

Benjamin Sippel

# Gottesdiener und Kamelzüchter

Das Alltags- und Sozialleben der Sobek-Priester  
im kaiserzeitlichen Fayum

PHILIPPIKA

Altertumswissenschaftliche Abhandlungen

Contributions to the Study of Ancient World Cultures 144

Harrassowitz Verlag



PHILIPPIKA  
Altertumswissenschaftliche Abhandlungen  
Contributions to the Study  
of Ancient World Cultures

Herausgegeben von / Edited by  
Joachim Hengstl, Elizabeth Irwin,  
Andrea Jördens, Torsten Mattern,  
Robert Rollinger, Kai Ruffing, Orell Witthuhn

144

2020

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Benjamin Sippel

# Gottesdiener und Kamelzüchter

Das Alltags- und Sozialleben  
der Sobek-Priester  
im kaiserzeitlichen Fayum

2020

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bis Band 60: Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen.

Bei diesem Werk handelt es sich um die überarbeitete Dissertation, die am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt unter dem Titel „Das Alltags- und Sozialleben des Tempelpersonals im kaiserzeitlichen Fayum“ eingereicht und am 7. Januar 2019 verteidigt wurde.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de/> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek  
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet at <https://dnb.de/>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter  
<https://www.harrassowitz-verlag.de/>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2020  
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.  
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen  
Printed in Germany

ISSN 1613-5628  
ISBN 978-3-447-11485-1

eISSN 2701-8091  
eISBN 978-3-447-39034-7

# Inhalt

<b>Vorwort .....</b>	<b>IX</b>
<b>Abkürzungen .....</b>	<b>XI</b>
<b>Einleitung .....</b>	<b>I</b>
Entwicklung der Fragestellung .....	I
Methodisches Vorgehen und Gliederung .....	6
Begriffliches .....	9
Grundlagen I – Ägyptische Tempel und ihre Amtsträger .....	11
Grundlagen II – Die Siedlungen am Rande des Fayum .....	16
<b>Kapitel 1: Endogamie und Namengebung .....</b>	<b>27</b>
1.1 Ägyptische Namen in kaiserzeitlichen dokumentarischen Texten .....	35
1.2 Typische Namen in den fayumischen Tempelkollegien .....	38
1.2.1 Eine Bestandserfassung: Regional-, orts- und tempelspezifische Namen .....	39
1.2.2 Ortsspezifische Namen der Kultfunktionäre aus Soknopaiu Nesos .....	42
1.2.3 Ortsspezifische Namen der Kultfunktionäre aus Tebtynis .....	47
1.2.4 Ortsspezifische Namen der Kultfunktionäre aus Bakchias .....	49
1.3 Landflüchtige, Lokalheilige und Überlieferungslücken: Entwicklungen und Dynamiken in der Prosopografie .....	52
1.3.1 Wenn Namen hinzukommen: Einheirat und tempelübergreifende Kooperationen .....	52
1.3.2 Wenn Namen verschwinden: Selektionsprozesse .....	58
1.3.3 Wenn Namen verschwinden: Personalschwankungen und Überlieferungsfragen .....	61
1.3.4 Wenn Namen verschwinden: Aufgegebene Siedlungen und Tempel .....	71
1.4 Griechische Namen, lateinische Namen und Doppelnamen .....	72
1.4.1 Kronion: Zwischen Kronos, Geb und Soknebtynis .....	73
1.4.2 Griechische (Doppel-)Namen und städtische Eliten .....	79

1.4.3	Sempronios, Σεμπρωνίος des Soknopaios: Lateinische Namen unter Kultfunktionären.....	81
1.5	Exkurs: Beinamen und andere nicht offizielle Namen .....	84
1.6	Zwischenfazit .....	85
<b>Kapitel 2: Spezialisten und Klienten</b>	.....	89
2.1	Feiertage, Festpublikum und öffentliche Opferhandlungen .....	96
2.1.1	Zeitstrukturierung .....	96
2.1.2	Verteilung und Kollekte von Nahrungsmitteln im Festkontext.....	100
2.1.3	Öffentliche Tieropfer.....	103
2.2	Horoskope und Orakel .....	110
2.2.1	Horoskope .....	111
2.2.2	Losorakel .....	115
2.3	Spuren im Tempelbezirk: Graffiti, Inschriften und Monamente.....	123
2.3.1	Graffiti für die Götter: Die Proskynemata an den Tempelwänden...	124
2.3.2	Seinem Namen alle Ehre machen: Gestiftete Bauwerke und Monamente .....	133
2.3.3	Ägyptische Götter in griechischem Gewand: Tafelgemälde und Fresken.....	141
2.4	Zwischenfazit .....	149
<b>Kapitel 3: Säkulare Verdienstmöglichkeiten und alternative Karrierewege</b>	.....	153
3.1	Dienste als Schreiber und Verwalter .....	160
3.1.1	Schreiber in Notariatsstuben .....	162
3.1.2	Verwalter und Buchhalter .....	168
3.2	Viehhandel, Kleingewerbe und andere Erwerbstätigkeiten .....	177
3.2.1	Kleingewerbe und Nebeneinkünfte .....	178
3.2.2	Arbeitstierzucht.....	181
3.3	Alternative Karrierewege und Erwerbsperspektiven: Militär, Handel und Handwerk.....	185
3.3.1	Soziale Aufstiegschancen im Militärdienst .....	186
3.3.2	Erwerbsperspektiven in Handel und Handwerk.....	189
3.4	Kreditgeschäfte .....	191
3.4.1	Kreditgeschäfte unter Tempeldienern: Spezifische Charakteristika? .....	194
3.4.2	Tempeldiener als gefragte Geldgeber im lokalen Kreditwesen? .....	196
3.5	Zwischenfazit .....	201

<b>Kapitel 4: Konfliktsituationen .....</b>	<b>205</b>
4.1 Kontrollen, Sanktionen und Interpretationsfragen: Reibungspunkte zwischen Tempelkollegen und Behörden .....	208
4.1.1 Das Verfahren bei Steuerbetrug .....	209
4.1.2 Nach Meinung der Experten: Verstöße gegen die kultbezogene Disziplin .....	210
4.1.3 Verhandlungssache: Entlastungen von Liturgien und Steuern .....	216
4.1.4 Eine Prinzipienfrage: Zur Käuflichkeit und Erblichkeit von Ämtern .....	227
4.2 Konflikte zwischen Amtsträgern und Einheimischen .....	230
4.3 Streit im Allerheiligsten: Konflikte unter Tempelkollegen .....	235
4.3.1 Große Fische im kleinen Teich: Das Ringen um Einflusssphären .....	235
4.3.2 Streitigkeiten zwischen Amtskollegen in profanen Sphären .....	237
4.3.3 Vergiftete Atmosphäre: Fehden und Machtkämpfe im Tempelkollegium .....	242
4.4 Zwischenfazit .....	246
<b>Fazit .....</b>	<b>249</b>
Indigene Eliten? Selbstinszenierung und Handlungsspielräume .....	249
Die Sobek-Kulte des Fayum unter römischer Herrschaft: Krisensymptome, Lokalspezifika und die Grenzen der Aussagefähigkeit ...	253
<b>Appendices .....</b>	<b>259</b>
Appendix 1: Verbreitung der in Kapitel 1.2 besprochenen Namen .....	259
Appendix 2: Horoskopnotizen aus Narmuthis mit Personenangaben.....	277
Appendix 3: Schreiber im Dienste arsinoitischer Grapheia .....	279
Appendix 4: Tempeldiener als Esel(ver)käufer .....	282
Appendix 5: Tempeldiener und ihre Familien in Kreditgeschäften .....	285
<b>Abbildungsnachweis .....</b>	<b>297</b>
<b>Bibliografie .....</b>	<b>299</b>
<b>Register .....</b>	<b>331</b>
Quellenregister .....	331
Sachregister .....	343



## Vorwort

Die vorliegende Monografie fasst die Ergebnisse einer mehr als fünfjährigen Forschungstätigkeit zusammen, die als erste, noch vage Idee im Sommer 2014 ihren Anfang nahm, in der Ausarbeitung als Dissertation bis zu ihrer Verteidigung im Januar 2019 reifte und nunmehr in der Drucklegung ihren Abschluss findet. In den zurückliegenden Jahren haben viele bemerkenswerte Menschen auf die eine oder andere Weise zum Entstehen dieses Werkes beigetragen. In der gebotenen Kürze sollen die wichtigsten Personen und Einrichtungen gewürdigt werden, denen ich aufgrund ihres Rates oder ihrer Förderung danken möchte.

Thematisch bewegt sich die Studie an der Grenze zwischen den Fachbereichen der Alten Geschichte, Papyrologie, Ägyptologie und Religionswissenschaft. Institutionell ist sie am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt und am Institut für Papyrologie der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg verwurzelt. Besonderer Dank gilt in diesem Sinne Andrea Jördens und Richard Gordon als Vertreter der Heidelberger und der Erfurter Seite, die mir als Betreuer und spätere Gutachter der Dissertation stets aufmerksam, vertrauensvoll und konstruktiv zur Seite standen. Auch die Kolloquien der beiden Institute, in denen ich regelmäßig meine Argumente auf die Probe stellen durfte, trugen wesentlich zur Weiterentwicklung meiner Arbeit bei.

Die Förderung durch ein Christoph-Martin-Wieland-Stipendium der Universität Erfurt hat die Realisierung dieser Forschungsarbeit erst ermöglicht; in gleicher Weise gilt mein Dank dem Max-Weber-Kolleg für die Aufnahme in dessen Graduiertenkolleg und die Finanzierung mehrerer wichtiger Vortragsreisen. Weiterhin spreche ich Reinhold Scholl meinen Dank dafür aus, dass ich im September 2014 am Alfried Krupp Sommerkurs für Papyrologie in Leipzig teilnehmen durfte; Jörg Rüpke verdanke ich die Assoziation zum ERC-Projekt *Lived Ancient Religion* seit Oktober 2014 und eine spätere Anstellung in demselben Projekt; auch danke ich Sven Vleeming und Fabian Reiter dafür, dass sie mir die Teilnahme an der *Demotic Papyrology Summer School 2016* in Trier ermöglicht haben; der Mommsen-Gesellschaft statue ich meinen Dank ab für die Aufnahme in das Walter de Gruyter Seminar im Oktober 2017 unter der Leitung von John K. Davies und Stefan Busch; Dank eines Stipendiums des Deutschen Akademischen Austauschdienstes bot sich mir im Juli 2019 schließlich die Gelegenheit, mein Forschungsprojekt im Rahmen des *29<sup>th</sup> International Congress of Papyrology* in Lecce unter der Ägide von Paola Davoli und Maria Capasso einem größtmöglichen Expertenkreis vorzustellen. All diese ideellen und finanziellen Unterstützungsangebote haben die Entstehung des vorliegenden Werkes befördert und mir wichtige Impulse für meine akademische Karriere geboten.

Meinen Dank möchte ich nicht zuletzt den Herausgebern der Reihe Philippika – Altertumswissenschaftliche Abhandlungen und den Mitarbeitern des Harrassowitz Verlags für die sehr freundliche und konstruktive Zusammenarbeit aussprechen.

In die Untersuchung sind mehr als 600 Papyri, Ostraka und Inschriften eingeflossen. Die Erfassung und Verarbeitung einer solchen Materialfülle wäre in der gegebenen Zeit unmöglich gewesen, hätten nicht Spezialisten der einschlägigen Teildisziplinen schon seit Jahrzehnten den Aufbau umfassender Online-Datenbanken vorangetrieben. Insofern sind die Erkenntnisse der vorliegenden Studie auch eine Frucht, die aus den Anstrengungen zum Betrieb von *Trismegistos*, dem *Heidelberger Gesamtverzeichnis, Papyri.info*, *Searchable Greek Inscriptions Online* und weiteren Projekten dieser Art erwachsen ist.

Kollegen, Freunde und Familie leisteten ihren ganz eigenen Beitrag zum Gelingen dieser Arbeit, wofür ich ihnen allen sehr herzlich danke. Namentlich wird ihr inhaltlicher Anteil an entsprechender Stelle im Text gewürdigt.

Mit seinen inspirierenden Lehrveranstaltungen und Erzählungen hat Veit Rosenberger meine eigene Begeisterung für die Altertumswissenschaften erst entfacht. Als Betreuer begleitete er dann meine anfänglichen Schritte auf dem Wege zur Promotion mit aufrichtigem Enthusiasmus, beherztem Witz und umsichtigen Ratschlägen. Die Fertigstellung der Arbeit sollte er leider nicht mehr erleben. Ihm ist dieses Buch zum Dank gewidmet.

Erfurt, im September 2020  
Benjamin R. Sippel

## Abkürzungen

### Häufige Angaben zur Provenienz

Ars. = Arsinoites  
Bakch. = Bakchias  
Narm. = Narmuthis  
S.N. = Soknopaiu Nesos  
Tebt. = Tebtynis  
Thead. = Theadelphia

### Quelleneditionen

Papyrus- und Ostrakaeditionen werden gemäß der *Checklist of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets* zitiert.<sup>1</sup> Editionen griechischer Inschriften werden nach der *Liste des abréviations des éditions et ouvrages de référence pour l'épigraphie grecque alphabétique* (GrEpiAbbr) abgekürzt.<sup>2</sup>

### Antike Autoren

Antike Autoren und literarische Quellen werden nach dem *Erweiterten Abkürzungsverzeichnis* in *Der Neue Pauly* abgekürzt.<sup>3</sup> Wo dies nicht möglich ist, werden leicht auflösbare Abkürzungen verwendet.

<sup>1</sup> *Checklist of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*, hrsg. v. J. F. Oates, W. H. Willis u.a., Durham u.a. Juni 2020. URL: <http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>

<sup>2</sup> *Liste des abréviations des éditions et ouvrages de référence pour l'épigraphie grecque alphabétique* (GrEpiAbbr), Version 01, hrsg. v. A. Chaniotis, Th. Corsten, D. Feissel u.a., Mai 2020. URL: <https://aieg.org/grepiabbr.html>

<sup>3</sup> *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike (DNP)*, hrsg. v. H. Cancik, H. Schneider, M. Landfester u.a., Stuttgart u.a. 1996ff. URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_dnp\\_COM\\_004](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_COM_004) (Zugriff 30.03.2020).

## Nachschlagewerke, Onlineressourcen, Publikationsreihen und Zeitschriften

Die Angabe von Nachschlagewerken und Online-Datenbanken orientiert sich an der *Checklist of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*. Publikationsreihen und Fachzeitschriften werden nach der Liste der *Abréviations des périodiques et collections*<sup>4</sup> abgekürzt.

---

<sup>4</sup> *Abréviations des périodiques et collections en usage à l'Institut français d'archéologie orientale*, 6e éd., hrsg. v. B. Mathieu, Kairo 2017.

## Einleitung

Was lässt sich schon über das Alltagsleben der ägyptischen Tempeldiener zur Zeit der römischen Kaiser sagen? Inzwischen weitaus mehr als man meinen möchte, speziell was die Amtsträger der Kulte um den Krokodilgott Sobek im Fayum betrifft: Verschiedene Fachrichtungen haben sich in den vergangenen Jahren in Detailstudien mit den Tempeln am Rande des Fayum befasst. Die vorliegende Arbeit versteht sich als sozialgeschichtliche Untersuchung, die die verfügbaren Quellen und Forschungsbeiträge zu einem differenzierten, siedlungsübergreifenden Bild zusammenfügt. Getreu den Grundsätzen der Mikrogeschichte zielt die Studie darauf ab, bisher vorwiegend aus der Makroperspektive formulierte Aussagen und Annahmen über die Tempeldiener der fayumischen Sobek-Kulte auf die Probe zu stellen, zu nuancieren und um neue Aspekte zu bereichern. Im Ergebnis soll die Arbeit eine Grundlage für weiterführende sozialhistorische Untersuchungen zu den ägyptischen Tempeln und ihren Amtsträgern bieten.

## Entwicklung der Fragestellung

Maßgebend für das Bild, das die althistorische Forschung des zwanzigsten Jahrhunderts von den Amtsträgern der ägyptischen Kulte zeichnete, ist das monumentale Überblickswerk Walter Ottos über *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, das unter anderem wie folgt konkludiert:

„Unsere Feststellungen über die wirtschaftliche Lage, die Bildung und die staatsrechtliche Stellung der Priester haben uns im großen und ganzen ein erfreuliches Bild geliefert, man darf hiernach in dem ägyptischen Priesterstande auch noch in hellenistischer Zeit eine aus der Masse des Volkes sich hervorhebende soziale Klasse sehen.“<sup>1</sup>

Diese Darstellung basiert im Kern einerseits auf dem Faktum, dass die Amtsträger der Tempelkulte als eigene Statusgruppe innerhalb der ägyptischen Gesellschaft gesonderte Privilegien und Pflichten besaßen. Andererseits spielten die Kultfunktionäre *qua* Amtes eine Schlüsselrolle in der Pflege und Ausübung der traditionellen ägyptischen Kulte. In ähnlichem Wortlaut wie Otto sprechen deshalb auch jüngere Studien den ägyptischen Tempeldienern eine herausgehobene politische, ökonomische und kulturelle Bedeutung

---

<sup>1</sup> Otto 1908, 255f.

zu. Nicht selten werden sie sogar als regelrechte indigene ‚Eliten‘ charakterisiert, insbesondere in Arbeiten aus dem Fachbereich der Alten Geschichte.

Ein weiteres für die Darstellung der ägyptischen Kultfunktionäre maßgebendes Bild hat Roger Bagnall im Rahmen seiner Diskussion der Entwicklungen im spätantiken Ägypten geprägt:

„It is difficult to avoid the conclusion that the temples of Egypt, along with their traditional scripts, personnel, influence, festivals, and wealth declined markedly in the third century; but equally, many aspects of their life were already in decline in the first century. What is distinctive about the third century is that as it nears its middle the results of the long decline become manifest.“<sup>2</sup>

Nach Bagnalls Einschätzung befanden sich die ägyptischen Kulte seit augusteischer Zeit infolge einer restriktiven oder zumindest teilnahmslosen Steuer- und Religionspolitik der römischen Herrscher in einem schleichenenden, aber unaufhaltsamen ‚Niedergang‘, der im vierten Jahrhundert schließlich in der großflächigen Aufgabe der Tempel gegipfelt habe. Als Indizien für diesen Niedergang führt Bagnall drei Beobachtungen an: Seit dem zweiten Jahrhundert sind keine größeren Heiligtümer mehr errichtet worden; die hieroglyphische und demotische Schrift ist nach dem dritten Jahrhundert weitgehend ausgestorben; zeitgleich sind die Belege für Amtsträger der Tempel und für die von ihnen ausgerichteten Feste aus der Überlieferung verschwunden.<sup>3</sup>

Beide Darstellungen, zum einen die von der ‚elitären‘ Rolle der Kultfunktionäre sowie zum anderen jene zum Niedergang der Tempel, beruhen auf Beobachtungen zum fiskalischen Status, zur sozialen Organisation, zur religiösen Bedeutung und zu den wirtschaftlichen Handlungsspielräumen der Tempelkollegien. Als makroperspektivische Narrative sind sie allerdings darauf ausgerichtet, möglichst allgemeingültige Charakteristika und möglichst generelle Entwicklungslinien herauszustellen. Zwangsläufig bleiben hierbei gerade diejenigen Quellenpassagen unkommentiert, die sich nicht ohne Weiteres in das Großnarrativ fügen, und bleiben gerade diejenigen Fragen unbeantwortet, die sich auf sozialgeschichtlicher Ebene zur Komplexität und Dynamik der Lebenswelten stellen, in denen die historischen Akteure im Kleinen verortet waren. Die vorliegende Arbeit fokussiert in diesem Licht auf zwei thematische Schwerpunkte:

(i) Ihre Charakterisierung als lokale religiöse ‚Eliten‘ lässt leicht vergessen, dass die Mehrheit der Kultfunktionäre nur wenige Wochen eines Jahres mit dem Tempeldienst

<sup>2</sup> Bagnall 1993, 267. Diese These hat er bereits in Bagnall 1988 formuliert und noch in Bagnall 2008, 33–5 gegen neuerliche Kritik verteidigt.

<sup>3</sup> Freilich war Bagnall nicht der Erste, der die These vertrat: Schon Naphtali Lewis schrieb in seinem Überblickswerk zum römischen Ägypten, dass die Zahl der Kultfunktionäre in den Tempeln aufgrund mangelnder öffentlicher Nachfrage beständig gesunken sei: „In Egypt, we observe, as one manifestation of the trend, a steady decline in the number of priests in the temples: the perquisites of the calling, dependent upon offerings by the public, were becoming less and less attractive“, Lewis 1985, 98. Bagnalls Texte sind aber diejenigen, die in diesem Zusammenhang heute am häufigsten zitiert werden.

befasst war. Den Großteil der Zeit verbachteten sie in anderen, weltlichen Erwerbsbereichen. Darüber hinaus bekleideten die einzelnen Kultfunktionäre innerhalb der Tempel unterschiedliche Ämter, die nach einer eigenen Hierarchie geordnet waren: Vorrechte, Vermögen und soziales Ansehen genossen also nicht alle Amtsträger in gleichem Maße. So ist in den Papyri und Ostraka zwar durchaus von wohlhabenden Amtsträgern zu lesen, die über ein großes Vermögen und beste Beziehungen bis hin zu den römischen Stattthaltern verfügten.<sup>4</sup> Andererseits ist aber auch, und sogar weit häufiger als im anderen Fall, von solchen Tempeldienern zu hören, die sich als Tagelöhner verdingten, oder die sich in langjährige, teilweise mit körperlicher Gewalt ausgetragene Konflikte mit anderen Einheimischen verstrickten. Auf Ebene der Akteure ist also einerseits klar herauszuarbeiten, wann und mit welchen Mitteln sich die Amtsträger selbst als distinkte Gemeinschaft inszenierten. Andererseits ist zu zeigen, welchen Stellenwert die Identität als Tempeldiener neben all den anderen Rollen einnahm, die die Akteure in ihrem Alltag jenseits der Tempelmauern ausfüllten.

(2) Wenn die Ursachen für den spätantiken Niedergang der ägyptischen Tempel tatsächlich in der frühen Kaiserzeit wurzeln sollten, dann müssen sich entsprechende ‚Krisensymptome‘ dort bereits andeuten. Folgt man Bagnall, dann seien die Tempel durch Steuer- und Bodenreformen ökonomisch geschwächt worden, während die Amtsträger als Statusgruppe unter einer strengen Kontrolle sowie mangelnder staatlicher Förderung litten.<sup>5</sup> In jüngerer Zeit werden diese Ansichten jedoch verschiedentlich hinterfragt.<sup>6</sup> All

<sup>4</sup> So etwa die Familie um Aurelius Ammon im Panopolis des vierten Jahrhunderts, cf. Trismegistos ArchID 31.

<sup>5</sup> Ein infolge der genannten Faktoren einsetzender ‚Niedergang‘ der Tempel wird in vielen Studien postuliert. Nur zur Illustration: In ihrem Überblickswerk zur ägyptischen Religion stellen Christiane Zivie-Coché und Françoise Dunand fest: „Die Tempel sind also während der Kaiserzeit weit weniger unabhängig als in der Vergangenheit und spielen, besonders im Wirtschaftsleben, nicht mehr die wichtige Rolle, die sie in der Ptolemäerzeit innehattent“, Zivie-Coché und Dunand 2013, 364. Im einleitenden Kapitel zu dem zweibändigen Werk *The Cambridge History of Egypt* schildert der Ägyptologe Robert Ritner die Situation der Tempel und Kultfunktionäre in der Kaiserzeit als kontinuierlichen Verfall: „Roman interference had crippled temple funding and marginalized the social role of the native priesthood and the written Demotic language“, Ritner 1998, 21. Auch im neuen *Blackwell Companion* ist von Thomasz Derda zu lesen: „As a result of Roman regulations, the temples lost much of their economical power, while the priests, from the time of Augustus onwards, were subject to rigorous control of the state“, Derda 2019, 68. Beiträge von Andrew Monson und Gaëlle Tallet sind als weitere Beispiele zu nennen, wenngleich beide auch religiöse Wandlungsprozesse als mögliche weitere Faktoren in ihre Argumentation einbeziehen: Monson 2012, 219: „The full effect of Roman reforms may only have been realized in the long-term decline of Egyptian temples and the consequent religious changes“; Tallet 2012b, 411: „These considerations [on oracle interpretation] relate to the historical context of Roman Egypt and the balance created between the temples and the imperial powers, beginning with Augustus and especially marked from the third century CE on. The drop in economic and political status that the temple institution had to cope with was certainly not accompanied by any loss of charismatic authority.“

<sup>6</sup> So bemerkt Andreas Winkler im Rahmen der Untersuchung demotischer Quittungen aus der Verwaltung des Soknebtynistempels, dass im Lichte seiner Quellen „fiscal conditions of the crocodile priesthood as a collective at Tebtunis and perhaps in some other localities as well had changed to the

diese Diskussionsbeiträge entbehren jedoch einer detaillierten Wissensbasis, auf die sie ihre Argumente stützen könnten: Mit welchen Problemsituationen, ob nun mensch- oder naturgemacht, sahen sich die ägyptischen Tempel überhaupt in der Kaiserzeit konfrontiert? Ist beispielsweise tatsächlich von einer ‚strengen Kontrolle‘ der Kulte durch römische Beamte zu sprechen? Und welche Strategien und Mittel setzten die Kollegien der Tempel diesen Schwierigkeiten entgegen? Schließlich ist nicht zu erwarten, dass die Amtsträger tatenlos zugesehen hätten, wenn sich ihre Tempelkassen und Kollegien leer-ten. Denkbar wäre vielmehr, dass einige Tempel härter von Steuer- und Bodenreformen, Epidemien oder sonstigen überregionalen Phänomenen getroffen wurden als andere, und manches Kollegium erfolgreicher als ein anderes mit bestimmten Schwierigkeiten umzu-gehen verstand. Einige Tempel steuerten vielleicht ganz ohne äußeres Zutun in eine Krise, etwa durch Missmanagement und Streitigkeiten in den eigenen Reihen; gerade diese letzt-genannte Möglichkeit ist für die Kaiserzeit aber bislang nicht diskutiert worden. Am ein-drücklichsten zeigt sich die Wissenslücke zur Entwicklung der Tempel unter römischer Herrschaft aktuell in dem Beitrag zu *Cults, Creeds, and Clergy in a Multicultural Context* in dem neu erschienenen *Blackwell Companion to Greco Roman and Late Antique Egypt*. Die Verfasser erklären dort unter der Überschrift „Stronger Control Under the Romans“ zunächst unter anderem, dass die Zulassung von Kandidaten zu Tempelämtern der traditionellen ägyptischen Kulte nun „more strictly“ als noch unter den Ptolemäern reguliert worden sei und die Tempeleinkünfte unter „careful control“ durch römische Beamte ge-standen hätten. Zwar befänden sich die Tempel weiterhin in einer guten wirtschaftlichen Lage, aber dennoch heißt es:

„However, some cults suffered more than others from the strict rules and the lack of Roman investment in temple-building, such as the crocodile cults in the Fayum.“<sup>7</sup>

Weiterführend wird auf einen Aufsatz von Holger Kockelmann verwiesen.<sup>8</sup> Kockelmann konstatiert dort jedoch nur, dass sich in der späteren Kaiserzeit sehr wenige Hinweise auf Bautätigkeiten und Dekorationsarbeiten an den fayumischen Tempeln finden lassen; zu-

---

negative less dramatically than much scholarly literature suggests“, cf. Winkler 2015, 263. Die These von einer landesweiten Konfiszierung des Tempellandes durch Augustus stellt Andrew Connor in Frage, cf. Connor 2015, 87–102. Einwand gegen eine These des Niedergangs der Tempel seit Beginn der römischen Zeit äußerte ferner Livia Capponi; sie entwirft dabei jedoch ein ebenso fragwürdiges Bild, wonach die Tempel in der frühen und hohen Kaiserzeit sogar in noch größerer Blüte gestanden haben sollen als in ptolemäischer Zeit, cf. Capponi 2011, 523f.

<sup>7</sup> Vandorpe und Clarysse 2019, 415. Bei aller Kritik an dieser einzelnen Passage möchte ich anmerken, dass der hier zitierte Beitrag, aber auch die anderen Kapitel des *Companions*, in gelungener Weise und aus vielen innovativen Perspektiven einen Überblick über das ptolemäer- und römerzeitliche Ägypten bieten. Es ist nachvollziehbar, wenn einige Aspekte des religiösen Lebens auf dem gebo-tenen Platz nur verkürzt dargestellt werden konnten. Umso mehr möchte ich den Verfassern dafür danken, dass sie mir auf diese Weise eine Gelegenheit geboten haben, die Relevanz der vorliegenden Arbeit zu unterstreichen.

<sup>8</sup> Kockelmann 2010.

sätzlich zitiert er Beiträge, die das Paradigma eines ‚Niedergangs‘ der ägyptischen Tempel seit römischer Zeit vertreten. Ob die fayumischen Tempel tatsächlich stärker unter römischer Herrschaft ‚gelitten‘ haben als andere ägyptische Heiligtümer, lässt sich daran jedoch nicht zeigen. Mehr noch stellt sich die Frage, ob die Tempel des Fayum überhaupt als einheitliche Gruppe betrachtet werden können, oder ob zwischen einzelnen Tempeln nicht ebenfalls unterschiedliche Entwicklungslinien zu erkennen sind. Auf Ebene der Institutionen ist also zu erheben, mit welchen Krisen die Tempelkollegien im Laufe der Kaiserzeit konfrontiert waren, wie sie diesen Situationen begegneten und welchen Einfluss lokale Standortfaktoren auf den Fortbestand einzelner Kollegien ausübten.

Die hier entwickelten Fragestellungen können keinesfalls umfänglich und allgemein für alle Regionen Ägyptens geklärt werden. Es ist aber möglich, sie exemplarisch an fünf Siedlungen zu besprechen: Bakchias, Narmuthis, Soknopaiu Nesos, Tebtynis und Theadelphia. Der triftigste Grund für die Auswahl dieser Orte ist ihre überaus gute schriftliche Überlieferungssituation: Mindestens zwei Drittel aller griechischen Urkunden zu den Amtsträgern ägyptischer Tempel der Kaiserzeit stammen von hier.<sup>9</sup> Aus Narmuthis, Soknopaiu Nesos und Tebtynis sind darüber hinaus umfangreiche Tempelarchive in ägyptischer Schrift überliefert. Neben der vorzüglichen Überlieferungslage stehen alle fünf Siedlungen schon seit Langem im Fokus internationaler Forschungsprojekte.<sup>10</sup> Infolgedessen gehören sie heute neben dem ebenfalls fayumischen Karanis, dem mittelägyptischen Oxyrhynchos und den oberägyptischen Gaumetropolen Hermopolis und Panopolis zu den am besten bekannten Siedlungen der Kaiserzeit. Der zeitliche Rahmen der Betrachtung erstreckt sich von augusteischer Zeit und damit dem Beginn der römischen Herrschaft bis in das frühe dritte Jahrhundert. Der Endpunkt wird in erster Linie von der Quellenlage vorgegeben, denn ab dieser Zeit ebben die papyrologischen und epigrafischen Zeugnisse aus den fünf Tempeln, aber auch aus den sie umgebenden Siedlungen, schlagartig ab.

Abgesehen von der Dokumentationslage ist den fünf Orten gemein, dass sie sich an der Peripherie des arsinoitischen Gaues befanden, große ägyptische Tempel beheimateten und die für die Region typischen Kulte um den Krokodilgott Sobek pflegten. Freilich erreichten sie nicht einmal annähernd die Größe von Städten wie Panopolis, Memphis, Theben oder gar Alexandria. Für ihre Region stellten sie dennoch bedeutende Untenzentren dar, da sie neben den Tempeln über weitere Institutionen wie Grapheion und

<sup>9</sup> Diese Angabe von ‚zwei Dritteln‘ kann bloß einen Näherungswert darstellen, denn die genaue Verortung mancher Texte ist umstritten oder lässt sich nur vage eingrenzen. Die Annahme, dass etwa zwei Drittel der griechischen Texte zu ägyptischen Tempelkulten der Kaiserzeit auf die fünf genannten Siedlungen entfallen, stützt sich einerseits auf die Suche nach entsprechenden Begriffen und Stichworten im *Papyrological Navigator* auf *Papyri.info*. Andererseits spiegelt sich dieses Verhältnis auch in der Forschungsliteratur wider: So trug beispielsweise Carmen Messerer in ihrer Dissertation über die ägyptischen Tempel in der Kaiserzeit (Messerer 2013) insgesamt etwa 180 Papyri zusammen, von denen circa 120 aus den Tempeln der fünf hier genannten Siedlungen stammten (mehr als 50 davon aus Soknopaiu Nesos).

<sup>10</sup> Um Wiederholungen zu vermeiden, wird an dieser Stelle auf eine ausführliche Darstellung des Forschungsstandes verzichtet. Stattdessen ist der Forschungsstand in den ‚Grundlagen‘ dieser generellen Einleitung sowie in den Einleitungen der jeweiligen Kernkapitel beschrieben.

Kornspeicher, Maßvorrichtungen, Bäder und Befestigungen sowie über spezialisierte Produktionszweige und eine nennenswerte Bevölkerungszahl verfügten.<sup>11</sup> Aufgrund ihres ähnlichen Lebens- und Verwaltungskontextes sowie der überaus ergiebigen Quellenlage bieten sich Bakchias, Narmuthis, Soknopaiu Nesos, Tebtynis und Theadelphia also besonders für ein Studium der Situation der ägyptischen Tempel in den ersten drei Jahrhunderten römischer Herrschaft an. Die vorliegende Arbeit wird sich intensiv mit den Amtsträgern und Tempeln der Sobek-Kulte dieser Orte befassen, um ein regional kohärentes, mikrohistorisch detailliertes Bild von ihrer Situation zu gewinnen.

## Methodisches Vorgehen und Gliederung

Konzeptionell sieht sich die vorliegende Arbeit den Grundsätzen der Mikrogeschichte verpflichtet. Ihren Ursprung hat die Mikrogeschichte in der Erforschung der Frühen Neuzeit und der Moderne. Im Fokus dieser Schule stehen sehr detaillierte Betrachtungen einzelner Personen oder kleiner Gemeinschaften. Die Handlungen und Äußerungen der Akteure werden dabei stets mit größeren gesellschaftlichen Phänomenen und Entwicklungen in Bezug gesetzt. Mit diesem Vorgehen sollen makroperspektivistische Großnarrative besser veranschaulicht, hinterfragt, oder auch um neue Facetten bereichert werden.<sup>12</sup> Im Kontext der vorliegenden Studie bedeutet mikrohistorisches Arbeiten, die Wahrnehmungsperspektiven und Handlungsspielräume der Tempeldiener und ihrer Familien in einzelnen Siedlungen zu beleuchten. Die dabei gewonnenen Einsichten werden mit den eingangs entworfenen, makroperspektivistischen Fragestellungen in Bezug gesetzt.

In der Regel setzt das mikrohistorische Arbeiten eine sehr dichte Dokumentationslage zu einzelnen Akteuren voraus, etwa in Gestalt seitenlanger Gerichtsakten und Tagebücher oder Bänden voller zusammenhängender, wirtschaftlicher Daten. Deutlich fragmentarischer und verstreuter zeigt sich dagegen das Quellencorpus der vorliegenden Arbeit. In der Konsequenz bedeutet das, dass der Fokus dieser Studie nicht auf einer einzigen Person, einer Familie oder einem Tempelkollegium liegen kann, sondern ein größeres Ge-

---

<sup>11</sup> Zur Klassifizierung von Siedlungsstrukturen nicht nur nach der Bevölkerungsgröße, sondern auch nach der Präsenz funktionaler Einrichtungen als ‚tertiäre urbane Zentren‘, cf. Mueller 2006, 99–104.

<sup>12</sup> Musterbeispiele mikrohistorischer Arbeit sind unter anderem Carlo Ginzburgs Studie über den italienischen Müller Menocchio aus dem 16. Jahrhundert, der die göttliche Schöpfung mit der Käseherstellung verglich und darüber von der Inquisition verhört wurde (Ginzburg 2013), Hans Medicks Abhandlung über die Lebens- und Wirtschaftsweise der Bewohner des württembergischen Weberortes Laichingen zwischen 1650 und 1900 (Medick 1997) sowie Robert Darntons Untersuchung über ein ‚großes Katzenmassaker‘, verübt von Lehrlingen einer Druckerei im Paris der 1730er Jahre (Darnton 2010). Grundlegende Beiträge zur Diskussion der mikrohistorischen Forschungsmethode bieten ferner unter anderem Medick 1989; Ginzburg 1993; Lüdtke 2007. Mit einigem zeitlichen Abstand zogen die Historiker Otto Ulbricht und Achim Landwehr in einem Interview Bilanz zu den Möglichkeiten, Errungenschaften und Grenzen der Mikrogeschichte, cf. Mocek et al. 2010.

biet und ein längerer Zeitraum in die Betrachtung einzubeziehen ist. Zwangsläufig geht damit ein Kernelement der Mikrogeschichte verloren, namentlich die minutiöse Nacherzählung der Lebenswege einzelner Akteure, denn diese lassen sich in antiken Quellen nur schlaglichtartig beleuchten. Trotzdem bewahrt sich die vorliegende Arbeit den Charakter einer mikrohistorischen Untersuchung, da ihr Schwerpunkt weiterhin darauf liegt, die Akteursperspektive unter Berücksichtigung möglichst aller verfügbaren Quellen zu beleuchten. Dieser Ansatz erlaubt, die ägyptischen Tempeldiener in ihren lokalen Kontext zu setzen und somit die Vielfalt, mitunter aber auch in der Widersprüchlichkeit ihrer Erfahrungen und Handlungen nachzuzeichnen, ohne dadurch zwangsläufig ein neues generalisierendes Großnarrativ zu eröffnen.

Anstatt das Material nach topografischer oder chronologischer Abfolge aufzuarbeiten, wird eine thematische Gliederung verfolgt, in welche die historischen Zeugnisse je nach Eignung einbezogen werden. Die zentralen Fragen zum Status der Tempeldiener und ihrer Lokalspezifika werden hierzu in vier Teilespekte gegliedert: (1) Endogamie und Namengebungspraktiken in den Familien der Amtsträger, (2) Interaktions- und Partizipationsebenen zwischen Kultspezialisten und Klienten, (3) säkulare Verdienstmöglichkeiten, alternative Karrierewege und wirtschaftliche Bedeutung der Tempeldiener in ihren dörflichen Gemeinschaften sowie (4) Ursachen, Aushandlung und Konsequenzen von Konfliktsituationen. Die Erforschung dieser Aspekte erfordert ein breites Spektrum methodischer Zugänge, quantitative und qualitative Methoden wechseln sich dabei ab. Näheres wird in den jeweiligen Kapiteleinleitungen dargelegt.

Das erste Kapitel widmet sich der Frage, inwiefern sich die Familien der Amtsträger eines Tempels überhaupt als Angehörige einer von der übrigen Landbevölkerung oder sogar von anderen Tempelkollegien distinkten Gruppe verstanden. Dabei geht es nicht um den genuinen Unterschied zwischen steuerlich privilegierten, religiös reglementierten Kultspezialisten auf der einen Seite und ihren Klienten auf der anderen Seite, sondern es geht um die Formierung lokal- und amtsspezifischer Identitäten, die sich insbesondere an den sehr speziellen, mit der ortseigenen Theologie verknüpften Namen der Amtsträger und ihrer Familienmitglieder ablesen lassen. Näher zu beleuchten sind dabei unter anderem die Beobachtungen, dass einige orts- und tempelspezifische Namen im Laufe der Kaiserzeit aus der Prosopografie der Orte verschwanden oder manche Kultfunktionäre gar unter lateinischen Namen auftraten.

Im zweiten Kapitel verlagert sich der Fokus auf die Interaktionsebene zwischen den Kultspezialisten und ihren Klienten. Zentral ist hier einerseits die Frage, in welchen konkreten Situationen und unter welchen Gesichtspunkten Kultanhänger, Stifter, Pilger und andere Personen am Kultbetrieb partizipierten oder religiöse Dienstleistungen der Tempel in Anspruch nahmen. Andererseits ist aufzuarbeiten, inwiefern sich die Tempel der Sobek-Kulte am Rande des Fayum auf eine in der Kaiserzeit zunehmend hellenisierte Gesellschaft sowie auf ein touristisches Publikum einstellten. Die Diskussion dieser Fragen beinhaltet eine Betrachtung der sozialen Funktionen der Tempel, beispielsweise in ihrer Bedeutung hinsichtlich der Zeitstrukturierung und Umverteilung von Ressourcen innerhalb der Kultgemeinschaften, aber auch bezüglich des Angebots divinatorischer Dienstleistungen und der Rolle der Tempelarchitektur als Projektionsfläche für wohlhabende Stifter. Er-

forscht werden diese und weitere Aspekte im Rahmen dreier Szenarien: bei kollektiv begangenen Festen und öffentlichen Opferhandlungen, bei der individuellen Konsultation von Astrologen und Orakeln sowie bei der Anbringung spontaner Anbetungsinschriften, aber auch geplanter, monumental er Stiftungen im Bereich der Tempelbezirke.

Ganz gleich wie beliebt öffentliche Feste oder wie gefragt religiöse Dienstleistungen waren: Nur die wenigsten Amtsträger konnten ihren Jahresverdienst allein aus den anfallenden Pfründen bestreiten, zumal die rangniederen Funktionäre lediglich einige Monate des Jahres im Tempel dienten. Ob die kultbezogenen Ämter der Tempel für ihre Inhaber eine wirtschaftliche Last oder ein Segen waren, bemaß sich also auch daran, inwiefern der Dienst im Tempel andere Erwerbsmöglichkeiten nicht beeinträchtigte oder sich Kompetenzen aus dem Kultbetrieb sogar für andere Berufe nutzbar machen ließen. Da die Amtsträger das Schreiben erlernten und bisweilen administrative Aufgaben im Tempelbetrieb versahen, läge die Vermutung nahe, dass sie sich unter anderem als Notare in Grapheia oder als Verwalter auf Landgütern verdingten. In diesem Sinne beleuchtet das dritte Kapitel, welchen weltlichen Erwerbsmöglichkeiten die Tempeldiener in der übrigen Zeit des Jahres nachgingen, welche alternativen Erwerbsperspektiven sich ihnen boten und welche Schlüsselpositionen sie abgesehen von ihrer kultspezifischen Rolle möglicherweise durch säkulare Berufe in der Dorfgemeinschaft besetzten. In diesem Zuge ist auch zu erörtern, wie attraktiv der Dienst im Tempel im Vergleich zu anderen Erwerbsmöglichkeiten war, die sich im Laufe der Kaiserzeit für die junge Bevölkerung ländlicher Regionen eröffneten. Ein abschließender Exkurs zur Rolle der Kultfunktionäre und ihrer Familien in lokalen Kreditgeschäften rundet das Kapitel ab, denn Darlehen, Pränumerationskäufe und ähnliche Transaktionen nahmen im Wirtschaftsleben der dörflichen Gemeinschaften eine wichtige Funktion ein. Als Akteure traten hier wiederholt Amtsträger der ägyptischen Tempel in Erscheinung. Ob sie in lokalen Kreditgeschäften eine Sonderrolle spielten, ist zu klären.

Kapitel vier behandelt schließlich Konfliktsituationen, in die die ägyptischen Kultspezialisten verstrickt waren. Auseinandersetzungen führten sie unter anderem mit staatlichen Behörden, etwa um die Durchsetzung von Privilegien, aber auch mit Einheimischen und sogar mit Amtskollegen. Das Studium dieser Szenarien erweist sich insofern als aufschlussreich, als dass Interessenphären und Machtverhältnisse zwischen den Streitparteien zutage treten. Im Zentrum steht die Frage, welche Handlungsspielräume und Strategien den Amtsträgern der Tempel zur Durchsetzung und Wahrung ihrer Interessen zur Verfügung standen oder in welchen Punkten sie ihren Kontrahenten unterlegen waren. Wie sich dabei zeigen wird, konnten sich die Tempelkollegien gegen staatliche Behörden zum Teil besser zur Wehr setzen als gegen einheimische Akteure; mitunter machten sie sich die staatlichen Instanzen sogar für ihre eigenen Interessen dienstbar. So manche interne Streitigkeit konnte den Fortbestand eines Tempels insofern weitaus stärker bedrohen als etwa ein Konflikt mit Lokalbehörden.

## Begriffliches

Generell soll vermeiden werden, von ‚Priestern‘ zu sprechen, wenn das Personal der ägyptischen Tempel gemeint ist. Stattdessen werden Begriffe wie beispielsweise ‚Amtsträger‘, ‚Kultfunktionäre‘, ‚religiöse Spezialisten‘ und Ähnliches bevorzugt. Ausgenommen davon ist allein der Untertitel der vorliegenden Monografie, bei dessen Wahl Erwägungen zur bibliografischen Schlagwortsuche eine Rolle gespielt haben. Die Wahl der Terminologie spiegelt die Entscheidung wider, das Credo des *linguistic turn* ernst zu nehmen und darauf hinzuweisen, dass der Begriff des ‚Priesters‘ und seine Äquivalente in den großen europäischen Sprachen das Konzept der ägyptischen Kultfunktionäre nicht adäquat beschreiben. Denn während sich der Begriff des ‚Priesters‘ (und seiner Äquivalente) von den griechischen beziehungsweise lateinischen Termini des ‚Ältesten‘ (Priester, priest, prêtre) und des ‚Geweihten‘ (sacerdote) ableitet, waren die Amtsträger der ägyptischen Kulte primär einem Konzept der Reinheit verpflichtet, was sich bereits in ihren zentralen Tempelritualen zeigt: Zutritt zum Allerheiligsten der Tempel war nur denen erlaubt, die ‚rein‘ (*w<sup>ȝ</sup>b*) waren.<sup>13</sup> Die größte Gruppe der Kultfunktionäre niederer Ranges, die sich den alltäglichen Ritualen widmete, trug demgemäß den Amtstitel der ‚Reinen‘ (*w<sup>ȝ</sup>b.w*). Der leitende Kultfunktionär wiederum war der ‚Diener des Gottes‘ (*ḥm-ntr*), kein Diener der menschlichen Gemeinschaft.<sup>14</sup> Doch schon in den griechischsprachigen Textzeugen erfährt der Sprachgebrauch einen Bruch, indem die Texte gemeinhin von ‚ἱερεῖς‘ oder von dem ‚προφήτης‘ sprechen, wenn *w<sup>ȝ</sup>b.w* und *ḥm-ntr* gemeint sind. Vor diesem Hintergrund ist es zweckmäßig, möglichst der Sprache der Quellentexte zu folgen, oder auf abstrakter Ebene von ‚Amtsträgern‘, ‚Kultfunktionären‘ und dergleichen zu sprechen – nicht aber von ‚Priestern‘.<sup>15</sup>

Eine Vorbemerkung verdienen außerdem die Begriffe des ‚Einheimischen‘ und des ‚Städters‘, die im Laufe der Arbeit verwendet werden. Zur Zeit der Eroberung Ägyptens durch Octavian lebten bereits seit mehr als drei Jahrhunderten Griechen im Land, die sich mit den einheimischen Ägyptern verheirateten oder neben ihnen wohnten. Gerade das Fayum, das die Ptolemäer großflächig als Siedlungsraum erschlossen hatten, bot den Veteranen des Diadochenreiches und deren Nachkommen eine neue Heimstätte.<sup>16</sup> Es wäre daher nicht angemessen, alle Einwohner der hier betrachteten Siedlungen auf Basis eines topografisch-ethnischen Konzepts als ‚Ägypter‘ zu bezeichnen. Auch der Rückgriff auf zeitgenössische juristische Begriffe hat seine Tücken. So hatte das römische Rechtssystem die Bevölkerung zunächst in unterschiedliche Statusgruppen eingeteilt: in jene, die als ‚Römer‘ das römische Bürgerrecht besaßen; in jene, die als Bürger Alexandrias oder der üb-

<sup>13</sup> Zum Reinheitskonzept in der ägyptischen Religion cf. Quack 2013.

<sup>14</sup> Zu dem konzeptionellen Bedeutungsunterschied cf. Zivie-Coche und Dunand 2013, 351f.

<sup>15</sup> Natürlich betrifft die Problematik des Sprachgebrauchs weitere nicht dem ägyptischen Kontext entlehnte Begriffe, zum Beispiel das ‚Kollegium‘, die ‚Pfründen‘, den ‚Tempelbezirk‘, die ‚Prophecie‘ oder die ‚Prozessionsstraße‘, von der ‚Familie‘ ganz zu schweigen. Diese Problematik vermag die vorliegende Arbeit nicht aufzulösen, die Vermeidung des Begriffes ‚Priester‘ soll aber wenigstens auf die Schwierigkeiten im Sprachgebrauch aufmerksam machen.

<sup>16</sup> Zur Niederlassung griechischsprachiger Siedler im Fayum cf. Mueller 2006, 166–73.

riegen griechischen πόλεις registriert waren; sowie in *peregrini* oder ‚Ägypter‘ als Bewohner des übrigen Landes, wobei innerhalb dieser Gruppe die Einwohner der Gaumetropolen, die in den Gymnasien registrierten Griechen, die ‚6475 Siedler des Fayum‘ sowie die Amtsträger der ägyptischen Kulte einen privilegierten Status besaßen. Erst mit dem Erlass der *Constitutio Antoniniana* im Jahr 212 erhielten alle freien Einwohner des Imperium Romanum das römische Bürgerrecht.<sup>17</sup> Folgt man den Rechtsbegriffen, dann wären fast alle in dieser Arbeit erwähnten Akteure erst als ‚*peregrini*‘ und ab 212 als ‚Römer‘ zu bezeichnen. Zweckmäßiger ist hingegen eine Orientierung an der Quellsprache, wonach sich die Einwohner der Dörfer am Rand des Fayum beispielsweise in Urkunden und Inschriften als ‚N.N. aus dem Dorf XY‘ zu erkennen geben, die Angehörigen der Tempelkollegien gegebenenfalls zusätzlich als ‚N.N. aus dem Dorf XY, von denen aus dem Tempel des Gottes YZ‘. Personen, die in den hier betrachteten Siedlungen wohnhaft waren, werden hier folglich als ‚Einheimische‘ bezeichnet. In Kontakt mit den Einheimischen standen solche Menschen, die als Einwohner der Gauhauptstädte oder Alexandriner registriert waren, und als Großgrundbesitzer oder Investoren und Stifter gegenüber der Dorfbevölkerung auftraten. Verallgemeinernd werden diese Personen als ‚Städter, ‚Bewohner der Gauhauptstadt‘, ‚Großgrundbesitzer‘ oder mit ähnlichen Begriffen bezeichnet.

Schon mehrfach ist der Begriff der ‚Elite‘ angeklungen. Ungeachtet des langen Rezeptionsweges und der damit verbundenen Implikationen in der Soziologie<sup>18</sup> werden der Elitenbegriff und verwandte Konzepte in den Altertumswissenschaften meist dazu verwendet, Akteure zu bezeichnen, von denen angenommen wird, dass sie aufgrund ihrer Schichtzugehörigkeit über außergewöhnlich viel materielles oder symbolisches Kapital verfügten und mithilfe dessen, obwohl in der Unterzahl, ihre Umwelt dominierten, zuweilen unter Verfolgung einer gemeinsamen Agenda. Zu den ‚Eliten‘ zählt man in diesem Sinne beispielsweise adelige Familien, Großgrundbesitzer, Veteranen und leitende Kultfunktionäre, wobei die einen auch die anderen sein können.<sup>19</sup> Ein Elitenbegriff, der die historischen Akteure von vornherein als besonders handlungsmächtig einstuft, nur weil sie einer bestimmten Gruppe, Schicht oder Klasse angehörten, wird hier aber abgelehnt. Stattdessen sollen situationsbezogene Analysen zeigen, welche Handlungsspielräume einzelnen Kultfunktionären im konkreten Fall offenstanden. Der Vorteil dieses Ansatzes besteht darin, dass die Darstellung der Akteure nicht *a priori* durch die Erwartungshaltung geprägt ist, dass die Zugehörigkeit zu einem Tempelkollegium den religiösen Amtsträgern einen weitreichenden Handlungsspielraum in dörflichen Gemeinschaften eröffnete. Vielmehr rücken die individuellen Handlungsoptionen und Strategien einzelner Akteure in einem hierarchisch komplexen sozialen Umfeld in den Blick.

<sup>17</sup> Zur Einteilung der Bevölkerung nach juristischen Kategorien cf. Jördens 2012, 249–57.

<sup>18</sup> Für eine Einführung zur soziologischen Elitenforschung cf. Imbusch 2003, grundlegend auch Schluchter 1963.

<sup>19</sup> Für ein Beispiel sei auf die Tagung des *Münchner Zentrums für Antike Welten* am 13. und 14. Juli 2017 unter dem Titel *Antike Eliten im Vergleich* hingewiesen. Zum Programm nebst weiterführender Literatur siehe Kröss 2017.

## Grundlagen I – Ägyptische Tempel und ihre Amtsträger

Zwei Überlegungen sprechen dafür, hier eine kurze Einführung zu den Amtsträgern der ägyptischen Tempelkulte voranzustellen: Zum einen gehört das Studium der religiösen Institutionen Ägyptens nicht zum basalen Kanon der Alten Geschichte, zum anderen ist die Ägyptologie in den hier relevanten Themenfeldern in den letzten Jahren und Jahrzehnten zu neuen Erkenntnissen gelangt. Um die Leser aus verschiedenen Fachrichtungen in denselben Kenntnisstand zu setzen, seien folgende Schwerpunkte in aller gebotenen Kürze zusammengefasst: die allgemeinen Aufgaben der Kultspezialisten, das Sakralrecht, das Aufnahmeverfahren für Tempelkollegien, das Dienstsystem und die Hierarchie des Personals, die Frage nach Frauen als Amtsträgerinnen sowie die Sichtbarkeit der Tempeldiener in dokumentarischen Quellen.

Die alltäglichen Aufgaben der Amtsträger im Kultbetrieb bestanden hauptsächlich darin, die Hallen ihrer Tempel rituell zu reinigen und den Göttern unter der Einhaltung komplexer Handlungsabläufe Opfergaben darzubringen. Zu Festtagen veranstalteten die Tempelkollegien zudem öffentliche Prozessionen, bei denen sie Schreine mit Statuetten und Tier mumien der jeweiligen Götter durch die Reihen der Kultanhänger trugen. Daneben boten die Tempeldiener allerlei divinatorische Dienste an, unter anderem Orakelgebung, die Berechnung von Horoskopen oder die Anfertigung rituell wirksamer Amulette. Des Weiteren bewahrten die Kultfunktionäre den reichen Schatz literarischen, divinatorischen, ritualbezogenen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Wissens, der in den Tempelarchiven ruhte. Das sogenannte *Thot-Buch* zeugt von der Arbeit der Schreiber im ‚Haus des Lebens‘ (*pr-<sup>c</sup>n̥b*), wo entsprechende philologische und bibliothekarische Arbeiten stattfanden.<sup>20</sup> Für das Sozialleben essentiell waren die Dienste der Tempelkollegien ferner im Bestattungswesen und im Seuchenschutz, relevant waren sie aber auch für lokale Wirtschaftszweige, beispielsweise als Abnehmer von Waren wie Textilien oder Öl, aber auch als Pachtherren.<sup>21</sup>

Die ausführlichste Quelle zum Sakralrecht unter römischer Herrschaft stellt aus Sicht der griechischen Papyri der sogenannte *Gnomon des Idios Logos* dar. Dabei handelt es sich um einen in Paragraphen geordneten Katalog zu erb-, steuer-, sakral- und statusrechtlichen Vorschriften, die in die Zuständigkeit des Prokurators des Idios Logos (einer Sonderkasse für staatliche Einnahmen) fielen. Auszugsweise ist diese Sammlung in zwei Abschriften überliefert, die sich Gaubehörden für den amtlichen Gebrauch anfertigen ließen: in einem kurzen Fragment aus Oxyrhynchus sowie in einem längeren Papyrus aus

<sup>20</sup> Zum ‚Haus des Lebens‘ überblicksweise Stadler 2015, 189–91.

<sup>21</sup> Was das Bestattungswesen betrifft: Zu den *χοακύται* (Sendern von Trankopfern im Totenkult) cf. Pestman 1992; zu den *ταριχεύται* (Einbalsamiern) aus dem ptolemäischen Hawara cf. Trismegistos ArchID 145 und Trismegistos ArchID 359; zu Bestattungsritualen allgemein auch Zivie-Coche und Dunand 2013, 479–574; zum Seuchenschutz bei Mensch und Tier cf. Quack 2005d, 67 bezüglich der Passagen im *Buch vom Tempel*, ferner Osing und Rosati 1998, 189–215 anhand des Manus als PSI inv. I 73+P.Carlsberg 463 (Tebt., 1./2. Jh.); zur Tempelwirtschaft aus Sicht tempelinterner, demotischer Urkunden cf. unter anderem Lippert und Schentuleit 2005a und Winkler 2015. Zur Tempelökonomie aus Sicht der griechischen Urkunden cf. Connor 2015.

Theadelphia.<sup>22</sup> Zugangsvoraussetzungen zu Tempelämtern, Rechte und Pflichten einzelner Ämter, aber auch Regelungen zur erblichen oder käuflichen Weitergabe von Amtspositionen werden in den Paragraphen 71–97 behandelt.<sup>23</sup> Neben diesem sehr ausführlichen Vorschriftenkatalog hat sich außerdem das Fragment eines Amtseides für Tempeldiener auf einem griechischen Papyrus aus Oxyrhynchos erhalten. Demnach schwor der Amtsanwärter unter anderem, ‚unreine‘ Speisen und Orte zu meiden, keine intimen Beziehungen zu Frauen zu pflegen, Tieren nicht den Kopf abzuschlagen und keine wollene Kleidung zu tragen. Wie Joachim Quack zeigt, enthält das *Buch vom Tempel*, eine Art Manual für das Idealbild eines ägyptischen Tempels, direkte parallelen zu den Formulierungen des Eides, der ägyptische Text darf also als Vorlage für den griechischen Eid angesehen werden.<sup>24</sup> Es ist anzunehmen, dass auch die im *Gnomon des Idios Logos* verzeichneten sakralrechtlichen Regeln, darunter zum Beispiel der Paragraph 95, wonach ιερεῖς in Prozessionen nicht vor παστοφόροι gehen dürfen, auf solchen älteren, ägyptischen Regelwerken beruhen.<sup>25</sup> Aus Tebtynis ist neben dem *Buch vom Tempel* der demotische Papyrus PSI inv. D 102 überliefert, eine kaiserzeitliche Abschrift einer Sammlung kultbezogener Vorschriften aus persischer Zeit.<sup>26</sup> Die Publikation des *Buches vom Tempel* sowie des Papyrus PSI inv. D 102 wird zeigen, inwiefern sich die kaiserzeitlichen griechischen Belege zum Sakralrecht auf ältere ägyptische Vorlagen stützen.

Grundlegende Voraussetzungen, um in ein Tempelkollegium aufgenommen zu werden, waren die leibliche Abstammung von Kultfunktionären (sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits), die vor Amtsantritt vollzogene Beschneidung sowie die Kenntnis der ägyptischen Schrift und der Ritualhandlungen. Die Aufnahme neuer Amtsträger überwachte seit etwa 120 n.Chr. der neu als Prokurator eingesetzte Archiereus. Die kindlichen und jugendlichen Amtsanwärter mussten diesem römischen Beamten eine Bescheinigung über ihre Abstammung erbringen, in einer Leibesvisitation ihre Gesundheit unter Beweis stellen und schließlich zeigen, dass sie die ägyptische Schrift lesen konnten. Erst dann erteilte der Archiereus den Eltern der Kandidaten die Erlaubnis, ihre Kinder beschneiden zu dürfen und mit dem weiteren Aufnahmeprozess fortzufahren. Implementiert wurde dieses Antragsverfahren wohl vor dem Hintergrund des bereits unter Domitian und Nerva im Imperium Romanum verhängten ‚Kastrationsverbots‘, das Kaiser Hadrian infolge des jüdischen Diasporaufstandes (115–117) noch verschärft hatte. Von diesem Verbot erwirkten die ägyptischen Kultspezialisten eine Ausnahme, weil die Beschneidung auch in ihrer Religion praktiziert wurde und im Sinne der kultbezogenen

<sup>22</sup> P.Oxy. XLII 3014 (Oxyrhynchos, 1. Jh.); BGU V 1210 (Thead., nach 149).

<sup>23</sup> Für eine Kommentierung der Passagen cf. Uxkull-Gyllenband 1934, 77–98. Die das Sakralrecht betreffenden Paragraphen sind neu ediert in Messerer 2017, 29–51.

<sup>24</sup> P.Wash.Univ. II 71 (Oxyrhynchos, 2. Jh.). Für eine Neuedition mit Überblick zum Forschungsstand cf. Messerer 2017, 67–78. Bezüglich der Parallelen zum Buch vom Tempel cf. Quack 1997. Vorberichte zum *Buch vom Tempel* gibt Quack 2005a; Quack 2005b; Quack 2005c; Quack 2005d.

<sup>25</sup> Wie unter anderem Sandra Lippert bemerkt, erwecken die sakralrechtlichen Passagen im *Gnomon des Idios Logos* den Eindruck, auf ältere ägyptische Regelwerke zurückzugehen, cf. Lippert 2012, 133. Der Nachweis hierüber muss allerdings noch erbracht werden.

<sup>26</sup> Für einen Vorbericht cf. Wespi 2016.

Reinheitsvorschriften eine der körperlichen Grundvoraussetzungen darstellte, um das Allerheiligste des Tempels betreten und dort Rituale vollziehen zu dürfen.<sup>27</sup>

Wie viele Kandidaten die Kollegien in ihre Reihen aufnahmen, wurde offenbar von Tempel zu Tempel anders festgelegt, denn die Größe der Kollegien schwankte von Ort zu Ort zwischen einigen Dutzend und weit über einhundert Amtsträgern. Gelegentlich begegnen dabei Brüder als Amtskollegen.<sup>28</sup> Höhere Ämter wie die Prophetie, die stets nur eine Person bekleiden konnte, gingen entweder Kraft Erbrechts vom Vater auf den Sohn über, oder sie wurden verkauft. Bezuglich der Vererbung erwähnen Passagen im *Buch vom Tempel*, dass bei der Verfügbarkeit mehrerer Kandidaten die Eignung über ihre Einsetzung entscheiden sollte.<sup>29</sup>

Um sich offiziell als Amtsträger zu registrieren, mussten die Tempeldiener eine Bestattungsgebühr (*εἰσκριτικόν*) an die Amtskasse des Idios Logos abführen. Woran sich die Höhe des *εἰσκριτικόν* bemaß, ist unklar: Die Höhe der Gebühr war abhängig von dem entsprechenden Amt, schwankte aber auch von Tempel zu Tempel. So belief sich das *εἰσκριτικόν* für den Rang des *ἱερεύς* in Bakchias auf 12 Drachmen, in Tebtynis für denselben Rang auf 52 Drachmen.<sup>30</sup> Möglicherweise schwankte die Gebühr sogar innerhalb eines Tempelkollegiums für gleiche Amtspositionen in verschiedenen Filialheiligtümern: Beispielsweise vermerkt eine kurze Notiz, die wohl den Tempel von Soknopaiu Nesos betrifft, dass drei Angehörige des Tempelkollegiums für „Propheten und Lesonien“, die sie von ihren Vätern geerbt hatten, eine Antrittsgebühr von 76 Drachmen zahlen mussten.<sup>31</sup> Demgegenüber erläuterten die Amtsträger des Soknopaiostempels in einem Rechtsstreit um die Besetzung des Filialheiligtums in Nilopolis, dass sich das *εἰσκριτικόν* für die dortige Prophetie auf 65 Drachmen und 1 Obol, für das Amt des Lesonen aber auf 12

<sup>27</sup> Zur Einführung eines Kontrollverfahrens unter Aufsicht des Archiereus cf. Jördens 2014, 136–46.

Zum ‚Kastrationsverbot‘ der römischen Kaiser und einer unter Hadrian möglicherweise erweiterten Auslegung als Verbot der Beschneidung cf. ferner Schäfer 1981, 38–50.

<sup>28</sup> So finden sich gleich zwei Brüderpaare im Kollegium des Tempels des Soknobkonneus in Bakchias (P.Bacch. 1, Z. 23–6; Bacch., Juli/Aug. 116). Ausweislich der Angaben in einem Darlehensvertrag waren die drei Brüder Pakebkis, Onnophris und Sarapammon gleichermaßen *ἱερεῖς* des Tempels von Tebtynis (P.Tebt. II 390; Tebt., 4. Nov. 167). Die demotischen Abrechnungen aus der Verwaltung des Soknopaiostempels, die derzeit im Rahmen des ANR-DFG-geförderten Projekts *Dime-Data: Online Platform for Editing Roman Period Accounts from the Soknopaios Temple in Dimê (Fayum)* von Ägyptologen der Universitäten Bordeaux und Würzburg ediert werden, zeigen ebenfalls, dass mehrere Brüder nebeneinander im Tempel dienen konnten: So listet der unpublizierte Papyrus PVindob. D 6b recto Kol. 3 die Mitglieder der vierten Phyle des Soknopaiostempels auf, darunter mehrere Geschwisterpaare, einmal sogar drei Brüder desselben Vaters. Der Text wird auf der Online-Editionsplattform *DimeData* publiziert werden. Für die Mitteilung darüber Danke ich Maren Schentuleit.

<sup>29</sup> Zu Auswahlverfahren für höhere Ämter nach dem *Buch vom Tempel* cf. Quack 2005a, 98–101.

<sup>30</sup> Für eine Diskussion des Forschungsstandes zum *εἰσκριτικόν* cf. Knudtzon 1946, 94–107 und Kruse 2002, 719–28, jetzt auch Messerer 2017, 195–200. Für die Höhe der Gebühr in Tebtynis, cf. P.Tebt. II 298 (Tebt., 29. Jul. 108), für Bakchias unter anderem P.Bacch. 2 (Bacch., 11. Aug. 171).

<sup>31</sup> PVindob.Tand. 21 (S.N.?, 1. Jh.).

Drachmen belaufe, macht zusammen 77 Drachmen und 1 Obole.<sup>32</sup> Hochrangige Ämter, die nicht Kraft Erbrechts von einem Amtsinhaber an seine Nachkommen weitergegeben wurden, mussten durch einen zusätzlichen Kaufpreis erworben werden, der ebenfalls an die Amtskasse des Idios Logos zu entrichtend war (siehe Kapitel 4.1.4).

Die kultbezogenen und administrativen Aufgabenbereiche in den Tempeln waren im Einzelnen so vielfältig, dass man ihnen eine eigene Arbeit widmen müsste.<sup>33</sup> Stattdessen werden hier aber nur jene Funktionäre vorgestellt, die im Verlauf dieser Studie einen Auftritt haben: Der ranghöchste Kultfunktionär, dem überdies ein ganzes Fünftel der Tempelleinnahmen als Pfründen zustanden, war der ‚Diener des Gottes‘ (*ḥm-ntr / προφήτης*); berechtigt zur Vertretung dieses Amtsträgers war der für das Schmücken der Götterbilder verantwortliche ‚Bekleider‘ (*mnḥ / στολιστής*); der im jährlichen Turnus neu gewählte ‚Schreiber der *wčb.w*‘ (*sh nʒ wčb.w*) fungierte dagegen gewissermaßen als oberster Buchhalter des Tempels und überblickte in dieser Rolle das Rechnungswesen.<sup>34</sup> Zu den Verwaltungsorganen zählte auch das mit staatlichen Behörden in Kontakt stehende Gremium der der ‚Ältesten der *ἱερεῖς*‘ (*πρεσβύτεροι ιερέων*), das sich aus den Vorstehern der fünf Phylen zusammensetzte (dazu im Folgenden). Die im Ägyptischen als ‚Reine‘ (*wčb.w*) bezeichneten Mitglieder der Phylen wurden in den griechischen Papyri und Ostraka bevorzugt als *ἱερεῖς* ausgewiesen. Abgegrenzt davon waren die ‚Torwächter‘ (*iri.w-ց / παστοφόροι*), die nach den dokumentarischen Belegen Hilfsdienste im Tempel ausführten, darunter Botengänge, die Verwahrung von Schlüsseln für die *ἱερεῖς* oder auch den Schutz vor Tieren.<sup>35</sup> Im engeren Sinne sind die ‚Torwächter‘ also nicht als Kultfunktionäre, sondern als Hilfspersonal derselben anzusehen. Im Rahmen dieser Arbeit verdienen sie trotzdem die gleiche Aufmerksamkeit wie die *wčb.w* und höherrangige Amtsträger der Tempel, weil sie im weiteren Sinne an den Kulthandlungen beteiligt waren und in den Texten zum Tempelbetrieb gelegentlich als Akteure genannt werden. Für einen allgemeinen Überblick über die griechischen und ägyptischen Amtstitel in ägyptischen Tempeln sei auf das entsprechende Kapitel in dem neulich von Katelijn Vandorpe herausgegebenen *Blackwell Companion to Greco Roman and Late Antique Egypt* verwiesen, für eine Dar-

<sup>32</sup> P.Vindob.Bosw. 1 (Nilopolis, nach 87). Siehe zu diesem Konflikt Kapitel 4.1.4.

<sup>33</sup> Eine aus der administrativen Praxis erschlossene Übersicht über Amtstitel und Funktionen des Tempelpersonals in römischer Zeit bieten Lippert und Schentuleit 2006b, 15–24 am Beispiel des Tempelkollegiums von Soknopaiu Nesos. Wie das Amt des Lesonen (*mr-šn, λεσώνις*) zeigt, konnten sich Zuständigkeiten einzelner Funktionäre im Lauf der Geschichte wandeln. So traten die Lesonen in ptolemäischer Zeit als Vorsteher der Tempel gegenüber staatlichen Behörden auf. In der Kaiserzeit waren sie dann für die Erhebung bestimmter Steuern aus dem Umfeld der Tempel verantwortlich, während die ‚Leiter‘ (*ἡγούμενοι*) und ‚Ältesten‘ (*πρεσβύτεροι*) repräsentative Aufgaben übernahmen (cf. für die repräsentativen Gremien des Soknopaiostempels Schentuleit 2015 und für den Tempel von Tebtynis Winkler 2016). In koptischen Texten des sechsten bis achten Jahrhunderts bezeichnete man dann die Vorsteher ländlicher Gemeinden mitunter als Lesonen (*λαψάνι*), cf. Berkes 2017, 83–7; 122–5, siehe auch Kapitel 4.1.3.3.

<sup>34</sup> Zu den Aufgaben des ‚Schreibers der Priester‘ mit Angabe von Belegstellen cf. Lippert und Schentuleit 2006b, 18f.

<sup>35</sup> Eine umfassende Besprechung der Belegstellen, des Aufgabenspektrums und der bisher geläufigen, irrtümlichen Deutung der ‚Torwächter‘ als ‚Schreinträger‘ leisten Quack und Hoffmann 2014.

stellung der Amtsträger der ägyptischen Krokodilkulte im Speziellen wiederum auf die jüngst publizierte Habilitation von Holger Kockelmann.<sup>36</sup> Eine detaillierte Beschreibung der Amtstitel und ihrer Funktionen im Tempelbetrieb wird in Zukunft außerdem Joachim Quacks Edition des *Buches vom Tempel* bieten.

Während des Tempeldienstes war den Kultfunktionären ein Verhaltenskodex auferlegt, der unter anderem das Tragen weißer Leinengewänder, die Rasur der Körperbehaarung, das Fasten bis zum Abend und das Schlafen in beleuchteten Zellen vorschrieb.<sup>37</sup> Obwohl ihr Leben somit in mancherlei Hinsicht dem der Mönche glich,<sup>38</sup> die seit dem vierten Jahrhundert erste christlichen Klöster in Ägypten gründeten, bestand zwischen beiden Kreisen doch ein grundlegender Unterschied: Der Dienst an den Götterbildern war für die Amtsträger der ägyptischen Kulte gemeinhin eine Teilzeitaufgabe, denn die Tempelkollegien waren in Gruppen eingeteilt, ägyptisch *s.w* und griechisch *φυλαί* genannt, die sich im monatlichen Turnus abwechselten. Seit dem Dekret der Synode von Kanopus im Jahre 238 v.Chr. dienten in jedem ägyptischen Tempel fünf solcher Phylen, zuvor waren es vier.<sup>39</sup> Jeder der Phylen stand ein *πρεσβύτερος* vor, sodass jeder Tempel fünf *πρεσβύτεροι ιερέων* zählte. Ein *wch* war gemäß dem Rotationsprinzip der Phylen im Ergebnis nur für zwei bis drei Monate pro Jahr dazu verpflichtet, an den Ritualhandlungen mitzuwirken.

