

## Zur Theokratie im alten Griechenland.

Von Hans Volkmann, Greifswald.

Wie kaum ein anderes Volk haben die Griechen in Theorie und Praxis um ihre bestmögliche politische Lebensform, ihre Verfassung gerungen. Die Vielfalt der verschiedenen Staatsformen warf die Frage auf, welche als die beste anzusprechen sei. Ihr außerordentlich häufiger und schneller Wechsel zwang weiterhin dazu, über die treibenden politischen Kräfte dieser Umwälzungen nachzudenken. Plato und Aristoteles haben in ihren staatspolitischen Schriften diese Fragen auf die Ebene wissenschaftlicher Forschung gehoben, aber es auch nicht verschmäht, praktische Ratschläge zu erteilen. In der Folge solcher Untersuchungen baute Polybios die berühmte Lehre vom Kreislauf der Verfassungen auf und sah in der gemischten Verfassung Roms, in der die drei alten Grundformen staatlichen Lebens, Monarchie, Aristokratie und Demokratie mit ihren Vorzügen zu einer Einheit verbunden schienen, den Schlüssel für dessen Größe und Überlegenheit. In unzähligen Flugschriften und in den Deklamationen der Rhetorenschulen fanden diese klassischen Erörterungen ihren Widerhall. Währenddessen probierten die griechischen Stadtstaaten eine Verfassung nach der anderen, bis die Polis im hellenistischen Flächenstaat ihre politische Selbständigkeit verlor.

In der großen Zahl der Möglichkeiten, die bei den eben genannten Gelegenheiten immer wieder erörtert werden, wird die Theokratie nicht einmal genannt<sup>1</sup>. Das uns geläufige Wort fehlt im Sprachschatz der Griechen und selbst Josephos<sup>2</sup>, der es prägt, um die Eigenart des jüdischen Jahvekönigtums gegenüber den politischen Formen aller anderen Völker zu treffen, bemerkt dazu, „wie man mit einem etwas erzwungenen Worte sagen könnte“. Dieser völlige Ausfall der Theokratie im politischen Denken und Handeln der Griechen ist sehr auffallend. Denn diese Form staatlichen Lebens war ihnen aus ihrer nichtgriechischen Umwelt zweifellos bekannt. Hekataios von Milet<sup>3</sup> schildert bereits um 500 v. Chr. die absolute Herrschergewalt des jüdischen Hohenpriesters, der unmittelbar den Willen Gottes verkündet und die gesamte Staatsordnung ihm unterstellt. Plato ist über die starke Bindung der Könige in Ägypten an die Priester sehr wohl unterrichtet<sup>4</sup>. Theokratische Gebilde, wie sie das östliche Mittelmeergebiet aufwies, spiegeln sich in griechischen Staatsutopien und -romanen wieder. Die heilige Chronik des Euhemeros von Messana<sup>5</sup> erzählt von der priesterlichen Aristokratie auf der

<sup>1</sup> Daher hat sie auch in K. Glasers Überblick „Die Bewertung der Staatsform in der Antike“, Wien. Stud. 57 (1939), 38ff. keinen Platz.

<sup>2</sup> c. Apion II 16, 164f.

<sup>3</sup> Diodor XL 3. Zu der Zuweisung dieses Fragments an Hekataios von Milet vgl. jetzt F. Dornseiff, Echtheitsfragen antiker griechischer Literatur (Berlin 1939), 52ff.

<sup>4</sup> Politikos 290 D.

<sup>5</sup> Diodor V 42—45. R. v. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt II<sup>2</sup> (1925), 293ff.

Insel Panchaia und der Sonnenstaat des Jambulos<sup>1</sup> baut sich auf ähnlicher Grundlage auf. Aber daß politische Bindungen dieser Art z. B. den Griechen der hellenistischen Zeit innerlich fremd scheinen, verrät der Bericht über den Staatsstreich<sup>2</sup>, mit dem sich der Äthiopierkönig Ergamenes, der Zeitgenosse Ptolemaios' IV. (221—204 v. Chr.) von der ihn bevormundenden Priesterherrschaft befreite. Er wagte den Schritt, die Gebote der Priester zu verachten, und überwand die abergläubische Gottesfurcht, die seine Vorgänger im Zaum gehalten hatte, da er griechische Erziehung genossen hatte und philosophisch geschult war. Auch die Griechen der klassischen Zeit waren von einer blinden Unterwerfung unter göttliche Autorität weit entfernt<sup>3</sup>.

Eine klärende Betrachtung dieser Ausnahmestellung der Griechen erscheint um so erwünschter, als trotz der bisher aufgezählten eindeutigen Feststellungen wiederholt auch für die Griechen theokratische Einflüsse und Formen angenommen worden sind. E. Meyer<sup>4</sup> sah in der sakralen Ehrung des hellenistischen Königs durch die griechische Stadt dessen Oberherrschaft als staatsrechtlich legalisiert an. Dieser Versuch, die Theokratie durch die Hintertür des hellenistischen Staatsrechts in die griechische Geschichte einzuführen, ist erst von A. Heuß<sup>5</sup> vornehmlich durch den Hinweis widerlegt worden, daß die Herrscher von ihrer kultischen Verehrung nirgends in diesem Sinne Gebrauch gemacht haben. In einer anderen Weise, von der Völkerpsychologie aus, will W. Hellpach<sup>6</sup> die Polis psychologisch aus der Theokratie hervorgehen lassen. Er nimmt fünf große Hauptordnungsweisen an, Totemismus, Theokratie, Politeia, Aufklärung und Volkstum, welche die Völker durchlaufen. Die griechische Polis, d. h. die Stufe der Politeia, zeige noch theokratische Überreste und Zutaten. Sie erkläre sich irgendwie lebensverbunden mit einer überkommenen Glaubensform, schütze diese und hoffe, von ihr geschützt zu werden. Von dieser Grundlage aus sei der Prozeß gegen Sokrates unumgänglich gewesen. Im Gegensatz zu Hellpach waren die Griechen nach dem Urteil anderer Forscher erst in ihrer Entwicklung auf eine Theokratie hin begriffen und sind nur durch besondere Umstände der Gefahr einer solchen entgangen. In seiner Schilderung der heiligen Gesetze, die Apollon als göttlichen Herrn in Kyrene zeigen, betont U. v. Wilamowitz<sup>7</sup>, „wie leicht hätte eine den Gott vertretende Priesterschaft zur Herrschaft gelangen können. Aber das haben sich die Hellenen nie gefallen lassen.“

<sup>1</sup> Diodor II 55—60, von Pöhlmann 305ff.

<sup>2</sup> Diodor III 6, 3. A. Erman, Die Religion der Ägypter (Berlin 1934), 314ff, 352ff.

<sup>3</sup> Nach Thukyd. IV 90, 97, 2f. 98, 2f. besetzten athenische Truppen 424 das Apolloheiligtum von Delion. In der daraufhin erhobenen Beschwerde der Böoter und ihrer Erledigung durch die Athener fallen einige für unseren Zusammenhang aufschlußreiche Bemerkungen. Gegenüber dem von den Böotern vertretenen Grundsatz, bei einem Angriff die im Feindesland befindlichen Heiligtümer unberührt zu lassen, betonen die Athener, das durch die Eroberung begründete Recht des Besitzes umschließe auch die Heiligtümer, die der Sieger bei aller Beachtung der gebräuchlichen Formen so behandeln könne, wie es den Umständen nach möglich sei. Auch die Böoter hätten das fragliche Land ja einmal erobert und sähen die damals fremden Heiligtümer nunmehr als ihren Besitz an. Im übrigen werde der Gott die Maßnahmen der Athener als aus der Not geboren schon entschuldigen.

<sup>4</sup> Kl. Schr. 283ff., 312ff.

<sup>5</sup> Stadt und Herrscher des Hellenismus in ihren staats- und völkerrechtlichen Beziehungen. Klio Beih. 26 (1937), 188ff.

<sup>6</sup> Einführung in die Völkerpsychologie (Stuttgart 1938), 98f., 103f.

<sup>7</sup> SB Berlin 1927, 173.

Nach E. Meyer<sup>1</sup> und U. Wilcken<sup>2</sup> drohte den Griechen von der orphischen Offenbarungsreligion die Gefahr einer Priesterherrschaft, die nur durch die Gegenströmung der jonischen Naturphilosophie gebannt wurde, der dann noch die in den Perserkriegen gezeigte unnationale Haltung der delphischen Priesterschaft zugute kam. Diese ist aber, wie Nilsson<sup>3</sup> einwendet, den Griechen wenig bewußt geworden. Nilsson<sup>4</sup> selbst hat in seiner Darstellung der Frage „Religion und Staatsorganisation“ einen besonderen Abschnitt vorbehalten, streift aber unser Thema nur mit dem schon von Pfister<sup>5</sup> gegebenen Hinweis auf das Fehlen einer Berufspriesterschaft, „deren Interessen in einen Gegensatz zu denen der Gesellschaft und des Staates treten konnten.“ Da aber selbst eine priesterliche Hierarchie, wie sie aus dem Ägypten der Ptolemäer bekannt ist, dem Klerus wohl größeren Einfluß einräumt, jedoch nicht ohne weiteres zu einer Theokratie führt, scheint Nilsson den Tatbestand mehr beschrieben als begründet zu haben.

Die hier angeschnittene Frage, die in die griechische Vor- und Frühgeschichte zurückgreift, hat freilich wenig Aussicht auf völlige Lösung. Immerhin hat B. Schweitzer<sup>6</sup> vor längerer Zeit aus der Parallelentwicklung religiöser Ideen in Kleinasien und dem festländischen Griechenland ein früher allgemein in diesem Kulturkreis verbreitetes Priesterkönigtum angenommen und hier und da Zustimmung gefunden. Die Vermutung, daß die Griechen bei ihrer Einwanderung in eine theokratisch gestaltete Umgebung hineingestellt wurden, liegt nahe. Träfe sie zu, so müßte ihre in der geschichtlichen Zeit bezeugte Ablehnung dieser Lebensform noch höher bewertet werden als bisher. Im folgenden sollen deshalb einige wenig beachtete Eigentümlichkeiten, die für die eben ausgesprochene Vermutung herangezogen werden könnten, zusammengestellt und auf ihre Beweisfähigkeit geprüft werden.

Um ein Bild der staatlichen Verhältnisse der Balkanhalbinsel in vor-griechischer Zeit zu erhalten, gehen wir von dem klassischen Land der Priesterstaaten, Kleinasien, aus. Wir gewinnen damit einen brauchbaren Maßstab für den Begriff der Theokratie<sup>7</sup>.

Noch zu Beginn der römischen Kaiserzeit gab es in Kleinasien bedeutende Reste zahlreicher Priesterstaaten<sup>8</sup>, die trotz der römischen Oberherrschaft

<sup>1</sup> Geschichte des Altertums III<sup>2</sup> (1937), 693 ff.

<sup>2</sup> Griechische Geschichte, 3. Aufl. (1931), 89 f.

<sup>3</sup> Geschichte der griechischen Religion I (München 1941), 619: Der Gott wußte ein wenig zu viel von der Zukunft, gleichwie die modernen Historiker, welche ihm die Absicht zuschreiben, unter dem Schutz der Perser einen Kirchenstaat in Griechenland zu errichten, wie ein ähnlicher in demselben Jahrhundert in Judäa gegründet wurde.

<sup>4</sup> 670 ff.

<sup>5</sup> RE XI 2118.

<sup>6</sup> Gnomon 4 (1928), 174 ff., 185 ff.

