, 281-301.
- König (1972) = König, F.W., Die Persika des Ktesias von Knidos, Graz 1972 (Archiv für Orientforschung Beiheft 18).
- Kokkinia (1996) = Kokkinia, C., Zur Abkürzung der Homonymität in griechischen Inschriften, ZPE 111 (1996) 133-134.
- Koschaker (1931) = Koschaker, P., Über einige griechische Rechtsurkunden aus den östlichen Randgebieten des Hellenismus, Leipzig 1931 (Abh. Sächs. Gesell. d. Wissensch. 42, 1).

- Kreißig (1970) = Kreißig, H., Beobachtungen an hellenistischen Inschriften zur Frage des Tempeleigentums an Land, *Klio* 52 (1970) 231-233.
- Kreißig (1976) = Kreißig, H., L'esclavage dans les villes d'Orient pendant la période hellénistique, Actes du colloque 1973 sur l'esclavage, Paris 1976, 237-255.
- Kreißig (1977) = Kreißig, H., Tempelland, Katoiken, Hierodulen im Seleukidenreich, *Klio* 59 (1977) 375-380.
- Kreißig (1978a) = Kreißig, H., Wirtschaft und Gesellschaft im Seleukidenreich, Berlin 1978 (SGKA 16).
- Kreißig (1978b) = Kreißig, H., Zur antiken und zur orientalischen Komponente im sog. Hellenismus, *Klio* 60 (1978) 217-219.
- Kreißig (1979) = Kreißig, H., Research on Slavery in the Orient during the Hellenistic Period, Actes du colloque sur l'esclavage Nieborów, 2 – 6 XII 1975, Warschau 1979, 65-70.
- Kreißig (1985) = Kreißig, H., Zur *μεταξύ*-Problematik im Altertum. Einführung in die Diskussion, in: Antike Abhängigkeitsformen in den griechischen Gebieten ohne Polisstruktur und den Römischen Provinzen, Actes du colloque sur l'esclavage Iéna, 29 septembre – 2 octobre 1981, hrsg. von H. Kreißig u. F. Kühnert, Berlin 1985, 9-11.
- Kudlien (1986) = Kudlien, F., *Empticius servus*. Bemerkungen zum antiken Sklavenmarkt, *Historia* 35 (1986) 240-256.
- Kudlien (1988) = Kudlien, F., Zur sozialen Situation des flüchtigen Sklaven in der Antike, *Hermes* 116 (1988) 232-252.
- Kudlien (1989) = Kudlien, F., Kindesaussetzung im antiken Roman: Ein Thema zwischen Fiktionalität und Lebenswirklichkeit, in: Groningen Colloquia on the Novel Vol. II, hrsg. von H. Hofmann, Groningen 1989, 25-44.
- Kuhrt (1995) = Kuhrt, A., *The Ancient Near East*, 2 Vols., London/New York 1995.
- Kyrieleis (1993) = Kyrieleis, H., The Heraion at Samos, in: *Greek Sanctuaries: New Approaches*, hrsg. von N. Marinatos u. R. Hägg, London/New York 1993, 125-153.
- Latte (1920) = Latte, K., *Heiliges Recht*. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1920, Aalen 1964.

- Laum (1914) = Laum, B., Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte, 2. Bde, Berlin 1914.
- Laumonier (1958) = Laumonier, A., Les cultes indigènes en Carie, Paris 1958.
- Lenfant (2000) = Lenfant, D., Nicolaos de Damas et le corpus des fragments de Ctésias: du fragment comme adaptation, *AncSoc* 30 (2000) 293-318.
- Lenfant (2001) = La „décadence“ du Grand Roi et les ambitions de Cyrus le Jeune: aux sources perses d'un mythe occidental?, *REG* 114 (2001) 407-436.
- Leschhorn (1993) = Leschhorn, W., Antike Ären, Stuttgart 1993 (*Historia Einzelschriften* 81).
- Levi (1983) = Levi, M.A., Templi e schiavi in Asia Minore, Santuari e politica nel mondo antico, hrsg. von Marta Sordi, Mailand 1983, 51-56.
- Lindsay (2005) = Lindsay, H., Amasya and Strabo's *patria* in Pontus, in: *Strabo's Cultural Geography: The Making of Kolossourgia*, hrsg. von D. Dueck, H. Lindsay u. S. Potheary, Cambridge 2005, 180-199.
- Link (1913) = Link, W., *RE* VIII 2 (1913) 1471-76 s.v. *Ἴεροι*.
- Liverani (1996) = Liverani, M., 2084: Ancient Propaganda and Historical Criticism, in: *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. The William Foxwell Albright Centennial Conference*, hrsg. von J.S. Cooper u. G.M. Schwartz, Winona Lake 1996, 283-289.
- Lochner von Hüttenbach (1964) = Lochner von Hüttenbach, F., Brief des Königs Darius an den Satrapen Gadatas, in: *Handbuch des Altpersischen*, hrsg. von W. Brandenstein u. M. Mayrhofer, Wiesbaden 1964, 91-98.
- Loroux (1981) = Loroux, N., Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, Paris 1981.
- Lotze (1959) = Lotze, D., *METAΞΤ ΕΛΕΥΘΕΡΩΝ ΚΑΙ ΔΟΥΛΩΝ*. Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerungen in Griechenland bis zum 4. Jahrhundert v.Chr., Berlin 1959.