Für die Verpflegung der Amtsträger kamen die Tempel auf: Im Rahmen der täglichen Rituale entnahmen die Kultfunktionäre ihrem Kornspeicher beispielsweise Korn und buken daraus Brote, die sie zunächst ihren Göttern darbrachten. Am Abend verzehrten sie die Laibe dann selbst. Den Prozess des Darreichens und anschließenden Verzehrs der Gaben bezeichnet die Ägyptologie als ‚Opferumlauf‘. Neben den Broten waren unter anderem Wein, Fleisch, Räucherwerk und Salben für die Verpflegung der Götterbilder vonnöten.<sup>40</sup> Die Logistik zum Erwerb, Transport und Einlagern der Waren organisierte ein ganzer Stab an Mitarbeitern. Die in Zukunft unter anderem von dem genannten deutsch-französischen Projekt *DimeData* zu erwartenden Texteditionen werden in dieser Frage einen wertvollen Beitrag leisten.

Frauen sind in den Personallisten und Verwaltungsdokumenten der römerzeitlichen Tempel der hier betrachteten Siedlungen bislang nicht als Amtsträger bezeugt. Finden sich in den dokumentarischen Zeugnissen doch einmal Frauen unter tempelbezogenen Amtstiteln, etwa als *ἱερέιαι*, sind solche Befunde auf drei mögliche Umstände zurückzuführen: (1) Die Frau hatte das Amt von einem männlichen Verwandten geerbt; dann konnte sie es zwar nicht selbst ausüben, aber entweder verpachten oder innerhalb der Familie weitergeben. (2) Nach ägyptischer Gepflogenheit wurden Frauen bisweilen mit den

<sup>36</sup> Vandorpe und Clarysse 2019, 416–8; Kockelmann 2017, 555–87.

<sup>37</sup> Für einen Überblick über die rituellen Pflichten der Tempeldiener cf. Zivie-Coché und Dunand 2013, 351–4.

<sup>38</sup> Den Vergleich zog Zauzich 2014, 141f. angesichts entsprechender Regularien, die auf demotisch-griechischen Ostraka aus Narmuthis überliefert sind.

<sup>39</sup> Zur Einrichtung der fünften Phyle cf. Pfeiffer 2004, 238–41.

<sup>40</sup> Einen Überblick über Rituale und Liturgien der ägyptischen Kulte geben Zivie-Coché und Dunand 2013, 331–45. Für die Krokodilkulte im Speziellen cf. Kockelmann 2017, 495–511.

Berufsnamen und Amtstiteln ihrer Väter und Ehemänner angesprochen. (3) Es handelt sich um eine Falschlesung des Titels oder eine Fehlinterpretation des Namens, da einige ägyptische Namen sowohl für Männer als auch für Frauen gebräuchlich waren. Das soll freilich nicht heißen, dass Frauen komplett von den Handlungen im Tempel ausgeschlossen waren, denn wie sich aus Ritualtexten erschließen lässt, wirkten sie durchaus als Musikerinnen oder Tänzerinnen am Prozessionsgeschehen mit. Zudem ist bezeugt, dass Frauen heilige Tiere pflegten.<sup>41</sup> Da sich die vorliegende Arbeit allerdings weniger auf Ritualtexte und eher auf dokumentarische Quellen stützt, geraten Frauen im Kultdienst hier in Ermangelung entsprechender Zeugnisse nicht näher in den Blick; als Ehefrauen, Mütter, Schwestern und Töchter der Amtsträger aber durchaus.

Daraus ergibt sich schließlich die Frage, wie sichtbar die männlichen Amtsträger der Tempel in den vorliegenden Texten sind. Klar als Kultfunktionäre zu erkennen geben sie sich natürlich in Dokumenten aus der Tempelverwaltung. Auch in Zensuslisten, die den steuerrechtlichen Status der verzeichneten Personen feststellen, verzeichnen kultbezogene Titel. Doch wie verhält es sich mit Kaufverträgen, Votivinschriften oder Petitionen? In solchen Fällen gibt es keine Garantie, dass ein Tempeldiener als solcher gekennzeichnet wurde, sofern sein Titel nicht unmittelbar den Sachverhalt betraf. Vielmehr lag es im Erachten der Schreiber und selbstredend in den Erfordernissen des Formulars, welche Daten man zur Identifizierung von Personen notierte. Fanden kultrelevante Titel in griechischen Urkunden Erwähnung, dann in der Regel unter dem Sammelbegriff des „ἱερεύς“. Selten sind präzisere Beschreibungen wie „ἱερεύς καὶ στολιστής“ oder „ἱερεύς δ φυλῆς“ zu finden. Eine Ergänzung des Quellencorpus stellen insofern die demotischen Papyri und Ostraka dar, die weitere und teilweise präzisere Amts- und Berufsbezeichnungen enthalten. Allerdings ist von diesen Texten ebenfalls keine Einheitlichkeit zu erwarten, da je nach Kontext verschiedene Titel, Amts- und Berufsbezeichnungen zur Sprache kamen: Beim einem notariell beurkundeten Hauskauf andere als in einer Vereinbarung mit dem Tempelkollegium, in Privatbriefen andere als in Grabinschriften, Petitionen oder Prozessakten.<sup>42</sup> Wie ferner aus Familienarchiven ersichtlich wird, wurden die Amtstitel einer Person nie konsequent in allen Texten erwähnt. So bleibt festzuhalten, dass viele Kultfunktionäre jenseits ihrer Ämter auf ewig inkognito bleiben werden.

## Grundlagen II – Die Siedlungen am Rande des Fayum

In Form eines großen, grünen Lindenblattes erstreckt sich das Fayum über die mittelägyptische Wüste westlich des Nil, etwa 90 Kilometer südwestlich des modernen Kairo beziehungsweise des antiken Memphis gelegen. Die Ägypter nannten die Region einst „Süd-

<sup>41</sup> Zur Rolle von Frauen im Tempelbetrieb und den Schwierigkeiten bei der Interpretation der Quellen, auch unter Verweis auf weiterführende Literatur, cf. Schentuleit 2018 und Schentuleit 2019, 353f.

<sup>42</sup> Zum Gebrauch von Titeln in ägyptischen Texten cf. Depauw 2014, 83–7; Johnson 1998, 1393–5.

licher See‘ (*sy-rsy*), ab der Zeit des Neuen Reiches dann ‚Seeland‘ (*p̄-ym*). Die Ptolemäer und Römer kannten das Gebiet als Arsinoites (*Αρσινοίτης*) nach Arsinoë II., der Gattin Ptolemaios’ II., unter dessen Herrschaft in der Region durch Kultivierungsmaßnahmen bis zur Mitte des 3. Jh. v.Chr. viele Siedlungen neu- oder wiedergegründet wurden.<sup>43</sup> Der seit arabischer Zeit geläufige Name für die Region, al-Fayyūm, ist abgeleitet von der wieder im Ägyptischen wurzelnden, koptischen Vokabel für ‚See‘ (je nach Dialekt πειομ, φιομ oder πιαμ).<sup>44</sup> Die in einer geologischen Senke befindliche Region, in deren Nordteil sich der große Qarunsee befindet (von antiken Autoren noch ‚Moerissee‘ genannt), stellt in vielerlei Hinsicht einen besonderen Untersuchungsraum dar. Etwas Besonderes ist das Fayum nicht nur, aber auch deshalb, weil es in der Vormoderne nur während der Flut über einen Nebenarm des Nil mit Frischwasser versorgt wurde und den Rest des Jahres in erster Linie mit den Vorräten aus Reservoirs und Brunnen auskommen musste;<sup>45</sup> weil die Bewohner einen regionalspezifischen Dialekt sprachen, der unter anderem durch Lambdazismus geprägt war;<sup>46</sup> und auch, weil hier ein Kult um den Krokodilgott Sobek praktiziert wurde, der auf einer in sich geschlossenen, regionalen Ausprägung der ägyptischen Theologie beruhte, festgehalten im sogenannten *Buch vom Fayum*.<sup>47</sup> Gewissermaßen am Übergang vom Stil zur Spreite des Lindenblattes lag eine Stadt, die seit pharaonischer Zeit Schedet hieß, unter den Ptolemäern dann wohlweise Krokodilopolis oder Ptolemais Euergetis genannt wurde, in römischer Zeit gelegentlich auch den Namen Arsinoë oder Arsinoiton Polis trug und heute schließlich als Medinet el-Fayum bekannt ist. Die Gauhauptstadt war das politische und religiöse Zentrum der Region, die in der Kaiserzeit als νομός in drei μερίδες unterteilt war: Die Herakleidu Meris im Osten, die Themistu Meris im Westen und die Polemonos Meris im Süden (siehe Abb. 1).<sup>48</sup>

Als wahre Schatzgrube für die Altertumswissenschaften erwiesen sich die Siedlungen am Rande des Fayumbeckens, die zunächst im Zuge der ptolemäischen Landnahme neu oder wiedergegründet wurden, sechs bis sieben Jahrhunderte später teilweise aufgegeben wurden und erst in der Neuzeit wieder ans Tageslicht traten. Griechische Papyri aus diesen Orten werden bereits seit mehr als einem Jahrhundert publiziert und liegen, wie bereits erwähnt, in einem beachtlichen Umfang vor. Seit den letzten Jahren erzielt die Bearbeitung der ägyptischen Textzeugen große Fortschritte, während die Ruinen der Siedlungen von Archäologen untersucht werden. Eine internationale und interdisziplinäre Konferenzreihe widmet sich zudem seit beinahe zwanzig Jahren dem Austausch zur For-

<sup>43</sup> Die Landnahme im Fayum begann wohl bereits unter Ptolemaios I. und dauerte bis zur Herrschaft Ptolemaios’ III. in der Mitte des dritten Jahrhunderts v.Chr. an, cf. Mueller 2006, 149–51.

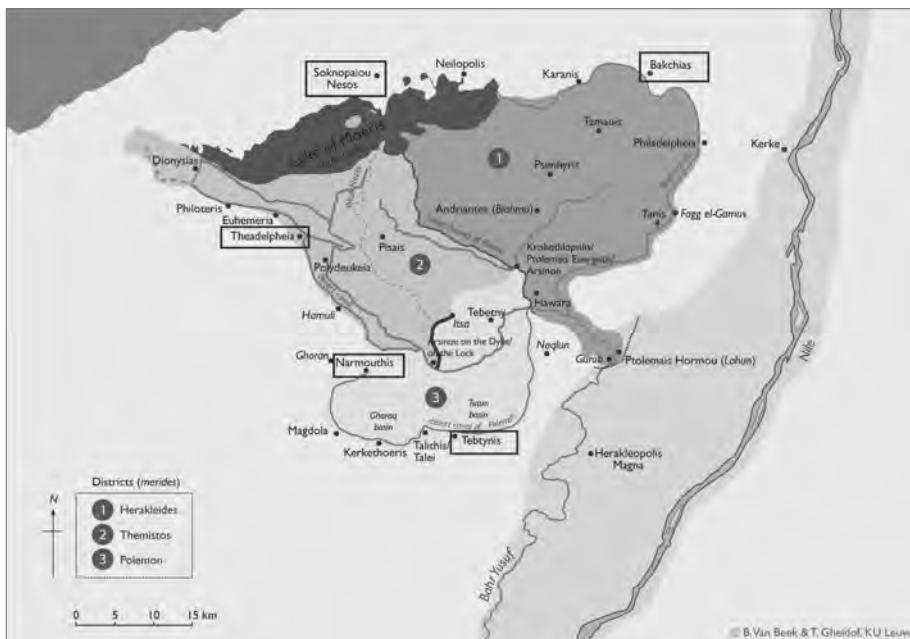
<sup>44</sup> Eine ausführliche Etymologie des Namens und weiterführende Verweise auf andere Namen des Gaues bieten die Einführungstexte des *Fayum Project*: [https://www.trismegistos.org/fayum/fayum2/gen\\_name.php](https://www.trismegistos.org/fayum/fayum2/gen_name.php) (Zugriff 30.03.2020).

<sup>45</sup> Zum fayumischen Bewässerungssystem, seiner Verwaltung und Implikationen für den Lebensrhythmus der ansässigen Bevölkerung cf. Haug 2015.

<sup>46</sup> Zu dem Lokaldialekt cf. R. Kasser, s.v. ‚Fayumic‘, in: Copt.Enc. VIII, 124–31.

<sup>47</sup> Siehe zum fayumischen Sobek-Kult ausführlicher unten Kapitel 2, Einl.

<sup>48</sup> Allgemein zur politischen Unterteilung der Region in μερίδες cf. Derda 2006, 8–23. Zur Geschichte und religiösen Bedeutung der Gauhauptstadt cf. weiterführend Kockelmann 2017, 361–75.



**Abb. 1:** Fayum mit den drei Merides, größeren Siedlungen und Kanälen. Hervorgehoben sind die fünf Orte am Rand des Fayum, deren Tempelkollegien im Folgenden untersucht werden.

schung über das Fayum.<sup>49</sup> Im Folgenden sei ein Überblick über die hier behandelten Siedlungen hinsichtlich ihrer Geschichte sowie zu aktuellen Forschungsprojekten gegeben.

### Bakchias (Kom Umm el-Atl)

In der Herakleidu Meris im Nordosten des Fayum gelegen, zählt Bakchias zu den Neu- oder Wiedergründungen in der Zeit der ptolemäischen Landnahme im dritten Jahrhundert v.Chr.<sup>50</sup> In der Kaiserzeit gehörte der Ort zu den größeren Siedlungen der Region, immerhin mit eigenem γραφεῖον, öffentlichem Bad, Verteidigungsmauer und mehreren Tempelgebäuden. Die lokale Wirtschaft war unter anderem mit der Weinproduktion befasst. In nächster Nachbarschaft befanden sich nur wenige Kilometer südwestlich Karanis und südöstlich Philadelphia. Über die Zusammensetzung der Lokalbevölkerung

<sup>49</sup> Lippert und Schentuleit 2005b; Capasso und Davoli 2007; Lippert und Schentuleit 2008; Arlt und Stadler 2013; Quenouille 2015; Chaufray et al. 2018. Zwar außerhalb dieser Reihe, aber ebenso relevant sind Capasso und Davoli 2012; Capasso und Davoli 2015.

<sup>50</sup> Für einen Überblick über die Siedlungsgeschichte des Ortes cf. Pernigotti 2014b, 28–38.

lassen sich keine Aussagen treffen, was unter anderem daran liegt, weil keine langen Steuerlisten vorliegen, die eine Erhebung vereinfachen würden. Bis zum fünften Jahrhundert verschob sich der Siedlungsraum gen Süden in Richtung eines Kanals. Fortan standen nicht mehr die Tempel im Zentrum der Siedlung, sondern eine Kirche und, soweit sich ersehen lässt, wohl auch eine Klosteranlage. Die papyrologische Überlieferung kommt in dieser Zeit gleichwohl zum Erliegen. Wie lange der Ort nach dem fünften Jahrhundert noch bewohnt war, lässt sich nicht sagen.<sup>51</sup>

Archäologisch lassen sich in Bakchias inzwischen vier Tempel nachweisen, in denen nach den papyrologischen Quellen insbesondere mehrere Manifestationen des Kroko-dilgottes Sobek verehrt wurden. Für die Kaiserzeit sind dabei zwei anscheinend separat organisierte Kollegien greifbar, die mit dem lokalen Sobek-Kult verbunden waren: Ein Kollegium, das ausweislich der griechischen Papyri dem Tempel des Gottes Soknobkonneus zugeordnet war, und ein Kollegium, das dem Soknobraisis diente.<sup>52</sup> Beide Kollegien zählten nach einer behördlichen Liste im frühen zweiten Jahrhundert insgesamt 61 ιερεῖς und παστοφόροι, ihre Zahl nahm im Laufe des Jahrhunderts jedoch ab.<sup>53</sup> Über Kultfunktionäre aus Bakchias ist zuletzt im Jahre 217/218 zu lesen.<sup>54</sup>

Was die Quellenlage und aktuelle Forschungsaktivitäten betrifft, lässt sich Folgendes festhalten: Die Tempelanlagen von Bakchias dienten den späteren Bewohnern als Steinbruch und sind deshalb bis auf die Grundmauern abgetragen, entsprechend schwierig gestaltet sich die archäologische Spurensuche. Was die Schriftquellen anbelangt, sind keine längeren Inschriften aus ptolemäischer und römischer Zeit erhalten. Papyri und Ostraka, die die Tempel betreffen, entfallen fast ausschließlich auf das zweite Jahrhundert, dabei handelt es sich hauptsächlich um Personal- und Inventarlisten sowie um Eingaben an Behörden, die somit einen Eindruck von der Situation der beiden Kollegien im Ort vermitteln.<sup>55</sup> Seit einiger Zeit erforschen Archäologen der Universität Bologna das Areal von Bakchias und bereichern den Quellencorpus durch Funde neuer Texte und Objekte.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Für einen Überblick über die Entwicklung der Siedlung in der Kaiserzeit cf. Giorgi 2014, 62–5. Zur spätantiken Siedlung ferner Buzi 2014a; Buzi 2014b.

<sup>52</sup> Zu den Tempeln cf. Rossetti 2014; zu den ansässigen Sobek-Kulten cf. Kockelmann 2017, 385–90.

<sup>53</sup> BGU XIII 2215, Kol. 2, Z. 7–9 (Ars., 113/114), zur Entwicklung des Tempelkollegiums siehe Kapitel 1.3.3.1.

<sup>54</sup> P.CtYBR inv. 905 QUA (Bakch., 217/218), publiziert in Benaissa 2016, 214–6.

<sup>55</sup> Zu den Personallisten cf. Knudtzon 1946, 83–93 und Gilliam 1947, 191–8.

<sup>56</sup> Für einen Überblick zu den Grabungen im Bereich der Tempel cf. Strassi und Ghiretti 2011; zu Zeugnissen des religiösen Lebens in Bakchias auch Pernigotti 2014a. Weitere Grabungsberichte sind Rossetti 2013; Pernigotti 2009; Pernigotti 2008a; Pernigotti 2008b; Rossetti 2008; Pernigotti 2005; Pernigotti et al. 1999.

### Narmuthis (Medinet Madi)

Im Süden des Fayum befinden sich die Ruinen von Narmuthis, einem Ort, der bereits zur Zeit der ersten systematischen Besiedlung der Region unter Pharao Amenemhet III. im Mittleren Reich (um 1800 v.Chr.)<sup>57</sup> gegründet worden war und in der Kaiserzeit zur Polemonos Meris zählte. Nach einem Steuerregister aus dem zweiten Jahrhundert n.Chr. waren fast 3000 Männer in Narmuthis wohnhaft,<sup>58</sup> die Gesamtbevölkerungszahl müsste daher mehr als doppelt so hoch gewesen sein. Entsprechend weit ausgedehnt war der Siedlungsraum, der neben hunderten Wohnhäusern einen großen Platz mit Kolonnade und diverse Vereinshäuser umfasste. In der Zeit vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert erweiterte sich die besiedelte Fläche des Ortes gen Süden, wo sich unter anderem die Überreste zweier Kirchen fanden. Im siebten oder achten Jahrhundert gaben die Bewohner den Ort auf.<sup>59</sup>

Im Herzen der Siedlung lag ein ausgedehnter Tempelbezirk mit einem seit pharaonischer Zeit bestehenden Hauptheiligtum, an dessen Rückseite in ptolemäischer Zeit ein großer Gegentempel angefügt wurde. Ein separates Heiligtum, das wohl ebenfalls zum Sobek-Kult zählte, befand sich direkt südöstlich vor dem Tempelbezirk.<sup>60</sup> Narmuthis lag in einer äußerst fruchtbaren Region, was sich auch im lokalen Pantheon ausdrückte: Seit pharaonischer Zeit wurde hier die in Schlangengestalt dargestellte Erntegöttin Renenutet (griechisch Thermuthis oder Ermuthis) verehrt, der die Siedlung wohl auch ihren Namen verdankt: in seiner demotischen Schreibung lautet der Ortsname ‚Stadt der Renenutet‘.<sup>61</sup> Neben Renenutet wurde im Ort zunächst der Gaugott Sobek von Schedet verehrt, der seit ptolemäischer Zeit offenbar gegen einen lokalen Gott Sokonopis in den Hintergrund trat.<sup>62</sup> Über die Zahl und Organisationsstruktur der in Narmuthis dienenden Kultfunktionäre lässt sich allerdings kaum etwas sagen: Die Tempelliste BGU XIII 2215 aus dem frühen zweiten Jahrhundert nennt zwar die Tempel des Sokonopis und der Ermuthis (alias Renenutet), doch die Angabe zur Personalstärke der dort registrierten Amtsträger ist verloren. Da in demselben Dokument auch für Bakchias zwei Tempelkollegien zugleich genannt werden (siehe oben), ließe sich davon ausgehen, dass in Narmuthis, ähnlich wie in Bakchias, zwei verschiedene Kollegien die Kultdienste versahen.<sup>63</sup> Die in den Papyri, Ostraka und Inschriften greifbaren Akteure lassen sich jedoch nicht spezifisch einem Kollegium zuordnen. Die Textzeugen zum Tempelbetrieb verstummen im frühen dritten Jahrhundert.

<sup>57</sup> Unter der Herrschaft von Pharao Amenemhet III. wurde das Fayum durch den Bau eines Damm- und Kanalsystems als Siedlungs- und Wirtschaftsraum erschlossen, cf. überblicksweise D. Arnold, s.v. ‚Fajjum‘, in: Lex.Äg. II, 87–93.

<sup>58</sup> BGU XX 2862 (Ars., 2. Jh.).

<sup>59</sup> Zur Siedlungsgeschichte cf. Bresciani und Giammarusti 2012, 23–32; 159; 165–95.

<sup>60</sup> Zur Tempelarchitektur cf. Bresciani und Giammarusti 2012, 75–105; 167–72.

<sup>61</sup> Zur Herleitung und Schreibung des Ortsnamens cf. Gallo 1992, 127.

<sup>62</sup> Zu den lokalen Sobek-Kulten cf. Kockelmann 2017, 406–12.

<sup>63</sup> BGU XIII 2215, Kol. 2, Z. 15–7 (Ars., 113/114), cf. Menchetti 2008, 21f.

Narmuthis steht im Fokus mehrerer Forschungsvorhaben. So haben archäologische Grabungen der letzten Jahrzehnte viele Erkenntnisse zu Aufbau und Funktion der Tempelbauten zutage gebracht.<sup>64</sup> Auch Papyrusfunde kann der Ort in nicht geringer Zahl vorweisen, allerdings sind darin, wie erwähnt, nur wenige Erwähnungen über die Amtsträger der Tempel verzeichnet. Von besonderem Wert ist dagegen der Fund tausender Tonscherben in zwei Gebäuden auf dem Tempelbezirk, dem sogenannten ‚Haus der Ostraka‘ und dem ‚Haus des Anubis‘. Die Ostraka enthalten Notizen in demotischer, griechischer und zweisprachiger Beschriftung und datieren größtenteils aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Die Bearbeitung und Publikation dieser Textzeugen, die von Schultexten über Ritualnotizen bis hin zu Memoranda und Petitionen reichen, ist in den letzten Jahren weit vorangeschritten.<sup>65</sup> Hier nicht von Belang, aber weiterführend erwähnenswert, ist der Bestand manichäischer Manuskripte in koptischer Schrift, die von dem religiösen Leben im spätantiken Narmuthis künden.<sup>66</sup>

### Soknopaiu Nesos (Dime)

Obwohl der Ort aufgrund seiner markanten Lage (ein weithin sichtbares Plateau inmitten der Wüste nördlich des Moerissees) wohl bereits seit frühester Zeit menschliche Besucher anlockte, wurde die Siedlung von Soknopaiu Nesos nach bisherigem Kenntnisstand erst im Rahmen des ptolemäischen Besiedlungsprogrammes in der Mitte des dritten Jahrhunderts v.Chr. gegründet. Am äußersten Ende des fayumischen Bewässerungssystems und abseits fruchtbbarer Felder gelegen, stellt sich der Siedlungsplatz als landwirtschaftlich ungeeignet dar, Karawanenhandel und Kamelzucht bildeten daher wohl die ökonomischen Standbeine des Dorfes. Ackerbau betrieben die Nesioten vor allem auswärtig, etwa in den Siedlungen Apias und Herakleia am gegenüberliegenden Ufer des Moerissees. Aufgrund dieser Rahmenbedingungen zeichnete Andrea Jördens jüngst das Bild eines Dorfes, das in ptolemäischer Zeit wiederholt verlassen wurde und erst mit Beginn der römischen Epoche in eine Phase dauerhafter Besiedlung übertrat. Die Verstärigung der Siedlung in römischer Zeit trotz aller genannten Widrigkeiten sei, so Jördens, insbesondere auf die Beliebtheit der lokalen Kulte und Feste zurückzuführen, die als Attraktionen Kultanhänger und Touristen anziehen und somit den ansässigen Familien der Kultfunktionäre weitere Einkommensquellen erschlossen haben könnten. Infolge der Antoninischen Pest, die in den 170er Jahren das Imperium Romanum heimsuchte, sowie aufgrund sich wandelnder

<sup>64</sup> Einschlägige Grabungsberichte sind unter anderem Bresciani und Giammarusti 2012; Bresciani 2010; Bresciani 2009; Bresciani 2007; Bresciani 1997/1998; Bresciani 1968.

<sup>65</sup> Einen Überblick zum Forschungsstand und Hinweise auf weiterführende Literatur geben Vandorpe und Verreth 2015a; Vandorpe und Verreth 2015b. Für die Übermittlung der noch unpublizierten Dissertation von Angiolo Menchetti (Menchetti 2008) über Ostraka aus dem Tempelbezirk von Narmuthis danke ich Claudia Maderna-Sieben.

<sup>66</sup> Für einen Überblick hierzu cf. Richter 2005.

Sehgewohnheiten des Festpublikums seien Tempel und Siedlung um 230 jedoch abermals aufgegeben worden.<sup>67</sup> Archäologische Spuren deuten darauf hin, dass der Tempelbezirk in der Spätantike kurzzeitig erneuter menschlicher Nutzung unterlag, wenngleich sich die Art der Nutzung nicht genauer bestimmen lässt.<sup>68</sup>

Spätestens nach der Eroberung Ägyptens durch Octavian, vielleicht auch schon unter den letzten Ptolemäern, wurde der Tempelbezirk im Norden der Siedlung massiv erweitert.<sup>69</sup> Imposant geriet auch die Prozessionsstraße, die von dem Tempelbezirk, dem höchstgelegenen Punkt der Siedlung, auf ihrem Weg gen Süden auf eine Höhe von mehr als drei Metern über das Bodenniveau anstieg, um das natürliche Gefälle des Plateaus auszugleichen. Der Ort, der jenseits des Tempelbezirkes keine größeren Baustrukturen besaß, wurde durch diese Straße in zwei Hälften geteilt, die nur durch Tunnel und über Treppen miteinander verbunden waren.<sup>70</sup> Doch nicht nur architektonisch prägte der Sobek-Kult den Ort: Die Zahl der in Soknopaiu Nesos registrierten Amtsträger belief sich nachweislich auf bis zu einhundertsechzig Personen. In Anbetracht der zur gleichen Zeit vergleichsweise geringen Einwohnerzahl von kaum eintausend Bewohnern im späten zweiten Jahrhundert möchte man meinen, der Ort wäre fast nur von den Familien des Tempelpersonals bevölkert gewesen.<sup>71</sup> Organisiert waren diese Kultfunktionäre als Kollegium des Tempels des Soknopaio; daneben sind hier sowie in den auswärtigen Filialheiligtümern weitere Sobek- und Isis-Manifestationen mit einem eigenen Kult bezeugt.<sup>72</sup>

Die laufenden Ausgrabungen in Soknopaiu Nesos konzentrieren sich primär auf das Areal des Tempelbezirks und fördern Gebäudestrukturen, Objekte und Textzeugen zutage.<sup>73</sup> Für die vorliegende Arbeit besonders wertvoll sind die demotischen Papyri und

<sup>67</sup> Ausführlich zu dieser Darstellung Jördens 2018a; Jördens 2018b; Vorüberlegungen und eine Diskussion anderer Theorien zur Aufgabe der Siedlung sind ferner in Jördens 2005, 54–6 zu finden.

<sup>68</sup> Für eine Schilderung der archäologischen Funde cf. Davoli 2014b, 53.

<sup>69</sup> Zur architektonischen Entwicklung des Tempelbezirks cf. unter anderem Davoli 2014b; Davoli 2012; Davoli 2007.

<sup>70</sup> Für eine ausführliche archäologische Studie zur Prozessionsstraße cf. Minaya 2012.

<sup>71</sup> Zur Zahl der Kultfunktionäre anhand demotischer Zeugnisse cf. Lippert und Schentuleit 2006a, 21–3; auf Basis griechischer Belege Clarysse 2005b, 22. Zur Bevölkerungszahl cf. Clarysse 2005b, 21f. Archäologisch sind jedoch bis zu 500 Gebäudestrukturen fassbar, die theoretisch weit mehr Einwohnern Platz geboten hätten, cf. Davoli 2010, 59f. Vor diesem Hintergrund schlägt Andrea Jördens vor, dass diese Strukturen zur Unterbringung von Pilgern und Touristen gedacht gewesen sein könnten, cf. Jördens 2018a, 261 mit Anm. 40.

<sup>72</sup> Zu den Sobek- und Isis-Manifestationen vor Ort cf. Kockelmann 2017, 376–81.

<sup>73</sup> Für einen aktuellen Überblick zum Forschungsstand sei auf die Arbeiten des am *Centro di Studi Papirologici* der Universität von Lecce angesiedelten *Soknopaiu Nesos Project* verwiesen. Zur Grabungs- und Editionsgeschichte Capasso 2015; Davoli 2015; Chaufray 2015; Stadler 2012a; Jördens 2005. Die jüngeren Ausgrabungen sind kontinuierlich dokumentiert in Davoli 2016; Davoli 2015; Davoli 2014b; Davoli 2012; Davoli 2010; Davoli 2008; Davoli 2007; Davoli 2005. Zur Architektur auf Grundlage dokumentarischer und kultbezogener Texte auch Lippert 2015; Stadler 2012b; Stadler 2007; Daris 2007. Parallel zu den von Archäologen aus Lecce betriebenen Ausgrabungen verfolgen Wissenschaftler an der Universität Leiden das Projekt *Text in Context: Recontextualising the Papyri from Roman Soknopaiou Nesos / Dimê (Fayyum, Egypt)*, das den Fundkontext der 1931/32 von der Universität Michigan bei Grabungen entdeckten Papyri rekonstruieren soll.

Ostraka, die den Kult sowie die Tempelverwaltung aus interner Sicht dokumentieren.<sup>74</sup> Griechische Urkunden, die sowohl aus dem Tempelbezirk wie aus dem übrigen Siedlungsbereich stammen und in großer Zahl publiziert sind, beleuchten neben der Interaktion zwischen dem Kollegium des Soknopaiostempels und den römischen Behörden auch das Alltagsleben der Kultfunktionäre und ihrer Familien.

### Tebtynis (Tell Umm el-Boreigat)

Am südlichen Rand des Fayumbeckens lag Tebtynis, eine weitere Neu- oder Wiedergründung der frühen Ptolemäerzeit. Der Ort befand sich in einer Region mit sehr fruchtbarem Ackerboden, denn hier war die Ernte sogar zweimal innerhalb einer Wachstumsperiode möglich.<sup>75</sup> Dieser natürliche Reichtum lockte spätestens in der Kaiserzeit wohlhabende Römer, Alexandriner und Bewohner der Gauhauptstädte in die Region, um in Grundbesitz zu investieren. In der römischen Epoche sind für den Siedlungsbereich, der im Süden mit einem monumentalen Tempelbezirk abschloss, unter anderem ein großer Getreidespeicher, geräumige Wohnhäuser, eine Therme, Türme und ein Wachhaus festzustellen, ab dem zweiten Jahrhundert auch mehrere große Vereinshäuser entlang der Prozessionsstraßen. In der Spätantike verschob sich der Siedlungsbereich des Ortes gen Norden. Der Tempel büßte dadurch nicht nur seine Position im architektonischen Kontext des Ortes ein, sondern er diente den Einwohnern gar als Steinbruch für neue Häuser.<sup>76</sup> Gelegentlich wurde Tebtynis in der Forschung mit dem spätantiken Theodosiopolis identifiziert, diese Überlegung zieht Todd Hickey jedoch in Zweifel.<sup>77</sup> Spätestens im zwölften Jahrhundert wurde der Siedlungsraum aufgegeben.<sup>78</sup>

Der Tempelbezirk thronte am höchsten gelegenen Punkt im Süden des Ortes und war von einer steinernen Umfassungsmauer umrahmt. Das Areal zeichnet sich insbesondere durch die ansatzweise noch erhaltenen Wandbilder und Reliefs aus, die auf die Existenz

<sup>74</sup> Neuere Editionen demotischer dokumentarischer Texte aus dem Umfeld des Soknopaiostempels sind Chaufray 2016a; Lippert und Schentuleit 2010a; Chaufray 2009; Lippert und Schentuleit 2006b; Lippert und Schentuleit 2006a; Schentuleit 2004. In den nächsten Jahren sind die Editionen zahlreicher neuer demotischer Abrechnungen im Rahmen des gemeinsam von Ägyptologen der Universitäten Bordeaux und Würzburg betriebenen Projekts *DimeData. Editionsplattform der römerzeitlichen Abrechnungstexte aus dem Soknopaios-Tempel in Dimé (Fayum)* zu erwarten. Zudem kündigen Sandra Lippert, Maren Schentuleit und Karl-Theodor Zauzich die Publikation eines vierten Bandes in der Reihe *Demotische Dokumente aus Dimé* an, der sich mit sogenannten ‚Abmachungen‘ befassen wird.

<sup>75</sup> Zu der guten Bodenqualität in der Region und sich daraus ergebenden höheren Bodenpreisen cf. Monson 2012, 56–8.

<sup>76</sup> Zur archäologischen Siedlungsgeschichte cf. Hadji-Minaglou 2007; Hadji-Minaglou 2008. Zu der Verschiebung gen Norden in der Spätantike cf. ferner Davoli 1998, 199. Zur Wiedererwendung der Bausubstanz des Tempels cf. Rondot 2004, 59.

<sup>77</sup> Hickey 2008.

<sup>78</sup> Zur Aufgabe der Siedlung cf. Boutros 2005, 129f.

eines systematischen Dekorationssystems hindeuten. Solche übergreifenden Dekorationsprogramme sind in den wenigsten anderen Tempeln des ptolemäer- und kaiserzeitlichen Fayum erkennbar, die vielmehr den Eindruck erwecken, kaum oder nur rudimentär dekoriert worden zu sein.<sup>79</sup> Nach der Dekoration und den schriftlichen Quellen war der Tempel dem Krokodilgott Sobek in seinen verschiedenen Manifestationen geweiht; direkt nordöstlich vor dem Tempelbezirk befand sich zudem eine Kapelle für Isis-Thermuthis. Folgt man den Verwaltungstexten, dann war der Hauptkult des Ortes um den Gott Soknebtynis oder Sobek-Geb-Kronos konzentriert.<sup>80</sup> Organisiert waren die Amtsträger des Tempels in der Kaiserzeit offenbar in einem einzigen Kollegium, das gemäß der Tempelliste BGU XIII 2215 im frühen zweiten Jahrhundert 40 ἱερεῖς und 40 παστοφόροι zählte.<sup>81</sup> Im Jahr 210/211 ist zum letzten Mal von Amtsträgern des Soknebtynistempels zu lesen,<sup>82</sup> danach verstummen die Quellen zum lokalen Kultbetrieb.

Die archäologischen Grabungen der jüngeren Zeit haben viele Papyri und Ostraka aus Tebtynis zutage gefördert, die das ohnehin reiche papyrologische Quellencorpus der ptolemäischen und römischen Zeit noch ergänzen. Mehrere Editionen befinden sich derzeit in Vorbereitung.<sup>83</sup> Einzigartig ist die sogenannte ‚Bibliothek‘ des Soknebtynistempels, ein Konvolut hunderter literarischer, kultbezogener und wissenschaftlicher Texte in ägyptischer Schrift, die in einem Raum des Tempels gefunden wurden. Obwohl die meisten Manuskripte wohl in hadrianischer Zeit niedergeschrieben wurden, handelt es sich doch vielfach um Abschriften und Bearbeitungen älterer Vorlagen.<sup>84</sup> Über das Alltagsleben vor Ort unterrichten außerdem zahlreiche Privatdokumente und Archive.<sup>85</sup> Inschriften sind aus Tebtynis nur in geringer Zahl überliefert, was wohl auf die Wiederverwertung der Tempelbauten für andere Gebäude in späterer Zeit zurückzuführen ist.

<sup>79</sup> Zur Sonderstellung des in Tebtynis vorzufindenden Dekorationsprogramms im Vergleich zu anderen fayumischen Tempeln des Fayum cf. Kockelmann 2017, 490–4. Eine umfassende archäologische Studie zur Geschichte des Tempelbezirks leistet Rondot 2004.

<sup>80</sup> Zu den in Tebtyns verehrten Göttern cf. Kockelmann 2017, 400–4. Zur Konzeption der Götter Sobek-Geb-Kronos und Soknebtynis siehe Kapitel 1.4.1.

<sup>81</sup> BGU XIII 2215, Kol. 2, Z. 12–4 (Ars., 113/114).

<sup>82</sup> P.Tebt. II 313, Z. 7–12 (Tebt., 210/211).

<sup>83</sup> Eine Übersicht zu in Vorbereitung befindlichen Editionen, die aus der französisch-italienischen Grabungskampagne in Tebtynis von 1988–2016 stammen, gibt Ryholt 2018. Für ältere Überblickswerke zu den Funden cf. unter anderem Di Cerbo 2004; Quenouille 2005 und Reiter 2005, cf. auch Trismegistos ArchID 537. Ebenso erwähnenswert ist die im Entstehen befindliche Dissertation von Wolfgang Wegner unter den Arbeitstitel *Demotische Papyri aus Tebtynis. Dokumente aus dem Archiv des Soknebtynis-Tempels, dem des Notars Haryotes und privaten Archiven*.

<sup>84</sup> Die Manuskripte der ‚Bibliothek‘ werden von Ryholt 2005 und Lieven 2005 überblicksweise beschrieben.

<sup>85</sup> Unter anderem die Familienarchive von Kronion, Sohn des Cheos (Trismegistos ArchID 125) sowie von Kronion und Isidora (Trismegistos ArchID 279).

### Theadelphia (Batn Ihrit)

Am westlichen Rand des Fayum, in der Themistu Meris, befand sich Theadelphia. Auch diese Siedlung ist in die Reihe der ptolemäischen Neugründungen zu zählen; der Ortsname dürfte sich auf Arsinoë II. beziehen, die ab 270 vergöttlichte Schwesterfrau Ptolemaios' II.<sup>86</sup> In Theadelphia wurden mehrere reich dekorierte, aus Stein errichtete Privathäuser ausgegraben, die auf die Präsenz wohlhabender Kreise schließen lassen.<sup>87</sup> Auch die papyrologische Evidenz vermittelt den Eindruck, dass Theadelphia eine wirtschaftlich bedeutende Siedlung mit fruchtbaren Feldern und großen Viehbeständen war. Im zweiten Jahrhundert zählte der Ort nach den Angaben von Steuerlisten schätzungsweise mehr als 2000 Bewohner.<sup>88</sup> Im Umland ließen Großgrundbesitzer weitläufige Ländereien verwalten. Bekannt ist in dieser Hinsicht zum Beispiel das Archiv des Gutsverwalters Heroninos.<sup>89</sup> Im vierten Jahrhundert brach allerdings das Bewässerungssystem in der Region zusammen: Über eine Periode von fast zwanzig Jahren, von etwa 318 bis 334, führten die wenigen verbliebenen Bewohner von Theadelphia Klagen gegen kanalaufwärts gelegene Orte, die ihnen die Wasserversorgung streitig machten. Unter den Beschuldigten waren übrigens auch die Bewohner von Narmuthis genannt.<sup>90</sup> Die Versorgungsprobleme verschärften sich offenbar, denn in der Mitte des vierten Jahrhunderts gaben die Bewohner ihre Heimat auf.<sup>91</sup>

In der Grabungssaison 1912/13 legten italienische Archäologen unter der Leitung von Evaristo Breccia den Tempelbezirk frei, der sich etwas abseits, westlich der Siedlung befand.<sup>92</sup> Über den Tempel und das dort tätige Kollegium lässt sich nicht viel aussagen, weil im Unterschied zu den vier anderen hier betrachteten Tempeln für Theadelphia ausgesprochen wenige Textquellen vorliegen. So lässt sich aus den erhaltenen Inschriften zumindest schließen, dass der Krokodilgott Pnepheros zu den zentralen Gottheiten des lokalen Kultbetriebes gezählt haben dürfte. Der von Breccia entdeckte Tempel ist also möglicherweise als Pnepherostempel zu bezeichnen. Daneben finden sich Anhaltspunkte für die Kulte anderer Götter, darunter seit römischer Zeit anscheinend auch ein Kult um den thrakischen Reitergott Heron, falls es sich hierbei nicht bloß um eine *interpretatio*

<sup>86</sup> Eine ausführliche Bestandserfassung und Diskussion der archäologischen, epigrafischen und papyrologischen Zeugnisse hat Jacques France in seiner Dissertation (France 1999) vorgelegt. Diesen Forschungsstand hat ein unter der Leitung von Cornelia Römer durchgeführtes Forschungsprojekt über die Siedlungen der antiken Themistu Meris um neue Funde und Erkenntnisse bereichert, cf. Römer 2019, 105–72.

<sup>87</sup> Für eine Zusammenfassung der Grabungen des frühen zwanzigsten Jahrhunderts cf. France 1999, 74–81.

<sup>88</sup> Für eine Kalkulation der Bevölkerungsgröße cf. Rathbone 1990, 133f.

<sup>89</sup> Trismegistos ArchID 103. Zur Präsenz städtischer und römischer Großgrundbesitzer in der Region cf. France 1999, 240–6.

<sup>90</sup> P.Sakaon 35 (Thead., 332?), cf. France 1999, 187.

<sup>91</sup> Römer 2019, 111 spricht nach Auswertung der archäologischen Spuren von einer strukturierten (und nicht etwa fluchtartigen) Aufgabe des Ortes.

<sup>92</sup> Für den Bericht des Grabungsleiters selbst cf. Breccia 1926, zusammengefasst in France 1999, 98–104.

*græca* einer lokalen Krokodilgottheit handelt.<sup>93</sup> Die Zahl der Tempelkollegien oder nur der in Theadelphia registrierten *ἱερεῖς* ist ebenfalls unbekannt. Ferner ist der Tempel von Theadelphia der einzige in dieser Reihe, für den das Prädikat eines *λόγιμον ἱερόν* nicht ausdrücklich bezeugt ist. Die mag jedoch in der bescheidenen Quellenlage zu den Heiligtümern des Ortes begründet liegen, zumal die Bedeutung des Begriffs *λόγιμον ἱερόν* alles andere als erschlossen ist: Ob damit bestimmte Privilegien, eine gewisse Größe des Kollegiums, spezielle Ämter und Pflichten oder architektonische Vorgaben verknüpft waren, ist noch immer zu klären.<sup>94</sup> Trotz der schlechten Quellenlage stammt aus Theadelphia die letzte erhaltene Personalliste eines ägyptischen Tempels, genauer gesagt aus dem Jahr 259.<sup>95</sup> Noch im vierten Jahrhundert lebte ein *ἱερεὺς* im Ort, nunmehr zeitgleich mit einem Amtsträger der christlichen Kirche.<sup>96</sup>

Wie schon angedeutet, liegen für die Sobek-Kulte von Theadelphia nur sehr wenige Quellen vor, zumal der ehemalige Siedlungsraum mittlerweile nicht mehr unter meterdickem Wüstensand ruht, sondern im Zuge der modernen Rekultivierung des Landes bei nahe dem Erdboden gleichgemacht wurde.<sup>97</sup> Die wenigen erhaltenen Quellen sind jedoch aus qualitativer Sicht von großem Belang für die vorliegende Untersuchung. So lebte hier der *ἱερεὺς* Harthotes, der ein umfangreiches Familienarchiv hinterließ.<sup>98</sup> Abgesehen von den papyrologischen Zeugnissen birgt der Tempelbezirk insbesondere Fresken und Inschriften, die Stiftungen und Bauvorhaben im Umfeld der lokalen Kulte dokumentieren, und die im weiteren Verlauf dieser Studie noch eine Rolle spielen werden.

93 Zu den lokalen Kulten cf. Kockelmann 2017, 413–5 und France 1999, 263–71. Zu einer möglichen Gleichsetzung des Heron mit einer lokalen Sobek-Manifestation siehe Kapitel 2.3.2.3.

94 Die *λόγιμα ἱερά* könnten spezielle Privilegien und Ämter besessen, eine bestimmte Personalstärke erreicht oder besondere Wirtschaftsleistungen (und damit Steuerabgaben) vorgewiesen haben. Sie könnten auch einer spezifischen Bauform gefolgt sein, oder der Begriff geht auf eine ältere administrative Einteilung zurück, cf. Capasso 2015, 43–7. Nach Paragraph 87 des *Gnomon des Idios Logos* (BGU V 1210, Kol. 9, Z. 201; Thead., nach 149) werden *μοσχοσφραγισταί* aus *λόγιμα ἱερά* bestellt.

95 P.Ryl. II 110 (Hermopolis, Sept.-Okt. 259), cf. Bagnall 1988, 291.

96 Gemeint ist der *ἱερεὺς* Paneus, der im frühen vierten Jahrhundert als Steuerzahler und Einwohner in Theadelphia auftrat, cf. France 1999, 273f. Zu dieser Zeit amtierte im Ort ein Aurelius Zoilos, Sohn des Melas, als Sitologe und Komarch, cf. P.Sakaon 7 (Thead., 23. Aug. 320); P.Sakaon 38 (Thead., 17. Aug. 312); P.Sakaon 52 (Thead., 19. Aug. 326); CPR VI 5; (Thead., 13. Aug. 336). In der Petition P.Sakaon 48 (Thead., 6. Apr. 343) bezeichnete sich Zoilos als *δι[τέ]λονος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας* *ἀπὸ κώμης Θεαδέλφειας*, cf. France 1999, 275.

97 Zu den wenigen heute noch sichtbaren Strukturen Römer 2019, 106. Für Fotografien zum heutigen Zustand des Areals cf. Römer 2019, 117–26.

98 Trismegistos ArchID 99.

## Kapitel I: Endogamie und Namengebung

„Ich gab ihm den Namen Sokorotes-Phatres, weil Thermuthis einen Bruder namens Sokorotes hat und der zusammen mit Phatres kam, meinem Bruder, der ihr Vater ist. Da sie schwanger war, nannten wir ihn Sokorotes-Phatres, weil das die Namen ihres Bruders und Vaters sind.“<sup>1</sup>

Warum schrieb Phatres, ein Tempeldiener aus Narmuthis, diese Zeilen nieder? Denkbar wäre beispielsweise, dass den staatlichen Behörden bei der Registrierung seines Sohnes für die Statusklasse der *ἰερέων* ein Fehler unterlaufen war, weshalb er die Geschichte rekapitulierte, die zur Wahl des Namens geführt hatte.<sup>2</sup> Die Notiz auf einem Ostrakon ist einer der sehr wenigen Texte aus dem antiken Ägypten, die direkt die Beweggründe für die Wahl eines Kindesnamens schildern:<sup>3</sup> Die Eltern benannten ihr Kind also nach zwei nahen Verwandten, die während der Schwangerschaft der Mutter zu Besuch gekommen waren. Die Schilderung des Phatres stimmt dabei mit dem prosopografischen Befund überein, dass Kinder ägyptischer Familien meist nach den eigenen Vorfahren benannt wurden – und dass ägyptische Familien Endogamie im Kreise der nahen Verwandtschaft praktizierten, denn Thermuthis war nicht nur die Frau des Phatres, sondern zugleich seine Nichte.<sup>4</sup>

Endogamie und Namengebung sind Praktiken zur Konstitution von Gemeinschaften und zur Abgrenzung von anderen Gruppen. Endogamie bedeutet dabei Exklusivität: Praktiziert eine Gruppe Endogamie, unter welchen Kriterien auch immer, dann wird den in diese Gruppe hineingeborenen Personen gewissermaßen ein symbolisches Startkapital zuteil: Im Falle der Kultfunktionäre stellte die Abstammungslinie zum Beispiel die Legitimation dar, um sich für ein Amt im Tempel bewerben zu dürfen, den offiziellen Status eines *ἱερέων* mit all seinen Privilegien zu erlangen und von dort aus in höhere Äm-

<sup>1</sup> O.Narm.Dem. III 144 (Narm., nach 196). Deutsch nach der Edition und italienischen Übersetzung von Menchetti 2005, 84 mit Korrekturen von Quack 2006, 180.

<sup>2</sup> Diese Vermutung äußert Menchetti 2005, 25. Die von Phatres beschriebenen Ostraka werden in Kapitel 4.3.3 erneut eine Rolle spielen.

<sup>3</sup> Zur Bedeutung dieses Ostrakons für die Onomastik cf. Broux und Coussement 2014, 134.

<sup>4</sup> Die noch in römischer Zeit in Ägypten attestierte Praktik der innerfamiliären Heirat, insbesondere der Geschwisterehe, wird in der Forschung oft in den Kontext von Inzest gerückt, cf. Clarysse und Remijsen 2008. Dementgegen argumentiert Sabine Hübner, dass in den dokumentierten Fällen primär Adoptivverwandte einander heirateten, um einerseits das Adoptivkind enger an die Familie zu binden und andererseits das für die Mitgift und spätere Erbschaft eingebrachte Eigentum im Kreise der Familie zu bewahren; andernfalls wäre Ägypten das einzige Beispiel für eine Kultur, die Inzest nicht tabuisiert hätte, cf. Hübner 2013, 190–5.

ter aufzusteigen. Der Preis dieser Exklusivität bestand darin, dass als Heiratspartner zur Vererbung dieses Status in der Regel nur solche Personen in Frage kamen, die selbst von *ἰερεῖς* abstammten. Personennamen wiederum verweisen nicht nur auf das Geschlecht, die Herkunft und den Status ihrer Träger, sondern die Namengebung stellt eine grundlegende Praktik sozialer Identifikation dar, die anzeigt, inwiefern sich Akteure als Teil einer Gemeinschaft verstanden oder von welchen anderen Gruppen sie sich abgrenzten. Die Zugehörigkeit zu oder die Sympathie für Ethnien, Kulte, Sprachen, Statusgruppen oder einzelne Personen drücken Eltern durch die Wahl der Namen ihres Nachwuchses aus.<sup>5</sup> Wie schon angedeutet, ist für den ägyptischen Kulturraum zu beachten, dass Kinder in der Regel nach ihren Vorfahren und Verwandten benannt wurden (dazu unten mehr).

Da die Aufnahme in die ägyptischen Tempelkollegien nur solchen Personen gestattet war, die väterlicher- und mütterlicherseits Vorfahren im Tempeldienst nachweisen konnten, gerät die Onomastik der Amtsträger der Tempel zu einem spannenden Forschungsfeld: Aller Erwartung nach ist die Tradition von Namen in einem solch abgeschlossenen System von Dynamiken in anderen Bevölkerungsgruppen abgekoppelt. Das Studium der Verbreitung und Kontinuität solcher Namen weist folglich darauf hin, wo sich Gemeinschaften unter Kultfunktionären etablierten, wie sie durch Heiraten und Wanderungsbewegungen aufrechterhalten wurden und wann sich solche Verbände auflösten. In diesem Kapitel interessieren dementsprechend vier Aspekte:

1. der Gebrauch ägyptischer Namen als Statusanzeiger
2. die Muster der Eheschließung und der Personalsituation in den Tempelkollegien, wie sie sich aus der lokalen Verteilung von Namen erschließen lassen
3. Tempeldiener, die griechische oder lateinische Namen trugen
4. ein Exkurs zu inoffiziellen Beinamen

Ein Wort zum Forschungsstand: Namenstudien reichen bis an die Anfänge der Ägyptologie und Papyrologie zurück, wobei zunächst Belegstellen zu katalogisieren waren.<sup>6</sup> Muster und Strategien in der Namengebung gerieten in den letzten Jahrzehnten stärker in den Fokus, unter anderen in der Forschung von Deborah Hobson, Jan Quaegebeur, Willy Clarysse, Mark Depauw, Nico Dogaer und Yanne Broux.<sup>7</sup> Diese Studien zeigen unter anderem, dass in Tebtynis Marres- und Geb-Namen enger mit den Amtsträgern der Sobek-Kulte verknüpft waren, während in Soknopaiu Nesos Namen wie Satabus und Stotoetis sehr verbreitet waren.<sup>8</sup> Eine umfassende Prosopografie des ägyptischen Tempel-

---

<sup>5</sup> Zu anthropologischen Aspekten der Namengebung als Mittel sozialer Identifikation, mit Hinweisen auf weiterführende Literatur cf. Broux und Coussemant 2014, 129 mit Anm. 5.

<sup>6</sup> Einen Überblick dazu gibt Hobson 1989, 157f.

<sup>7</sup> Hobson 1989; Quaegebeur 1992; Clarysse 1985; Clarysse 1997; Clarysse 2013a; Clarysse 2013b; Clarysse und Paganini 2009; Clarysse und Broux 2016; Depauw 2014; Broux 2015; Dogaer 2015; Dogaer und Depauw 2017.

<sup>8</sup> Für einen Überblick cf. Kockelmann 2017, 546–50.

personals, aus der sich Namengebungspraktiken erschließen lassen, liegt indes nicht vor.<sup>9</sup> Das vorliegende Kapitel kann diese Prosopografie nicht erarbeiten. Um aber trotzdem ein genaueres Bild von den Namenstraditionen unter den Tempeldienern der hier betrachteten Siedlungen zu gewinnen, werden die verfügbaren Quellensammlungen und Erkenntnisse gebündelt, um wenigstens die vier oben genannten Punkte näher zu beleuchten.

Als Grundlage für die folgende Untersuchung musste zunächst eine Bestandsaufnahme darüber erfolgen, welche Namen die Amtsträger der einzelnen Kollegien trugen. In einem nächsten Schritt war zu eruieren, inwiefern diese Personennamen spezifisch für den Ort und den jeweiligen Tempel waren. Mit welcher Methode und welchen Hilfsmitteln dies geschah, wird im Folgenden erörtert.

In einem ersten Schritt wurden alle Namen erfasst, die in den Personallisten und den sonstigen Verwaltungsakten der hier betrachteten Tempel verzeichnet sind; außerdem wurden die Textzeuge einschlägiger Familienarchive berücksichtigt. Um zu erfahren, wie weit diese Namen allgemein in Ägypten verbreitet waren, wurde im Anschluss die *Trismegistos People* Datenbank konsultiert: *Trismegistos* listet darin sämtliche Personennamen auf, die in den online verfügbaren griechischen und vielen ägyptischen Textzeugen attestierte sind. Die Datenbank liefert dabei auch Informationen über die Herkunft und Datierung der Belege sowie über die variierenden Schreibungen einzelner Namen.<sup>10</sup> Aus beiden Recherchemethoden ergibt sich eine Übersicht über die räumliche und zeitliche Verteilung jener Namen, die in den hier betrachteten Tempeln vertreten waren.

Ehe die Datensätze von *Trismegistos People* in die vorliegende Arbeit einfließen konnten, mussten sie in einem Zwischenschritt neu sortiert werden, denn *Trismegistos* listet jede Belegstelle eines Namens einzeln auf. Wenn also ein Mann namens Stotoetis fünfmal in demselben Text genannt wird, beispielsweise in der Petition SPP XXII 184, dann sind auch fünf separate Einträge in der Datenbank zu finden. *Trismegistos People* begegnet dieser Schwierigkeit, indem jeder einzeln erkennbaren Person eine individuelle Identifikationsnummer zugewiesen wird. Die fünf Belege für den Namen Stotoetis im genannten Papyrus sind dementsprechend alle der Trismegistos PerID 22043 zugeordnet. Für die vorliegende Arbeit wurden die Datensätze der recherchierten Namen halbautomatisch aus *Trismegistos* in eine Tabelle importiert und dort, wieder halbautomatisch, die Doublets der PerIDs entfernt, um die Anzahl einzelner Personen mit den entsprechenden Namen zu eruieren und diese anschließend nach Schreibung, Datierung und Verbreitung ordnen zu können. Mit dieser Methode wurden unter anderem aus den einzelnen Textbelegen des Namens Panemieus<sup>11</sup> 400 mehrfach genannte PerIDs aussortiert. Die so erstellten Tabellen sind im Anhang (siehe App. I) zur Veranschaulichung als Diagramme aufbereitet.

<sup>9</sup> Den Versuch einer solchen Prosopografie wagte Aurore Bertrand in ihrer noch unveröffentlichten Dissertation (Bertrand 2013). Für die Übermittlung ihres Manuskripts danke ich Frau Bertrand, für die freundliche Vermittlung gilt mein Dank außerdem Jennifer Romion, ebenfalls aus Montpellier.

<sup>10</sup> Für eine Beschreibung der Struktur der *Trismegistos People* Datenbank cf. Depauw 2017, 177–9.

<sup>11</sup> Trismegistos NameID 735.

Eine andere methodische Schwierigkeit besteht darin, dass sich theoretisch mehrere verschiedene PerIDs auf ein und dieselbe Person beziehen können. Dies gilt insbesondere für lange Listen, bei denen oft unklar ist, welche Personen einmalig und welche mehrfach verzeichnet sind. Ein Beispiel dafür sind die Steuerregister P.Mich. IV 223–225 aus Karanis, die tausende(!) Zahlungsposten aus den Jahren zwischen 171 bis 175 verzeichnen. Es handelt sich bei den einzelnen Eintragungen jedoch jeweils um Ratenzahlungen, die immer von denselben Personen geleistet wurden. Hinter den tausenden Einträgen stehen demnach schätzungsweise 575 bis 644 Personen.<sup>12</sup> Trotzdem verzeichnet die Datenbank von *Trismegistos People* für die meisten Personen in dieser Liste jeweils eine eigene PerID. Ein weiteres Problem bei der Recherche besteht darin, dass man gleichnamige Vorfahren gelegentlich durch den Ausdruck δμοίως kennzeichnete, um sich eine doppelte Schreibung zu ersparen. Beispielsweise meint Παβοῦς δμοίως<sup>13</sup> einen Pabus, Sohn des Pabus. Solche indirekten Verweise auf Vatersnamen sind in der Datenbank von *Trismegistos People* bislang jedoch noch nicht erfasst. Von der noch nicht vollständigen Einspeisung demotischer Texte und der nur allmählichen Einarbeitung vorgeschlagener Korrekturen der Lesungen sei gar nicht erst die Rede. Man mag dies alles bemängeln, doch obwohl *Trismegistos* noch nicht die umfassendsten prosopografischen Werkzeuge zur Verfügung stellt, bietet die Online-Plattform schon jetzt eine nie zuvor erreichte Genauigkeit in der Abfrage großer Personendatensätze.

Abgesehen von solchen technischen Schwierigkeiten stellte die schiere Größe der Datensätze einiger Namen den Verfasser der vorliegenden Arbeit vor Probleme in Fragen der Datenerfassung und Darstellung. So war es nicht möglich, bei größeren Datensätzen wie denen für den Namen Satabus, der in der Kaiserzeit für mehr als 2000 einzelne PerIDs belegt ist, oder Sto(to)etis, der 1400 Mal mit einzelnen PerIDs verzeichnet ist, jeden Eintrag daraufhin zu prüfen, ob die Namen jeweils als Patronymika verstorbener Personen, im Kontext eines in der Vergangenheit liegenden Ereignisses oder als Einwohner einer anderen Siedlung genannt wurden und eigentlich gar nicht dem gesuchten Ort und Zeitraum entsprechen. Beispielsweise tätigte ein gewisser „Stotoetis der Zweite, Sohn des Stotoetis, des Sohnes des Stotoetis [...] aus Soknopaiu Nesos“ ein Geschäft in Dionysias, wo der Papyrus geschrieben und wohl auch gefunden wurde, weshalb *Trismegistos* diesen Treffer für den Namen ‚Stotoetis‘ einzig dem Ort Dionysias zurechnet, obwohl Stotoetis nach Angabe des Textes in Soknopaiu Nesos lebte.<sup>14</sup> Solche Probleme lassen sich angeichts der schieren Materialfülle allenfalls zufällig entdecken und sodann korrigieren, um die Genauigkeit der Datensätze nach Möglichkeit zu verbessern.

Zur Illustration der allgemeinen Verbreitung der in den Tempelkollegien vorzufindenden Namen wird die Form eines Liniendiagramms gewählt. Die Vergleichszeiträume sind auf der X-Achse im Abstand von etwa 25 Jahren angesetzt und sollen somit jeweils die ungefähre Zeit von einer Generation zur nächsten darstellen. Die Werte werden bis ins Jahr 275 registriert, um zu verdeutlichen, wie sich das Verstummen der lokalen Über-

<sup>12</sup> Zur Gesamtzahl der in den Steuerregistern erwähnten Personen cf. Boak 1955, 159.

<sup>13</sup> P.Bour. 42, Kol. 6, Z. 509 (Hiera Nesos, 166/167).

<sup>14</sup> P.Gen. I<sup>2</sup> 8, Z. 5f. (Dionysias, 7. Okt. 141).

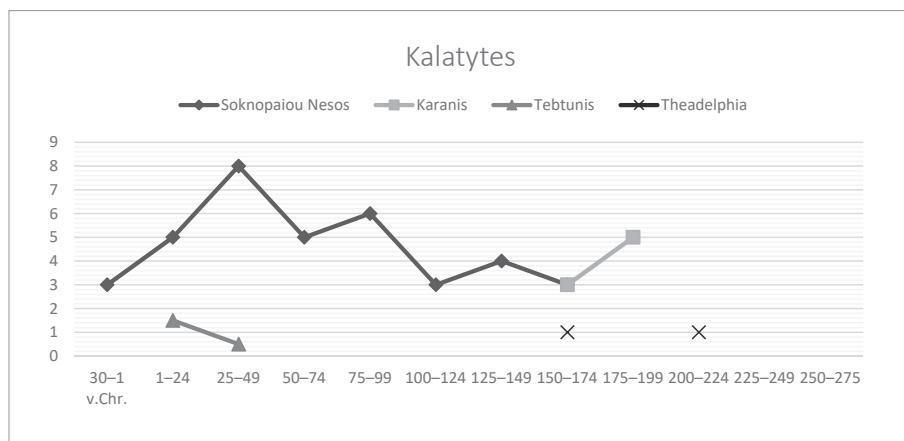


Abb. 2: Verteilung der Belege des Namens Kalatytes im kaiserzeitlichen Fayum unter der Maßgabe der hier beschriebenen Kriterien.

lieferung in den hier betrachteten Orten im frühen dritten Jahrhundert auf den generellen Befund auswirkt. Die Y-Achse bezeichnet wiederum die Anzahl der Personen, die einen bestimmten Namen trugen, wobei die jeweils im Text bezeichneten Menschen, aber auch ihre Patronymika einbezogen werden. Wurde ein Text laut Tabelle in einem Ort gefunden, aber in einem anderen Ort verfasst, dann wird, soweit möglich, manuell die Herkunft der entsprechenden Person überprüft. Sind Belege nicht eindeutig datierbar, sondern bewegen sich in einer größeren Zeitspanne, dann werden sie anteilig eingerechnet: Datiert ein Papyrus mit dem Namen Stotoetis etwa aus dem Zeitraum von 123 bis 145, wird in den Zeiträumen von 100 bis 124 und von 125 bis 149 jeweils der Wert 0,5 eingerechnet. Datiert ein Beleg nur grob aus dem zweiten Jahrhundert, wird in den betreffenden Zeitabschnitten für den Herkunftsstadt der Person jeweils der Wert 0,25 hinzugaddiert.

Am Beispiel des Namens Kalatytes sei demonstriert, wie sich einige methodische Schwierigkeiten und Alternativen bei der Datenerhebung auf die Darstellung der Befunde auswirken. So ergibt sich, nachdem alle doppelten PerIDs halbautomatisch aus den importierten Tabellen von *Trismegistos* herausgefiltert wurden, das in Abb. 2 dargestellte Diagramm.

Bei genauerer Betrachtung der zugrundeliegenden Quellen zeigt sich allerdings, dass die acht Belege aus Karanis aus den bereits oben genannten, langen Steuerregistern der 170er Jahre stammen. Darin ist achtmal ein „Pakysis, Sohn des Kalatytes und der Mutter Segathis, Enkel des Heras“ (Πακύσις Καλατύτου τοῦ Ἡρᾶ μη(τρὸς) Σεγάθιος) genannt.<sup>15</sup> Aufgrund der übereinstimmenden Namen lässt sich davon ausgehen, dass alle acht Er-

<sup>15</sup> P.Mich. IV 224 (Karanis, nach 16. Nov. 173), Kol. 15, Z. 562; Kol. 28, Z. 1202; P.Mich. IV 225 (Karanis, nach 26. März 175), Kol. 102, Z. 1741; Kol. 123, Z. 1942; Kol. 153, Z. 2705; P.Mich. IV 359c (Karanis, 175), Kol. 5, Z. 154; Kol. 43, Z. 1904.

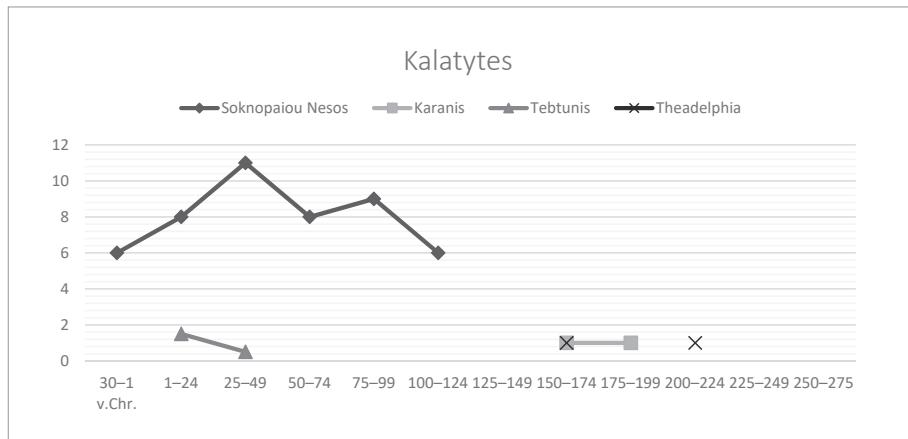


Abb. 3: Verteilung der Belege des Namens Kalatytes im kaiserzeitlichen Fayum unter Ausschluss der in den Steuerrollen aus Karanis vorliegenden Doppelnennungen identischer Personen und unter Eingrenzung der nicht näher datierbaren Textzeugen auf Grundlage der genauer datierbaren Belege.

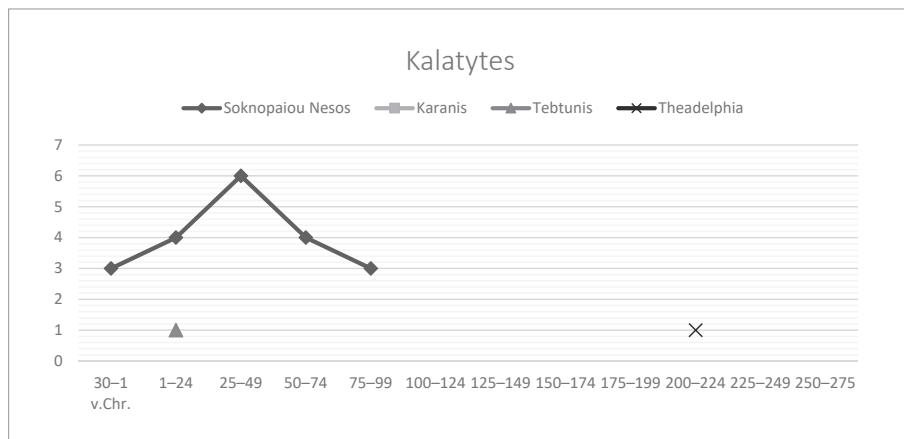
wähnungen dieselbe Person bezeichnen, obwohl ihr in *Trismegistos People* acht verschiedene PerIDs zugewiesen sind. Darüber hinaus suggeriert die Grafik, dass der Name Kalatytes in Soknopaiou Nesos scheinbar bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts vertreten war. Wie sich jedoch noch zeigen wird, ist der letzte lebende Nesiot namens Kalatytes im Jahr 51 bezeugt; lediglich als Patronymikon taucht der Name noch Jahrzehnte später in den Textzeugen aus Soknopaiou Nesos auf, genauer gesagt, bis in das frühe zweite Jahrhundert.<sup>16</sup> In Abb. 2 zieht sich der Graph trotzdem bis in das späte zweite Jahrhundert, weil zahlreiche Belegstellen, darunter insbesondere eine größere Zahl demotischer Ostraka,<sup>17</sup> nur allgemein der Kaiserzeit zugerechnet werden (laut *Trismegistos* bis etwa in das Jahr 175). Durch die statistische Verteilung der Belegstellen über diese Zeitspanne ergibt sich also, dass bis 175 eine Präsenz des Namens Kalatytes in Soknopaiou Nesos vermerkt wird, obwohl der letzte lebende Kalatytes dort im Jahr 51 bezeugt ist.

Ein Diagramm, das offensichtliche Mehrfachnennungen identischer Personen (wie den oben genannten Kalatytes, Vater des Pakysis, aus Karanis) ausschließt und zugleich die nur grob datierten Textzeugen statistisch über einen engeren, an den genau datierbaren Quellen orientierten Zeitraum verteilt, zeigt Abb. 3.

Doch auch dieses Diagramm ist makelbehaftet. So beruht der im Zeitraum von 150 bis 199 eingezeichnete Graph für Karanis bloß auf einem Patronymikon: Es handelt sich um denselben Kalatytes, Vater des Pakysis, der im vorangegangenen Absatz als Beispiel

<sup>16</sup> Siehe zu der Beleglage für den Namen Kalatytes ausführlich Kapitel 1.3.2.

<sup>17</sup> P.Dime I 3; 24–26; 32; 35; 38–40; 43; 52; 54; 56; 65; 70; 75; 85; 98; 173; 189; 190; 194; 214 (alle S.N., kaiserzeitl.).



**Abb. 4:** Verteilung der Belege des Namens Kalatytes im kaiserzeitlichen Fayum unter Ausschluss der in den Steuerrollen aus Karanis vorliegenden Doppelnamen identischer Personen und unter Eingrenzung der nicht näher datierbaren Textzeugen auf Grundlage der genauer datierbaren Belege. Zusätzlich wurden alle Partonymika ausgeschlossen.

für die vielfachen Nennungen einzelner Personen in den Steuerregistern aus Karanis erwähnt wurde. Ob dieser Kalatytes zur Zeit seiner Erwähnung in den 170er Jahren noch lebte, und überhaupt in Karanis wohnhaft war, lässt sich aber nicht sagen. Möchte man diese Unwägbarkeit bereinigen, muss der Datensatz zusätzlich auf Vaters- und Großvatersnamen hin gefiltert werden. Daraufhin ergibt sich das Diagramm von Abb. 4.

In der Zusammenstellung der Datensätze im Zuge der Vorrecherchen zu dieser Arbeit hat sich gezeigt, dass Patronymika etwa ein Viertel bis zu einem Drittel aller Belege ausmachen, unabhängig von dem betrachteten Namen. Der hohe Anteil lässt sich daraus erklären, dass Patronymika ein standardisierter Bestandteil von Papyrusurkunden waren und somit in den meisten dokumentarischen Texten wenigstens einmal, nämlich bei der erstmaligen Nennung von Vertragsparteien, Petenten oder dergleichen, mit genannt wurden. Unter den übrigen Belegstellen wird sich außerdem noch eine gewisse Zahl von Texten befunden haben, bei denen bloß noch nicht erkannt wurde, dass sie dieselbe Person nennen, oder die genannten Personen gar nicht aus dem genannten Ort oder der gesuchten Zeit stammen. Als Faustregel wäre demnach anzunehmen, dass von etwa 100 Belegstellen eines bestimmten Namens etwa ein Drittel auf Vaters- und Großvatersnamen entfallen. Von den übriggebliebenen circa 66 Belegstellen kann guten Gewissens noch einmal die Hälfte subtrahiert werden, weil sich dahinter entweder lange verstorbene oder in einem anderen Ort lebende Personen verborgen, oder weil trotz individueller Trismegistos PerID zwei in separaten Texten erwähnte Personen in Wahrheit nur eine einzige Person waren. In der Summe dürften hinter 100 Belegstellen also nur etwa 33 einzelne, lebende Personen zu vermuten sein. Diese Berechnung kann nicht mehr als ein grober und illustrativer Näherungswert sein, aber sie bricht die Zahl der Belegstellen auf eine

wenigstens etwas realistischere Größe herunter. Wenn also zum Beispiel im frühen dritten Jahrhundert in Soknopaiu Nesos 70 Belegstellen für den Namen Herieus bezeugt sind (siehe App. I.I, Abb. 21), handelte es sich nach der hier beschriebenen Faustformel wohl eher um 23 lebende Männer, wobei selbst diese Zahl fast zu hoch gegriffen erscheint.