<sup>7</sup> Vgl. aber auch die Definition der Theokratie z. B. bei H. Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum (Utrecht 1939), 57,2 als „Regierungsform, bei der die Anschauung herrscht, daß jede einzelne Äußerung der Staatsmacht, jedes Gesetz, jeder Richterspruch von der Gottheit herrührt, ja sogar von ihr selbst durch den Mund ihrer Diener, der Priester, verkündet wird, eine Staatsform also, wie sie in Ägypten mit der Thronbesteigung von Hrihor (1090 v. Chr.), in Israel mit dem Auftreten von Esra und Nehemia beginnt.“

<sup>8</sup> Ihre zusammenfassende Darstellung steht noch aus. Einstweilen ist man auf ältere Arbeiten angewiesen: E. Heller, De Curiae Lydiaeque sacerdotibus. Jahrb. f. Klass. Philol., Suppl. Bd. 18 (1892); R. Hennig, Symbolae ad Asiae Minoris reges sacer-

mehr oder minder weitgehende Rechte besaßen. Strabo, unter dessen Verfahren sich Angehörige solcher Priesterdynastien befanden, schildert ihre Verhältnisse eingehend und spricht von einem *τύπος*<sup>1</sup>. Dieser Eindruck wird bestätigt, wenn man nur die größeren Tempelstaaten vergleicht. Zu diesen wären etwa das Heiligtum der Magna Mater in Pessinus<sup>2</sup>, die Tempel der Enyo-Ma im kappadokischen<sup>3</sup> und pontischen<sup>4</sup> Komana, der Tempel der Magna Mater in Zela<sup>5</sup>, das Heiligtum des Zeus Stratios in Labranda bei Mylasa (Karien)<sup>6</sup>, des Zeus in Venasa (Kappadokien)<sup>7</sup>, das Artemision in Ephesos<sup>8</sup>, das Heiligtum des Men Pharnaku in Ameria (Pontus)<sup>9</sup>, das Aphroditeheiligtum in Paphos auf Cypern<sup>10</sup>, der nach dem Muster der kleinasiatischen organisierte Tempel des Zeus und der Selene im kaukasischen Albanerlande<sup>11</sup> u. a. zu zählen.

Die Leitung dieser Tempel liegt in den Händen alter priesterlicher Familien, deren Angehörige jeweils lebenslänglich ihr Amt bekleiden. Nur vereinzelt wie z. B. im Heiligtum des Zeus in Labranda sind bereits angesehene Bürger benachbarter griechischer Städte an ihre Stelle getreten, aber auch sie für Lebenszeit. Wie stark der Priester als Platzhalter der Gottheit empfunden wird, erweist gelegentlich die Hieronymität, der Priester führt keinen bürgerlichen Individualnamen, sondern den Namen einer Gottheit oder einen Amtstitel schlechthin. In Pessinus heißen die Priester immer wieder Attis und Battakes<sup>12</sup>, in Ephesos steht der Megabyxos<sup>13</sup> an der Spitze, während in Olbe (Kilikien)<sup>14</sup> die Priester des Zeus sich abwechselnd Aias und Teukros nannten. Ursprünglich war der Priester im Namen des Gottes absoluter Herr des heiligen Landes und seiner Insassen, *κύριος τῶν πάντων*, wie ihn Strabo für Zela erklärt, später teilt er im pontischen Komana z. B. seine Macht mit dem König, wie die Tempelhörigen formal Untertanen des Königs sind, aber tatsächlich dem Priester unterstehen. Noch im 2. Jahrhundert v. Chr. führt der Oberpriester von Pessinus auf eigene Faust Krieg

dotes 1893; sowie auf Monographien wie J. Picard, *Ephèse et Claros* (1922), 157f. und H. Oppermann, *Zeus Panamaros* [Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 19,3 (1924)]. Auf nicht ganz eindeutige Spuren von Priesterdynastien in Tyana, Morima und Anisa macht K. Regling, *Zeitschr. f. Numismatik* 42 (1935), 14f. aufmerksam. Zur Wirtschaftsform vgl. Rostovtzeff, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonats* 270ff.; zur Siedlungsform Kornemann, *RE Suppl. IV*, 963. Zu ihrem Weiterleben in christlicher Form geben V. Schultze, *Altchristliche Städte und Landschaften II* (1922), 129ff. und W. Weber, *Römische Kaisergeschichte und Kirchengeschichte* (1929), 39 aufschlußreiche Hinweise.

<sup>1</sup> XII 559.

<sup>2</sup> Strabo XII 567. C. Bradford Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period* (New Haven 1934), S. XLI n. 247. Ruge, *RE XIX* 1106.

<sup>3</sup> XII 535.

<sup>4</sup> XII 557.

<sup>5</sup> XII 559.

<sup>6</sup> XIV 659. Kuhnert, *Rosch. Myth. Lex. IV* 1545.

<sup>7</sup> XII 537.

<sup>8</sup> J. Picard, *Ephèse et Claros* (1922). Zur Topographie von Ephesos J. Keil, *Österreich. Jahreshefte* 31 (1938), 35; Führer durch Ephesos (Wien 1930).

<sup>9</sup> Strabo XII 557.

<sup>10</sup> *Tac. hist. II* 3. Es handelt sich um einen sehr alten Kult, da der Tempel im Frontbau mit heiligen Hörnern verziert war; Nilsson 282.

<sup>11</sup> XI 503.

<sup>12</sup> Picard 173, 174,1. Erst aus flavischer Zeit kennen wir Eigennamen der Attis-priester.

<sup>13</sup> Zu dieser Namensform E. Maass, *Rhein. Mus.* 74 (1925), 485ff.

<sup>14</sup> Strabo XIV 672. *Tac. Ann. III* 62.

gegen die Galater und verkehrt wie ein Souverän mit den Königen von Pergamon. Bei den Priesterfürsten von Olbe hält sich der letzte König von Syrien, der Seleukide Philippos II. 83—65 v. Chr. verborgen<sup>1</sup>. Ihrer hohen Stellung entsprechend genießen die Priesterfürsten königliche Ehren; nach ihrer Eingliederung in die kleinasiatischen Königreiche sind sie zum Teil an zweiter Stelle nach dem König<sup>2</sup> eingestuft, wie Strabo für beide Komana und das Heiligtum der Selene im Albanerland bezeugt. In Kappadokien ging die hierarchische Ordnung noch weiter. Der Zeuspriester von Venasa stand im Rang wieder hinter dem Inhaber des Heiligtums im kappadokischen Komana und der dritte Platz war dem Priester des Zeus *Δακίης* eingeräumt. Bisweilen wurden Priesterfürsten im Heiligtum beigesetzt, so sind Kinyras und seine Nachfolger, die auch Nilsson 493 als Priesterkönige nach Art der kleinasiatischen anspricht, innerhalb des Aphroditeheiligtums in Paphos begraben, eine ungewöhnliche Auszeichnung altertümlicher Religion, da nach griechischer Anschauung der Tote als unrein von jedem Heiligtum ausgeschlossen ist<sup>3</sup>. Der Priester bezieht seine Einkünfte in erster Linie aus dem heiligen Land, dessen Flächen von der oft beträchtlichen Zahl von Tempelhörigen, den Hierodulen, bewirtschaftet werden. In den beiden Komana zählt Strabo je 6000, für Venasa gibt er 3000 an. Viehwirtschaft wird nicht erwähnt, während z. B. nach Diodor (IV 79,7—80,6) das *ἱερόν τῶν Μητέρων* auf Sizilien über 3000 heilige Rinder verfügt.

Eine weitere nicht unbedeutende Einnahmequelle waren die Prozessionen (*ἔξοδοι*) und die für viele dieser Tempel belegten Festversammlungen (*πανηγύρεις*)<sup>4</sup>. Gerade die letzteren führten zur Abhaltung von Märkten und bildeten allmählich den Siedlungscharakter dieser Priesterstaaten um. Die *ἱερά κώμη* wurde zur *ἱερά πόλις*<sup>5</sup>. Im allgemeinen siedeln die Hierodulen in Dorfform (*κώμη, κατοικία*) um den Tempel als Mittelpunkt. Viele dieser Dörfer tragen den Namen ihres göttlichen Herrn (Menoskome, Dioskome usw.). Über die *κωμόπολις*<sup>6</sup> wachsen sie zur Polis wie Komana zur Zeit Strabons. Viele dieser Dorfgemeinden behielten später, als die Tempel ihre Eigenstaatlichkeit verloren hatten und an die zum Teil neu entstandenen Griechenstädte der Diadochenstaaten angeschlossen wurden, eine Sonderstellung<sup>7</sup>.

Häufig sind die kleinasiatischen Tempelstaaten von den bürgerlichen Niederlassungen durch einen bestimmten Abstand getrennt. In der Staatsutopie des Euhemeros liegt der heilige Bezirk des Zeustempels von der

<sup>1</sup> Monum. Asiae minoris antiqua III (Manchester 1931), 65, n. 62. P. Treves, RE XIX 2555f.

<sup>2</sup> Zu diesem Begriff vgl. meine Ausführungen Philol. XCII (1937), 306ff.

<sup>3</sup> Nur einzelne griechische Heroen machen hier eine Ausnahme, die bei Pfister, Reliquienkult 450ff. besprochen sind.

<sup>4</sup> Nilsson 778ff. Der volksfestartige Charakter dieser Versammlungen tritt besonders bei den Festen des Zeus Panameros in der inschriftlichen Überlieferung uns klar entgegen. Vgl. Schwenn, Gnomon V (1929), 446ff.

<sup>5</sup> Vgl. das phrygische Hierapolis, wo die älteste Ansiedlung dorffartigen Charakters um den heiligen Ort des einheimischen Gottes Lairbenos entstand, der später mit Apollo verschmolz. L. Weber, Philolog. LXIX (1910), 234ff.

<sup>6</sup> Strabo XII, 537.

<sup>7</sup> In Lagina stehen z. B. *βουλή, δῆμος* und *οἱ ἐν τῷ ἱερῷ κατοικοῦντες* nebeneinander. Die Tempelgemeinde ist relativ selbständig unter der Leitung der Priesterin der Hekate. J. Hatzfeld, BCH 44 (1920), 76f.; vgl. in Milet 7. Ber. 1911, S. 50: *οἱ κατοικοῦντες ἐν τῷ ἱερῷ*.

Hauptstadt Panara 60 Stadien entfernt. Diese Angabe dürfte nicht auf eine willkürliche Laune des Verfassers zurückgehen, sondern kleinasiatischen Verhältnissen entnommen sein. Das Heiligtum des Zeus Stratios war ebenso 60 Stadien von Mylasa entfernt, mit der Stadt durch eine heilige Prozessionsstraße verbunden. Die gleiche Entfernung von 60 Stadien trennte das berühmte Apollonorakel in Telmessos, den Mittelpunkt des *κοινὸν Τελμεσσέων* von Halikarnass<sup>1</sup> und fast in der gleichen Entfernung von der alten Kultstätte des Zeus Panamaros war im 3. Jahrhundert die Stadt Stratonikeia begründet worden, zu der der Zeuskult dann in engste Beziehungen trat. Da es sich um Beispiele aus der gleichen karischen Landschaft handelt, fällt es schwer, hier an einen Zufall zu glauben. Mitunter beläuft sich der Abstand des heiligen Ortes von der Stadt nur auf die Hälfte, 30 Stadien. Der in der karischen Stadt Tralleis verehrte Zeus Larasios, dessen Kult charakteristische Züge eines ehemaligen Priesterstaates aufweist, stammt nach Strabo (IX 440) von dem Dorf Larisa, 30 Stadien von Tralleis entfernt. In der gleichen Gegend zogen die Einwohner von Nysa und Umgebung 30 Stadien weit zu einer Wiese (*Λειμῶν*) zu einer Festversammlung<sup>2</sup>. Selbst wenn man auf die Zahlenangaben keinen besonderen Wert legt, bleibt dieser Abstand der später entstandenen Stadt von dem alten Kultort beachtlich und wird uns bei ähnlichen Verhältnissen in Griechenland beschäftigen, zumal nach griechischer Auffassung die Tempel mitten in der Stadt liegen sollen<sup>3</sup>.