- Lozano (1980) = Lozano, A., La esclavitud en Asia Menor Helenística, Oviedo 1980 (Estudios de Historia Antigua 1).
- Lozano (1999) = Lozano, A., La esclavitud sagrada minorasiática: elementos griegos y orientales, *Gerión* 17 (1999) 233-262.
- Lozano (2001) = Lozano, A., La consagración a la divinidad. Consideraciones sobre la dependencia personal en los cultos minorasiáticos, *Arys* 4 (2001) 91-109.
- Lozano (2005) = Lozano, A., Les esclaves dans l'épigraphie religieuse d'Asie Mineure, in: *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles. Actes du XXVIIIe colloque international de Groupement International de Recherche sur l'Esclavage Antique (Mytilène, 5-7 décembre 2003)*, hrsg. von V.I. Anastasiadis u. P.N. Doukellis, Bern 2005, S. 243-257.
- Ma (1999) = Ma, J., *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford 2000.
- MacLachlan (1992) = MacLachlan, B., Sacred Prostitution and Aphrodite, *Studies in Religion* 21/2 (1992) 145-162.
- Magie (1950) = Magie, D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the third Century after Christ*, Vol. 1: Text, Vol. 2: Notes, Nachdruck der Ausgabe Princeton/New Jersey 1950, New York 1975.
- Malay/Ricl (2005) = Malay, H./Ricl, M., Ἄνδρωποι θρησκευτικοί in a New Inscription from Hypaipa, *EA* 38 (2005) 45-52.
- Mannzmann (1962) = Mannzmann, A., *Griechische Stiftungsurkunden. Studien zu Inhalt und Rechtsform*, Münster 1962.
- Mannzmann (1978) = Mannzmann, A., Herrschaft unter dem Aspekt königlicher Machtpolitik. Zu den Inschriften Antiochos I. von Kommagene, in: *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens II. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*, hrsg. von S. Şahin, E. Schwertheim u. J. Wagner, Leiden 1978, 565-594 (ÉPRO 66,2).
- Marek (1993) = Marek, C., *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Tübingen 1993 (Istanbuler Forschungen 39).
- Marek (2003) = Marek, C., *Pontus et Bithynia. Die römischen Provinzen im Norden Kleinasiens*, Mainz 2003 (Sonderbände der Antiken Welt 34).

- Martin (1990) = Martin, D.B., *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven/London 1990.
- McEwan (1981) = McEwan, G.J.P., *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia*, Wiesbaden 1981 (Freiburger Altorientalische Studien 4).
- Mehl (1987) = Mehl, A., *Gesellschaft in den Städten des hellenistischen Babylonien*, in: *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistique et romaines*, Actes du colloque organisé à Strasbourg (novembre 1985) par l'Institut et le Groupe de Recherche d'Histoire Romaine et le Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, hrsg. von E. Frézouls, Strasbourg 1987, 15-26.
- Mendelsohn (²1949) = Mendelsohn, I., *Slavery in the Ancient Near East. A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria, and Palestine from the Middle of the Third Millenium to the End of the First Millenium*, Neudruck der Ausgabe New York 1949, Westport/Conn. 1978.
- Metzler (1991) = Metzler, D., *Bemerkungen zum Brief des Darius an Gadatas*, *Topoi Suppl.* 1 (1997) 323-332.
- Meyer (1987) = Meyer, N.W., *The Ancient Mysteries: A Sourcebook of Sacred Texts*, Philadelphia 1987.
- Migeotte (1992) = Migeotte, L., *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Paris 1992.
- Mileta (1998) = Mileta, C., *Eumenes III. und die Sklaven. Neue Überlegungen zum Charakter des Aristonikosaufstandes*, *Klio* 80 (1998) 47-65.
- Miller (1985) = Miller, K.M., *Apollo Lairbenos*, *Numen* 32 (1985) 46-70.
- Mirković (1997a) = Mirković, M., *The Later Roman Colonate and Freedom*, *TAPhS* vol. 87, 2, Philadelphia 1997.
- Mirković (1997b) = Mirković, M., *Katagraphe and the Consecration of Children*, in: *Mélanges d'histoire et d'épigraphie offerts à Fanoula Papazoglou par ses élèves à l'occasion de son vingt-quatrième anniversaire*, Belgrad 1997, 1-33.
- Mirković (2001) = Mirković, M., *Katagraphe, ownership and tax*, *Atti del XXII Congresso internazionale di papirologia*, Florenz 1998, 2 vols., Florenz 2001, vol. 1: 953-967.