Je nach Schwerpunktsetzung lassen sich also sehr verschiedene Diagramme zeichnen. Die Tendenz, dass die meisten Belege für den Namen Kalatytes auf Soknopaiu Nesos entfallen, bleibt jedoch in jedem Fall bestehen. Auch das relative Verhältnis zwischen der Zahl der Belegstellen ändert sich trotz der Anwendung verschiedener Methoden zur Auszählung nur unwesentlich. Im Sinne einer effizienten Arbeitsweise wird deshalb im Fortfolgenden die simpelste Methode zur Ermittlung der Belegstellen konsequent bei allen Diagrammen angewandt: Doppelte PerIDs werden herausgefiltert. Grundsätzlich genügt das, um allgemeine Tendenzen in der lokalen Prosopografie abzubilden. Nicht möglich war es jedoch, sämtliche schwer datierbaren Belege anteilig über einen Zeitraum, der sich an den datierbaren Quellen orientiert, in die Statistik einzurechnen, lückenlos für jeden Namen unter tausenden Belegen die einzelnen Patronymika herauszufiltrieren oder in Gänze die einzelnen Herkunftsangaben der Personen mit den Fundorten der Papyri abzugleichen. Bei der Betrachtung der in diesem Kapitel und in App. I verzeichneten Diagramme ist daher stets in Erinnerung zu behalten, dass die Zahl der tatsächlich lebenden Personen deutlich geringer sein dürfte als die Zahl der Belegstellen für die entsprechenden Vierteljahrhunderte. Insbesondere die hohen Werte der Graphen für Karanis in den 170er Jahren resultieren aus der Problematik, dass die PerIDs der in den dortigen Steuerlisten genannten Personen noch nicht zusammengefasst worden sind.

Belege aus anderen Regionen werden nur deshalb gelegentlich in den Tabellen und Diagrammen verzeichnet, weil sie zeigen sollen, dass das Fayumbecken kein hermetisch abgeschlossener Raum war, sondern manche Namen auch überregional verbreitet waren. Von einen quantitativen Vergleich der für das Fayum erhobenen Namen mit ihrem Aufkommen in anderen Regionen Ägyptens wird jedoch abgesehen, da die Mehrheit aller kaiserzeitlichen Papyri aus dem Fayum stammt:<sup>18</sup> Wenn demnach zum Beispiel 80 Prozent der Belege für einen bestimmten Namen auf den Arsinoites entfallen, dann heißt das nicht, dass dieser Name nur dort besonders verbreitet war, sondern die Zahlenverhältnisse spiegeln in erster Linie die quantitative Verteilung der Quellen wider. Ein überregionaler Vergleich würde also keine aussagekräftigen Ergebnisse liefern.<sup>19</sup> Über die Situation am Rande des Fayum lassen sich hingegen Dank der großen und recht gleichmäßig verteilten Menge an Textzeugen für die Kaiserzeit einigermaßen fundierte Aussagen treffen.

---

<sup>18</sup> Zur chronologischen und regionalen Verteilung der Papyri cf. Habermann 1998, 148; 154–6.

<sup>19</sup> Zu diesen und weiteren methodischen Schwierigkeiten prosopografischer Studien cf. auch Broux 2015, 64–75.

## 1.1 Ägyptische Namen in kaiserzeitlichen dokumentarischen Texten

Vor Beginn der Untersuchung sind einige Grundlagen der ägyptischen Namenkunde zu erläutern, insbesondere die Art der schriftlichen Wiedergabe von Namen im Ägyptischen und Griechischen. Diese Vorbemerkungen sollen einerseits zeigen, in welchen Punkten sich die ägyptische Tradition der Namengebung und -bildung von griechischen oder römischen Traditionen unterscheidet und somit verdeutlichen, dass das Tragen und die Weitergabe ägyptischer Namen eine Nähe zur ägyptischen Kultur voraussetzen. Andererseits ist zu erörtern, dass die hier zusammengetragenen Namen überwiegend aus dokumentarischen Texten stammen, die zumeist von Verwaltungsbeamten, Notaren oder anderen professionellen Schreibern verfasst wurden. Insbesondere in Hinblick auf fiskalische und vertragsrechtliche Belange waren diese Personen geschult, die Namen der Vertragsparteien nach einem möglichst einheitlichen System niederzuschreiben. Spitz- oder Beinamen bleiben der Studie dagegen weitestgehend verschlossen. Die somit eingeschränkte Perspektive bietet gleichwohl den Vorteil, dass alle hier behandelten Namen einem vergleichbaren Kontext entstammen, was ihre diachrone und überregional vergleichende Betrachtung erleichtert, wenn nicht erst ermöglicht.

Ägyptischen Namen sind im Grunde Nominalsätze, die sich häufig auf Götter beziehen, aber auch Toponyme, Qualitäten, Festivitäten und andere Kontexte benennen können. Beispielsweise ist Pahyris (*Pȝ-Hr*) übersetzt ‚Der zu Horos Gehörige‘<sup>20</sup> und Pnepherlos (*Pȝ-nfr-ḥr*), ‚Der mit dem schönen Gesicht‘.<sup>21</sup> Daneben konnten auch vergöttlichte Personen zu Namenspatronen werden. Im Fayum erfreute sich zum Beispiel der für die Region bedeutende Pharao Amenemhet III. großer Beliebtheit, die Kurzform seines Namens, Marres (*Mȝc-Rc*), trug man noch in römischer Zeit.<sup>22</sup> Den Kombinationsmöglichkeiten waren dabei theoretisch keine Grenzen gesetzt: Ein für das Fayum besonders prägnantes Beispiel ist der Name Marsisuchos (*Mȝc-Rc-sȝ-Sbk*), ‚Marres, der Sohn des Sobek‘, der den pharaonischen Herrscher und den Gaugott gleichermaßen einschließt.<sup>23</sup>

Das Aussprechen von Personennamen war ein wichtiger Bestandteil kultbezogener Rituale und verlieh der genannten Person rituelle Wirkmächtigkeit. Dies betrifft sowohl Ritualtexte für liturgische Handlungen im Götterkult als auch ‚magische‘ Papyri und Amulette, die schützende oder schädigende Wirkung gegen andere Personen entfalten sollten. Über den Tod hinaus ermöglichten Familien ihren Vorfahren das Leben im Jenseits, indem sie die Namen der Verstorbenen rezitierten oder schriftlich fixierten. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum ägyptische Namen oft Bezug auf Götter

<sup>20</sup> NB Dem. 400f.

<sup>21</sup> NB Dem. 192f.

<sup>22</sup> NB Dem. 578f. Siehe zu den Marres-Namen auch Kapitel 1.2.1.

<sup>23</sup> NB Dem. 582–3. Zur Bildung der mit Sobek verknüpften Anthroponyme cf. weiterführend Kockelmann 2017, 540–6.

nahmen oder als Nominalsätze schützende Formeln bildeten: Personennamen waren eng mit religiösen Glaubensvorstellungen verbunden.<sup>24</sup>

Waren Namen erst einmal vergeben, hafteten sie ihren Trägern in der Regel bis zum Tod und, wie erwähnt, darüber hinaus an. Sonderfälle bestätigen dabei die Regel. So ist aus ptolemäischer Zeit ein rätselhafter Text überliefert, wonach ein Kultfunktionär für Frevel gegenüber Osiris dazu verurteilt wurde, einen neuen Namen zu führen, der keinen Götternamen mehr enthielt. Der Papyrus war bei seiner Entdeckung versiegelt und dürfte wohl eher einem rituellen Kontext als einem tatsächlichen Gerichtsprozess entstammen; die Erzählung selbst und ihre Schwerpunktsetzung auf die Bedeutung des Namens mag aber verdeutlichen, welche Bedeutung man Namen in der ägyptischen Kulturtradition beimaß.<sup>25</sup>

Wenigstens in seinen Ursprüngen lässt sich das in Ägypten verbreitete Prinzip der familiären Weitergabe von Namen wohl aus der oben beschriebenen Weltsicht erklären: Um die Ahnen im Jenseits zu ehren und sie dort am Leben zu erhalten, gab man ihre Namen an die nächste Generation weiter. Das Prinzip diente damit zugleich der familiären Erinnerungskultur in einer Welt, die keine Familiennamen kannte. Häufig lässt sich dementsprechend beobachten, dass der älteste Sohn eines Ehepaars nach seinem Großvater väterlicherseits benannt wurde, der jüngere Bruder nach seinem Großvater mütterlicherseits. Die gleiche Abfolge findet sich bei Töchtern, die ihrerseits die Namen ihrer Großmütter trugen. Gleichnamige Kinder wurden zum Teil durch den Zusatz ‚der Ältere‘ (*πρεσβύτερος*), ‚der Jüngere‘ (*νεώτερος*) oder ‚der Dritte‘ (*τρίτος*) und Varianten voneinander unterschieden.<sup>26</sup> Eine verbindliche Regelung der Namengebung existierte freilich nicht, und so ist zuweilen zu beobachten, dass Kinder in manchen Familien nach den elterlichen Geschwistern benannt wurden oder eher zufällige Beweggründe zur Wahl eines Namens führen konnten, wie schon das Eingangszitat dieses Kapitels verdeutlicht. Wer in der römischen Zeit einen ägyptischen Namen trug, dessen Eltern stammten jedenfalls sehr wahrscheinlich aus einem von ägyptischen Traditionen geprägten Teil der Bevölkerung, schließlich war die Wahl des Namens eng mit dem familiären Kontext und religiösen Vorstellungen verbunden.

Verständlicherweise bietet die ägyptische Schrift die beste Möglichkeit, um ägyptische Namen wiederzugeben. Ein einheitliches System zur Schreibung ägyptischer Namen im Griechischen entwickelten die Schreiber der Landesverwaltung erst, nachdem die Einführung einer allgemeinen Kopfsteuer unter Ptolemaios II. die massenhafte Registrierung ägyptischer Namen notwendig gemacht hatte.<sup>27</sup> Existierten in ptolemäischer Zeit noch demotische und griechische Urkunden nebeneinander, setzte sich in der

<sup>24</sup> Zur Bedeutung von Personennamen im religiösen Kontext cf. überblicksweise Zivie-Coché und Dunand 2013, 391f.; Depauw 2014, 76. Siehe am Beispiel der Prosbynemata auch Kapitel 2.3.1.1. Zu der Notwendigkeit, mittels korrekt geschriebener Personennamen im Ritualkontext eindeutige Referenzen zu den dies- oder jenseitigen Zielpersonen herzustellen, cf. ferner Quack 2014b, 130.

<sup>25</sup> P. Dogson (Elephantine, ptolem.), für einen Überblick zu Fragen an den Text cf. Martin 1994.

<sup>26</sup> Zu dieser Methode der Unterscheidung gleichnamiger Geschwister cf. Depauw 2014, 79.

<sup>27</sup> Zu dieser Entwicklung cf. Muhs 2010b.

Kaiserzeit schließlich die griechische Schrift in der Landesverwaltung durch, und nur noch selten begegneten ägyptische Namen in ägyptischer Schrift. Ins Griechische ließen sich ägyptische Worte jedoch nicht ohne weiteres übertragen, denn einerseits mangelte es der griechischen Schrift an bestimmten Lauten, die erst später im koptischen Alphabet zu finden sind, und andererseits lag der ägyptischen Sprache eine andere Grammatik zugrunde. So bestand ein Problem darin, dass Namen im Ägyptischen indeklinabel sind, die Schreiber griechischer Texte dementgegen aber deklinieren müssen. Die Urkunden-schreiber mussten ägyptische Namen für griechische Texte also in die erforderliche Form bringen. Dies konnte entweder durch die phonetische Übertragung der Namen in die griechische Schrift geschehen oder durch Übersetzung: Der Name *P3-n3-bk.w* (,Der der Falken“)<sup>28</sup> ließ sich zum Beispiel phonetisch als Πανιβηκις ins Griechische übertragen oder als Τέραξ (,Falke‘) übersetzen.<sup>29</sup> Ferner sind dialektale Färbungen in der Schreibung mancher Namen festzuhalten, die auf die regionale Herkunft von Schreibern oder auch auf ihre Schriftkenntnis des Griechischen im Speziellen zurückzuführen sind. So ist für den in demotischen Texten als *Qr-d3d3* notierten Namen in griechischen Urkunden unter anderem die Übertragung zu Καλατύτης, Καλατεῦτης, Καλατοίτης, Καλαθιώτις und Καρατιωθῖς belegt.<sup>30</sup>

Mögen Variationen bei der Übertragung vom Ägyptischen ins Griechische Gang und Gänge gewesen sein, konnte man sich in Urkunden doch nicht nach Belieben ausweisen, sondern eine einmal aktenkundige Nomenklatur war in der Regel beizubehalten. Nur in bestimmten Fällen war eine Änderung des Namens oder der Nomenklatur möglich. Diese war behördlich zu beantragen, über das Prozedere ist jedoch bis auf ein einzelnes Beispiel kaum etwas bekannt.<sup>31</sup> Ein Namenswechsel war beispielsweise dann sinnvoll, wenn damit eine Statusänderung einherging. Am häufigsten ist dies für Soldaten aus der Lokalbevölkerung bezeugt, die mit Beginn ihres Militärdienstes die *tria nomina* annahmen – wahlgemerkt zu einem Zeitpunkt, bevor ihnen der römische Bürgerrecht verliehen worden war.<sup>32</sup> Ferner gibt es Hinweise, dass manche Personen aufgrund behördlicher Registrierungsfehler und Irrtümer unter mehreren verschiedenen Namen in Verwaltungs-

<sup>28</sup> NB Dem. 378.

<sup>29</sup> Zu den Möglichkeiten der Übertragung eines ägyptischen Namens in griechische Schrift cf. Hagedorn 1993, 355f.

<sup>30</sup> Für Belege zu den Schreibungen siehe App. 1, Tab. 1. Für einen Überblick über die in den griechischen Urkunden aus Soknopaiu Nesos festzustellenden grammatischen, orthografischen und dialektalen Eigenheiten cf. Lippert und Schentuleit 2010a, 75–101.

<sup>31</sup> Cf. Broux 2013b, 315; Ende des Jahres 194 erhielt ein gewisser Eudaimon die Genehmigung, sich fortan nicht mehr als ‚Eudaimon, Sohn des Psois und der Tiathres‘ ausweisen zu müssen, sondern stattdessen offiziell als ‚Eudaimon, Sohn des Heron und der Didyme‘ auftreten zu dürfen; der Genehmigung war ein entsprechender Antrag des Eudaimon bei einem Königlichen Schreiber voraus gegangen (SB XVIII 13175; Herkunft unbekannt., Okt./Nov. 194).

<sup>32</sup> Wie Rudolf Haensch bemerkte, nahmen Rekruten in Ägypten offenbar bereits während ihrer Dienstzeit lateinische *tria nomina* an, darunter nicht nur Männer mit ursprünglich ägyptischen Namen, sondern auch Männer mit ursprünglich griechischen Namen. In diesem Punkt scheint sich Ägypten von den Gepflogenheiten in anderen Provinzen zu unterscheiden, cf. Haensch 2012, 73.

dokumenten erscheinen.<sup>33</sup> Aber in der Regel behielt man wohl den Namen bei, unter dem die Eltern ihr Kind in Zensusdeklarationen registriert hatten.

## 1.2 Typische Namen in den fayumischen Tempelkollegien

In den folgenden Unterkapiteln werden alle Namen besprochen, die häufig oder ausschließlich in den Tempelkollegien von Soknopaiu Nesos, Tebtynis und Bakchias bezeugt sind. Beides, die Auswahl der Namen sowie die Eingrenzung der Orte, verdient eine nähere Erläuterung.

Die Auswahl von ‚häufig‘ oder ‚ausschließlich‘ in einem Tempelkollegium attestierten Namen soll einerseits die Zahl der hier besprochenen Fallbeispiele eingrenzen und den Fokus auf solche Namen lenken, die besonders stark in einem Tempel verbreitet waren, andererseits aber auch solche Namen berücksichtigen, die vielleicht selten, oder auch ausschließlich in einem sehr begrenzten Raum verbreitet waren und deshalb für die Studie von besonderem Interesse sind. Was nun ‚häufige‘ oder ‚ortsspezifische‘ Namen sind, lässt sich allerdings nur unter höchst subjektiven Gesichtspunkten beschreiben: Selbst die Personallisten der Tempel, die den genauesten Überblick über die Namen der Amtsträger vermitteln, sind in hohem Maße fragmentarisch und geben den Personalstand nur für einen begrenzten Zeitraum wieder. Darüber hinaus liegen aus den einzelnen Tempeln verschiedene Mengen an Textmaterial vor: Aus Soknopaiu Nesos sind hunderte Namen von Amtsträgern bekannt, aus Bakchias nur wenige Dutzend. In der Konsequenz lassen sich die Namen der Kultfunktionäre eines Ortes oder eines Tempels nur grob erfassen. Bescheidener, aber präziser lässt sich daher sagen: Aus den Befunden aussortiert wurden all jene ägyptischen ‚Allerweltsnamen‘, die in allen Tempeln zu finden waren, aber die aufgrund ihrer allgemeinen, überregionalen Verbreitung nicht zur weiteren Diskussion beitragen.

Die Einschränkung des Untersuchungsfeldes auf Soknopaiu Nesos, Tebtynis und Bakchias erklärt sich daraus, dass aus diesen Orten einerseits deutlich mehr Kultfunktionäre namentlich bekannt sind als aus Theadelphia, andererseits sind die Belege für Namen präziser zu datieren als in Narmuthis: Aus Theadelphia sind kaum mehr als ein Dutzend Kultspezialisten namentlich greifbar, daher eignet sich diese Siedlung grundsätzlich nicht für eine Untersuchung der Namengebungspraktiken. Auf dem Tempelbezirk von Narmuthis sind zwar wiederum zahlreiche Namenstraka überliefert,<sup>34</sup> doch nur wenige Stücke erlauben eine präzise Datierung oder die zweifelsfreie Zuordnung zu Amtsträgern

---

<sup>33</sup> So könnten die Wendungen ἀνθ' οὗ und ὁ διὰ λόγων, notiert zwischen zwei einzelnen Personennamen, einen vorangegangenen Fehler in Dokumenten der Verwaltung korrigieren oder aber darauf hinweisen, dass die jeweilige Person nach einem Namenswechsel nunmehr unter neuer Nomenklatur in behördlichen Unterlagen geführt wurde. Ausführlich hierzu sowie zu Möglichkeiten, einen neuen Namen zu beantragen, cf. Broux 2013b.

<sup>34</sup> P.Narm. I 27–128; 134–9 (alle Narm., 2./3. Jh.).

der dortigen Kulte. Für die drei übrigen Orte liegen dagegen Textbestände vor, die aufgrund ihres Umfangs für eine Untersuchung geeignet sind.

### 1.2.1 Eine Bestandserfassung: Regional-, orts- und tempelspezifische Namen

Die Erfassung der Namen in den drei Tempelkollegien erfolgte auf Basis der unpublizierten Dissertation von Aurore Bertrand, die darin fast alle Kultfunktionäre aufzählt, die in den griechischen Papyri der Kaiserzeit attestierte sind.<sup>35</sup> Ergänzend dazu wurden die Indices in den Editionsbänden der *Demotischen Dokumente aus Dime* konsultiert, um in den ägyptischen Urkunden und Ostraka des Soknopaiostempels erwähnte Namen zu erfassen.<sup>36</sup> Für die im Soknebtynistempel verbreiteten Personennamen wurden ferner demotische Urkunden aus Tebtynis hinzugezogen.<sup>37</sup> Aus Bakchias liegen keine relevanten Textzeugen in ägyptischer Schrift vor, sodass hier insbesondere mehrere griechische Personallisten aus dem zweiten Jahrhundert maßgebend sind.<sup>38</sup>

Bei einer generellen Betrachtung der in den Tempelkollegien von Soknopaiu Nesos, Tebtynis und Bakchias verbreiteten Namen fällt ins Auge, dass darunter fast ausschließlich Namen ägyptischer Herkunft zu finden sind (siehe die Namenlisten unten). Nur

<sup>35</sup> Bertrand 2013.

<sup>36</sup> Da die ersten beiden Editionsbände dieser Reihe ausschließlich Papyri und Ostraka aus der internen Verwaltung des Soknopaiostempels beinhalten, dürften die in den Indices erwähnten Namen hauptsächlich Angehörige des Tempelkollegiums nennen. Anders verhält es sich mit dem dritten Band, der überwiegend Kauf- und Kreditverträge aus dem örtlichen Grapheion verzeichnet. Amtsträger des Soknopaiostempels lassen sich in diesen Texten nur dann identifizieren, wenn sie unter einem entsprechenden Amtstitel auftreten. Unter dieser Maßgabe sind sie in folgenden Quellen namentlich greifbar: P.Dime III 2 (S.N., 22. Nov. 8 v.Chr.); P.Dime III 5 (S.N., 21. Nov. 11); P.Dime III 7 (S.N., 11. Aug. 18); P.Dime III 9 (S.N., März/Apr. 23); P.Dime III 10 (S.N., 28. Apr. 27); P.Dime III 13 (S.N., Juli 29); P.Dime III 14 (S.N., 11. Dez. 29); P.Dime III 16 (S.N., 31. Dez. 34?); P.Dime III 18 (S.N., 7. Okt. 37); P.Dime III 19 (S.N., 19. Aug. 42); P.Dime III 22 (S.N., 29. Okt. 45); P.Dime III 23 (S.N., 26. Febr. 47); P.Dime III 24 (S.N., 46/47); P.Dime III 26 (S.N., 4. Nov. 51); P.Dime III 27 (14. Sept. 54); P.Dime III 28 (S.N., 17. Sept. 55); P.Dime III 32 (S.N., nach 83); P.Dime III 36 (24. Jan. 20 v.Chr.); P.Dime III 37 (S.N., 21/22); P.Dime III 40 (S.N., 15. Aug. 28); P.Dime III 41 (S.N., 14. Mai 43 oder 53).

<sup>37</sup> Mehrere demotische Quittungen wurden von Amtsträgern des Soknebtynistempels unterzeichnet: P.Zauzich 57 (Tebt., 25. Juni 152); P.Zauzich 58 (Tebt., 130/131); P.Zauzich 59 (Tebt., 24. Aug. 41); P.Zauzich 60 (Tebt., 2. Jh.); P.Zauzich 62 (Tebt., 2. Jh.).

<sup>38</sup> Knudtzon 1946, 83–93 bot bereits eine erste, auf zwei Personallisten aus dem späten zweiten Jahrhundert basierende Prosopografie, die Gilliam 1947, 273–6 um weitere Namen ergänzte. Die aus den griechischen Urkunden bekannten Namen der Amtsträger von Bakchias sind in Bertrand 2013 nochmals zusammengetragen. Die Personallisten der Tempel von Bakchias sind neu zusammengefasst in Messerer 2019, 114–56.

selten trugen Kultfunktionäre der Tempel gräzisierte Namen,<sup>39</sup> rein griechische oder gar lateinische Namen, auf die in Unterkapitel 1.4 gesondert Bezug genommen wird.

Natürlich ist es keine Überraschung, dass ägyptische Kultfunktionäre auch ägyptische Namen trugen. Interessant wird der Befund aber in Hinblick darauf, wie andere Statusgruppen Namen als Anzeiger ihrer gesellschaftlichen Stellung nutzten. So zeigt sich, dass spätestens ab dem zweiten Jahrhundert soziale Aufsteiger durch die Wahl griechischer Doppelnamen die Zugehörigkeit zu privilegierten, städtischen Statusgruppen anzusehen gedachten.<sup>40</sup> Ägyptische Namen gerieten in diesen Kreisen in der Folge aus dem Gebrauch. Obwohl sich die Weitergabe ägyptischer Namen unter den Kultfunktionären primär aus den Regeln der endogamen Heirat erklärt, könnte der Wandel der Namengebungspraktiken in der städtischen Bevölkerung einen weiteren Wahrnehmungshorizont unter den Tempeldienern eröffnet haben: Während ein Teil der Bevölkerung fortan gräzisierte oder griechische Namen an seine Kinder weitergab, behielten die Amtsträger der Tempel die ‚traditionellen‘ ägyptischen Namen bei, was mancher Kultfunktionär vielleicht als Mittel zur Abgrenzung von anderen privilegierten Statusgruppen begriff.

Die Weitergabe ägyptischer Namen im Kreis der Familie war indes kein Phänomen, das nur den Amtsträgern der Tempel eigen war: Ganze Berufsgruppen pflegten noch im kaiserzeitlichen und spätantiken Ägypten eigene Namen, die sie speziell unter ihresgleichen weitergaben, was von den endogamen Strukturen in anderen sozialen Milieus zeugt. So kam im dritten und vierten Jahrhundert im thebanischen Deir el-Bahari alljährlich ein Verein von Metallhandwerkern zusammen, um in einer Nische der Umfassungsmauer des Tempels der Hatschepsut einen Esel zu opfern. Die Vereinsmitglieder trugen fast ausschließlich ägyptische Namen und Patronymika. Mehrere von ihnen trugen den Namen Plenis ( $\Pi\lambda\eta\pi\varsigma$ ), der sich von dem ägyptischen Wort für ‚Schmied‘ ( $P\beta\cdot\lambda\eta\varsigma$ ) ableitet.<sup>41</sup> Wen wundert es da, dass auch die Amtsträger der ägyptischen Kulte solche Namen trugen, die mit den in ihren Tempeln verehrten Gottheiten assoziiert waren.

Trifft die Vermutung zu, dass sich Familien von Kultfunktionären durch ägyptische Namen mehr oder weniger bewusst von anderen Bevölkerungsgruppen abgrenzten, dann müssten solche traditionellen Namen andernorts, wo die Tempel länger dokumentiert sind als am Rande des Fayum, auch länger unter den Amtsträgern der Tempel überdauert haben. Ein treffendes Beispiel mag die Familie um Aurelius Ammon abgeben, die im vierten Jahrhundert in Panopolis lebte: Ammons Vater Petarbeschinius war ein Amtsträger im Tempel des Min, auch seine Mutter stammte aus einer Familie hochrangiger

<sup>39</sup> In die Gruppe der gräzisierten Namen sind insbesondere ägyptische Namen mit griechischen Endungen zu zählen, beispielsweise ‚Anubion‘ statt ‚Anubis‘ oder ‚Horion‘ statt ‚Horos‘, cf. Dogar und Depauw 2017.

<sup>40</sup> Doppelnamen waren in wohlhabenden, hellenisierten Kreisen verbreitet, etwa unter Metropoliten oder Mitgliedern der Gymnasien. Die Namen wurden in Urkunden durch Formulierungen wie  $\delta\ kai$  und Varianten gekennzeichnet. In der Kaiserzeit mochten solche Doppelnamen in lockerer Anlehnung an die *tria nomina* der römischen Bürger möglicherweise auch Affinität zu den Herrschern ausdrücken. Zu diesen Entwicklungen cf. Broux 2015, 110–20; 153–70; 271f.; 291f.; Broux und Coussemek 2014, 129–31; 135–7. Siehe dazu auch unten Kapitel 1.4.2.

<sup>41</sup> NB Dem. 199. Zu den Schmieden, die in Deir el-Bahari opferten, siehe auch Kapitel 2.1.3.3.

Kultfunktionäre. Ammons Halbbruder Horion war sogar Erzprophet des Panopolites. Ammon selbst folgte seinem Vater als jüngerer Sohn in den Tempeldienst nach, besaß aber auch klassische Literatur und stellte sich zu verschiedenen Anlässen als hellenistisch gebildeter Gelehrter dar. Sein älterer Bruder Harpokration bereiste als Rhetor den Mittelmeerraum, wobei er auch als Prokurator in griechischen Städten waltete. Während jedoch viele Mitglieder der städtischen Oberschicht zu dieser Zeit griechische oder lateinische Namen trugen, pflegte die Familie um Ammon die Tradition ägyptischer Namen.<sup>42</sup> Dabei ist freilich anzumerken, dass Ammons Eltern, Petarbeschinis und Senpetechensis, und auch er selbst rein ägyptische Namen trugen, während sein Bruder Harpokration einen gräzisierten Namen führte, abgeleitet von Harpokrates.<sup>43</sup> Eine Öffnung zu Namen jenseits der ägyptischen Kulturtradition, namentlich aus hellenistischem Umfeld, vollzog sich anscheinend auch in dieser Familie, wenn auch schlechend.

Hinsichtlich ihrer Verbreitung lassen sich die in den Tempelkollegien anzutreffenden Namen in drei Gruppen einteilen: in überregional verbreitete, regionaltypische und orts- oder sogar tempelspezifische Namen. Überregional verbreitet waren Namen wie Harpasis, Haryotes, Horos, Onnophris oder Panemieus (siehe App. 1.4). Die weite Verbreitung dieser Namen ist wohl damit zu erklären, dass sie sich auf panägyptische Götter und Symbole beziehen, die weder an einen bestimmten Ort noch an einen bestimmten Personenkreis gebunden waren. So bezieht sich der Name Panemieus („Der der Löwinnen“)<sup>44</sup> auf Göttinnen in Löwengestalt, vielleicht Sachmet oder Bastet. Auf die für die ägyptische Theologie zentrale Gottheit Horos beziehen sich wiederum Namen wie Harpasis („Horus, der (Sohn) der Isis“),<sup>45</sup> Haryotes („Horos ist heil“)<sup>46</sup> und der Personename Horos selbst.

Zu den regionspezifischen, vor allem im Fayum verbreiteten Namen zählte Marres, eine Kurzform des Namens Amenemhets III., des vergöttlichten Pharaos, der sich einstmals um die Besiedlung des Fayum Verdienste erworben hatte und noch in römischer Zeit in der Region ein hohes Ansehen genoss: In den Isishymnen, die seit der späten Ptolemäerzeit die Pilaster am Eingang des Haupttempels von Narmuthis zieren, wird er als Gründer des Heiligtums besungen.<sup>47</sup> Gleichermaßen gilt für den im Fayum verehrten Kroko-dilgott Sobek (griechisch Suchos), der Bestandteil von Namen wie Petesuchos („Der, den Sobek gegeben hat“)<sup>48</sup> war. Zudem waren regionspezifische Namen von phonetischen Färbungen geprägt. Der Name Pakysis wurde zum Beispiel im Fayum, und speziell in Soknopaiu Neso, in griechischen Texten häufig mit einem Alpha an zweiter Stelle notiert, also Πακυσις, während im Rest des Landes die Schreibung Πεκυσις mit Epsilon

<sup>42</sup> Für einen Stammbaum der Familie um Ammon cf. Willis und Maresch 1997, 3.

<sup>43</sup> Ob sich der Name „Ammon“ auf den lybischen Orakelgott Ammon oder auf den ägyptischen Gott Amon bezieht, ist strittig, cf. Dogaer und Depauw 2017, 195 mit Anm. 12.

<sup>44</sup> NB Dem. 379.

<sup>45</sup> NB Dem. 807f.

<sup>46</sup> NB Dem. 796–8.

<sup>47</sup> I.Egypte métriques 175 (4), Z. 34 (Narm., 1. Jh. v.Chr.), dort allerdings in der phonetischen Übertragung Πορραμάνης genannt, cf. Vanderlip 1972, 72f.

<sup>48</sup> NB Dem. 340f.

dominierte.<sup>49</sup> Regionalspezifische Namen verbreiteten sich also primär aus bestimmten historischen Konstellationen heraus oder beruhten auf dialektalen Eigenheiten.

Neben überregionalen und regionaltypischen Namen finden sich solche, die in einer einzigen, oder wenigen, benachbarten Siedlungen oft auftraten, aber andernorts, wenn überhaupt, dann nur schwach verbreitet waren. Diese stehen nun im Fokus der Untersuchung. Orts- oder sogar tempelspezifische Namen stellen einen aufschlussreichen Untersuchungsgegenstand dar, denn einerseits lässt sich ihre Verbreitung verhältnismäßig leicht nachverfolgen, andererseits werfen sie Fragen nach den Dynamiken auf, die ihre Entstehung, Weitergabe und gegebenenfalls auch ihre Migration begünstigten. Im Folgenden soll zunächst geklärt werden, welche Namen vornehmlich in Soknopaiu Nesos, Tebtynis oder Bakchias verbreitet waren. Die Erhebung orts- und tempelspezifischer Namen wird außerdem im späteren Teil der Arbeit nützen, um Kultfunktionäre in anderen gesellschaftlichen Rollen zu identifizieren.

### 1.2.2 Ortsspezifische Namen der Kultfunktionäre aus Soknopaiu Nesos

Im Kollegium des Soknopaiostempels begegnen im Laufe der Kaiserzeit folgende Namen sehr oft oder sogar nur dort. Sie sind alphabetisch sortiert, die **ortsspezifischen** Namen sind hervorgehoben:

Apynchis	Nestnephis	Pakysis
Harpaesis	Onnophris	Paus
<b>Harpagathes</b>	Pahopis	<b>Satabus</b>
<b>Herieus</b>	<b>Pabus</b>	<b>Sto(to)etis</b>
Horos	Panemieus	<b>Tesenuphis</b>
Kalatythes	<b>Panephremmis</b>	Teses

Unter den Amtsträgern des Soknopaiostempels waren also neun ortsspezifische Namen stark vertreten. Exemplarisch seien in Folgenden einige Diagramme aufgeführt, die veranschaulichen, was darunter zu verstehen ist. Zur Kontrastierung werden die ortsspezifischen Namen Panephremmis und Sto(to)etis mit dem überregional verbreiteten Namen Onnophris verglichen (siehe Abb. 5–7).

Den Belegen aus Soknopaiu Nesos werden in den Diagrammen die Orte mit der nächsthöheren oder, im Falle des Namens Onnophris, mit der höchsten Belegdichte gegenübergestellt. Zusätzlich erhalten die Dörfer Apias, Herakleia und Nilopolis einen ge-

<sup>49</sup> Für die Verbreitung des Namens Πεκυστις cf. [http://www.trismegistos.org/graphs/nam\\_stats\\_geo.php?nam\\_id=797](http://www.trismegistos.org/graphs/nam_stats_geo.php?nam_id=797); (Zugriff: 30.03.2020) und für die Verteilung der Belege, die den Namen Πακυστις enthalten [http://www.trismegistos.org/graphs/nam\\_stats\\_geo.php?nam\\_id=7268](http://www.trismegistos.org/graphs/nam_stats_geo.php?nam_id=7268) (Zugriff: 30.03.2020). Zu Eigenheiten des fayumischen Dialekts cf. Lippert und Schentuleit 2010a, 75–96.

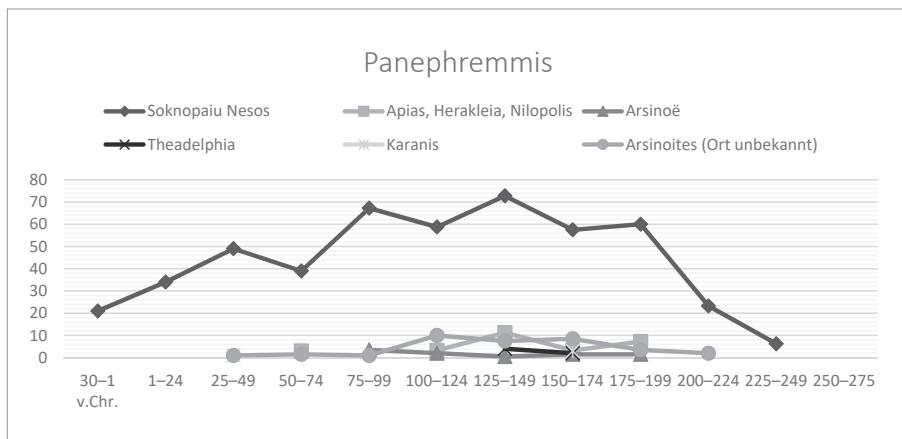


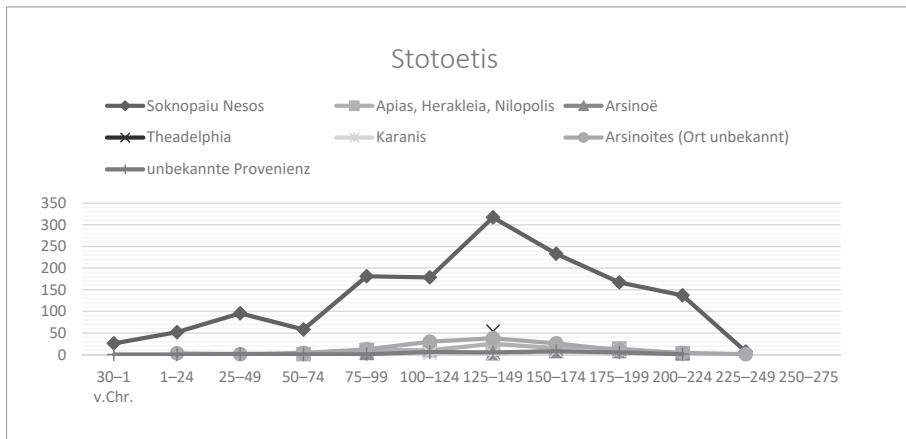
Abb. 5: Für die Kaiserzeit verzeichnet *Trismegistas People* allein in Papyri aus Soknopaiu Nesos fast 500 individuelle PerIDs für den Namen Panephremmis. Währenddessen traten Personen namens Panephremmis 28 Mal in Papyri aus Apias, Herakleia oder Nilopolis auf. Mehrere Personen lassen sich nur unpräzise dem Raum des Fayum (35) oder Ägypten allgemein (6) zuordnen. Aus der Gauhauptstadt Arsinoë, Karanis und Theadelphia sind jeweils weniger als 10 Personen namens Panephremmis bekannt, und dies sind schon die drei Orte mit der nächsthöheren Belegdichte. Zweifelsohne war Panephremmis also ein für Soknopaiu Nesos spezifischer Name.

meinsamen Graphen, da die Nesioten enge Beziehungen zu diesen Dörfern pflegten und Amtsträger des Soknopaiostempels dort des Öfteren als Urkundenparteien auftraten:<sup>50</sup> Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass die in den drei Dörfern erwähnten Personen entsprechenden Namens mit einiger Wahrscheinlichkeit auch in Soknopaiu Nesos wohnhaft waren, also theoretisch dem dortigen Graphen zuzurechnen sind.

Dass die eingangs genannten Namen eng an Soknopaiu Nesos gebunden waren, dürfte im Lichte der Diagramme außer Frage stehen. Weitere Diagramme für die übrigen ortspezifischen Namen aus Soknopaiu Nesos sind in App. I.1 aufgeführt.

Die starke Präsenz von Namen wie Stotoetis oder Panephremmis in genau diesem Ort erklärt sich wohl aus demselben Prinzip, nach dem die Schmiede, die in Deir el-Bahari zum Opfer von Eseln zusammenkamen, den Namen Plenis trugen. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Namen der Amtsträger nicht im strengen Sinn auf der Bezeichnung ihres Tempelamtes beruhen, sondern auf den im Tempel verehrten Gottheiten. Eine besondere Rolle bezüglich der Namengebung nehmen hierbei wohl Lokalheilige ein, also vergöttlichte Menschen: Während es höchst unüblich war, Kindern den Namen von Göttern zu geben, sie also Soknopaios, Sobek oder Osiris zu nennen (der Personen-

<sup>50</sup> Zu geschäftlichen Kontakten der nesiotischen Bevölkerung nach Apias, Herakleia und Nilopolis cf. Hobson 1982; Hobson 1984; Hobson 1985; Hobson 1986. In Nilopolis unterhielt der Soknopaiostempel zudem zwei Isis-Heiligtümer, cf. P.Louvre I 4, Kol. 1, Z. 3ff., Komm.



**Abb. 6:** Trismegistos listet etwa 1400 individuelle PerIDs von Personen auf, die in Papyri aus Soknopaiu Nesos unter dem Namen Sto(to)etis erscheinen. Etwa 80 weitere PerIDs werden den benachbarten Dörfern zugerechnet. In der Gauhauptstadt Arsinoë und in Karanis sind je etwa 25 einzelne PerIDs attestiert. Eine in Theadelphia gefundene Steuerliste aus dem Jahr 144 (P.Lond. III 1170r (S. 92)) nennt 54 Männer namens Stotoetis; das heißt natürlich nicht, dass diese Menschen (ebenso wie die in Arsinoë und Karanis erwähnten Personen) auch in Theadelphia lebten, denn ansonsten ist der Name Sto(to)etis dort gar nicht belegt. Etwa 130 Personen lassen sich nur grob im Fayum, 30 Personen generell im ägyptischen Raum verorten. Ein einziger, sehr später Beleg für den Namen ist im Jahr 573 in Arsinoë gegeben (SB VI 9293). Selbst ohne eine detailliertere Prüfung einzelner Textzeugen wird klar, dass die Mehrheit der Personen namens Sto(to)etis im Spiegel der verfügbaren Quellen auf den Raum in und um Soknopaiu Nesos konzentriert lebte.

name Horos bestätigt als Ausnahme die Regel), fungierten Lokalheilige durchaus als Namenspatrone.<sup>51</sup> Ein Beispiel: Wie Holger Kockelmann zeigt, handelt es sich bei den unter anderem in Theadelphia und Karanis verehrten Krokodilgöttern Petesuchos und Pnepheros mit einiger Wahrscheinlichkeit um bereits seit pharaonischer Zeit vergöttlichte Menschen, die in späterer Zeit im fayumischen Sobek-Kult aufgingen. Gleiches gilt offenbar auch für den in Narmuthis verehrten Sokonopis.<sup>52</sup> Diese drei Namen sind als

<sup>51</sup> Zum Verhältnis zwischen Personen- und Götternamen und dem Gebrauch von Heiligennamen als Personennamen cf. Quack 2006, 83f. Zu vergöttlichten Privatpersonen Lieven 2008; Lieven 2013; Lieven 2017 und Krämer 2018. Wie Krämer 2018, 439–48 zeigt, war die Vergöttlichung, das heißt, einer Person göttliche Eigenschaften zuzusprechen und sie wie einen Gott zu verehren, ein komplexes Phänomen, vergleichbar in Grundzügen mit dem griechischen Heroen- oder dem christlichen Heiligenkult. Die Vergöttlichung von Privatpersonen im ägyptischen Kulturraum konnte nach Krämer aus mehreren Anlässen geschehen: Die Vergöttlichung konnte aus dem Totenkult für verstorbene Vorfahren hervorgehen, auf die Verehrung ‚weiser Männer‘ (etwa die Autoren berühmter literarischer Werke) abzielen, aber auch auf hohe Beamte oder sonstige lokale Wohltäter gerichtet sein, die man fortan als quasi göttliche Personen in institutionalisierte Opferhandlungen einbezog.

<sup>52</sup> Kockelmann 2017, 35–43.

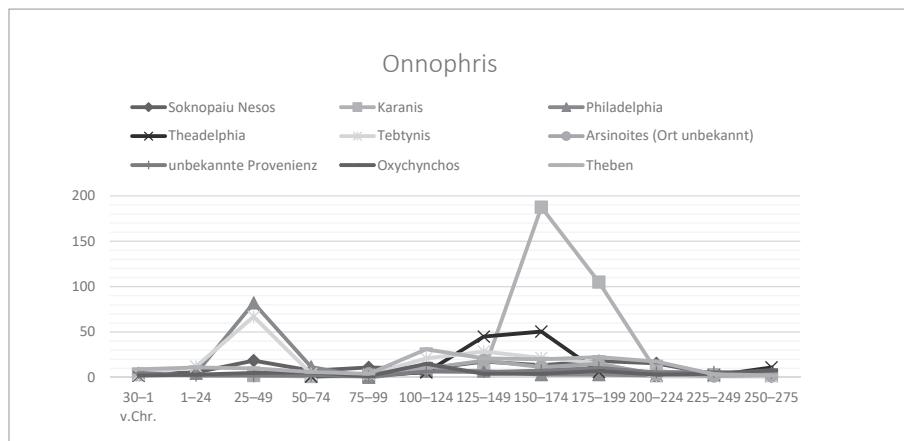


Abb. 7: Im Unterschied zu ortsspezifischen Namen wie Panephremmis und Sto(to)etis war der in ganz Ägypten gebräuchliche Name Onnophris in gleich mehreren Siedlungen häufiger verbreitet: In Philadelphia und Tebtynis lebten im frühen ersten Jahrhundert zeitgleich mehrere Personen dieses Namens. In Karanis erscheint der Name hundertfach mit individuellen PerIDs, allerdings in den bereits zu Kapitaleingang benannten Steuerlisten des späten zweiten Jahrhunderts; im vierten Jahrhundert taucht der Name erneut mehrfach in Karanis auf (hier nicht mehr abgebildet). Außerdem im Fayum war der Name ebenfalls weit verbreitet, in Oxyrhynchos und in der Thebais sind mehrere Dutzend Personen zu finden. In der ägyptischen Bevölkerung überdauert der Name sogar bis in die islamische Zeit, dann in koptischer Schrift.

Personennamen dutzende und hunderte Male in der papyrologischen Überlieferung bezeugt. Osiris, immerhin einer der zentralsten Götter der ägyptischen Theologien, erscheint in den ptolemäer- und kaiserzeitlichen Textbelegen hingegen höchstens vier(!)mal als Personenname.<sup>53</sup>

Wohl aus demselben Grund trugen Nesioten oft den Namen **Satabus**: Ursprünglich ein aramäischer Frauenname, erfreute er sich insbesondere unter den Amtsträgern des Soknopaiostempels einiger Beliebtheit. Offenbar verehrte man im Dorf einen vergöttlichten Menschen dieses Namens, denn nach einer demotischen Inventarliste aus dem späten ersten oder frühen zweiten Jahrhundert wurde im Soknopaiostempel eine „Krone für Satabus den Gott“ aufbewahrt.<sup>54</sup> Ein weiteres Indiz dafür, dass sich der Name

<sup>53</sup> Für Belege zu dem Namen Petesuchos cf. Trismegistos NameID 889; für Pnepheros cf. Trismegistos NameID 932; für Sokonopis cf. Trismegistos NameID 1133; für Osiris cf. Trismegistos NameID 22711.

<sup>54</sup> P.Zauzich 12, Kol. 3, Z. 3 (S.N., 76–125). Parallel dazu verzeichnet eine ptolemäerzeitliche demotische Inventarliste aus Tebtynis, die bei Grabungen in jüngerer Zeit gefunden wurde, die Kronen für verschiedene Götter, darunter ein Gott Harmiysis, dessen Name auch unter Menschen belegt ist und der im Fayum in ptolemäischer und römischer Zeit weite Verbreitung fand, cf. Trismegistos NameID 274. Eine Kurzbeschreibung zu der noch unpublizierten demotischen Inventarliste (SCA 6915.1) gibt Ryholt 2018, 136.

auf einen Lokalheiligen bezog, zeigt ein kaiserzeitliches demotisches Ostrakon, auf dem der Personename ‚Satabus‘ mit einem Gottesdeterminativ geschrieben war, was ihn in die semantische Kategorie göttlicher Wesen einordnet.<sup>55</sup> Beide Befunde sprechen dafür, dass man in Soknopaiu Nesos einen Lokalheiligen namens Satabus verehrte. Dieselbe demotische Inventarliste, die die „Krone für Satabus den Gott“ verzeichnet, listet vier Zeilen später auch ein „Bett für **Harpagathes** den Gott“ auf, den Alexandra von Lieven als vergöttlichten Menschen identifiziert;<sup>56</sup> der Name bedeutet ‚Horos der Lyber‘.<sup>57</sup> **Tesenuphis** („Gute Grenze“ oder „Guter Distrikt“) war ein Name, den Männer und Frauen trugen, wohl ebenfalls in Referenz auf einen Lokalheiligen oder eine lokale Gottheit.<sup>58</sup> **Stotoetis** („Mögen die Götter das Unheil beseitigen“)<sup>59</sup> war als Name gleichermaßen unter beiden Geschlechtern verbreiteter. Aus Tebtynis ist jetzt eine ptolemäerzeitliche demotische Orakelfrage bekannt, die an einen Gott namens Stotoetis gerichtet war.<sup>60</sup> Nach einer demotischen Inschrift aus tiberianischer Zeit wurde in Soknopaiu Nesos außerdem ein Gott, oder besser ein vergöttlichter Mensch, namens **Pakysis** („Der Nubier“)<sup>61</sup> verehrt.<sup>62</sup> Einem Gott mit Namen **Herieus** („Sie (die Götter) sind zufrieden“)<sup>63</sup> wurde eine Statue geweiht.<sup>64</sup> Der Name **Panephremmis** („Der der Nephremmis“)<sup>65</sup> stand wiederum in Zusammenhang mit dem Kult um Isis Nephremmis.<sup>66</sup>

Die Namen Satabus, Harpagathes, Tesenuphis, Pakysis, Herieus und Panephremmis lassen sich also mit einiger Sicherheit nesiotschen Lokalheiligen oder in den lokalen Heiligtümern verehrten Göttern zuordnen. Hinsichtlich der Verbreitung der Namen **Pabus** und **Teses** liegen hingegen keine Belege vor, die auf gleichnamige Lokalheilige oder Götter hindeuten würden: Der Name **Teses** verschwand im frühen zweiten Jahrhundert aus

<sup>55</sup> P.Zauzich 12, Kol. 3, Z. 3 (S.N., 76–125), cf. P.Dime I 57, Z. x+6, Komm.

<sup>56</sup> P.Zauzich 12, Kol. 3, Z. 7 (S.N., 76–125), cf. Lieven 2013, 88.

<sup>57</sup> NB Dem. 810.

<sup>58</sup> Zur Übersetzung NB Dem. 1308. Zu einer noch unpublizierten hierodulischen Selbstdedikation an den Gott Tesenuphis (SCA 1206), die aber in Tebtynis und nicht in Soknopaiu Nesos gefunden wurde, cf. Ryholt 2018, 148.

<sup>59</sup> NB Dem. 945f.

<sup>60</sup> Eine kurze Erwähnung findet der Papyrus im Vorbericht von Ryholt 2018, 148 als SCA 6409.3.

<sup>61</sup> NB Dem. 160.

<sup>62</sup> Die demotische Inschrift befindet sich auf der Statue CGC IV 1191 (= TM 47197; S.N., 11. Apr. 33), cf. Zauzich 1987, siehe auch Kapitel 2.3.2.2.

Möglicherweise liegt mit der Opfersteuerquittung P.Lond. II 472 (S. 82; Herkunft unbekannt, 29. März 188) ein weiterer Beleg für die Verehrung des Gottes Pakysis in Soknopaiu Nesos vor: Demnach ließ ein Horion, Sohn des Apollonios, ein Rind für einen „Tempel des Gottes Pakysis“ opfern. Die Herkunft des Papyrus ist jedoch unbekannt, auch die im Text erwähnten Namen erlauben keinen Rückschluss auf Soknopaiu Nesos. Da neuerdings Belege für die Verehrung von Gottheiten namens Stotoetis und Tesenuphis in Tebtynis gefunden wurden (siehe dazu oben und Kapitel 1.2.3 sowie Kapitel 1.3.1), besteht eine Wahrscheinlichkeit, dass auch ein Gott Pakysis außerhalb von Soknopaiu Nesos Verehrung erfahren haben könnte.

<sup>63</sup> NB Dem. 746f. und 771.

<sup>64</sup> I.Fayoum I 80 (S.N., Mitte 1. Jh. v.Chr.–Mitte 1. Jh. n.Chr.).

<sup>65</sup> NB Dem. 380.

<sup>66</sup> Zum Kult um Isis Nephremmis in Soknopaiu Nesos cf. überblicksweise Capasso 2015, 90–5.

Soknopaiu Nesos (siehe Kapitel 1.3.2), der Name Pabus gelangte erst im zweiten Jahrhundert zu größerer Verbreitung im Ort (siehe Kapitel 1.3.1).

### 1.2.3 Ortsspezifische Namen der Kultfunktionäre aus Tebtynis

In der Kaiserzeit begegneten unter den Amtsträgern des Haupttempels von Tebtynis vor allem die folgenden Namen, hervorgehoben sind wieder die **ortsspezifischen**:

<b>Kronion</b>	Marres	P(h)anesis
<b>Marepkemis</b>	<b>Marsisuchos</b>	<b>Psenkebkis</b>
<b>Marepsemis</b>	Onnophris	<b>Psoiphis</b>
Maron(as)	<b>Pakebkis</b>	<b>Tephersos</b>

Dass unter den übrigen Einwohnern von Tebtynis eine größere Vielfalt herrschte und die genannten Namen demnach typisch für das Tempelkollegium waren, verdeutlichen als Gegenbeispiel verschiedene Listen, die einen Querschnitt der Bevölkerung widerspiegeln, insbesondere die langen Register aus dem örtlichen Graphion.<sup>67</sup> Die oben genannten Namen können daher nicht nur als orts-, sondern sogar als tempelspezifisch betrachtet werden.

Unter den ansonsten rein ägyptischen Namen sticht der Name **Kronion** heraus, der sich etymologisch auf den griechischen Gott Kronos bezieht. Die Hintergründe zur Verbreitung des Namens Kronion werden im Kapitel 1.4.1 genauer betrachtet.

Ein häufig unter den Kultfunktionären aus Tebtynis verbreiteter Name war **Pakebkis** („Der zu Geb Gehörige“).<sup>68</sup> Da Geb, einer der ägyptischen Schöpfergötter, nach der lokalen Theologie mit Sobek verbunden war,<sup>69</sup> verwundert die Beliebtheit des Namens unter den Amtsträgern des Tempels nicht. **Psenkebkis** („Der Sohn des Geb“)<sup>70</sup> fällt ebenfalls in die Klasse der Geb-Namen. **Psoiphis** („Das Kind“)<sup>71</sup> bezieht sich auf den auch in Tebtynis verehrten Harpokrates („Horos der Jüngere“),<sup>72</sup> also das „Kind“ der Isis und des Osiris.<sup>73</sup> Der ausschließlich in Tebtynis belegte Name **Tephersos** stand eventuell in Verbindung

<sup>67</sup> Beispielsweise die Register P.Mich. V 237 (Tebt., nach 3. Okt. 43); P.Mich. V 238 (Tebt., 26. Dez. 46); P.Mich.V 239 (Tebt., 46); P.Mich. V 240 (Tebt., 46/47); P.Mich. V 241 (Tebt., Aug./Sept. 46); P.Mil.Vogl. II 52 (Tebt., Febr.–März 138); P.Mil.Vogl. IV 213 (Tebt., 24. Febr. 154); P.Phil. 18 (Tebt., 2. Jh.); SB XX 15024 (Tebt., 2. Jh.).

<sup>68</sup> NB Dem. 418.

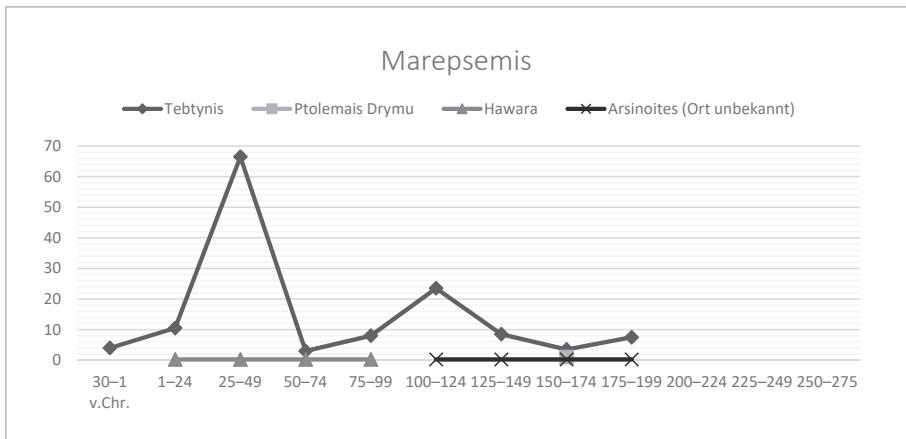
<sup>69</sup> Dazu ausführlich in Kapitel 1.4.1.

<sup>70</sup> Trismegistos NameID 10314; NB Dem. 18 mit Korr. 156 (ad 260).

<sup>71</sup> NB Dem. 215.

<sup>72</sup> NB Dem. 815.

<sup>73</sup> Nach einer Petition aus dem Jahr 71–72 beheimatete der Soknebtynistempel neben Soknebtynis-Kronos auch Isis, Sarapis und Harpokrates: P.Tebt. II 302 (Tebt., 71/72).

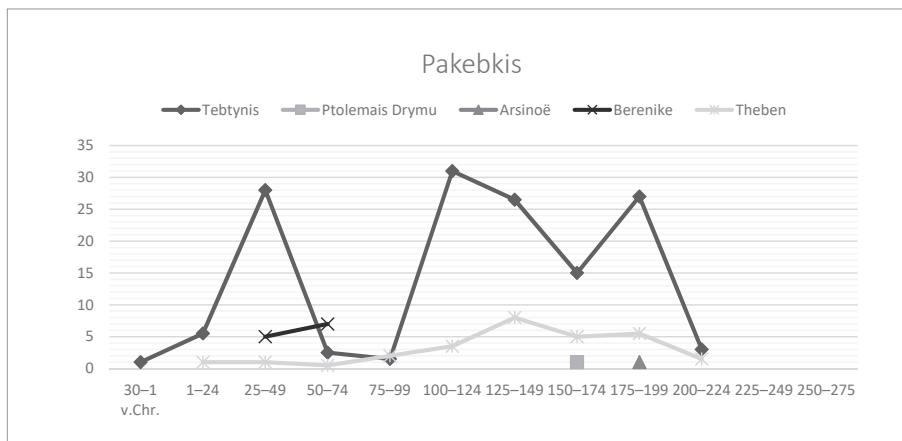


**Abb. 8:** *Trismegistos People* verzeichnet etwa 140 individuelle PerIDs für den Namen Marepsemis, von denen nur drei Männer nicht aus Tebtynis stammten beziehungsweise nicht sicher dort verortet werden können: ein Mann in Hawara im ersten Jahrhundert (SB XVIII 13244, Kol. 1, Z. 18), eine Person aus Ptolemais Drymu im Jahr 167–169 (SB XII 11159, Z. 12) und eine Person im zweiten Jahrhundert aus einem unbekannten Ort im Fayum (P.IFAO I 23, Z. 6). Der markante Ausschlag des Graphen in den Jahren von 25–49, der sich auch in anderen Diagrammen aus Tebtynis abzeichnet, ist auf die dichte Überlieferung zu dieser Zeit aus dem dortigen Grapheion zurückzuführen. Die wenigen Belege für den Namen Marepsemis in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stehen im Gegensatz zu der relativ guten Überlieferungslage aus dieser Zeit, was vielleicht darauf hindeutet, dass der Name Marepsemis im zweiten Jahrhundert seltener vorkam als in früheren Zeiten (siehe dazu Kapitel 1.3.3).

mit der ebenfalls nur in Tebtynis bezeugten Gottheit Tefresudja.<sup>74</sup> Auf den vergöttlichten Pharao Amenemhet III. bezogen sich drei weitere Namen, die in der Kaiserzeit fast nur in Tebtynis verbreitet waren: **Marepkemis** („Marres, der Kem-Stier“), **Marepsemis** („Marres der Jüngere“) und **Marsisuchos** („Marres, der Sohn des Sobek“).<sup>75</sup> Auch in Tebtynis waren die ortsspezifischen, häufig im Tempel anzutreffenden Namen also von dem Bezug auf lokale Götter und Lokalheilige geprägt (wenn man die Marres-Namen darunter zählen möchte). Abb. 8 und 9 sollen exemplarisch die Verbreitung der Namen Marepsemis und Pakebkis veranschaulichen.

<sup>74</sup> Zur Übertragung des Namens Tefresudja ins Griechische als Tephersos cf. Wegner 2014, 170. Über eine an die Gottheit Tefresudja gerichtete Orakelfrage (SCA 7335.1) berichtet Ryholt 2018, 138.

<sup>75</sup> Für alle drei Namen: NB Dem. §81–3, siehe auch die Bemerkungen in Kapitel 1.1 zur Beliebtheit von Marres-Namen im Fayum.



**Abb. 9:** Etwa 140 individuelle PerIDs sind in Papyri aus dem kaiserzeitlichen Tebtynis für den Namen Pakebkis bezeugt, in Arsinoë und Ptolemais Drymu jeweils nur eine Person. Dabei ist jedoch anzumerken, dass die zwischen 167–169 in Ptolemais Drymu genannte Person, ein Pakebkis, Sohn des Onnophris (SB XII 11159), nach dem fragmentarischen Text als ἵερεύς eines λόγιμον ἱερόν ausgewiesen wird, also vielleicht auch ein Amtsträger des Soknebtynistempels war. Außerhalb des Fayum konzentrieren sich im ersten Jahrhundert mehrere Belege auf die östliche Wüste um Berenike. Ferner sind mehrere Männer namens Pakebkis in Theben zu finden. Wie schon im Falle des Marepsemis entfallen auf das späte erste Jahrhundert überlieferungsbedingt nur wenige Belege. Obwohl noch bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts recht häufig in der Dokumentation von Tebtynis vertreten, verschwindet der Name Pakebkis bald darauf, im Jahr 211, abrupt aus Tebtynis und dem Fayum. Dazu mehr in Kapitel 1.3.3.1.

#### 1.2.4 Ortsspezifische Namen der Kultfunktionäre aus Bakchias

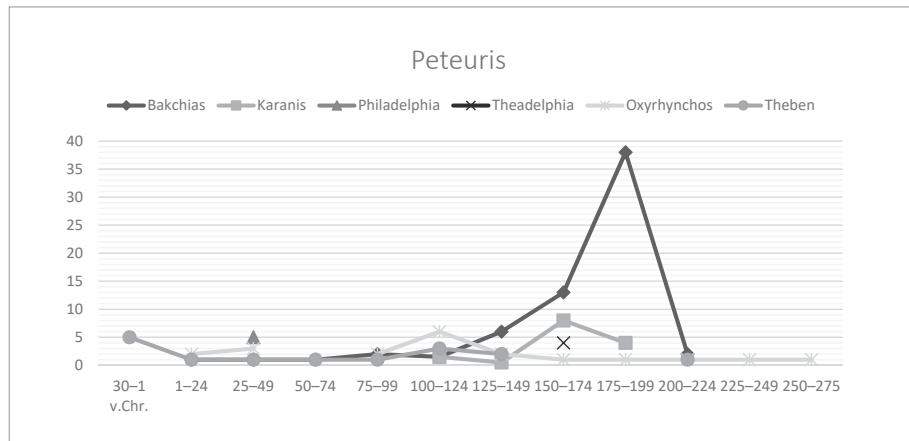
Schwieriger als in den vorangegangenen Orten gestaltet sich die Untersuchung der Namengebungspraktiken in Bakchias, denn in den dortigen Tempeln lassen sich gar keine ortsspezifischen Namen ausmachen. Bei einer prosopografischen Erhebung unter den Amtsträgern der Tempel kristallisieren sich immerhin sechs häufig vertretene Namen heraus:

Ammonios  
Orsenuphis

Peteesis  
Peteuris

Psenamunis  
Sisois

Da die Textzeugen aus Bakchias im Gegensatz zu den Papyri und Ostraka aus Soknopaiu Nesos und Tebtynis fast ausnahmslos aus dem späten zweiten Jahrhundert datieren, lassen sich keine längeren Entwicklungslinien zum Aufkommen oder Verschwinden der Namen nachzeichnen. In einem Aktenauszug aus dem Jahr 8/7 v.Chr., der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts abgeschrieben wurde, sind die Namen von fünf Tempeldienern



**Abb. 10:** Der Name Peteuris könnte enger mit den ἑρείς aus Bakchias verknüpft gewesen sein, da er dort häufiger als in anderen fayumischen Siedlungen belegt ist: Insgesamt 65 PerIDs verzeichneten *Trismegistos People* für Quellen aus Bakchias. Die Mehrzahl der PerIDs konzentriert sich aber auf die Personallisten des Soknobraisistempels in den 170er und 180er Jahren, die den Ausschlag des Graphem beeinflusst (43 von 49 individuellen PerIDs für den Namen Peteuris sind in den Jahren zwischen 171 und 188 in den Personallisten der Tempel von Bakchias verzeichnet). In Karanis sind in der Kaiserzeit 14 Belegstellen zu finden, in Philadelphia 5 und in Theadelphia 4. Erwähnung fand der Name Peteuris außerdem in einigen kaiserzeitlichen Textzeugen aus Oxyrhynchos und der Thebais, in der Spätantike in der Wüstenregion im Westen des Landes, die jedoch nicht mehr im zeitlichen Spektrum der Grafik liegt. Alles in allem sind die Belege für den Namen Peteuris aber nur sehr dünn gesät – zu dünn für eine verallgemeinernde Aussage.

aus Bakchias nebst ihrer Patronymika notiert; einer dieser ἑρείς hieß Peteuris.<sup>76</sup> Später, im Jahr 116, sind zwei weitere der oben aufgelisteten Namen (Orsenuphis und Psenamunis) in einer fragmentarisch erhaltenen Personalliste der beiden Haupttempel von Bakchias attestiert.<sup>77</sup> Vor diesem Hintergrund lässt sich vorsichtig davon ausgehen, dass wenigstens einige der oben genannten Namen kontinuierlich in den Tempeln von Bakchias vertreten waren.

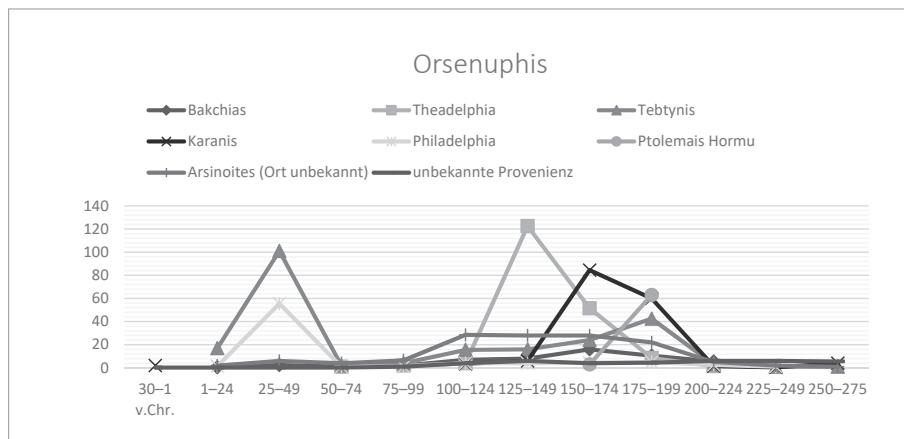
Die meisten der oben genannten Namen waren im gesamten Fayum verbreitet und dort noch in der Mitte des vierten Jahrhunderts anzutreffen, also zu einer Zeit, in der die Nachrichten aus den Tempeln von Bakchias schon lange erloschen waren.<sup>78</sup> Lediglich der Name Peteuris („Der, den Horos gegeben hat“),<sup>79</sup> scheint enger mit dem Soknobraisistempel verknüpft gewesen zu sein, denn dieser Name war ansonsten eher außerhalb des

<sup>76</sup> P.Lund. IV 7, Z. 4–7 (Bakch., Mitte 2. Jh.).

<sup>77</sup> P.Bacch. 1 (Bakch., Juli/Aug. 116).

<sup>78</sup> Nach archäologischem Befund wurde mindestens einer der Tempel des Ortes wohl im späten dritten oder frühen vierten Jahrhundert aufgegeben, cf. Rossetti 2014, 138.

<sup>79</sup> NB Dem. 322f.



**Abb. II:** Weit sind die Belege für den Namen Orsenuphis im Fayum verteilt: In der Mitte des ersten Jahrhunderts sind mehrere Personen in Tebtynis lokalisiert, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts konzentrieren sich Belege erst auf Theadelphia, später sprunghaft auf die Steuerlisten aus Karanis und schließlich auf das Archiv des καμογραμματέως Petaus in Ptolemais Hormu. In Bakchias sind im späten zweiten Jahrhundert dank der Personallisten des Soknobraisistempels mehrere Personen dieses Namens zu finden. Insgesamt war der Name also nicht ortsspezifisch an Bakchias gebunden, sondern, ähnlich dem Namen Onnophris, im ganzen Fayum verbreitet. Die einzige Gemeinsamkeit aller Verlaufskurven ist der Umstand, dass der Name seit dem frühen dritten Jahrhundert überall Überlieferungsbedingt nur noch selten belegt ist. Lediglich in Karanis sind im frühen vierten Jahrhundert (hier nicht abgebildet) mehrere Personen namens Orsenuphis zu finden. Außerhalb des Fayum finden sich unter dem Namen Orsenuphis immer noch Männer in Oberägypten und anderen Regionen des Landes, in griechischer Schrift ist er sogar bis ins achte Jahrhundert belegt.

Fayum verbreitet.<sup>80</sup> Eine engere Bindung der Namen Orsenuphis, Mysthes, Sisois, Ammonios und Psenamunis an Bakchias oder die dortigen Tempel lässt sich hingegen nicht feststellen. Veranschaulichend sind hier zwei Grafiken (Abb. 10 und 11) über die Verbreitung der beiden am häufigsten belegten Namen in den Tempelkollegien von Bakchias angegeben: Peteuris und Orsenuphis („Der gute Wächter“).<sup>81</sup>

Die starke Verbreitung ortsspezifischer Namen in Soknopaiu Nesos und Tebtynis und im Gegensatz dazu die scheinbare Abwesenheit ebensolcher Namen in Bakchias ist sicher zu einem Teil damit zu erklären, dass die papyrologische Überlieferung für die erstgenannten beiden Siedlungen sehr viel dichter ist als für Bakchias und bestimmte Namen dadurch in den einen Orten häufiger greifbar sind als in anderen Orten. Durchaus auffällig ist allerdings, dass mehrere der in den Tempeln von Bakchias anzutreffende Namen ebenso häufig in anderen Siedlungen aus dem nördlichen Fayum vertreten waren,

<sup>80</sup> Zur Verbreitung des Namens Peteuris cf. Trismegistos NameID 861.

<sup>81</sup> NB Dem. 120.

insbesondere in Karanis, Philadelphia und Theadelphia, aber auch im südlich gelegenen Tebtynis (siehe dazu App. 1.3). Im Gegensatz dazu zeichnen sich die spezifischen Namen in den Tempelkollegien von Soknopaiu Nesos und Tebtynis gerade dadurch aus, dass sie in keinem anderen Ort häufiger anzutreffen sind. Kollegien der Tempel praktizierten demnach vielleicht verschiedene Heirats- beziehungsweise Rekrutierungsstrategien: entweder durch orts-, tempel- und familienintern, oder durch orts-, tempel- und familienübergreifende Heirat und Kooperation. Mit der Frage der Personalstärke, Heiratsstrategien und mögliche Kooperationen zwischen den Tempelkollegien ist aber schon das nächste Kapitel angeschnitten.

### **1.3 Landflüchtige, Lokalheilige und Überlieferungslücken: Entwicklungen und Dynamiken in der Prosopografie**

In der Betrachtung der Prosopografie der Tempelkollegien zeichnen sich verschiedene Entwicklungen ab: Mancherorts hielten über die Zeit neue Namen Einzug und breiteten sich aus, andernorts verschwanden vormals verbreitete Namen allmählich oder auch schlagartig. Im Folgenden werden mögliche Ursachen für diese Dynamiken besprochen. Insbesondere stellt sich die Frage, ob das Verschwinden einiger besonders unter Kultfunktionären verbreiteter Namen auf einen Zerfall dieser Tempelkollegien hindeutet, welche sich schließlich gerade über endogame Heirat und die Weitergabe ägyptischer Namen konstituierten. Wie sich zeigen wird, spielen für die Erklärung des Aufkommens und Verschwindens einschlägiger Namen die Personalstrukturen der Tempel eine Rolle, aber auch die wirtschaftliche und demografische Verfassung der Siedlungen und die Überlieferungsgeschichte der Textzeugen selbst. Begonnen sei mit der Diskussion darüber, wie neue Namen in die Kollegien gelangten und sich dort etablieren konnten.