Den psychologischen Untergrund, in dem die bisher gezeichneten kleinasiatischen Theokratien wurzeln, erhellen vornehmlich die Inschriften. Es kommt uns hier weniger auf die Begründung solcher Priesterstaaten durch *θεῖοι ἄνδρες* an<sup>4</sup>, obwohl in den Berichten hierüber mancher beachtliche Zug steckt. So gelingt es z. B. nach einer phrygischen Legende<sup>5</sup> dem Hirten Euphorbos bei einer Hungersnot durch ein besonderes Opfer die Dämonen zu versöhnen. Darauf wird er bei den Umwohnern als *ἱερεὺς* und *ἄρχων* eingesetzt<sup>6</sup>. Ausschlaggebend für die priesterliche Herrschaft ist vornehmlich die Auffassung, daß die Gottheit Herr über Körper und Seelen der Menschen ist. Daher wird der Gott als *βασιλεὺς, κύριος, τύραννος, δεσπότης* empfunden, als *προκαθήμενος τῆς κόμης* angesprochen und übt Hoheitsrechte über die jeweilige Kome aus<sup>7</sup>. Gegenüber diesem Gott fühlt sich der Mensch als Untertan und Knecht<sup>8</sup>, *δοῦλος*. Mit der Machtfülle der Gottheit

<sup>1</sup> Ruge, RE V 410.

<sup>2</sup> Strabo XIV 650.

<sup>3</sup> Plato Nom. V 14, 745.

<sup>4</sup> Pfister, RE XI 2132f.

<sup>5</sup> Steph. v. Byz. *Ἀζανός*, durch Vermittlung Alexanders Polyhistor aus Hermogenes entnommen, Atenstädt, Philolog. LXXX (1925), 329.

<sup>6</sup> Ein gleiches Nebeneinander von *ἱερεῖς* und *ἄρχοντες* in der Inschrift des Antiochos vom Nemrud-Dag (Dittenberg. Or. Gr. 383).

<sup>7</sup> Belege bei Keil - von Premerstein, Bericht über die 2. Reise in Lydien. Denkschr. d. Akad. Wien LIV 2 (1911).

<sup>8</sup> Zu dieser Mentalität, die, wenn auch nicht ausschließlich, besonders dem Orient eigen ist, vgl. Fr. Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. Diss. München 1913. R. Pettazoni, La confessione dei peccati II 3 (Bologna 1936), 54ff. Zingerle, Österr. Jahreshfte XXIII (1926), Beibl. 5ff., 9; XXIV (1929), 107ff. Der Vater des Maussolos nennt sich bezeichnenderweise Hekatomnos, Sklave der Hekate.

ist zugleich die priesterliche Macht begründet, sie zeigt sich nirgends eindrucksvoller als in der förmlichen Gerichtsbarkeit, die in manchen kleinasiatischen Landstrichen Priester nicht nur an Einzelpersonen, sondern an ganzen Dorfgemeinden ausüben. Wenn diese Rechtsprechung auch in der Zeit, für die wir Zeugen haben (2. und 3. Jahrhundert n. Chr.), nicht staatlich anerkannt wurde, so hat sie doch bei den Gläubigen ihre Wirkung nicht verfehlt. Inschriften der Landschaft Maionien in Lydien, sowie der vom Mäander durchströmten Ebene Phrygiens und von Knidos in Karien bekunden den lebendigen Glauben und das Vertrauen, mit dem diese Menschen ihren alten Gottheiten dienen. Nicht nur Vergehen gegen Sakralvorschriften, auch Fragen und Händel des täglichen Rechts urteilt die Gottheit in einem umständlichen heiligen Rechtsverfahren, in dem das Sündenbekenntnis und die Beichte eine besondere Rolle spielen. In diesen realen Rechtsbeziehungen zwischen Gott und Mensch spiegelt sich eindrucksvoll die frühere Autonomie alter Tempelstaaten wieder.

Diese sind in Kleinasien schon für die erste Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. nachweisbar. Bereits für E. Meyer<sup>1</sup> waren die Kulte der beiden Komana wohl sicher vorkappadokisch, sie gehörten offenbar der älteren hethitischen Bevölkerung des Landes an und ebenso war der Kult von Pessinus älter als die phrygische Einwanderung. Seitdem sind eine Reihe sog. Gottesstädte<sup>2</sup> in dem Hethiterreich bekannt geworden. Diese Städte waren mit großem Landbesitz und Privilegien aller Art ausgestattet, vor allem vom Lehnsdienst und den an Grundbesitz haftenden Lasten befreit. Die Oberpriester des Gottes schalteten mit dem Gottesland ebenso wie die Kleinkönige unter der Oberhoheit des Hethiterkönigs. In dem Gottesland Kizzuwatna, zu dessen König und Priester der Hethiterkönig Suppiluliuma (1395—1355) seinen Sohn Telibinu macht, wird die Hurritergöttin Hepat verehrt. Mit hurritischem Namen heißt die Stadt Kumanni, sie ist mit einem der beiden Komana gleichzusetzen<sup>3</sup>. Die hurritische Hepat hat ihren Kult ferner in der Gottesstadt Samuha der Göttin Istar<sup>4</sup>. Auch zu diesem Kultort ist ein hethitischer König, nämlich Hattusilis mit seiner Familie in enge Beziehungen getreten und hat ihn besonders reich bedacht. In seiner Selbstbiographie<sup>5</sup> tritt die politische Bedeutung der Gottesstadt anschaulich hervor, die durchaus den von Strabo für seine Zeit gebrachten Beispielen entspricht. Da Hattusilis als jüngster Sohn für die Thronfolge nicht in Betracht kam, war er von seinem Vater Mursilis (1353—1325) zum Priester

<sup>1</sup> Geschichte des Altertums I<sup>2</sup> 2 (1909), 617.

<sup>2</sup> Die unsere Kenntnis der Hethiter zusammenfassenden Werke von A. Götze, Kleinasien (1933), 96 und L. Delaporte, Les Hittites (Paris 1936), 182 begnügen sich leider mit einem allgemeinen Hinweis auf diese Gottesstädte.

<sup>3</sup> Während Götze und Hrozy in ihr das pontische Komana vermuten, identifizieren E. Forrer, Forschung. II 1 (Berlin 1926) und G. Furlani, La religione degli Hittiti (1936) sie mit dem kataonischen Komana.

<sup>4</sup> Zur Lage vgl. E. Forrer, SB Berlin 1919, 1038. Die Vielzahl der in Samuha verehrten Götter erinnert an eine charakteristische Eigenart der sumerischen Priesterstaaten. Götze 125; A. Schneider, Die Anfänge der Kulturwirtschaft: Die sumerische Tempelstadt (1920); Ch. F. Jean, La religion sumérienne (Paris 1931).

<sup>5</sup> A. Götze, Hattusilis. Der Bericht über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexen. Mitt. Vorderasiat.-ägypt. Gesellsch. 29 (1924), 3; Neue Bruchstücke zum großen Text des Hattusilis, Klio 20 (1926), 238ff. Zur Eigenart dieses Schriftstückes R. Laqueur, Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildung 7 (1931), 494ff.; Furlani, Aegyptus 17 (1937), 65f., 75ff.

der Istar von Samuha ernannt worden. Sein weiteres Leben stand ganz im Schutz der mächtigen Göttin. Auf ihre Weisung im Traum heiratete er eine Priesterin der Istar, Tochter eines Priesters der Istar, der großen Einfluß in Kizzuwatna besaß. Als Hattusilis schließlich im Kampf gegen seinen Neffen König der Hethiter wird, führt er diesen Erfolg auf das Wirken der Istar zurück, die ihn als ihren auserwählten Schützling beriet und förderte. Zum Dank dafür werden nicht nur die eingezogenen Güter der Gegner der Göttin überantwortet, sondern Hattusilis setzt nun seinen Sohn und dessen Nachkommen unter genau geregelter Erbfolge in die Priesterwürde der Istar ein und verleiht ihr Freiheit von bestimmten Feudallasten. Da in Samuha schon um 2000 eine assyrische Kaufmannschaft nachweisbar ist und die Göttin mit hurritischen Sprüchen verehrt wird, haben die Hurriter diesen mesopotamischen Istartkult den Hethitern vermittelt.

Der Göttin Istar gehört ein weiteres Gottesland in dem Gebirge Ishara, das unter einer Oberpriesterin steht und mindestens zehn Städte enthielt. Wie sich aus der noch nicht veröffentlichten Lehnurkunde dieses Gebietes nach Forrers Mitteilung<sup>1</sup> ergibt, ist dieses Gottesland durch mehrfache Schenkungen erheblich vergrößert worden. Die Kulte dreier weiterer Gottesstädte — nämlich die Verehrung der Sonnengöttin in Arinna und des Wettergottes in Nerik und Zippalanda — gehören der protohattischen Bevölkerungsschicht, also den von den Hethitern unterworfenen Vorbewohnern des Landes an. Die eben festgestellte hurritisch-mesopotamische bzw. protohattische Herkunft der in den Gottesstädten ausgeübten Kulte entscheidet meines Erachtens die Frage, ob die Hethiter die Gottesstädte bereits als bodenständig antrafen und wie die Kulte überhaupt respektierten oder ob sie die Gottesstädte erst bei ihrer Eroberung des Landes einrichteten. Forrer<sup>2</sup> scheint für die letztgenannte Möglichkeit einzutreten. Aber A. Schmökel<sup>3</sup> hat den bei den Hethitern eigentümlichen Schwund der eigenen althergebrachten Götter und sein Überwuchern durch fremde Gottheiten herausgestellt. Die Hethiter haben in diesen übernommenen Kulturen sogar trotz großer Verständnisschwierigkeit deren Kultsprache weiter verwendet und gepflegt. Danach dürfte auch die theokratische Form der Gottesstädte nicht als hethitische Schöpfung, sondern als bodenständiges Gut zu bewerten sein, was bei der Nähe Mesopotamiens mit seinen uralten Priesterstaaten nicht verwunderlich erscheint.

Während wir in Kleinasien für das 2. Jahrtausend Theokratien durch literarische Quellen nachweisen können, versagt dieses Mittel, wenn wir nach den frühstaatlichen Zuständen auf Kreta fragen. Hier können wir, solange die kretische Schrift nicht entziffert ist, nur mit Schlüssen arbeiten, denen eine mehr oder weniger hohe Wahrscheinlichkeit zuzubilligen ist. B. Schweitzer<sup>4</sup> macht auf die für Kreta charakteristische Doppelaxt, die als Insignie des Priesterkönigs auf kleinasiatischem Boden erscheint, aufmerksam und setzt aus allgemeinen Erwägungen für Kreta ein Priesterkönigtum an. A. Evans spricht ebenso in seinem grundlegenden Werk *The Palace of Minos at Knossos* von dem priest-king. Als Sitz eines solchen

<sup>1</sup> Klio 30 (1937), 184.

<sup>2</sup> Mitt. deutsch. Orientges. 61 (1921), 22.

<sup>3</sup> Arch. f. Religionswiss. 37 (1941), 1ff.

<sup>4</sup> Gnomon 4 (1928), 185f.