- Mitchell (1992) = Mitchell, S., Hellenismus in Pisidien, in: Forschungen in Pisidien, hrsg. von E. Schwertheim, Bonn 1992, 1-27 (AMS 6).
- Mitchell (1993) = Mitchell, S., Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor I: The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule, Oxford 1993.
- Mitchell/Waelkens (1998) = Mitchell, S./Waelkens, M., Pisidian Antioch. The Site and its Monuments, London 1998.
- Mitteis (1891) = Mitteis, L., Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs. Mit Beiträgen zur Kenntnis des griechischen Rechts und der spätrömischen Rechtsentwicklung, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1891, Hildesheim 1963.
- Motomura (1988) = Motomura, R., The Practice of Exposing Infants and its Effects on the Development of Slavery in the Ancient World, in: Forms of Control and Subordination in Antiquity, hrsg. von T. Yuge u. M. Doi, Leiden/New York 1988, 410-415.
- Müller (2001) = Müller, H., Makedonische Marginalien, Chiron 31 (2001) 417-455.
- Mulliez (2005) = Mulliez, D., À propos des décrets d'affranchissements delphiques, in: Le monde romain à travers l'épigraphie, hrsg. von J. Desmulliez, Paris 2005, 31-34.
- Nani (1943/44) = Nani, T.G., „ΘΡΕΙΤΟΙ“, Epigraphica 5-6 (1943-44) 27-62.
- Neumann (1999) = Neumann, G. Δουμος, Belege, Bedeutungen, Herkunft, Etymologie, in: Florilegium Linguisticum. Festschrift für Wolfgang P. Schmid zum 70. Geburtstag, hrsg. von E. Eggers u.a., Frankfurt a. Main 1999, 345-353.
- Neumann (2002) = Neumann, G., Ein neuer Beleg für ΔΟΥΜΟΣ, HSF 115 (2002) 57-58.
- Nörr (1971) = Nörr, D., Bemerkungen zur sakralen Freilassung in der späten Prinzipatszeit, Studi Volterra II, Mailand 1971, 619-645.
- Nollé (1994) = Nollé, J., Frauen wie Omphale? Überlegungen zu ‚politischen‘ Ämtern von Frauen im kaiserzeitlichen Kleinasien, in: Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt, hrsg. von M. Dettenhofer, Köln 1994, 229-259.
- Oden (1987) = Oden, R.A., The Bible without Theology: the Theological Tradition and Alternatives to it, San Francisco 1987.

- Ogden (1996) = Ogden, D., Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods, Oxford 1996.
- Ohlemutz (²1968) = Ohlemutz, E., Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon, Darmstadt ²1968.
- Oldenziel (1987) = Oldenziel, R., The Historiography of Infanticide in Antiquity, in: Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society, hrsg. von J. Blok u. P. Mason, Amsterdam 1987, 87-100.
- Olshausen (1990) = Olshausen, E., Götter, Heroen und ihre Kulte in Pontos – ein erster Bericht, ANRW II 18.3 (1990) 1865-1906.
- Olshausen (1980/1987) = Olshausen, E., Der König und die Priester. Die Mithridatiden im Kampf um die Anerkennung ihrer Herrschaft in Pontus, in: Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 1 (1980), hrsg. von E. Olshausen, Bonn 1987, 187-203 (Geographica Historica 4).
- Otto (1950) = Otto, W., Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Ägypten, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, N.F. Heft 29, 1949, München 1950.
- Panichi (2005) = Panichi, S., Cappadocia through Strabo's Eyes, in: Strabo's Cultural Geography. The Making of Kolossourgia, hrsg. von D. Dueck, H. Lindsay u. S. Potheary, Cambridge 2005, 200-215.
- Papazoglou (1981) = Papazoglou, F., Affranchissements par consécration et hiérodoulie, Živa Antika 31 (1981) 171-179.
- Papazoglou (1993) = Papazoglou, F., Esclavage et Dépendence, „Demi-Liberté“, „Halfway-Statuses“, ICS 18 (1993) 31-38.
- Papazoglou (1997) = Papazoglou, F., Laoi et paroikoi: Recherches sur la structure de la société hellénistique, Belgrad 1997.
- Parker (1983) = Parker, R., Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983.
- Patterson (1985) = Patterson, C., „Not Worth the Rearing“. The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece, TAPhA 115 (1985) 103-123.
- Patterson (1982) = Patterson, O., Slavery and Social Death: A Comparative Study, Cambridge 1982.
- Patterson (1991) = Patterson, O., Freedom, Volume I: Freedom in the Making of Western Culture, New York 1991.