#### **1.3.1 Wenn Namen hinzukommen: Einheirat und tempelübergreifende Kooperationen**

Wie in Kapitel 1.2.2 zu sehen war, waren in Soknopaiu Nesos und im Soknopaiostempel neun Namen sehr häufig vertreten, die andernorts, wenn überhaupt, dann nur selten anzutreffen waren. Angesichts dieser begrenzten und konzentrierten Verbreitung lässt sich denken, dass sich die ansässigen Familien vor allem untereinander vermählten: Die Söhne, die gemäß den ägyptischen Traditionen die Namen ihrer Vorfahren trugen, traten in die Phylen ihrer Väter ein und gaben deren Namen wiederum an die nächste Generation weiter. Die Familien der Tempel von Soknopaiu Nesos dürften somit für mehr als zwei Jahrhunderte eine eng verflochtene Gemeinschaft gebildet haben. Im Umkehrschluss impliziert die Beobachtung, dass die nesiotischen Kultfunktionäre nur selten Ehen mit Amtskollegen aus anderen Orten eingingen, stattdessen rekrutierten sie sich aus Alteinge-

sessenen. Andernfalls hätten sich die hier anzutreffenden Namen auch in anderen Tempelkollegien finden müssen. Folglich vermitteln die ortsspezifischen Namen in Soknopaiu Nesos das Bild einer tendenziell abgeschlossenen Familienstruktur nesiotischer *ἴεπεῖς*.

Ein Beispiel für die Auswirkungen solcher streng orts- und tempelinternen Heiratsmuster ist der Name Pabus, der laut *Trismegistas* im ersten Jahrhundert römischer Herrschaft nur zweimal in Soknopaiu Nesos bezeugt ist.<sup>82</sup> Mit Beginn des zweiten Jahrhunderts steigt die Zahl der Belege dann sprunghaft an, bis im frühen dritten Jahrhundert schließlich 92 Belegstellen für den Namen im Ort zu finden sind (siehe Abb. 12).

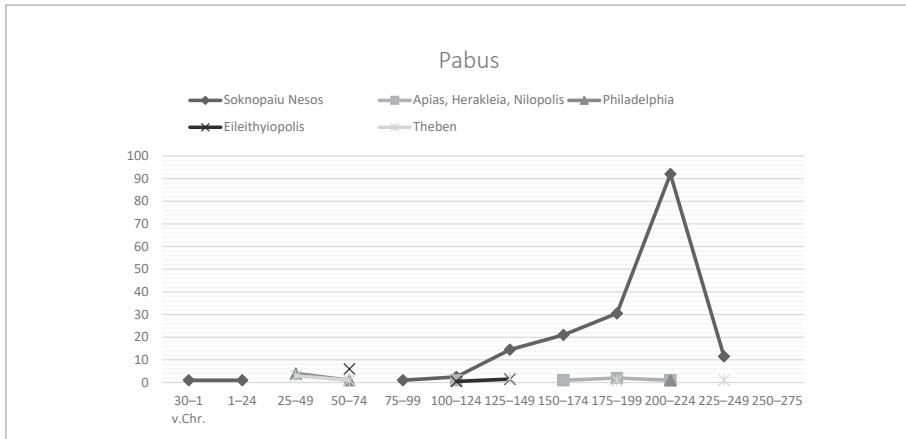
Zunächst wäre zwar zu vermuten, dass die Ursachen für diese Entwicklung in der Quellenlage zu suchen sind, denn aus dem zweiten Jahrhundert sind mehr Papyri überliefert als aus dem ersten Jahrhundert. Allerdings stellt sich die Frage, warum der Name Pabus im Gegensatz zu anderen ortsspezifischen Namen nur ein einziges Mal in den demotischen Namenstraka des Soknopaiostempels belegt ist.<sup>83</sup> Der Befund könnte als ein Argument dienen, die bislang nur grob in die Kaiserzeit eingeordneten Ostraka präziser auf das erste Jahrhundert zu datieren, also in eine Zeit, bevor der Name Pabus häufiger in der nesiotischen Prosopografie bezeugt ist.

Die Entwicklungskurve des Diagramms in Abb. 12 wirkt zwar eindrucksvoll, soll aber nicht täuschen: Nach der zu Kapiteleingang entwickelten Faustregel zur Kalkulation der hier eingeflossenen Patronymika und nicht erkannter identischer Personen sind hinter den 92 Belegstellen im späten zweiten Jahrhundert nicht mehr als etwa 30 Männer zu vermuten. Ganz explosionsartig verbreitete sich der Name Pabus also nicht im Dorf. Der Umstand jedoch, dass die Zahl der Belege von anfangs 2 auf schließlich 92 angestiegen ist und sich die Belegstellen speziell auf Soknopaiu Nesos konzentrieren, dürfte darauf zurückzuführen sein, dass der Name Eingang in die Familien der ansäßigen Kultfunktionäre fand und in der Folge besonders in diesem Kreis weitertradiert wurde. Wie genau er dorthin gelangte, ob durch ein individuelles Entscheidungsmoment der Eltern oder einen von außerhalb in den Tempel aufgenommenen Amtsträger, lässt sich jedoch nicht sagen.

Da ortsspezifische Namen wie Satabus und Stotoetis, Marepsemis und Pakebkis entweder im Soknopaios- oder im Soknebtynistempel vertreten waren, sich aber gar nicht (nicht einmal als Vatersnamen) in dem jeweils anderen oder sonstigen fayumischen Tempeln finden, wäre anzunehmen dass die Amtsträger dieser mitgliederstarken Kollegien vorrangig innerorts heirateten und Ehen mit Angehörigen anderer Tempel eher vermieden. Seinen künftigen Ehepartner im Heimatort zu finden war aber nicht nur sprichwörtlich naheliegend, denn durch die Eheschließungen konnten die Familien ihre Beziehungen festigen und Erbschaftsansprüche in der Dorf- und Tempelgemeinschaft bewahren.

<sup>82</sup> Ein Papus(!), Sohn des Petesuchos, trat zusammen mit seinem Bruder als Verkäufer einer Mühle auf (CPR XV 1, Z. 2; S.N., Aug./Sept. 3 v.Chr.). Einen Beleg für einen *ἴεπεύς* namens Pabus bietet CPR XXIII 1, Z. 8 (S.N., 14–19), es handelt sich dabei um eine Erklärung, die von Mitgliedern des nesiotischen Tempelkollegiums unterzeichnet wurde.

<sup>83</sup> P.Dime I 59 (S.N., kaiserzeitl.).



**Abb. 12:** Der Name Pabus ist bereits im ersten Jahrhundert vereinzelt im Fayum belegt. Im zweiten Jahrhundert ist der Name dann sehr häufig in der nesiotischen Prosopografie vertreten: *Trismegistos People* zählt etwa 170 individuelle PerIDs in Soknopaiu Nesos. In den Nachbardörfern Apia, Herakleia und Nilopolis ist der Name für 5 Personen belegt, in Philadelphia insgesamt für 6 Personen. Außerhalb des Fayum ist der Name im ersten Jahrhundert mehrmals in der Thebais bezeugt, im vierten Jahrhundert einige Male in Hermonthis (nicht im zeitlichen Spektrum des Diagramms). Nachdem der Name in Soknopaiu Nesos sprunghafte Verbreitung fand und bald fast nur dort belegt war, verschwand er mit Aufgabe des Tempels und des Dorfes ebenso schnell aus der fayumischen Überlieferung.

Wie sich die Suche nach heiratsfähigen Partnern gestalten konnte, ist in demotischen literarischen Texten illustriert. So handelt eine Geschichte von einem *hm-ntr*, der bei einer Prozession die Tochter eines anderen *hm-ntr* kennenlernte und diese alsbald heiratete. In einer anderen Geschichte erblickte der Held, Hareus mit Namen, beim Umherstreifen auf der Prozessionsstraße die Tochter eines *hm-ntr* und verliebte sich in diese; er selbst war durch Adoption aus ärmlichen Verhältnissen in die Familie eines Tempeldieners gelangt. Aus der Tempelbibliothek von Tebtynis sind Manuskripte dieser beiden Geschichten überliefert.<sup>84</sup>

Je weniger Amtsträger aber in einem Tempel registriert waren, desto eher waren die Kollegien für die Rekrutierung von Nachwuchs auf Kollegien und Amtsträger aus anderen Tempeln und Orten angewiesen, denn zur Weitergabe ihres Status an ihre Nachkommen durften sie nur solche Personen heiraten, die väterlicher- und mütterlicherseits von *ſepeīs* abstammten. Für kleine Kollegien war es dabei wohl schwieriger, orts- und tempelintern heiratsfähige Partner zu finden. In Tempeln mit geringerer Personalstärke wechselten sich Namen daher vielleicht häufiger ab, weil gelegentlich Nachkommen von

<sup>84</sup> Beide Geschichten schildert Quack 2016, 67–9, dort mit Verweis auf Manuskripte aus Tebtynis: P.Carlsberg 165 und P.Carlsberg 159 (beide Tebt., 1./2. Jh.).

Amtsträgern aus benachbarten Siedlungen in die eigene Familie und somit in den eigenen Tempel aufgenommen wurden. Obwohl die Überlegungen zur orts- und tempelübergreifenden Heirat rein hypothetisch sind, könnten sie doch erklären, warum die unter den Kultfunktionären von Bakchias vertretenen Namen, wie in Kapitel 1.2.4 erwähnt, auch in Karanis, Philadelphia, Tebtynis und Theadelphia relativ häufig anzutreffen waren. In dem zu Bakchias benachbarten Tempeln von Karanis dienten im Jahr 113/114 beispielsweise 54 *ἱερεῖς*, während in Bakchias circa 40 bis 45 *ἱερεῖς* registriert waren. Fanden diese *ἱερεῖς* unter den Schwestern und Töchtern ihrer eigenen Amtskollegen keine Ehepartner, richteten sie ihren Blick vielleicht auf die benachbarten Siedlungen.<sup>85</sup>

Für eine ortsübergreifende Personalrekrutierung oder Verabredung von Heiraten boten sich grundsätzlich genügend Gelegenheiten. So lieferten die Tempel am Rande des Fayum regelmäßig Leinen für das Begräbnis heiliger Stiere nach Memphis und Heliopolis, wobei sich ihre Wege kreuzen konnten.<sup>86</sup> Zudem unterhielten die großen fayumischen Tempel Filialheiligtümer in der Gauhauptstadt Arsinoë, was weitere Möglichkeiten zur regionalen Vernetzung unter den Kollegien eröffnet haben könnte.<sup>87</sup>

Auch durch tempelübergreifende Kooperationen könnten orts- und tempelspezifische Namen von einem Kollegium in ein anderes gelangt sein. Eine ortsübergreifende Kooperation bei der Ausübung der Sobek-Kulte ist in ptolemäischer Zeit zumindest auf Vereinsebene für Tebtynis und Narmuthis bezeugt: So trat in der späten ptolemäischen Zeit ein Kultverein aus Tebtynis auf dem Tempelbezirk von Narmuthis zusammen, um anlässlich einer Prozession zu Ehren des Sokonopis zu trinken.<sup>88</sup> Eine aus Tebtynis stammende, demotische Liste aus dem zweiten oder ersten Jahrhundert v.Chr. zählt ferner mehr als 30 „*w<sup>c</sup>b.w* des Sokonopis“ auf, die im Soknebtynistempel ihren Dienst versahen.<sup>89</sup> Dieser Befund ist insofern erstaunlich, als dass der Krokodilgott Sokonopis ansonsten primär in Narmuthis bezeugt ist. Viele der in der Personalliste genannten *w<sup>c</sup>b.w* hießen übri-

85 BGU XIII 2215, Kol. 2, Z. 9–11 (Ars., 113/114). Die angegebene Liste nennt für die Tempel von Karanis 54 *ἱερεῖς* und 50 *παστοφόροι*. Für die Tempel von Bakchias werden hingegen insgesamt 60 *ἱερεῖς* und *παστοφόροι* gezählt, eine Differenzierung zwischen beiden Gruppen erfolgt nicht. Die Gesamtzahl der *ἱερεῖς* abzüglich der *παστοφόροι* lässt sich daher nur grob schätzen: Die zeitgenössische Personalliste P.Bacch. 1 (Bakch., Juli/Aug. 116) zählt im Tempel des Soknobkonneus 22 oder 23 *ἱερεῖς*. Angenommen der Tempel des Soknobraisis verfügte über eine ähnliche Personalstärke wie der Tempel des Soknobkonneus, dann hätten insgesamt circa 40 bis 45 *ἱερεῖς* in den Tempeln von Bakchias gedient (siehe dazu auch Kapitel 1.3.3). Dennoch bleibt die Vorstellung von ortsübergreifenden Heiraten zwischen den *ἱερεῖς* aus Bakchias und Karanis rein hypothetisch: Obwohl aus Karanis weitaus mehr Papyri überliefert sind (etwa 2000 griechische Urkunden) als aus Bakchias (etwa 260 griechische Urkunden), ist kaum etwas über die Kultfunktionäre dort bekannt: *ἱερεῖς* aus Karanis werden in der Kaiserzeit in kaum einem Dutzend Papyri erwähnt. Somit lässt sich nichts über die Namen aussagen, die dort in den Tempelkollegien verbreitet waren – und in der Folge auch nichts über mögliche ortsübergreifende Eheschließungen.

86 Solche Lieferungen sind bezeugt in P.Gen. I<sup>2</sup> 36 (S.N., 15. Nov. 170); P.Lund. IV 9 (Bakch., 164/165); P.Tebt. II 313 (Tebt., 210/211). Siehe zu der Lieferung aus Tebtynis auch Kapitel 1.3.3.2.

87 Zu den Filialheiligtümern in Arsinoë cf. Kockelmann 2017, 370–2.

88 Cf. Monson 2006, 209 mit Anm. 17 zu entsprechenden Belegstellen.

89 PBM EA 10647 (Tebt., 11. März 238 v.Chr.), Text, Übersetzung und Kommentar in Monson 2006.

gens selbst oder mit Vatersnamen Sokonopis. Bemerkenswerterweise war dieser Name in ptolemäischer und frührömischer Zeit relativ zahlreich in Tebtynis belegt,<sup>90</sup> was darauf hindeuten könnte, dass der Kult um Sokonopis in Tebtynis zeitweise durchaus beliebt war, ehe der Personenname Sokonopis in der Kaiserzeit aus Tebtynis verschwand. Wäre es möglich, dass nicht nur die lokalen Vereine, sondern auch die Tempelkollegien der benachbarten Orte Tebtynis und Narmuthis bei der Ausübung der Kulte um Sokonopis miteinander kooperierten?

Einer ähnlichen Entwicklung wie der Name Sokonopis für Tebtynis und Narmuthis folgte der Name Pakysis für Tebtynis und Soknopaiu Nesos. So war der Name Pakysis in ptolemäischer Zeit nicht nur in Soknopaiu Nesos, sondern auch in größerer Zahl in Tebtynis vertreten.<sup>91</sup> Seit römischer Zeit konzentrieren sich die Belege dann aber mit überragender Mehrheit auf Soknopaiu Nesos, während der Name Pakysis in Tebtynis wie ausgestorben scheint, obwohl aus beiden Orten eine vergleichbare Quellendichte vorliegt (für die Verteilung der Trismegistos PerIDs in römischer Zeit siehe App. I.I, Abb. 25). Eine mögliche Erklärung für diese Beobachtung wäre die Annahme, dass, ähnlich wie für Sokonopis, auch für den Gott Pakysis in Tebtynis in ptolemäischer Zeit zunächst ein eigener Kult eingerichtet war. Belege für einen solchen Pakysis-Kult in Tebtynis liegen zwar nicht vor. Allerdings wurden bei neuesten Grabungen in Tebtynis ptolemäerzeitliche Orakelfragen und Selbstdedikationen gefunden, die an die Götter Stotoetis und Tesenuphis adressiert waren.<sup>92</sup> Ein Kult für diese beiden Lokalheiligen, ebenso wie für einen Gott Pakysis, ist ansonsten primär in Soknopaiu Nesos nachgewiesen (siehe Kapitel I.2.2). Es wäre also nicht abwegig zu vermuten, dass in ptolemäischer Zeit neben Stotoetis und Tesenuphis auch ein Gott oder Lokalheiliger namens Pakysis in Tebtynis verehrt worden sein könnte. Demnach lässt sich zumindest hypothetisch annehmen, dass auch zwischen Tebtynis und Soknopaiu Nesos in ptolemäischer Zeit eine kultbezogene Vernetzung auf Vereinsebene, möglicherweise auch auf Ebene der Tempelkollegien erfolgt sein könnte.

Die vorgenannten Beispiele beziehen sich freilich nur auf die ptolemäische Zeit. Davon abgesehen, deuten vage Hinweise an, dass die Tempel von Narmuthis in der Kaiserzeit gelegentlich die Dienste von Kultspezialisten aus Soknopaiu Nesos in Anspruch genommen haben könnten. So ist in einem fragmentarischen Dipinto aus Narmuthis von einem Hieroglyphenschreiber (*ἱερογλύφος*) namens Stotoetis zu lesen:

-----  
*παρὰ Στότο[ή]-*

<sup>90</sup> Cf. Trismegistos NameID 1133.

<sup>91</sup> Für die ptolemäischen und kaiserzeitlichen Belege cf. Trismegistos NameID 7268.

<sup>92</sup> Zu den noch unpublizierten Belegen cf. Ryholt 2018, 138; 148 (zu einer Orakelfrage an Stotoetis und je zu einer Selbstdedikation an Stotoetis und Tesenuphis). Siehe auch die Anmerkungen zu den entsprechenden Namen in Kapitel I.2.2.

τιος ἱερογλύ-  
φου Σ-----<sup>93</sup>

„... von Stoto[e]tis dem Hieroglyphenschreiber S...“

Das heute durch die Witterung verblichene Dipinto befand sich an der Wand des Vorhofs zum Haupttempel von Narmuthis, unterhalb eines nur in Bruchstücken erhaltenen Reliefs. Ist Stotoetis als Stifter dieses Reliefs anzusehen, oder war er als ἱερογλύφος an den Arbeiten zur Anbringung des Reliefs beteiligt? In den Inschriften aus Narmuthis tritt außerdem ein gewisser Satabus auf, der in den 80er Jahren des ersten Jahrhunderts Instandsetzungsarbeiten an einem Gebäude im dortigen Tempelbezirk finanzierte.<sup>94</sup> Der Hieroglyphenschreiber Stotoetis und der Bauherr Satabus trugen Namen, die sonst fast ausschließlich unter den Tempeldienern von Soknopaiu Nesos vertreten waren. Engagierten die Kultfunktionäre aus Narmuthis also einen Spezialisten aus dem Norden des Fayum als Hieroglyphenschreiber, und finanzierten Amtsträger des Soknopaiostempels Restaurierungsarbeiten im Tempelbezirk von Narmuthis? Ein Nachweis darüber ist kaum zu führen, weil aus Narmuthis zu wenige prosopografische Daten vorliegen, um nachzuweisen, dass der Name Stotoetis eher von einem Ortsfremden stammten sollte als von einem Einheimischen.

Sehr viel besser ist die Prosopografie von Soknopaiu Nesos dokumentiert. Wie bereits erwähnt, teilten sich in diesem Ort viele Menschen dieselben ägyptischen Namen, insbesondere im Kreise der Tempeldiener und ihrer Familien. Umso bemerkenswerter ist der Umstand, dass im Jahr 184 im Soknopaiostempel ein μωσχοσφραγιστής namens Herodes tätig war: Er stellte eine Bescheinigung über die Reinheit eines Kalbs aus, das im Soknopaiostempel geopfert werden sollte.<sup>95</sup> Aus früheren Jahren sind aus Soknopaiu Nesos die μωσχοσφραγιστάι Marres, Sohn des Apynchis, und sein Nachfolger Petosiris, Sohn des Marres, bekannt.<sup>96</sup> Den Namen nach könnte Petosiris sogar der Sohn seines Amtsvorgängers gewesen sein. Beide Amtsträger trugen zwar keine für Soknopaiu Nesos orts- und tempelspezifischen Namen, aber immerhin ägyptische Namen. Der griechische Name des μωσχοσφραγιστής Herodes will hingegen gar nicht zu den Tempeldienern von Soknopaiu Nesos passen. Da sich das Dorf in den 180er Jahren offenbar noch von den Folgen einer Pestepidemie erholte, die die Bevölkerung drastisch reduziert hatte,<sup>97</sup> wäre denkbar, dass in Ermangelung eines tempeleigenen Experten ein μωσχοσφραγιστής aus einem anderen Ort vertretungsweise die Versiegelung von Opferkälbern in Soknopaiu Nesos durchführte (siehe dazu auch Kapitel 1.3.3.1).

<sup>93</sup> I.Fayoum III 168 (Narm., kaiserzeitl.).

<sup>94</sup> I.Fayoum III 167 (Narm., 85–88), siehe zu diesem Satabus auch Kapitel 2.3.2.1.

<sup>95</sup> SPP XXII 138 (S.N., 4. Dez. 184?). Siehe zu diesem Kalbopfer auch Kapitel 2.1.3.1.

<sup>96</sup> Nach Auskunft von BGU I 250 (S.N., 135/136) war Marres, Sohn des Apynchis, im Jahr 120/121 in Soknopaiu Nesos als μωσχοσφραγιστής tätig. Petosiris, Sohn des Marres, stellte als μωσχοσφραγιστής die Opferbescheinigungen P.Gen. I<sup>2</sup> 32 (S.N., 22. März 148), W.Chr. 89 (S.N., 5. März 149) und SB XXIII 16285 (S.N., 22./23. Nov. 148/149).

<sup>97</sup> Siehe zur Bevölkerungsentwicklung in Soknopaiu Nesos zu dieser Zeit auch Kapitel 4.1.3.3.

Im *Gnomon des Idios Logos* ist bemerkenswerterweise ein Paragraph verzeichnet, der die tempelübergreifende Unterstützung bei der Durchführung von Prozessionen regelt:

Ἐὰν ἵξ[ρ]ὰ δλιγ[αν]θρωπῆ, ἔξ δμο[τί]μου ἵεροῦ ἔξδν λα[μ]βάνειν ἵερέας πρ[ὸ]ς [κ]ωμασίας<sup>98</sup>

„Wenn Tempel unter Menschenmangel leiden, (ist erlaubt,) aus einem gleichwertigen Tempel ἵερεῖς für Prozessionen aufzunehmen.“

Anscheinend beabsichtigten die Kultfunktionäre von Narmuthis im späten zweiten Jahrhundert, zur Sicherung der Kultpflege auf die Hilfe ihrer Amtskollegen aus Soknopaiu Nesos zurückzugreifen. Jedenfalls ist auf einem Ostrakon aus Narmuthis der Entwurf einer Eingabe überliefert, in der eine entsprechende Anfrage formuliert wurde.<sup>99</sup> Ob die auf einem Ostrakon als Entwurf überlieferte Anfrage jemals versendet wurde, lässt sich jedoch nicht sagen. Die Möglichkeit, dass sich in einem Kollegium infolge ortsübergreifender Tempel- und Vereinskooperationen neue Namen verbreiteten, bleibt demnach eine denkbare, wenn auch kaum nachweisbare Hypothese.

Im Ergebnis bleibt festzuhalten, dass neue Namen in der Regel durch individuelle Entscheidungen der Eltern oder gelegentlich durch die Einheirat ortsfremder Ehepartner in ein Kollegium gelangen konnten. Wie sich seltene oder neue Namen im weiteren Verlauf in einem Ort verbreiteten, hing nicht zuletzt von den Möglichkeiten der einzelnen Personen zur ortsinternen Heirat und zur Hervorbringung von eigenen Nachkommen ab, aber auch von der Präsenz von Kulten, deren Götter und vergöttlichte Personen als Namenspatrone dienen konnten.

### 1.3.2 Wenn Namen verschwinden: Selektionsprozesse

In Soknopaiu Nesos verschwanden mehrere Namen im Laufe des ersten Jahrhunderts aus der lokalen Prosopografie, und zwar die Namen Haryotes, Kalatytes, Nestnephis, Pahopis und Teses. Ihr Aussterben lässt sich exemplarisch an den Namen Kalatytes und Nestnephis nachzeichnen.

Insgesamt ist der Name **Kalatytes** in der Kaiserzeit selten bezeugt, *Trismegistos People* zählt kaum mehr als 60 einzelne PerIDs. Zwei Drittel aller Belege entfallen dabei auf Papyri und Ostraka aus Soknopaiu Nesos.<sup>100</sup> Folgt man den datierbaren Textzeugen, so verschwand der Name Kalatytes in der Mitte des ersten Jahrhunderts aus der nesiotischen Prosopografie, denn der letzte Nesiot dieses Namens, Kalatytes, Sohn des Onnophris, ist in zwei Immobilienkaufverträgen aus den Jahren 47 und 51 jeweils als Eigentümer des

<sup>98</sup> *Gnomon des Idios Logos*, Paragraph 85 (BGU V 1210, Kol. 9, Z. 198f.; Thead., nach 149), siehe auch Kapitel 1.3.3.1 zu BGU XIII 2215.

<sup>99</sup> O.Narm. I 91 (Narm., 196–198?).

<sup>100</sup> Siehe oben Kapitel 1.1. Einl. und App. 1.1, Abb. 22.

zum Kaufobjekt benachbarten Hauses attestiert.<sup>101</sup> Spätere Belege nennen den Namen dann nur noch als Patronymikon.<sup>102</sup> Obwohl der Name Kalatytes in den kaiserzeitlichen demotischen Textzeugen des Soknopaiostempels fast dreißigmal erwähnt wird,<sup>103</sup> wirkt es aus Sicht der genauer datierbaren griechischen Urkunden also, als wäre er seit der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts aus dem Ort verschwunden. Vereinzelt sind im späten zweiten Jahrhundert in Karanis und Theadelphia Männer unter dem Namen Kalatytes bezeugt, was nahelegt, dass der Name nicht gänzlich ausstarb – er verschwand nur aus Soknopaiu Nesos.

Ahnliche Entwicklungen wie der Name Kalatytes durchliefen auch die übrigen vier oben genannten Namen, die zunächst häufig in den demotischen Urkunden des Soknopaiostempels und in griechischen Papyri begegneten, aber zu Beginn des zweiten Jahrhunderts aus der lokalen Überlieferung verschwunden sind.<sup>104</sup> Das baldige Verschwinden dieser Namen aus der lokalen Prosopografie lässt sich ausnahmsweise nicht aus der zufälligen Verteilung der historischen Quellen erklären, denn gerade für das zweite Jahrhundert ist die papyrologische Überlieferung aus Soknopaiu Nesos (sowie ganz Ägyptens) so dicht wie zu keiner anderen Zeit.<sup>105</sup> Die Gründe sind also in den historischen Gegebenheiten zu suchen, konkret in der Sozialstruktur des Ortes und möglicherweise in der Zuschreibung symbolischen Kapitals zu bestimmten Namen.

Einerseits mag die lokale Bevölkerungsstruktur das Verschwinden der hier besprochenen Namen begünstigt haben: Im Soknopaiostempel waren die fünf genannten Namen zwar recht häufig vertreten, andere Namen waren jedoch noch zahlreicher unter den Amtsträgern verbreitet. Vermählten sich also über Generationen immer wieder dieselben Familien aus dem Umfeld der Tempel miteinander, wobei sie primär die Namen ihrer Verwandten an ihre Kinder weitergaben, und schieden andere Familien aus der Orts- und Tempelgemeinschaft aus, sei es durch Tod oder Migration,<sup>106</sup> dann hing die Weitergabe bestimmter Namen rein mathematisch davon ab, aus welchen Familien mehr heiratsfähiger Nachwuchs hervorging, der wiederum seinen Weg als Amtsträger in den Soknopaiostempel fand. Insofern bezeugt die Prosopografie nesiotischer ἐρείς, welche Familien auf lange Sicht häufig untereinander heirateten und im Ort verblieben.

Andererseits befanden sich unter jenen Namen, die sich in der Prosopografie durchgesetzt haben, vor allem die Namen lokal verehrter Heiliger und Götter: Herieus, Pakysis, Pa-

<sup>101</sup> SB I 5247 (S.N., 7. Juli 47); P.Dime III 26, DG 13 (S.N., 4. Nov. 51). Da es sich in beiden Fällen um dieselbe Immobilie mit denselben benachbarten Grundstücken handelt (cf. P.Dime III 26, Komm.), wird auch der Hausbesitzer Kalatytes in beiden Fällen derselbe gewesen sein, auch wenn ihm *Trismegistos People* verschiedene PerIDs zuweist.

<sup>102</sup> P.Dime II 3, Kol. I A, Z. 3 (S.N., März–Mai 71): Herieus, Sohn des Kalatytes; P.Amh. II 110, Z. 26 (S.N., 19. Juni 75): Stotoetis, Sohn des Kalatytes; PSI XIII 1319, Z. 41f. (S.N., 17. Nov. 76): Pisais, Sohn des Kalatytes, des Sohnes des Stotoetis; PSI XIII 1320, Z. 7 (S.N., 82–88): Pisais, Sohn des Kalatytes; P.Dime II 34, B 3 (S.N., 143?): Stoetis, [...] des Sohnes des Kalatytes.

<sup>103</sup> Für die Zählung cf. Trismegistos NameID 390 und App. 1.1, Abb. 22.

<sup>104</sup> Zur Entwicklung der Belege dieser Namen siehe App. 1.1.

<sup>105</sup> Zur chronologischen Verteilung der papyrologischen Überlieferung cf. Habermann 1998, 147f.

<sup>106</sup> Siehe ausführlich dazu Kapitel 1.3.3.

nephremmis, Satabus, Stotoetis und Tesenuphis.<sup>107</sup> In Hinblick auf den engen Bezug zur lokalen Götterwelt wäre anzunehmen, dass diese Namen für die nesiotischen Amtsträger, die regelmäßig mit den entsprechenden Kulten befasst waren, von besonderer Bedeutung waren: Man erinnere sich an das Gewicht, das einem Namen als Konstituenten der Person im Dies- und Jenseits gemäß der ägyptischen Tradition zukam.<sup>108</sup> Eltern, die ihren Kindern in diesem Sinne einen schützenden und in der Dorfgemeinschaft bekannten Namen mit auf den Weg geben wollten, dürften insofern gerne auf den Bezug zu Lokalheiligen und im Ort verehrten Göttern zurückgegriffen haben. Die fünf hier genannten Namen waren anscheinend nicht mit lokal verehrten Göttern oder Lokalheiligen verbunden, weshalb der Anreiz, diese Namen weiterzugeben, möglicherweise geringer war.

Untermauern lässt sich dieser Erklärungsansatz am Beispiel der Entwicklung des Namens **Nestnephis** (siehe App. I.I, Abb. 23): Der letzte bezeugte Namensträger aus Soknopaiu Nesos, ein Nestnephis, Sohn des Satabus, trat in zwei Papyri aus den Jahren 91 und 92 in Erscheinung und zählte zu den Lesonen des Soknopaiostempels.<sup>109</sup> In den folgenden Jahren finden sich noch sieben Nesioten, deren Väter oder Großväter Nestnephis hießen. Sie selbst trugen die Namen Harpagathes und Pahopis,<sup>110</sup> Satabus,<sup>111</sup> Stotoetis<sup>112</sup> und Teses<sup>113</sup>. Die beiden Nesioten Tesenuphis, Sohn des Apynchis<sup>114</sup> und Stotoetis, Sohn des Stotoetis, erwähnten etwa zu derselben Zeit einen Großvater mit Namen Nestnephis.<sup>115</sup>

<sup>107</sup> Siehe zu den Namen mit Bezug zu lokal verehrten Göttern und vergöttlichten Menschen in Soknopaiu Nesos schon Kapitel I.2.2.

<sup>108</sup> Siehe zur religiösen Bedeutung von Personennamen schon Kapitel I.I.

<sup>109</sup> P.Dime II 6, Kol. A, Z. 3 (S.N., 91/92); P.Dime II 49, Kol. C, Z. 1 (S.N., 91).

Ein *ἱερέυς* namens Nestnephis, Sohn des Satabus, tritt auch in P.Vindob.Tand. 25a, Kol. 2, Z. 13 (S.N., 2. Jh.) auf. Die Editoren datierten den Papyrus zwar aufgrund paläografischer Erwägungen in das zweite Jahrhundert, doch vielleicht handelt es sich um denselben Nestnephis, Sohn des Satabus, den die beiden oben genannten demotischen Papyri aus der Verwaltungs des Soknopaiostempels erwähnen. Wenn diese Überlegung zutrifft, dann ließe sich P.Vindob.Tand. 25a in das späte erste oder frühe zweite Jahrhundert einordnen.

<sup>110</sup> Ein Pahopis und ein Harpagathes, beide jeweils Söhne eines Nestnephis, sind bezeugt in einem Kaufvertrag über einen leeren Bauplatz, in dem 51(!) *ἱερεῖς* des Soknopaiostempels auf Verkäuferseite gegenüber einem gewissen Satabus auftraten. Die Verkäufer sind jeweils unter Angabe der Namen ihrer Väter und Mütter aufgezählt. So heißt es in der siebten Zeile: Παπάις Νεστνήφιος μητρὸς .....]*έως καὶ Ἀρπαγάθης Νεστνήφιος μητρὸς Τανεφρέμμιος* (P.Vindob.Tand. 25a, Kol. 2, Z. 7). Eine Prüfung an der Fotografie des Papyrus zeigt, dass den Lesungen [...]]*έως* und *Τανεφρέμμιος* für die beiden Mütter im Editionsband zuzustimmen ist. Pahopis und Harpagathes hatten also zwei verschiedene Mütter. Vielleicht waren sie Halbbrüder desselben Vaters, oder gar nicht miteinander verwandt.

<sup>111</sup> BGU III 718, Z. 3 (S.N., 25. März 102).

<sup>112</sup> P.Dime II 6, Z. 5 (S.N., 91/92); P.Dime II 7, Z. 3 (S.N., 100); SB XVIII 13117, Fr. E, Kol. 1, Z. 11 (S.N., nach 130).

<sup>113</sup> SB XVI 12957, Z. 3 (S.N., 103–114).

<sup>114</sup> P.Dime II 15, Z. 4 (S.N., 15. Apr. 106).

<sup>115</sup> SB XVI 12957, Z. 4 (S.N., 103–114). Der hier erwähnte Stotoetis, Sohn des Stotoetis, des Sohnes des Nestnephis, könnte der Sohn des in SB XVIII 13117, Fr. E, Kol. 1, Z. 11 (S.N., nach 130) genannten Stotoetis, Sohn des Nestnephis gewesen sein. Somit würden die beiden letzten Erwäh-

Unter diesen insgesamt neun Nesioten fand sich offenbar niemand, der seinerseits den eigenen Söhnen den Namen ihrer Väter und Großväter, Nestnephis, gab: Der Name ist seit dem frühen zweiten Jahrhundert aus Soknopaiu Nesos verschwunden. Hingegen trugen sieben dieser neun Personen solche Namen, die sich auf Lokalheilige bezogen.

Im Tempelkollegium von Tebtynis sind vergleichbare Entwicklung hinsichtlich der Prosopografie zu beobachten. So starb dort im ersten Jahrhundert der Name **Marepkemis** aus: Bereits seit ptolemäischer Zeit im Fayum bezeugt, stammen die kaiserzeitlichen Belege für Männer dieses Namens fast ausschließlich aus Tebtynis. Beispielsweise ist der Name in der Unterschriftensammlung einer Petition zu finden, die das Tempelkollegium im Jahr 37 an den Strategen Asklepiades sandte.<sup>116</sup> Der letzte nachweislich lebende Marepkemis ist im Jahr 46/47 bezeugt,<sup>117</sup> als Patronymikon ist der Name dann bis um das Jahr 100 belegt, ehe er vollends aus der Überlieferung verschwindet.<sup>118</sup>

Grundsätzlich ist in Soknopaiu Nesos und Tebtynis also zu beobachten, dass sich Namen mit Bezug zu lokalspezifischen Kulten unter den Amtsträgern der Tempel zunehmender Beliebtheit erfreuten und diese Namen allmählich andere Namen verdrängten. Langfristig schwanden aber auch diese Namen aus der papyrologischen Überlieferung. Die Ursachen dafür werden in den folgenden beiden Unterkapiteln eruiert.

### 1.3.3 Wenn Namen verschwinden: Personalschwankungen und Überlieferungsfragen

Ein anschauliches Beispiel dafür, wie demografische Schwankungen und Überlieferungslücken sich wechselseitig auf den prosopografischen Befund auswirken, bietet das Kollegium des Soknebtynistempels: Mit Ausnahme des Namens Marepkemis, der, wie oben erwähnt, bereits in der Mitte des ersten Jahrhunderts aus der Dokumentation des Ortes verschwand, sind die in Tebtynis vertretenen orts- und tempelspezifischen Namen über weite Teile der Kaiserzeit überliefert (siehe App. 1.2). Zum Ende des zweiten Jahrhunderts setzte dann allerdings ein regelrechtes ‚Namensterben‘ ein:

Für den Namen **Psenkebkis** finden sich in Tebtynis seit augusteischer Zeit 46 individuelle PerIDs. Der späteste Beleg für einen lebenden Psenkebkis stammt schließlich aber aus dem Jahr 155.<sup>119</sup> Ein anderer Name, **Psoiphis**, ist seit ptolemäischer Zeit in Tebtynis belegt. Die beiden letzten Namensträger aus Tebtynis, ein 62 Jahre alter ἕρεμος und ein anderer, 39 Jahre alter Mann, sind dann in einem Papyrus aus dem Jahr 164 erwähnt;<sup>120</sup>

nungen eines Nestnephis aus Soknopaiu Nesos dieselbe Person betreffen: Einmal als Vater eines Stotoetis und dann als Großvater des Sohnes dieses Stotoetis.

<sup>116</sup> P.Mich. V 226, Z. 6 (Tebt., März/Apr. 37). Siehe dazu Winkler und Zellmann-Rohrer 2016, 203. Siehe zu dieser Petition auch Kapitel 4.2.

<sup>117</sup> P.Mich. V 240, Z. 16 (Tebt., 46/47).

<sup>118</sup> Cf. App. 1.2, Abb. 31.

<sup>119</sup> SB XII 11006a, Kol. A, Z. 16 (Tebt., 15. Juli 155).

<sup>120</sup> PSI X 1143, Z. 2–6 (Tebt., 4. Nov. 164).

eingedenk ihres Alters erhielten beide ihre Namen noch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Bei den späteren und zugleich auch letzten Belegen des Namens, die ebenfalls aus Tebtynis stammen, handelt es sich ausschließlich um Vatersnamen.<sup>121</sup> Der Name **Tephersos** ist in etwa 50 Belegstellen verzeichnet, die ausschließlich aus Tebtynis stammen und von augusteischer Zeit bis ins späte zweite Jahrhundert bezeugt sind. Aus dem Kollegium des Soknebtynistempels ist trotz der weiten Verbreitung im Ort indes nur ein einziger Namensträger bekannt: ein Tephersos, Sohn des Psenosiris, der im Jahr 185/186 zugleich den letzten Vertreter seines Namens darstellte.<sup>122</sup> In gleicher Weise verschwanden **Marepsemis** und **Marsisuchos** aus der Dokumentation: Der letzte *ἰερεὺς* unter dem Namen Marepsemis beantragte im Jahr 187 die Beschneidung seines Sohnes Phanesis.<sup>123</sup> Im Anschluss ist der Name nur noch einmal 193 in einer Liste mit Deicharbeitern erwähnt.<sup>124</sup> Der letzte *ἱερεὺς* namens Marsisuchos ist wiederum den 180er Jahren bezeugt.<sup>125</sup> In den Jahren 186 und 195 traten dann zwei Männer (vielleicht handelt es sich auch um ein und denselben Mann) ohne Erwähnung irgendeines Amtstitels in Erscheinung, ehe der Name aus der Überlieferung verschwand.<sup>126</sup> Viele orts- und tempelspezifische Namen aus Tebtynis sind also zuletzt von 155 bis 195 für nachweislich lebende Personen attestierte (siehe Abb. 13). Nur der Name Pakebkis findet sich bis ins Jahr 211 in der Überlieferung des Ortes (siehe Kapitel I.3.4).

Nun lässt sich nicht sagen, dass die Nachkommen solcher Männer mit tempelspezifischen Namen aus Tebtynis schlagartig gräzisierte oder griechische Namen trugen. Im Gegenteil trugen die Söhne der Männer, die **Psoiphis**, **Marsisuchos** oder **Marepsemis** hießen, ebenfalls ägyptische Namen. Soweit sie sich greifen lassen, dienten sie außerdem ebenfalls als Amtsträger des Soknebtynistempels.<sup>127</sup> Der Befund, dass die Namen ihrer

<sup>121</sup> SB XVIII 13118, Fr. A, Z. 15; Fr. C, Z. 7 (Tebt., Ende 2. Jh.); P.Tebt.Tait. 48, Z. 18 (Tebt., vor 180); P.Tebt. II 293, Z. 5 (Tebt., um 187).

<sup>122</sup> BGU IV 1023, Z. 3 (Tebt., 185/186).

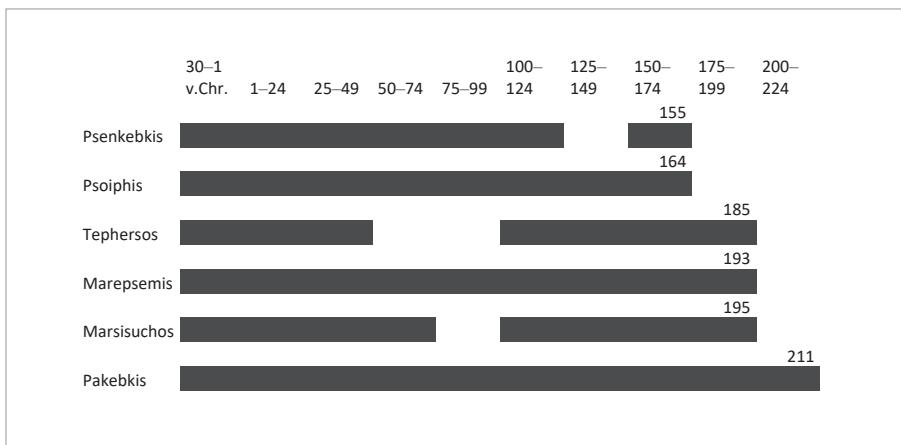
<sup>123</sup> P.Tebt. II 293, Z. 4 (Tebt., um 187).

<sup>124</sup> SB I 5124, Kol. 6, Z. 187 (Tebt., nach 17. Sept. 193).

<sup>125</sup> P.Tebt.Tait 47, Z. 5 (Tebt., 180–193); P.Tebt.Tait 48, Z. 7 (Tebt., vor 180).

<sup>126</sup> Ein Ehemann namens Marsisuchos ist 186 in P.Tebt. II 310 (Tebt., 13. Aug. 186) bezeugt. Ein anderer Marsisuchos, Sohn des Pakebkis, wird wiederum Jahr 195 im benachbarten Theogonis erwähnt, cf. SB VI 9540, Z. 5 (Theogonis, Apr./Mai 195). In P.Tebt. II 407, Z. 2 und Z. 13 (Tebt., nach 19. Jan. 199?) wird der Name ohne sichere Grundlage aus einer Lücke ergänzt.

<sup>127</sup> *ἱερεῖς* mit dem Vaters- oder Großvatersnamen **Psoiphis** waren: Pakebkis, Sohn des Psoiphis (P.Tebt. Tait 48, Z. 18; Tebt., vor 180) und Pakebkis, Sohn des Kronion, des Sohnes des Psoiphis (P.Tebt. II 293, Z. 5; Tebt., um 187; SB XVIII 13118, Fr. A, Z. 15; Tebt., Ende 2. Jh.), daneben ist in einer Tempelabrechnung von einer Thenkebkis, Tochter des Psyphis zu lesen (SB XVIII 13118, Fr. C, Z. 7; Tebt., Ende 2. Jh.). Männer namens **Marsisuchos** hatten zuletzt Söhne und Enkel namens: Marepsemis, Sohn des Marsisuchos, des Sohnes des Harpokration (P.Tebt. II 293, Z. 8; Tebt., um 187; SB XVIII 13118, Fr. A, Z. 11; Tebt., Ende 2. Jh.) und Panesis, Sohn des Marsisuchos (P.Tebt. II 303, Z. 4f.; Tebt., 177–179). Einen Ahnen namens **Marepsemis** hatten zuletzt: Maron, Sohn des Maron, des Sohnes des Marepsemis (P.Tebt. II 293, Z. 4; Tebt., um 187; SB XVIII 13118, Fr. A, Z. 17; Tebt., Ende 2. Jh.), der gerade erwähnte Phanesis, Sohn des Marepsemis, dessen Beschneidung beantragt wurde (P.Tebt. II 292; Tebt., 189/190 und P.Tebt. II 293; Tebt., um 187) sowie ein Eu-



**Abb. 13:** Schematische Darstellung der Zeiträume, in denen die sechs oben genannten Namen in Tebtynis belegt sind. Die am Ende der Graphen notierten Zahlen bezeichnen das Jahr, aus welchem der letzte datierbare Beleg stammt. Siehe zur Verteilung der Namen auch App. 1.2.

Väter fortan nicht mehr in der Prosopografie von Tebtynis auftauchten, lässt sich vor diesem Hintergrund im Wesentlichen aus zwei möglichen Ursachen erklären: Vielleicht verschwanden im späten zweiten Jahrhundert viele Menschen mit den entsprechenden Namen aus Tebtynis, sei es in einer Migrationsbewegung oder infolge einer Epidemie. Oder das Erlöschen der Belege ist aus der Überlieferungslage zu erklären: Ähnliche Lücken lassen sich schließlich auch für die Namen Tephersos und Marsisuchos im späten ersten Jahrhundert beobachten. Diese Namen waren in der Zwischenzeit nicht aus dem Ort verschwunden, sondern sie sind bloß aufgrund der zwischenzeitlich schlechteren Überlieferungslage zeitweise nicht mehr sichtbar (siehe Abb. 13). Für das späte zweite Jahrhundert ließe sich dementsprechend ebenfalls ein rein überlieferungsbedingtes Verschwinden der Belege unterstellen. Beide Erklärungsmöglichkeiten werden im Folgenden diskutiert. Wie sich zeigen wird, ist das Verschwinden der Namen gleichermaßen auf die beiden Faktoren Demografie und Überlieferungslage zurückzuführen, die einander mitunter wechselseitig beeinflussten.

#### 1.3.3.1 Schwankende Mitgliederzahlen in den Tempelkollegien?

Grundsätzlich sind die aus Personallisten und sonstigen Dokumenten bekannten Zahlen der in den Tempeln registrierten Kultfunktionäre nur fragmentarisch erhaltene Momentaufnahmen, die in erster Linie für staatliche Behörden bestimmt waren. Wie stark

---

daimon, Sohn des Marepsemis, der im Jahr 187 bei Tebtynis Deicharbeiten verrichtete (SB I 5124, Kol. 6, Z. 187; Tebt., nach 17. Sept. 193).

das Personal beispielsweise im Tempel des Soknebtynis oder in anderen Heiligtümern schon im Laufe eines Jahres oder eines Jahrzehnts schwankte, lässt sich kaum greifen. Die in den Dokumenten sichtbare Personalstärke der Kollegien konnte dabei theoretisch infolge organisatorischer Restrukturierungen der internen Gremien variieren, oder aufgrund genereller demografischer Entwicklungen in der Lokalbevölkerung schwanken. Beide Fälle werden im Folgenden exemplarisch besprochen.

Hinsichtlich der zu beobachtenden Schwankungen der Personalzahlen in Tempelgremien bemerkt Andreas Winkler am Beispiel des Soknebtynistempels, dass dort im ersten Jahrhundert 16 bis 24 Personen die demotischen Steuerquittungen unterzeichneten. Im zweiten Jahrhundert traten in den Quittungen hingegen kaum halb so viele Personen als Unterzeichner vonseiten des Tempels auf. Winkler erklärt diese Beobachtung damit, dass möglicherweise eine tempelinterne Restrukturierung stattgefunden hatte und fortan ein anderes, kleineres Gremium für die Steuerquittungen verantwortlich zeichnete.<sup>128</sup> Stimmt Winklers Vermutung, dann wäre die Reduktion der beteiligten Amtsträger in diesem Fall nicht mit einem Personalschwund, sondern mit der Übernahme der entsprechenden Aufgabe durch ein kleineres Gremium zu erklären.

Wanderungsbewegungen konnten hingegen zu einer tatsächlichen Reduktion des Personals führen. Nach Horst Braunert hielt sich ungefähr ein Drittel der Landbevölkerung Ägyptens permanent oder längere Zeit außerhalb ihres Heimatortes (*iδία*) auf. Die Beweggründe konnten dabei ganz verschieden sein: reguläre Arbeit auf entlegenen Feldern, Handelsreisen, die Migration in urbane Räume, aber auch die Flucht vor Steuern, Schülern, Seuchen und Naturkatastrophen waren Migrationsgründe.<sup>129</sup> Die rangniederen Amtsträger der ägyptischen Tempel, die ihren Dienst für einen nur begrenzten Zeitraum des Jahres versahen, waren wohl kaum weniger mobil als die übrige Landbevölkerung.

In der Folge dürfte auch die Personalstärke der Tempelkollegien von solchen lokalen Wanderungsbewegungen beeinflusst worden sein. Anlass zu dieser Überlegung gibt eine Aktennotiz aus den Unterlagen des *κωμογραμματεύς* von Bakchias, die aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts datiert. Zu Beginn des Fragments steht der Auszug aus einer Aktenrolle, die besagt, dass die *ἱερεῖς* des Ortes noch im Jahr 8/7 v. Chr. insgesamt 1826 Drachmen und 3 Obolen für die Abgabe des *ἐπιστατικὸν ἱερέων* gezahlt hatten:

Ἐξ ὑποκειμένου ἐπιστρ(ατήγου) καὶ ἄλλω [ν εἰ-]  
 [δῶν] βασιλικ(οῦ) γρ(αμματέως) ζ (ἔτους) μεθ' ἔτερα. ἐ[πιστα-]  
 [τικοῦ] ἱερέων κάμης Βακχιάδος α [τό-]  
 [μου] κολ(λήματος) ξη Διοδώρου "Ορου καὶ Ἀρθώτ[ου]  
 [Οννώ]φρεως <ἱερέων> "Ισιδος καὶ Κιαλείους Πετ[έως ιε-]  
 [ρέως Β]ουβάσ[τ]εως καὶ Πετεύρεως Μύ[σθου καὶ]  
 [τῶν λοιπῶν ἱερέων Σ]οκονοβράσεω[ς καὶ "Ορου]  
 [Πασανίου καὶ τῶ]ν λοιπῶν ἱερέων [ἀργυρίου]  
 [(δραχμαι) Αχνβ] καὶ προ[σ]ήχθη κγ. (ἔτους) Καίσαρ[ος θε]ο[ῦ ἀργυ-]

<sup>128</sup> Winkler 2016, 268f.

<sup>129</sup> Braunert 1964, 149–94.

[ρίου] (δραχμαι) λα (δβολοι) β Λ, (γίνονται) (δραχμαι) Αχπι (δβολοι) β Λ,  
 προσ[διαγραφόμενα] (δραχμαι)] ρηγ (ήμιωβέλιον),  
 (γίνονται) (δραχμαι) Αωκς [(τριώβολον)].  
 [ἐφ' ἡζ] δι κωμογρ(αμματεύς) ἐδήλω [σεν δφειλ(όμενα) ἀπαιτεῖσθαι διὰ]  
 [τῶν ἀ]πὸ τῆς κώμης [π]άντων ἔξ ἀλληλ[εγγύης διὰ]  
 [τὸ τ]οὺς ἵερεῖς ἀπὸ πλήθους εἰς δὲ[γίους κατ-]  
 [ηντη]κέναι καὶ μὴ δύνασθαι ἀντέχειν.<sup>130</sup>

„Aus (den Unterlagen) des ὑποκείμενον für die Epistrategie und andere Steuerarten (unter Verwaltung) des Königlichen Schreibers für das 7. Jahr (Auslassung in der Abschrift) des ἐπιστατικὸν ἱερέων der κώμη Bakchias, Rolle 1, Blatt 68:

„Von Diodoros, Sohn des Horos, und Harthotes, Sohn des Onnophris, ἱερεῖς der Isis, und Kiales, Sohn des Peteus, ἱερεὺς der Bastet, und Peturis, Sohn des Mysthes, und den übrigen ἱερεῖς des Soknobrais, und Horos, Sohn des Pasanios,<sup>131</sup> und den übrigen ἱερεῖς: 1652 Silberdrachmen und im 23. Jahr des Caesar Theos kamen 31 Silberdrachmen und 2½ Obolen hinzu, macht 1683 Drachmen und 2½ Obolen, Zuschlagszahlung: 143 Drachmen und ½ Obole, macht 1826 Drachmen und 3 Obolen.“

Dazu erklärte der κωμογραμματεύς, dass die fälligen Steuern unter gesamtschuldnerischer Haftung durch alle von der κώμη abverlangt werden, weil die ἱερεῖς von vielen zu wenigen zusammengeschrumpft sind und (den Steuern) nicht gewachsen sind.“

Die Passage illustriert das Prinzip der Steuerumlage (μερισμός): War ein Steuerzahler nicht in der Lage, seinen Verpflichtungen nachzukommen, haftete die Gemeinschaft für seine Steuerschulden. Im vorliegenden Fall waren die ἱερεῖς kollektiv in Geldnot geraten und die Dorfgemeinschaft sollte für ihre Steuern aufkommen. Dieses spätestens unter Trajan implementierte System war insbesondere dazu gedacht, dem Problem der Landflucht (ἀναχώρησις) zu begegnen: Dieser Begriff bezeichnet das aus ganz Ägypten bekannte Phänomen, wonach Menschen ihre ιδια verließen und sich damit Steuerpflichten und Liturgien entzogen. Die Beweggründe für eine Flucht waren vielfältig: Die aus Naturkatastrophen resultierenden Missernten und Epidemien konnten ein Grund zur Flucht sein, aber auch die übertragene Steuerlast eines verstorbenen Verwandten, die Nominierung zu einer Liturgie oder, als Verbrecher, die Flucht vor den Behörden. In den 50er Jahren des ersten Jahrhunderts bereitete eine regelrechte Welle dieser Vorfälle der Staatskasse bedeutende Steuerausfälle. Vor diesem Hintergrund sollte die Vergemeinschaftung von Steuerschulden einerseits dem Staat Steuereinnahmen garantieren und andererseits

<sup>130</sup> P.Lund. IV 7 (Duplikat P.Bacch. 2.4; Bakch., Mitte 2. Jh.). Zur Datierung cf. Kruse 2002, 705f. mit Anm. 2000.

<sup>131</sup> Der Name ‚Pasanios‘ ist in der papyrologischen Dokumentation unbekannt. Der ähnlich klingende ägyptische Name Pasis ist hingegen in der Kaiserzeit vielfach im Fayum belegt, cf. Trismegistos NameID 760. Möglicherweise handelte es sich um einen Schreibfehler?

den sozialen Druck auf Landflüchtige erhöhen, die ihre Nachbarn und Familien sonst im Stich gelassen hätten. Die gewünschte Wirkung zeigte sich aber allenfalls begrenzt, denn Landflucht war im zweiten Jahrhundert weiterhin ein Problem. Mancher Präfekt sah sich sogar dazu veranlasst, Steuerlasten zu mildern oder Landflüchtigen per Edikt eine Amnestie zu gewähren, wenn sie denn bloß heimkehrten und ihre ordnungsgemäßen Arbeiten wieder aufnahmen.<sup>132</sup>

Auch die Amtsträger der Tempel waren den Unwägbarkeiten der Natur und den Steuerforderungen der römischen Herrscher unterworfen. Fraglich ist im vorliegenden Fallbeispiel nur, ob die Reduktion des Personalstandes in Bakchias ein einmaliges Phänomen war oder sich mehrmals wiederholte: So ist die Personalstärke der Tempel von Bakchias in der Tempelliste aus dem Jahr 113/114 noch mit insgesamt 61 *ἱερεῖς* und *παστοφόροι* angegeben, die wohl gleichmäßig auf beide Kollegien verteilt waren.<sup>133</sup> Den nächsten Einblick in die Personalstärke der Tempel gewähren dann erst wieder in den Jahren 171 und 188 zwei Personallisten, wonach im Tempel des Soknobraisis 14 bis 16 *ἱερεῖς* und im Tempel des Soknobkonneus 12 *ἱερεῖς* gemeldet waren. Beide Tempelkollegien verfügten also wieder über eine annähernd gleiche Personalstärke, jedoch insgesamt anscheinend über weniger Personal als noch in den 110er Jahren.<sup>134</sup> Da der Papyrus, in dem der Dorfschreiber das Schrumpfen des Tempelpersonals „von vielen zu wenigen“ bemerkte, nicht genau datierbar ist, könnte die Situation entweder im Zusammenhang mit der großen Fluchtbewegung in den 150er Jahren stehen, auf die sich ein Edikt des M. Sempronius Liberalis bezieht,<sup>135</sup> oder im Kontext der Antoninischen Pest in den späten 170er Jahren zu betrachten sein.<sup>136</sup> Beides sind jedoch nur vage Vermutungen.

Einem vergleichbaren Personalschwund war anscheinend das Kollegium des Soknebtynistempels im späten zweiten Jahrhundert unterworfen: Wie Jens Mangerud im Zuge einer Neuedition der Personalliste SB XVIII 13118 zeigt, war die Zahl der Amtsträger des

<sup>132</sup> Zur Landflucht und den Maßnahmen, mit denen die Präfekten Ägyptens diesem Problem begegneten, cf. Jördens 2009, 304–30; zur kollektiven Steuerhaftung auch Jördens 2009, 287–92.

<sup>133</sup> BGU XIII 2215, Kol. 2, Z. 7–9 (Ars., 113/114). Zur Kalkulation der Personalstärke der Tempel von Bakchias siehe Kapitel I.3.1. Weiterführend zu BGU XIII 2215 mit einer Neuedition des Textes cf. Messerer 2020, 117–34.

<sup>134</sup> Zu dieser Entwicklung der Personalzahlen schon Kockelmann 2010, 112–4 und zuvor Gilliam 1947, 187. Wie Erik Knudtzon bemerkte, fehlen in der jüngeren Liste aus dem Jahr 188 (P.Bacch. 5) viele *ἱερεῖς*, die im Jahr 171 (P.Bacch. 2) noch als registrierte Amtsträger im Tempel des Soknobraisis gemeldet waren; darüber hinaus war das Personal des Tempels im Jahr 188 insgesamt etwas jünger als noch siebzehn Jahre zuvor. Knudtzon vermutete demnach, dass viele Mitglieder des Kollegiums der Antoninischen Pest anheimgefallen seien, cf. Knudtzon 1946, 84f. Ob dem wirklich so war, ist allerdings fraglich, denn beide Listen werden durch größere Lücken im Text unterbrochen, sodass sich keine umfängliche Bestandsaufnahme über das Personal der Tempel anfertigen lässt; dass in dem Zeitraum von siebzehn Jahren vermutlich auch neue, junge Amtsträger in das Kollegium eintraten, wäre dagegen wenig verwunderlich.

<sup>135</sup> Zu dem Edikt des Präfekten (SB XX 14662; Ars., 29. Aug. 154) mit einer Diskussion zu dessen Motiven cf. Jördens 2009, 446–50.

<sup>136</sup> Grundlegendes zur Antoninischen Pest und ihren Folgen für das römische Imperium bespricht Duncan-Jones 1996; aus jüngerer Zeit cf. Bruun 2007 und Lo Cascio 2012.

Soknebtynistempels in dieser Zeit von einstmals 40 ιερεῖς auf höchstens 10 bis 11 ιερεῖς gesunken.<sup>137</sup> Aufgrund der zeitlichen Korrelation lässt sich auch hier vermuten, dass die drastische Personalreduktion mit der Antoninischen Pest in Verbindung gestanden haben könnte, aber das ist nur eine Hypothese.

Ein weiteres Indiz dafür, dass die Zahl der ιερεῖς des Soknebtynistempels im späten zweiten Jahrhundert drastisch gesunken sein dürfte, bietet ein Ostrakon aus Narmuthis: Demnach baten die Amtsträger der dortigen Tempel um Erlaubnis, personelle Unterstützung bei der Ausübung ihrer Kulthandlungen durch Amtskollegen aus Soknopaiu Nesos zu erhalten.<sup>138</sup> Es stellt sich dabei die Frage, warum die ιερεῖς aus Narmuthis ausgerechnet Unterstützung aus dem weit entfernten Soknopaiu Nesos anfragten und nicht etwa Amtskollegen aus dem benachbarten Tebtynis um Hilfe baten, zumal die Krokodilkulte von Tebtynis und Narmuthis noch in ptolemäischer Zeit eng verflochten waren, zumindest auf Vereinsebene.<sup>139</sup> Wenn nach der erwähnten Personalliste im späten zweiten Jahrhundert tatsächlich nur noch 10 bis 11 Amtsträger im Soknebtynistempel dienten, während zur gleichen Zeit in Soknopaiu Nesos noch mehr als 100 ιερεῖς registriert waren,<sup>140</sup> erübrigत sich diese Frage vielleicht: Der Tempel von Soknebtynis hatte anscheinend keine Personalressourcen übrig, um in Narmutis auszuhelfen. Ob die Anfrage der ιερεῖς von Narmuthis andeutet, dass auch die dortigen Tempel in personelle Schwierigkeiten geraten waren, muss offenbleiben.<sup>141</sup>

In Soknopaiu Nesos, dessen Bevölkerung in den 170er Jahren wohl ebenfalls infolge der Antoninischen Pest drastisch gesunken war, übte im Jahr 184 ein μοσχοσφραγιστής mit dem ortsunüblichen Namen Herodes sein Amt aus. Es wäre vorstellbar, dass der Soknopaiostempel aufgrund personeller Schwierigkeiten zur Versiegelung der Opferkälber auf die Dienste eines externen Kultspezialisten zurückgreifen musste.<sup>142</sup>

Vor dem Hintergrund gelegentlich landflüchtiger ιερεῖς oder den Auswirkungen von Seuchen wird verständlich, warum der *Gnomon des Idios Logos* eigens eine Regelung für den Austausch von Amtsträgern unter den Kollegen zur Unterstützung bei Prozessionen enthält, die die Kultfunktionäre aus Narmuthis offenbar in Anspruch nehmen woll-

<sup>137</sup> SB XVIII 13118 (Tebt., 177–189). Die Neuedition erfolgte im Rahmen der unpublizierten Dissertation von Herrn Mangerud an der Universität Oslo (Mangerud 2018, 169–79). Wie er bemerkt, zählt die Liste zunächst zehn bis elf Personen auf, geordnet von der ersten bis zur fünften Phyle. Im Anschluss beginnt eine Liste mit minderjährigen ιερεῖς, was bedeuten würde, dass die Aufzählung der erwachsenen, diensttuenden Amtsträger zuvor abgeschlossen war. Für die Erlaubnis zur Einsichtnahme in seine Dissertation danke ich Herrn Mangerud. Die Publikation seiner Neuedition ist in Planung.

<sup>138</sup> O.Narm. I 91 (Narm. 196–198?), siehe dazu auch Kapitel 1.3.1.

<sup>139</sup> Siehe oben Kapitel 1.3.2.

<sup>140</sup> PSI VIII 927 (S.N.?, nach 186), siehe zur Größe des Tempelkollegiums von Soknopaiu Nesos im späten zweiten Jahrhundert auch Kapitel 4.1.3.3.

<sup>141</sup> Siehe Kapitel 4.3.3 bezüglich der internen Konflikte, die den Kultbetrieb in Narmuthis im späten zweiten Jahrhundert anscheinend belasteten. Streit und Misswirtschaft hätten demnach zu durchaus gravierenden Schwierigkeiten bei der Ausübung der Kulthandlungen führen können.

<sup>142</sup> Siehe zu dem μοσχοσφραγιστής Herodes schon Kapitel 1.3.1.

ten.<sup>143</sup> Wenn der Sachverhalt Eingang in den römischen Vorschriftenkatalog gefunden hatte, dann befanden sich die Tempel der ägyptischen Kulte anscheinend häufiger in der Situation, einander Personal ausleihen zu müssen.

Dementsprechend ist schon in einem Aktenauszug aus dem Jahr 113/114 die Rede davon, dass der Kult in Heiligtümern, die unter Personalmangel leiden, von Amtsträgern der benachbarten Tempel ausgeübt werde: Die ersten beiden Kolumnen des Fragments listen die Personalstärke mehrerer Tempel aus der Herakleidu Meris und der Polemonos Meris auf, darunter die Kollegien von Bakchias, Narmuthis, Soknopaiu Nesos und Tebtynis. Der Vermerk über den Umgang mit Tempeln, die an Personalknappheit leiden, schließt sich in der dritten Kolumne an. Leider ist mindestens eine Zeile am Ende der zweiten Kolumne verlorengegangen, sodass unklar bleibt, ob weitere Ausführungen dem hier zitierten Vermerk vorangestellt waren. Der Text der dritten Kolumne lautet:

[ἱ]ερεῖς μὴ εἶναι τὰς δὲ τῶν  
θεῶν θρησκείας {ι}ς τοὺς {δὲ}  
σύνενγυς αὐτῶν ἱερεῖς (l. ἱερέας)  
ποιεῖσθαι {τὰς θρησκ[ε]ίας}.  
μεθ' ἔτερα. (ἔτους) ιζ  
Αὐτοκράτορος Καίσαρος Νέρουα  
Τραιανοῦ Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ  
Δακικοῦ<sup>144</sup>

„Gibt es keine ἱερεῖς für die kultischen Handlungen, verrichten die ἱερεῖς in ihrer Nähe die Rituale. (Auslassung in der Abschrift). Im Jahr 17 des Caesar Nerva Trajan Augustus Germanicus Dacicus.“

Kultstätten, die an Personalmangel litten, waren demnach bereits lange vor der Antoninischen Pest kein ungewohntes Bild. Wie stark die Zahl der Amtsträger in Bakchias, Narmuthis, Tebtynis und andernorts generell schwankte, lässt sich aus solchen Momentaufnahmen nicht umfassend bestimmen. Die Quintessenz dieser Ausführungen ist jedenfalls, dass die Personalstärke der Tempelkollegien gelegentlich im Schwanken begriffen gewesen sein dürfte, sei es durch Landflüchtige, Pesttote oder mangelnden Nachwuchs. Die Entwicklung der Dörfer und die Personalstärke der Tempelkollegien waren dabei aneinandergeknüpft, denn Hunger, Krankheit oder Steuerforderungen betrafen die ganze Gemeinschaft, nicht nur einen Tempel allein.

<sup>143</sup> *Gnomon des Idios Logos*, Paragraph 85 (BGU V 1210, Kol. 9, Z. 198f.; Thead., nach 149). Siehe hierzu schon Kapitel 1.3.1.

<sup>144</sup> BGU XIII 2215, Kol. 3 (Ars., 113/114).

### 1.3.3.2 Das Verstummen der papyrologischen Überlieferung aus dem Fayum

Die unter dem Einfluss von Landflucht und lokalen Katastrophen schwankenden Personalzahlen würden zunächst erklären, warum bestimmte tempelspezifische Namen im Laufe des späteren zweiten Jahrhunderts seltener dokumentiert sind als zuvor. Trotzdem bleibt die Frage bestehen, warum Namen wie Marsisuchos und Pakebkis im späten zweiten und frühen dritten Jahrhundert derart abrupt aus der Prosopografie von Tebtynis fielen und nicht noch eine Weile als Patronymika in der Überlieferung blieben, so wie es in Soknopaiu Nesos mit Kalatytes und Nestnephis der Fall war (siehe oben Kapitel 1.3.2). Schließlich war der Soknebtynistempel um diese Zeit durchaus noch in Betrieb: So stellten im Jahr 210/211 die Amtsträger der Tempel von Heliopolis dem Ἱερέυς Maron aus Tebtynis eine Quittung über die Lieferung von Leinen für das Begräbnis eines heiligen Stieres aus:

.Τα[σ(?)]εὗς ἀρχιπροφήτης τῶν κυρίων Αὐτοκρατόρων  
 [Σεβ]αστῶν καὶ ἐπὶ τῶν ἐν Ηλίου πόλει καὶ Αφρο-  
 δίτης, [ι]ερών καὶ ὡς χρημ(ατίζει) διὰ Ὡρου Ἀρήιτο[ς] ιερέ-  
 ως καὶ στολ(ιστείας) διαδόχου καὶ Ναβώνυχος Ἰφύνους ιε-  
 ρε[ὺς] καὶ δευτερ[ο]ς στολιστῆς καὶ Πετοσοράπις Πε-  
 [το]σο[ρά]πιος γενόμενος [λ]εσώνης καὶ Πετοσο-  
 [λ]οφώνις ὁ καὶ Σερῆν[ος] Μενθάτου καὶ οἱ λοι-  
 [πο]ὶ [ι]ερεῖς Ηλίου καὶ Μγεύνιδος ἀειζώων θεῶν  
 μεγ[ιστ]ῶν καὶ ἄλλων ιερῶν Μάρων Πα-  
 κ[ή]βκεως τοῦ καὶ Ζ[ωσ]ίμου ιερεῖ ιεροῦ λο-  
 γίμου θεῶν κώμης Τεπτύνεως Πολέμω-  
 νος μερίδο[ς] τ[ο]ι[σ] Ἀρσινοίτου νομοῦ χαίρειν.  
 παρήγενκας (ι. παρήγεγκας) [κ]αὶ δέδωκ[α]ς ἐπακολ(ουθούντων) Διοσκόρου  
 Ἄ[π]ολλωνίου γυμνασιαρχήσαντος στρατηγήσαν-  
 [το]ς ἥμαν κ[αι] .. [...] ..[...] ου τοῦ [.....] ου ἔξηγητεύ-  
 σαν[τος] καὶ ρ[.....] ..[....] ..[...] ....[.]  
 νει ...ρομβ[...] σ[....] .[.] ιτ[...]  
 χε... θεοῦ εισκ[...] ..[.....] .οιμ[...]  
 τ.ρ[.....] .γτ[.....] M]γεύνιδος  
 Οσορθα .....[.....] β[υσ]σοῦ πή-  
 χεις εἴκοσι [-ca.? -]  
 (ἐτους) ιθ.Αὐτοκρ[ατόρω]ν.Και[σ]άρ[ω]ν.M [άρκου] Αὐρηλίου  
 Ἅ[γ]ιωνίνον [κα]ὶ [Πουβλίου Σεπτιμίου Γέτα]  
 Βρεταννικῷ [ν] Μεγί [στων Εύσεβῶν Σεβαστῶν ....]<sup>145</sup>

<sup>145</sup> P.Tebt. II 313, Z. 7–12 (Tebt., 210/211): Die Quittung ist mit einer demotischen Unterschrift versehen, die nicht publiziert ist, aber vermutlich die Signaturen der ausstellenden Amtsträger enthält.

„Taseus, Erzprophet der Herren Imperatores Augusti und der Tempel in Heliopolis und Aphroditeopolis und was er sonst noch für Titel führen mag, vertreten durch Horos, Sohn des Areis, ἵερεὺς und stellvertretender Stolist, und Nabonychos, Sohn des Iphynes, ἵερεὺς und zweiter Stolist, und Petosorapis, Sohn des Petosorapis, ehemaliger Lesone, und Peto [...]onis-Serenos, Sohn des Menthotes, und die übrigen ἵερεῖς des Helios und des Mnevis, der ewigen, größten Götter und der anderen Tempel, an Maron, Sohn des Pakebkis-Zosimos, ἵερεὺς des rühmlichen Tempels der Götter der κάμη von Tebtynis in der Polemonos Meris des arsinoitischen Nomos, Grüße.

Du hast überbracht und gegeben an uns unter Anwesenheit des Dioskoros, Sohn des Apollonios, ehemaliger Gymnasiarach und Stratego unseres Nomos, ... und des Exegeten ... (für das Begräbnis) des Mnevis, Sohn des Osorha(?) zwanzig(?) Ellen Byssos ...

Im Jahr 19 der Imperatores Caesares Marcus Aurelius Antoninus und Publius Septimius Geta Britannici Maximi Pii Augusti.“

Wenn der Soknebtynistempel in dieser Zeit noch Boten für eine solche Lieferung nach Heliopolis (im Nordosten des heutigen Kairo gelegen) aufbringen konnte, dürfte er sich wenigstens kurzzeitig von den Personalverlusten erholt haben – oder zumindest noch nicht völlig aufgegeben worden sein. Warum also verschwanden die tempelspezifischen Namen trotzdem so abrupt und restlos aus der Prosopografie? Die Betrachtung der Überlieferungslage gewährt hier Aufschluss.