Priesterkönigs habe der ganze Palast einen ausgesprochen sakralen Charakter. Wer ihn betrat, mußte sich umständlicher Waschungen und Reinigungen unterziehen, wie die Anlage der Badezimmer erhärte. Die im Palast entdeckten Kulträume bezeugten eine weitere Verbindung des Herrschers mit dem Kult. Aber Nilsson (I 247ff.) zweifelt an dem Charakter der Badezimmer und auch die weiteren Beweisstücke von Evans sind umstritten<sup>1</sup>. Manche vermeintlichen Hauskapellen haben sich als bloße Lagerräume für sakrale Gerät entpuppt<sup>2</sup>, und die Verehrung der Gottheiten fand in der Hauptsache in Höhlen und Bezirken unter freiem Himmel als öffentliche Kultstätten statt. Schließlich betrachten noch O. Spengler<sup>3</sup> und J. Sundwall<sup>4</sup> Kreta als Sitz eines Priesterstaates. Spengler findet unter anderem die für Priesterstaaten beliebte Zweizahl der Oberpriester und deren Gattungsnamen für Kreta in Minos und Rhadamantys, die nicht als Individualnamen aufzufassen seien. Er und Sundwall berufen sich auf den offenen Siedlungscharakter der Insel und den bedeutenden Seehandel, die nur bei einem gewährleisteten Gottesfrieden verständlich wären. Nun erscheint es zunächst trotz Berve<sup>5</sup>, der das Vorhandensein einer starken staatlichen Macht bestreitet und auf die Dezentralisierung der dorischen Siedlungen wie den allgemeinen minoischen Geist verweist, glaublich, daß die Insel ein geschlossenes Reich bildete. Jedenfalls wies das Altertum dem Minos als Gebiet seiner Herrschaft die ganze vielleicht in Verwaltungsbezirke geteilte Insel zu<sup>6</sup>. Und diese antike Vorstellung wird durch den in Ausgrabungen erschlossenen Siedlungscharakter Kretas bestätigt. Die offene Lage zahlreicher mauerloser Städte und Siedlungen schließt ebenso wie der nach den Funden erhebliche Handel zur See eine feindliche Haltung der Städte gegeneinander aus und läßt sich bei einer einheitlichen theokratischen Führung am ehesten erklären<sup>7</sup>. Für eine solche spricht das Überwiegen des religiösen Elementes in der minoischen Kunst. Auffälligerweise betont die griechische Sagenüberlieferung<sup>8</sup> sehr stark das Königtum des Minos, spricht aber niemals von einem Priestertum des Minos. Immerhin wird auch im Hinblick auf seine Tätigkeit als *νομοθέτης* sein Umgang mit Zeus und seine *θεοφιλία* gerühmt<sup>9</sup>, in der F. Dirlmeier<sup>10</sup> den Einfluß orientalischer Anschauungen erkennt. Doch wird dieser Sagenzug einer späteren Zeit angehören, da der Gott Zeus selbst seine überragende Rolle erst spät erhalten und die bisher

<sup>1</sup> Als Beispiel sei noch seine Erklärung der Attribute erwähnt, die auf dem Becher von Hagia Triada ein Offizier trägt. Evans II 792 deutet das Schwert in der Rechten als emblem of secular power und das Aspergillum, den Weihwasserwedel in der Linken, als emblem of spiritual power. Beide Symbole findet er auf einer im Palast gefundenen spätminoischen Gemme (fig. 517) in den Händen der Schlangengöttin wieder. Lehmann-Haupt, *Historia* VI 638 ff. sieht aber in dem Gerät der Linken ein noch heute übliches Gerät zur Sammlung des auf Zistuserosen sich findenden Harzes *Laudanum*; V. Müller, *Arch. Jahrb.* 42 (1927), 26 deutet das Attribut nicht als Wedel, sondern als Krummstab.

<sup>2</sup> Schweitzer, 169ff.

<sup>3</sup> Welt als Geschichte I (1935), 271ff.

<sup>4</sup> Welt als Geschichte II (1936), 199.

<sup>5</sup> Griechische Geschichte I (1931), 25, 28.

<sup>6</sup> Poland, *RE* XV 1898f.; 1907.

<sup>7</sup> Tritsch, *Klio* 22 (1929), 24f.

<sup>8</sup> Poland, *RE* XV 1898.

<sup>9</sup> *Plut.* Numa 4,11.

<sup>10</sup> *Philol.* 90 (1935), 57ff.; vgl. Pfister, *Religion der Griechen und Römer* (1930) 70; 113.

für Kreta typische Muttergottheit verdrängt hat. Wichtiger und ausschlaggebend sind dagegen die Stücke der Überlieferung, die Minos in enger Beziehung zu den für Kreta bezeichnenden weiblichen Gottheiten zeigen und deren Kern sich anderweitig bestätigen läßt. So stirbt Minos nach dem Bericht Diodors IV 79 bei einem Feldzug in Sizilien und wird in einem Grabe beigesetzt, über dem ein Tempel der Aphrodite erbaut wurde. Ein dieser Beschreibung genau entsprechendes Tempelgrab hat Evans<sup>1</sup> auf Kreta entdeckt. Bei dieser Übereinstimmung dürfen wir die im Anschluß daran geschilderte Erbauung und Ausstattung des *ιερόν των Μητέρων*<sup>2</sup> durch die Kreter in Sizilien als Abklatsch der heimischen Verhältnisse in Kreta nehmen. Der sizilische Tempel verfügt nicht nur über reiche Geldmittel, sondern besitzt auch 3000 heilige Rinder und eine große Landmenge. Diese wirtschaftlichen Voraussetzungen eines Priesterstaates glaubt J. Sundwall<sup>3</sup> für Kreta in den minoischen Opferurkunden zu finden, da sie Listen von 50, 100, 200 oder 300 Rindern ebenso häufig geben wie Verzeichnisse von Personen beiderlei Geschlechts. Es sind das nach Sundwalls Deutung heilige Herden, die auf den Ländereien weideten und von Sklaven der Gottheit, also Hierodulen gehütet wurden. Ob in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß der Stifter des bei Diodor V 45ff. geschilderten Priesterstaates der Insel Panchaia gerade aus Kreta stammt, für alte Überlieferung kretischer Priesterstaaten spricht, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls spricht gegen das Bestehen eines theokratischen Staatswesens im 2. Jahrtausend auf Kreta nichts zwingendes, manches eher dafür.

Von Kleinasien und Kreta wenden wir uns nun zu dem griechischen Mutterland. Sprachgeschichtliche und archäologische Untersuchungen<sup>4</sup> haben ergeben, daß vor der indogermanischen Einwanderung ganz Griechenland von der gleichen Bevölkerung besiedelt war, die auch die Inseln des Ägäischen Meeres, den Westen und Südwesten Kleinasiens bewohnte. Daher dürften in diesem Gebiet die religiösen Formen mehr oder weniger gleich gewesen sein und wir auch auf dem griechischen Festland mit Priesterstaaten nach Art der bisher geschilderten zu rechnen haben. Ihre Spuren müssen wir an Hand der bisher erwähnten Eigenarten suchen.

Zweckmäßig setzen wir dort ein, wo die durch Bodenfunde erwiesene Kontinuität des Ortes ein hohes Alter der Kulte verbürgt. Nach dem Beispiel Nilssons 316ff. unterscheiden wir zunächst Kultstätten, deren kultische Verwendung auch in der Vorzeit gesichert ist. In Delphi, Eleusis und im Heraheiligtum auf Samos ist ein älterer Kult für Mykenische Zeit nachweisbar. An zweiter Stelle stehen griechische Heiligtümer, die auf verlassenen prähistorischen Siedlungen errichtet sind. Zu Nilssons Liste 317ff. ist das von ihm erst später (323) genannte argivische Heraion, das Apolloheiligtum von Delos und der große jonische Tempel der Athena in Milet nachzutragen. Einen Sonderfall bilden endlich die Tempel griechischer Stadtgöttinnen, die über den Ruinen eines mykenischen Königspalastes erbaut worden sind, in Mykene, Athen und Tiryns.

<sup>1</sup> Lehmann-Haupt, *Klio* 25 (1932), 169ff. Wie schon erwähnt, findet sich die Sitte des Tempelgrabes auch in dem Priesterstaat der Kinyraden in Paphos.

<sup>2</sup> Diodor IV 79,7—80,6.

<sup>3</sup> Altkretische Urkundenstudien (Abo 1936); *Welt als Geschichte* II (1936), 199ff.

<sup>4</sup> Nilsson I 237f.

An die Orte der ersten Gruppe knüpfen sich nun Eigentümlichkeiten, die an die kleinasiatischen Priesterstaaten erinnern. Vorweg sei die hierarchische Lage des Heraions auf Samos genommen, die in ihrer Bedeutung noch von Büchner<sup>1</sup> bezweifelt wurde. Der Heratempel liegt etwa 5 km (etwa 30 Stadien) abseits der zu Astypaleia gehörigen Stadt Samos, die annähernd gleiche Entfernung trennt das argivische Heraheiligtum von Argos. Die Hera auf Samos hat in einer karischen Göttin eine Vorgängerin<sup>2</sup>. In Karien fanden wir ebenfalls solche Abstände zwischen dem alten Kultort und der jüngeren Niederlassung. Daß die Einwohner von Araithyrea bei der Umsiedlung die neue Stadt Phlius gerade 30 Stadien von der alten Heimat gründeten<sup>3</sup>, wirft die Frage auf, ob für solche Siedlungen gewisse Vorschriften maßgebend waren<sup>4</sup>. Die althellenische Siedlung in Ephesos lag 7 Stadien von dem Artemision entfernt<sup>5</sup>, immerhin so nahe, daß Pindar den Ephesiern den Rat gab, ihre Stadt durch Anseilen an die Säulen des Heiligtums der Göttin zu weihen. Das alte Apolloheiligtum von Didyma trennte von Milet eine Prozessionsstraße, die fast ebenso lang war (23 km) wie die Eleusis und Athen verbindende heilige Straße. Es muß jeweils die Scheu vor einer besonderen Heiligkeit des Ortes gewesen sein, die den Siedlern eine solche Entfernung auferlegte; denn viele andere Siedlungen knüpfen ohne Bedenken an vorgriechische an und setzen sie fort. In dieser Hinsicht bleibt die Lage von Heiligtümern abseits einer Siedlung stets zu beachten.

Als weiteres Merkmal ehemaliger Priestermacht käme eine noch in später Zeit bevorzugte Stellung des Priesters in Betracht. Schon längst sind unter den Beweisen<sup>6</sup> dafür, daß Eleusis einst ein unabhängiger Priesterstaat war und erst im 7. Jahrhundert Athen einverleibt wurde, die Vorrechte hervorgehoben worden, die den Priestern der eleusinischen Gottheiten in Athen zustanden, vor allem die freie Speisung im Prytaneion, wie sie in Athen sonst nur den leitenden Staatsbeamten, aber keinen Priestern, nicht einmal den Priestern der Stadtgöttin zukam. Als ehemalige Staatshäupter werden die eleusinischen Priester nach der Verschmelzung so eingestuft, wie die Priester der kleinasiatischen Tempelstaaten an die zweite Stelle hinter den Landeskönig treten.

Eine weitere Besonderheit der priesterlichen Stellung in Kleinasien hatten wir in der Hieronymität gefunden. Auf griechischem Boden ist sie sehr selten. Der Individualname der in Delphi weissagenden Priesterin des Apollon wird uns nur bei ganz besonderen Anlässen genannt, z. B. Pemonoe

<sup>1</sup> RE I A, 2194.