- Paz de Hoz (1999) = Paz de Hoz, M., Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften, Bonn 1999 (AMS 36).
- Perichanjan (1957) = Perichanjan, A.G., Ieroduly i ieroi chramovyeh ob'edinenij maloj Azii i Armenii (Hierodulen und Hieroi in den Tempelgemeinden in Kleinasien und Armenien, VDI 1957, 2, 47-68 (Übersetzung der Arbeitsstelle „Forschungen zur antiken Sklaverei“, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Sign. P 9, übersetzt von J. Kriz.).
- Perichanjan (1959) = Perichanjan, A.G., Chramovye ob'edinenija Maloj Azii i Armenii (Tempelbünde in Kleinasien und Armenien), Moskau 1959.
- Petroff (1998) = Petroff, P., Die griechisch-persische Tradition in Kultordnung und Herrscherrepräsentation des Antiochos I. von Kommagene, in: Religion – Wirtschaft – Technik. Althistorische Beiträge zur Entstehung neuer kultureller Strukturmuster im historischen Raum Nordafrika/Kleinasien/Syrien, hrsg. von L. Schumacher, St. Katharinen 1998, 21-97 (Mainzer Althistorische Studien 1).
- Petzl (1988) = Petzl, G., Sünde, Strafe, Wiedergutmachung (Zur Inschrift p. 151f., Nr. 5), EA 12 (1988) 155-166.
- Picard (1922) = Picard, Ch., Éphèse et Claros, Paris 1922.
- Pippidi (1975) = Pippidi, D.M., Scythica Minora. Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la mer Noire, Bukarest 1975.
- Pirenne-Delforge (1994) = Pirenne-Delforge, V., L'Aphrodite grecque, Athen/Lüttich 1994 (Kernos Suppl. 4).
- Pleket (1983) = Pleket, H.W., Frustula Epigrafica Asiae Minoris, EA 1 (1983) 102-106.
- Posner (1972) = Posner, E., Archives in the Ancient World, Cambridge/Mass. 1972.
- Radt (1999) = Radt, W., Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole, Darmstadt 1999.
- Rädle (1969) = Rädle, H., Untersuchungen zum griechischen Freilassungswesen, München 1969.

- Ramin/Veyne (1981) = Ramin, J./Veyne, P., *Droit romain et société: les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire*, *Historia* 30 (1981) 472-497.
- Ramsay (1895) = Ramsay, W.M., *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Bd. I, Neudruck der Ausgabe Oxford 1895, New York 1975.
- Rawick (1972) = Rawick, G., P., *The American Slave: A Composite Autobiography*, Vol. 1: *From Sundown to Sunup. The Making of the Black Community*, Westport/Conn. 1972.
- Redford (1967) = Redford, D.B., *The Literary Motif of the Exposed Child*, *Numen* 14 (1967) 209-228.
- Ricl (1995b) = Ricl, M., *The Appeal to Divine Justice in the Lydian Confession-Inscriptions*, in: *Forschungen in Lydien*, hrsg. von E. Schwertheim, Bonn 1995, 67-73 (AMS 17).
- Ricl (2001a) = Ricl, M., *A Matris Deae Libertus at Sirmium*, *ZPE* 134 (2001) 287-96.
- Ricl (2001b) = Ricl, M., *Donations of Slaves and Freeborn Children to Deities in Roman Macedonia and Phrygia. A Reconsideration*, *Tyche* 16 (2001) [2002] 127-160.
- Ricl (2003) = Ricl, M., *Society and Economy of Rural Sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia*, *EA* 35 (2003) 77-101.
- Rigsby (1996) = Rigsby, K.J., *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley/Los Angeles/London 1996.
- Rivière (2002) = Rivière, Y., *Recherche et identification des esclaves fugitifs dans l'Empire Romain*, in: *L'information et la mer dans le monde antique*, hrsg. von J. Andreau u. C. Virlouvet, Rom 2002, 115-196.
- Robert (1928) = Robert, L., *Études Épigraphiques*, *BCH* 52 (1928) 407-443.
- Robert (1929) = Robert, L., *Études d'épigraphie grecque*, *RPh* III (1929) 122-158.
- Robert (1936) = Robert, L., *Études d'épigraphie grecque*, *RPh* (1936) 113-170.
- Robert (1943) = Robert, L., *Voyages épigraphiques en Asie Mineure*, *RPh* 1943, 170-201.