Obwohl Papyrusurkunden aus Tebtynis noch vereinzelt bis ins späte dritte Jahrhundert hinein vorliegen,<sup>146</sup> nimmt ihre Zahl bereits zu Beginn des Jahrhunderts rapide ab. So sind laut *Papyrological Navigator* insgesamt 162 griechische Urkunden aus Tebtynis überliefert, die ‚strict‘ aus dem Jahr 200 oder später datieren. Die meisten der präzise datierbaren Texte sind allerdings nur in die Jahre bis etwa 230 einzuordnen. Nach einiger Zeit, in den 250er Jahren, folgt noch ein größeres Konvolut von 15 Ostraka mit Steuerquittungen.<sup>147</sup> Die meisten übrigen Texte mit der Provenienzangabe von Tebtynis datieren hingegen nur grob aus dem dritten Jahrhundert, darunter der Paläografie nach das Fragment einer Deklaration des Soknebtynistempels, das theoretisch auch nach 211 verfasst worden sein könnte.<sup>148</sup> Im Gegensatz zu Soknopaiu Nesos, dessen Bevölkerung sich für das frühe dritte Jahrhundert aus mehreren langen Steuerlisten erschließen lässt, liegen aus Tebtynis für diese Zeit keine vergleichbaren Quellen vor, aus denen sich ein Überblick über die Gesamtbevölkerung oder wenigstens über die Steuerzahler des Ortes erschließen lässt. Der einzige Text, der eine größere Personenzahl verzeichnet, ist der Entwurf einer Sitologenabrechnung mit Informationen zu etwa 45 Menschen.<sup>149</sup> Bei den übrigen Texten handelt es sich mehrheitlich um Steuerquittungen und Privatbriefe, die je einzelne

<sup>146</sup> Zur Verteilung der griechischen und demotischen Texte aus Tebtynis cf. Clarysse 2005b, 25–7.

<sup>147</sup> O.Berl. 81–94; O.Mich. I 67 (alle Tebt., 253–259).

<sup>148</sup> P.Tebt. II 600 (Tebt., 3. Jh.).

<sup>149</sup> P.Giss.Univ. VI 49v (Tebt., nach 28. Aug. 221).

Personen nennen und daher nur einen begrenzten Überblick über die Prosopografie von Tebtynis in dieser Zeit gewähren. Das Verschwinden mancher orts- und tempelspezifischer Namen aus der Prosopografie von Tebtynis muss also nicht zwangsläufig ein Ende des Tempelbetriebes oder das Aussterben bestimmter Namen anzeigen, sondern liegt in erster Linie im Verstummen der Quellen begründet.

Das überlieferungsbedingte Verschwinden tempelspezifischer Namen lässt sich gut am Beispiel des Namens Pakebkis nachzeichnen. So sind im ersten und zweiten Jahrhundert mehr als 100 individuelle PerIDs für Personen namens Pakebkis aus Tebtynis bezeugt (siehe Abb. 9 und App. 1.2, Abb. 36). Nach der zu Kapiteleingang erläuterten Faustregel sind hinter diesen 100 Belegen etwa 30 bis 35 Personen zu vermuten. Noch in einer Zensusdeklaration aus dem Jahr 202/203 aus dem Umfeld der Familie von Kronion und Isidora sind zwei Ιερεῖς bezeugt, die Pakebkis hießen.<sup>150</sup> Der letzte Beleg überhaupt für eine lebende Person namens Pakebkis datiert schließlich aus dem Jahr 211: Das Zertifikat bescheinigte einem Didymas, dass er die fünftägige Dammfron abgeleistet hatte. Didymas war nach Angabe des Textes der Sklave eines Pakebkis.<sup>151</sup> Die zwei Ιερεῖς und der Sklavenbesitzer, die Pakebkis hießen, dürften noch einige Jahre in der Region gelebt haben, doch ihre weiteren Spuren verlöschen mit der Überlieferung von Tebtynis.

Das merkliche Versiegen der papyrologischen Überlieferung ist übrigens im gesamten Fayum zu beobachten und nicht allein auf Tebtynis begrenzt.<sup>152</sup> Der Grund für das Verstummen der Quellen mag wohl darin liegen, dass die Orte am Rand des Fayum im dritten Jahrhundert aufgegeben wurden oder sich wenigstens ins Landesinnere verlagert haben, sodass die Papyri und Ostraka, die zuvor dort weggeworfen und liegen gelassen wurden, im trockenen Boden überdauern konnten. Später Texte aber wurden in feuchterem Boden oder dauerhaft bewohnten Gebieten abgelegt und gingen damit der Überlieferung verloren. Damit ist gleichsam der Weg zum letzten Unterkapitel dieses Abschnitts eröffnet: Was, wenn demografische Schwankungen und vergleichbare Gründe zur Aufgabe einer Siedlung führten?

### 1.3.4 Wenn Namen verschwinden: Aufgegebene Siedlungen und Tempel

Im Vorangegangenen wurden Faktoren besprochen, unter denen die demografische Entwicklung einzelner Siedlungen ins Schwanken geriet. Die wohl extremste Folge solcher Destabilisierungsprozesse war die permanente Aufgabe einer Siedlung – und damit auch des zugehörigen Tempels. Ob dies für Tebtynis schon im frühen dritten Jahrhundert zu-

<sup>150</sup> PSI X 1147, Z. 7; Z. 13 (Tebt., 202/203).

<sup>151</sup> SB X 10549, Z. 4–6 (Tebt., 31. März 211): εἱργ(ασται) ὑπ(έρ) χω(ματικῶν) ἔργ(ων) θ(έτους) (Hand 2) Φαρ(μούθι) α(π)ώ(ς) ε(ί) εις βόις (l. βόεις) ὕδατ(ος) πύλ(ης) ὄρ(εινής) Τεπτύνεως Διδυμος δούλ(ος) Πακήβκις (l. Πακήβκιος).

<sup>152</sup> Zur Entwicklung der Überlieferungslage im Fayum cf. Habermann 1998, 154.

trifft, lässt sich nicht sagen. Ein eindrückliches Beispiel für solche Entwicklungen lässt sich aber am Beispiel von Soknopaiu Nesos nachzeichnen.

Schon seit ptolemäischer Zeit und noch bis zur Aufgabe des Dorfes in den 230er Jahren wurden die Namen **Herieus**, **Pakysis** und **Satabus**, später auch **Pabus**, unter den Familien und Kultfunktionären von Soknopaiu Nesos tradiert. Danach waren diese Namen noch vereinzelt in benachbarten Orten wie Karanis und Theadelphia zu finden. Daher lässt sich vermuten, dass sich vielleicht einige Nesioten dort niederließen.<sup>153</sup>

Die Namen **Harpagathes**, **Panemieus**, **Panephremmis**, **Stotoetis** und **Tesenuphis** verschwanden hingegen nach der Aufgabe von Soknopaiu Nesos komplett aus der Überlieferung. Ihr abruptes Verschwinden mag darauf zurückzuführen sein, dass sich die verbliebenen Nesioten, die diese Namen trugen, nach Aufgabe ihrer Heimat in andere Orte verstreuten, aus denen keine Papyri überliefert sind, schließlich sind ab dem Jahr 210 nur zehn lebende Nesioten mit eigener Trismegistos PerID unter den genannten Namen bezeugt, bei allen sonstigen Erwähnungen handelt es sich um Patronymika.<sup>154</sup> Je weniger Personen die Namen trugen, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie zufällig Eingang in die papyrologische Überlieferung fanden. Dass trotzdem auch diese Namen weiterhin in der Region verbreitet gewesen sein dürften und nicht nur an die Existenz von Soknopaiu Nesos gebunden waren, zeigt ein später Beleg aus dem sechsten Jahrhundert für den Namen Stotoetis in Arsinoë.<sup>155</sup>

#### 1.4 Griechische Namen, lateinische Namen und Doppelnamen

Der offizielle Name einer Person spiegelt in römischer Zeit nicht nur, aber eben auch dessen Status wider. Wie sich in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt hat, führten die Amtsträger der ägyptischen Kulte hauptsächlich ägyptische Namen, womit sie (oder besser gesagt ihre Eltern) nicht nur an ihre Vorfahren erinnerten, sondern auch, ob beabsichtigt oder nicht, die Zugehörigkeit zu einer traditionell ägyptischen Institution und einer Familie aus dem Milieu der Tempelkollegien anzeigen. Dennoch begegnen in den Textzeugen zuweilen Amtsträger mit griechischen oder lateinischen Namen. Aufgrund ihrer Abweichung von der Norm sind diese Fälle erklärungsbedürftig: Folgte die Wahl der Namen einer gruppeninternen Systematik, oder stellte die Entscheidung für Namen, die von

<sup>153</sup> So schloss ein Aurelius Polion, Sohn des Paemis, aus Soknopaiu Nesos im Jahr 234 und nochmals 239 je einen Vertrag in der Gauhauptstadt Arsinoë ab, wobei der jüngere Vertrag in Theadelphia gefunden worden sein soll, cf. Jördens 2005, 54 mit Anm. 61 und Verweis auf P.Fay. 90 (Thead.?, 4. Mai 234); SB XIV 11907, (Arsinoë?, 28. Jan. 239).

<sup>154</sup> **Harpagathes:** P.Louvre I 49, Z. 9 (S.N., nach 212?); SPP II S. 28–31, Kol. 2, Z. 9 (S.N., nach 28. Aug. 217). **Panemieus:** SPP XXII 169, Kol. 2, Z. 5 (S.N., 216). **Panephremmis:** P.Lond. II 350 (S. 192), Z. 2 (S.N., 27. Okt. 212); BGU II 659, Kol. 3, Z. 7 (S.N., 20. Mai 229). **Stotoetis:** BGU II 659, Kol. 3, Z. 9; Z. 12; Z. 13 (S.N., 20. Mai 229). **Tesenuphis:** SB XII 10912, Z. 2 (S.N., 11. Apr. 215); SPP II S. 28–31, Kol. 1, Z. 3 (S.N., nach 28. Aug. 217).

<sup>155</sup> SB VI 9293 (Arsinoë, 28. Juni 573).

herkömmlichen Mustern abwichen, ein individualisierendes Moment dar? Zur weiteren Erörterung werden drei verschiedene Szenarien betrachtet: die generelle Verbreitung des Namens Kronion in Tebtynis, der Einzug griechischer und gräzisierter (Doppel-)Namen in einer Familie hochrangiger Amtsträger des Soknebtynistempels und schließlich die Umstände, unter denen einige Kultfunktionäre aus Soknopaiu Nesos zu lateinischen Namen gelangten.

#### 1.4.1 Kronion: Zwischen Kronos, Geb und Soknebtynis

Der Name Kronion fand mehrmals Eingang in das Tempelkollegium von Tebtynis. In griechischen Urkunden wird er als *Kρονίων* notiert; die demotische Schreibung lautet *Ql<sup>3</sup>nyn<sup>4</sup>n*.<sup>156</sup> Etymologisch handelt es sich um eine Variante des in ptolemäischer Zeit zunächst unter griechischen Einwanderern verbreiteten Namens Kronios, der sich auf den mythologischen Vater des Gottes Zeus bezieht.<sup>157</sup> Der davon abgeleitete Name Kronion ist erstmals in einem Papyrus belegt, der die Naturaleinnahmen von Sitologen im Arsinoites auflistet und aus dem Jahr 4 n.Chr. datiert. Dort ist von einem „Kronion, Sitologe von Memphis“ zu lesen, einem Dorf, das ebenso wie Tebtynis in der Polemonos Meris lag.<sup>158</sup> Die übrigen Belege für den Namen entfallen zunächst fast ausschließlich auf Tebtynis: Insgesamt sind ab römischer Zeit etwa 550 einzelne PerIDs unter dem Namen Kronion bezeugt, von denen etwa 420 auf Tebtynis entfallen. Nach der bereits genannten Faustformel zur Subtraktion der Vatersnamen und unerkannter Doppelungen unter den PerIDs sind hinter der Gesamtzahl von 550 Belegen schätzungsweise 165 Personen zu vermuten.

Ein anderer Kronosname, Kronides, ist ebenfalls fast nur in Tebtynis und benachbarten Orten bezeugt: Vom Beginn des ersten vorchristlichen bis zum Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts findet sich der Name in Tebtynis 19 Mal mit individueller PerID. Einige verstreute Belege sind auch außerhalb des Fayum zu finden.<sup>159</sup> Auf welchen Wegen sich der Name Kronides dort verbreitete, lässt sich nicht sagen. Wichtig im vorliegenden Kontext ist aber, dass der Name im Gegensatz zum Namen Kronion überhaupt nicht unter Kultfunktionären von Tebtynis bezeugt ist.

Zurück zum Namen Kronion: Die sehr ortsspezifische Verbreitung des Namens liegt wohl in zwei Spezifika der lokalen Theologie begründet: zum einen in der Verbindung

<sup>156</sup> Diese demotische Schreibung ist bislang nur in P.Zauzich 56, Z. 8 (Tebt., 2. Jh.) belegt, dort als Name und Patronymikon einer Person. Daneben sind noch zwei weitere demotische Schreibungen des Namens bezeugt: als *Qrynn* in PSI VIII 909, Dem. Z. 2 (Tebt., 16. Mai 44) und als *Qrnyn* in P.Mich. V 308, Z. 10 (Tebt., 1. Jh.), cf. Trismegistos NameID 3772.

<sup>157</sup> Zur Etymologie cf. Holm 1936, 33. Zur Verbreitung des Namens Kronios cf. Trismegistos NameID 3776.

<sup>158</sup> P.Vindob.Tand. 12, Kol. 4, Z. 39 (Ars., 20. März 4): *Κρονίων σιτ<sup>5</sup>(λόγος) Μέμφεως*. Zur Lage des Dorfes Memphis: Trismegistos GeoID 1343.

<sup>159</sup> Trismegistos NameID 3771.

des Gottes Geb mit der lokalen Sobek-Manifestation und zum anderen in der *interpretatio graeca* des Geb mit Kronos.

Zunächst zur Verbindung zwischen Geb und Sobek: Grundsätzlich konnte der Krokodilgott Sobek Aspekte verschiedener Götter in sich aufnehmen.<sup>160</sup> Wie Holger Kockelmann darlegt, war in Tebtynis, aber auch in Oberägypten und dort speziell in Kom Ombo und in der Region um Pathyris, die theologische Gleichsetzung des Sobek mit der Gottheit Geb geläufig. Explizit geht aus den hieroglyphischen Inschriften des Tempels von Tebtynis hervor, dass dort zwei Sobek-Manifestationen verehrt wurden: ein solarer Sobek-Re-Harachte und ein ergebundener Sobek-Geb.<sup>161</sup> Die Verbindung zwischen Sobek und Geb ist beispielsweise in dem Kolophon eines aus Tebtynis überlieferten, kaiserzeitlichen Manuskripts des *Buches vom Fayum* attestierte. Darin wies sich der Besitzer des Papyrus (der Großvater der Isidora, von der im nächsten Subkapitel zu sprechen sein wird) als Prophet des Soknebtynis-Geb (*Sbk-nb.Bdn-Gb*) aus.<sup>162</sup>

Die ‚Übersetzung‘ des Geb zu Kronos war anscheinend schon in frühptolemaischer Zeit geläufig, wie eine Passage in der *Aegyptiaca* des Historikers Manetho andeutet.<sup>163</sup> Anlass zu dieser ‚Übersetzung‘ gab möglicherweise der Umstand, dass Geb ebenso wie Kronos einer göttlichen Vätergeneration angehörte, denn nach der heliopolitischen Theologie war Geb der Gefährte der Himmelsgöttin Nut und in dieser Rolle Vater des Osiris und des Seth, aber auch der Isis und Nephthys. Unabhängig von den Gründen, äußert sich die *interpretatio graeca* des Geb als Kronos auch im ikonografischen Befund: Etwa ein Dutzend Malereien und Statuen, die sowohl in Tebtynis als auch in Oberägypten gefunden wurden, stellen einen alten, bärtigen Mann mit gelocktem Haar, Sandalen und weitem Gewand dar, der den Gewandsaum über die Stirn gezogen trägt und ein kleines Krokodil im Arm hält.<sup>164</sup> Zur Illustration sei auf Abb. 14 verwiesen, ein Tafelgemälde, das in einem Privathaus in Tebtynis gefunden wurde und aus dem zweiten Jahrhundert datiert. Ein ähnliches Gemälde, das Sobek-Geb-Kronos und den Gott Min darstellt, wur-

<sup>160</sup> Siehe zu den Gleichsetzungen und Manifestationen des Sobek Kapitel 2, Einl.

<sup>161</sup> Kockelmann 2017, 173–6.

<sup>162</sup> PSI inv. I 71 (Tebt., 135). Zur Lesung des Titels im Text cf. Wegner 2011, 113–6.

<sup>163</sup> Cf. Kockelmann 2017, 176. An den Anbeginn der Zeit setzte Manetho in seiner Chronik die Herrschaft der Götter. In diesem Sinne zählte er eine Genealogie von Gottheiten auf, denen er ägyptische oder, wenn passend, griechische Namen gab. Den Gott Kronos nannte er in diesem Zusammenhang als Vater des Brüderpaars Osiris und Typhon (gemeint war wohl Seth). In der ‚Neunheit von Heliopolis‘ galt Geb, die Erde, als Vater des Osiris und des Seth. Bedenkenswert ist allerdings, dass Manethos Werk nicht direkt, sondern nur in deutlich jüngeren Abschriften überliefert ist (in den Werken des Flavius Josephus, Julius Africanus, Eusebius und später Georgios Syncellus), und sich im Zuge dieser späteren Zitationen theoretisch Veränderungen am ursprünglichen Text (beispielsweise die Gleichsetzung des Geb mit Kronos) ergeben haben können, zumal die genannten Autoren ‚ihren‘ Manetho auch an anderen Stellen anpassten. Zur *Aegyptiaca* in den erhaltenen Abschriften und ihren Platz im Gesamtcorpus der Manetho-Überlieferung cf. R. Grundacker, s.v. ‚Manetho‘, in: WiBiLex, Stichwort 25446. Für den Text cf. FGrHist. IIIC No. 609 F1–F12.

<sup>164</sup> Zur *interpretatio graeca* des Sobek-Geb-Kronos mit Verweisen auf Bild- und Objektbelege cf. Kockelmann 2017, 81–8. Für eine Beschreibung der Tafelgemälde aus Tebtynis cf. Rondot 2013, 75–80; 122–7; 241–6.



Abb. 14: Tafelgemälde von Sobek-Geb-Kronos und Amun(?) oder Tefresudja(?) im hellenistischen Stil. Links zu erkennen ist Kronos als bärtiger, alter Mann mit lockigem Haar, über den Kopf gezogenen Gewandsaum und Sandalen an den Füßen. Als Aspekt des Sobek hält er ein kleines Krokodil in seiner linken Hand. Rechts ein junger, bartloser Gott mit Widderhörnern und einem Getreide(?)bündel in der linken Hand. Beide Figuren halten jeweils ein Szepter in der rechten Hand, hinter ihren Köpfen erstrahlt je eine Sonnenscheibe; zu ihren Füßen ist ein kleiner Widder(?) abgebildet. Ursprünglich war das Bild an der Wand in einem Privathaus befestigt. In dessen Überresten wurde es 1902 von einer Expedition unter der Leitung von Otto Rubensohn entdeckt, cf. Rubensohn 1905, 16f. und Taf. I. Das Objekt ging im Zweiten Weltkrieg verloren. Für eine Beschreibung und Interpretation cf. Rondot 2013, 122–7; 244f.

de sogar im Tempelbezirk selbst gefunden.<sup>165</sup> Wie es dorthin gelangte und inwiefern die Amtsträger der Sobek-Kulte an der Anfertigung solcher Gemälde beteiligt waren, lässt sich aber nur vermuten.<sup>166</sup>

Eine Systematik bezüglich der Gleichsetzung von Sobek-Geb und Kronos lässt sich auch in den dokumentarischen Papyri des Tempels von Tebtynis erkennen: In den griechischen Urkunden wiesen sich die Amtsträger als Diener des ‚Soknebtynis-Kronos‘<sup>167</sup> oder auch nur als Diener des ‚Kronos‘ aus.<sup>168</sup> Beispielsweise gaben sich die Leiter des Soknebtynistempels in der Eingangspassage einer Petition aus dem Jahr 37 nicht etwa als *ἱερεῖς* des Soknebtynis zu erkennen, sondern als Amtsträger des Tempels „von den Phylen des Tempels von denen von Tebtynis, von Kronos, dem mächtigen Gott, dem großen und größten.“<sup>169</sup> Nie aber wurde der Hauptgott des Tempels in griechischen Texten bei rein ägyptischen Namen, also etwa als ‚Soknebtynis-Geb‘ oder bloß ‚Soknebtynis‘ genannt. Die demotischen Urkunden nennen den Gott im Gegensatz dazu ausschließlich bei seinen ägyptischen Namen (*Sbk nb Tny / Sbk nb Bt*n),<sup>170</sup> obwohl einer dieser Texte sogar ausdrücklich den Personennamen Kronion (*Qlʒnycn*) verzeichnet.<sup>171</sup>

Trotz der offenbar geläufigen Gleichsetzung des Sobek mit Geb und des Geb mit Kronos fällt auf, dass nur wenige Amtsträger des Tempelkollegiums selbst den Namen Kronion trugen – oder zumindest merklich weniger als solche, die nach den sich auf Geb beziehenden Namen Pakebkis oder Psenkebkis benannt wurden.<sup>172</sup> Bemerkenswerterweise sind unter den Amtsträgern des Soknebtynistempels lediglich vier Männer bekannt, die den Namen Kronion trugen,<sup>173</sup> obwohl der Name etwa 420 Mal mit eigener PerID in

<sup>165</sup> Alexandria, Griechisch-Römisches Museum, 22978, für eine Objektbeschreibung cf. Rondot 2013, 75–80; Rondot 2004, 37–40; Rondot 1998.

<sup>166</sup> Zur Darstellung ägyptischer Götter in hellenistischem Stil siehe auch Kapitel 2, Einl. und Kapitel 2, 3, 2, 3.

<sup>167</sup> P.Tebt. II 298, Z. 6–7 (Tebt., 29. Juli 108); PSI X 1152, Z. 11 (Tebt., um 107/108); P.Tebt. II 295, Z. 6 (Tebt., 7. Jan. 126–138); P.Tebt. II 599, Z. 5 (Tebt., nach 138); P.Tebt. II 294, Z. 5 (Tebt. 5. Jan. 147).

<sup>168</sup> P.Mich. V 226, Z. 11f. (Tebt., März/Apr. 37); P.Thomas 4, Z. 18 (Tebt., 41–45); P.Tebt. II 311, Z. 8 (Theogonis, 27. Aug. 134); P.Tebt.Tait 48 (Tebt., vor 180); SB XVIII 13118, Z. 4 (Tebt., Ende 2. Jh.).

<sup>169</sup> P.Mich. V 226, Z. 10–12 (Tebt., März/Apr. 37): ἀπὸ τῶν φυλῶν τῶν αὐτῶν εἰαιρέων (I. *ἱερέων*) τῶν ἀπὸ Τεβτύνεως Κρόνου κρατεοῦ (I. *κραταιοῦ*) θεοῦ μεγάλου μεγίστου. Zu dem Epiteton ‚zweimal großer Gott‘ (oder hier: „großer größter Gott“), das möglicherweise ägyptischen Ursprungs ist, cf. Kockelmann 2017, 59f.

<sup>170</sup> Demotische Belege für die Schreibung des Gottesnamens Soknebtynis sind unter anderem P.Zauzich 56 (Tebt., 2. Jh.); P.Zauzich 57 (Tebt., 25. Juni 152); P.Zauzich 58 (Tebt., 130/131); P.Zauzich 59 (Tebt., 24. Aug. 41); P.Zauzich 60 (Tebt., 2. Jh.); P.Zauzich 61 (Tebt., 2. Jh.); P.Zauzich 62 (Tebt., 2. Jh.). Zur Schreibung in den Belegstellen cf. P.Zauzich 57, Z. 1, Komm.

<sup>171</sup> In P.Zauzich 56, Z. 8 (Tebt., 2. Jh.) ist der Personennname Kronion neben dem Gottesnamen Soknebtynis belegt.

<sup>172</sup> Schon Holm 1936, 70 bemerkte, dass die Tempeldiener aus Tebtynis häufiger Geb-Namen als Kronos-Namen trugen.

<sup>173</sup> Ein Kronion, Sohn des Pakebkis (Trismegistos PerID 160336); ein Kronion, Vater des Maronas (Trismegistos PerID 160334); ein Kronion, Sohn des Pahopis (Trismegistos PerID 255020) und ein Kronion, Sohn des Cheos (Trismegistos PerID 355989).

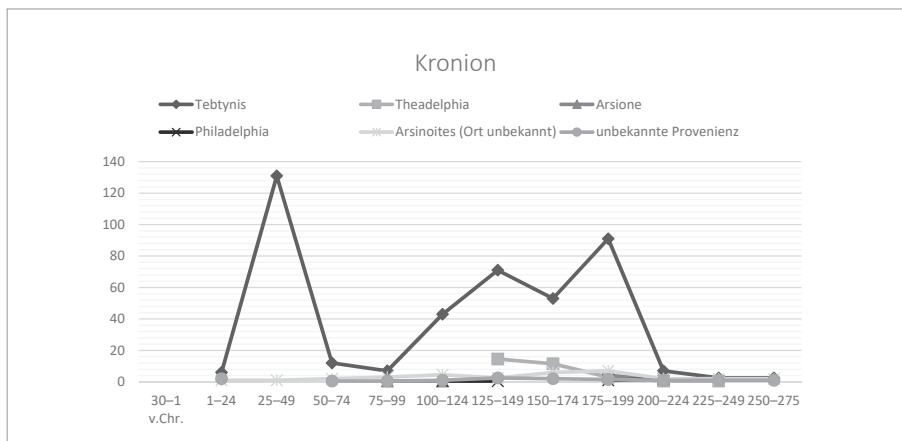


Abb. 15: Nach den Angaben von *Trismegistos People* finden sich im kaiserzeitlichen Tebtynis etwa 420 eigene PerIDs für den Namen Kronion. Die Kurve für die Beleglage verläuft ähnlich charakteristisch wie im Falle der Namen Marepsemis und Pakebkis: Im frühen ersten Jahrhundert sind, insbesondere dank der vielen Listen aus dem Grapheion von Tebtynis, sehr viele Namen überliefert. In der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts bricht die Überlieferung dann zunächst ein, nur um im zweiten Jahrhundert wieder mehr Belege für Personen namens Kronion zu bieten. In der Mitte des zweiten Jahrhunderts kann der Name Kronion unter 26 Personen mit eigener PerID in Theadelphia nachgewiesen werden, in den nachfolgenden Dekaden traten 4 weitere Personen dieses Namens dort auf. In der Gaumetropole Arsinoë finden sich 4 Personen mit dem Namen und 2 andere immerhin mit dem Patronymikon Kronion. Im Anschluss an die letzte datierbare Nachricht aus dem Soknebtynistempel im Jahr 210/211 trugen in Tebtynis rein rechnerisch noch 5 Personen den Namen Kronion, allerdings ergibt sich die Zahl allein aus dem statistischen Mittel jener Belege, die grob auf das dritte Jahrhundert datieren: Der späteste genau datierte Beleg für den Namen Kronion in der Region ist eine Quittung, wonach ein πρεσβύτερος κώμης aus dem zu Tebtynis benachbarten Kerkeesis im Jahr 224/225 den Namen trug (P.Giss.Univ. VI 48, Z. 5).

Tebtynis belegt ist (siehe Abb. 15). Für zwei dieser vier Männer liegen Papyrusarchive vor: Zum einen ist da das Archiv des Kronion, Sohn des Cheos, aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, und zum anderen das Archiv des Kronion, Sohn des Pakebkis, sowie seiner Frau Isidora aus dem zweiten und frühen dritten Jahrhundert. Anhand dieser beiden Archive lässt sich beispielhaft die Frage erörtern, ob die Wahl des Namens Kronion an bestimmte gesellschaftliche Positionen gebunden war und beispielsweise nur hochrangige Amtsträger den griechischen Namen nutzten, um sich damit von anderen Kollegen abzugrenzen.

Zunächst ist festzuhalten, dass beide Männer keine gewöhnlichen ἱερεῖς waren: Der Sohn des Cheos diente als παστοφόρος, also als Teil des Hilfspersonals im Soknebtynistempel; der andere Kronion, Sohn des Pakebkis, bekleidete hingegen das Amt des Stolisten und stellvertretenden Propheten; seine Frau Isidora stammte ebenfalls aus einer Familie hochrangiger Kultfunktionäre aus Tebtynis. Entsprechend unterschiedlich verliefen

die Lebenswege der beiden Familien: Während der *παστοφόρος* Kronion zu Liturgien wie der Dammfron herangezogen wurde und seine Familie regelmäßig Kredite aufnahm, um notwendige Ausgaben in Ackerbau und Viehzucht für ihr Auskommen zu bestreiten, bekleidete der andere Kronion hoch dotierte Ämter und pflegte enge Kontakte zu Einwohnern der Gauhauptstadt.<sup>174</sup> So legen die Lebensumstände dieser beiden sehr unterschiedlichen Familien nahe, dass der Name Kronion nicht exklusiv unter einer spezifischen Gruppe des Tempelkollegiums verbreitet war.

Abgesehen von den Namensgebern der Archive ist den beiden Familien ansonsten die Neigung zu ägyptischen, orts- und tempelspezifischen Namen gemein. So umfasst der Stammbaum des *παστοφόρος* Kronion zwölf Namen aus drei Generationen, wobei zehn Familienmitglieder ägyptische Namen trugen (auch der Vatersname Cheos war eine Variante des demotischen Namens *Dd-br*, ‚Das Gesicht (des Gottes) hat gesprochen‘).<sup>175</sup> Nur der Namensgeber des Archivs und sein ältester Sohn trugen den Namen Kronion. Ob letzterer seinem Vater im Amt als *παστοφόρος* nachfolgte, ist indes unsicher.<sup>176</sup> Auch Kronion und Isidora waren in ihrem Familienstammbaum, von welchem nach bisherigem Stand acht Generationen und neunundzwanzig Personen bekannt sind, die einzigen zwei Personen mit einem griechischen Namen.<sup>177</sup> Bis auf diese Ausnahmen gaben die Kultfunktionäre von Tebtynis ihren Nachwuchs also vornehmlich ägyptische Namen, selbst wenn sie ihren Hauptgott im Griechischen als Kronos bezeichneten.

Im Umkehrschluss müsste der Name Kronion, wenn er für etwa 420 einzelne PerIDs und somit schätzungsweise für etwa 120 bis 130 Personen aus Tebtynis belegt ist, primär außerhalb des Tempelkollegiums verbreitet gewesen sein. Vielleicht zeichnet sich hier eine Tendenz in der Lokalbevölkerung zugunsten eines vordergründig griechischen Namens ab, der hintergründig mit dem ortsspezifischen ägyptischen Pantheon verbunden blieb.

Im Fayum ist der Name Kronion ab dem zweiten Jahrhundert häufiger auch außerhalb von Tebtynis bezeugt. So waren mehrere Personen namens Kronion als Einwohner der Gauhauptstadt Arsinoë gemeldet.<sup>178</sup> Nach dem dritten Jahrhundert ist der Name außerdem in Karanis, Oxyrhynchos und Hermopolis attestiert.<sup>179</sup> Inwiefern der Name in späterer Zeit noch mit Sobek-Geb assoziiert war, oder sich dann in der Wahrnehmung der Namensträger direkt auf den griechischen Gott Kronos bezog, lässt sich jedoch nicht näher ergründen.

<sup>174</sup> Zur Familie des *παστοφόρος* Kronion cf. Smolders 2015b (Trismegistos ArchID 125). Zur Familie von Kronion und Isidora cf. van Beek 2015 (Trismegistos ArchID 279).

<sup>175</sup> Trismegistos NameID 1349 und NB Dem. 1368f.

<sup>176</sup> Möglicherweise verdingte sich der hier genannte Kronion, Sohn des Kronion, als Verwalter eines Landgutes bei Tebtynis, siehe dazu Kapitel 3.1.2.2.

<sup>177</sup> Falls P.Tebt. II 357 (Tebt., 16. Jun. 197) in das Familienarchiv zählt, trug ein Enkel des Ehepaars noch einmal den Namen seines Großvaters Kronion. Zur Einordnung des Textes in das Familienarchiv cf. Hickey 2009a, 72–74.

<sup>178</sup> BGU I 115, Kol. 2, Z. 18 (Arsinoë, 4. Juni 189); P.Col. VIII 213, Z. 3 (Arsinoë, 84–105); P.Freib. II 10, Z. 4 (Arsinoë, 12. Juni 196); P.Mich. XV 698, Z. 4 (Arsinoë, 4. Sept. 192); P.Tebt. II 397, Z. 22 (Arsinoë, 23. Febr. 198); SB VI 9627, Z. 3 (Arsinoë, Jan./Febr. 215).

<sup>179</sup> Zur Verbreitung des Namens cf. Trismegistos NameID 3772.

### 1.4.2 Griechische (Doppel-)Namen und städtische Eliten

Isidora, die Gemahlin des Stolisten und stellvertretenden Propheten Kronion aus Tebtynis, stellt einen interessanten Fall dar, denn ihr Name war griechischer Herleitung. Frauen aus ägyptischen Familien trugen aber eher selten griechische oder hellenisierte Namen, zumindest seltener als ihre männlichen Verwandten.<sup>180</sup> Isidoras Großvater hatte in den 120er Jahren die Prophetien des Soknebtynistempels in Tebtynis und eines Suchosheiligtums im gut 100 Kilometer entfernten, mittelägyptischen Hakoris in Personalunion unter sich vereinigt. Ihr Vater Pakebkis beabsichtigte im Jahr 147, die inzwischen wieder vakante Prophetie des Soknebtynistempels zu kaufen.<sup>181</sup> Isidora stammte also aus einer Familie, die stark mit der Leitung des Soknebtynistempels verflochten war. Soweit sich bislang die Namen der Kinder der Isidora greifen lassen, trug einer ihrer Söhne den Namen Pakebkis, ein anderer Sohn hieß Sarapammon, während zwei Töchter die Namen Thaisas und Thaesis trugen.<sup>182</sup> Die nächste Generation trug also ebenfalls rein ägyptische oder gräzisierte Namen, aber keine rein griechischen Namen. Selbst Isidoras griechischer Name blieb dem lokalen ägyptischen Pantheon verbunden, bezog er sich doch auf die Göttin Isis.

Mit Isidoras Tochter Thaesis war der ἵερεὺς Maron verheiratet, der im Jahr 210/211 im Auftrag des Soknebtynistempels Leinen an die Tempel des Helios und des Mnevis von Heliopolis überbracht hatte (siehe oben Kapitel 1.3.3.1). Der Vater des Maron, ein ἵερεὺς der vierten Phyle des Soknebtynistempels,<sup>183</sup> stellt auf eine andere Weise einen bemerkenswerten Fall dar: Er trug zwei offizielle Namen, den ägyptischen Namen Pakebkis und den griechischen Namen Zosimos, beide durch die Formulierung ὁ καὶ verbunden. Wie Yanne Broux in ihrer Dissertation zeigt, kamen in der Kaiserzeit solche offiziellen Doppelnamen als Statusmarker insbesondere unter männlichen Bewohnern der Gauhauptstädte und unter den Angehörigen der Gymnasien in Mode.<sup>184</sup> Pakebkis alias Zosimos (oder Pakebkis-Zosimos) erhielt seinen Doppelnamen eindeutig von seinen Eltern zur Geburt und nicht erst nachträglich durch eine selbst beantragte Namensänderung: Nach der Abschrift eines Aktenauszugs beantragten seine Eltern im Jahr 161/162 die Beschneidung ihres Kindes, das zu diesem Zeitpunkt bereits den Doppelnamen trug.<sup>185</sup> Gleichwohl hatten seine Eltern mit ‚Pakebkis-Zosimos‘ einen ägyptisch-griechischen Doppelnamen für ihr Kind ausgewählt, obwohl rein griechische Doppelnamen in dieser Zeit häufiger

<sup>180</sup> Zu statistischen Belegen und weiterführender Literatur cf. Clarysse und Paganini 2009, 79.

<sup>181</sup> P.Tebt. II 295, Z. 6–12 (Tebt., 7. Jan. 126–138) und P.Tebt. II 294, Z. 13–5 (Tebt. 5. Jan. 147.). Siehe zu den Geboten für die Propheten Kapitel 3.4.2.2 und 4.1.4, cf. zu dem Familienarchiv auch Trismegistos ArchID 279.

<sup>182</sup> Einen Stammbaum der Familie zeichnet Hickey 2009b, 505.

<sup>183</sup> Beide sind in derselben Personalliste bezeugt: SB XVIII 13118, Z. 19 und Z. 26 (Tebt., Ende 2. Jh.).

<sup>184</sup> Zum Konzept von Doppelnamen, entsprechenden Urkundenformularen wie ὁ καὶ und zu ihrer Bedeutung als Statusindikatoren cf. Broux 2015, 6–9; 110–20; 261–85; 291–3.

<sup>185</sup> P.Tebt. II 291, Z. 45–7 (Tebt., 6. Febr. 162).

verbreitet waren.<sup>186</sup> Vielleicht wollten die Eltern damit ihre Affinität zur ägyptischen Kultur und ihre weitere Zugehörigkeit zum Tempelkollegium ausdrücken, obwohl sie auf der anderen Seite Kontakte zu wohlhabenden Kreisen der Gauhauptstadt suchten und pflegten.<sup>187</sup> Im Kollegium des Soknebtynistempels war Pakebkis-Zosimos der einzige Kultfunktionär, der einen Doppelnamen trug.<sup>188</sup> Möglicherweise stach er damit aus dem Kreis seiner Amtskollegen heraus, wenn es zu Situationen der namentlichen Nennung seiner Person kam – vorausgesetzt natürlich, er nutzte auch in seinem Alltag beide Namen. Generell trugen die Tempeldiener der fayumischen Sobek-Kulte jedoch kaum

<sup>186</sup> Nach Yanne Broux sind 54 Prozent der von ihr recherchierten Doppelnamen aus zwei griechischen Namen zusammengesetzt, dagegen bestehen nur 18 Prozent der Doppelnamen aus einem ägyptischen und einem griechischen Namen, cf. Broux 2015, 157–70.

<sup>187</sup> Wie Todd Hickey ausführt, war Pakebkis-Zosimos offenbar ein Bruder der hier bereits erwähnten Isidora, cf. Hickey 2009a, 74. Die Familie um Kronion und Isidora war anscheinend an der hellenistischen Kultur interessiert, was sich an griechischen literarischen Texten ihres Archivs zeigt, cf. Hickey 2009b, 503f. und Hickey 2010. Darüber hinaus geben unpublizierte Papyri aus Berkeley Grund zu der Annahme, dass die Familie auch Beziehungen zu Metropoliten unterhielt (so aus einem Konferenzbeitrag von Hickey rekapituliert in Clarysse 2005a, 187).

Das Archiv von Kronion und Isidora umfasst mehr als 400 Texte, deren Großteil noch unpubliziert im *Center for the Tebtunis Papyri* in Berkeley lagert. Weitreichende und gesicherte Aussagen über die Familie und ihre Kontakte in die Gauhauptstadt lassen sich erst dann treffen, wenn diese Papyri aufgearbeitet sind. Das Archiv wird in Zukunft eine wichtige Rolle dabei spielen, die Sozialgeschichte der Kultfunktionäre im kaiserzeitlichen Ägypten zu beleuchten. Für eine Diskussion hierzu danke ich Todd Hickey.

<sup>188</sup> Andere Belege für Doppelnamen unter Tempeldienern sind fragwürdig:

In P.Mich. V 226, Z. 7f. (Tebt., März/Apr. 37) ist *τοῦ καὶ* nur als Vorschlag des Herausgebers ergänzt: *παρὰ ... Μαρεψήμιος τοῦ Μαρεψήμιος <τοῦ καὶ> Πεσωρις*. Im weiteren Verlauf des Textes (siehe zu der Petition Kapitel 4.2) ist zu sehen, dass der Schreiber Schwierigkeiten hatte, zwischen Nominativ und Genitiv zu unterscheiden. Die grammatischen Analyse bietet hier also keine Entscheidungshilfe, ob es sich tatsächlich um einen Doppelnamen handelt. Für einen Doppelnamen spricht einzig der Umstand, dass auch alle übrigen zu Eingang dieses Papyrus genannten Personen lediglich mit ihrem Namen und Patronymikon, nicht aber mit dem Namen des Großvaters ausgewiesen werden.

In P.Kron. 1, Z. 12 (Tebt., Juni–Aug. 123) ist der Text sehr fragmentarisch und die Lesung unsicher: [.....] ὁ καὶ Πέ[τ]εσοδ[χ]ος Ζη[...] ο( ) μη[τρὸς] Τα[...] κτλ.

In P.Mich. V 322a (Tebt., 1. Nov. 46) ist von einem Psyphis δς καὶ Harpochration, Sohn des Sera-pion δς καὶ Marepkemis, als Erblasser zu lesen. Aufgrund seines Namens und der Namen seiner Familienmitglieder (seine Ehefrau hieß Tetosiris ἡ καὶ Dionysia, Tochter des Maron ὁ καὶ Marepsemis, seine Söhne Psyphis und Onnophris) und eingedenk des Umstandes, dass sich gleich mehrere Pastophoria in seinem Besitz befanden, dürfte er einer Familie aus dem Umfeld des Tempelkollegiums entstammen. Ob es sich bei Psyphis δς καὶ Harpochration aber tatsächlich um einen Doppelnamen handelt, ist insofern fraglich, weil sich der Name Psyphis („Das Kind“) eben auf den Gott Harpokrates als Kind der Isis und des Osiris bezieht, siehe dazu Kapitel 1.2.3. Könnte der Schreiber also bloß zwei Schreibungen des Personennamens wiedergegeben haben, einmal in Transliteration und einmal in Übersetzung des ägyptischen Namens?

Doppelnamen<sup>189</sup> – das Tragen solcher Namen blieb offenbar ein vorrangig in städtischen, hellenisierten Kreisen gepflegtes Phänomen.

#### 1.4.3 Sempronios, ἱερεὺς des Soknopaios: Lateinische Namen unter Kultfunktionären

In Soknopaiu Nesos lebten durchaus Menschen mit griechischen Namen, im Verhältnis zu Tebtynis allerdings relativ wenige.<sup>190</sup> Unter den Amtsträgern des Soknopaiostempels waren ebenfalls nur sehr wenige griechische Namen vertreten (sieht man von dem gerade genannten Petesuchos-Ptolemaios ab). Erstaunen rufen daher drei Kultfunktionäre her, die lateinische Namen trugen: die Rede ist von einem **Justos**, von einem **Germanikos** sowie von einem **Sempronios**.

Der erwähnte **Justos** zählte nach einer Liste aus dem Jahr 191/192 zu den πρεσβύτεροι κώμης von Soknopaiu Nesos und war nach Angabe des Textes der Bruder eines Pakysis. Der Name seines Vaters ist zwar nicht überliefert, aber der Name seines Bruders lässt vermuten, dass Justos einer Familie aus dem Kreis des Tempelkollegiums entstammte (siehe Kapitel 1.2.2.). Zugegebenermaßen lässt sich allein anhand dieser kurzen Erwähnung und des einschlägigen Namens seines Bruders nicht belegen, dass Justos dem Kollegium des Soknopaiostempels oder nur einer Familie von Kultfunktionären angehörte. Wahrscheinlicher ist dies für Germanikos, sicher ist Sempronios als *ἱερεὺς* attestiert, wie im Folgenden zu sehen ist:

Der Name **Germanikos** findet sich auf einem der zahlreichen demotischen Ostraka wieder, die als Hortfund im Tempelbezirk des Soknopaiostempels geborgen wurden und aus dessen interner Verwaltung stammen. In dem vorliegenden Text wurden die Namen jeweils zusammen mit Brotmengen aufgelistet, vielleicht handelte es sich um die Zuteilung der Brotrationen für die Amtsträger.<sup>191</sup> Brot empfing dabei ein gewisser Tesenuphis, Sohn des Tesenuphis, des Sohnes des Germanikos.<sup>192</sup> Beide, der Sohn ebenso wie der Enkel des Germanikos, trugen einen für Soknopaiu Nesos typischen Namen. Da der Enkel

<sup>189</sup> Abgesehen von Pakebkis-Zosimos ist im Soknopaiostempel in den 150er Jahren ein Petesuchos-Ptolemaios, Sohn des Onnophris, bezeugt, ein „Stolist des großen großen Suchos und stellvertretender Prophet der Götter des Arsinoites“, wie er in BGU XIII 2216, Z. 16f. (S.N., Febr.-März 156) genannt wurde. Für weitere Belege zu seiner Person cf. Messerer 2020, 291.

<sup>190</sup> Zur spärlichen Präsenz von Griechen und Römern in Soknopaiu Nesos bereits Hobson 1981. Für die zahlreichen griechischen Namen in Tebtynis sei hingegen auf das Archiv des Grapheions von Tebtynis verwiesen, dessen Urkundenregister einen Querschnitt durch die in der Bevölkerung verbreiteten Namen bietet. Für Belege zur Onomastik von Tebtynis siehe oben Kapitel 1.2.3.

<sup>191</sup> Obwohl im Editionsband unter der Rubrik ‚Fragliches‘ gelistet, weist das Formular des Textes zumindest Parallelen zu den Abrechnungen über Brotrationen auf, die in P.Dime I 193–197 (alle S.N., kaiserzeitl.) verzeichnet sind.

<sup>192</sup> P.Dime I 229, Kol. 1 (S.N., kaiserzeitl.).

im Soknopaiostempel diente, dürfte Germanikos ebenfalls ein Kultfunktionär gewesen sein, wie es das Erblichkeitsprinzip der Tempelämter vorschrieb.

In einem Darlehensvertrag aus dem Jahr 208 war schließlich die Rede von einem ιερεύς namens **Sempronios**, Sohn des Panas, des Sohnes des Sempronios. Der Text sei im Folgenden auszugsweise wiedergegeben:

όμολογούσιν Σεμπρώ [ν]ιος  
 Παν[ά]τος. [το]ύ Σεμπρωνίου ιερέως  
 θε[ῶν] κώμης Σοκνοπαίο[υ] Νήσου φέ έτῶν.  
 τριάκοντα οὐλή μετώπῳ μέσῳ καὶ ὁ τού-  
 του ἀδελφὸς Στοτοῆτις, ὡς ἐτῶν εἴκοσι πέν-  
 τε [οὐ]λὴ τρα[χή]λῳ ἐξ ἀρ[ι]τερῶν [Πακύσ]ι Πακύ-  
 σεω[ς] συνιε[ρεῖ τῶν] αὐτῶν θεῶν ἔχι[ν] (ι. ἔχειν) παρ' αὐτοῦ  
 τοὺς ὅμοι[λογούντα]ς χρῆσ[ι]ν ἀργυρ[ίο]ν κεφα-  
 λαιο[υ δραχμὰς] ἑκατόν ε[ἰ]κοσι κτλ.<sup>193</sup>

„Sempronios, Sohn des Panas, des Sohnes des Sempronios, des(!) ιερεύς der Götter der κώμη Soknopaiu Neso, dreißig Jahre alt, mit einem Kennzeichen in der Mitte der Stirn, und dessen Bruder Stotoetis, fünfundzwanzig Jahre alt, mit einem Kennzeichen links am Hals, erklären dem Pakysis, Sohn des Pakysis, συνιερεύς derselben Götter, dass die Vertragspartner von ihm als Darlehen den Betrag von einhundertzwanzig Drachmen erhalten haben etc.“

Da der Schreiber im griechischen Text bei der Vorstellung des Sempronios „ιερέως“ notierte, bezieht sich der Amtstitel streng grammatisch genommen nicht auf Sempronios selbst, sondern auf seinen Vater oder Großvater. Dies widerspricht allerdings den Gepflogenheiten und geht wohl eher auf einen Schreib- oder Lesefehler zurück, denn der Genitiv ιερέως und der Nominativ ιερεύς unterscheiden sich nur in einem einzigen Buchstaben. Sicherheit darüber, dass Sempronios das Amt des ιερεύς ausübte, gibt der Titel des Vertragspartners, der in grammatischer Form als συνιερεύς τῶν αὐτῶν θεῶν bezeichnet wurde, also ein Amtskollege des Sempronios war.

Wenn sich demnach sagen lässt, dass Sempronios mit Sicherheit und Germanikos wahrscheinlich Amtsträger des Soknopaiostempels waren, während Justos vielleicht ebenfalls aus einer Familie mit Kontakt zum Tempelkollegium stammte, bleibt zu klären, wie diese drei Männer zu ihren lateinischen Namen gelangten. Da wesentlich mehr Informationen über Sempronios als über Justos und Germanikos vorliegen, mag die Beleuchtung des einen Falles dazu dienen, auch die anderen beiden wenigstens ansatzweise zu erhellen.

Offensichtlich hatte Panas, der Vater des im Kreditvertrag erwähnten Sempronios, seinen Sohn nach dem eigenen Vater benannt. Es bleibt aber zu fragen, warum der Vater des

<sup>193</sup> SPP XXII 41, Z. 8–16 (Arsinoë, 11. Sept. 208).

Panas überhaupt einen lateinischen Namen trug: Wäre er ein Veteran gewesen, der das römische Bürgerrecht erhalten hatte, dann wäre er in dem wohlgerne notariell beurkundeten Kreditvertrag sicher nicht nur mit einem einzelnen Namen, sondern mit seinen offiziellen *tria nomina* genannt worden. Eine Erklärungsmöglichkeit ergibt sich gegebenenfalls aus dem Alter der Familienmitglieder: Der *ἴεπεύς* Sempronios zählte zum Abschluss des Darlehensvertrags von 208 bereits 30 Lebensjahre, kam also um 178 zur Welt. Sein Vater Panas sollte zur Zeit der Geburt des Sempronios mindestens zwanzig Jahre alt gewesen sein, also spätestens um 158 geboren worden sein. Dessen Vater wiederum trug bereits den Namen Sempronios. In dem Zeitfenster, in dem sein Sohn Panas spätestens zur Welt kam, genauer von 154 bis 159, amtierte der Präfekt M. Sempronius Liberalis. Bekannt ist dieser Präfekt unter anderem für eine Amnestie, die er im August 154 per Edikt allen Landflüchtigen gewährte, die freiwillig in ihre Heimat zurückkehrten.<sup>194</sup> Theoretisch hätte der Großvater des nesiotischen *ἴεπεύς* zu Ehren dieses Präfekten eine Änderung seines Namens beantragen können.<sup>195</sup> Insgesamt sind Beispiele für die Beantragung zur Änderung eines Namens jedoch äußerst selten und waren wohl eher die Ausnahme.<sup>196</sup> Ebenfalls denkbar ist ein Szenario, wonach ein Familienangehöriger im ersten oder frühen zweiten Jahrhundert die soldatische Laufbahn eingeschlagen hatte und bei der Änderung seiner Nomenklatur zu den *tria nomina* unter anderem den Namen Sempronios wählte. Berücksichtig man das hohe soziale Ansehen, das Soldaten und Veteranen genossen, erscheint es plausibel, dass die lateinischen Namen von solchen Männern gerne im Kreise der Verwandtschaft aufgegriffen und weitergegeben wurden.<sup>197</sup> Sempronios, der Großvater des gleichnamigen nesiotischen *ἴεπεύς*, hätte auf diese Weise zu seinem Namen gelangen können.

Damit sei nochmals auf den Namen Germanikos zurückgekommen: Vor dem Hintergrund der Betrachtungen zu Sempronios wäre denkbar, dass der Name Bezug auf einen gleichnamigen Veteranen nahm, der in verwandtschaftlicher Beziehung zu dem nesiotischen Tempeldiener stand. Denkbar wäre aber auch, dass sich der Name auf Germanicus selbst bezog, den Feldherrn, Großneffen des Augustus und Adoptivsohn des Tiberius,

<sup>194</sup> BGU II 372 (Ars., 29. Aug. 154). Zu den sozialen Hintergründen des Reintegrationsedikts cf. Jordens 2009, 446–54, siehe dazu auch Kapitel 1.3.3.1.

<sup>195</sup> Ein Beispiel für die Möglichkeit, dass ein Präfekt als Namenspatron (allerdings für Kinder, nicht für Erwachsene) dienen konnte, ist vielleicht aus dem Familienarchiv des Philosarapis, Sohn des Lysimachos-Didymos überliefert (Trismegistos ArchID 192): Die Mitglieder dieser in Tebtynis ansässigen Familie trugen über Generationen hinweg vorwiegend gräzisierte oder griechische Namen, meist in Form von Doppelnamen. Ab dem Jahr 76 wurde in drei aufeinanderfolgenden Generationen auch ein lateinischer Name unter den männlichen Nachkommen weitergegeben: Valerius. Yanne Broux und Sandra Coussement ziehen in Erwägung, dass der Name ursprünglich vielleicht den Präfekten C. Valerius Paulinus ehren sollte, weil dieser um 74 amtierte, also nur kurze Zeit bevor die erste Person in der Familie unter diesem Namen geboren wurde, cf. Broux und Coussement 2014, 131–7.

<sup>196</sup> Zur Beantragung eines neuen Namens cf. Broux 2013b, siehe auch die Bemerkungen in Kapitel 1.1.

<sup>197</sup> Zum sozialen Ansehen der Veteranen in Ägypten und Syrien cf. Stoll 2015, 137–66. Siehe zur Militärlaufbahn als Karrierepfad auch Kapitel 3.3.1.

der seinerzeit Ägypten bereist hatte.<sup>198</sup> Über die Ebene der Spekulation kommt man aber weder hier noch im Falle des Sempronios heraus.

Grundsätzlich lässt sich wohl davon ausgehen, dass die Wahl eines lateinischen Namens unter den Familien der ägyptischen Kultfunktionäre nicht üblich war und im weitesten Sinne aus Kontakten zur Armee oder aus Affinität zu Akteuren des römischen Herrschaftsapparates resultierte. Die situationsgebundene Aneignung und Weitergabe griechischer und lateinischer Namen in den Reihen der Kultfunktionäre zeigt dabei, allem Konservativismus zum Trotz, dass in der Namengebung auch für Amtsträger der ägyptischen Kulte durchaus Spielräume bestanden. Im bürokratischen Schriftverkehr mit der römischen Verwaltung, beispielsweise in einer Petition, mochte ein griechischer oder ein lateinischer Name symbolisches Kapital besessen haben: Dem Leser zeigten die Namen an, dass die Namensträger in irgendeinem Verhältnis zur städtischen Bevölkerung oder zu den römischen Herrschern standen. In diesem Sinne trug ein solcher Name im ländlichen Raum auch zur Distinktion von der übrigen Bevölkerung bei. Dennoch wurden griechische und lateinische Namen nur sparsam in die Prosopografie der Familien der Kultfunktionäre eingeflochten: Die Bindung an ägyptische Namen, und somit auch an die lokalen Kulte und die einheimische Dorfgemeinschaft, war offenbar stärker.

### 1.5 Exkurs: Beinamen und andere nicht offizielle Namen

Die dokumentarischen Quellen, in denen ägyptische, griechische und lateinische Namen zu finden sind, bilden nur eine von mehreren Ebenen ab, in denen Akteure mit ihren Namen auftraten. Deshalb abschließend noch ein Wort zu inoffiziellen Kontexten.

Sogenannte ‚Beinamen‘ wurden in der Regel dazu verwendet, innerhalb einer Gruppe einzelne Personen gleichen Namens voneinander zu unterscheiden, etwa durch Anspielungen auf Ämter, Berufe und Charakteristika. Zuweilen wurden solche Beinamen auch in Urkunden erwähnt, angezeigt durch die Formulierungen ( $\epsilon\pi\iota\kappa\alpha\lambdaούμενος$ , ( $\epsilon\pi\iota\lambdaεγόμενος$  oder  $\epsilon\piικεκλημένος$ , wobei jedoch keine rigorose Trennung zu erwarten ist und Beinamen ebenso gut durch  $\delta\ kαι$  gekennzeichnet werden konnten.<sup>199</sup>

Zahlreiche Belege für Beinamen stammen aus Soknopaiu Nesos. In einem Papyrus aus dem dritten Jahrhundert wurden beispielsweise elf nesiotische Dorfbeamte aufgelistet, fünf davon trugen zusätzliche Beinamen: Horos alias Epetes, Pabus alias Pabuas, Pabus alias Papas, Panemieus alias Pieus, Uetiras alias Kannes.<sup>200</sup> Da sich viele Nesioten die gleichen Namen teilten und sich nicht einmal ihre Vatersnamen voneinander unterschieden, waren Beinamen in ihrem Alltag wohl unerlässlich.

<sup>198</sup> Zur Ägyptenreise des Germanicus mit Hinweisen auf weiterführende Literatur cf. Jördens 2009, 243 mit Anm. 279.

<sup>199</sup> Zur Kennzeichnung von Beinamen in Urkunden cf. Broux 2015, 120–9; 292f.

<sup>200</sup> SPP XXII 52 (S.N., 3.Jh.).

Unter den Amtsträgern des Tempelkollegiums von Soknopaiu Nesos ist ebenfalls ein Funktionär mit seinem Beinamen bekannt: In einem Darlehensvertrag aus dem Jahr 145, der im Grapheion von Nilopolis aufgesetzt wurde, trat ein ἱερεύς der zweiten Phyle des Soknopaiostempels als Vormund seiner Frau auf. Sein offizieller Name lautete: Stotoetis, Sohn des Stotoetis, des Sohnes des dritten Stotoetis. Sein Beiname dagegen war Paramon.<sup>201</sup> Dabei handelt es sich um eine Variante des im ägyptischen bezeugten Namens *Pš-i.ir-Amn*, der übersetzt ‚Der, den Ammon hervorgebracht hat‘ lautete.<sup>202</sup> In der Tat fügt sich der Name gut in die lokalen Kulte ein, denn einige Orakelfragen aus Soknopaiu Nesos waren an den Gott Ammon adressiert.<sup>203</sup> Demnach existierten unter den Bewohnern von Soknopaiu Nesos und gewiss auch andernorts mannigfaltige Beinamen, die sich mitunter wesentlich von den sonst in offiziellen Urkunden verwendeten Namen unterschieden. Ein tieferer Blick in diese informelle Sphäre bleibt dem modernen Betrachter jedoch verschlossen.

## 1.6 Zwischenfazit

Um fundierte Aussagen über die Namengebungspraktiken der fayumischen Tempeldiener und ihrer Familien treffen zu können, wurden einschlägige Belegstellen aus der prosopografischen Datenbank *Trismegistos People* extrahiert und statistisch ausgewertet. Die Aufschlüsselung dieser Belege nach topografischen Mustern gewährt erstmals einen evidenzbasierten Überblick über die Verbreitung von Namen, die mit lokalen Tempelkollegien verknüpft waren. Bisher fußten Aussagen zur ‚typischen‘ Onomastik von Soknopaiu Nesos und Tebtynis auf persönlichen Erfahrungswerten, die nunmehr bestätigt und präzisiert wurden. Die Ergebnisse sind in App. 1 grafisch aufbereitet.

Die onomastische Analyse zeigt, dass die Angehörigen der Tempelkollegien von Bakchias, Soknopaiu Nesos und Tebtynis fast ausschließlich ägyptische Namen trugen, darunter vornehmlich Namen mit einem Bezug zur fayumischen Götterwelt und insbesondere zu den im eigenen Tempel und zugehörigen Filialheiligtümern verehrten Göttern und Lokalheiligen. Nur selten finden sich in den Kollegien und Familien griechische oder gräzisierte Namen. Zunächst lässt sich dieses Phänomen daraus erklären, dass die in den Personennamen bezeichneten Götter und Qualitäten nach ägyptischer Theologie ihre Träger schützen und segnen sollten. Was lag da näher, als diejenigen Götter um

<sup>201</sup> SPP XXII 36, Z. 2–5 (Nilopolis, 8. Juli 145): [Στ]οτοητις τοῦ Στοτοήτεως τρίτου Στοτοήτεως ἐπικαλούμενος Παράμων ἱερεύς δ[ε]υτέρας φυλῆς [Σο]κνοπαίου θεοῦ μεγάλου μεγάλου. Derselbe Stotoetis erscheint auch in CPR VI 3, Z. 6f. (S.N., 27. Jan. 159).

<sup>202</sup> Zur Herleitung des Namens cf. Colin 1995.

<sup>203</sup> An Ammon (und gelegentlich Götter neben ihm, insbesondere Soknopaios) gerichtete Orakelfragen sind P.Heid. IV 335 (S.N., Anfang 2. Jh.); P.Köln IV 201 (S.N., 2. Jh.); P.Strasb. IV 221 (S.N., 2. Jh.); SB XII 11227 (S.N., 2. Jh.); SB XVIII 14046 (S.N., 2. Jh.); SB XVIII 14047 (S.N., 2. Jh.); SB XVIII 14050 (S.N., 2. Jh.); SB XXVI 16731 (S.N., 2. Jh.); SB X 10569 (S.N., 3. Jh.); SB X 10570 (S.N., 3. Jh.); SB XXII 15527 (S.N., 3. Jh.).

Segen und Schutz zu bitten, denen man selbst in täglichen Ritualen diente. Ein zweiter stabilisierender Faktor bestand in dem Umstand, dass Kinder nach ägyptischer Tradition meist die Namen ihrer Verwandten erhielten. Da die Familien der Kultfunktionäre primär untereinander heirateten, um ihren Nachwuchs erblich für den Zugang zum Tempel zu qualifizieren, blieben die ägyptischen Namen lange im Kreis der Amtsträger erhalten.

In Soknopaiu Nesos und Tebtynis ließen sich einige Namen bestimmen, die entweder sehr häufig innerhalb dieser Kollegien verbreitet waren oder sogar ausschließlich in diesen Orten belegt sind. Die Ausbreitungsmuster solch orts- und tempelspezifischer Namen deuten darauf hin, dass sich die betreffenden Familien über Generationen hinweg untereinander vermählten, aber externe Amtsträger (und damit neue Namen) kaum in diese Orte einheirateten. In späteren Kapiteln dieser Arbeit werden diese Ergebnisse dabei behilflich sein, Personen mit entsprechendem Namen dem Umfeld der jeweiligen Dörfer und Tempel zuzuordnen. Beispielsweise dürfte ein Eselzüchter namens Stotoetis mit einiger Sicherheit aus Soknopaiu Nesos stammen, vielleicht sogar aus einer Familie von Amtsträgern des Soknopaiostempels; ein Gutsverwalter namens Pakebkis dürfte wiederum dem Umfeld des Soknebtyntempels zuzuordnen sein.

Trotz der Regularien zur gruppeninternen Rekrutierung des Nachwuchses und der Tradition der Benennung des Nachwuchses nach Vorfahren und Verwandten verschwanden gelegentlich Namen aus der lokalen Überlieferung, die zunächst noch unter den Kultfunktionären verbreitet waren. In Soknopaiu Nesos betraf dies zum Beispiel die Namen Kalatytes und Nestnephis, in Tebtynis den Namen Marepkemis. Die Ursachen hierfür können vielfältig sein und lassen sich nur bis zu einem gewissen Grad nachverfolgen. So könnte sich nachteilig auf die genannten Namen ausgewirkt haben, dass sie im Gegensatz zu anderen Namen wie Satabus, Panephremmis oder Pakebkis anscheinend nicht mit Lokalheiligen verknüpft, und deswegen weniger beliebt waren. Auch Schwankungen in der Personalzahl der Tempelkollegien, bedingt etwa durch Landflucht oder Epidemien, die die Sozialstruktur der Lokalbevölkerung erschütterten, können Gründe für das Verschwinden von Namen sein. Nicht zuletzt ist die Überlieferungsgeschichte der Quellen ein Faktor, der die Sichtbarkeit von Namen einschränkt: Die Prosopografie der ägyptischen Tempel stützt sich auf verhältnismäßig wenige Personallisten und zusätzliche Quellen; in der Folge wird die Personalstärke der Tempel nur schlaglichtartig sichtbar. In diesem Sinne sind Befunde zum Verschwinden von Namen sehr vorsichtig zu interpretieren: Gerade nach dem zweiten Jahrhundert, also in der Zeit, in der die papyrologische Überlieferung wieder fragmentarischer wird, ist kritisch zu hinterfragen, ob Namen deswegen aus der Überlieferung fielen, weil sie tatsächlich niemand mehr trug, oder weil sich bloß keine Papyri mehr finden.

Vereinzelt lässt sich betrachten, dass neue Namen in die Tempelkollegien gelangten. Handelt es sich dabei um ägyptische Namen, so ist denkbar, dass sich ortsfremde Personen in die Kollegien einheirateten, etwa weil das eigene Kollegium zu klein war und sich dort kein passender Ehepartner fand. Grundsätzlich lässt sich auch vorstellen, dass Tempel einander bei der Ausübung von Kulthandlungen unterstützten und auf diese Weise ortsfremde Namen in die Kollegien gelangten, doch zumindest am vorliegenden Material lässt sich dies nicht mit Sicherheit verifizieren. Der *Gnomon des Idios Logos* räumte den

Kollegien jedenfalls explizit die Möglichkeit dazu ein, bei Personalmangel Unterstützung aus anderen Tempeln zu erhalten, um die Ausübung der Kulthandlungen abzusichern.

Obwohl andere Bevölkerungsteile im Laufe der Kaiserzeit immer öfter griechische oder gräzisierte Namen trugen, insbesondere wohlhabende und städtische Kreise, präferierten die Amtsträger der Tempel weiterhin ägyptische Namen. Diese Beobachtung bezieht sich auch auf Doppelnamen, die in den hier betrachteten Tempelkollegien, wenn überhaupt, dann wohl eher unter den Familien hochrangiger Kultfunktionäre zu finden sind. Selbst der Name Kronion, der sich in Tebtynis auf den Gott Kronos, zugleich aber auch auf den mit Kronos in einer *interpretatio graeca* gleichgesetzten Lokalgott Sobek-Geb bezog, fand keinen großen Anklang unter den Amtsträgern der Soknebtynistempsels: Beliebt war der Name anscheinend vor allem unter der lokalen Laienbevölkerung, wo er vielleicht zur vordergründigen Darstellung einer zeitgemäßen, hellenistischen Identität diente, während man hintergründig weiter mit der lokalen Götterwelt verbunden blieb. Die Kultfunktionäre gaben ihren Kindern hingegen zumeist Namen wie Pakebkis und Psenkebkis, die direkt auf den Gott Geb (und die damit verbundenen Sobek-Manifestationen) Bezug nahmen. Insofern ist die Treue der Kultfunktionäre aus Tebtynis zu ihren traditionellen Namen durchaus als bewusst distinguerende Strategie gegenüber anderen Bevölkerungsteilen zu werten. Ihre Beharrlichkeit zeigt, wie weit sich die Familien der ägyptischen Amtsträger als Gemeinschaft und Vertreter der ägyptischen Kulte verstanden und präsentierten.

Auch die sehr seltenen Fälle, in denen ägyptische Kultfunktionäre lateinische Namen trugen, lassen sich nur spekulativ erklären: Auf Basis von Vergleichsbeispielen wäre zu vermuten, dass manche Kinder zu Ehren eines römischen Statthalters dessen lateinischen Namen erhielten, oder aber der lateinische Name war an einen der *tria nomina* angelehnt, die ein Verwandter infolge seines Dienstes als Soldat erhielt. Generell sind jedenfalls alle Fälle erklärungsbedürftig, in denen Amtsträger der Tempel ortsunübliche oder nicht ägyptische Namen trugen.

Die Beibehaltung traditionell ägyptischer Namen in Abgrenzung zu griechischen Namen der städtischen, hellenisierten Oberschicht ist insbesondere deswegen bemerkenswert, weil die Amtsträger in die Sprache und Ikonografie ihrer Kulte durchaus hellenistische Stilelemente einfließen ließen, ihren Hauptgott Soknebtynis nannten die Tempeldiener von Tebtynis in griechischen Urkunden sogar selbst Kronos. Mit diesem scheinbaren Widerspruch wird sich das folgende Kapitel näher befassen.



## Kapitel 2: Spezialisten und Klienten

„Soknopaios, der große, treffliche Gott, der <zu> dem kommt, der (sich) ihm anbefiehlt(?), der Hörende, der Retter(?) [...] Isis Nepherses ist da an seiner Seite in ihrer Gestalt (als) Herrin von Ägypten, Auge des Re, Herrin des Himmels, Herrin aller Götter, mit Leben beschenkt (bzw. Leben gebend). [...] Soknopaios, der herrliche Gott von Dime(?). Jedes Gesicht lebt davon, ihn zu sehen. Du vereinigst dich mit der weißen Krone, diesem schönen Anteil, den dir dein geliebter Sohn bereitet hat, der König von Ober- und Unterägypten, Ptolemaios, <ewig>lebend, geliebt von Ptah; (du, der) im Urozean erscheint; der an der Spitze des Sees ist, indem er (seinen) Fang fängt. [...] Sobek, Herr von Moeris, der große Gott, König, Beschützer und Herrscher des ‚Großen Grünen‘, Herr der Speisen, mit mannigfacher Nahrung, der jegliche Nahrung gibt, <wem> er will, der Stärke gibt in Herzenshöhe, Herr der Fische, zahlreich an Vögeln, mit starkem(?) Platz in der großen Götterneunheit, mit Leben beschenkt wie Re ewiglich.“<sup>1</sup>

Der hier nur ausschnittsweise zitierte Text ist in der Wiener Papyrussammlung verwahrt und dürfte ursprünglich aus Soknopaiu Nesos stammen. Zwar wird darin ein Ptolemaios als König genannt, doch nach paläografischen Erwägungen wurde der Papyrus erst in römischer Zeit beschrieben, demnach handelt es sich wahrscheinlich um die Abschrift einer älteren Vorlage. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass der Hauptteil des Textes in mittelägyptischer Schrift verfasst ist, untergliedert werden die einzelnen Passagen jedoch durch Rubren in demotischer Schrift (hier nicht zitiert), die Positionsangaben wie ‚Das vierte Bildregister‘ oder ‚Das vordere Türgewände‘ bezeichnen. Aufgrund dieser Rubren schlägt der Editor Günter Vittmann vor, in dem Text entweder die Abschrift einer vorhandenen Tempeldekoration oder die Vorlage für die Dekoration eines Tempelinnenraums zu sehen, wobei er der letzteren Interpretation den Vorzug gibt.

Da sich dieses Kapitel mit sozialen Interaktionen zwischen den Amtsträgern der Tempel und ihren Klienten befassen wird, soll zunächst eine kurze Einführung zu den Sobek-Kulten des Fayum überblicksweise darstellen, auf welchem theologischen Fundament sich die Akteure bewegten. Die oben zitierte Passage veranschaulicht, welche verschiedenen Rollen Sobek einnehmen konnte. Dabei zeigt sich, dass der in Soknopaiu Nesos verehrte Gott als Vater des Königs und als Gefährte der Isis auftritt; außerdem wird er als Hörender und Retter, Beschützer, Herrscher und Ernährer mit einem ‚starken‘ Platz

<sup>1</sup> P.Vindob. D 10100, A 1; C 8–19 (S. N., 1./2. Jh.). Text, Übersetzung und Kommentar in Vittmann 2002.

unter den Göttern gepriesen. Zum besseren Verständnis dieser Zeilen werden im Folgenden zwei Themen besprochen: einerseits die theologische Konstruktion des Gottes Sobek und andererseits die Systematik seiner lokalen Manifestationen.