<sup>2</sup> v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen I 319. Zu der bei Eilmann, Athen. Mitt. 58 (1933), 124 besprochenen Überlieferung tritt jetzt die inschriftliche Bestätigung als *Ἡρα ἀπόχθων* (W. Peek, Klio 33 (1940), 163f.). Zu den altertümlichen Zügen ist der Ependytes, der eng anliegende, meist bis über die Knie herabreichende ärmellose Überzug über dem Chiton, dem langen Untergewand zu rechnen, den das Kultbild des Heraions mit der ephesischen Artemis, dem karischen Zeus und anderen vorderasiatischen Gottheiten gemeinsam hat. H. Thiersch, Ependytes und Ephod (Gottesbild und Priesterkleid im alten Vorderasien). Stuttgart 1936.

<sup>3</sup> Strabo VIII 382.

<sup>4</sup> Auch aus sanitären Gründen wären solche Bestimmungen denkbar. In Athen hatten die 10 Astynomen darüber zu wachen, daß kein Dünger innerhalb 10 Stadien von der Stadtmauer ab gerechnet, abgeladen wurde. Aristoteles, Athen. pol. 50.

<sup>5</sup> Herodot I 26.

<sup>6</sup> v. Wilamowitz, Aus Kydathen (Berlin 1880), 126f.

als erste Pythia oder unter den späteren die von den Böotern vergewaltigte Myrtilé<sup>1</sup>, sonst wird sie schlichtweg die Pythia nach dem Gott genannt<sup>2</sup>. Im eleusinischen Kult hat sich die Hieronymität erst allmählich herausgebildet. Der Hierophant und Daduch wurden lange mit ihrem bürgerlichen Namen bezeichnet, erst in römischer Zeit war dessen Gebrauch verpönt<sup>3</sup>. Hier geht die Entwicklung umgekehrt wie in Kleinasien vor sich, wo wir erst in der Spätzeit bürgerliche Namen der Priester von Pessinus erfahren. Wieweit manche priesterlichen Amtstitel, die wie *Ἐθαγγελίς* für die Herapriesterin auf Samos, *Ἐθαγγελίδες* im Apollontempel in Milet, *Ἐθαγγελιστής* auf Rhodos in begrenzten örtlichen Rahmen erscheinen<sup>4</sup>, Hieronymität zur Folge hatten, ist bei unserem Quellenmaterial nicht auszumachen. Eine solche ist kaum anzunehmen, da z. B. in dem uralten Kult der Erdgöttin und des Zeus in Dodona<sup>5</sup> die Priesterinnen zwar den alten Titel Pelejadien führten, aber ihre Individualnamen nicht verloren, so daß z. B. Herodot (II 55) die Namen der drei bei seinem Besuch im Amt Befindlichen mitteilen konnte. Dazu paßt die Abneigung der Griechen gegen einen Namenwechsel, die neuerdings R. Harder in seiner Skizze „Züge der griechischen Eigenart“ (S. 5) für die Namenführung der Griechen hervorhebt. Im Gegensatz zu den Römern wird im Griechischen selbst bei der Adoption nur der Vatename entsprechend geändert, der eigentliche Name bleibt.

Eine ehemals gehobene Stellung der Priester könnte man ferner dort vermuten, wo die Gemeinde nach dem Priester und nicht nach einem weltlichen Beamten das Jahr benannt. Aber in der klassischen Zeit der Griechen begegnen Priester als eponyme Jahresbeamte nicht. Gerade in angesehenen Heiligtümern wie Delphi und Delos gibt der Archont, nicht etwa ein Priester, dem Jahr den Namen. Nach den Amtsjahren der Herapriesterinnen von Argos rechnete zwar eine Ära, an die sich auch Thukydides (II 2) hält, aber die Staatsurkunden von Argos datieren zunächst nach dem βασιλεύς<sup>6</sup> und gehen spät dazu über, die Herapriesterin als eponym zu setzen. Erst Plato<sup>7</sup>, der freilich durch jährliche Wahl den Einfluß der Priester von vornherein schwächt, empfiehlt für seinen Staat den Oberpriester der Hauptgottheit zum Eponymos und in schon von v. Wilamowitz<sup>8</sup> bemerkten seltsamen Zusammentreffen werden bald darauf in vielen Städten als Ehrenrecht der Priester die Jahre nach ihnen benannt, meist freilich in kleinasiatischen Griechenstädten und den Inseln des Ägäischen Meeres, während im Mutterland seltener eponyme Priester anzutreffen sind<sup>9</sup>. Fand sich niemand zur

<sup>1</sup> Pley, RE XVI 1151.

<sup>2</sup> Ähnlich wird in der Inschrift einer unbekanntem Stadt Pisidiens die Apollopriesterin als Galato bezeichnet. SEG II 710, dazu Ruge RE XIX 44.

<sup>3</sup> Nilsson 441; Arch. f. Relig.Wiss. 32 (1935), 81.

<sup>4</sup> J. Schniewind, Euaggelion, Beitr. z. Förderung christl. Theologie, 2. Reihe 25 (1931), 187ff.

<sup>5</sup> A. Lesky, Wien. Stud. 47 (1929), 48ff.

<sup>6</sup> G. Busolt, Griechische Staatskunde (München 1920) I 348, 1.500.

<sup>7</sup> Nom. XI 3, 947 B.

<sup>8</sup> Platon I (1929), 689.

<sup>9</sup> In Rhodos ist seit dem Synoikismos (408/07) der jährlich erloste Heliospriester eponym, ebenso in Lindos der Priester der Athene Lindia. Nach Nilsson 790 ist der Helioskult fremden Ursprungs verdächtig. In Priene werden nach der Autonomieerklärung der Stadt durch Alexander d. Gr. 334/3 die bisher eponymen Prytanen durch die priesterlichen Stephanephoren ersetzt, in Magnesia erfolgt der gleiche Übergang

Übernahme des Jahresamtes bereit, so mußte das reiche Tempelvermögen mitunter einspringen, der Gott wird dann selbst eponym, was gewissenhaft in den Listen gebucht wird. Bisweilen wirft das ein bezeichnendes Schlaglicht auf die finanziellen Verhältnisse einer Stadt, wenn in Herakleia der Gott die Eponymie 14 Jahre hindurch führen mußte<sup>1</sup>. Dieser Brauch<sup>2</sup> ist, entsprechend der eben gestreiften Eponymität der Priester, auf einen bestimmten Raum beschränkt. Wir treffen den eponymen Gott in Milet, Iasos, Antandros, Magnesia, Priene, Thera, Samothrake usw. an, also hauptsächlich im westlichen und südwestlichen Kleinasien und den Inseln des Ägäischen Meeres, dagegen nicht im Mutterland. Nicht immer wird diese Eponymität des Gottes finanziellen Gründen<sup>3</sup> entsprungen sein, bisweilen steckt ein religiöses Erleben dahinter, wie es in dem von Angriffen bedrohten Chersonesos zu beobachten ist. Seit der Epiphanie der Jungfrau 25/24 v. Chr. ist sie ständiger eponymer Magistrat und der oberste Jahresbeamte führt in ihrem Namen die Regierung<sup>4</sup>. Das örtlich begrenzte Auftreten dieses Brauches legt die Vermutung nahe, daß bei ihm alte Vorstellungen von einer Herrschergestalt der Gottheit mitschwingen, die, wie im ältesten Griechenland bodenständig, hier wieder zum Durchbruch kommen, während sie dort verdeckt bleiben.

Gerade in den Beziehungen zwischen der Gottheit und dem Menschen, insbesondere der Stadt birgt die griechische Anschauung so manchen Keim, aus dem sich eine Theokratie hätte entwickeln können. Wie Dirlmeier<sup>5</sup> gezeigt hat, besteht schon in mykenischer Zeit auf der Grundlage der *θεοφιλία* ein Freundschaftsverhältnis einzelner Städte und Länder zu bestimmten Gottheiten. Die Stadt opfert, die Gottheit hilft dem, der seine Opferpflicht erfüllt hat, und verleiht Macht, Reichtum und Ansehen. Argos, Sparta, Mykene sind der Hera *πολὸν φιλάταιαι*<sup>6</sup>, Rhodos *ἐφιλήθηεν ἐκ Διός*<sup>7</sup>. Solon (3 D) erklärt überzeugt: unsere Stadt wird niemals untergehen; denn die mächtige Göttin Athene hält schirmend den Arm über sie. Der Stadtgott ist die mythische Verkörperung der Gesamtheit. Um 480 werden Städte wie Aigina, Argos, Phlius, Metapont, Athen *θεοφιλῆς* genannt. In den Tragödien

um 250. Zu diesem eponymen Priesteramt vgl. Stier, RE III A, 2343.343 erhebt Timoleon den Amphipolos, den Priester des Zeus Olympios, in Syrakus zum eponymen Magistrat (Diodor XVI 70,6). Auf dem Festland wird in Oropos nach dem Priester des Amphiaros (Ausgang 3. Jahrhundert v. Chr.) datiert, in Epidauros nach dem Priester des Asklepios. Die aus der Sache verständlichen Datierungen nach Priestern bei allen sakralen Angelegenheiten scheiden für unsere Zwecke aus. So wird z. B. in Athen in einem Volksbeschluß über das Heiligtum der Aphrodite Pandemos erst *ἐπὶ ἱερείας*, dann aber nach dem Archonten datiert. Dittenberger, Syll. 375.

<sup>1</sup> Dittenberger Syll. 633, 26.

<sup>2</sup> Gebhard, RE III A, 2349.

<sup>3</sup> Zum Kauf und Verkauf von Priestertümern vgl. Nilsson 694. Nach W. Otto, Hermes 44 (1909), 594ff. ist die Sitte altgriechisch. In Milet wird das Amt des eponymen *πρεφανεφωρος* im 2. Jahrhundert v. Chr. dem Gott zum Kauf angeboten, *ἐὰν ὁ θεὸς Σοίηται τὴν αἰσωνμητῆν*. A. Wilhelm, Neue Beitr. z. griech. Inschriftenkunde (Wien 1915), 4,51.

<sup>4</sup> E. Diehl, Gnomon 3 (1927), 637: *βασιλευούσης Παρθένου ἔτους τοῦ δ*. Vgl. auch Dittenberger, Syll. 709 *ἀ διὰ παντὸς Χερσονασιατῶν προστατοῦσα Παρθένος*, und M. Rostowzew, Klio 16 (1920), 204.

<sup>5</sup> Philol. 90 (1935), 71ff.

<sup>6</sup> Ilias 4, 51.

<sup>7</sup> Ilias 2, 668.

und Komödien wird oft die enge Verbundenheit der Polis mit ihrem Gott gefeiert und gerühmt<sup>1</sup>. Einzelne Beiworte fürsorglicher, göttlicher Herrscher-gewalt wie *μεδέων*, die schon im Epos und später in den Hymnen auftreten, begegnen in späteren Inschriften immer zahlreicher<sup>2</sup>. Auch die Bezeichnung *βασιλεύς* und *ἄναξ* wird Zeus schon im homerischen Hymnus (5, 358) beigelegt, wenn sie auch in größerem Umfang erst dem jüngeren Hymnenstil eigen ist. Das Herrschaftsverhältnis des Gottes über die Stadt hat sich in seinen formalen Bezeichnungen in hellenistischer Zeit schärfer ausgeprägt, was sich in dem durch orientalische Einflüsse bedingten Gebrauch von *κύριος*, *δυναστής* u. a. widerspiegelt. Es ist aber an sich auch auf griechischem Boden in vielfältiger Form alt<sup>3</sup>. Dirlmeier 76 hat bereits für *θεοφιλής* auf hethitische Königstitel „Liebling des Gottes“ u. a. verwiesen, die wiederum durch bodenständig orientalischen Einfluß bedingt sind. Ebenso könnte die Vorstellung des göttlichen Schutzpatronats einer griechischen Stadt in diesem Boden wurzeln<sup>4</sup>.