- Robert (1944) = Robert, L., *Hellenica*, XXI. – Trihémiolies athéniennes, *RPh* (1944) 11-17.
- Robert (1977) = Robert, L., *Documents d'Asie Mineure III 2. Le dendrophore de Magnésie*, *BCH* 101 (1977) 77-88.
- Robert/Robert (1948) = Robert, L. u. J., *Hellenica VI. – Inscriptions grecques de Lydie*, Paris 1948.
- Robert/Robert (1954) = Robert, L. u. J., *La Carie*, Paris 1954.
- Rogers (1991) = Rogers, G., *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, New York/ London 1991.
- Roloff (1988) = Roloff, J., *Der erste Brief an Timotheus*, Zürich u.a. 1988 (EKK XV).
- Rollinger (2006) = Rollinger, R., *The Eastern Mediterranean and Beyond: The Relations between the Worlds of the ‚Greek‘ and ‚Non-Greek‘ Civilizations*, in: *A Companion to the Classical World*, hrsg. von K. Kinzl, Malden/Mass. 2006, 197-226.
- Root (1995) = *From the Heart: Powerful Persianisms in the Art of the Western Empire*, in: *Achaemenid History 6: Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire*, hrsg. von H. Sancisi-Weerdenburg u. A. Kuhrt, Leiden 1995, 1-29.
- Rostad (2002) = Rostad, A., *Confession or Reconciliation? The Narrative Structure of the Lydian and Phrygian ‚Confession Inscriptions‘*, *SO* 77 (2002) 145-164.
- Rostovtzeff (1910) = Rostovtzeff, M., *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates*, unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig u. Berlin 1910, Darmstadt 1970.
- Rudhardt (²1992) = Rudhardt, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce antique*, Paris ²1992.
- Said (³2003) = Said, E.W., *Orientalism*, London ³2003.
- Sancisi-Weerdenburg (1987) = Sancisi-Weerdenburg, H., *Decadence in the Empire or Decadence in the Sources? From Source to Synthesis: Ctesias*, in: *Achaemenid History 1: Sources, Structures and Synthesis. Proceedings of the Groningen 1983 Achaemenid History Workshop*, hrsg. von H. Sancisi-Weerdenburg, Leiden 1987, 33-45.

- Sanders (1996) = Sanders, D.H. (Hrsg.), Nemrud Dağı. The Hierothesion of Antiochos I of Commagene: Results of the American Excavation directed by Theresa B. Goell, Vol. I-II, Winona Lake 1996.
- Sarkisian (1983) = Sarkisian, G.C., Von der Tempelsklaverei im hellenistischen Babylonien, *Iraq* 45 (1983) 131-135 (British School of Archaeology in Iraq).
- Sartre (1995) = Sartre, M., L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien, Paris 1995.
- Scafa/Alfé (2001) = Scafa, E./Alfé, M., Analogie nelle organizzazioni templari orientali e micenee, in: La questione delle influenze vicino-orientali sulle religione greche. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 20-22 maggio 1999, hrsg. von S. Ribichini, M. Rocchi u. P. Xella, Rom 2001, 373-387.
- Scheer (2000) = Scheer, T., Forschungen über die Frau in der Antike. Ziele, Methoden, Perspektiven, *Gymnasium* 107 (2000) 143-172.
- Scheer (2005) = Scheer, T., „Hierodouloi“, in: Lexikon des Hellenismus, hrsg. von H.H. Schmitt u. E. Vogt, Wiesbaden 2005, 454.
- Scheidel (1994) = Scheidel, W., Frauen als Ware. Sklavinnen in der Wirtschaft der griechisch-römischen Welt, in: Frauenreichtum. Die Frau als Wirtschaftsfaktor im Altertum, hrsg. von E. Specht, Wien 1994, 143-180 (Reihe Frauenforschung 27).
- Scheidel (1996) = Scheidel, W., Rez. Elisabeth Herrmann-Otto, *Ex ancilla natus*. Untersuchungen zu den „hausgeborenen“ Sklaven und Sklavinnen im Westen des römischen Kaiserreiches, Stuttgart 1994 (FAS 24), *Tyche* 11 (1996), 274-278.
- Scheidel (1997) = Scheidel, W., Quantifying the Sources of Slaves in the Roman Empire, *JRS* 87 (1997) 159-169.
- Schmitt (1964) = Schmitt, H.H., Untersuchungen zur Geschichte Antiochos' des Großen und seiner Zeit, Wiesbaden 1964 (Historia Einzelschriften 6).
- Schmitt (2005) = Schmitt, H.H., „Tempelfürstentümer“, in: Lexikon des Hellenismus, hrsg. von dems. u. E. Vogt, Wiesbaden 2005, 1060-1063.
- Schmitt (1996) = Schmitt, R., Bemerkungen zu dem sog. Gadatas-Brief, *ZPE* 112 (1996) 95-101.