Obwohl mitunter eine Gefahr für Leib und Leben des Menschen, genießen Krokodile seit der Zeit des Mittleren Reiches (ca. 2200–1700 v.Chr.) religiöse Verehrung, die sich insbesondere in Gestalt des Gottes Sobek manifestierte. Analog zur Verbreitung der Reptilien sind Sobek-Kulte in vielen Regionen des Landes anzutreffen.<sup>2</sup> Stark vereinfacht ausgedrückt, ist der krokodilgestaltige Sobek eine Hülle, in der sich die wichtigsten Götter der panägyptischen, heliopolitischen Theologie überkreuzen und zusammenfinden,namentlich der Sonnengott Re, der Regenerations- und Unterweltgott Osiris und der solare Hochgott Horos. Je nachdem, welchen Aspekt oder welche Rolle der Kontext erfordert, wird Sobek mit entsprechenden Eigenschaften beschrieben, sein Name gegebenenfalls um einen entsprechenden Zusatz ergänzt, auch seine Ikonografie wird nach Bedarf angeglichen. Dies zeigt sich sowohl in der Vereinigung der Osiris-Re-Dualität in Sobek als auch in einer entsprechenden Adaption des Osiris-Isis-Horos-Zyklus.<sup>3</sup>

Die Osiris-Re-Dualität stellt sich im täglichen Lauf der Sonne dar: Re (die Sonne) steigt morgens in den Himmel auf, zieht seine Bahn und gelangt in gealterter Form im Westen in die Unterwelt, wo er sich im Sterben mit Osiris vereinigt. Gewissermaßen als ‚Sonnenleiche‘ durchzieht Osiris die Unterwelt in Richtung Osten, wo Re am nächsten Morgen als Aspekt des Osiris in den Himmel aufsteigt und der Kreislauf von Neuem beginnt. Analog dazu nimmt Sobek in der fayumischen Götterlehre als Sobek-Re die Rolle der Sonne ein, die am Tage über das Land zieht, während er des Nachts als krokodilgestaltiger Sobek-Osis gen Osten durchschwimmt, um dort am nächsten Morgen wieder als Sonne aufzusteigen. Ebenso wird Sobek in den Osiris-Isis-Horos-Zyklus um die Ermordung des Osiris und die Geburt seines Nachfolgers Horos eingebettet, an dessen Ende die solare Apotheose des Horos und der Vorsitz des Osiris über das unterweltliche Totengericht stehen. Auch hier nahm Sobek beide Rollen ein, also die Identität des gealterten oder verstorbenen Sobek-Osis ebenso wie die Position als jugendlicher, solarer Sobek-Horos. Beispielhaft lässt sich dies in Soknopaiu Nesos betrachten, wo Soknopaios in der Ikonografie als Krokodil mit Falkenkopf erscheint, also einen Aspekt des Horos verkörpert. Sein osirianischer Gegenpart war vielleicht Soknopais (,Sobek, Herr des Alters(?))<sup>4</sup>, seine Gefährtin Isis Nephremmis oder Isis Nephenses.<sup>5</sup>

In den einzelnen Tempeln und Orten manifestierte sich Sobek unter verschiedenen Namen. Die Konstellationen beschränkten sich dabei nicht nur auf die hier erwähnten Rollen eines gealterten Sobek-Osis und eines jugendlichen Sobek-Re/Horos, sondern konnten sich ebenso auf kultgeografische Zusammenhänge beziehen. In dem oben zitierten Ausschnitt aus dem Dekorationsentwurf erscheint Sobek beispielsweise neben seinen

<sup>2</sup> Für einen Überblick über die Topografie der Sobek-Kulte cf. Kockelmann 2017, 283–467.

<sup>3</sup> Zu den theologischen Konzepten der Sobek-Kulte cf. Kockelmann 2017, 281f.

<sup>4</sup> Zur Übersetzung des Namens cf. Kockelmann 2017, 31.

<sup>5</sup> Zur Eingliederung des Sobek in die beiden theologischen Narrative und seine Gleichsetzung mit Re, Osiris und Horos cf. Kockelmann 2017, 123–282, insbes. 186–233.

Manifestationen als „Soknopaios“ oder „Soknopiais“ in mindestens fünf weiteren Rollen: als „Sobek, Herr von Moeris“, „Sobek, Herr von *Pj-iʒw*“, „Osiris-Sobek“, „Sobek, Herr des Seelandes“ und „Sobek, Herr des ‚Großen Grünen‘“. Dementsprechend sind auch für andere Tempel mehrere Manifestationen unter einem eigenem Namen belegt, etwa Soknobkonneus und Soknobraisis in Bakchias, Sobek-Re-Harachte und Sobek-Geb in Tebtynis<sup>7</sup> oder auch Pnepheros und Petesuchos in Theadelphia. In Narmuthis wiederum scheinen der Krokodilgott Sokonopis und die schlängengestaltige Renenutet enger miteinander in Bezug zu stehen. In welcher genauen Beziehung diese Manifestationen zueinander standen, lässt sich bislang nicht sagen.<sup>8</sup> Die Ursachen für diese Vielfalt lokaler Sobek-Formen wurzeln wohl in der Siedlungsgeschichte des Fayum, denn spätestens mit der Rekultivierung unter den frühen Ptolemäern ließen sich neben den griechischen Siedlern auch Einwohner anderer ägyptischer Siedlungen und Städte in den neu- oder wiedergegründeten Orten nieder und brachten die Kulte aus ihrer alten Heimat mit sich, die schließlich in den fayumischen Sobek-Kulten aufgingen.<sup>9</sup>

In welchem Verhältnis die lokalen Manifestationen zu dem in Arsinoë ansässigen Gau-gott ‚Sobek von Schedet‘ (in den griechischen Quellen nur ‚Suchos‘ genannt) standen, lässt sich nicht genau sagen. Es zeigt sich aber, dass in den einzelnen Orten auch Feierlichkeiten zu Ehren des Gaugottes abgehalten wurden und Filialheiligtümer des Suchos-Tempels von Arsinoë in den Dörfern präsent waren, gleichwie die am Rand des Fayum gelegenen Tempel eigene Filialheiligtümer in Arsinoë für ihre Lokalkulte unterhielten. Ein eigener Gott neben den lokalen Manifestationen scheint Sobek von Schedet jedoch nicht gewesen zu sein, sondern eine Erscheinungsform neben den lokalspezifischen – wenngleich mit einer theologisch bedeutenderen Stellung als die lokalen Manifestationen.<sup>10</sup>

Szenisch ließ sich der Regenerationskreislauf des Sobek-Re und Sobek-Osiris im Rahmen des Rituals zur ‚Vereinigung mit den Sonnenstrahlen‘ (*bnm-jtn*) darstellen, das wohl zum Neujahrsfest begangen wurde: Holger Kockelmann entwirft auf Basis von Literatur-, Objekt- und Bildquellen das Szenario einer Prozession, in der eine Krokodilmumie des Sobek-Osiris aus der örtlichen Nekropole heraus, durch den Ort hindurch und hinein in den Tempel getragen wurde, um schließlich auf der Dachterrasse des Tempels von den Lichtstrahlen wiederbelebt zu werden; möglicherweise illustrierten die Kultfunktionäre im Verlauf des Rituals die Geburt des Sobek-Horos durch die Präsentation von Krokodileiern und Jungtieren. Hinweise auf den Vollzug eines solchen Rituals lassen sich für das kaiserzeitliche Fayum etwa in Dionysias, Soknopaiu Nesos und Theadelphia ausmachen.<sup>11</sup> Weitere Kulthandlungen des Osiris-Isis-Horos-Zyklus fanden vermutlich im

<sup>6</sup> PVindob. D 10100, D 5–13 (S. N., 1./2. Jh.).

<sup>7</sup> Siehe zu Sobek-Geb auch Kapitel 1.4.1.

<sup>8</sup> Zu den Konstellationen der Sobek-Manifestationen cf. Kockelmann 2017, 243–9.

<sup>9</sup> Dazu mit Angaben zu weiterführender Literatur cf. Kockelmann 2017, 171–3.

<sup>10</sup> Zum Verhältnis zwischen den lokalen Sobek-Manifestationen und dem Gaugott cf. Kockelmann 2017, 249–63.

<sup>11</sup> Zur Wiedergeburt des Sobek-Osiris im Rahmen des *bnm-jtn*-Rituals cf. Kockelmann 2017, 213–26. Zur Inszenierung der Kulthandlungen unter Einbezug von Krokodileiern, Jungtieren und Mumien cf. Kockelmann 2017, 591–646, insbes. 638–46.

Rahmen der Geburtsfeste (*γενέσια*) der lokalen Götter statt.<sup>12</sup> Zusammengefasst stellen die lokalen Sobek-Manifestationen also zentrale Schöpfergottheiten dar, zu deren Ehren die Tempelkollegien öffentliche Feierlichkeiten und Prozessionen ausrichteten. Wie dem Eingangszitat dieses Kapitels zu entnehmen ist, wurde Sobek unter anderem als „Hörender“, „Retter“ und „Herr der Speisen“ inszeniert. Vor diesem Hintergrund verwundert nicht, dass man die Amtsträger im Dienst dieses beinahe allmächtigen Gottes um diverse religiöse Dienstleistungen anfragte.<sup>13</sup>

Auf Basis des Wissensstandes zu Inhalt und Ausgestaltung der Sobek-Kulte ergeben sich nun weiterführende Fragen dazu, welche Personen und Gruppen konkret auf eine Interaktion mit den Tempeln am Rande des Fayum einließen, sei es aus religiösen oder säkularen Beweggründen. Diese Fragen stellen sich für die hier betrachteten Tempel umso mehr, da sie zwar keine vergleichbaren griechischen Heiligtümer in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft dulden mussten, sie sich aber seit ptolemäischer Zeit in einer zunehmend hellenisierten Umwelt befanden, die in der Kaiserzeit um ein weiteres, namentlich ein touristisches Publikum anwuchs.<sup>14</sup>

Vor diesem Hintergrund gliedert sich die Untersuchung in drei Abschnitte, getrennt nach einzelnen Interaktionsräumen:

1. die Beteiligung der Bevölkerung an öffentlichen Festen und Opferhandlungen
2. die Nachfrage einzelner Klienten nach Horoskopen und Orakeln
3. die Gestaltung der Tempelbezirke durch Pilger, Stifter und andere Akteure

Besonderer Wert wird dabei auf die Interaktion mit hellenistisch geprägten, Griechisch sprechenden Akteuren gelegt.

Griechische Einwanderer kamen schon seit ptolemäischer Zeit mit den ägyptischen Sobek-Kulten in Berührung. In der Auseinandersetzung mit dem Krokodilkult brachten Stifter und Künstler Elemente aus der hellenistischen Kultur in die ägyptische Ikonografie ein. So lassen sich im archäologischen Corpus im hellenistischen Stil gehaltene, anthropomorphe Götterstatuen und Bildnisse des Sobek finden, die zugleich mit Symbolen aus der ägyptischen Tradition versehen waren, beispielsweise mit einer Sonnenscheibe hinter dem Kopf oder einem Krokodil auf dem Arm.<sup>15</sup> Auf sprachlicher Ebene redete man ägyptische Götter wiederum mit griechischen Götternamen an, sofern sich denn passende Entsprechungen fanden.<sup>16</sup> Die Kombination von Symbolen und Stilelementen erlaubte den Betrachtern und Lesern, je nach Bildungsgrad in Statuen, Fresken und literarischen Schilderungen ägyptische, griechische oder römische Götter zu erkennen, aber auch zu verstehen, welche Aspekte sich einzelne Götter mit Göttern aus dem anderen

<sup>12</sup> Zu den Geburtsfesten der lokalen Götter cf. Kockelmann 2017, 227f.

<sup>13</sup> Zur Anbetung des Sobek als Schutz-, Heils- und Orakelgott cf. Kockelmann 2017, 525–37.

<sup>14</sup> Zu Pilgern in Ägypten cf. überblicksweise Rutherford 2012; Bremmer 2017. Umfassende Studien zur Pilgerschaft im antiken Mittelmeerraum bieten Elsner und Rutherford 2005. Zu Reisenden und Touristen in der Antike cf. weiterführend Hartmann 2010.

<sup>15</sup> Zur *interpretatio graeca* der Sobek-Kulte sowie zur Gleichsetzung des Sobek mit griechischen und römischen Göttern cf. Kockelmann 2017, 81–8; 520–4.

<sup>16</sup> Zur *interpretatio graeca* des Gottes Geb mit Kronos siehe schon Kapitel 1.4.1.

Kulturkreis teilten. Das muss wohlgemerkt nicht heißen, dass hellenistisch gebildete Personen in ägyptischen Göttern bloß eine ‚Übersetzung‘ griechischer Götter sahen. Vielmehr waren die ägyptischen Götter in einer Symbolik dargestellt, die die griechischen und römischen Betrachter ohne genauere Kenntnis der ägyptischen Theologie verstehen konnten. Françoise Dunand nennt dies eine ‚Koexistenz der Bilder‘; Stefan Pfeiffer spricht in ähnlicher Weise von einer ‚Entsprechung der Bilder‘.<sup>17</sup>

Ein Beispiel für die Bemühungen, die Theologie der lokalen Sobek-Kulte zu ‚übersetzen‘, stellen die vier griechischen Hymnen dar, die man in der späten ptolemäischen Zeit an zwei Pilastern im Eingangsbereich des Haupttempels von Narmuthis anbrachte. Ein gewisser Isidoros pries darin die lokal verehrten Götter und besang die Gründung des Tempels in pharaonischer Zeit. Die Hymnen sind in Hexametern und elegischen Distichen komponiert und zieren die Pilaster über eine Länge von jeweils 30 bis 40 Versen.<sup>18</sup> Für die Griechisch sprechenden Besucher des Tempelbezirks boten diese Texte, die in einem öffentlich zugänglichen Bereich am Eingang des ersten Tempelvorhofes angebracht waren, noch in römischer Zeit einen Überblick über die lokale Theologie. Die im Tempel verehrte Renenutet (im Griechischen Ermuthis oder Thermuthis), die Gefährtin des Sokonopis, wurde dabei in ihrer Manifestationsform als Ermuthis-Isis vorgestellt. Der Dichter zeichnete dabei das Bild einer universellen Göttin. So beginnt der erste Hymnus mit den Worten:

πλουτοδότι βασίλεια θεῶν, Ἐρμοῦθι ἄνασσα,  
παντοκράτειρα, τύχη ἀγαθή, μεγαλώνυμε Ἰσι,  
[...]  
ὅσσοι δὲ ζώουσι βροτοὶ ἐπ’ ἀπείρονι γαίῃ,  
Θράκες καὶ Ἑλλήνες, καὶ ὅσσοι βάρβαροι εἰσι,  
οὐνομά σου τὸ καλόν, πολυτίμητον παρὰ πᾶσι,  
φωναῖσι φράζουσ' ίδιαις, ίδιαι ἐνὶ πάτρῃ.  
Ἀστάρτην Ἀρτεμίν σε Σύροι κλήζουσι Ναναίαν  
καὶ Λυκίων ἔθνη Λητοῖν καλέουσιν ἄνασσαν,  
μητέρα δὴ κλήζουσι θεῶν καὶ Θρήϊκες ἄνδρες,  
Ἐλλήνες δὲ Ἡρῆν μεγαλόθρονον ἡδὲ Ἀφροδίτην,  
καὶ Ἔστιαν ἀγαθήν, καὶ Ρεῖαν, καὶ Δήμητρα,  
Αἰγύπτιοι δὲ Θιούι, δτὶ μούνη εἰ σὺ ἀπασαι  
αἱ ὑπὸ τῶν ἔθνων ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἄλλαι.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Zur Koexistenz und Entsprechung der ägyptischen und hellenistischen Götterdarstellungen einerseits Dunand 1999; Zivie-Coche und Dunand 2013, 576–95, andererseits Pfeiffer 2005; Pfeiffer 2015a.

<sup>18</sup> I.Egypte métriques 175 (Narm., 1. Jh. v. Chr.). Grundlegend zu den Hymnen Vanderlip 1972.

<sup>19</sup> I.Egypte métriques 175 (1), Z. 1f.; Z. 14–24 (Narm., 1. Jh. v. Chr.). Für einen Kommentar cf. Vanderlip 1972, 19–34.

„Reichtum gebende Königin der Götter, Herrin Ermuthis,  
Allmächtige, Agathe Tyche, Ruhm gebende Isis!

[...]

Alle Sterblichen, die auf der unendlichen Erde leben,  
Thraker und Griechen und gleichwohl Barbaren:  
Deinen schönen Namen, der bei allen hochgeehrt ist,  
Verkünden sie in eigenen Sprachen, in eigenen Ländern:  
Astarte, Artemis und Nanaia nennen Dich die Syrer,  
Die Völker Lykiens nennen Dich Herrin Leto,  
Die Thraker nennen Dich auch Mutter der Götter,  
Die Griechen (nennen Dich) Hera des Großen Throns und Aphrodite,  
Auch Hestia die Gute, und Rhea und Demeter,  
Die Ägypter aber (nennen Dich) „Thiuis“ („die Eine“), weil Du allein in allen  
Den anderen Göttinnen bist, die von den Völkern angerufen werden.“

Es ist schwer vorstellbar, dass die ‚Übersetzungsleistung‘ zur Darstellung ägyptischer Götter in griechischem Gewand ohne die Beteiligung ägyptischer Kultspezialisten vollzogen worden wäre. Wie schon frühere Forschungsbeiträge betont haben, waren die Amtsträger der ägyptischen Kulte treibende Kräfte, was die ‚Übersetzung‘ ihrer Kulthandlungen und Theologien für ein hellenistisches Publikum betraf.<sup>20</sup> Auch in dieser Frage lassen sich die Hymnen des Isidoros zitieren: In einem anderen Hymnus berichtete er von der Gründung des Tempels der Ermuthis unter dem vergöttlichten Pharao Amenemhet III. Als Quelle für seine Informationen berief er sich auf Männer, die „die Schriften der Tempel sammeln“ (*οἱ τῶν ἱερῶν γράμμων ἀναλεξάμενοι*),<sup>21</sup> also wohl auf die Amtsträger der Sobek-Kulte. Diese Erzählungen habe er „für Griechen übersetzt“ (*ἐρμηνεύειν Ἑλλησι*) und

<sup>20</sup> So in jüngerer Zeit Kockelmann 2017, 87, zuvor unter anderem Parlasca 2004, 301. Beide bleiben jedoch eine Erläuterung schuldig, welche Indizien und Prämissen sie zu dieser Annahme geführt haben.

Ausführlich zu dieser Frage hingegen Frankfurter 2000 und zuvor bereits Frankfurter 1998, 217–33. Folgt man David Frankfurters Argumentation, dann sei die Integration hellenistischer Elemente in die ägyptischen Kulte auf zwei parallel verlaufende Dynamiken zurückzuführen: Einerseits sollen die Tempeldiener darauf abgezielt haben, ein hellenistisch geprägtes Publikum anzusprechen, welches sich in Zeiten der ‚Ägyptomanie‘ für die Betrachtung und Bewahrung (vermeintlich) traditioneller ägyptischer Kulte interessierte. Für die Übersetzung der ägyptischen Theologie in hellenistische Ikonografie und griechische Sprache hätten sich die Kultfunktionäre an jenen ‚exotischen‘ Stereotypen orientiert, die ihnen das Publikum von vornherein zugeschrieben habe. Andererseits sollen Intellektuelle aus dem Umfeld der ägyptischen, griechischen und römischen Religionen neue Ausdrucksformen zur Verbindung der verschiedenen Kulttraditionen erprobt haben, wie es sich beispielsweise in den Hermetischen Schriften zeige. Die ‚Übersetzung‘ ägyptischer Kulte in hellenistische Ausdrucksformen fuße also im Kern auf diesen beiden Dynamiken.

<sup>21</sup> I.Egypte métriques 175 (4), Z. 18 (Narm., 1. Jh. v.Chr.).

auf den Pilastern verewigt.<sup>22</sup> Neben Renenutet bot sich auch Sobek für eine Darstellung im hellenistischen, menschlichen Gewand an, schließlich konnte er, wie zu sehen war, nicht nur Aspekte ganz verschiedener Götter in sich aufnehmen, sondern auch in vielfältigsten Manifestationen erscheinen.<sup>23</sup> Zu fragen ist in diesem Kapitel also im Speziellen, ob und wenn ja, in welcher Form sich die Amtsträger der Tempel am Rand des Fayum um das Verständnis und die Teilhabe eines hellenistisch gebildeten Publikums an ihren Kulten bemühten.

Insgesamt kann dieses Kapitel allenfalls einen schlaglichtartigen Überblick über ausgewählte Interaktionsfelder zwischen Kultspezialisten und Klienten bieten. Die Untersuchung hat jedoch nicht den Anspruch, im Detail allen Interaktionen zwischen Kultspezialisten und Klienten nachzugehen. Nicht weiter betrachtet werden insofern das Bestattungswesen, das Angebot rituell wirksamer („magischer“) Artefakte, der Kaiserkult sowie das Vereinsleben, weil diese Themen nicht in ausreichendem Maße in eine ortsübergreifende, mikrohistorische Betrachtung einbezogen werden können: So ließe sich die Rolle der Tempel im Bestattungswesen für die hier betrachteten Siedlungen kaum aus archäologischen oder dokumentarischen Quellen erschließen. Sogenannte „magische“ Objekte und Texte sind wiederum schwierig zu datieren oder ihre Herkunft lässt sich nur vage einzugrenzen. Auch Vereine spielen in verschiedenen Interaktionsebenen zwischen Kultfunktionären und sonstiger Bevölkerung eine Rolle. Sie sollen jedoch nur punktuell in Bezug auf die oben genannten Szenarien erwähnt werden, da die Besprechung des Vereinswesens über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen würde.<sup>24</sup> Was schließlich die Debatte um einen institutionalisierten und unter römischer Ägide stehenden Kaiserkult in Ägypten anbelangt, lassen sich im vorliegenden Corpus keine Quellen ausmachen, die die Existenz eines solchen Kultes belegen könnten.<sup>25</sup> Auf Grundlage dieser thematischen Eingrenzungen eröffnet sich gleichwohl die Chance, lokale Spezifika und überregionale

<sup>22</sup> I.Egypte métriques 175 (4), Z. 37–40 (Narm., 1. Jh. v.Chr.): ἀσφαλέως δὲ μαθών τε παρ' ἀνδρῶν τῶν ιστορούντων / ταῦτα καὶ αὐτὸς ἐγὼ πάντ' ἀναγραψάμενος / ἡρμήνησ' Ἐλλῆσι θεού δύναμιν τε ἄνακτος, / ὃς βροτὸς οὐδέτερος ἔσχεν ισην δύναμιν.

<sup>23</sup> Zu einer solchen Einschätzung gelangte schon Kákosy 1965, der die Hypothese formulierte, dass den ägyptischen Kultfunktionären die traditionelle Tiergestalt des Gottes angesichts seiner universalistischen Züge in der hellenistischen Zeit geradezu „lästig“ geworden sei. Als Anhaltspunkte hierfür verwies er auf diverse Passagen in der griechischen Literatur und in „magischen“ Papyri, in denen Wert auf die Formulierung gelegt wurde, dass sich der Gott nur zeitweilig in die Gestalt eines Krokodils verwandle.

<sup>24</sup> Grundlegend für das Vereinswesen in ptolemäischer Zeit auf Basis demotischer Urkunden ist immer noch Cenival 1972; in jüngerer Zeit zu ptolemäerzeitlichen Vereinssitzungen aus Tebtynis cf. Schnöckel 2006, zu den Vereinen in Tebtynis cf. auch Monson 2007a und Monson 2007b. Zu den Vereinen im Kontext der Sobek-Kulte jetzt auch überblicksweise Kockelmann 2017, 587–90. Eine umfassende Studie zum Vereinsleben im ptolemäischen und kaiserzeitlichen Ägypten wird Casandre Hartenstein unter dem Titel *Les organisations sociales privées dans l’Egypte des ptolémées et des empereurs. Une expérience antique de la vie associative* vorlegen.

<sup>25</sup> Für eine Zusammenfassung zur Debatte über einen institutionalisierten Kaiserkult in Ägypten cf. Jördens 2014, 119–22; 150–2. Weiterführend cf. auch Pfeiffer 2010.

Tendenzen in der Interaktion zwischen Kultspezialisten und Klienten in anderen Feldern umso genauer herauszuarbeiten.

## 2.1 Feiertage, Festpublikum und öffentliche Opferhandlungen

Bekanntermaßen nahmen öffentliche Feste und Prozessionen in den ägyptischen Tempelkulten eine zentrale Rolle ein.<sup>26</sup> Wie voraussetzungreich sich die Organisation und Durchführung mehrtägiger öffentlicher Feiern mit Umzügen und Opferhandlungen gestaltete, lässt sich dabei nur erahnen.<sup>27</sup> Trotz allen Aufwandes sind die Akteure vor und hinter den Kulissen kaum zu greifen, Spuren hinterließen sie allenfalls als Zahlungsposten in Abrechnungen, Empfänger von Opferquittungen oder Geschäftspartner in Dienstleistungsverträgen.

Das Ziel dieses Unterkapitels ist dennoch eine Bestandsaufnahme über die Personenkreise, die sich an den Festen der fayumischen Tempel beteiligten, einschließlich eines Überblicks über ihre Handlungsspielräume und Motive. Zunächst geraten hierfür die Festkalender der Tempel in den Blick. Ihre Betrachtung soll zeigen, inwiefern die öffentlichen Feiern und Prozessionen einen Orientierungsrahmen zur Zeitstrukturierung für andere lokale Akteure boten, darunter Vereine und Großgrundbesitzer. Im zweiten Abschnitt wird dann ansatzweise erschlossen, welche Ressourcen die Tempelkollegien, aber auch private Stifter, in den Kultbetrieb einbrachten und welchen Gewinn sie sich davon versprachen. Tieropfer werden als besondere Spektakel in einem eigenen Kapitel besprochen. Im Ergebnis sollen die in diesem Unterkapitel festgehaltenen Beobachtungen dazu beitragen, die Rolle der Kultfunktionäre in ihren lokalen Gemeinschaften hinsichtlich der Festkultur genauer zu bestimmen.

### 2.1.1 Zeitstrukturierung

Regelrechte Festkalender sind aus den ägyptischen Tempeln der Kaiserzeit nicht überliefert, sie lassen sich aber fragmentarisch aus Haushaltsbüchern und anderen Abrechnungen rekonstruieren. Verhältnismäßig gut dokumentiert sind auf diese Weise die Feste,

---

<sup>26</sup> Eine grundlegende Studie zu den Festen in der papyrologischen Dokumentation der ptolemäischen und römischen Zeit hat Perpillou-Thomas 1993 vorgelegt. Für einen allgemeinen Überblick über die in der ptolemäischen und römischen Zeit bezeugten Feste der ägyptischen Kulte cf. Zivie-Coché und Dunand 2013, 331–45. Kockelmann 2017, 503–11 zählt Feste im Rahmen der Sobek-Kulte auf.

<sup>27</sup> Als vergleichbares Beispiel sei auf den organisatorischen Aufwand verwiesen, der die Reisen hoher weltlicher Amts- und Würdenträger begleitete, speziell Angehöriger der kaiserlichen Familie oder römischer Statthalter. Zum Ablauf dieser in der Regel minutios geplanten Ereignisse cf. Jördens 2009, 242–59.

die der Soknopaiostempel im zweiten Jahrhundert veranstaltete.<sup>28</sup> Demnach verstrich in Soknopaiu Nesos selten eine Woche, ohne dass ein mehrtägiges Fest verlebt wurde. Die dichte Frequenz von Feierlichkeiten deckt sich dabei mit der Evidenz aus den ptolemäerzeitlichen Festkalendern der Tempel Oberägyptens.<sup>29</sup> Jedoch wurde nicht jedes Fest und jeder Festtag mit großem Spektakel begangen, sondern manche Festtage beschränkten sich auf den Vollzug bestimmter Rituale unter Ausschluss der Öffentlichkeit.<sup>30</sup> In welchem Rahmen die einzelnen Feste in Soknopaiu Nesos abliefen, lässt sich anhand der überlieferten Abrechnungen nicht mehr im Detail rekonstruieren. Grundsätzlich lässt sich aber aus den Belegen schließen, dass in jedem Monat mehrere größere und kleinere Festtage unter der Beteiligung der Öffentlichkeit stattfanden, insbesondere zu den Geburtstagen der wichtigsten Götter und zu den Gründungsfesten für Tempelgebäude (siehe unten).

Neben überregional verbreiteten Festen, etwa dem Neujahrsfest oder der von dem Suchostempel in Arsinoë ausgehenden Festwoche zu Ehren des Gaugottes ( $\Sigma\omega\chi\epsilon\alpha$ ) verfügten die einzelnen Tempelkollegien wohl über organisatorische Spielräume, um ortspezifische Feierlichkeiten in ihre Kalender aufzunehmen und bei Bedarf entsprechend anzupassen. Der Festkalender des Soknopaiostempels verzeichnete zum Beispiel insgesamt vier Gründungsfeste für seine drei Hauptgebäude und die Umfassungsmauer des Tempelbezirks<sup>31</sup> sowie zwei Geburtstage für die Hauptgötter Soknopaios und Isis Nepherset.<sup>32</sup> Das Hermaia-Fest zu Ehren des Hermes (oder ägyptisch Thot), das im zweiten Jahrhundert in den nesiotischen Kalendern erwähnt wurde, ist wohl im dritten Jahrhundert aus dem Kalender gestrichen worden.<sup>33</sup> Wenn sich Feste des Haupttempels in Soknopaiu Nesos mit denen von Filialheiligtümern überschnitten, dann wurden die Zeiträume für die Veranstaltungen der Filialheiligtümer offenbar bei Bedarf terminlich verlegt.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Detaillierte Informationen über Feiertage und damit verbundene Materialaufwendungen bietet das Haushaltsbuch P.Louvre I 4 (S.N., vor 166), dessen dritte und vierte Kolumne Laurent Capron in einer erweiterten Neuedition vorgelegt hat (Capron 2008, 150–6). Feste sind außerdem in den Aufstellungen SPP XXII 183 (S.N., Mitte 2. Jh.) und SB VI 9199 (S.N., Mitte 2. Jh.) verzeichnet. Für eine Neuedition von SPP XXII 183 cf. Capron 2008, 134–50, für eine Neuedition von SB VI 9199 cf. Capron 2008, 157–9. Außerdem bietet das Fragment BGU I 149 (S.N., 2./3. Jh.) Abrechnungen im Kontext von Festtagen.

<sup>29</sup> Für eine Studie über die Festkalender nach den Inschriften der Tempel von Kom Ombo, Edfu, Dendera und Esna cf. Grimm 1994.

<sup>30</sup> Die Kulthandlungen der Festtage konnten in drei Räumen stattfinden: im Allerheiligsten unter Ausschluss der Öffentlichkeit, im Tempelgebäude und Tempelvorhof unter Beisein eines begrenzten Publikums und schließlich entlang der Prozessionsroute außerhalb des Tempelbezirks unter Beteiligung der gesamten Bevölkerung, cf. Grimm 1994, 444.

<sup>31</sup> P.Louvre I 4, Kol. 2., Z. 54; Kol. 3, Z. 57; 64; 69 (S.N., vor 166).

<sup>32</sup> P.Louvre I 4, Kol. 3, Z. 50; 67 (S.N., vor 166).

<sup>33</sup> P.Louvre I 4, Z. 48, Komm.

<sup>34</sup> Prozessionen für Isis Nephremmis und Harpokrates fanden in einem Filialheiligtum des Soknopaiostempels in Gynaikon Nesos laut SPP XXII 183, Kol. 5, Z. 96 am 16./17. September statt. In P.Louvre I 4, Kol. 3, Z. 78 wird dieses Fest ebenfalls erwähnt, allerdings ein anderes Datum (der 16. Oktober, nicht September) genannt. Die Verschiebung der Prozessionen um einen Monat lässt sich vielleicht aus dem Umstand erklären, dass sie sich Mitte September mit den im Hauptheiligtum von Soknopaiu Nesos ausgerichteten, sieben Tage dauernden Hermaia überschnitten (P.Louvre I

Dies zeigt, wie flexibel Feste in den Kalender eines Tempels integriert, gegebenenfalls terminlich angepasst und schließlich wieder gestrichen werden konnten.<sup>35</sup>

Wie ethnologische Studien über vormoderne Agrargesellschaften zeigen, bieten insbesondere Feste (neben anderen gemeinsamen Aktivitäten wie Aussaat und Ernte) dem dörflichen Nachwuchs eine Gelegenheit, sich kennenzulernen und dabei beispielsweise um Ehepartner zu werben.<sup>36</sup> Das gemeinsame Erlebnis des Prozessionsgeschehens konnte zudem das Gemeinschaftsgefühl stärken. Ferner war die Zusammenkunft großer Menschenmengen ein günstiger Anlass, um Märkte abzuhalten oder Gaben auszutauschen.<sup>37</sup>

Sicher spielten die von den ägyptischen Tempeln ausgerichteten Feste eine zentrale soziale und kulturelle Rolle für die lokalen Siedlungsgemeinschaften. Insbesondere ist eine Kooperation zwischen Tempelkollegien und Vereinen im Festkontext zu erwarten. Aus Soknopaiu Nesos sind für die Kaiserzeit beispielsweise vier Verträge überliefert, wonach lokale Vereine auswärtige Musiker und Tänzerinnen für den Auftritt bei Festen des Tempels verpflichteten.<sup>38</sup> In anderen Siedlungen ist Vergleichbares zu erwarten, denn selbst wenn konkrete Zeugnisse fehlen, traten lokale Vereine doch in Tebtynis, Narmuthis und Theadelphia auch als Stifter verschiedener Monuments und Bauwerke in Erscheinung, die der Tempelarchitektur zugutekamen.<sup>39</sup> Ohnehin ist die Verflechtung von Vereinen mit lokaler Festkultur im gesamten östlichen Mittelmeerraum zu beobachten<sup>40</sup> und insofern im kaiserzeitlichen Ägypten durchaus zu erwarten.

An den Festkalendern der Tempel orientierten sich anscheinend auch städtische Großgrundbesitzer bezüglich der Organisation ihrer Arbeiter. Beispielsweise zeigen Akten des Heroninos-Archivs aus den 350er Jahren, dass Arbeiter auf Ländereien bei Theadelphia während (oder sogar anlässlich) der Amesysia Wein und Urlaubstage erhielten. Vereine der auf diesen Landgütern tätigen Berufsgruppen, darunter Rinderhirten und Eselstreiber, bezogen während der Feiertage sogar finanzielle Zuschüsse aus der Hand ihres

<sup>34</sup>, Kol. 2, Z. 48). Möglicherweise verschob man die Prozessionen in dem Filialheiligtum in späterer Zeit aus organisatorischen Gründen, damit sie nicht mehr zeitgleich zu den Hermaia stattfanden. Diese Deutung setzt jedoch voraus, dass SPP XXII 183 älter ist als P.Louvre I 4, cf. P.Louvre I 4, Z. 78, Komm.

<sup>35</sup> Eine Besonderheit der Kaiserzeit ist das nicht, schon in ptolemäischer Zeit unterschieden sich die Festkalender der Tempel voneinander, wie Grimm 1994, 367–426 an den voneinander abweichen- den oder sich überschneidenden Datumsangaben verschiedener Feste in den vier Festkalendern der oberägyptischen Tempel zeigt.

<sup>36</sup> Als anthropologisches Beispiel ist etwa das Bergvolk der Karen im Hochgebirge von Thailand zu nennen, dessen Nachwuchs sich bei Beerdigungen, Hochzeiten und anderen Festen in der Brautwerbung erprobte, cf. Fink 2003.

<sup>37</sup> Zur sozialen Funktion und Bedeutung religiöser Feste cf. Frankfurter 1998, 52–8. Am Beispiel griechischer Feste auch Zivie-Coche und Dunand 2013, 345f.

<sup>38</sup> P.Strasb. V 341 (S.N., 10. Aug. 85); SPP XXII 47 (S.N., Mitte 2. Jh.); P.Lond. II 331 (S. 154f.; S.N., 1. Okt. 165.); P.Alex.Giss. 3 (S.N., 201/202). Einen Katalog mit allen griechischsprachigen Verträgen zum Engagement von Künstlern und Musikern für Festspektakel bietet Tedeschi 2011, 57–141. Für eine Diskussion der Evidenz aus Soknopaiu Nesos cf. auch Jördens 2018a, 260f.; Jördens 2018b, 69.

<sup>39</sup> Siehe Kapitel 2.3.2 zu den Stiftungen von Vereinen und Privatpersonen an Tempel.

<sup>40</sup> Zum Vereinswesen im östlichen Mittelmeerraum cf. Schwarzer 2006; Harland 2003; Leivo 1997.

Dienstherren, vielleicht um damit am Festgeschehen teilzunehmen.<sup>41</sup> Der Veteran L. Bellienus Gemellus, der Ländereien bei Euhemeria besaß, nutzte die religiösen Feiertage wiederum, um den Gaubehörden Präsente zukommen zu lassen. Im November des Jahres 110 trug der zu dieser Zeit fast achtzigjährige Gemellus seinem Verwalter Epagathos auf, in Vorbereitung auf die Isieia Warendsendungen an die Strategen vorzubereiten.

### Spuren von 9 Zeilen

– ca.12 – πορεύου εις Διονυ-  
 σιάδα πρὸς τὸν Ψιαθάν τὸν κατασπορέα  
 ἔως τὸν ἐκὶ (l. ἐκεῖ) ἐλαιῶνα ποτίσης, καὶ ἀγό-  
 ρασον ἡμίν εἰς ἀποστωλὴν (l. ἀποστολὴν) τῦς (l. τοῖς) εἰ-  
 σίοις (l. Ι[π]σίοις) οἵς ἔχομον (l. ἔχομεν) συνήθειαν (l. συνήθειαν) πέμπιν (l. πέμπειν), μά-  
 λιστα τύς (l. τοῖς) στρατηγῆς (l. στρατηγοῖς). πρὼ (l. πρὸ) δύο ἡμερον (l. ἡμερῶν) ἀγό-  
 ρασον τὰ ὄρνιθάρια τῆς εἰορτῆς (l. ἑορτῆς) καὶ  
 πέμψις (l. πέμψεις) αὐτὰ καὶ τοὺς λυποὺς (l. λοιποὺς) πέμψις (l. πέμψεις)  
 εἰς τὴν πόλιν ἔχοντος (l. ἔχοντας) τοὺς σάκκους, ἐπὶ (l. ἐπει)  
 κοπρηγεῖν μέλλι (l. μέλλει) τὰ κτήνη εἰς Ψεννῶι-  
 φριν κτλ.<sup>42</sup>

„... begib Dich nach Dionysias, zu dem Saatinspektor Psiathas, bis Du die Olivenpflanzung dort bewässert hast! Und kaufe uns anlässlich der Isieia (Waren) als Sendung für die, denen wir (sie) nach unserer Gewohnheit zuschicken, insbesondere für die Strategen! Kaufe zwei Tage im Voraus die Vögelchen wegen des Festes und sende sie! Die übrigen (Männer?) wirst Du mit Säcken in die Stadt schicken, weil die Zugtiere den Dung nach Psennophris fortschaffen sollen etc.“

In einem anderen Brief riet Gemellus seinem Sohn, dass er einem Königlichen Schreiber, der gerade sein Amt angetreten hatte, zum Anlass der Harpokratia Oliven und Fisch senden soll. Dies begründete er ganz unverhohlen damit, „weil wir ihn brauchen“.<sup>43</sup>

Somit stellten die Feierlichkeiten der Tempel nicht nur im religiösen Kontext Höhepunkte des dörflichen Zusammenlebens dar. Durch die Festtage beeinflussten die Tempel Alltagsrhythmen und gaben Szenarien für soziale oder politische Interaktionen vor. Die Tempelkollegien waren in diesem Kontext Schlüsselfiguren, weil viele Akteure, die sich in an den Festen beteiligen wollten, dies mit ihnen aushandeln mussten oder sich für eigene Pläne an dem Zeitregime der Tempel orientierten. Umgekehrt waren die Tempel auch auf das Engagement der lokalen Vereine und Stifter angewiesen, die ihnen Organisationsaufwand abnahmen und selbst am Festgeschehen mitwirkten.

<sup>41</sup> Belege und weiterführende Literatur nennt France 1999, 277.

<sup>42</sup> P.Fay. 118, Z. 10-20 (Euhemeria, 6. Nov. 110).

<sup>43</sup> P.Fay. 117, Z. 6-8 (Euhemeria, Jan. 108): αἰλάν (l. ἐάν) συ δώξῃ (l. δόξῃ) πέμσαι (l. πέμψαι) αὐτῷ ἐλᾶς (ἀρτάβῃ) α καὶ εἰκθύδιν (l. ιχθύδιον) ἐπὶ (l. ἐπει) χρίαν (l. χρείαν) αὐτοῦ ἔχωμον (l. ἔχομεν).

### 2.1.2 Verteilung und Kollekte von Nahrungsmitteln im Festkontext

Neben den öffentlichen Kulthandlungen und religiösen Dienstleistungen stellte die Verteilung von Nahrungsmitteln einen essentiellen Aspekt der Feste dar. Der Nahrungsmittelverbrauch zu Festtagen ist in Abrechnungen der Tempel von Soknopaiu Nesos und Tebtynis vermerkt: Nach dem Haushaltbuch P.Louvre I 4 kostete der Festbetrieb den Soknopaiostempel alltäglich 4 Artaben Weizen, zu wichtigen Festen sogar 8 bis 12 Artaben pro Tag. In einem einzigen Jahr beliefen sich die Aufwendungen somit auf insgesamt 784 Artaben Weizen allein für die Feste des Tempels. Wie viel Weizen andere Tempel in dieser Zeit für Festtage abrechneten, lässt sich kaum sagen: Eine Abrechnung aus Tebtynis, die aus dem frühen zweiten Jahrhundert datiert, nennt Mengen von 4 bis 8 Artaben Weizen pro Festtag, die den im Soknopaiostempel verbrauchten Mengen also gleichkämen; die relevante Passage ist allerdings sehr fragmentarisch und schwierig zu lesen.<sup>44</sup> Zwei weitere Abrechnungslisten aus Tebtynis sind ebenso lückenhaft und daher nicht hilfreich für einen Vergleich.<sup>45</sup> Berücksichtigt man neben dem Weizen noch die übrigen Aufwendungen an Öl, Wein, Stoffen und anderen Verbrauchsmaterialien, dürfte der Festbetrieb den Tempeln jedenfalls wesentliche Ressourcen abverlangt haben.

Sicherlich waren die an den Festtagen aufgewendeten Getreiderationen nicht für den Eigenbedarf der Amtsträger bestimmt, was sich bereits aus einer hypothetischen Be-rechnung erschließen lässt: Zunächst ist festzuhalten, dass die Amtsträger gemäß dem Haushaltbuch P.Louvre I 4 eine Artabe Weizen pro Tag als Grundverpflegung erhielten. Nach zeitgenössischen Texten ließen sich aus einer Artabe Weizen je nach der verwendeten Menge Mehl ungefähr 30 bis 80 Brote gewinnen.<sup>46</sup> Den 20 bis 30 diensttuenden Kultfunktionären einer Phyle des Soknopaiostempels kam also theoretisch je ein halbpfündiges Brot als regelmäßige Tagesration zu. Gemäß dieser Kalkulation ließen sich aus 4 Artaben Weizen, die zu den Festtagen aufgewendet wurden, etwa 120 halbpfündige Brote backen. Alltäglich hätten die 20 bis 30 Kultfunktionäre also 2 bis 3 Kilogramm Brot pro Person zusätzlich zu ihrer einfachen Tagesration vertilgen können, was aber wohl viel zu viel gewesen wäre, um tatsächlich gegessen zu werden. Die zusätzlichen Getreidemengen und die daraus gefertigten Backwaren waren wohl eher dazu bestimmt, unter den Kultanhängern verteilt zu werden. Untermauert wird diese Vermutung zum einen durch die Schilderungen des Plutarch, wonach bei ägyptischen Festen Nahrungsmittel verteilt wurden, zum anderen durch vergleichende Beobachtungen zu ähnlichen Praktiken in heutigen Religionsgemeinschaften.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> P.Tebt. II 298, Z. 67–9 (Tebt., 29. Juli 108).

<sup>45</sup> PSI X 1151; PSI X 1152 (beide Tebt., um 107/108).

<sup>46</sup> So leisteten Bäcker aus Oxyrhynchos im Jahr 116 einen Eid, pro Artabe Weizen 30 Brote mit dem Gewicht von zwei λίτραι (ca. 655 Gramm) zu backen, cf. P.Oxy. XII 1454 (Oxyrhynchos, 27. Okt. 116) und Drexhage 1991, 30.

<sup>47</sup> Zu antiken Belegstellen für die Verteilung von Nahrungsmitteln bei ägyptischen Festen und zu ähnlichen Praktiken in modernen Festkulturen cf. Frankfurter 1998, 53f.

Wenn große Tempel wie der des Soknopaios oder der des Soknebtynis in Tebtynis alltäglich den Gegenwert von mindestens 120 halbpfündigen Broten für ihre Feste einplanten, dann muss die Nachfrage nach diesen Produkten unter den Kultanhängern und dem Festpublikum entsprechend hoch gewesen sein. Noch im frühen dritten Jahrhundert rechneten die nesiotischen Kultfunktionäre mit 4 Artaben Weizen pro Festtag, was anscheinend für einen ungebrochenen Zustrom an Teilnehmenden spricht.<sup>48</sup>

Im Vergleich zu den Erträgen und Steuerabgaben von Großgrundbesitzern in der Region sind die circa 800 Artaben, die der Soknopaiostempel nach Angabe der Abrechnung P.Louvre I 4 innerhalb eines Jahres für den Festbetrieb aufwendete, vergleichsweise moderate Mengen.<sup>49</sup> Ob diese Menge viel oder wenig für einen ägyptischen Tempel war, lässt sich hingegen schwer einschätzen, denn zum einen liegen, wie gesagt, keine vergleichbar ausführlichen Abrechnungen aus anderen Heiligtümern vor. Zum anderen waren die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen der Tempel recht verschieden, schließlich verfügten sie über verschiedene große Ländereien, Wirtschaftsbeziehungen und staatliche Subventionen.

In diesem Licht stellt sich die Frage, welchen Stellenwert das διδόναι κατ' εὐσέβειαν im Rahmen der Festtagsausgaben einnahm: Dieses ‚aus Frömmigkeit Gegebene‘, das der Soknopaiostempel nach einer fragmentarischen Abrechnung irgendwann im zweiten Jahrhundert empfing, belief sich auf ein Volumen von 30 Artaben Weizen.<sup>50</sup> Diese verzeichnete Menge kann natürlich nicht mehr als eine Momentaufnahme sein, in der Praxis ist gewiss mit Schwankungen zu rechnen. Einen Anhaltspunkt für den Zusammenhang des διδόναι κατ' εὐσέβειαν mit dem Festbetrieb der Sobek-Kulte liefert der Brief, den eine gewisse Helenia im Jahr 58 an ihren Vater schrieb, den Veteranen L. Pompeius Niger, der hier ausschnittsweise wiedergegeben wird:

<sup>48</sup> BGU I 149 (S.N., 2./3. Jh.). Das in Zeile 14 angegebene Fest der Charmosynia ist für denselben Zeitraum (16.–23. Phaophi) mit demselben Weizenverbrauch (32 Artaben) bereits in dem wohl älteren P.Louvre I 4, Kol. 3, Z. 65 (S.N., vor 166) verzeichnet.

<sup>49</sup> Als repräsentatives Beispiel für Großgrundbesitzer in den Randgebieten des Fayum kann für das zweite Jahrhundert die weitverzweigte Familie um die Nachkommen des Patron herangezogen werden, die Ländereien bei Tebtynis unterhielt (Trismegistos ArchID 66). Eine genaue Flächenangabe für den Besitz der Familienmitglieder lässt sich schwer ermitteln, einzelne Personen verfügten aber über mindestens 60 bis 80 Aruren Ackerland, cf. Smolders 2015e, 275. Eine genaue Zahl der Weizenerträge lässt sich aufgrund der kleinteiligen und fragmentarischen Abrechnungen nicht beziffern, zumal die Familie ihr Portfolio durch den Anbau von Gerste, Linsen und Wein stark diversifizierte, cf. Kehoe 1992, 74–92. Doch um wenigstens eine Vergleichszahl für den Getreideanbau zu nennen: In einem einzigen Jahr beliefen sich die Erträge an Gerste (nicht Weizen!) aus den Ländereien, die der φροντιστής Turbo für die Familie verwaltete, auf 269 Artaben, cf. P.Mil.Vogl. I 28, Kol. i, Z. 25 (Tebt., 22. Okt. 163). Wie Drexhage 1991, 11 zeigt, wurde auf den ägyptischen Landgütern deutlich weniger Gerste als Weizen angebaut, die Weizenerträge der Familie dürften also sogar deutlich höher gewesen sein.

<sup>50</sup> SPP XXII 183, Kol. 1, Z. 1f. (S.N., Mitte 2. Jh.): [τῶν κατ' εὐσέβειαν] / διδομένων [ἀπὸ- ca.? -] (πυροῦ ἀρτάβαι) λ.

[Ε]λενία Πονπηγίωι (l. Πομπηίωι) τῶι πατρὶ<sup>51</sup>  
[π]λεῖστα χαίριν (l. χαίρειν) καὶ διὰ παντὸς  
[ὑ]γιαίνειν (l. ὑγιαίνειν). ἡγόρακά συ (l. σοι)  
[τ]ὰς ἐλέας (l. ἐλαίας). αἰτοῦσι παν-  
[τ]αχόθην (l. πανταχόθεν) εἰς τὴν εὐσέ-  
βιαν (l. εὐσέβειαν) τ.ο]ύ ναοῦ Σούχου,  
πάντος (l. πάντας) ἀνθρώπους,  
καὶ Ρωμαίους καὶ Ἀλεξαν-  
δρεῖς καὶ κατυκούντος (l. κατοικοῦντας) ἐν  
τῷ Ἀρ[σ]ενοείτη (l. Ἀρσινοίτη). αἰτοῦσι  
Πονπῆγιν (l. Πομπήιον). οὐδὲ δέδωκα  
δὴ ὡς σήμερον προσ-  
[δ]εχωμένῳ (l. προσδεχομένῃ) ὥτι (l. ὅτι) ἐλεύση (l. ἐλεύσει).  
ἢ σὺ φροντίσας πείησον (l. ποίησον), ἀν  
δὲ μή, [αὐτῇ]ν δ[i]δομεν.<sup>52</sup>

„Helenia an ihren Vater Pompeius, viele Grüße und stete Gesundheit. Ich habe dir die Oliven gekauft. Sie fragen ringsum alle Menschen nach der frommen Gabe wegen des Suchostempels, auch Römer und Alexandriner und Katöken des Arsinoites. Sie fragen Pompeius. Ich habe denen nichts gegeben, weil ich erwartet habe, dass du heute herkommen wirst.<sup>52</sup> Wenn du dich darum kümmertest, dann tu das. Wenn aber nicht, geben wir.“

Helenias Vater hatte nach Ableistung seines Militärdienstes im Jahr 45 das römische Bürgerrecht erhalten. Im Alter ließ er sich wahrscheinlich in dem arsinoitischen Dorf Oxyrhyncha nieder, obwohl er gelegentlich sein geerbtes Elternhaus in der mittelägyptischen Gaumetropole Oxyrhynchos besuchte.<sup>53</sup> Seine Tochter hielt sich zur Zeit der Niederschrift des Briefes wohl in Oxyrhyncha auf; in der Schlussformel ließ der ‚kleine Pompeius‘ Grüße seinen Großvater ausrichten.

Wie Helenia mitteilte, fragten Personen (sicherlich Amtsträger des Sobek-Kultes) „alle Menschen“ um eine „fromme Gabe“ (εὐσέβεια) an. Mit dem „Suchostempel“ war wohl der Tempel des Sobek von Schedet in Arsinoë gemeint. Bemerkenswert war dabei für Helenia, dass die Kultfunktionäre auch an Römer, Alexandriner und die Gruppe der ‚Siedler des Fayum‘ herantraten. Demnach handelte es sich wohl um ein Prozedere, das zumeist die übrige Landbevölkerung betraf, während privilegierte Statusgruppen sonst weitestgehend unbehelligt blieben. Die Ersteditoren des Briefes argumentieren vor diesem Hintergrund dafür, dass es sich um eine irreguläre Abgabe handle, die direkt von den Amtsträgern der Tempel zu besonderen Anlässen eingefordert wurde, etwa im Zuge

<sup>51</sup> P.Mert. II 63, Z. 1–15 (Ars., 18. Jan. 58).

<sup>52</sup> Zu Besonderheiten der Grammatik dieses Satzes cf. P.Mert. II 63, Z. 12f., Komm.

<sup>53</sup> Zum Familienarchiv des L. Pompeius Niger (Trismegistos ArchID 195) cf. Smolders 2015c; Bagnall und Cribiore 2006, 50; 126–34.

der Sucheia.<sup>54</sup> Helenia nennt in dem Brief weder die genaue Art noch den Umfang der geforderten Abgabe. Entweder war beides gemeinhin bekannt, oder die Entscheidung über Höhe und Art der Abgabe blieb den Personen selbst überlassen. Da das διδόναι κατ' εὐσέβειαν in den wenigen überlieferten Tempelabrechnungen stets aus Weizen bestand und in Artaben angegeben wurde, dürfte auch Helenia Getreide gespendet haben.<sup>55</sup> Fraglich bleibt aber weiterhin, ob festgelegte Mengen eingefordert wurden und ob überhaupt ein Zwang zur Abgabe von διδόναι κατ' εὐσέβειαν bestand, oder ob es sich eher um eine freiwillige Spende handelte.

Auch wenn diese Betrachtungen höchst fragmentarisch und teilweise hypothetisch sind, lässt sich doch festhalten, dass im Rahmen der Feste verschiedene Verteilungsprozesse zu beobachten sind, die den Kultanhängern in materieller Hinsicht zugutekamen und zugleich Tempeln, Spendern und Vereinen öffentliche Aufmerksamkeit einbrachten.

### 2.1.3 Öffentliche Tieropfer

In den ägyptischen Kulten wurden verschiedene Praktiken zur Opferung von Tieren vollzogen, am bekanntesten ist wohl die Mumifizierung und Bestattung heiliger Tiere in Nekropolen.<sup>56</sup> Hinsichtlich der Leitfragen dieses Kapitels interessieren hingegen solche Opfer, bei denen sich konkrete Stifter von Opfertieren oder auch ein Publikum jenseits der Kultfunktionäre des Tempels ausmachen lassen. Auf Basis der verfügbaren Quellen rücken somit einerseits Kalbopfer in den Fokus, die in dokumentarischen Papyri aus Soknopaiu Nesos greifbar sind, sowie andererseits archäologisch bezeugte Tieropfer vor den Toren des Tempelbezirks von Tebtynis, die wohl ebenfalls unter den Augen der Öffentlichkeit stattfanden.

#### 2.1.3.1 Stifter von Kalbopfern in Soknopaiu Nesos

Bei den in Soknopaiu Nesos greifbaren Tieropfern handelt es sich um Brandopfer. Konzeptionell dienten diese im festlichen Rahmen vollzogenen Opfer dazu, durch die Vernichtung eines im Tier verkörperten Bösen oder durch den bei der Verbrennung aufziehenden Geruch die Gunst der Götter zu erbitten. Dem Opfer von Rindern ging eine Untersuchung durch den μοσχοσφραγιστής voraus, der die Gesundheit und Farbe des

<sup>54</sup> P.Mert. II 63, Einl.

<sup>55</sup> Abgesehen von den genannten Belegen aus Soknopaiu Nesos und Oxyrhyncha sind Zeugnisse für das διδόναι κατ' εὐσέβειαν auch aus anderen Orten überliefert. So verzeichneten im zweiten Jahrhundert die Tempel von Tebtynis und Oxyrhynchos in ihren Haushaltsbüchern solche „aus Frömmigkeit gegebene“ Einnahmen: P.Oxy. XLIX 3473, Z. 34f. (Oxyrhynchos, 161–169); P.Tebt. II 298, Z. 45 (Tebt., 29. Juli 108).

<sup>56</sup> Bezuglich der Sobek-Kulte schildert Kockelmann 2017, 608–38 Details zu Mumienprozessionen und Tierfriedhöfen.

Tiers überprüfte, um sicherzustellen, dass es im kultbezogenen Sinne ‚rein‘ war. Im Anschluss legte man dem Tier ein Band um die Hörner, welches der μοσχοσφραγιστής mit einem Siegel verschloss. Nach dieser sogenannten ‚Versiegelung‘ wurde das Rind unter Einhaltung ritueller Abläufe geschlachtet. Den Kopf des Tieres schaffte man zur Schadensabwehr davon, füllte den Rumpf mit Weihgaben zur Verbrennung und bereitete die übrigen Gliedmaßen zum Verzehr zu.<sup>57</sup> In den kaiserzeitlichen Opferbescheinigungen und Steuerquittungen werden die Opfertiere stet als ‚Kalb‘ (μόσχος) bezeichnet. Demgegenüber beschreiben Herodot und Plutarch das in den ägyptischen Kulten geopferte Tier als ‚Rind‘ (βοῦς).<sup>58</sup>

Die Spender von Kalbopfern zahlten eine staatliche Gebühr (τέλος μόσχου θυομένου), die ihnen quittiert wurde. Seit 122/123 stellten die Tempel zusätzlich Bescheinigungen über die Versiegelung der Opfertiere aus, eine Praxis, die auf einen Erlass des Prokurgators des Idios Logos zurückging.<sup>59</sup> Aus Soknopaiu Nesos sind mehrere solcher Quittungen und Bescheinigungen für Kalbopfer überliefert.<sup>60</sup> Die Steuerquittungen für Opfer wurden in Soknopaiu Nesos offenbar im Haupttempel ausgestellt, denn anders dürfte kaum zu erklären sein, weshalb die Papyri zum Teil mit einem dazu passenden Siegel versehen waren und mitunter demotische Vermerke enthielten. So trägt die Opfersteuerquittung des Nesioten Satabus aus dem Jahr 102 beispielsweise ein Tonsiegel, das laut Beschreibung der *Berliner Papirusdatenbank* den „Gott Soknopaios(?) als Krokodil mit Sperberkopf auf einer Schlange mit umlaufender Jahresangabe“ zeigt.<sup>61</sup> Da diese Texte die Namen der Opfernden enthalten, lassen sich auf ihrer Grundlage einige Aussagen über diese Gruppe treffen. Beispielhaft sei hier die Steuerquittung für das Kalbopfer eines gewissen Sotas zitiert:

τέλος μόσ[χ]ων θυομέν[ων]  
ἐν ἱερῷ Σοκ[νοπα]ίου Νήσου  
ὑπὸ Σωτᾶς διὰ Πτολεμαίου

<sup>57</sup> Ausführlich zu Rinderopfern und Brandopfern cf. Pestman 1977, 117–21; Quaegebeur 1993.

<sup>58</sup> Hdt., 2, 38–42; Plut. *Is.* 31.

<sup>59</sup> Einen Überblick über die Opfersteuern gibt Reiter 2004, 229–35 und SB XXVIII 17059, Einl. (= Reiter 2004, 316).

<sup>60</sup> Steuerquittungen (ohne Anspruch auf Vollständigkeit): BGU II 383 (S.N., 26. Mai 204); BGU II 463 (S.N., 22. März 148); BGU III 718 (S.N., 25. März 102); SB XXVIII 17058 (S.N., 22. März 162–169); SB XXVIII 17059 (S.N., 2. Jh.); P.Grenf. II 64 (S.N., 3. Jh.); P.Louvre I 39 (S.N., 30. Apr. 203); SPP XXII 138 (S.N., 4. Dez. 184?); P.Lond. II 472 (S. 82; Herkunft unbekannt, 29. März 188). Opferbescheinigungen: P.Gen. I<sup>2</sup> 32 (S.N., 22. März 148); W.Chr. 89 (S.N., 5. März 149); SB XXIII 16285 (S.N., 22./23. Nov. 148/149), einen indirekten Verweis auf eine Bescheinigung gibt auch BGU I 250 (S.N., 135/136), siehe dazu im Folgenden.

<sup>61</sup> BGU III 718 (S.N., 25. März 102), cf. <http://berlpap.smb.museum/02305/> (Zugriff: 30.03.2020). Aus dem Jahr 148 ist zudem eine weitere Quittung mit Tonsiegel (Motiv des Harpokrates) aus Soknopaiu Nesos überliefert: BGU II 463 (S.N., 22. März 148). Zu Siegeln auf Papyrusurkunden cf. Vandorpe 1995; Wassiliou 1999. Einen umfangreichen Katalog zu den überlieferten Siegeln auf demotischen und griechischen Papyri hat Katelijn Vandorpe zusammengestellt, cf. Vandorpe 2015.

*πραγματαυτοῦ* (l. *πραγματευτοῦ*) *ἰβ* (ἐτους) Παῖνι  
*νευμείᾳ* (l. *νεομηνίᾳ*) *α.*

„Steuer für ein Kalbopfer im Tempel von Soknopaiu Nesos von Sotas, (quittiert) durch Ptolemaios den Hilfsbeamten. Im 12. Jahr, am ersten, 1., Payni.“<sup>62</sup>

Zunächst drängt sich die Frage auf, zu welchem Anlass das Tier geopfert wurde. Nach dem Festkalender P.Louvre I 4 käme theoretisch ein ab dem 26. des Vormonats Pachon für acht Tage (also bis zum 2. Payni) gefeiertes Fest in Betracht, dessen Name in der Abrechnung jedoch leider nicht angegeben ist.<sup>63</sup> Ebenso fragwürdig bleibt, wessen Kälber überhaupt geopfert wurden: Stiftete Sotas im vorliegenden Beispiel ein Tier aus seinen eigenen Viehbeständen, oder hatte er zuvor dem Soknopaiostempel symbolisch ein Kalb aus dessen Herde abgekauft? Mit letzter Sicherheit lässt sich die Frage nicht klären. Da der Soknopaiostempel über eine eigene Rinderherde verfügte<sup>64</sup> und das Tempelpersonal die nötige rituelle Reinheit der Tiere im Laufe der Aufzucht am besten gewährleisten konnte, wäre das Opfer eines Tieres aus Tempelbesitz wohl die praktikabelste Lösung gewesen.<sup>65</sup>

Als Spender der Opfertiere taten sich in Soknopaiu Nesos mehrfach Einheimische hervor, einige von ihnen wohl selbst aus Familien von Tempeldienern: Aus ortsansässigen Familien stammten ihrem Namen nach Pausiris, Sohn des Panephremphis,<sup>66</sup> Satabus, Sohn des Nestnephis<sup>67</sup> und Pakysis, Sohn des Pakysis, des Sohnes des Herieus,<sup>68</sup> die allesamt die Versiegelungsgebühr entrichteten oder eine Bescheinigung über das Opfer vonseiten des Tempels erhalten hatten. Auch ein gewisser ‚Abus‘ ließ ein Kalb im Sok-

62 BGU II 383 (S.N., 26. Mai 204).

63 P.Louvre I 4, Kol. 3, Z. 62f. (S.N., vor 166): Π[α]χών α[ι] Ελευσ[ι]νίοις ἡμ[ε]ρῶν ζάνα (πυροῦ ἀρτάβας)  
(πυροῦ ἀρτάβαι) κη] / [κε] δμοίω[ε] τ[ο]ῦ αὖ[τ]οῦ μην[ὸ]ς ἡμερῶν η ἀνὰ (πυροῦ ἀρτάβας) δ (πυροῦ  
ἀρτάβαι) λβ].

64 Zur Rinderherde des Soknopaiostempels mit dem Verweis auf unpublizierte Quellen cf. Lippert 2007, 154f.

65 Bislang fehlen allerdings Kaufverträge oder sonstige Urkunden, die belegen würden, dass Kälber explizit zum Zwecke des Opfers erworben wurden. So kaufte beispielsweise ein Stotoetis, Sohn des Tesenuphis, im Jahr 42/43 ein Kalb (BGU XIII 2335; Ars., 42/43). Offen bleibt allerdings, ob das Tier als Opfer für den Tempel dienen sollte oder ob es Stotoetis nicht als zukünftiges Arbeitstier einsetzen wollte. Auch über eine mögliche Zugehörigkeit des Verkäufers zu einem Tempelkollegium geht aus dem Vertrag nicht hervor. Vielleicht gewähren die demotischen Abrechnungen des Soknopaiostempels in Zukunft hierüber Aufschluss.

66 W.Chr. 89 (S.N., 5. März 149).

67 BGU III 718 (S.N., 25. März 102).

68 In der Steuerquittung BGU II 463 (S.N., 22. März 148) sowie in der zugehörigen Opferbescheinigung P.Gen. I<sup>2</sup> 32 (S.N., 22. März 148). Ein Pakysis, Sohn des Pakysis, aus Soknopaiu Nesos musste in den 130er Jahren den römischen Behörden eine Erklärung darüber abgeben, warum er noch keine Bescheinigung für die Versiegelung eines von ihm im Jahr 120 gestifteten Opfertieres eingereicht hatte (BGU I 250; S.N., 135/136). Ob dieser Pakysis identisch mit jenem Pakysis der beiden vorgenannten Urkunden ist, bleibt angesichts der starken Verbreitung des Namens unter den nesiotschen Familien (siehe App. 1.1, Abb. 25) jedoch zweifelhaft, *pace* BL XII, 11.

nopaiostempel versiegel.<sup>69</sup> Sollte sein Name nur eine Variante des Namens ‚Pabus‘ sein, dann wäre auch er der Gruppe der Einheimischen zuzurechnen. Zu den Einheimischen zählten außerdem mit einiger Wahrscheinlichkeit der in der oben zitierten Quittung genannte Sotas, sowie ein gewisser Akas, der noch in mehreren anderen Urkunden aus Soknopaiu Nesos auftritt.<sup>70</sup> Eine weitere Opferquittung, die in den Beständen der Universität Michigan lagert, bereitet Sander de Weger zur Publikation vor; demnach brachte in den 190er Jahren ein Pabus, Sohn des Pabus, in Soknopaiu Nesos ein Kalbopfer dar. Wie de Weger erläutert, ist dieser Pabus in zwei anderen Papyri aus dieser Zeit als Liturge in der Dorfverwaltung tätig gewesen.<sup>71</sup> Insgesamt erweckt diese Bilanz zunächst den Eindruck, dass in erster Linie die Familien der Kultfunktionäre sowie generell einheimische Nesioten für die Opferhandlungen spendeten. Da sich die Bevölkerung von Soknopaiu Nesos aber generell aus vielen Amtsträgern des Tempels und deren Familien bestand, mag dieser Befund kaum überraschen.

In diesem Licht bemerkenswert ist das Kalbopfer, das ein gewisser C. Papirios Maximos in den 160er Jahren in Soknopaiu Nesos darbrachte,<sup>72</sup> denn dessen Name ist so selten, dass er wohl identisch mit jenem C. Papirios Maximos aus Oxyrhynchos ist, der ein paar Jahre später den Tod eines Arbeiters auf seinem Weingut im Hermopolites(!) meldete.<sup>73</sup> Seinem Namen nach besaß er das römische Bürgerrecht, außerdem war er Landbesitzer; vielleicht handelte es sich um einen Veteranen.<sup>74</sup> Ein anderer Mann, der im zweiten Jahrhundert in Soknopaiu Nesos ein Opferkalb spendete, war [N.N.], Sohn des Ammonios, des Sohnes des Herakleides.<sup>75</sup> Obwohl der Name des Stifters in einer Lücke verloren ist, deuten seine beiden griechischen Vaters- und Großvatersnamen an, dass er weder dem nesiotischen Tempelkollegium noch einer Familie von Kultfunktionären angehört haben dürfte. Ebenso fragwürdig ist, ob ein gewisser Horion, Sohn des Apollonios, der im Jahr 188 ein Kalb an einen „Tempel des Gottes Pakysis“ (ἱερόν Πακύσιος θεοῦ) gestiftet hatte, zum Kreis der Nesioten gezählt werden kann.<sup>76</sup> Seinem griechischen Vatersnamen nach war Horion wohl kein Amtsträger des Soknopaiostempels, vielleicht noch nicht einmal ein Einheimischer. Diese drei Stifter (mit Sicherheit Papirios und eventuell der Sohn des Ammonios sowie Horion) veranschaulichen, dass sich auch hellenis-

<sup>69</sup> SPP XXII 138 (S.N., 4. Dez. 184?). Zu dem μοσχοσφραγιστής Herodes, der die Versiegelung durchführte, siehe Kapitel 1.3.1 und Kapitel 1.3.3.1.

<sup>70</sup> Zur Herkunft von Akas und Sotas cf. P.Louvre I 39, Einl. Opferquittung des Akas: P.Louvre I 39 (S.N., 30. Apr. 203).

<sup>71</sup> So vorgetragen von Sander de Weger im Rahmen der Konferenz *The Island of the Divine Crocodile – Recent Research on Textual and Other Archaeological Remains from Soknopaiou Nesos* in Leiden, 12. Oktober 2019.

<sup>72</sup> SB XXVIII 17058 (S.N., 22. März 162–169).

<sup>73</sup> CPGr II, App. 1 (Oxyrhynchites, Febr.–Mai 178). Schon Fabian Reiter, der Editor von SB XXVIII 17058, schlug vor, in beiden Urkunden aufgrund des Namens dieselbe Person zu sehen, cf. SB XXVIII 17058, Z. 5, Komm.

<sup>74</sup> Siehe zum Erwerb der *tria nomina* im Zuge des Militärdienstes Kapitel 3.3.1.

<sup>75</sup> SB XXVIII 17059 (S.N., 2. Jh.).

<sup>76</sup> P.Lond. II 472 (S. 82; Herkunft unbekannt, 29. März 188). Siehe zur unsicheren Herkunft des Papyrus die Anm. 62 in Kapitel 1.2.2.

tisch geprägte, zum Teil überregional vernetzte Schlüsselfiguren an den Opferhandlungen des Soknopaiostempels beteiligten.

Nach der Information demotischer Abmachungen sah man sich in Soknopaiu Nesos veranlasst, die Zahl der Rinderopfer auf 60 pro Jahr zu beschränken.<sup>77</sup> Verdeutlicht man sich, dass der Tempel des Soknopaios nur einer von mehreren im Fayum war, und daneben noch weitaus größere Heiligtümer existierten, dann müssen schon in einem einzigen Jahr tausende Bescheinigungen und Quittungen zum Opfer von Kälbern bei den staatlichen Behörden eingegangen sein. Aus den anderen hier betrachteten Siedlungen, ebenso wie aus dem Rest Ägyptens, sind jedoch nur wenige oder gar keine Quittungen für die Kalbopfer erhalten. Zudem gibt es außerhalb des Fayum nur sehr wenige Bescheinigungen über die Versiegelung der Opfertiere. Das Fehlen weiterer Urkunden dieser Art aus anderen Regionen ist wohl darauf zurückzuführen, dass die Papyri im Büro des Prokurator des Idios Logos in Alexandria einzureichen waren, wo sie schließlich entsorgt wurden und somit heute verloren sind.

#### *2.1.3.2 Opferrituale vor den Toren des Soknebtynistempels*

Schriftliche Zeugnisse geben natürlich nur einen begrenzten Einblick in die Opferpraktiken. Eine andere Perspektive haben nunmehr archäologische Grabungen in Tebtynis eröffnet. Konkret geht es um ein Areal direkt nordöstlich des Tempelbezirks, auf dem etwa 60 rituell beigesetzte Tierskelette gefunden wurden. Dabei handelt es sich vorwiegend um Schafe, Widder und Lämmer, daneben fanden sich aber auch einige Hunde und Katzen. In einer späteren Phase dehnte sich das Gräberfeld auf ein Areal am östlichen Nebeneingang des Tempels aus. Aus der stratigrafischen Analyse geht hervor, dass die Tiere seit dem ersten Jahrhundert und bis zum späten zweiten Jahrhundert dort bestattet wurden, wobei die meisten Opfer wohl in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vollzogen wurden. Reste von Kot in den Erdschichten deuten darauf hin, dass man die Tiere lebend an den Opferplatz führte. Im Anschluss an die Tötung brachte man die Tiere in wohl rituell vorgeschriebene Körperhaltungen und platzierte Steine, Scherben und andere Gegenstände auf den Kadavern. Spuren der Mumifizierung, eines auch nur teilweisen Verzehrs oder eines Brandopfers, wie es für die ägyptische Opferpraxis üblich gewesen wäre, liegen dagegen nicht vor. Aufgrund der unmittelbaren Nähe zum Soknebtynistempel gehen die Archäologen jedoch grundsätzlich davon aus, dass die Opfer in Zusammenhang mit dem lokalen Sobek-Kult standen.<sup>78</sup>

Angesichts der vorgefundenen Szene schlägt David Frankfurter vor, in den Skeletten die Überreste eines Divinationsrituals zu sehen, bei dem die Opfertiere tödlich verwundet und ihre letzten Bewegungen zur Ausdeutung nachverfolgt wurden. Allerdings räumt Frankfurter ein, dass seine These für den ägyptischen Kulturraum keinen Ver-

<sup>77</sup> Zu dem unpublizierten Text cf. Lippert 2007, 154f.