Die herrscherliche Hoheit des Gottes in Kleinasien findet in zwei Einrichtungen der Priesterstaaten ihren besonderen Ausdruck: in der Hierodulie und in der Rechtsprechung des Gottes. Spuren beider Einrichtungen finden wir auch auf griechischem Boden, ihre Bedeutung ist aber schwer zu bestimmen. Zumal bei der Hierodulie<sup>5</sup> müssen verschiedene Vorstellungen sorgfältig auseinandergelassen werden, die Hyperboreer galten als ein besonders frommes apollinisches Volk<sup>6</sup>. Ihre Eigenart malte man sich so aus, wie Cicero (Verr. IV 111) die besondere Frömmigkeit der Bewohner von Henna charakterisiert: etenim urbs illa non urbs videtur, sed fanum Cereris esse; habitare apud sese Cererem Hennenses arbitrantur, ut mihi non cives illius civitatis, sed omnes sacerdotes, omnes accolae atque antistites Cereris

<sup>1</sup> Der Chor in Aischylos Sept. 253 ruft die *θεοὶ πολῖται* an; 176 wird die Gottheit *φιλόπολις* genannt. Eumenid. 708 spricht Athene von ihren Bürgern (*ἔμοι ἄστοι*). Häufig begegnet der Beiname *πολιοῦχος*, die Gottheit hat die Stadt in Besitz. K. Keyssner, Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus (Stuttgart 1932). 156ff. Höfer, Rosch. Myth. Lex. III 2068ff., 2617ff.

<sup>2</sup> Ilias 16,234 Zeus *Λωδώνης μεδέων*. Dittenberger, Syll. 1044,5 (4./3. Jahrhundert v. Chr.): *Ἀπόλλων Τελμεσοῦ μεδέων*. Neben der Athena Polias steht sogar die *Ἀθηνᾶ Ἀθηνῶν μεδέουσα*, vgl. A. Rumpf, Arch. Jahrb. 51 (1936), 65ff. Nilsson 406,3. Auf Inschriften wird oft der *προστασία*, *ἐπιστασία* gedacht oder die Götter als *προκαθηγεμών*, *προκαθήμενος* geehrt.

<sup>3</sup> Athene ist für die Stadt Athen nach Euripides Herakl. 770f. *μάτηρ δέσποινά φύλαξ*, hier sind also recht verschiedene Begriffe verbunden. Doch ist die Bezeichnung der Gottheit als „Herr“ oder „König“ in ihrer Ausdehnung und Bedeutung (der Gott als Herr einer bestimmten zu ihm gehörenden Gruppe von Menschen) vornehmlich semitischen Völkern eigen, vgl. W. W. von Baudissin, Kyrios als Gottesname III (1929), 2ff., 556,1. Das eigentlich aneignende Possessivpronomen in Verbindung mit einem Gottesnamen („mein Gott, unser Gott“) fehlt im Gegensatz zu den Semiten bei Griechen und Römern.

<sup>4</sup> Theophore Ortsnamen sind freilich im griechischen Festland selten: an erster Stelle ist Athen zu nennen, das nach der Göttin genannt wurde (Nilsson 406,5), ferner die arkadische und thessalische Stadt Alea nach der Göttin Alea, die Stadt Kyrene nach der gleichnamigen Göttin, der Damos Orthia in Elis und die Ortschaft Orthia in Arkadien nach der Göttin Orthia usw. Vgl. Bruno Loewe, Griech. theophore Ortsnamen (Diss. Tübingen 1936).

<sup>5</sup> Die Bezeichnung selbst findet sich erst in Papyri des 3. Jahrhunderts v. Chr., sowie literarisch bei Strabo, vgl. Hepding RE VIII 1461f.

<sup>6</sup> Diodor II 47. Nilsson 517f.

esse videantur. In diesem Sinne konnte Datis<sup>1</sup> die Bewohner von Delos als *ἄνδρες ἱεροὶ* ansprechen. Sie sind als Gläubige metaphorisch Diener des Gottes, wie der Begriff des Gottesdienstes, des *θεραπεύειν* in kultischem Sinne früh in der griechischen Literatur begegnet<sup>2</sup>.

Von diesen freien Gottesdienern sind die zur Strafe oder durch Verkauf oder Weihung dem Tempel übereigneten Personen, die eigentlichen Hierodulen, zu unterscheiden. Sie sind für die kleinasiatischen Tempel eine typische Voraussetzung, wie z. B. auch Antiochos I. von Kommagene bei seinen Stiftungen Anordnungen über Hierodulie trifft<sup>3</sup>. Für Makedonien glaubte Latte<sup>4</sup> aus einigen Inschriften des 3. nachchristlichen Jahrhunderts, in denen *δοῦλοι τῆς θεᾶς* (der großen Mutter, der thrakischen Bergmutter, der Artemis) genannt werden, ähnliche Verhältnisse, Tempel mit an das Land gebundenen Hörigen, zu erschließen. Die letzte Behandlung dieser Inschriften durch A. Cameron<sup>5</sup> hat aber durch Berichtigung der Lesungen und ihrer Deutung Lattes Annahme den Boden entzogen. In Griechenland finden sich Hierodulen, von wenigen Einzelfällen abgesehen<sup>6</sup>, nur in Korinth — hier erklärlich bei einem Aphroditeheiligtum orientalischen Charakters — und an den Tempeln des Apollo in Delos und Delphi. Diese beiden letzteren nähern sich auch am ehesten in Aufbau und Bedeutung den kleinasiatischen Priesterstaaten. Dem delphischen Apoll konnten nach dem Brauch ganze Völker verzehntet werden. Dieser Ausdruck (*δεκατεύειν*) ist in seiner Auswirkung vielseitig und nicht immer mit Hierodulie gleichzusetzen. Die Kraugalliden und Kirrhäer wurden 590 dem delphischen Apoll versklavt, ihr Land für geweiht und nicht mehr bebaubar erklärt. Der dem Apoll geweihte Menschenzehnte spielt in der mythischen Gründungssage mancher Städte eine Rolle. So galten die Bewohner von Magnesia am Mäander als *ἱεροὶ τοῦ θεοῦ, Δελφῶν ἄποικοι*. Nach dem Bericht Strabos (VI 257) wanderten die dem Apollo verzehnteten Chalkidier wegen der Unfruchtbarkeit des Geländes später aus Delphi aus und gründeten Rhegion. Die Begründung dieses

<sup>1</sup> Herodot VI 97.

<sup>2</sup> Vgl. W. Jäger, Paideia II (1944), 373,68, der hervorhebt, daß Sokrates sein Tun als Erzieher für einen Gottesdienst, eine Art des Kultes erklärt (Apol. 30A *ἢ ἐμὴ τῷ θεῷ ὄπηρῆσία*). In dieses religiöse Feld gehört auch die Nachfolge Gottes (das *ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ*), für deren praktische Auswirkung sogar in religiöser Askese F. Pfister, Festgabe für Deissmann 1927, 80f., Belege bringt. Doch bleiben diese Vorstellungen, die theokratischem Denken förderlich sind, auf kleinere Kreise beschränkt.

<sup>3</sup> Dittenberger, Or. Gr. 383.

<sup>4</sup> Heiliges Recht (1920), 102ff.

<sup>5</sup> Harvard Theolog. review 32 (1939), 143ff. Die fraglichen Inschriften gehören vielmehr zu den gleich noch zu besprechenden Freilassungen von Sklaven durch fiktiven Verkauf an eine Gottheit. Allerdings geben sie die Folgen dieses Verfahrens in zum Teil ungewöhnlichen Formulierungen wieder. Denn hier besagt die Bezeichnung *δοῦλοι τῆς θεᾶς* oder die Erklärung *εἶναι αὐτὴν τῆς θεοῦ* nichts anderes als die Zusicherung *ἐλευθέρων εἶναι*, d. h. durch den sakralen Akt wird der Freigelassene als *ιερόδουλος* in übertragenem Sinne angesprochen.

<sup>6</sup> Vgl. die Liste bei Hepding, RE VIII 1461f. Pausanias spricht gelegentlich von *οἰκῆται* des Gottes im Asklepieion zu Tithorea (X 32,12), der Artemis Limnatis in Patrai (VII 20,8) und des Asklepieions von Titane (II 11,6). Bei der Eigenart dieser Kulte sind solche verständlich, wie auch bei der Stiftung des Asklepiosheiligtums in Pergamon (Ende 2. Jahrhunderts v. Chr.) durch Archias, dessen Geschlecht zum Dank die erbliche Priesterwürde von der Polis zugesprochen wurde, *ἱεροὶ παῖδες* (= *ιερόδουλοι*) ausdrücklich erwähnt werden. Dittenberger, Syll. 1007,26: *μοιμένοντα τῶν ἱερῶν παίδων*.

Schrittes erinnert daran, daß in der felsigen Gegend Delphis ein Hierodulentaat von dem Ausmaß der kleinasiatischen auf landwirtschaftlicher Grundlage nicht lebensfähig war<sup>1</sup>. 468/67 zerstörten die Athener Mykene, verkauften die Gefangenen als Sklaven und stifteten den zehnten Teil dem delphischen Apoll. Der Beschluß, nach dem alle auf seiten der Perser tretenden Griechen dem Apollo verzehntet werden sollten, wurde nicht durchgeführt<sup>2</sup>. Gemeint war auch nur, wie die heiligen Gesetze in Kyrene lehren<sup>3</sup>, die Eintreibung einer persönlichen Buße für den Gott, nicht wie früher angenommen, eine Versklavung oder Hierodulie. Dem delischen Apoll weihte Polykrates das nahe gelegene Rheneia<sup>4</sup>, ohne daß wir dabei etwas über das Schicksal der Bevölkerung erfahren. In der geschichtlichen Zeit ergänzte sich die Schaar der Tempelsklaven aus Ankäufen durch die Priester, aus Sklaven, die dem Gott geschenkt wurden oder aus Findlingskindern, die wie Ion in die Obhut des Heiligtums gekommen waren. Euripides malt uns in seiner gleichbetitelten Tragödie das Leben dieser *δοῦλοι τοῦ θεοῦ* in Delphi aus<sup>5</sup>. Ion, als Eigentum des Gottes (1224 *ἱερός*) bezeichnet, hält den Tempel in Ordnung, genießt den Abschluß von dem werktätigen Leben mit seinen Sorgen (1224) und empfindet den Gottesdienst viel schöner als Menschendienst (128ff.). Zweifellos hat der Dichter seine eigenen Anschauungen in den Mund des Tempelsklaven gelegt, denn die Griechen selbst haben die Hierodulie nicht so günstig gewertet. Wenigstens sind solche Selbstweihungen zum Tempeldienst, wie sie H. Thompson aus demotischen Papyri der Jahre 195—137 v. Chr. für den altägyptischen Kult des Sobek in Tebtynis im Fayum gefunden hat<sup>6</sup>, für griechische Kulte der klassischen Zeit nicht nachgewiesen und auch kaum vorstellbar.