- Scholl (1985) = Scholl, R., *IEΠOΔOYΛOΣ* im griechischen Ägypten, *Historia* 34 (1985) 466-492.
- Schütte-Maischatz (2003) = Schütte-Maischatz, A., Götter und Kulte Kommagenes. Religionsgeographische Aspekte einer antiken Landschaft, in: *Religion und Region. Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum*, hrsg. von E. Schwertheim u. E. Winter, Bonn 2003, 103-113 (AMS 45).
- Schuler (1998) = Schuler, C., *Ländliche Siedlungen und Gemeinden im hellenistischen und römischen Kleinasien*, München 1998 (Vestigia 50).
- Schulz (1997) = Schulz, R., *Herrschaft und Regierung. Roms Regiment in den Provinzen in der Zeit der Republik*, Paderborn 1997.
- Schumacher (2001) = Schumacher, L. *Sklaverei in der Antike*, München 2001.
- Sherwin-White (1984) = Sherwin-White, A.N., *Roman Foreign Policy in the East, 168 B.C. to A.D. 1*, London 1984.
- Sherwin-White (1977) = Sherwin-White, S.M., *Inscriptions of Cos*, ZPE 24 (1977) 205-217.
- Sherwin-White (1978) = Sherwin-White, S.M., *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen 1978 (Hypomnemata 51).
- Sherwin-White/Kurth (1993) = Sherwin-White, S.M., /Kurth, A., *From Samarkhand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire*, London 1993.
- Shiplely (1987) = Shipley, G., *A History of Samos 800-188 B.C.*, Oxford 1987.
- Sinn (1990) = Sinn, U., *Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia*, AM 105 (1990) 53-115.
- Sinn (1993) = Sinn, U., *Greek sanctuaries as Places of Refuge*, in: *Greek Sanctuaries: New Approaches*, hrsg. von N. Marinatos u. R. Hägg, London/New York 1993, 88-109.
- Sofri (1972) = Sofri, G., *Über asiatische Produktionsweise. Zur Geschichte einer strittigen Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt a. Main 1972.
- Sokolowski (1954) = Sokolowski, F., *The Real Meaning of Sacral*

- Manumission, HThR 47 (1954) 173-181.
- Starr (1975) = Starr, C.G., Greeks and Persians in the Fourth Century B.C., *Iranica Antiqua* 11 (1975) 39-99.
- Sugliano (2001) = Sugliano, A., Cittadini, pareci, stranieri: le categorie giuridiche e sociali nelle città greche d'Asia Minore fra III e I secolo a.C., *MediterranAnt* 4 (2001) 293-324.
- Sullivan (1989) = Sullivan, R.D., Near Eastern Royalty and Rome, 100-30 BC, Toronto 1989 (Phoenix Suppl. 24).
- Svencickaja (1977) = Svencickaja, J.S., Some Problems of Agrarian Relations in the Province of Asia, *Eirene* 15 (1977) 27-54.
- Syme (1995) = Syme, R., *Anatolica. Studies in Strabo*, Oxford 1995.
- Taeuber (1994) = Taeuber, H., Stifterinnen im griechischen Osten, in: *Frauenreichtum: Die Frau als Wirtschaftsfaktor im Altertum*, hrsg. von E. Specht, Wien 1994, 199-219 (Reihe Frauenforschung 27).
- Teja (1980) = Teja, R., Die römische Provinz Kappadokien in der Prinzipatszeit, *ANRW II* 7.2 (1980) 1083-1124.
- Thomas (?2004) = Thomas, C., At Home in the City of Artemis: Religion in Ephesos in the Literary Imagination of the Roman Period, in: *Ephesos Metropolis of Asia: an Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture*, hrsg. von H. Koester, Cambridge/Mass. ?2004, 81-117.
- Thür (2003) = Thür, G., Gerichtliche Kontrolle des Asylanspruchs, in: *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, hrsg. von M. Dreher, Köln/Weimar/Wien 2003, 23-36.
- Trampedach (2001) = Trampedach, K., Tempel und Großmacht: Olba in hellenistischer Zeit, in: *La Cilicie: Espaces et Pouvoirs Locaux. Table Ronde Internationale, Istanbul, 2-5 Novembre 1999*, Paris 2001, 269-289.
- Tuchelt (1992) = Tuchelt, K., Branchidai-Didyma, Geschichte und Ausgrabung eines antiken Heiligtums, Mainz 1992 (Antike Welt Sondernummer).
- Tuplin (2004) = Tuplin, C., Doctoring the Persians: Ctesias of Cnidus, Physician and Historian, *Klio* 86 (2004) 305-347.
- Turner (2005) = Turner, B., Asyl und Konflikt: rechtsethnologische

Untersuchungen, Berlin 2005.