<sup>78</sup> Für den archäologischen Befund der Grabstätte cf. Gallazzi und Hadji-Minoglou 2000, 109–24.

gleichspunkt hat.<sup>79</sup> Holger Kockelmann setzt die Opfer in den Kontext des Sobek-Kultes, da es sich zumindest bei dem Kleinvieh konzeptionell um typhonische Wesen handelte, die dem Sobek in seiner Rolle als ‚Feindvernichter‘ dargebracht worden sein könnten.<sup>80</sup>

Die Annahme, dass die Opfer in Zusammenhang mit dem lokalen Soknebtynis-Kult standen, lässt sich noch erhärten: Nach dem stratigrafischen Befund wurden die Opferhandlungen bereits im ersten Jahrhundert begonnen, ihre Häufigkeit steigerte sich dann anscheinend in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, bis sie noch vor dem dritten Jahrhundert ihr Ende fanden.<sup>81</sup> Das Ende der Tieropfer deckt sich somit ungefähr mit dem Verstummen der schriftlichen Quellen aus dem Soknebtynistempel nach dem Jahr 211. Dabei ist festzustellen, dass das Kollegium des Tempels Ende des zweiten Jahrhunderts offenbar unter einer drastischen Personalreduktion litt und nur noch ein Viertel der Personalstärke umfasste, die noch zu Beginn des Jahrhunderts dort registriert war.<sup>82</sup> Möglicherweise war die anscheinend stark gesunkene Zahl der Amtsträger eine Ursache, weshalb die Opfer vor dem Tempelbezirk von Tebtynis ihr Ende fanden. Im Umkehrschluss würde das bedeuten, dass das Kollegium des Soknebtynistempels maßgeblich für den Vollzug dieser Opferhandlungen verantwortlich war und selbige initiiert hatte. Natürlich wäre auch denkbar, dass der Platz vor dem Tempelareal in dieser Zeit bloß erschöpft war und man die Tiere fortan an einem anderen Ort bestattete. Die zeitliche Übereinstimmung mit dem Personalschwund des Tempels scheint jedoch naheliegender, um das Ende dieser Opferhandlungen zu erklären.

Welche Gruppen sich neben den Kultfunktionären an der Ausrichtung der Opferhandlungen beteiligten, veranschaulicht ein Blick in die Baugeschichte des Areals, denn der Beginn der Opfer fällt mit dem Bau mehrerer großer Vereinshäuser (*δειπνητήρια*) vor den Toren des Tempelbezirks zusammen, die man im späten ersten Jahrhundert entlang der Prozessionsstraße nördlich des Tempelbezirks errichtete.<sup>83</sup> Vier Häuser wuchsen direkt auf dem weitläufigen Platz vor dem Soknebtynistempel aus dem Boden. Ihre einzigen Zugänge waren auf die Prozessionsstraße ausgerichtet, sodass man sie nur über selbstge betreten und verlassen konnte. Auffällig ist, dass jedes dieser vier Deipneteria neben einem von vier bereits seit augusteischer Zeit entlang der Prozessionsstraße installierten Altären errichtet wurde. Nunmehr flankierten die Altäre je einen der Eingänge der Deipneteria und bildeten mit diesen, der Prozessionsstraße und dem Vorhof des Tempelbezirks ein architektonisches Ensemble.<sup>84</sup> Die beschriebenen Tieropfer fanden am Rande dieses Ensembles statt.

In den Deipneteria wurden zahlreiche Ostraka gefunden, die das Vereinsleben in römischer Zeit illustrieren. Welche Vereine konkret in den Häusern zusammenkamen, ob

<sup>79</sup> Frankfurter 2011, 82f.

<sup>80</sup> Kockelmann 2017, 501, der die archäologischen Funde jedoch irrtümlich in das zweite vorchristliche, nicht in das zweite nachchristliche Jahrhundert einordnet.

<sup>81</sup> Gallazzi und Hadji-Minaglou 2000, 116–9.

<sup>82</sup> Siehe Kapitel 1.3.3.1 zur Situation des Tempelkollegiums von Tebtynis, dessen Personalstärke im späten zweiten Jahrhundert von ehemals 40 auf nunmehr 10 bis 11 Tempeldiener gesunken war.

<sup>83</sup> Zur Anordnung und zum Aufbau der Vereinshäuser cf. Rondot 2004, 150–2 und 184–7.

<sup>84</sup> Für eine archäologische Beschreibung der Altäre cf. Rondot 2004, 147–50.

nun Kult- oder Handwerkervereine, lässt sich aus diesen Quellen nicht ersehen.<sup>85</sup> Da in der Antike aber nie eine rigorose Trennung zwischen Berufs- und Kultvereinen bestand, sondern Berufsvereine stets auch in das religiöse Leben ihrer Gemeinschaft verstrickt waren,<sup>86</sup> ist eine genauere Erörterung dieser Frage nicht notwendig. Wichtig ist zunächst, dass lokale Vereine den Platz vor dem Tempelbezirk offenbar regelmäßig nutzten. Gäbe es nur kaiserzeitliche Quellen, dann ließe sich nun nichts Weiteres zu diesen Vereinen sagen. Glücklicherweise sind aber demotische und griechische Texte aus dem ptolemäerzeitlichen Tebtynis überliefert, die zeigen, dass lokale Kultvereine sich bereits seit dem zweiten Jahrhundert v.Chr. an den Handlungen rund um den lokalen Sobek-Kult beteiligten, insbesondere beim Geleit der Krokodilmumien im Rahmen der Prozessionen. Eingedenk dieser langen Vorgeschichte ist anzunehmen, dass die in dem Ensemble von Deipneteria, Altären, Prozessionsstraße und Tempelvorhof abgehaltenen Kulthandlungen auch zu anderen Anlässen unter der Beteiligung lokaler Vereine abliefen.<sup>87</sup> Dies beträfe möglicherweise auch die genannten, bislang nur archäologisch greifbaren Tierbestattungen vor dem Tempelbezirk.

### 2.1.3.3 Das Ende der Tieropfer?

Gemeinsam ist den Tempeln am Rande des Fayum, dass die letzten Opferbescheinigungen und zugehörigen Opfersteuerquittungen, im Falle von Tebtynis auch archäologische Funde, in den Jahren zwischen 200 und 220 liegen und danach verstummen. Die einzige Ausnahme bilden die sogenannten *Decianischen Libelli*, die um 250 in und um Theadelphia ausgestellt wurden; die dort dokumentierten Opferhandlungen erfolgten allerdings auf ein reichsweites Edikt des Kaisers Decius hin und stehen nicht mit den regulären ägyptischen Tempelkulten in Verbindung.<sup>88</sup>

Das Verstummen der Textzeugen geht einher mit dem Ende der Überlieferung aus den ägyptischen Tempeln am Rande des Fayum, von denen seither ebenfalls kein Lebenszeichen mehr zu vernehmen ist. Anderorts wurden Tieropfer aber wohl noch längere

<sup>85</sup> Wie Fabian Reiter bemerkt, taten sich Männer mit unterschiedlichen Berufen (darunter Weber, Wagenlenker und Walker) als Spender von Bier hervor: Ihre Namen und Berufsbezeichnungen sind auf sogenannten ‚Bierscheinen‘ vermerkt, die in den Deipneteria gefunden wurden und wohl als Quittungen von Bierspenden zugunsten der Vereine dienten. Aufgrund der verschiedenen Berufszweige, die in den Ostraka erwähnt werden, sei kaum davon auszugehen, dass sich die Deipneteria in der Hand nur eines oder weniger Berufsvereine befunden hätten, cf. Reiter 2005, 133–6.

<sup>86</sup> Zur Vielfalt des antiken Vereinswesens, dem die binäre Einteilung in Kultvereine und Berufsvereine kaum gerecht wird, sondern die je nach Mitgliederzusammensetzung und Region ganz unterschiedliche Schwerpunkte setzten, cf. Langellotti 2016b, 111f. mit Angaben zu weiterführender Literatur. Man denke vor diesem Hintergrund auch an den in Kapitel 1.2.2 erwähnten Verein von Schmieden, die sich in Deir el-Bahari für das Opfern von Eseln zusammenfanden.

<sup>87</sup> Für eine Schilderung der Vereinsaktivitäten im ptolemäerzeitlichen Tebtynis im Rahmen der Beisetzung von Krokodilmumien cf. Kockelmann 2017, 625–7.

<sup>88</sup> Zu dem Opferedikt des Decius und den damit verbundenen Kulthandlungen cf. Selinger 1994.

Zeit praktiziert. So ist in Oxyrhynchos noch an der Wende zum vierten Jahrhundert von einem μοσχοσφραγιστής zu lesen.<sup>89</sup> Gleichermassen kam im Totentempel der Hatschepsut im thebanischen Deir el-Bahari von 283/284 bis 333/334 der bereits in Kapitel 1.2.1 genannte Verein von Schmieden zusammen, um Esel zu opfern, sicherlich unter Anleitung der dortigen Tempeldiener.<sup>90</sup> Auf papyrologischer Basis lassen sich die Tieropfer jedoch nicht weiter verfolgen.

## 2.2 Horoskope und Orakel

Die Schriften der ägyptischen Tempelbibliotheken offenbaren einen Erfahrungsschatz, der ein breites Spektrum astronomischen, divinatorischen, literarischen und medizinischen Wissens barg.<sup>91</sup> Wie die Amtsträger der Tempel dieses Wissen in der Praxis umsetzen, um der Nachfrage nach göttlichem Segen, Schutz und Rat vonseiten ihrer Klienten entgegenzukommen, und wer solcherlei Dienste überhaupt nachfragte, ist Gegenstand dieses Unterkapitels.

Die Tempel boten vielfältige Dienstleistungen an, die basale gesellschaftliche Aufgaben wie das Bestattungswesen und die medizinische Versorgung betrafen, aber auch die Produktion von rituell wirksamen Texten und Artefakten für den Privatgebrauch umfassten. Aus den vorliegenden dokumentarischen Quellen lassen sich diese Funktionen und Dienste leider kaum erschließen. Selbst häufiger überlieferte Objekte wie die sogenannten ‚magischen‘ Amulette eignen sich nicht für eine ortsgebundene Studie, weil die Herkunft und Datierung dieser Artefakte größtenteils fraglich bleibt.<sup>92</sup> Dies gilt auch für die sogenannten ‚figurativen‘ Papyri (kleine Zeichnungen geometrischer Formen und religiös konnotierter Symbole), die unter anderem im Tempelbezirk von Soknopaiu Nesos gefunden wurden. Zwar weisen sie eine Ähnlichkeit zu den Zeichnungen in den ‚magischen‘ Papyri auf und könnten im Kontext des Kultbetriebs angefertigt worden sein, aber

<sup>89</sup> P.Oxy. LXI 4116 (Oxyrhynchos, spätes 3./frühes 4. Jh.).

<sup>90</sup> I.Deir el-Bahari 163 (27./28. Dez. 327); I.Deir el-Bahari 164 (Aug. 283–Nov. 284); I.Deir el-Bahari 168 (27./28. Dez. 324); I.Deir el-Bahari 169 (Dez. 333–Jan. 334); I.Deir el-Bahari 172 (4. Jh.), cf. Dijkstra 2008, 126 und Pfeiffer 2015b, 340–2. Alle Dipinti wurden mit rotem Ocker in Nische D der westlichen Tempelumfassungsmauer angebracht. Aufgrund des stets informellen, kursiven Duktus der Graffiti vermutet Adam Łajtar, dass die Texte von den Vereinsmitgliedern selbst an der Mauer angebracht wurden, cf. Łajtar 2006, 253. Da die Texte über die Jahrzehnte immer dem gleichen Formular folgten, und weil das Tieropfer kein flüchtiger Akt gewesen sein dürfte, ist trotzdem anzunehmen, dass die lokalen Kultfunktionäre in das Geschehen innerhalb ihres Tempelbezirks involviert waren. Für eine Diskussion hierzu danke ich Adam Łajtar.

<sup>91</sup> Einen Überblick über einschlägige Manuskripte aus dem Tempel von Tebtynis geben Lieven 2005 und Ryholt 2005.

<sup>92</sup> Für diese Auskunft danke ich Laura Willer, die ihre Dissertation über die Herstellung und Handhabung sogenannter magischer Papyrusamulette im römischen Ägypten zur Publikation vorbereitet (Willer 2015). Für einen Vorbericht cf. Willer 2016.

weder ihre Autoren noch ihre Anwendungskontexte lassen sich näher bestimmen.<sup>93</sup> Im Fokus stehen hier deshalb die zwei quantitativ und qualitativ am besten überlieferten Dienstleistungen der hier betrachteten Tempel: Einerseits Horoskope, die anhand astronomischer Konstellationen Aussagen über die Zukunft ableiteten, und andererseits Losorakel, die den Klienten auf konkrete Nachfrage hin Handlungsempfehlungen erteilten.

### 2.2.1 Horoskope

Die Beobachtung, Katalogisierung, Berechnung und Ausdeutung von Himmelskonstellationen, sprich Astronomie und Astrologie, gehörten in römischer Zeit wohl zum Standardrepertoire der Tempel am Rande des Fayum, zumindest liegen aus den fayumischen Heiligtümern entsprechende Manuale und Notizen vor. Diese Texte verzeichnen Anweisungen und Berechnungen für die Anfertigung von zwei Arten von Horoskopen: Solche, die das Schicksal der Ägypter und ihrer Nachbarvölker universell weissagen sollten und solche, die die Zukunft einzelner Personen offenbarten.<sup>94</sup> Schon aufgrund der vorgefundenen Wissensbasis ist also davon auszugehen, dass die ägyptischen Tempel die Anfertigung von Orakeln zu ihrem Repertoire zählten. Vielleicht sind die zuständigen Experten mit den sogenannten ‚Stundenpriestern‘ (*imi-wnw.wt*) zu identifizieren, die im Tempel für die Terminierung der Rituale im Jahres- und Tagesverlauf zuständig waren, und die wohl mit den ὠρολόγοι der griechischen Texte gleichzusetzen sind.<sup>95</sup>

Ausgangspunkt für die Erstellung personenbezogener Horoskope ist jeweils der auf Jahr, Monat, Tag, Tageszeit und sogar die Stunde genau bezifferte Zeitpunkt der Geburt des Klienten. Die astrologischen Deutungen der entsprechenden Himmelskonstellation teilten die Kultspezialisten ihren Klienten wohl mündlich mit, denn überliefert sind keine ausformulierten Weissagungen für spezifische Klienten, sondern nur die Notizen und Berechnungen, die zur Vorbereitung von Weissagungen angefertigt wurden. So lautet eine Notiz für die Berechnung eines Horoskopes aus Narmuthis zum Beispiel:

δ (ετούς) θ(εοῦ) Αἰλίου Ἀντωνίνου  
Τῦβι γ ε τῆς νυκ(τός).<sup>96</sup>

„4. Jahr des Gottes Aelius Antoninus, 3. Tybi, 5. Stunde der Nacht.“

<sup>93</sup> Für eine einführende Diskussion zu den ‚figurativen‘ Papyri aus Soknopaiu Nesos cf. Capasso 2007.

<sup>94</sup> Zu beiden Typen von Horoskopen am Beispiel der Manuale aus Tebtynis cf. Winkler 2009, 364–6. Zu einem dritten Typ, dem sogenannten Katarchenhoroskop, das die Bestimmung des rechten Zeitpunktes für Handlungen wie Reisen, Heirat und Geschäftstransaktionen zum Gegenstand hat, cf. ferner Hübner 2003. Grundlegend zu Horoskopen: Neugebauer und van Hoesen 1959; Jones 1994.

<sup>95</sup> Für eine Diskussion zur griechischen und ägyptischen Terminologie danke ich Fabian Wespi. Zu den ‚Stundenpriestern‘ cf. ferner *Thesaurus Lingua Aegyptiae*, Lemma 494.

<sup>96</sup> O.Narm. II 3, Z. 3–4 (Narm., nach 141).

Um die Stern- und Planetenstellungen zum Zeitpunkt der Geburt des Klienten zu ermitteln, griffen professionelle Astrologen auf Instrumente wie Schautafeln und Tabellen zurück.<sup>97</sup> Um Himmelskonstellationen auszudeuten, boten astronomische Handbücher, wie sie aus Tempelbibliotheken überliefert sind, ausführliche Leitfäden und Interpretationshilfen. So lautete ein Spruch in dem Manuskript P.Carlsberg 81 aus Tebtynis zum Beispiel, dass ein *w'b*, der unter einer bestimmten Planetenkonstellation geboren wurde, einen Gott sehen und in der Folge zum *hm-ntr* aufsteigen werde.<sup>98</sup>

Aus den Notizen, die zur Berechnung von Horoskopen angefertigt wurden, lassen sich gelegentlich weiterführende Informationen über die Klienten herauslesen oder ableiten: Name, Geburtsdatum, Geschlecht, Herkunft, Beruf und mitunter sogar Familienangehörige. Anhand dieser Daten lässt sich ein wenigstens schemenhaftes Bild von der Klientel der Kultspezialisten entwerfen. Besonders geeignet für eine solche Betrachtung sind die Horoskopnotizen aus Narmuthis, genauer gesagt aus dem Depotfund von Ostraka auf dem Tempelbezirk, die einen großen Corpus darstellen. Eine mit Narmuthis vergleichbare Zahl kaiserzeitlicher Horoskopnotizen ist ansonsten nur aus Oxyrhynchos überliefert.<sup>99</sup> Dagegen haben nur wenige Notizen aus Tebtynis und Soknopaiu Nesos die Zeit überdauert. Diese bieten allerdings so wenige Informationen, dass hier auf ihre genauere Betrachtung verzichtet wird,<sup>100</sup> und sich die Untersuchung im Folgenden auf Narmuthis fokussiert.

---

97 Für eine Übersicht über derartige Hilfsmittel cf. Evans 2004.

98 Zu Inhalt und Struktur der Handbücher cf. Winkler 2009, 366–72, dort mit Verweis auf P.Carlsberg 81 (Tebt., 2. Jh.).

99 Für einen Überblick über den Bestand der publizierten griechischen Horoskopnotizen aus Ägypten cf. Baccani 1992, 32–6. Grundlegend zu Horoskopen mit einer Bestandsaufnahme und Analyse der vielfältigen Horoskopnotizen aus Oxyrhynchos Jones 1999.

100 Aus Tebtynis sind nur zwei Horoskopnotizen überliefert. Darin wiederum ist bloß ein Klient namenlich greifbar: ein am 4. April 145 geborener Sarapammon (P.Tebt.Tait 50; Tebt., nach 4. Apr. 145). Das zweite Horoskop ist SB XX 14684 (Tebt., nach 6. Aug. 182 oder 214).

Aus Soknopaiu Nesos stammen zwei griechische und zwei demotische Horoskopnotizen. Aus den griechischen Horoskopen lassen sich astronomische Konstellationen für die Geburtsjahre zweier anonymer Klienten errechnen: Eine Anfrage bezieht sich auf das Geburtsjahr 102 (SB XVIII 13166; S.N.?, nach 13. Dez. 102), die andere Anfrage auf eine im Jahr 141 geborene Person (SB XXII 15235; S.N., nach 15. Mai 141). Unter den beiden demotischen Horoskopen nennt eines die Geburtsdaten von drei Personen, die in die Jahre 105, 109 und 122 fallen. Der älteste der Klienten hieß Panemieus, der jüngste Stotoetis; der Name des Dritten ist verloren (PVindob. D 6005 (S.N., 122–138)). Der andere demotische Papyrus nennt keine Namen, gibt aber wenigstens Aufschluss über das Alter der Klienten. So handelt es sich um eine Planetentafel (P.Berol. inv. P. 23547v+8279v = TM 55823 (S.N., nach 42)), die auf dem Verso des griechischen Papyrus BGU III 802 (Ars., 13. Aug. 42) verzeichnet ist. Die notierten Himmelskonstellationen beziehen sich auf Zeiträume von 18 v.Chr. bis 12 n.Chr. Da das Rekto als *terminus post quem* das Jahr 42 vorgibt, dürften die Klienten zum Zeitpunkt ihrer Anfrage zwischen 30 und 60 Jahren alt gewesen sein. Derselbe Papyrus wurde später im Übrigen noch ein zweites Mal wiederverwendet: Zwischen den Zeilen des griechischen Registers BGU III 802 auf dem Rekto notierte ein Schreiber in demotischer Schrift die Verse eines Festliedes, cf. Quack 2014a.

Aus Narmuthis sind mittlerweile über 50 Ostraka mit Horoskopnotizen publiziert. In jüngerer Zeit trugen vor allem Donata Baccani, Rosario Pintaudi, Micah Ross und Aniolo Menchetti zum Zuwachs der edierten Texte bei.<sup>101</sup> Den Notizen ist gemein, dass sie alle aus einem Hort von tausenden Tonscherben stammen, die im Tempelbezirk von Narmuthis gefunden wurden und zum größten Teil aus dem späten zweiten und dem frühen dritten Jahrhundert datieren. Die zeitliche Einordnung deckt sich mit den Geburtsdaten, die die Horoskope nennen, denn diese liegen mehrheitlich in den Jahren zwischen 150 und 200. Ein einzelnes Horoskop auf Papyrus nennt wahrscheinlich einen Geburtstag im Jahr 283, zählt aber nicht zu dem vorgenannten Konvolut.<sup>102</sup> Schon allein aus sprachlicher Sicht sind die Texte höchst interessant, denn sie sind weder rein griechisch noch rein demotisch geschrieben, sondern wechseln bisweilen mitten im Text zwischen beiden Sprachen und Schriftsystemen. Griechische Personennamen notierten die Schreiber beispielsweise inmitten eines demotischen Textes in griechischen Lettern und schrieben diese von links nach rechts, ehe sich der Text von rechts nach links fortsetzte. Diese Art der Zweisprachigkeit unter Vermischung von Syntax, Grammatik und Schriftsystemen ist typisch für die kaiserzeitlichen Ostraka aus Narmuthis und veranschaulicht, unter welchen Bedingungen sich das Koptische aus den in Ägypten gesprochenen Sprachen herausbildete.<sup>103</sup>

In insgesamt 30 Ostraka sind neben den Angaben zu Geburtsdaten und Gestirnen weitergehende Informationen über mehr als 40 Klienten verzeichnet. Die Angaben aus diesen Notizen sind im Anhang zusammengefasst (App. 2).

Einer Interpretation der Tabelle in App. 2 ist voranzustellen, dass die genannten Personen die Horoskope nicht selbst in Auftrag gegeben haben müssen, sondern sich ebenso gut Verwandte über sie erkundigt haben können. Wahrscheinlich war dies der Fall, wenn ein Horoskop für „die Tochter des Betiris“ (O.Narm. II 11, siehe App. 2) ausgestellt wurde. Denkbar ist dies auch im Falle eines Ostrakons, das nur den Namen Serenus, aber drei verschiedene Geburtstage in den Jahren zwischen 139 bis 214 verzeichnet (OMM 972, siehe App. 2); handelte es sich um einen Vater, der sich für sich selbst und außerdem für seine

<sup>101</sup> Einschlägige Texteditionen sind Baccani 1989; Baccani 1992; Baccani 1995; Pintaudi 2004; Ross 2006; Ross 2007; Ross 2009a; Ross 2009b; Menchetti 2009. Wenngleich das Gewicht dort nicht allein auf Horoskopen liegt, sind ferner zu nennen: Menchetti und Pintaudi 2007; Menchetti und Pintaudi 2009; Bresciani 2010. Eine Einführung in die Horoskope aus Narmuthis bietet Ross 2006.

<sup>102</sup> O.Narm. 11.11.2000 (Narm., nach 283?). Anders als der Hort von Tonscherben, die aus dem ‚Haus des Anubis‘ und dem ‚Haus der Ostraka‘ auf dem Tempelbezirk stammen, wurde dieser Papyrus südwestlich des Tempels ‚C‘ vor dem Tempelbezirk zusammen mit einigen zeitgenössischen Urkundenfragmenten gefunden. Für eine Edition und zum Fund des Ostrakons cf. Pintaudi 2004, zur Entdeckung von Tempel ‚C‘ ferner Bresciani 1997/1998. Obwohl Pintaudi keine präzise Lagebeschreibung gibt, ist der Fundort in unmittelbarer Nähe zur angrenzenden Prozessionsstraße, zum südlichen Ende des Tempelbezirks und zum Eingangsbereich des Tempels ‚C‘ zu vermuten. Aufgrund der Lage wäre denkbar, dass das Horoskop von einem dort dienenden Amtsträger der Sobek-Kulte notiert worden war. Ein Vergleich mit der Handschrift und dem Inhalt der zeitgleich gefundenen Urkundenfragmente wäre wünschenswert.

<sup>103</sup> Zur Schriftsprache der Ostraka aus Narmuthis im größeren Kontext der ägyptischen Schriftgeschichte cf. Clarysse 1993; Rutherford 2010; Quack 2017.

Kinder erkundigte?<sup>104</sup> Auch die Namen müssen nicht vollständig oder korrekt wiedergegeben worden sein, schließlich handelt es sich um Notizen, die wohl nie für die Augen der genannten Personen bestimmt waren, sondern den Kultspezialisten zur Berechnung und Interpretation der Gestirne dienten. Da die Schreiber in der Regel zwischen griechischem und ägyptischem Schriftsystem bei der Nennung der Namen unterschieden<sup>105</sup> und mitunter Patronymika benannten, liegt immerhin nahe, dass griechische Namen nicht beliebig in ägyptische Namen übersetzt oder nur phonetisch in eine demotische Umschrift übertragen wurden, sondern man sie so niederschrieb, wie die Klienten sie angaben. Mit anderen Worten: Die griechischen Namen der Klienten wurden mit einiger Gewissheit auch als griechische Namen in den Ostraka notiert und nicht etwa ins Ägyptische übersetzt; in gleicher Weise dürften auch ägyptische Namen nicht beliebig gräzisiert oder ins griechische übertragen worden sein. Anhand ihrer Namen wird also ersichtlich, aus welchem Milieu die Klienten ungefähr stammten, das heißt, ob aus einem vorwiegend griechisch- oder ägyptischsprachigen.

Aus der Tabelle in App. 2 geht hervor, dass etwa ein Drittel der Personen, für die die Horoskope angefertigt wurden, ägyptische Namen oder Patronymika wie Akes, Thermuthis oder Tasis trugen. Das Ostrakon aus dem Jahr 283, das zudem in rein griechischer Schrift verfasst wurde, nennt den ägyptischen Frauenamen Taamesysa. Die Mehrheit der Namen in den Ostraka aus Narmuthis ist hingegen griechischen Ursprungs: In einem Text tritt dabei ein Heron aus Berenike auf (O.Narm. II 6, siehe App. 2). Ein gewisser Tryphon wiederum war als Olmüller tätig (O.Narm. II 7, siehe App. 2). Eine Frau mit dem ägyptischen Namen Tarotas war mit dem Soldaten Patron verheiratet (OMM 297, siehe App. 2).

Ob es sich bei den Klienten um Einheimische oder um Reisende und Städter handelte, lässt sich jedoch kaum feststellen, denn zum einen ist die Prosopografie von Narmuthis kaum greifbar. Zum anderen trugen die Klienten nach den Notizen zwar keine griechischen Doppelnamen, wie sie bei Städtern in dieser Zeit *en vogue* waren. Doch da es sich um Notizen der Kultfunktionäre und nicht um offizielle Dokumente handelte, bleibt offen, ob Doppelnamen in den Notizen überhaupt konsequent niedergeschrieben wur-

<sup>104</sup> Für eine Edition und Deutung dieses Ostrakons cf. Ross 2006, 160f.

<sup>105</sup> So wurde der griechische Name Statianos in dem ansonsten demotischen Text von OMM 503 (Narm., nach 187) auf Griechisch notiert. Eine Besonderheit stellen gelegentlich verwendete Chiffrierungen dar, bei denen sowohl für griechische als auch für ägyptische Namen demotische Ziffern verwendet wurden, um damit die Zahlenwerte korrespondierender griechischer Buchstaben wiederzugeben. Beispielsweise wurden in dem Horoskop OMM 234 (Narm., 2. Jh.) die Namen Thaisis und Sarapion mit demotischen Ziffern verschlüsselt. Die Zahlenwerte der Ziffern waren in diesen Fällen jedoch mit den Zahlenwerten der entsprechenden griechischen(!) Buchstaben aufzulösen. Zum Beispiel entsprach die demotische Ziffer für den Zahlenwert 1 dem griechischen Buchstaben  $\alpha$ , die Ziffer für 2 dem  $\beta$  und so weiter. Für eine Diskussion dieser Chiffriertechnik cf. Menchetti 2009, 224–7.

den.<sup>106</sup> Eine Eingrenzung der topografischen Herkunft der Klienten lässt sich daher nicht vornehmen. Als kleinster gemeinsamer Nenner darf zumindest angenommen werden, dass Einheimische ebenso wie Personen aus städtischen Kreisen die Kultspezialisten von Narmuthis aufsuchten, um sich Horoskope erteilen zu lassen.

### 2.2.2 Losorakel

Menschen suchen Orakelstätten auf, um göttliche Mächte zu ihrer Zukunft, aber auch zu konkreten Entscheidungssituationen in der Gegenwart zu befragen. In der Regel wird der Kontakt zu diesen Mächten durch Kultspezialisten vermittelt. Die ägyptischen Tempel boten verschiedene Orakelpraktiken an, so befinden sich unter den noch nicht publizierten Manuskripten aus der Tempelbibliothek von Tebtynis unter anderem Anleitungen für ein demotisches Zahlenorakel, das den griechischen *Sortes Astrampsychi* ähnelt, sowie Instruktionen für ‚Sandorakel‘.<sup>107</sup> Am besten dokumentiert sind im vorliegenden Corpus die Losorakel. Das Prinzip dieser Orakeltechnik gestaltete sich folgendermaßen: Der Klient wandte sich mit seinem Anliegen an einen Kultspezialisten, der daraufhin auf separaten Zetteln (Losen) positiv und negativ formulierte Handlungsanweisungen oder Aussagen als Antworten notierte.<sup>108</sup> Die gestellten Fragen berührten Alltagsprobleme wie die Bestimmung des rechten Momentes für die Aussaat, die Heirat, die Gesundheit oder auch die Vereinbarung von Kreditgeschäften. Für eine Frage, die ein Klient im zweiten Jahrhundert an das Orakel von Soknopaiu Nesos herantrug, wurde zum Beispiel die folgende Antwortmöglichkeit notiert:

θεῶν (ι. θεοῖς) μεγάλων (ι. μεγάλοις) μεγάλων (ι. μεγάλοις)  
Σοκνοπαίω καὶ Σοκνονόπιτις (ι. Σοκνονόπι).

<sup>106</sup> Zu den verschiedenen Gewohnheiten von Schreibern bezüglich der schriftlichen Fixierung von Doppelnamen und den sich daraus für eine systematische Untersuchung ergebende Schwierigkeiten cf. Broux 2015, 182–6.

<sup>107</sup> Für einen Überblick zu Orakelpraktiken in Ägypten allgemein Zivie-Coche und Dunand 2013, 426–35; Tallet 2012b; Naether 2010, 10–57. Für den Hinweis auf die unpublizierten Texte danke ich Joachim Quack.

<sup>108</sup> Zu den griechischen Orakellosen cf. Jördens 2008, 426–9 mit Anm. 15 für eine Übersicht über einschlägige Literatur. Die bis dahin edierten demotischen Orakellose hat Karl-Theodor Zauzich zusammengefasst in Zauzich 2000. Wie aus den Orakellosen von Tebtynis hervorgeht, ließen sich manche Klienten nicht bloß zwei, sondern gleich mehrere Antwortmöglichkeiten vorbereiten, ein Klient brachte es beispielsweise auf fünf Optionen, um zu erfahren, wer ihn bestohlen hatte, cf. Di Cerbo 2004, 111 ohne Angabe der Inventarnummern. Auch ein Stotuetis aus Soknopaiu Nesos warf mindestens zwei positive Antwortmöglichkeiten in die Waagschale des Orakels, um zu erfahren, ob er von einer Krankheit genesen wird, cf. Jördens 2008, 427 zu BGU I 229 und BGU I 230 (beide S.N., 1.–3. Jh.).

εἰ δέδετ[αι] (l. δέδοτ[αι]) [σ]υνβαλίν (l. [σ]υμβαλεῖν) περὶ γυναιγου (l. γυναικός), τ[οῦτο] μοι φέρε.<sup>109</sup>

„An die großen großen Götter Soknopaio und Sokonupis. Wenn mir gewährt ist, für eine Frau in eine eheliche Verbindung einzutreten, bringe mir dieses (Los).“

Dieses und mindestens ein weiteres Los mit alternativer Antwort versiegelten die Kultfunktionäre und übergaben sie dem Orakelgott, damit dieser die ‚richtige‘ Antwort erwählte.<sup>110</sup> Die einbehaltenen Lose wurden anschließend entsorgt. Gerade die im Tempel zurückgelassenen und entsorgten Lose, die zum Teil noch versiegelt waren, wurden bei neuzeitlichen Ausgrabungen wiederentdeckt.

Wie schon im Falle der Horoskope ist auch die Verteilung der Orakellose regional ungleichmäßig und auf die jeweilige Grabungssituation zurückzuführen: Zweifellos war in Tebtynis in ptolemäischer Zeit ein bedeutendes Orakel beheimatet, was knapp 350 dort entdeckte, demotische Orakellose bezeugen.<sup>111</sup> Für die Kaiserzeit sind aus Tebtynis aber keine Orakelfragen mehr überliefert. Einen vagen Hinweis auf die Fortexistenz des dortigen Orakels in der Kaiserzeit gibt ein demotischer Brief aus der späten ptolemäischen oder frühaugusteischen Zeit. Darin erklärte ein gewisser Harmiysis seinem Bruder Papnebynis, dass er eine Reise aufgrund eines Orakelspruches verschieben müsse.<sup>112</sup>

Aus Soknopaiu Neso sind 17 demotische Orakellose publiziert, die aus dem zweiten Jahrhundert v.Chr. datieren.<sup>113</sup> Für die Kaiserzeit liegen wiederum 29 griechischsprachige Lose in publizierter Form vor.<sup>114</sup> Zwei weitere Lose (ein griechisches und eines in demotischer Schrift) wurden bei jüngsten Grabungen im Tempelbezirk entdeckt.<sup>115</sup> Obwohl

<sup>109</sup> SB XXVI 16733 (S.N., 2. Jh.).

<sup>110</sup> Mit welchem Verfahren und unter welcher Inszenierung sich die Auswahl der Lose und ihre Übergabe an die Klienten in Soknopaiu Neso im Detail gestaltete, bleibt fraglich. Anhand der Beispiele aus anderen Orakelstätten wäre denkbar, dass die Rituale in den örtlichen Tiernekropolen vollzogen wurden oder die Lose mittels entsprechender Statuen gewissermaßen von den Göttern selbst an die Fragesteller zurückgegeben wurden, vielleicht im Areal eines Gegentempels. Näheres dazu lässt sich für die hier behandelten Siedlungen nicht greifen. Für einen Überblick über Möglichkeiten zur Orakelerteilung und die Rolle des Sobek als Orakelgott cf. Kockelmann 2017, 534–7.

<sup>111</sup> Für einen Überblick zu den demotischen Orakellosen aus Tebtynis cf. Di Cerbo 2004 und Gallazzi 2012, zu neuesten Funden von dort auch Ryholt 2018, 138.

<sup>112</sup> P.Hamburg D 46 (Tebt., 1. Jh. v.Chr.), ediert in Wegner 2014, 165–80. Da beide des Demotischen mächtig waren, stammten sie wahrscheinlich aus einer Familie mit Bezug zum Tempelkollegium oder waren selbst Amtsträger des Soknebtynistempels.

<sup>113</sup> P.Oxf.Griffith 1–12; P.Zauzich 44–48 (alle S.N., 2. Jh. v.Chr.). Auf weitere unpublizierte demotische Orakellose aus Soknopaiu Neso in der Sammlung des Ashmolean Museums in Oxford verweist Martin 2004, 413f.

<sup>114</sup> Für eine Übersicht über die Orakellose aus Soknopaiu Neso cf. Capasso 2012, 246f. Einen Überblick über 27 dieser Orakellose neben anderen griechischen und koptischen Losen aus ganz Ägypten gibt ferner Papini 1992.

<sup>115</sup> Das griechische Los STo8/533/2389 wird beschrieben in Capasso 2012, 236f., das demotische Los STo5/256/1369 edierte Stadler 2012b, 383.

kaum vergleichbar mit der Zahl von 350 Texten aus dem ptolemäerzeitlichen Tebtynis (und schon gar nicht mit den mehr als 8000 Orakelfragen auf Bleitäfelchen aus dem Zeus-Heiligtum im nordgriechischen Dodona),<sup>116</sup> bilden die 29 Lose aus Soknopaiu Nesos für die römische Zeit das größte Corpus an Orakellosen aus Ägypten.<sup>117</sup> Nur zwei bis drei Lose stammen aus Bakchias: Zwei dieser Lose adressieren den Gott Soknobkonneus,<sup>118</sup> bei dem dritten Text handelt es sich um ein beschriftetes Schilfrohr, das Reste einer für Orakellose typischen Formulierung enthält.<sup>119</sup> Die aus Tebtynis überlieferten Manuale zeigen nicht zuletzt, dass in der Kaiserzeit auch andernorts im Fayum grundsätzlich das Wissen zur Erteilung von Orakeln verfügbar war, auch wenn nicht alle Arten von Orakeln überall materielle Spuren hinterließen.

Im Folgenden werden drei in der Forschung debattierte Fragen behandelt: Warum liegen aus der Kaiserzeit keine demotischen, sondern nur noch griechische Orakellose vor? Beheimatete Soknopaiu Nesos ein besonders bedeutendes Orakel? Und wie wirkte sich das Verbot sämtlicher Orakelpraktiken in Ägypten im Jahr 198/199 auf die Tempel aus?

#### *2.2.2.1 Ein römisches Verbot demotischer Orakellose?*

In einem Aufsatz aus dem Jahr 2006 bemerkte Pauline Ripat, dass trotz der inzwischen zunehmenden Publikation demotischer Texte bislang noch keine demotischen Orakellose aus der Kaiserzeit zutage getreten sind, sondern aus der Zeit der römischen Herrschaft über Ägypten ausschließlich Orakellose in griechischer Sprache vorliegen. Sie kam in ihren Überlegungen zu dem Schluss, dass die römische Verwaltung in den ägyptischen Orakeln ein politisches Risiko gesehen und deshalb alsbald nach Eroberung des Landes angeordnet habe, Orakel nur noch in der für sie verständlichen griechischen Sprache zu erteilen.<sup>120</sup> Einen anderen Erklärungsansatz verfolgt dagegen David Frankfurter: Seiner Einschätzung nach steht der Gebrauch der griechischen Sprache in den Losorakeln in Zusammenhang mit der fortschreitenden Hellenisierung der Gesellschaft. Sowohl Klienten als auch Kultfunktionäre hätten zunehmend die griechische Schriftsprache bevorzugt, selbst wenn die praktizierten Orakeltechniken eigentlich ägyptischen Ursprungs waren.<sup>121</sup> Damit kommt Frankfurter auf ein Argument zurück, das Willy Clarysse bereits 1983 eingebracht hat: Nach Clarysses Einschätzung spiegele das Aufkommen griechischer Orakeltexte das Interesse griechischsprachiger Klienten ebenso wider, wie es die Aufgeschlossenheit der Kultfunktionäre für eine zeitgemäße Inszenierung ihrer ritualbe-

<sup>116</sup> Für einen Überblick und weiterführende Literatur zum Orakel von Dodona cf. Parker 2015; Parker 2016.

<sup>117</sup> Wie Jördens 2008, 427 bemerkt, stammen aus Soknopaiu Nesos etwa die Hälfte aller bekannten griechischen Orakellose aus dem kaiserzeitlichen Ägypten.

<sup>118</sup> P.Fay. 137 (Bakch., 1. Jh.); P.Fay. 138 (Bakch., 1./2. Jh.).

<sup>119</sup> SB XXIV 15993 (Bakch., ohne Datierung). Das Medium des Schilfrohrs wurde schon in pharaonischer Zeit als Beschreibstoff für Orakelfragen genutzt, cf. Naether 2009, 255.

<sup>120</sup> Ripat 2006, ähnlich auch Naether 2010, 413f. mit Anm. 8 und 10.

<sup>121</sup> Frankfurter 1998, 176.

zogenen Angebote zeige.<sup>122</sup> Zur Thematik des Sprachwandels in den Orakellosen liegen also zwei gegensätzliche Positionen vor: Zum einen die Auffassung, dass die Orakel in ägyptischer Sprache aus politischen Gründen verboten worden seien, hier beispielhaft vertreten durch Ripat; zum anderen die Ansicht, dass die Wahl des Griechischen von der zunehmenden Bedeutung dieser Sprache für die Kultfunktionäre sowie von der Nachfrage ihrer Klientel abhing, vertreten durch Clarysse und Frankfurter.

Clarysses Argument war Ripat bekannt: In ihrem Aufsatz monierte sie allerdings, dass solche Erklärungsansätze den (aus ihrer Sicht) schlagartigen Sprachwandel in den Orakellosen zu Beginn der römischen Herrschaft zu wenig berücksichtigen.<sup>123</sup> Das Postulat eines restlosen Aussterben der demotischen Lose mit Beginn der römischen Herrschaft ist also zentral für Ripats Argumentation. Zur weiteren Diskussion ist deshalb zunächst die Kenntnis der Quellenlage und der Datierung der Belege relevant. In der weiteren Diskussion wird auch die Analyse der Grammatik, des Duktus und des Inhaltes der Orakellose eine Rolle spielen.

Zunächst zur Quellenlage. Generell boten die ägyptischen Tempel, wie bereits in der Einleitung dieses Abschnittes gesagt, sicherlich weitere Arten der Orakelgebung an, die jedoch keine Spuren in der Überlieferung hinterließen. Die Feststellung, dass seit römischer Zeit keine demotischen, sondern nur noch griechische Orakellose überliefert sind, lässt also andere Orakelformen unbeachtet. Darüber hinaus sind die schriftlich fixierten Orakellose schwierig zu datieren: Aufgrund fehlender Jahresangaben sind hauptsächlich paläografische Erwägungen heranzuziehen, die jedoch nur sehr vage sein können. Hinsichtlich der Datierung eines neuerlich in Soknopaiu Nesos gefundenen Orakelloses räumt etwa Martin Stadler ein, dass das Schriftbild zwar den Texten aus ptolemäischer Zeit ähnelt, eine bestimmte, im Orakellos verwendete Vokabel aber erst für die römische Zeit belegt sei. Folglich ordnet er den Papyrus in die späte ptolemäische oder augusteische Zeit ein.<sup>124</sup> Nicht zuletzt ist zu bedenken, dass kaiserzeitliche Orakellose nur aus sehr wenigen Fundorten vorliegen – wie erwähnt, bilden bloß 29 Orakellose aus Soknopaiu Nesos den größten Corpus dieser Zeit. Daraus den Schluss zu ziehen, dass in römischer Zeit in Ägypten gar keine demotischen Orakellose mehr ausgestellt oder überhaupt ägyptische Orakelsprüche verboten worden seien, ist haltlos.

Die Feststellungen zur Datierung und Verbreitung demotischer Texte ändert natürlich nichts daran, dass die ägyptischen Kultfunktionäre in der Kaiserzeit tatsächlich griechische Orakellose ausstellten. Nach Ripat entschlossen sie sich nicht freiwillig dazu: Einerseits sei ihre Grammatik mit vielen Fehlern durchsetzt gewesen, was auf eine man gelnde Vertrautheit mit der griechischen Sprache zurückzuführen sei; andererseits sei

---

<sup>122</sup> Cf. Clarysse 1984, 1348f., aufgegriffen bereits in Frankfurter 1998, 176 mit Anm. 133 und jüngst wieder ins Gespräch gebracht von Jördens 2018b, 64 mit Anm. 40.

<sup>123</sup> Ripat 2006, 304f.

<sup>124</sup> Stadler 2012b, 382f. zu dem Orakellos STO5/256/1369. Siehe zu den Schwierigkeiten bei der Datierung von Orakellosen auch Kapitel 2.2.2.3.

kaum vorstellbar, dass die Tempeldiener auf die Gelegenheit verzichtet hätten, mit ihren ägyptischen Schriftkenntnissen zu imponieren.<sup>125</sup>

Dem ersten Argument ist jedoch zu widersprechen, denn es liegen durchaus Orakellose in (fast) korrektem Griechisch vor,<sup>126</sup> was schon allein deswegen zu erwarten ist, weil die Kollegien griechische Texte für die Tempelverwaltung anfertigen mussten und sich mitunter als Notariatsschreiber verdingten.<sup>127</sup> Griechische Orakellose sind zudem bereits in ptolemäischer Zeit in Ägypten bezeugt.<sup>128</sup> Sie waren also keine grundlegende Neuerrung der römischen Epoche. Im Übrigen sind die Grammatikfehler und Schreibschwächen, die Ripat moniert, nicht ausgeprägter als bei anderen ‚langsamen Schreibern‘ des Griechischen.

Weiterhin stellt sich die Frage, ob hinsichtlich der Wahl der Sprache in den Orakeltexten der Aspekt der Verständlichkeit nicht wichtiger war als eine vermeintlich authentische Präsentation durch die Niederschrift in ägyptischen Zeichen: *Sortes Astrampychi*, Fluchttafeln, Heilzauber und andere Praktiken und Medien individueller gelebter Religion erfreuten sich immerhin wachsender Beliebtheit im Imperium Romanum.<sup>129</sup> Die Möglichkeit, das eigene Orakellos (und damit die Antwort des Gottes auf die eigene Frage) lesen zu können, mochte für die Klienten insofern von zunehmender Bedeutung gewesen sein. Die griechische Sprache eröffnete den Klienten der Orakel diese direktere Teilhabe, denn die griechische Schrift, die im Alltag in Inschriften, Verträgen und sonstigen Texten präsent war, konnten zumindest einige Klienten entziffern; Demotisch konnten dagegen wohl immer weniger Personen lesen, schließlich hätte sich sonst in dieser Zeit nicht allmählich das koptische Schriftsystem herausgebildet. Mit der Verwendung griechischer Schrift kamen die Tempel aber nicht nur der Lokalbevölkerung entgegen, sondern auch einem überregionalen, hellenisierten und imperialen Publikum, denn das Prinzip der auf Losen formulierten Fragen an ein Orakel war auch Reisenden aus anderen Regionen des Mittelmeerraumes vertraut, wie die erwähnten Bleitäfelchen mit Orakelanfragen aus Dodona in Griechenland zeigen. All diese Überlegungen münden wieder in der durch Clarysse und Frankfurter vertretenen Auffassung, dass die Tempel mit der Anfertigung griechischer Orakellose auf eine entsprechende Nachfrage ihrer Klienten reagierten.

Das Argument, dass griechische Orakellose nicht auf staatlichen Druck hin, sondern aus Eigeninteresse der Tempelkollegien in griechischer statt in ägyptischer Schrift ausgestellt wurden, lässt sich auch anhand der Diskussion der römischen Herrschaftspraxis erläutern: Theoretisch hätten griechischsprachige Lose den Römern die Überwachung der

<sup>125</sup> Ripat 2006, 308–12.

<sup>126</sup> Als Beispiele seien genannt: P.Köln IV 201 (S.N., 2. Jh.); P.Oxy. IX 1213 (Oxyrhynchites, 2. Jh.); SB XVII 14049 (S.N., 2. Jh.); SB XXVI 16732 (S.N., 2. Jh.). Für einen Überblick zur griechischen Terminologie in den Orakellosen der ptolemäischen und römischen Zeit cf. ferner Papini 1990.

<sup>127</sup> Siehe Kapitel 3.1.1 zu Amtsträgern der Tempel in der Tätigkeit als Notariatsschreiber.

<sup>128</sup> Unter anderem SB XXIV 16259 (Tebt., 3. Jh. v.Chr.); P.Mil.Vogl. III 127 (Tebt., 3./2. Jh. v.Chr.); PSI Congr. XVII 14 (Oxyrhynchos?, 2./1. Jh. v.Chr.).

<sup>129</sup> Einen Überblick über die Evidenz aus Ägypten geben unter anderem Dieleman 2012; Frankfurter 2012; Rutherford 2012. Für einen Überblick über Innovationen und Individualisierungsprozesse religiöser Praktiken in der Kaiserzeit cf. ferner Albrecht et al. 2018; Gordon et al. 2017.

ägyptischen Orakel zwar durchaus erleichtert. Doch schon abgesehen von der praktischen Frage, mit welchem Personal die staatlichen Behörden eine solche Überwachung hätten umsetzen wollen, findet sich kein plausibles Argument, weshalb die römischen Kaiser Orakelstätten hätten überwachen wollen. Darüber hinaus wäre ein System der Überwachung höchst untypisch gewesen: Hegten die römischen Kaiser und ihre Prokuratorien Vorbehalte gegen Kulte oder religiöse Praktiken, dann ließen sie die entsprechenden Stätten schließen, stellten Schlüsselakteure vor Gericht und verboten die einschlägigen Praktiken. Ein solches Verfahren ist unter anderem dem Edikt des Präfekten Q. Aemilius Saturninus aus dem Jahr 198/199 anzusehen, der die Orakelgebung für eine bestimmte Zeit komplett verboten hatte.<sup>130</sup> Nicht zuletzt war der Inhalt der schriftlich überlieferten Orakelanfragen in Ägypten (aber auch in Dodona und andernorts) politisch unverfänglich und in Alltagssituationen verhaftet, weshalb eine Zensur kaum nötig gewesen wäre. Der Wechsel in der Sprache der Orakellose vom Demotischen hin zum Griechischen lag wohl eher in partizipativen Aspekten begründet, um einer griechischsprachigen Klientel den Zugang zu eröffnen. Eine Rolle dürfte aber auch die zunehmende Aneignung der griechischen Sprache durch die Kultfunktionäre selbst gespielt haben.

#### *2.2.2.2 Soknopaiu Nesos – eine bedeutende Orakelstätte?*

Ob der Tempel des Soknopaios ein besonders bedeutender Orakelstandort war, ist eine andere Frage. Andrea Jördens entwirft für Soknopaiu Nesos das Bild einer Siedlung, die mit der Eingliederung Ägyptens in das Imperium Romanum eine neue Klientel sensationslustiger Touristen für sich erschlossen habe, die das Erlebnis traditionell inszenierter ägyptischer Kulte suchten. Dabei habe sich der Ort insbesondere als Orakelstätte profiliert, was sich an den zahlreichen überlieferten Orakellosen zeige. Auch Jördens sieht, wobei sie Clarysse folgt, die Verwendung der griechischen Schrift in den Orakellosen darin begründet, dem Interesse des griechischsprachigen Publikums entgegenzukommen. Dass nicht nur Einheimische, sondern auch auswärtige, griechischsprachige Pilger und Touristen das Orakel des Soknopaiostempels befragten, zeige sich anhand der Namen der Klienten, die für die nesiotische Prosopografie in vielen Fällen eher unüblich seien. Nicht zuletzt deute die Existenz eines „Gegentempels mit Orakelfunktion“ an der Rückseite des Haupttempels auf einen regen Publikumsverkehr hin.<sup>131</sup>

Bei kritischer Betrachtung bleibt jedoch fraglich, ob die 29 aus Soknopaiu Nesos überlieferten Orakellose aus römischer Zeit, selbst wenn sie zum Teil ortsfremde Namen enthalten, von einem besonders regen Publikumsverkehr künden. Auch der an der Rückseite des Haupttempels von Soknopaiu Nesos entdeckte Gegentempel muss nicht zwangsläufig

<sup>130</sup> Zu dem Edikt siehe im Folgenden Kapitel 2.2.2.3. Für einen Überblick über die von römischen Kaisern oder ihren Statthaltern ausgesprochenen Verbote mantischer Praktiken cf. Naether 2010, 417–26. Für eine Sammlung römischer Gesetze und Strafrechtsfälle zu ‚magischen‘ Handlungen von republikanischer Zeit bis zur Spätantike cf. ferner Niedermayer 2017.

<sup>131</sup> Jördens 2018a, 257–9; Jördens 2018b, 63–8.

fig eine Orakelfunktion besessen haben; nach bisherigem Forschungsstand sind Gegen-tempel oder Gegenkapellen lediglich Räume, die Laien und Klienten eine Nähe zu den im Tempel verehrten Gottheiten ermöglichen und somit generell für verschiedene Ritualpraktiken geeignet waren, ob nun für Gebete, Orakel oder sonstige divinatorische Praktiken.<sup>132</sup>

Bemerkenswert ist trotzdem die Datierung des Gegentempels, denn nach Einschätzung der Archäologen fällt die Errichtung in das zweite Jahrhundert. Somit stellt der Gegentempel das größte Bauvorhaben im Tempelbezirk von Soknopaiu Nesos in nachau-gusteischer Zeit dar.<sup>133</sup> Wie in Kapitel 2.3.2.1 zu sehen sein wird, gründeten Bauvorhaben in den Tempelbezirken in erster Linie auf dem Engagement der lokalen Bevölkerung und wohlhabender Stifter. Wenn im zweiten Jahrhundert lokale Akteure genügend Mittel für einen Gegentempel an der Rückseite des Soknopaiostempels aufbrachten, spricht dies für die hohe Bedeutung, die die Beteiligten dem Tempel zusprachen. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass der Soknopaiostempel eine überregional bedeutende Orakelstätte beheimate-te, da Gegentempel, wie gesagt, für vielfältige rituelle Praktiken genutzt werden konnten. Zudem fehlt es an Vergleichspunkten zu Orakelpraktiken in anderen Tempeln der Region, um die These von einer ‚Sonderstellung‘ des nesiotischen Tempels im Orakelwesen der Region zu untermauern.

#### *2.2.2.3 Ein Edikt des Präfekten und wechselhaftes Publikumsinteresse*

Im Jahr 198/199 ordnete der Präfekt Q. Aemilius Saturninus an, dass sämtliche divinato-rischen Praktiken im Land unter Androhung der Todesstrafe zu unterlassen seien. Ab-schriften seiner Anordnung sollten in allen Gauhauptstädten und Dörfern des Landes öffentlich ausgehängt werden. Der Text der Anordnung ist zur Veranschaulichung im Folgenden auszugsweise wiedergegeben:

[έντυχών πολλοῖς]ς οἱ [ηθ]εῖσιν μαντείας τρόποις ἔξαπατάσθ[αι]  
 [ε]ὺθ[έ]ως ἀναγκ]αῖ[ον ἡγη]σάμην περὶ τού μηδένα κίνδυνο[ν]  
 τῇ ἀ[νο]ίᾳ αὐ[τ]ῶν ἐπακολουθησῃ (l. ἐπακολουθῆσαι) σαφῶς πᾶσιν ἐνταῦθα  
 διαγ[ορ]εύσαι εἰρ[γε]σθ[αι] τῆς ἐπισφαλούς ταύτης περιεργίας.  
 μήτ' οὖν διὰ χρη[σμῶν] ἥτοι ἐνγράφων διὰ γραφῶν ὡς  
 ἐπὶ τού θείου διδομένων μήτε διὰ κωμασίας ἀκαλμάτω[ν] (l. ἀγαλμάτων)  
 ἥ τοι αύτης παγγανίας (l. μαγγανίας) τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπόν τις εἰδένα[ι]  
 προσποιείσθω καὶ τὴν τῶν μελλόντων ἀτηλείαν (l. ἀδηλίαν) ἐπαγγε[λ-]  
 λέσθω μέτε (l. μήτε) τους (l. τοῖς) περὶ τ.[ού]τον πυνθανομένους (l. πυνθανομένοις)  
 ἔαυτὸν

<sup>132</sup> Für eine Diskussion zur Funktion von Gegentempeln cf. Guglielmi 1994.

<sup>133</sup> Zur Ausgrabung des Gegentempels in Soknopaiu Nesos cf. Davoli 2016.

ἐπιδιδότω ἢ ὅλως ἀπ[ο]κριγέσθω. ἐὰν δέ τις την (Ι. τῇ) ἐπαγγελιαν (Ι. ἐπαγγελίᾳ)  
ταυτην (Ι. ταύτῃ) παραμένων [φ]ωραθή, πεπισθω (Ι. πεπεισθω) ὅτι τῇ ἐσχά[τ]ῃ  
τιμωριαν (Ι. τιμωρίᾳ) παραδοθήσεται.

„[Auf die Eingaben vieler Leute hin, die m[ein]nten, durch Praktiken der Magie  
getäuscht worden zu [sein, habe ich es r]as[ch für notwe]nd[ig ge]halten, damit nie-  
mandem durch deren Ir[rsi]nn Gefahr entstehe, klipp und klar für alle hiermit zu  
erk[lä]ren, dass diese gefährliche Umrückigkeit einge[dämmt w]erd[en müsse]. Es  
soll also weder durch Or[ake]ll bzw. schriftliche, scheinbar unter göttlichem (Ein-  
fluss) gegebene Aufzeichnungen noch durch Prozessionen von Götterbildern oder  
derartige Scharlatanereien jemand das, was jenseits des Menschen ist, zu wissen  
behaupten und die Ungewissheit des Zukünftigen prophezeien, noch denen, die  
di[es]bezüglich Forschungen anstellen, sich selbst ausliefern oder überhaupt da-  
rauf reagieren. Wenn aber einer (dabei) ertappt wird, dass er bei dieser (Art der)  
Prophezeiung verharrt, soll er der Überzeugung sein, dass er der äußersten Strafe  
übergeben werden wird.“<sup>134</sup>

Der Erlass des Präfekten stand möglicherweise in Zusammenhang mit dem Besuch des Septimius Severus, der im Jahr 199, nach Ende des zweiten Partherkrieges, zusammen mit seiner Familie für mehrere Monate das Land am Nil bereiste. Vielleicht misstraute der Kaiser, immerhin für sein Interesse an divinatorischen Praktiken bekannt, den ägyptischen Orakeln, oder der Präfekt entschied sich in vorauselendem Gehorsam gegenüber dem Kaiser zu einem allgemeinen Verbot.<sup>135</sup>

Wie wirkte sich dieses Verbot auf die Orakel der ägyptischen Tempel aus? Möglicherweise bot der Soknopaiostempel bald nach der Abreise des Kaisers wieder Orakeldienste an, denn drei griechische Lose datieren eventuell aus dem frühen dritten Jahrhundert. Die zeitliche Einordnung dieser Texte beruht jedoch allein auf paläografischen Erwägungen und ist deswegen durchaus mit Skepsis zu betrachten.<sup>136</sup> Konkrete Folgen des Edikts für die ägyptischen Tempel lassen sich nicht abschätzen.<sup>137</sup>

<sup>134</sup> SB XIV 12144, Z. 1–12 (Herkunft unbekannt, 198/199). Übersetzung: Jördens 2008, 445.

<sup>135</sup> Für eine Diskussion über die Motive, die zum Erlass des Verbotes führten und eine weiterführende Einordnung des Edikts in die Religionspolitik anderer Kaiser cf. Parássoglou 1976, 263–6.

<sup>136</sup> SB X 10569 (S.N.?, 3. Jh.); SB X 10570 (S.N.?, 3. Jh.); SB XXII 15527 (S.N., 1. Hälfte 3. Jh.). Wie schon bezüglich der demotischen Orakellose erläutert, besteht auch bei den griechischen Texten die Schwierigkeit, dass die Datierung bloß auf paläografischen Erwägungen basiert. So ordnet Guido Bastianini das Los SB XXII 15527 in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts ein, „verosimilmente all’epoca dei Severi“, cf. Bastianini 1994, 190 mit Anm. 10. Im Unterschied dazu vermeidet Revel Coles jegliche Diskussion zur Datierung der anderen beiden Texte, cf. Coles 1967, 121f. Einen unzweifelhaften Beweis dafür, dass diese drei Lose tatsächlich aus der Zeit nach dem Erlass des Saturninus stammen, gibt es also nicht.

<sup>137</sup> Zweifel an einem rigorosen, dauerhaften Verbot der Orakel infolge des Edikts äußert Naether 2010, 414; 417–26.

Der Verlust gesellschaftlicher Relevanz war für das Geschäft mit der Orakelgebung weitaus gravierender als ein staatlich angeordnetes Verbot. Zeugnis von einer solchen Entwicklung legen literarische Quellen ab. So verzeichnen die Orakelstätten im östlichen Mittelmeerraum seit dem späten ersten Jahrhundert angeblich drastisch sinkende Besucherzahlen, schenkt man dem darüber in einer eigenen Abhandlung klagenden Plutarch oder dem ungefähr ein Jahrhundert später über diese Tendenz frohlockenden Clemens von Alexandria Glauben.<sup>138</sup> Ferner ist zu beobachten, dass sich seit dem dritten Jahrhundert in den Gauhauptstädten Festspiele nach griechischem Vorbild etablierten, die möglicherweise auch Konsequenzen für den Tourismus rund um die ägyptischen Orakelstätten am Rand des Fayum mit sich brachten.<sup>139</sup>

Die literarischen Texte schildern freilich Beobachtungen aus der Vogelperspektive, zumal von den persönlichen Eindrücken der Autoren gefärbt. Wie weit sich ein angeblicher Bedeutungsverlust der Orakelstätten auf die Tempel am Rande des Fayum im Detail auswirkte, lässt sich nicht absehen, zumal die Amtsträger der ägyptischen Kulte neben den Orakeln über ein breites Portfolio an religiösen Dienstleistungen verfügten. Mit anderen Worten waren die Kultfunktionäre nicht allein auf das Angebot von Orakeln angewiesen. Zeitweilige Verbote der Orakeltätigkeit oder Hinweise auf wechselhaftes Interesse in der Bevölkerung sollten demgemäß in ihrer Wirkung nicht überbewertet werden.

## 2.3 Spuren im Tempelbezirk: Graffiti, Inschriften und Monumente

Im Schatten der Tempelmauern kamen Menschen nicht nur zusammen, um Feste zu feiern, Orakelsprüche zu erfragen oder touristische Erlebnisse zu erfahren, sondern die monumentalen Plätze erfüllten viele weitere Funktionen. Auf dem Areal des Soknopaiostempels befand sich beispielsweise ein hölzernes Getreidemaß, das bei Steuerzahlungen und geschäftlichen Transaktionen für das Abwiegen des Korns zum Einsatz kam.<sup>140</sup> Der Tempelbezirk von Theadelphia beherbergte wohl ein Nilometer, an dessen Wasserstand sich ablesen ließ, wie gut oder schlecht die Bewässerung der umliegenden Siedlungen und Felder gewährleistet war.<sup>141</sup> Bevor die Vereinshäuser entlang der Prozessionsstraße von Tebtynis errichtet wurden, hielten Statuen und Bäume den Platz vor dem Tempelbezirk offen und bildeten einen vielfältig öffentlich nutzbaren Raum.<sup>142</sup> Nördlich des Tempelbezirks von Narmuthis schloss sich wiederum ein durch Kolonnaden umrahmtes, weit-

<sup>138</sup> So Schwendner 2002, 111f. mit Verweis auf Plut., *de defect.* und Clem. Al., *protr.* 2, 27–30.

<sup>139</sup> Ein solches Szenario zum Wandel des öffentlichen Interesses entwirft Jördens 2018a, 263f.

<sup>140</sup> Zu den Belegen für die Existenz einer solchen Maßvorrichtung cf. Lippert 2007, 154.

<sup>141</sup> Anhand geologischer Daten und unter Bezugnahme auf Motive der Tempeldekoration spricht sich Cornelia Römer dafür aus, dass die runde Bodenvertiefung im Tempelbezirk, die Evaristo Breccia bei seiner Grabung 1912/13 noch als Brunnen interpretiert hatte, als Nilometer zu identifizieren seien, cf. Römer 2018.

<sup>142</sup> Zur architektonischen Entwicklung des Areals cf. Hadji-Minaglou 2015, 46f.

läufiges Areal samt Brunnen an, das sich für Marktstände anbot.<sup>143</sup> Überhaupt eigneten sich die monumentalen Eingangsbereiche der Tempelbezirke für öffentliche Anlässe jeder Art, so auch für Proklamationen kaiserlicher Edikte.<sup>144</sup> Obwohl die innersten Räume religiös begründeten Zugangsbeschränkungen unterlagen, zogen die Tempelbezirke also zumindest in ihren äußeren Bereichen alltäglich ein vielfältiges Publikum an.

Als architektonische Großstrukturen stellten die Tempel in den dörflichen Siedlungen am Rande des Fayum eine besondere Projektionsfläche dar, mit der sich wenige andere Bauwerke messen konnten. Frommen Kultanhängern und wohlhabenden Stiftern boten die Tempelbezirke gleichermaßen die Möglichkeit, sich dort zu verewigen. Sei es in Form flüchtiger Graffiti oder aufwändig verzierter Fresken, eigens gestifteter Stelen oder kunstvoller Statuen: Die Aufmerksamkeit der Einheimischen war ihnen an diesen Orten sicher. Natürlich bietet sich in der historischen Betrachtung nur ein Ausschnitt aus dem breiten Feld an Personen, die sich den Tempeln genähert haben, denn zum einen konnten sich nur wohlhabende Mitglieder und Vereine der Siedlungsgemeinschaften ein Monument oder ein Fresko auf dem Tempelbezirk leisten. Zum anderen wird nur ein Bruchteil der Besucher der Tempelbezirke die Veranlassung dazu gesehen haben, sich mit Graffiti oder gestifteten Monumenten in der Kultarchitektur zu verewigen. Was sich in den archäologischen und epigrafischen Funden manifestiert, sind insofern eher die Spitzen einer frommen und/oder wohlhabenden Klientel.

Dieses Kapitel fragt, welche Personen sich konkret auf den Tempelbezirken verewigten und welche Medien und Formate die Tempelkollegien zu diesem Zweck offerierten. Für die Analyse werden zwei Interaktionskontakte betrachtet: (1) spontane Momente, in denen Kultanhänger ihre Verehrung gegenüber den Göttern in kurzen Graffiti bekundeten und (2) geplante Stiftungen von Bauwerken, Wandbildern und Statuen, die die Architektur der Tempel bereicherten. Im Ergebnis wird ein Überblick gegeben, welche Akteure sich in die Tempelbezirke einschrieben und von welchen Interessen ihre Interaktion motiviert war.

### 2.3.1 Graffiti für die Götter: Die Proskenemata an den Tempelwänden

An den Tempelmauern von Narmuthis haben sich mehrere Graffiti in griechischer Sprache erhalten, in denen Menschen kundtun, dass sie ‚da waren‘:

Ἀπολλῶς ἦκω<sup>145</sup>

„Apollos, ich war da.“

<sup>143</sup> Für eine Beschreibung der lokalen Gegebenheiten cf. Bresciani und Giamarusti 2012, 175–95.

<sup>144</sup> Zur Eignung der Tempelareale für die Verkündung von Edikten cf. Pfeiffer 2010, 311f.

<sup>145</sup> I.Fayoum III 176 (Narm., kaiserzeitl.).

Einige dieser Texte verzichteten ganz auf die Nennung ihres Namens und verkündeten bloß die Gebetshandlung:

τὸ προσκύνημα. ἥκω<sup>146</sup>

„Das Gebet. Ich war da.“

Im Folgenden wird das kulturelle Konzept dieser Graffiti einführend beschrieben, anschließend werden die Zeugnisse aus Narmuthis betrachtet.

### *2.3.1.1 Proskynemata im ägyptischen Kulturraum*

Besucherinschriften an Tempelmauern sind typisch für den antiken Mittelmeerraum. Die vorliegenden Texte aus Narmuthis stellen allerdings eine Besonderheit dar, denn sie stehen nach ihrer Konzeption und ihrem Formular in der Tradition einer Gattung von Anbetungsinschriften, die seit pharaonischer Zeit in Ägypten bezeugt ist: Anstelle der Person, die göttlichen Schutz und Segen erbat, blieb ihr Name in den Tempelbezirken zurück, um eine dauerhafte Präsenz in der Nähe der Götter zu etablieren. In pharaonischer Zeit und noch bis in die ptolemäische Zeit war diese Praktik mit der Errichtung von Votivstelen verbunden, die Formeln nach dem Schema ‚Der Name des N.N. bleibt vor dem Gott N.N‘ oder ‚Dieser Name bleibt hier‘ enthielt. Die Errichtung der Stele ging möglicherweise mit einer Opfer- und Gebetshandlung einher. Wie Giovanni Geraci zeigt, haben sich Medien und Sprachgebrauch dieser Anbetungsinschriften im Laufe der ptolemäischen Zeit gewandelt: Seither sind sie immer seltener auf Stelen zu finden, stattdessen kommt die Gewohnheit auf, sie als Dipinti oder Graffiti direkt auf den Tempelwänden zu hinterlassen. In den griechischen Texten, die das ägyptische Formular zunächst übernehmen, bildet sich seit dem zweiten Jahrhundert v.Chr. die Vokabel τὸ προσκύνημα heraus, die in Abgrenzung zu den im sonstigen griechischen Sprachraum verbreiteten Wörtern προσκυνεῖν und προσκύνησις gerade keine fußfällige Unterwerfungsgeste meint, sondern eher als ‚Gebet‘ oder ‚Fürbitte‘ zu übersetzen ist. Im weiteren Verlauf der Ptolemäer- und Kaiserzeit verkürzt sich das inzwischen hauptsächlich in griechischer Sprache gehaltene Formular dieser sogenannten ‚Proskynemata‘ immer stärker und ist manchmal bloß noch auf die Nennung eines Namens oder die Erwähnung des ‚Hier-Seins‘ reduziert.<sup>147</sup>

Der Wortgebrauch von τό προσκύνημα ist nicht nur im epigrafischen, sondern auch im papyrologischen Corpus bezeugt: In mehr als 200 Privatbriefen, die hauptsächlich aus der Kaiserzeit datieren, erwähnen die Verfasser, dass sie für das Wohl ihrer Adressaten (stets waren das Freunde und Verwandte) die Gunst der Götter erbeten haben. Die Erwähnung ist zwar in fast allen Belegen floskelhaft formuliert:

<sup>146</sup> I.Fayoum III 180 (Narm., kaiserzeitl.).

<sup>147</sup> Einführend zur Terminologie, Forschungsgeschichte und Kultpraktik cf. Geraci 1971, 12–26.

*τὸ προσκύνημά σου ποιῶ παρὰ πᾶσι τοῖς θεοῖς<sup>148</sup>*

„Ich vollziehe deinetwegen das Gebet vor allen Göttern.“

Gelegentlich sind den Formulierungen aber präzisierende Informationen beigegeben, etwa dass der Absender ‚vor den hiesigen Göttern‘ (*παρὰ τοῖς ἐνθάδε θεοῖς*) gebetet habe. Solche Anmerkungen geben Aufschluss darüber, dass sich der Empfänger des Briefes an einem anderen Ort befand als der Absender. Natürlich muss nicht jede dieser Erwähnungen tatsächlich mit einer formalen Gebetshandlung vor den Göttern oder dem Anbringen eines Graffito an den Mauern der Tempelbezirke einhergegangen sein. Die kurzen Inschriften an den ägyptischen Tempelwänden sind aber am ehesten mit der in den Briefen erwähnten Praktik in Verbindung zu bringen. Sie legen somit Zeugnis von einer religiösen Alltagspraxis ab.<sup>149</sup>

Zurück zu den Texten in den Tempelbezirken: Die Platzierung der Graffiti an öffentlich zugänglichen Wänden und die Verwendung der griechischen Sprache deuten laut Geraci darauf hin, in denjenigen, die dort ihrer Verehrung Ausdruck verliehen, in erster Linie Gelegenheitsbesucher zu sehen: Händler, Soldaten, Pilger und dergleichen. Geraci untermauert seine These mit der Beobachtung, dass sich ähnliche kurze Gebetstexte auch an Felsen und in Höhlen entlang von Handelsstraßen finden.<sup>150</sup> Die Textgattung war also nicht auf den Raum der Tempelbezirke beschränkt und die Autoren waren nicht zwangsläufig auf die anleitenden Dienste von Kultspezialisten angewiesen.

Hinter der Motivation der Besucherinschriften mochte, wie schon von Geraci ange deutet, nicht nur eine religiöse Motivation, sondern bisweilen auch touristisches Interesse stehen, etwa in dem Sinne, dass man an berühmten Stätten verweilte, um an Verwandte und Freunde gerichtete Fürbitten zu hinterlassen.<sup>151</sup> Den touristischen Kontext deutet insbesondere ein Privatbrief an, den ein gewisser Nearchos aus Hermopolis an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert verfasst hat:

Nέαρχος .[ -ca.? -]  
 πολλῶν τοῦ κα .[ -ca.? - ]  
 καὶ μέχρι τοῦ πλει ὁ .[ -ca.? - ]  
 μένων ἵνα τὰς χει[ρ]οποιή[τους τέ-]

<sup>148</sup> BGU I 38, Z. 4–6 (Ars., 2./3. Jh.). Einen aktuellen Überblick über den Quellenbestand bietet der *Papyrological Navigator* von *Papyri.info* unter der Volltextsuche nach dem Lemma *προσκύνημα*.

<sup>149</sup> Ausführlich diskutiert werden die Belege in Privatbriefen in Geraci 1971, 163–202.

<sup>150</sup> Zu Pilgern und Touristen als Autoren der Anbetungsinschriften cf. Geraci 1971, 27–34. Zu den technischen Aspekten der Anbringung von Graffiti und Dipinti und zu dem Argument, dass gerade Graffiti als Gelegenheitstexte zu verstehen sind, während Dipinti und formale Inschriften größerer Vorbereitung und Anleitung bedurfen haben, cf. Lajtar 2006, 87–9.