Je spärlicher die direkten Belege für Hierodulie in Griechenland sind, desto größere Bedeutung gewinnen als Zeugen ehemaliger Tempelsklaverei die schon gestreiften sakralen Freilassungen von Sklaven, die Freilassung durch Weihung des Sklaven an einen Gott und die Freilassung durch fiktiven Verkauf an eine Gottheit. Die erstere Form, durch die der Herr den Sklaven dem Gott übergibt, ohne Entgelt als Geschenk in der Erwartung, daß ihn dieser freiläßt, ist im Peloponnes und Bötien seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. in verschiedenen Tempeln und gegenüber verschiedenen Gottheiten nachweisbar<sup>7</sup>. Als sie sich auch in Susa in griechischen Urkunden der ersten

<sup>1</sup> Tatsächlich hat Delphi wirtschaftlich nur als Konsument, nicht als Produzent eine Rolle gespielt. Vgl. H. Felsmann, Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte von Delphi (Diss. Hamburg 1937), 14.

<sup>2</sup> Herodot VII 132.

<sup>3</sup> v. Wilamowitz, SB Berlin 1927, 164.

<sup>4</sup> Thukydides III 104.

<sup>5</sup> W. Schmid, Geschichte der griechischen Literatur (1940), 544,1.

<sup>6</sup> Actes du V. Congrès international de Papyrol. (Brüssel 1937), 497ff. Mit diesen Erklärungen verpflichtet sich der Betreffende nebst seinen Kindern und Kindeskindern in der juristischen Form des Gelübdes, den Tempelbezirk nicht zu verlassen, vielmehr Diener des Gottes zu sein und monatlich bestimmte Gaben an die Priester abzuliefern. Der Gott soll seinen Schutz vor Krankheit, Dämonen und bösen Geistern verleihen. Meist handelt es sich um ägyptische Eingeborene, aber auch in Ägypten geborene Griechen sind darunter, die einen ägyptischen Namen angenommen haben.

<sup>7</sup> M. Bloch, Die Freilassungsbedingungen der delphischen Freilassunginschriften (Diss. Straßburg 1914), 6f. Vgl. Thalheim, RE VII 97ff.: im Poseidontempel zu Tainaron, im Heiligtum des Zeus Basileus und Trophonios in Lebadeia, der Athene in Daulis, des Apollon in Delphi, der Artemis in Thisbe, des Asklepios und Sarapis in Orchomenos,

Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. fand<sup>1</sup>, wollte man in ihr ein Fortleben vorderasiatischer Gedanken im hellenistischen Recht feststellen. Aber wie Schönbauer betont<sup>2</sup>, fehlen wirkliche orientalische Parallelurkunden. Die neubabylonische *sirhûta* führt nicht zur Freiheit, sondern zur Tempelklaverei. Der Orient scheint die Weihfreilassung nicht entwickelt zu haben, sondern bei der Weihung an die Gottheit stehengeblieben zu sein. Jedenfalls setzt diese Art der Freilassung einen uralten Brauch voraus, nach welchem den Göttern wirklich Sklaven geweiht, d. h. zum Dienst im Tempel und bei den Priestern geschenkt wurden. Wenn daher bei einer solchen sakralen Freilassung in Lebadeia<sup>3</sup> der Sklave Andriskos die Auflage erhält: *λειπωργίμεν ἐν τῆς θεοσύης τῶν θεῶν οὐτων*, so möchte ich bei der schon von Latte 105f. gestellten Frage, ob hier Reste einer älteren Form oder Umbiegung der sonst üblichen Freilassung für einen besonderen Zweck vorliegen, mit Spuren der alten Hierodulie rechnen.

Die zweite Form der sakralen Freilassung, der fiktive Verkauf an eine Gottheit unter der Bedingung der Freilassung<sup>4</sup> sucht die mangelnde Rechtsfähigkeit des Sklaven durch Eintreten der Gottheit auszugleichen. Sie erscheint um so nötiger, als mit ihr sehr häufig die Paramona in verschiedenem Ausmaß verknüpft war. Sie ist als jüngste Freilassungsart vom Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. bis zum Beginn des 2. nachchristlichen Jahrhunderts in der Hauptsache für Delphi und den Bereich des ätolischen Bundes bekannt und dürfte auf eine Maßnahme der delphischen Priesterschaft zurückgehen, die das alte Ansehen ihres Heiligtums beleben wollte. Beide Freilassungen stellen Akte des täglichen Lebens unter den besonderen Schutz einer Gottheit gegen unerwünschte Eingriffe offensichtlich, weil man in die irdischen Sicherungen kein allzu großes Vertrauen setzt.

Der gleichen Anschauung entspringt die hellenistische Sitte, Städte einer bestimmten Gottheit zu weihen<sup>5</sup>, um ihnen in den damaligen Wirren Unverletzlichkeit ihres Gebietes vor allem gegen Piratenangriffe zu sichern. Man verschafft der Polis oder Chora durch eine solche Erklärung, die oft vom delphischen Orakel ausgesprochen und durch besondere Abmachungen mit auswärtigen Staaten unterbaut wird, eine besondere Heiligkeit und hofft, daß die Gottheit ihr Heiligtum schützt und den Tempelfrevler richtet. Diese Weiheerklärung zieht keine besonderen Eigentums- oder sonstigen Folgen gegenüber der Gottheit nach sich und trägt in dieser Beziehung

des Zeus in Dodona. Vgl. Felsmann 29ff. Die Behandlung der Freilassungsurkunden bei G. Daux, *Delphes au IIe et au Ier siècle* (1936), 47,3 war mir nicht zugänglich.

<sup>1</sup> Suppl. Epigr. VII 15.

<sup>2</sup> Zeitschr. d. Savigny-Stiftung, Rom. Abt. 53 (1933), 431; Archiv f. Pap. 12 (1937), 214ff.

<sup>3</sup> IG VII, 3083.

<sup>4</sup> Beide Freilassungsformen sind von Bloch 6ff. und Latte 102ff. in ihrer Eigenart gut gekennzeichnet.

<sup>5</sup> Latte 105,14 spricht von einer realen „Freilassung“ auf staatsrechtlichem Gebiet. Vgl. z. B. Dittenberger, Or. Gr. 746 u. a. E. Schlesinger, *Die griechische Asylie* (Diss. Gießen 1933), 81. H. Seyrig, *Syria* 20 (1939), 35ff. Im Sinn der religiösen Reinheit setzt die antike Polis das heilige Tempelgebiet fort und ist damit wie dieses den Göttern der Stadt geweiht. Daher kann ihr das Prädikat *ιερός* (*sacer*) bisweilen beigelegt werden. E. Williger, *Hagios* [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XIX (1922)] 59. Hiervon sind die wirklichen Schenkungen von ganzen Ortschaften an Gottheiten in Kleinasien zu unterscheiden. Vgl. etwa Dittenberger, Or. Gr. 262.

symbolischen Wert. Sie entspricht in ihrer Wirkung der in Südarabien begegnenden Personenedikation. Hier weiht der Stifter sich, seine Söhne, die Nachkommenschaft und seinen Besitz (Haus, Grund und Boden) dem Gott, auch hier handelt es sich um eine bloße Devotion, die dem Gelobenden den göttlichen Schutz sichern und ihn für sakrosankt erklären soll. In Südarabien ist sie aber aus einer theokratischen Periode erwachsen. Die Bodenhoheit wurde in früherer Zeit<sup>1</sup> vom Gott ausgeübt, als dessen Stellvertreter der mukarrib handelte, der erst später den Königstitel annahm. Tempel und Priester hatten einen großen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Einfluß. Aus dieser Zeit, in der die Tempel mit absoluter Souveränität ihr Grundeigentum verwalteten, stammt das spätere wirtschaftlich selbständige südarabische Götterland, dessen Bebauung durch Orakel geregelt wurde und dessen Hörige neben dem weltlichen Gebieter den Gott als Herrn anerkannten. Aus dieser theokratischen Grundanschauung wurden nicht nur sakrale Gegenstände, sondern alles mögliche, Festungen, Burgen, Häuser, Menschen und Tiere durch feierliche Formulare den Göttern geweiht oder in ihren Schutz gestellt. Wie weit die davon unabhängige parallele Form der griechischen Asylieerklärung eine ähnliche theokratische Vergangenheitsstufe im griechischen Bereich voraussetzt, bleibt eine offene Frage.

Mit den sakralen Freilassungen sind wir in das Gebiet des heiligen Rechts gestoßen, das Latte lediglich als Auswirken des allgemein religiösen Empfindens erklären will. Leider erlauben die Quellen kein eindeutiges Bild, wie weit die sakralen Rechtsformen als Reste richterlicher Tätigkeit der Götter selbst zu deuten sind. Immerhin wird die Rechtsprechung einer Gottheit zusammen mit menschlichen Richtern vereinzelt bezeugt. So stiftet Athene in Athen nach der Darstellung des Aischylos nicht nur den Gerichtshof auf dem Areopag, sondern gibt selbst wie die Richter ihre Stimme ab, die Orestes von der Blutschuld freispricht. In dem Gottesurteil von Mantinea<sup>2</sup> urteilt *ἀ τε θεός και οἱ δικασταί*. Es handelt sich um eine Mordtat im Heiligtum. Die Gottheit richtet durch ein Orakel<sup>3</sup>, das Vermögen des Verurteilten mit seinen Sklaven verfällt der Göttin, über die Übeltäter selbst wird der Bann ausgesprochen.

Noch weniger ist von einer Jurisdiktion der Priester die Rede. Wenn man eine solche bisweilen auf Grund von Demosth. XXII 27 den Eumolpiden, dem alten Priestergeschlecht in Eleusis, bei Asebieklagen zusprach, so faßt Foucart<sup>4</sup> auf Grund eines Scholions dies lediglich als private Institution auf. Nach Platos Vorschlag<sup>5</sup> sollen Fremde, die als Theoren sich

<sup>1</sup> D. Nielsen, Handbuch der altarabischen Altertumskunde I (1927), 119, 235. Rhodokanakis, Wien. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 39 (1932), 117.

<sup>2</sup> IG V 2,262. Schwyzer, Dialect. Graec. exempla epigr. 661. Latte 45ff.

<sup>3</sup> Zum Zusammenarbeiten einer Gottheit mit menschlichen Instanzen vgl. Dittenberger, Syll. 398, wo bei der Epiphanie des Apollo anlässlich des berühmten Galater-einfalles die Bestrafung der Übeltäter *ὑπὸ τοῦ θεοῦ και ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν ἐπιβοαθησάντων τῷ ἱερῷ* erwähnt wird. Im 3. Jahrhundert (IG XII 3, 178) erwirkt die Göttin Atargatis mit dem Koinon des Thiasos der väterlichen Götter einen Beschluß zu Ehren ihres durch ihr Losorakel ernannten Priesters. Dieser Fall sowie die Bestimmung des Nachfolgers im Priesteramt durch den Gott, wie sie in Arrians *Τιλλυβόρον βίος* [E. Zimmermann, Arch. f. Pap.Forschg. 11 (1935), 169] geschildert wird, ist bei A. Lods, *Le rôle des oracles dans la nomination des rois, des prêtres et des magistrats chez les Israélites, les Egyptiens et les Grecs*, Mélanges Maspéro 91ff. nachzutragen.

<sup>4</sup> RE VI 1116.

<sup>5</sup> Nom. XII 953 B.

irgendwie vergehen, von den Priestern, die sie zu betreuen haben, abgeurteilt werden, wofern es sich um Gegenstände bis zu 50 Drachmen handelt. Darüber hinaus sind die Agoranomen zuständig. Daß Priester bis zu einer gewissen Höhe innerhalb ihres Tempelbezirkes richterlich strafende Befugnisse hatten, ist auch sonst belegt<sup>1</sup>. Öfters spricht der Staat von ihm zufallenden Geldstrafen und eingezogenen Gütern den zehnten Teil den Göttern zu, zumal in Gesetzen mitunter nicht nur bei direkten Vergehen gegen die Gottheit, sondern auch bei anderen Übertretungen sakrale Straf-gelder festgesetzt werden. Diese Regelung liegt ganz in der Linie, die der griechische Stadtstaat den Tempeln gegenüber beachtete.