- Utecht/Schulz-Rincke/Grothkopf (2003) = Utecht, T./Schulz-Rincke, V./Grothkopf, A., Warum kein rechter Winkel? Zur Architektur des Hierothesion I auf dem Nemrud Dağı, in: Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens hrsg. von G. Heedemann u. E. Winter, Bonn 2003, 97-114 (AMS 49).
- Van Bremen (²1993) = Van Bremen, R., Women and Wealth, in: Images of Women in Antiquity, hrsg. von A. Cameron u. A. Kuhrt, London ²1993, 223-242.
- Van Bremen (1996) = Van Bremen, R., The Limits of Participation: Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods, Amsterdam 1996.
- Van Dam (2002) = Van Dam, R., Kingdom of Snow: Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia, Philadelphia 2002.
- Vandeput (2002) = Vandeput, L., Frühkaiserzeitliche Tempel in Pisidien, in: *Patris und Imperium. Kulturelle und politische Identität in den Städten der römischen Provinzen Kleinasiens in der frühen Kaiserzeit. Kolloquium Köln, November 1998*, hrsg. von C. Berns, H. v. Hesberg, L. Vandeput u. M. Waelkens, Leuven 2002, 205-215 (BABESCH Suppl. 8).
- Virgilio (1981) = Virgilio, B., Il 'tempio stato' di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II-I secolo a.C. (C.B. Welles, RC 55 – 61), Pisa 1981.
- Virgilio (1987) = Virgilio, B., Strutture templari e potere politico in Asia Minore, *Athenaeum* 65 (1987) 227-231.
- Volkman (1937/8) = Volkman, H., Der Zweite nach dem König, *Philologus* 92 (1937/8) 285-316.
- Wagner (2000) = Wagner, J. (Hrsg.), Gottkönige am Euphrat. Neue Forschungen und Ausgrabungen in Kommagene, Mainz 2000 (Sonderbände der Antiken Welt 31).
- Wagner/Petzl (2003) = Wagner, J./Petzl, G., Relief- und Inschriftfragmente des kommagenischen Herrscherkultes von Ancoz, in: Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens, hrsg. von G. Heedemann u. E. Winter, Bonn 2003, 85-96 (AMS 49).
- Waldstein (1986a) = Waldstein, W., *Operae libertorum. Untersuchungen zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven*, Stuttgart 1986 (FAS 19).

- Waldstein (1986b) = Waldstein, W., Paramone und operae libertorum, in: Festschrift für Arnold Kränzlein. Beiträge zur antiken Rechtsgeschichte, hrsg. von G. Wesener, Graz 1986, 143-147 (Grazer rechts- und staatswissenschaftliche Studien 43).
- Walser (1987) = Walser, G., Persischer Imperialismus und griechische Freiheit (Zum Verhältnis zwischen Griechen und Persern in frühklassischer Zeit), in: Achaemenid History 2: The Greek Sources: Proceedings of the Groningen 1984 Achaemenid Workshop, hrsg. von H. Sancisi-Weerdenburg u. A. Kuhrt, Leiden 1987, 155-165.
- Watson (1987) = Watson, A., Roman Slave Law, Baltimore 1987.
- Weiler (2003) = Weiler, I., Die Beendigung des Sklavenstatus im Altertum. Ein Beitrag zur vergleichenden Sozialgeschichte, Mainz 2003 (FAS 36).
- Weinberg (1974) = Weinberg, J.P., Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit, AAntHung 22 (1974) 473-486.
- Weinberg (1976) = Weinberg, J.P., Bemerkungen zum Problem des Vorhellenismus im Vorderen Orient, Klio 58 (1976) 5-20.
- Weinreich (1919) = Weinreich, O., Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 16. Abh., Heidelberg 1919.
- Weiß (2004) = Weiß, A., Sklave der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Sklaverei in den Städten des Römischen Reiches, Stuttgart 2004 (Historia Einzelschriften 172).
- Welskopf (1957) = Welskopf, E.Ch., Die Produktionsverhältnisse im Alten Orient und in der griechisch-römischen Antike. Ein Diskussionsbeitrag, Berlin 1957.
- Welwei (1977) = Welwei, K.-W., Unfreie im antiken Kriegsdienst, zweiter Teil: Die kleineren und mittleren griechischen Staaten und die hellenistischen Reiche, Wiesbaden 1977 (FAS 8).
- Welwei (1979) = Welwei, K.-W., Abhängige Landbevölkerungen auf Tempelterritorien im hellenistischen Kleinasien und Syrien, AncSoc 10 (1979) 97-118.
- Welwei (2005) = Welwei, K.-W., *Ius naturale* und *ius gentium* in der antiken Beurteilung von Sklaverei und Freiheit, in: Menschenrechte