Eine zusammenfassende Darstellung dieses Verhältnisses besonders nach der finanziellen Seite steht noch aus. Von den vielen Belegen, die dafür Busolt<sup>2</sup> gibt, seien einige charakteristische Züge hervorgehoben, sowie hinzugefügt. Während der Zeit, in der Delos unabhängig war, ist die städtische Verwaltung von der des Tempels völlig getrennt, aber auch die letztere wurde von der Gemeinde geregelt, von ihren Organen ausgeübt und beaufsichtigt. Die Stadt hat, wie die Rechnungsablagen zeigen, gelegentlich Geld vom Tempel geliehen. Um diese Möglichkeit zu sichern, setzte ein Volksbeschuß 279 v. Chr. fest, daß stets 24000 Drachmen, später 35000 zur sofortigen Verfügung vorhanden sein müßten. In Delphi war zwar die Stadtgemeinde vom Heiligtum geschieden. Der Besitz des Tempels an Weihgeschenken, Barvermögen, Grundbesitz, Häusern und Herden war erheblich. Daneben hatte die Stadt Delphi eigene Besitzungen, Weideplätze und Gebäude<sup>3</sup>. Die Finanzverwaltung war aber gemeinsam; die Kassenführung der dem Heiligtum gehörenden Gelder war städtischen Behörden übertragen. Die Prytanen vereinnahmten auch die für das Heiligtum eingehenden Beträge, deren Verwaltung der Oberaufsicht der Amphiktyonie unterstand. Zwischen dem Staats- und heiligen Schatz bestand eine enge Verbindung, da die Tempelbank den Ersatz für die in Delphi fehlende Staatsbank bot. Als der König Attalos II. eine Stiftung für delphische Schulzwecke machte, beschloß die Stadt, das Geld unter den Schutz des Gottes zu stellen<sup>4</sup>, um die Verwendung des Geldes für den beabsichtigten Zweck gegen jeden Eingriff von anderer Seite her zu sichern. In Samos<sup>5</sup> setzt das Volk zu Anfang des 2. Jahrhunderts den Preis fest, für den das Korn von den Äckern der Göttin für die städtische Versorgung angekauft wird. Das Verfügungsrecht der Polis über die Tempelgelder und ihre Verwaltung hat unbeschadet des unbestrittenen Eigentums der Gottheit in hellenistischer Zeit sich sogar auf kleinasiatischem Boden durchgesetzt. Während die Verwaltung des Artemisions in Ephesos ursprünglich nicht in den Händen der hellenischen Stadt, sondern der Priesterschaft lag, deren Oberhaupt Megabyxos schon in seinem Namen die persische Orientierung verrät<sup>6</sup>, sind die *ἑσσηρες* 286 v. Chr. als Finanzbeamte des Demos von Ephesos

<sup>1</sup> U. Kahrstedt, Untersuchungen zur Magistratur in Athen (Stuttgart 1936), 219f.

<sup>2</sup> Griechische Staatskunde 501, 1288.

<sup>3</sup> Felsmann 7ff.

<sup>4</sup> Dittenberger, Syll. 672: *εἰ μὲν τὸ ἀργύριον ποθ' ἰερόν τοῦ θεοῦ*. E. Szanto, Ausgew. Abhandl. (Tübingen 1906), 43.

<sup>5</sup> Dittenberger, Syll. 976.

<sup>6</sup> Picard, 220f.

tätig<sup>1</sup>; Stadt und Tempel verschmolzen im Zuge der Zeit. Das berühmte Apolloheiligtum von Didyma wurde in hellenistischer Zeit von der Stadt Milet vertreten. Wenn die Seleukiden sich um die Gunst des berühmten Heiligtums mit allerlei Schenkungen bemühten, wandten sie sich mit ihren Schreiben daher an Milet<sup>2</sup>.

Diese durchgehende Abhängigkeit der Tempel im griechischen Stadtstaat schließt natürlich eine frühere mehr oder weniger große Selbständigkeit nicht aus. Dafür könnten noch zwei Erscheinungen herangezogen werden, die zum Schluß gestreift werden müssen. Wie in Kleinasien gibt es auch in Griechenland hieratische Familien, die einmal Herrschaft und Kult gleichzeitig ausgeübt haben. So dürften die Iamiden in dem heiligen Bezirk der Hera von Pisa geherrscht haben, bis die einwandernden Eleer ihnen ihre weltliche Macht nahmen. Das Zurückdrängen solcher Familien bzw. Einzelner auf die priesterliche Wirksamkeit allein läßt sich noch an einigen Beispielen verfolgen. In Kyrene wurde unter Battos III. die Verfassung neu geordnet, die Herrschaft der Gesamtheit des Volkes übergehen, aber Battos der Staatskult überlassen<sup>3</sup>. In Samos erklärte sich Maiandrios bereit, auf die Tyrannis zu verzichten, wenn man ihm und seinen Nachkommen außer einer Geldsumme den Kult des Zeus Eleutherios überlasse<sup>4</sup>. Besonders eigenartig ist die priesterliche Stellung der Deinomeniden begründet. Telines stiftete bei Unruhen in Gela Frieden *ἔχον οὐδεμίαν ἀνδρῶν δύναμιν, ἀλλὰ ἰσὰ τούτων τῶν θεῶν*, nämlich chthonischer Götter. Er knüpfte an sein Eingreifen die Bedingung, daß seine Nachkommen die erbliche Würde des Hierophanten der Gottheiten besitzen sollten. Der ursprüngliche Geschlechtskult wurde zum Staatskult erhoben<sup>5</sup>. Die altertümliche von den Deinomeniden beachtete Thronfolge scheint von einer besonderen Vererbung des Priestertums beeinflusst worden zu sein<sup>6</sup>. In allen diesen Fällen spiegelt sich die Bedeutung wieder, die auch nach griechischer Anschauung in ältester Zeit dem Besitz einer priesterlichen Würde für die politische Stellung zukommt.

Die starken, politisch formenden Kräfte, die der Kult in der griechischen Frühzeit ausstrahlt, zeigen sich endlich in der Art, wie Zusammenschlüsse des älteren Griechentums in dem religiösen Bund der Amphiktyonie erfolgen. Seine Voraussetzung, den Kultmittelpunkt, der den politischen Bund erst nach sich zieht, hat W. Judeich<sup>7</sup> an der jonischen Wanderung von neuem betont. Eigentümlicherweise hat sich der jonische Bund nicht an ein alt-ingesessenes und angesehenes Heiligtum angeschlossen, wie etwa den Artemiskult von Ephesos, das Branchidenheiligtum von Didyma oder den Apollonkult von Klaros, sondern den Kult des Poseidon Helikonios zum Mittelpunkt des Bundes schon vor dem 8. Jahrhundert genommen. Judeich erklärt das mit dem Zufall oder dem Einfluß der Siedler, die aus irgendeinem Grunde die eine oder andere Gottheit bevorzugten. Aber im Rahmen

<sup>1</sup> Dittenberger, Syll. 363; zur Datierung vgl. M. Holleaux, *Revue des études grecq.* 21 (1916), 29. Picard 195. Die Volksversammlung von Ephesos spricht 85 v. Chr. alle Schuldner dem Heiligtum gegenüber ihrer Schuld frei, vgl. Dittenberger, Syll. 742.

<sup>2</sup> Welles, *Royal correspond.* Nr. 5.

<sup>3</sup> Herodot III 161; IV 160.

<sup>4</sup> Herodot III 142.

<sup>5</sup> Herodot VII 153. L. Weber, *Rhein. Mus.* 80 (1931), 76.

<sup>6</sup> Vgl. meine Bemerkungen *Klio* 34 (1941), 65f.

<sup>7</sup> *Rhein. Mus.* 82 (1933), 305ff.

unserer Untersuchung möchte man eher hier eine Ablehnung der priesterstaatlichen Bevormundung annehmen, deren ausgeprägte Form eben in Kleinasien heimisch war. Wie stark der religiöse Mittelpunkt in später Zeit Anstoß zur Amphiktyonie gibt, hat A. Aymard<sup>1</sup> an dem achäischen Bund gezeigt, der aus einer in Amarion tagenden Amphiktyonie entstanden ist. Die einigende Kraft des Kultes wirkt überhaupt bei allen Gruppenbildungen der Griechen entscheidend mit. Infolgedessen ist z. B. der attische Synoikismos in seinen einzelnen Stufen erkennbar, weil der Zusammenschluß der einzelnen Gemeinden auch ein Zusammenlegen der Kulte nach sich zog<sup>2</sup>. Umgekehrt sind es dort, wo der Synoikismos nicht völlig durchgeführt wurde, gerade sakrale Angelegenheiten, die den früher selbständigen Gemeinden vorbehalten bleiben<sup>3</sup>.

Die zentrale Kraft der Religion, die das politische Leben der Griechen durchdrang, barg durchaus die Möglichkeit einer Theokratie in sich. Manche Voraussetzungen, die zu einer solchen führen konnten, hat unser Überblick hervorgehoben: das Verhältnis der Stadt zum Gott, das heilige Recht, die Sitte des Zehnten und die Hierodulie. An einigen Punkten wie in Eleusis, Delphi, Delos, im Heraion auf Samos, wohl auch in Dodona und auf Kreta waren ursprünglich Theokratien mehr oder weniger stark entwickelt. Wenn trotzdem diese Staatsform bei den Griechen nicht zur Entfaltung kam, sondern für sie so gut wie verschwand, kann das nur Ausdruck einer besonderen griechischen Anlage sein, die jede Hierarchie ablehnt. Das Einzigartige dieser geistigen Selbständigkeit zeigt das gegensätzliche Verhalten der indogermanischen Hethiter, die dem theokratischen Einfluß ihrer Umwelt erlagen und mit den Formen auch Einrichtungen wie die Beichte übernahmen.

*Korrekturzusatz.* Die Wanderzeit der Griechen, in der „man nicht mit alten Tempeln und Gräbern zusammenwohnte“, macht Hasebroek, *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit* (1931) 89 für die Respektlosigkeit der Geschlechter gegen die Religion, wie sie sich bei Homer findet, verantwortlich. Auch von dieser Seite läßt sich aber eine befriedigende Erklärung für den Ausfall der Theokratie bei den Griechen nicht finden, wie schon das entgegengesetzte Ergebnis der israelitischen Wanderung lehrt. Wie nahe die Theokratie griechischem Denken lag, hat zudem kürzlich F. Pfister, *ds. Zeitschr. II* (1947) 176ff., 184 an der Autorität der göttlichen Offenbarung bei Platon gezeigt, der in seinen Alterswerken die Herrschaft eines Gottes über eine Stadt für unerläßlich hält und daher sogar den Unglauben des Einzelnen unter Strafe stellt. Die Eigenart der griechischen Religiosität, ihre Differenzierung und Wandlungen, deren Bedeutung O. v. Zwiedineck Südenhorst, *SB München* 1942, 2, 38ff. im Bereich von Weltanschauung und Wirtschaft herausstellt, letztlich also die psychischen, stammesunterschiedlichen Anlagen der Griechen haben den Durchbruch der Theokratie verhindert.

<sup>1</sup> *Mélanges Cumont* 1936, 1ff.

<sup>2</sup> E. Kornemann, *Staaten, Völker, Männer* (1934), 30ff.

<sup>3</sup> Busolt, *Griechische Staatskunde* 158ff.