- und europäische Identität – Die antiken Grundlagen, hrsg. von K.M. Girardet u. U. Nortmann, Stuttgart 2005, 81-93.
- Westermann (1945) = Westermann, W.L., *Between Slavery and Freedom*, *American Historical Review* 50 (1945) 213-227.
- Westermann (1948) = Westermann, W.L., *The Freedmen and the Slaves of God*, *PAPhS* 92 (1948) 55-64.
- Westermann (1955) = Westermann, W.L., *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955.
- Wiesehöfer (1987) = Wiesehöfer, J., *Zur Frage der Echtheit des Dareios-Briefes an Gadatas*, *RhM* 130 (1987) 396-398.
- Wiesehöfer (1988) = Wiesehöfer, J., *Das Bild der Achaimeniden in der Zeit des Nationalsozialismus*, in: *Achaemenid History 2: Method and Theory: Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop*, hrsg. von A. Kuhrt u. H. Sancisi-Weerdenburg, Leiden 1988, 1-14.
- Wiesehöfer (1990) = Wiesehöfer, J., *Zur Geschichte der Begriffe ‚Arier‘ und ‚Arisch‘ in der deutschen Sprachwissenschaft und Althistorie des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Achaemenid History 5: The Roots of the European Tradition: Proceedings of the Groningen 1987 Achaemenid History Workshop*, hrsg. von H. Sancisi-Weerdenburg u. J.W. Drijvers, Leiden 1990, 149-165.
- Wiesehöfer (1992) = Wiesehöfer, J., *„Denn es sind welthistorische Siege...“ Nineteenth- and Twentieth-Century German Views of the Persian Wars*, in: *The Construction of the Ancient Near East*, hrsg. von A. Gunter, Kopenhagen 1992, 61-83 (*Culture & History* 11).
- Wiesehöfer (2005) = Wiesehöfer, J., *Iraniens, Grecs et Romains*, Paris 2005 (*Studia Iranica* 32).
- Wilhelm (1942) = Wilhelm, A., *Attische Urkunden V* (SB Wien 1942, Bd. 220, 5), in: Ders., *Akademieschriften zur griechischen Inschriftenkunde (1895-1951)*, Teil 1: *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde. Attische Urkunden*, Leipzig 1974, 619-807.
- Wittenburg (1990) = Wittenburg, A., *Il testamento di Epikteta*, Triest 1990.
- Wörrle (1975b) = Wörrle, M., *Antiochos I., Achaios der Ältere und die Galater. Eine neue Inschrift in Denizli*, *Chiron* 5 (1975) 59-87.

- Wörrle (1988) = Wörrle, M., Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien, München 1988 (Vestigia 39).
- Wolff (1978) = Wolff, H.J., Das Recht der griechischen Papyri Ägyptens in der Zeit der Ptolemäer und des Prinzipats, 2. Bd.: Organisation und Kontrolle des privaten Rechtsverkehrs, München 1978.
- Wülfing-v.Martitz (1960) = Wülfing-v.Martitz, P., *Ieros* bei Homer und in der älteren griechischen Literatur, Glotta 38 (1960) 272-307.
- Wülfing-v.Martitz (1961) = Wülfing-v.Martitz, P., *Ieros* bei Homer und in der älteren griechischen Literatur (Fortsetzung), Glotta 39 (1961) 24-43.
- Yamauchi (1973) = Yamauchi, E.M., Cultic Prostitution. A Case Study in Cultural Diffusion, in: Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his sixty-fifth Birthday, hrsg. v. H.A. Hoffner, Kevelaer 1973, 213-222 (Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments 22).
- Younger (2005) = Younger, J.G., Sex in the Ancient World from A to Z, London/New York 2005.
- Zelnick-Abramovitz (2005) = Zelnick-Abramovitz, R., Not wholly free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World, Leiden/Boston 2005 (Mnemosyne Suppl. 266).
- Ziebarth (1896) = Ziebarth, E., Das griechische Vereinswesen, Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1896, Wiesbaden 1969.