<sup>151</sup> So schon Geraci 1971, 27. Die Besichtigung von Sehenswürdigkeiten als Teil antiker Erinnerungskultur beleuchtet eingehend Hartmann 2010, für Ägypten insbes. 191–210. Einschlägig auch Foertmeyer 1989, überblicksweise zu Pilgern und Wallfahrten in Ägypten auch Zivie-Coche und Dunand 2013, 405–17.

χνας ίστορήσωσι, ἐγώ παρεπ[οιησ]ά-  
μην καὶ ἀρά μενος ἀνάπλο[υν π]αρ[α-]  
γενόμλενος/ εἰς τε Σοήνας καὶ θεεν τῷ[γ]χά-  
νει Νείλος ρέων καὶ εἰς Λιβύην δπου  
Ἄμφων πάσιν ἀνθρώποις χρησμώδει  
[ . . . ]υτομα ίστόρησα καὶ τῶν φίλων  
[έ]μ[ών] τὰ δύνματα ἐνεχάραξα τοῖς. [ε-]  
ροῖς ἀειμνάτως, τὸ προσκύνημα  
[--]  
(Verso) Ήλιοδώρῳ<sup>152</sup>

„Nearchos an Heliodorus, Grüße. ... viele ... und bis ..., um die menschgemachten Werke kennenzulernen, tat ich es ihnen gleich, und nachdem ich flussaufwärts gefahren war, gelangte ich nach Syene und woher der Nil fließt ... nach Libyen, wo Ammon allen Menschen Orakel prophezeite. Ich erfuhr ... und ich gravierte in guter Erinnerung die Namen meiner Freunde in die Heiligtümer ein, die Fürbitte  
--- (Verso) An Heliodorus“

Reisenden wie Nearchos hatte Ägypten einiges zu bieten, zu den berühmtesten Sehenswürdigkeiten zählten die Pyramiden bei Memphis, die Memnonskolosse und die Tempelanlagen von Theben, an deren Fassaden schon in der Antike weitgereiste Besucher ihre Spuren hinterließen.<sup>153</sup> Ob die Tempel am Rande des Fayum auf ein internationales Publikum eine auch nur annähernd vergleichbare Anziehungskraft ausübten, lässt sich kaum nachweisen. Dass hellenistisch gebildete Besucher die Region aus touristischer Motivation heraus besuchten, ist aber keinesfalls abwegig, schließlich fanden die Stätten des Fayum mehrfach Eingang in die griechische und römische Literatur: Wohl zum guten Ton einer Weltbeschreibung gehörte es, den Moerissee und den als ‚Labyrinth‘ bekannten Totentempel Amenemhets III. zu erwähnen, der sich bei Hawara am Eingang des Fayumbeckens von Nilseite her befand.<sup>154</sup> Strabon schilderte darüber hinaus, wie er der

<sup>152</sup> P.Sarap. 101 (Hermopolis, 90–133). Der Brief zählt in das Familienarchiv des Eutyches, Sohn des Sarapion (Trismegistos ArchID 87).

<sup>153</sup> Griechische und lateinische Besucherinschriften finden sich auf vielen großen Monumenten Ägyptens. Für besonders eindrückliche Beispiele sei auf die Inschriften von Pilgern, Soldaten, Beamten und anderen Reisenden verwiesen, die die Memnonskolosse schmücken und von den Brüdern André und Etienne Bernand als I.Colosse Memnon gesammelt publiziert wurden, oder auch die Inschriften an den Wänden der oberägyptischen Tempelanlagen von Philae, ebenfalls von den Brüdern Bernand in zwei Bänden als I.Philae I und I.Philae II zusammengestellt. Besucherinschriften aus nachantiker Zeit illustriert ferner Roger de Keersmaecker in seiner Sammlung neuzeitlicher Graffiti an Tempelmauern in Ägypten und dem heutigen Sudan (Keersmaecker 2001–2011).

<sup>154</sup> Die Stätten des Fayum fanden unter anderem Erwähnung in den Historien des Herodot (Hdt. 2, 148f.), später in den Weltbeschreibungen des Diodoros Siculus (Diod. 1, 51f. und Diod. 1, 89), des Strabon (Strab., *geogr.* 17, 1, 35–8 (= p. 809C, 14–p. 812C, 9)) und des Pomponius Mela (Mel. 9),

Fütterung heiliger Krokodile in Arsinoë beiwohnte.<sup>155</sup> Über die literarischen Zeugnisse hinaus lassen sich sogar bildliche und figürliche Darstellungen des Gaugottes Sobek im nördlichen Mittelmeerraum wiederfinden: Statuetten, Fresken und Reliefs, die ein Krokodil mit Falkenkopf oder einen Menschen mit Krokodilkopf und Doppelkrone zeigen, sind unter anderem in Pompejj, in Rom und sogar auf Sardinien gefunden worden.<sup>156</sup> Aber auch vor Ort, im Fayum, waren sich die Menschen offenbar bewusst, welches touristische Potenzial ihre Stätten boten. So stattete der römische Senator L. Memmius dem Fayum im Jahr 112 v.Chr. einen inoffiziellen Besuch ab. In diesem Zusammenhang fand ein Schriftwechsel unter den lokalen Behörden statt, in dem die Vorbereitungen zum Besuch des ausländischen Würdenträgers getroffen wurden: Unter anderem sollte er das ‚Labyrinth‘ besuchen und der Fütterung heiliger Krokodile beiwohnen.<sup>157</sup> Abseits der Pyramiden und Kolossalstatuen entlang des Nil boten also auch die Siedlungen des Fayum ihren Besuchern namhafte Sehenswürdigkeiten.

Eine rege Nachfrage nach Besucherinschriften zur Verehrung der Götter musste freilich nicht zwangsläufig oder ausschließlich von einem internationalen Publikum ausgegangen sein. Wie die schon besprochenen Erwähnungen von Fürbitten und Gebeten in Privatbriefen zeigen, boten sich generell allen Reisenden, aber auch den Ortsansässigen, mannigfaltige Anlässe, um Gebete in den lokalen Tempelbezirken zu vollziehen und diese mit einem kurzen Graffito zu bekunden: Händlern und Soldaten, Pilgern und Touristen, aber auch sonstige Reisende, die ihren in der Ferne weilenden Freunden und Verwandten einen Dienst erweisen wollten, boten die Tempelwände hierzu eine Freifläche.<sup>158</sup> Religiöse Beweggründe, touristisches Interesse und verschiedene soziale Motive lassen sich dabei schwer voneinander trennen.

Die Tempelkollegien dürften solche Gelegenheitsinschriften nicht nur geduldet, sondern Besucher sogar aktiv dazu ermutigt haben, Proskynemata zu hinterlassen. Diese Annahme lässt sich einerseits damit begründen, dass die ehemals ägyptische Praktik nunmehr in griechischen Texten dokumentiert ist, die Texte also nicht nur von ägyptischen Kultspezialisten mit entsprechenden Schriftkenntnissen an die Wände geschrieben werden mussten, sondern praktisch jeder Schreibkundige seiner Verehrung der Götter

---

sowie im enzyklopädischen Werk des Plinius Secundus (Plin., *nat.* 5, 9; 50; Plin., *nat.* 5, 11, 61 und Plin., *nat.* 36, 16, 75f.).

<sup>155</sup> Strab., *geogr.* 17, 1, 38 (= p. 811C, 30–p. 812C, 9). Wie Holger Kockelmann erörtert, dürfte der Suchos-Tempel von Arsinoë tatsächlich ein einzelnes heiliges Krokodil in einem Gehege gehalten und der Öffentlichkeit präsentiert haben. Passagen in literarischen und dokumentarischen Quellen deuten an, dass auch andere Tempel lebende Krokodile für den Sobek-Kult hielten, etwa in Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Fraglich bleibt aber, wo sich die Gehege befunden haben, denn die Tempelbezirke eigneten sich nach archäologischen Daten nicht zur Haltung oder gar zur Zucht von Krokodilen. Zu erwarten wäre eher, dass die Tiere außerhalb der Siedlungen gehalten wurden, für den Suchos-Tempel von Arsinoë sei beispielsweise ein Gehege in dem näher am Moeris-See gelegenen Ort Moeris in Betracht zu ziehen, cf. Kockelmann 2017, 596–608.

<sup>156</sup> Für Belegstellen zu Darstellungen des Sobek außerhalb Ägyptens cf. Kockelmann 2017, 459–62.

<sup>157</sup> P.Tebt. I 33 (Kerkeoisiris, 17. März 112 v.Chr.).

<sup>158</sup> So schon Geraci 1971, 27–34.

in Form flüchtig angebrachter Graffiti Ausdruck verleihen konnte. Zum anderen waren griechische Texte einem deutlich breiteren Rezipientenkreis zugänglich als es bei demotischen und hieroglyphischen Inschriften der Fall gewesen wäre. Vor diesem Hintergrund lässt sich denken, dass reich beschriebene Tempelwände Zeugnis davon ablegten, dass die entsprechenden Stätten gut besucht waren und die dortigen Amtsträger häufig konsultiert wurden – ein Bild, dem sich die Kultfunktionäre der Tempel wohl kaum verwehrten. Vielleicht in diesem Kontext ist eine Versinschrift zu verstehen, die im zweiten oder dritten Jahrhundert am Tempel des Mandulis im nubischen Kalabscha angebracht wurde:

Σανσνῶς γράφει ὁ οἰδός Ψενο[— —].  
 σέβου τὸ θεῖον, θῦε πᾶσι  
 τοῖς θεοῖς, | ἐφ' ἔκαστον ιε-  
 ρὸν ἐπιπορεύου προσ-  
 κυνῶν, | ἡγοῦ μάλιστα  
 τοὺς πατρώους καὶ σέ[β]ου |  
 "Ισιν, Σάραπιν, το[ὺς με]-  
 γίστους τῶν [θεῶν, | σω]-  
 τῆρας, ἀγαθο[ύς, εὐμε]-  
 νεῖς, εὐεργέτας.<sup>159</sup>

„Sansnos, der Sohn des Pseno..., schreibt: Verehre die Götter! Opfere allen Göttern! Bereise alle Tempel, dabei Gebete vollziehend! Lass Dich zumeist von den heimatlichen (Götter) führen und verehre Isis, Sarapis, die großen der Götter, Retter, Gute, Gnädige, Wohltäter!“

Der heute verlorene Text war nach der Beschreibung des Ersteditors in großen, roten Lettern an der Außenmauer des Tempelvorhofes angebracht. Darunter habe sich eine kleine, nicht entzifferbare hieroglyphische Inschrift befunden.<sup>160</sup> Die Verse in jambischen Triimetern, die sichtbare und aufwändige Gestaltung mit großer, farbiger Schrift und die Präsenz hieroglyphischer Zeichen lassen vermuten, dass die Amtsträger des Tempels bei der Anbringung des Textes involviert waren, wenn sie diese nicht sogar in Auftrag gaben. Das Partizip *προσκυνῶν* könnte dabei bloß generelle Gebetshandlungen meinen; es könnte sich aber auch direkt auf die Praktik der in Graffiti festgehaltenen Proskynemata beziehen.

<sup>159</sup> I.Egypte métriques 165 (Kalabscha, 2./3. Jh.).

<sup>160</sup> I.Egypte métriques 165, Einl.

### 2.3.1.2 *Die Proskynemata im Tempelbezirk von Narmuthis*

Obwohl Anbetungsinschriften aus ganz Ägypten überliefert sind, liegen im Corpus dieser Arbeit nur neun bis dreizehn Texte aus Narmuthis vor.<sup>161</sup> Die Proskynemata an den Mauern anderer Tempel im Fayum sind wohl durch Verwitterungsprozesse verlorengegangen. Für Narmuthis hätte dasselbe gegolten, wenn Achille Vogliano die Texte nicht in dem Report zu seiner Grabungskampagne von 1936 festgehalten hätte. Leider waren die Texte bereits zu Voglianatos Zeit fast vollständig verblichen, weshalb keine Fotografien vorliegen, sondern nur Abschriften.<sup>162</sup> Als Étienne Bernand die Arbeiten an seinen 1975 und 1982 erschienenen Editionsbänden der griechischen Inschriften des Fayum begann, musste er sich hauptsächlich auf Voglianatos Berichte stützen, denn die Graffiti waren dann bereits völlig verschwunden oder nur noch Spuren von ihnen übrig.

Die Identitäten derjenigen, die Proskynemata an den Tempelwänden von Narmuthis hinterließen, lassen sich nur in wenigen Fällen, und dort auch nur ansatzweise, nachverfolgen, denn bis auf die gelegentlich beigefügten Personennamen sind keine ergänzenden Informationen aus den Texten zu gewinnen. Zudem handelt es sich bei den Anbetungsinschriften um eine Alltagspraktik, die prinzipiell allen Einheimischen und Reisenden offenstand. Soweit sie sich nachverfolgen lassen, finden sich unter den dreizehn Graffiti aus Narmuthis ägyptische und griechische Namen gleichermaßen. So nennen sechs Texte griechische Namen, drei Texte ägyptische Namen.<sup>163</sup> Die übrigen vier sind anonym. Exemplarisch dafür ist eine Familie aus Vater, Söhnen, Töchtern sowie zwei Enkeln zu nennen, die zwei Graffiti mit identischem Text auf zwei Pfosten im Eingangsbereich des Gegentempels hinterließen:

Τρύφων Ζωΐλοι  
καὶ Σαμβᾶς υἱὸς  
καὶ Ἡρωνᾶς υἱὸς

<sup>161</sup> I.Fayoum III 175–181 (alle Narm., kaiserzeitl.); I.Fayoum III 185 (Narm., 2./3. Jh.); I.Fayoum III 186 (Narm., 3./4. Jh.). Möglicherweise sind auch die vier Graffiti I.Fayoum III 187–190 (Narm., nach 30 v.Chr.), die Bernand als ‚signature‘ bezeichnete, als Anbetungsinschriften zu werten: Es handelt sich dabei um vier Namen (Aniketos, Sokonopis, Herakleodoros und Zobalos), die an den Seitenflächen eines Altars entlang der Prozessionsstraße eingeritzt sind. Den Altar selbst hatte laut Weihinschrift der Stratego Zobalos in fröhagustischer Zeit gestiftet (I.Fayoum III 164 (Narm., 19/18 v.Chr.), siehe zur Stiftung dieses Altars auch Kapitel 2.3.2.1). Merkwürdig ist allerdings, dass der Name ‚Zobalos‘ in der epigrafischen und papyrologischen Dokumentation Ägyptens ansonsten nicht überliefert ist und nur in den beiden Erwähnungen auf dem benannten Altar belegt ist (Trismegistos NameID 5405). Der in dem Graffito notierte Name ‚Zobalos‘ trägt dabei ein Omikron an zweiter Stelle: Ζοβαλο[ς]. Der in der Stiftungsinschrift genannte Stratego wurde hingegen mit einem Omega geschrieben: Ζώβαλος. Handelt es sich dabei also tatsächlich um zwei verschiedene Personen?

<sup>162</sup> Vogliano 1936, 55f.

<sup>163</sup> Griechische Namen: I.Fayoum III 175–177; 179; 181 (alle Narm., kaiserzeitl.) und I.Fayoum III 185 (Narm., 2./3. Jh.). Ägyptische Namen: I.Fayoum III 186 (Narm., 2./3. Jh.) und I.Fayoum III 187–188 (Narm., nach 30 v.Chr.).

καὶ Σαμβοῦ<ς> θυκατέρα {θυγατέρα}  
 καὶ Ταῆσις {ν} ἐτέ[ρ]α  
 καὶ Θαϊσάς θυ(γάτηρ) Σαμβάτος  
 καὶ Ζωϊλᾶς ἄλλος υἱός<sup>164</sup>

„Tryphon, Sohn des Zoilos, und Sohn Sambas, und Sohn Heron, und Tochter Sambus, und die andere (Tochter) Taesis, und Thaisas, die Tochter des Sambas, und Zoilas, der andere Sohn.“

Ob alle hier genannten Personen vor Ort waren, lässt sich natürlich nicht sagen. Den Namen nach handelte es sich eher nicht um Angehörige des lokalen ägyptischen Tempelkollegs, da die männlichen Familienmitglieder griechische Namen trugen.

Eine verschlüsselte Inschrift, die an einer Mauer im Vorhof des Tempels der Renenutet gefunden wurde, lässt vermuten, dass einige Besucher ihre Inschriften möglicherweise unter der Anleitung durch lokale Kultfunktionäre anbrachten. So verliehen beispielsweise ein gewisser Tkes, Sohn des Phatres, und seine Begleiter ihrer Verehrung der Götter in Form eines Graffitis an einer Wand vor dem Eingang des Tempels Ausdruck:

ΨΑΚἢΛΩΠΙΧΝΒΞΘΨΠΒΩΦΘΨἢΒΛΧΩΠ— — —  
 ΠΙΘἢΨΛΧΩΚΘΞΘΨΛΧΩ.  
 {τὸ προσκύνημα Τκῆς Φατρήους κ[αὶ — — —]  
 καὶ τοὺς παρ' αὐτούς}<sup>165</sup>

„Das Gebet. Tkes, Sohn des Phatres, ... und von den anderen.“

Der Schreiber machte sich bei der Verschlüsselung zunutze, dass die griechischen Buchstaben auch als Ziffern dienen konnten und somit Zahlenwerten entsprachen: Er ging vom Zahlenwert jedes einzelnen Buchstabens aus und ersetzte diesen dann durch jene Ziffer, die nötig war, um die nächsthöhere Zehnerpotenz zu bilden. So verschlüsselte er τ mit ψ, denn τ = 300, ψ = 700 und 300 + 700 = 1000. Zur Entschlüsselung war die Rechenoperation entsprechend umzukehren. Diese Methode ähnelt einer anderen Chiffriertechnik, die in den Ostraka aus Narmuthis bezeugt ist: Dort ersetzen demotische Zahlzeichen griechische Buchstaben.<sup>166</sup> Die in der hier behandelten Graffiti angewandte Verschlüsselungstechnik war freilich nicht lokalspezifisch für Narmuthis, sondern findet sich auch andernorts, etwa bei Inschriften auf den Kolossen von Memnon.<sup>167</sup> Für Tkes und seine Begleiter mochte die Chiffre vielleicht eine intellektuelle Spielerei gewesen sein, die sie von Beispielen anderer Monamente nachahmten; vielleicht ließen sie sich aber auch von einem Kultspezialisten helfen, oder sie zählten selbst zu Amtsträgern des Tempels.

<sup>164</sup> I.Fayoum III 185 (Narm., 2./3. Jh.).

<sup>165</sup> I.Fayoum III 186 (Narm., 3./4. Jh.).

<sup>166</sup> Siehe Kapitel 2.2.1. zu den verschlüsselten Namen in Horoskopnotizen von Narmuthis.

<sup>167</sup> Cf. I.Fayoum III 186, Komm. mit Verweis auf I.Colosse Memnon 102 (Memnoneia, kaiserzeitl.).

Da sich das Graffito direkt am Eingang des Haupttempels befand, werden Tkes und seine Begleiter bei der Anbringung des Textes jedenfalls nicht unbeobachtet geblieben sein.

Leider liegt den meisten der angeblich kaiserzeitlichen Inschriften und Graffiti aus Narmuthis ein Datierungsproblem zugrunde: Bernand, der sie letztmalig edierte, gab oft die vagen Vorschläge Voglianos wieder und beschrieb die Texte als ‚sans doute‘ kaiserzeitlich. Manche dieser vermeintlich zweifelsfreien Datierungsangaben versah er aber zusätzlich mit einem Fragezeichen.<sup>168</sup> Wie problematisch Bernards Zuordnungen sind, veranschaulichen I.Fayoum III 173 und 174: In erstgenannter Inschrift erklärte ein gewisser Herodes, Sohn des Dionysios, sich als ἵερόδονλος in den Dienst der Isis begeben zu haben. In der Überschrift im Editionsband vermerkt Bernand dazu zunächst „Haute époque impériale?“. Darunter datiert er wiederum: „Date: Sans doute haute époque impériale, d’après l’écriture“.<sup>169</sup> Sollte die paläografische Datierung stimmen, dann wäre dies der einzige Beleg für eine hierodulische Selbstdedikation in der Kaiserzeit, denn alle übrigen Inschriften dieser Art stammen aus der ptolemäischen Epoche; demotische Hieroduliekurkunden sind sogar ausschließlich aus dem zweiten Jahrhundert v.Chr. belegt.<sup>170</sup> Die Wahrscheinlichkeit, dass die Inschrift aus der Kaiserzeit stammt, ist aus inhaltlichen Gesichtspunkten also äußerst gering. Die Inschrift I.Fayoum III 174 befand sich direkt links unter der Selbstdedikation, also auf demselben Stein wie I.Fayoum III 173 und wiederholte exakt den Namen des ἵερόδονλος: Herodes, Sohn des Dionysios. Nach Bernand sei diese Inschrift ebenfalls „sans doute haute époque impériale“.<sup>171</sup> Ein Fragezeichen oder Problematisierungen im Kommentar fehlen in diesem Fall jedoch. Bereiten schon die von Bernand selbst auf paläografischen Erwägungen vorgeschlagenen Datierungen Unbehagen, dann gilt dies umso mehr für all die Graffiti, die er nicht mehr selbst überprüfen konnte.

Anonyme Proskynemata wie beispielsweise „Das Gebet. Ich war da“ ( $\tauὸ\ \pi\rho\sigma\kappa\ύ\eta\mu\alpha\ \eta\kappa\omega$ ),<sup>172</sup> geben trotz aller Unwägbarkeiten einen Hinweis auf den kulturellen Hintergrund ihrer Autoren. Angenommen, die anonymen Graffiti sind in der vorliegenden Form tatsächlich vollständig, dann haben diejenigen, die sie an den Tempelwänden anbrachten, das religiöse Konzept der Proskynemata völlig verkannt: Gerade die korrekte Niederschrift seines Namens sollte gewährleisten, dass der Betende den Göttern im Tempelbezirk nahe bleibt; ohne explizit genannte Namen blieben die Fürbitten hingegen ohne Ziel. Vor diesem Hintergrund könnte man gerade in den Verfassern der anonymen Anbetungsinschriften vornehmlich hellenistisch geprägte Touristen, Städter oder Einheimische sehen, die gerade nicht auf die Anleitung durch Amtsträger der Tempel zurückgriffen und denen die Bedeutung von Personennamen nach der ägyptischen Kulturtradition nicht vollständig geläufig war.

<sup>168</sup> I.Fayoum III 170–173; 182–184 (alle Narm., kaiserzeitl.); I.Fayoum III 186 (Narm., 3./4. Jh.).

<sup>169</sup> I.Fayoum III 173, Einl.

<sup>170</sup> Zur Hierodolie, die wohl nicht als Sklaverei zu verstehen ist, sondern konzeptionell auf göttlichen Schutz vor bösen Kräften abzielte, cf. überblicksweise Lippert 2012, 165.

<sup>171</sup> I.Fayoum III 174, Einl.

<sup>172</sup> I.Fayoum III 180 (Narm., kaiserzeitl.), siehe dazu schon in der Einleitung dieses Unterkapitels.

Unabhängig von Fragen der Datierung oder der Herkunft der Autoren sind die Graffiti mit Anbetungsbekundungen aus Narmuthis bemerkenswert, denn sie spiegeln eine lebhafte Interaktion im Tempelbezirk wider. Für Besucher waren sie gut sichtbar an den steinernen Außenmauern und Säulen der Tempelbauten angebracht. Nicht von der Hand weisen lässt sich in diesem Licht die Vorstellung, dass die Tempelmauern von Narmuthis vormals ganz und gar mit Inschriften der Kultanhänger übersät waren, ähnlich der Situation in Philae oder an den Memnoneia. Und je mehr Inschriften dieser Art ein Besucher vorfand, desto geneigter war er vielleicht, sich dieser Sitte vor Ort anzuschließen und selbst Fürbitten an die Gottheiten des Tempels zu richten. Seinem Erscheinungsbild nach wäre der Tempelbezirk von Narmuthis demnach auf einen regen Publikumsverkehr ausgelegt gewesen.

Ob nun als Ausdruck der Frömmigkeit oder touristische Attraktion: Für die Besucher waren die Inschriften sowohl eine Möglichkeit zur Interaktion und Partizipation im Rahmen der Tempelkulte als auch ein Medium zur Präsentation des eigenen Status und zur Verewigung der eigenen Person in der Erinnerung anderer. Wer seinen Namen noch deutlicher herausstellen wollte, der musste tiefer in den Geldbeutel greifen und den Tempeln Stiftungen ver machen.

### **2.3.2 Seinem Namen alle Ehre machen: Gestiftete Bauwerke und Monumente**

Stiftungen im Kontext der Tempelkulte waren an mindestens drei Adressaten gerichtet: an die Gottheit, der die Gabe geweiht war; an das Tempelkollegium, das die Stiftung in Empfang nahm; schließlich an die Öffentlichkeit, die Zeuge der Wohltätigkeit des Stifters wurde. Das Prinzip des Euergetismus, wonach staatliche Beamte und wohlhabende Mitglieder der Gesellschaft ihren Status durch die Finanzierung von Gebäuden und Unterhaltungsformaten oder durch die Verteilung von Naturalien öffentlich bekraftigten, spielte in den ländlichen Räumen des kaiserzeitlichen Fayum wohl keine herausragende Rolle.<sup>173</sup> Umso häufiger bot sich den Einheimischen die Gelegenheit, ihre eigenen Stiftungen sichtbar im Kreis der Dorfgemeinschaft zu platzieren. Sichtbar waren die Stiftungen an ihrem Standort in den Tempelbezirken und entlang der Prozessionsstraßen gewiss für Kultfunktionäre, die sich täglich in der Nähe ihres Tempels aufhielten, aber auch für Kultanhänger und andere Personen, die, etwa im Falle von Soknopaiu Nesos, das

---

<sup>173</sup> Auch in Ägypten taten sich politische Würdenträger und sonstige wohlhabende Personen durch Stiftungen an die Öffentlichkeit hervor, insbesondere lässt sich dies in städtischen Räumen wie Hermopolis, Oxyrhynchos oder Panopolis ersehen. Wie jedoch Peter van Minnen in einer Betrachtung der epigrafischen und papyrologischen Belege bemerkt, sei unter den Euergeten kein außerordentlicher Eifer festzustellen, sich gegenseitig in ihren Wohltaten zu überbieten, cf. van Minnen 2000, 444–69. Insofern wäre zu erwarten, dass sich die in den Städten ansässigen, finanzkräftigen Euergeten eher selten in den dörflichen Randgebieten der Nomoi engagierten.

Getreidemaß des Tempels aufsuchten oder die Prozessionsstraße kreuzen mussten, um in den anderen Teil des Ortes zu gelangen.

Unter Berücksichtigung dieser Überlegungen stellt das vorliegende Kapitel zwei Fragen: Wer waren die Einzelpersonen und Gruppen, die die Architektur der Tempelbezirke mit Stiftungen bereicherten? Und was verraten die Gestaltungsmerkmale über ihren Adressatenkreis, ihr Vermögen und ihre Verhandlungen mit den Kultfunktionären? Anhand der Größe und Qualität der Objekte lassen sich beispielsweise Aussagen über das Vermögen und die Zahlungsbereitschaft der Stifter ableiten. Die in Sprache und Ikonografie ausgedrückten kulturellen Elemente verraten wiederum, wer an der Gestaltung einer Stiftung beteiligt war und welches Publikum damit adressiert wurde. So schlossen Inschriften in demotischer Schrift die meisten Personen außerhalb des Tempelkollegs aus, während Texte auf Griechisch ein hellenistisch gebildetes Publikum inkludierten. Im Ergebnis entsteht ein Überblick über die Akteure, die sich in den fayumischen Siedlungen als Stifter von Gebäuden und Monumenten engagierten, wobei auch ihre Beweggründe und Gestaltungsspielräume beleuchtet werden. Zur besseren Übersicht werden die einzelnen Stiftungsformate, also größere Bauwerke und kleinere Monamente, getrennt voneinander in einzelnen Abschnitten betrachtet.

### *2.3.2.1 Gestiftete Neubauten und Restaurierungsarbeiten*

Zu den kostspieligeren Investitionen in den Kultbetrieb zählte die Stiftung neuer Bauwerke oder die Finanzierung von Restaurierungsarbeiten an bestehenden Gebäuden. Mit solchen Spenden entlastete man nicht nur die Tempelkassen,<sup>174</sup> sondern setzte der eigenen Großzügigkeit und Frömmigkeit ein bleibendes Zeichen. Wie stark sich staatliche Institutionen in diesem Bereich engagierten, bleibt im Dunklen: Bei großen, prestigeträchtigen Heiligtümern in religiösen Zentren wie Memphis, Theben und Philae wäre eine Beteiligung der römischen Prokuratoren oder sogar der Kaiser selbst zu erwarten, schließlich wurden die Kaiser dort in prunkvollen Wandreliefs als Pharaonen inszeniert und ihre Namen einem größtmöglichen Publikum präsentiert.<sup>175</sup> Unter anderen Vorzeichen standen die kleineren Tempel der ländlichen Regionen, deren Architektur und Dekorationen, aber auch deren öffentlicher Wirkungsgrad mit den oben genannten religiösen Zentren nicht zu vergleichen sind. Inwiefern sich Kaiser, Prokuratoren und andere hohe Beamte hier im Einzelnen als Stifter engagierten, bleibt fraglich. Umso bedeutender ist der Bei-

<sup>174</sup> Grundsätzlich dürften die Tempelkollegien selbst für die Instandhaltung und den Ausbau der Tempelbauten inklusive der Pastophoria, Nekropolen und Filialheiligtümer verantwortlich gewesen sein, cf. Otto 1908, 18–21. Ausdrückliche Hinweise auf tempelfinanzierte Bautätigkeiten finden sich in den griechischen Urkunden der Kaiserzeit jedoch nur spärlich. So ist in BGU II 362, Pag. 8, Z. 2–10 (Arsinoë, 215/216), einer Abrechnung des in Arsinoë befindlichen Tempels der Götter Jupiter Capitolinus, Suchos und Sarapis, von Gehältern für Maurer und Hilfsarbeiter sowie von Ausgaben für den Kauf und Transport von Ziegeln zu lesen, was auf entsprechende Bautätigkeiten hinweist.

<sup>175</sup> Zur Herrscherikonografie in den ägyptischen Tempeln der Kaiserzeit cf. Hölbl 2000.

trag zu bewerten, den die Lokalbevölkerung und die tempeleigenen Amtsträger zum Erhalt und Ausbau dieser Tempelbezirke beitragen.<sup>176</sup>

In augusteischer Zeit traten zwei Strategen als Stifter von Altären in den hier betrachteten Siedlungen in Erscheinung: Vor den Toren des Tempelbezirks von Narmuthis, am Rand der Prozessionsstraße, ließ der Stratege Zobalos im 12. Jahr des Augustus (19/18 v.Chr.) einen Altar errichten.<sup>177</sup> Im 24. Jahr des Augustus (7/6 v.Chr.) stiftete wiederum der Stratege Numenios zu Ehren des Soknebtynis vier Altäre entlang der dortigen Prozessionsstraße; es sind dieselben Altäre, die im zweiten Jahrhundert die Eingänge der neu errichteten Vereinshäuser flankierten.<sup>178</sup> Die Strategen stifteten die Altäre in Tebtynis und Narmuthis, während gleichzeitig größere Bauarbeiten im Bereich der Prozessionsstraßen stattfanden.<sup>179</sup> Wer diese Arbeiten finanzierte, bleibt jedoch ungeklärt.

Auch der Tempelbezirk von Soknopaiu Nesos verzeichnete in der frühen augusteischen Zeit rege Bauaktivitäten. So erweiterte man den Tempelbezirk und die Prozessionsstraße großflächig, der Haupttempel wurde durch einen Anbau in seiner Größe sogar verdoppelt.<sup>180</sup> Als Stifter traten in dieser Zeit die Schafzüchter aus dem benachbarten Nilopolis in Erscheinung, deren Verein im Jahr 24 v.Chr. die monumentale Umfassungsmauer des Tempelbezirks finanzierte. Die Stele mit der zugehörigen Gründungsinschrift wurde bei Ausgrabungen im Areal des Tempelbezirks gefunden. Als Relief über dem Text sind zwei Götter dargestellt: Ein Krokodil mit Falkenkopf (Soknopaios) links und rechts eine menschliche Figur mit Widderkopf (Chnum), über der Szene ist als Zeichen des Sobek-Re/Horos eine Sonnenscheibe mit Uräus abgebildet. Die Motivik ist eindeutig dem ägyptischen Stil zuzuordnen und dürfte unter Beratung durch die hiesigen Kultfunktionäre gewählt worden sein. Der Text adressierte hingegen ein breiteres Publikum, war er doch in griechischer Sprache geschrieben:

ἀπέρ Καίσαρος Αὐτοκράτορος θεοῦ ἐκ θεοῦ ἡ οἰκοδομὴ τοῦ περιβόλου τῷ θεῷ καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίωι παρὰ τῷ<ν> ἐκ Νείλου πόλεως προβατοκτηνοτρόφῳ<ω>ν

<sup>176</sup> So schon Zivie-Coché und Dunand 2013, 91f.; Quaegebeur 1979, 713–5.

<sup>177</sup> I.Fayoum III 164 (Narm., 19/18 v.Chr.).

<sup>178</sup> Siehe zu den Vereinshäusern auch Kapitel 2.1.3.2. Einen der Altäre stiftete der Stratege Numenios, zusammen mit seinem Sohn Ammonios, dem Gott Soknebtynis (SEG XXXVIII 1692; Tebt., 31. März 6 v.Chr.). Auf einem zweiten Altar ist fragmentarisch vielleicht von einem „Stra[tegen d]er Pole[monos Meris]“ zu lesen (SEG LIV 1758 (3); Tebt., ptolem. oder kaiserzeitl.), womit ebenfalls Numenios gemeint sein dürfte. Zu der Inschrift cf. Rondot 2004, 149 mit Anm. 6. Da alle vier Altäre zueinander benachbart waren und dieselben Maße sowie denselben Stil vorweisen, liegt die Vermutung nahe, dass der Stratege Numenios alle vier Altäre gestiftet hat.

<sup>179</sup> Zur Erneuerung des Pflasters der Prozessionsstraße und der Errichtung eines Kiosks in augusteischer Zeit in Tebtynis cf. Rondot 2004, 191f. Zu ähnlichen Restaurierungs- und Bauarbeiten im Tempelbezirk von Narmuthis in dieser Zeit cf. Bresciani und Giamarusti 2012, 109–98.

<sup>180</sup> Zur Baugeschichte des Tempelbezirks und der Prozessionsstraße cf. Davoli 2015, 137–42.

*καὶ τῶν γυναικῶν καὶ τῶν τέκνων εὐχήν. (ἔτους) οὐδὲν Καίσαρος, Φαμ. (ενώθ) κ'.<sup>181</sup>*

„Zugunsten des Imperators Caesar, Gott aus Gott: Der Bau der Umfassungsmauer für den Gott und Herrn Soknopaios. Eine Votivgabe von den Schafzüchtern aus Nilopolis und den Frauen und den Kindern. Im 6. Jahr des Caesar, 20. Phamenoth.“

Auch andernorts traten wohlhabende Einheimische oder Vereine, die eine gebündelte Finanzkraft aufbringen konnten, als Bauherren zugunsten der Tempel in Erscheinung. So stifteten in Theadelphia zwei Männer namens Akusilaos und Deinos ein Monument für Isis Sasyphis, von dem jedoch nur der Holzbalken mit der Stiftungsinschrift (ein Türsturz?) übriggeblieben ist.<sup>182</sup> Ihren griechischen Namen nach waren beide Stifter wahrscheinlich keine Amtsträger des Tempelkollegiums. Gut möglich aber, dass sie dem lokalen Kultverein für diese Göttin angehörten: Ein solcher Verein stiftete anlässlich der Errichtung eines Versammlungsortes in Theadelphia im Jahr 93 eine Stele mit Weihinschrift.<sup>183</sup> Ein gewisser Satabus, Sohn des Heron, leitete wiederum zur Amtszeit des Präfekten C. Septimius Vegetus (85–88 n.Chr.) „aus Frömmigkeit“ (*κατ' εὐσεβίαν*) Instandsetzungsarbeiten an einem Gebäude in die Wege. Gefunden wurde die schwer beschädigte Stele mit der Inschrift aber nicht in Soknopaiu Nesos, wie man nach dem Namen des Satabus hätte vermuten können, sondern im Eingangsbereich des Haupttempels von Narmuthis.<sup>184</sup>

Glücklich schätzen konnten sich die Tempelkollegien insbesondere, wenn sie Spenden von Großgrundbesitzern, Städtern oder Militärangehörigen empfingen, die über ganz andere finanzielle Spielräume verfügten als der Großteil der Landbevölkerung. So stiftete ein gewisser Europos Bodenpflaster und Kultstatuen (*ἀνδριάντες*) im Tempelbezirk von Narmuthis, wie die Inschrift auf einer Statuenbasis vermerkt.<sup>185</sup> Vielleicht ist Europos identisch mit dem Sohn eines anderen Stifters, der in Narmuthis eine Stele zugunsten seiner Frau und seiner Kinder errichten ließ. Der entsprechende Text ist auf einer an der Stele befestigten Marmorplakette eingraviert, die jedoch am unteren Ende abgebrochen ist. Der teure Marmor spricht für den Wohlstand dieser Stifter, die auch aufgrund ihrer griechischen Namen eher in einen städtischen und/oder hellenisierten, wohlhabenden Kontext einzuordnen sind:

*Σερῆνος ὑπέρ τῶν  
τέκνων Εὐπόρου καὶ  
Σερήνου καὶ Τελένης*

<sup>181</sup> I.Fayoum I 73 (S.N., 16. März 24 v.Chr.), für eine Abbildung siehe Bernand 1975, Pl. 53.

<sup>182</sup> I.Fayoum II 130 (Theadel., kaiserzeitl.).

<sup>183</sup> I.Fayoum II 121 (Theadel., 7. Apr. 93).

<sup>184</sup> I.Fayoum III 167 (Narm., 85–88). Siehe Kapitel 1.3.1 zu diesem Satabus und Vermutungen über eine Kooperation zwischen den Tempeln von Narmuthis und Soknopaiu Nesos.

<sup>185</sup> I.Fayoum III 170 (Narm., kaiserzeitl.).

*καὶ τῆς αὐτοῦ [γυναι]-  
[κός — — — — —] <sup>186</sup>*

„Serenos zugunsten seiner Kinder Europos, Serenos und Helena, und für seine Frau ...“

Als Mäzen trat in Theadelphia vielleicht C. Valerius Cottus auf, Veteran der Legio III. Cyrenaica, der im Jahr 156 ein Heiligtum (*ἱερόν*) des Ammon restaurieren ließ.<sup>187</sup> Leider ist die Provenienz der Stiftungsinschrift nicht sicher Theadelphia zuzuordnen, weil der Stein mit der Inschrift 1909 in einem Dorf gefunden wurde, das 6 Kilometer von den Ruinen Theophilias entfernt lag. Dort diente er einer Moschee als Türschwelle.<sup>188</sup> Veteranen, die Monamente für Ammon, Zeus und Jupiter stifteten, lassen sich jedenfalls in ganz Ägypten finden.<sup>189</sup>

Für den Soknopaiostempel sind außerdem weitere Bauarbeiten im zweiten Jahrhundert archäologisch belegt: In dieser Zeit fanden Restaurierungsarbeiten an der westlichen Außenwand des Haupttempels und eine Erneuerung des davor befindliches Bodenplasters statt.<sup>190</sup> Noch umfänglicher ist der An- oder Ausbau eines Gegentempels an der Rückseite des Haupttempels zu bewerten.<sup>191</sup> Das lässt vermuten, dass noch Mitte des zweiten Jahrhunderts große Stiftungen an den Soknopaiostempel geflossen sind. Die Stifter selbst lassen sich jedoch leider nicht benennen.

### 2.3.2.2 Götter- und Heiligenstatuen

Etwa zwanzig vollständig oder teilweise erhaltene Stand- und Sitzfiguren wurden im Tempelbezirk von Soknopaiu Ninos gefunden, drei Statuen(fragmente), die den nesiotischen Exemplaren ähneln, in Tebtynis. Stilistisch sowie nach Angabe der wenigen überlieferten Inschriften datieren die meisten Statuen aus Soknopaiu Ninos wohl aus der frühen, einige möglicherweise aus der hohen Kaiserzeit. Grundsätzlich sind die stets unterlebensgroßen und rückseitig mit einem Pfeiler versehenen Statuen typisch für die ägyptische Kunst. Ausgedrückt wird der ägyptische Stil bei den Standfiguren beispielsweise durch die anliegenden Arme und das nach vorne gestellte linke Bein, nur ihre Haartracht oder ihre Kleidung enthalten gelegentlich hellenistische Elemente. Die Figuren sind zum Teil

<sup>186</sup> I.Fayoum III 169 (Narm., kaiserzeitl.).

<sup>187</sup> I.Fayoum II 124 (Kharabat Shalal, 19. Mai 156).

<sup>188</sup> I.Fayoum II 124, Einl. Ein Heiligtum für den Gott Ammon ist in Theadelphia ansonsten nicht bezeugt. Jacques France schlägt vor, die Inschrift dem nicht näher lokalisierten antiken Ort Polydeukia zuzurechnen, da dessen Lage in der Nähe des Fundortes des Schriftträgers vermutet wird, cf. France 1999, 270.

<sup>189</sup> I.Fayoum II 124, Z. 4, Komm.

<sup>190</sup> Zu den Restaurierungsarbeiten cf. Davoli 2014a, 3.

<sup>191</sup> Zur Entdeckung des Gegentempels cf. Davoli 2016. Siehe Kapitel 2.2.2.2 zur möglichen Nutzung dieses Gegentempels als Orakelstätte.

durch individualisierende Aspekte wie besondere Haartracht, beigegebene Objekte oder Spuren des Alterns in den Gesichtszügen gekennzeichnet. Von den drei Figuren aus Tebtynis zeigt die einzige noch vollständig erhaltene Statue einen Mann mit Toga und Lorbeerkrone, den er im kurzgelockten Haar trägt. Augen und Körperhaltung sind aber nach ägyptischer Tradition gefertigt.<sup>192</sup> Nach heutiger Forschungsmeinung repräsentieren die Statuen vergöttlichte Menschen oder Lokalheilige.<sup>193</sup>

Wenn einige Statuen tatsächlich Götter oder Lokalheilige adressierten, dürften sie den Tempeln als Stiftungen übereignet worden sein: Wenngleich aus Soknopaiu Nesos und Tebtynis keine direkten Belege dafür vorliegen, dass die Statuen als Stiftungen dargebracht wurden, rühmte sich der bereits im vorangegangenen Kapitel erwähnte Euporos, im Tempelbezirk von Narmuthis Bodenplaster und Kultstatuen (*ἀνδριάντες*) finanziert zu haben.<sup>194</sup> Ein ähnlicher Stiftungskontext könnte für die hier betrachteten Statuen vorliegen. Ihr ursprünglicher Standort in Soknopaiu Nesos lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, da die Objekte aus Raubgrabungen des späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts stammen. Es ist aber anzunehmen, dass sie im Bereich des Tempelbezirks aufgestellt waren.<sup>195</sup> Die Statuen aus Tebtynis wiederum sind ohne Zweifel im Umfeld der Prozessionsstraße, auf Höhe der vier Vereinshäuser vor dem Tempelbezirk, gefunden worden.<sup>196</sup>

Wie schon anhand der Stiftungen von Bauwerken besprochen, ist anzunehmen, dass begüterte Einheimische und lokale Vereine, gelegentlich aber auch städtische Akteure als Stifter auftraten. Unter den Stiftern der Statuen von Soknopaiu Nesos dürften sich auch Amtsträger des Soknopaiostempels selbst befunden haben. Insbesondere ist dies für zwei Familien anzunehmen, die demotische Inschriften auf dem Sockel einer Sitzstatue eingravieren ließen.<sup>197</sup> Gemäß dem Text an der Ansichtsseite des Sockels richtete die Familie des Horos, Sohn des Harpagathes, im Jahre 33 zugunsten des Kaisers Tiberius Gebete an den Gott Pakysis.<sup>198</sup> Auf der linken Seite des Statuensockels ist das Relief eines Dromedars eingeritzt, daneben eine weitere demotische Inschrift, die „Psais und seine Brüder und seine(?) Frau und seine(?) Kinder“<sup>199</sup> lautet. Da beide Inschriften in demotischer Schrift

<sup>192</sup> Für eine Beschreibung der Statuen aus Soknopaiu Nesos nebst Katalog und Fotografien cf. Lembke 1998, 115–37. Zu den Statuen aus Tebtynis cf. Rondot 2004, 139–43 mit 277, Photo 108–11. Zwei heute nicht mehr erhaltene Statuen aus Tebtynis mit einer ähnlichen Beschreibung wurden bei der Ausgrabung der Prozessionsstraße im Jahr 1933 gefunden, cf. Rondot 2004, 158. Demnach befanden sich im Areal des Soknebtynistempels ehemals möglicherweise noch mehr solcher Statuen.

<sup>193</sup> Zur Interpretation der Statuen als Repräsentationen vergöttlichter Menschen mit Angaben zu weiterführender Literatur cf. Jördens 2018b, 61f. mit Anm. 30. Zu vergöttlichten Menschen in Ägypten cf. Lieven 2008; Lieven 2013 und Krämer 2018. Siehe zu vergöttlichten Privatpersonen und Lokalheiligen in den hier betrachteten Siedlungen auch Kapitel 1.2.2.

<sup>194</sup> I.Fayoum III 170 (Narm., kaiserzeitl.).

<sup>195</sup> Zur Provenienz der Statuen cf. Lembke 1998, 111f.

<sup>196</sup> Zum Fund der Statuen cf. Rondot 2004, 139; 158.

<sup>197</sup> CGC IV 1191 (= TM 47197; S.N., 11. Apr. 33), die beiden demotischen Inschriften sind ediert in Zauzich 1987.

<sup>198</sup> Siehe Kapitel 1.3.1 zu Pakysis als Gott oder Lokalheiligen.

<sup>199</sup> Übersetzung: Zauzich 1987, 216.

verfasst sind und sich vergleichbare Schreibfehler in beiden Texten finden, dürften sie etwa zu derselben Zeit und eventuell sogar von demselben Schreiber angebracht worden sein.

Angesichts der Tatsache, dass die beiden Inschriften in demotischer Schrift formuliert wurden, sind in Horos und Psais Amtsträger des Soknopaiostempels zu vermuten; ferner wäre das intendierte Zielpublikum, das der Stifter vor Augen hatte, in den Amtsträgern des Soknopaiostempels zu sehen, denn nur dieser Personenkreis konnte die demotischen Inschriften lesen. Die Erwähnung des Kaisers ist bemerkenswerterweise darauf zurückzuführen, dass die Inschrift das griechische Formular für Stiftungsinschriften ‚zugunsten‘ (ὑπέρ) einer Person, vornehmlich des Herrschers, im Demotischen adaptiert hatte.<sup>200</sup> Anscheinend orientierte man sich für die Inschriften also am griechischen Formular und beabsichtigte, der Statue durch die demotische Schrift eine ‚authentische‘ oder vielleicht sogar eine ‚archaische‘ Erscheinung zu verleihen.

Abgesehen von der Statue mit dem demotischen Text liegen sechs weitere Statuen aus Soknopai Nisos vor, die mit griechischen Inschriften versehen sind und Namen von Stiftern und Bildhauern nennen: (1) **Satabus** stiftete eine Statue zugunsten der Familie des Pisois des Älteren;<sup>201</sup> (2) eine andere Statue stiftete **Eirenaios der Jüngere**, Sohn des Pisois, der „Vorsteher des Gottes Soknopaios“ (gemeint war ein Kultverein?);<sup>202</sup> (3) eine Sitzfigur stellte der Handwerker **Tesenuphis** für den Gott(?) Pramenes her;<sup>203</sup> (4) Eine andere Sitzstatue fertigte ein Bildhauer namens Petesis an, sein Auftraggeber war möglicherweise der neben ihm auf demselben Statuensockel erwähnte **Herieus**<sup>204</sup> (5) Ein anderer Stifter war der Sitologe **Satyros**, Sohn des Pekysis. Von dessen Statue ist allerdings nur noch der Sockel mit Inschrift erhalten.<sup>205</sup> (6) Eine weitere Statue, von der ebenfalls nur noch der Sockel mit Inschrift erhalten ist, wurde von einem **Mystharion**, Sohn des Satyros gestiftet.<sup>206</sup> Wahrscheinlich ist Mystharion als Sohn des vorgenannten Sitologen Satyros zu identifizieren, denn zum einen sind beide Namen vergleichsweise selten in Soknopai Nisos vertreten, was eine Verwechslung mit anderen Nesioten eher unwahrscheinlich macht. Zum anderen unterscheiden sich beide Monuments vom Rest des Corpus, weil ihre Sockel ungewöhnlich hoch waren (siehe unten).<sup>207</sup> Die Namenskette von Pekysis (Großvater) zu Satyros (Vater) und Mystharion (Sohn) gibt zudem Anlass zu der

<sup>200</sup> Zur Adaption des griechischen Formulars cf. Pfeiffer 2010, 298f.

<sup>201</sup> I.Fayoum I 78 (S.N., 44 v.Chr.–48 n.Chr.).

<sup>202</sup> I.Fayoum I 77 (S.N., Mitte 1. Jh. v.Chr.–Mitte 1. Jh. n.Chr.): Εἰρηναῖος νεώ(τερος) Πισόιτος προσ-/  
τάτης Σοκνοπαίωι θεού(!) με(γίστωι).

<sup>203</sup> I.Fayoum I 79 (S.N., 30 v.Chr.–50 n.Chr.): Τεσενοῦφι(ζ) θε(ῷ)/Πραμήνι ἐποί(ει). Zur Diskussion der Grammatik und des Gottes Pramenes cf. I.Fayoum I 79, Komm.

<sup>204</sup> I.Fayoum I 80 (S.N., Mitte 1. Jh. v.Chr.–Mitte 1. Jh. n.Chr.): „Petesis, Sohn des Papus, hat es gemacht. Für Herieus, Sohnes des Pnepheros, und die Frau und die Kinder. Im 4. Jahr, 6. Tybi.“  
(Πετῆσι(ζ) / Πάπου / ἐπόη· / ὑπὲρ Ἐργεῦ(ζ) Πιγεφε(ρώς) / καὶ ἡ γυ(νὴ) καὶ τὰ τέκνα(α) / (ξτούς) δ',  
Τύβι ζ').

<sup>205</sup> I.Fayoum I 81 (S.N., kaiserzeitl.).

<sup>206</sup> I.Fayoum I 82 (S.N., kaiserzeitl.).

<sup>207</sup> Lembke 1998, 114 mit Anm. 31.

Vermutung, dass die Stifter der beiden Statuen aus einer ursprünglich einheimischen Familie stammten.

Wie sich also zeigt, erwähnen die meisten Inschriften Stifter mit orts- und tempelspezifischen Namen, im Falle griechischer Namen lassen sich die Stifter eventuell in ein verwandtschaftliches Verhältnis mit einheimischen Nesioten einordnen.<sup>208</sup> In erster Linie traten demnach einheimische Familien als Stifter der Statuen im Tempelbezirk von Soknopaiu Nesos auf.

Die Statuen trugen, wie erwähnt, zum Teil individualisierende Gestaltungselemente. Außerdem sind einige Exemplare größer als andere. Auffällig ist dabei, dass die besonders großen Statuen beziehungsweise die Statuen mit einem besonders hohen Sockel von Männern mit den griechischen Namen Eirenaios, Satyros und Mystharion gestiftet wurden. Dies betrifft die Standstatue, die Eirenaios der Jüngere stiftete, und die mit einer Höhe von 90 Zentimetern fast doppelt so hoch ist wie die meisten anderen Statuen aus Soknopaiu Nesos. Die Figur zeigt einen älteren Mann mit Bart, gekleidet in ein ägyptisches Gewand.<sup>209</sup> Die beiden heute verlorenen Figuren, die der Sitologe Satyros und sein Sohn(?) Mystharion gestiftet hatten, wurden unterdessen auf einem etwa 80 Zentimeter hohen Sockel platziert. Wie Katja Lembke bemerkt, hätten die zugehörigen Statuen auf diesen Sockeln fast die Augenhöhe eines Menschen erreicht, selbst wenn sie, wie die meisten anderen Statuen, bloß einen halben Meter groß gewesen wären.<sup>210</sup> Größer als diese Statuen waren mit einer Höhe von 1,07 und 1,05 Meter nur die zwei Standbilder eines alten und eines jungen Mannes (Inscriften darauf sind verloren oder waren nie vorhanden), die demnach wohl umso kostspieliger waren.<sup>211</sup> Die Figur des alten Mannes trägt ein Stirnband in seinem kurzen Haar, vielleicht eine *tāvīa*, die einen religiösen Kontext andeuten könnte. Beide Statuen werden den frühen Jahren der römischen Herrschaft zugeordnet und wären demnach ungefähr zeitgenössisch zur Statue des Eirenaios.<sup>212</sup> Diese Größendifferenzen und unterschiedlichen Gestaltungsmerkmalen zeigen, dass es sich bei den Statuen nicht (oder zumindest nicht in jedem Fall) um standardisierte Produkte aus der Angebotspalette der Tempel handelte, sondern die Stifter je nach eigenen Vorstellungen und eigenen Möglichkeiten hellenistische Stilelemente oder besonders große Statuen anfertigen ließen. Wie zu sehen war, handelte es sich bei Satyros und Mystharion, da ihr Vorfahre Pekysis hieß, möglicherweise um Nachkommen aus der einheimischen Bevölkerung, die, ihren nunmehr griechischen Namen nach zu urteilen, in städtische oder hellenisierte Kreise aufgestiegen sind. Vielleicht stifteten sie besonders große oder auffällige Statuen, um auch auf diese Weise ihren Sonderstatus in der Siedlungsgemeinschaft anzudeuten.

<sup>208</sup> Siehe zu orts- und tempelspezifischen Namen in Soknopaiu Nesos Kapitel 1.2.2.

<sup>209</sup> Alexandria, Griechisch-Römisches Museum, 3192.

<sup>210</sup> Lembke 1998, 114 mit Anm. 31.

<sup>211</sup> SMB, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, 11632 und 11633. Zur Beschreibung der Statue mit Fotografien cf. Lembke 1998, 116 und 131, Abb. 4–7.

<sup>212</sup> Zur Datierung der Statuen cf. Lembke 1998, 116–8.

Vergleichbare Skulpturen wie die in Soknopaiu Nesos sind übrigens aus dem nahegelegenen Karanis bekannt, allerdings werden unter den dortigen Funden nur zwei Statuen dem ägyptischen Kunststil zugeordnet, während den Tempelbezirk mehrere Statuen im hellenistischen Stil zierten.<sup>213</sup> Aufgrund der fragmentarischen archäologischen Überlieferung lässt sich jedoch nicht sagen, ob insgesamt in Soknopaiu Nesos mehr Statuen ägyptischen Stils und in Karanis mehr Statuen hellenistischen Stils errichtet wurden.

Neben den anthropomorphen Statuen war die Kultarchitektur der hier betrachteten Tempel von Sphingen und Löwenfiguren geprägt, zwei solcher Monamente stifteten in Narmuthis lokale Kultvereine für Anubis und Apollon: Beide Vereine hinterließen Votivinschriften je auf dem Sockel einer Sphinx und einer Löwenstatue, die einander benachbart waren und sich im Vorhof des Tempelbezirks befanden.<sup>214</sup> Im Vergleich zu den stets unterlebensgroßen Heiligenstatuen waren die an den Prozessionsstraßen platzierten Sphingen und Löwen sehr viel größer und somit wohl entsprechend teurer. Die Finanzierung dieser monumentalen Statuen fiel insofern nicht zufällig lokalen Vereinen zu. Generell ist aber auch hier zu betrachten, dass in erster Linie die einheimischen Vereine und Privatpersonen und seltener städtische Stifter und Beamte eine Präsenz in den Tempelbezirken etablierten.

### **2.3.3 Ägyptische Götter in griechischem Gewand: Tafelgemälde und Fresken**

Bis hierhin hat sich gezeigt, dass die Tempelkollegen darum bemüht waren, den Sobek-Kult einem Griechisch sprechenden Publikum zu präsentieren, sei es nun durch das Angebot griechischer Orakellose oder die Gelegenheit, kurze Proslynemata an den Tempelmauern zu hinterlassen. Am Eingang des Tempelvorhofs von Narmuthis waren sogar vier griechische Hymnen als Inschriften angebracht, die Ermuthis-Isis (alias Renenutet), Sokonopis und Amenemhet III. besangen.

Ein anderer Bereich, in dem sich die ‚Übersetzungsleistung‘ der Kultfunktionäre und ihrer Partner aus hellenistisch geprägtem Umfeld zeigt, ist die Ikonografie. Wie bereits bei den Ausführungen zur Verbreitung des Namens Kronion in Kapitel 1.4.1 angedeutet, wurde Sobek-Geb bisweilen als Mensch in Frontalperspektive dargestellt, wobei Haartracht und Kleidung an die Ikonografie des Kronos angelehnt waren. Nur ein kleines Krokodil in den Händen des Mannes deutet darauf hin, ihn als Krokodilgott Sobek zu erkennen. In einer solchen Darstellung ist Sobek-Geb-Kronos beispielsweise auf Tafelgemälden aus Tebtynis abgebildet, wobei eines der Gemälde in den Ruinen des Soknebtynistempels gefunden wurde.<sup>215</sup> Tafelgemälde mit ähnlichen hellenistischen Göttermotiven wurden auch

<sup>213</sup> Für einen kurzen Vergleich zu Karanis unter Angabe von Belegen cf. Lembke 1998, 126f.

<sup>214</sup> I.Fayoum III 171 und 172 (beide Narm., kaiserzeitl.).

<sup>215</sup> Im Tempelbezirk von Tebtynis wurde das Gemälde Alexandria, Griechisch-Römisches Museum, 22978 gefunden. Ein anderes Tafelgemälde mit Sobek-Geb-Kronos wurde in einem Privathaus in Tebtynis entdeckt (SMB, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, 15978, siehe Abb. 14 in

außerhalb des Fayum, namentlich in Kellis und Deir el-Bahari, im Bereich der dortigen Tempelbezirke gefunden. Weder die Auftraggeber noch die Adressanten dieser Bilder sind in antiken Quellen eindeutig benannt, aber eingedenk der vorangegangenen Überlegungen wäre anzunehmen, dass es sich um Votivgaben hellenistisch geprägter Klienten und Kultanhänger handeln könnte, die sich an der Bildsprache der Sobek-Kulte orientierten.<sup>216</sup>

Zum Abschluss wird nun ein Fresko aus Theadelphia besprochen, das illustrieren soll, wie die Tempelkollegien den Sehgewohnheiten eines hellenistisch gebildeten Publikums entgegenkamen, indem sie entsprechende Bildmotive gezielt in die Tempelbezirke einflochten. Genauer gesagt, handelt es sich um zwei komplementäre Fresken auf den Innenseiten jener Torpfosten, die in den dritten, innersten Vorhof des Haupttempels von Theadelphia hineinführen. Die beiden Bilder stehen sich dabei an den Innenseiten der Pfosten gegenüber (siehe Abb. 16 und 17): Vom zweiten Vorhof aus gesehen links ist eine männliche Person zu Pferd abgebildet, sie trägt lockiges Haar, Bart, eine Krone und Soldatenkleidung. Darüber befindet sich eine kleine Figur mit Doppelaxt und Speer, darunter ein auf einer Bahre getragenes, mumifiziertes Krokodil. Zur Rechten steht eine zweite Person von gleicher Erscheinung, die ein Pferd am Zaumzeug mit sich führt und eine Papyrusrolle in der linken Hand hält, während hinter ihrem Kopf eine Sonnenscheibe erstrahlt. Neben der Person befindet sich abermals eine kleine Figur mit Rüstung und Schwert, darunter eine Krokodilmumie auf einer Bahre.

Neben den Fresken sind drei Dipinti mit schwarzer Farbe auf den Putz geschrieben: Direkt unterhalb des Freskos auf dem linken Pfosten huldigte ein gewisser Pasikaios dem Gott Suchos.<sup>217</sup> Da der Name Pasikaios nur in diesem einen Dipinto belegt ist,<sup>218</sup> lässt sich vermuten, dass es sich vielleicht um einen Schreibfehler oder eine falsche Deklination handelt; näheres lässt sich jedenfalls nicht über ihn herausfinden. Neben dem Fresko auf dem rechten Pfosten sind wiederum zwei Dipinti angebracht, die die Namen Heron Subattos<sup>219</sup> und Heron<sup>220</sup> nennen. Ob damit ein Gott oder ein Mensch namens Heron gemeint war, wird im Folgenden besprochen. Da alle drei Dipinti mit derselben schwarzen Farbe direkt neben den Figuren des Freskos angebracht wurden, lässt sich annehmen, dass sie einerseits in Bezug zueinander und andererseits in Bezug zu den Wandbildern standen.

Grundlegend für das Verständnis darüber, wer hier dargestellt ist und warum die beiden Fresken ausgerechnet an dieser Stelle angebracht wurden, sind die beiden kleinen Krokodilmumien, die fast unscheinbar unterhalb der großen Menschengestalten verharren. Jüngst schlug Holger Kockelmann vor, die Fresken in einen Gesamtkontext der

---

Kapitel 1.4.1). Für ausführliche Bildbeschreibungen beider Gemälde cf. Rondot 2013, 75–80 und 122–7.

<sup>216</sup> Mit einer ähnlich vorsichtigen Einschätzung schon Zivie-Cocque und Dunand 2013, 594, dort mit Angabe zu den Fundorten weiterer Tafelgemälde. Tallet 2012a, 159 erwägt, dass die Holztafeln möglicherweise zu Festtagen präsentiert worden sein könnten.

<sup>217</sup> I.Fayoum II 128 (Thead., 2. Jh.): εὐτυχῶς τῷ κυριῷ / Σούχῳ, ἐπ' ἀγαθῷ / Πασικαίου.

<sup>218</sup> Zur Verbreitung des Namens cf. Trismegistos NameID 178871.

<sup>219</sup> II.Fayoum II 126 (Thead., 2. Jh.): "Ἡρων Σούβαττος (l. "Ἡρων<i></i> Σούβαττ<i></i>ωι>?). / ὑπὲρ εὐχαριστίας / ἀνέθηκα?)" ἐπ' <αγ>αθῷ (l. ἀγαθῷ).

<sup>220</sup> I.Fayoum II 127 (Thead., 2. Jh.): ἐπ' ἀγαθῷ, "Ἡρωνι Σούβαττωι.

Ritualpraktik des Sobek-Kultes einzuordnen. Hierzu bedarf es zweier Vorbemerkungen: Schon zu Eingang dieses Kapitels wurde erläutert, dass Sobek die Dualität der Götter Re/Horos und Osiris in Form eines jungen, solaren Sobek-Re/Horos und eines alten beziehungsweise jenseitigen Sobek-Osiris in sich vereinigen konnte. Wie Kockelmann zeigt, trägt das Krokodil auf dem linken Pfosten die dem Osiris zugeordnete Atef-Krone, zudem hängt von ihrer Bahre ein Halskragen herab, ein Gegenstand, der im Kultkontext zu Wiederbelebungsritualen verwendet wurde. Das Krokodil auf dem rechten Pfosten trägt wiederum die mit Re assoziierte Sonnenkrone. Als Erstes lässt sich also festhalten, dass die beiden Fresken offenbar Sobek-Osiris und Sobek-Re darstellen. Als Zweites zum Rituskontext: Der kosmische Regenerationszyklus zwischen Osiris und Re ließ sich, wie in der Einleitung zu Kapitel 2 beschrieben, beispielsweise im Zuge des *hn̥m-jtn*-Rituals in Form einer Prozession darstellen, in der auch zwei Krokodilmumien Verwendung fanden. Wie Kockelmann nun erstmals zeigt, befanden sich im Vorraum des Allerheiligsten des Tempels, also auf einer Achse mit den Pfosten des Eingangsportals, zwei hölzerne Theken, die sich ihrer Form und Konstruktion nach für das Abstellen von langen Tragbahnen eigneten. Ein passendes Exemplar einer solchen Bahre, die wohl zum Transport einer Krokodilmumie diente, wurde sogar im Tempel selbst gefunden. Aufgrund dieser räumlichen Konstellation schlägt Kockelmann vor, dass die beiden an den Pfosten abgebildeten Krokodilmumien ein Mumienpaar darstellen, das tatsächlich im Tempel verwahrt wurde. Am treffendsten sei dieses Paar mit den Inkarnationen des Sobek-Osiris und Sobek-Re/Horos zu identifizieren.<sup>221</sup>

Wie bereits Gaëlle Tallet bemerkt hat, stellen die beiden großen, anthropomorphen Kriegerfiguren die hellenistische Interpretation der beiden Sobek-Formen dar. Dies zeigt sich insbesondere an dem korrespondierenden Kopfschmuck der Figuren: Der Reiter auf dem linken Pfosten trägt eine Krone, das osirianische Krokodil unter ihm ist mit einer Atef-Krone bekränzt. Die Person zur Rechten ist wiederum mit einer solaren Korona hinter ihrem Kopf dargestellt, während das Krokodil darunter eine Sonnenkrone trägt. Die beiden Figuren sind also als hellenistische Darstellungen oder ‚Übersetzungen‘ des Sobek-Osiris und Sobek-Re zu verstehen.<sup>222</sup>

Welche hellenistischen Pendants in diesen Figuren zu erkennen sind, ist umstritten: So steht zur Debatte, in den Figuren den in Theadelphia verehrten thrakischen Reitergott Heron und einen Begleiter (Lykurg?) zu sehen. Ein solches Argument stützt sich einerseits auf die in den Dipinti auf dem rechten Pfosten genannten Namen Heron und Heron Subattos, andererseits auf die Doppelaxt der kleinen Kriegerfigur auf dem linken Pfosten, da die Axt ein Attribut des Lykurg ist.<sup>223</sup> Dementgegen schlägt Cornelia Römer vor,

<sup>221</sup> Kockelmann 2017, 638–46, dazu Bildbelege ebd., Taf. 72 und 77f.

<sup>222</sup> Tallet 2012a, 156f. Zur Ikonografie der Atef-Krone und der Sonnenscheibe im Sobek-Kult cf. weiterführend Kockelmann 2017, 97f.; 107f.

<sup>223</sup> Zur Interpretation der beiden Figuren als Heron nebst Begleiter (Lykurg) schon I. Fayoum II 126, Komm., in neuerer Zeit Tallet 2012a, 155–7. Auf Grundlage der zwei Dipinti, die den Namen Heron (Subattos) nennen, ist diese Interpretation zunächst naheliegend. Damit wird allerdings vorausgesetzt, dass sich die in den Dipinti genannten Namen auf Götter und nicht auf Menschen



Abb. 16: Fresko am linken Pfosten des Portals, das in den innersten Vorhof des Tempels von Theadelphia führte. Heute Alexandria, Griechisch-Römisches Museum, 20223. Das bereits zum Zeitpunkt dieser Aufnahme 1912/13 stark verbliebene Dipinto I. Fayoum II 128 befindet sich unterhalb des Freskos (hier nicht im Bild).



Abb. 17: Fresko am rechten Pfosten des Portals, das in den innersten Vorhof des Tempels von Theadelphia führte. Heute Alexandria, Griechisch-Römisches Museum, 20223. Die bereits zum Zeitpunkt dieser Aufnahme 1912/13 stark verblichenen Dipinti I. Fayoum II 126–127 befinden sich links über dem Kopf und unter dem linken Fuß der großen Figur.

in den Figuren die Dioskuren zu sehen. Ihre Interpretation stützt Römer auf drei Argumente: Zum ersten ist die Identifikation des Begleiters als Lykurg sehr vage und lasse sich ikonografisch anzweifeln. Zum zweiten passe das Arrangement der beiden Figuren, einer zu Pferd und einer zu Fuß mit einer Papyrusrolle in der Hand, zu dem klassischen Bild der Dioskuren, wonach Kastor von beiden Brüdern ein Kämpfer und Polydeukes ein Gelehrter gewesen sei. Zum dritten schlägt Römer vor, in den Dipinti auf dem rechten Pfosten nicht den Namen des Gottes Heron, sondern den Namen eines Menschen zu lesen, der durch Schreib- und Grammatikfehler jedoch entstellt worden sei: „Heron, Sohn des Satabus“ statt „Heron Subattos“.<sup>224</sup> Auch eingedenkt der im gesamten Mittelmeerraum verbreiteten Darstellung des Brüderpaars als jugendliche Krieger, der eine zu Pferd und der andere als Faustkämpfer, möchte man Römer hier Recht geben.<sup>225</sup>

Ein Blick auf die Theologie der fayumischen Sobek-Kulte erhärtet Römers These, in den beiden großen anthropomorphen Figuren die Dioskuren zu sehen: Da Sobek in einer Dualität zugleich einen osirianischen und einen solaren Gott verkörperte, war es nur naheliegend, für die ‚Übersetzung‘ dieses dualen Wesens ein Brüderpaar wie Kastor und Polydeukes zu wählen, zumal sich in ihrer Schwester Helena eine passende Entsprechung zu Isis für die Trias von Osiris-Isis-Horos fand. Die beiden Figuren an den Pfosten des Tempelportals wären dabei nicht die einzigen Beispiele für eine solche ‚Übersetzung‘: Weitere Text- und Bildbelege aus dem Fayum, aber auch aus dem mittelägyptischen Hakkoris und Oxyrhynchos legen nahe, dass die Dioskuren öfter als *interpretatio graeca* für Krokodilgötterpaare dienten.<sup>226</sup> Die Dualität des Sobek-Orisis-Re/Horos wurde also ikonografisch und sprachlich in das hellenistische Gewand der Dioskuren ‚übersetzt‘.

---

beziehen (siehe dazu im Folgenden). Heron war auch ein gebräuchlicher Personenname in Ägypten, cf. Trismegistos NameID 3380.

<sup>224</sup> Römer 2016, 492f.

<sup>225</sup> Zur Ikonografie der Dioskuren cf. überblicksweise T. Scheer u. A. Ley, s.v. ‚Dioskuroi‘, in: DNP Online, [https://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_dnp\\_e320920](https://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e320920) (Zugriff: 30.03.2020).

<sup>226</sup> So stiftete in Theadelphia ein Nikandros, Sohn des Petesuchos, im Jahr 127/128 ein Monument für die Dioskuren: I.Fayoum II 123 (Thead., 127/128), von dem jedoch nur noch der Kalksteinsockel erhalten ist. In Soknopaiu Nesos wiederum stiftete ein Stotuetis, Sohn des Harpaesis, den Dioskuren eine prächtig verzierte Votivstele mit Kultnische: Kairo, Ägyptisches Museum, CG 9287, darauf die Inschrift I.Fayoum I 74 (S.N., 2. Dez. 50). Aus Bakchias stammt ein Orakellos, das an die ‚Dioskuren‘ als Orakelgötter adressiert war: P.Fay. 138 (Bakch., 1./2. Jh.).

Ob die Dioskuren in Ägypten und speziell im Fayum in einer festen Verbindung mit dem Sobek-Kult zu betrachten sind, oder ob daneben auch ein eigener Dioskuren-Kult bestand, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Die aus Narmuthis stammende, sehr fragmentarische Inschrift I.Fayoum III 183 (Narm., kaiserzeitl.), die anscheinend an die „olympischen [Dio]skuren“ (Ολυμπίοις / Διοι σχούποις) gerichtet war, erlaubt jedenfalls die Vermutung, dass parallel dazu noch andere, ‚nicht-olympische‘ Dioskuren verehrt wurden.

Ein anderes Götterpaar findet sich dagegen in Narmutis, wo Sokonopis und Isis-Thermuthis (oder Ermuthis-Isis) offenbar mit Agathos Daimon und Agathe Tyche gleichgesetzt wurden. Für einen Überblick über den Forschungsstand zur Gleichsetzung griechischer Götter mit den Sobek-Manifestationen und weitere Diskussion cf. Kockelmann 2017, 234–8. Zu der Triade aus Sobek, einer Gefährtin und einem Nachkommen, die im ptolemäischen und römischen Fayum oft in der Konsellation Sobek-Osiris, Isis und Sobek-Horos anzutreffen ist, cf. ferner Kockelmann 2017, 162–71.

Bleibt zu fragen, wer die Fresken in Theadelphia anbringen ließ. Pasikaios, der nach dem Dipinto auf dem linken Pfosten dem Suchos huldigte, könnte einer der Stifter gewesen sein; der auf den Dipinti zu Rechten erwähnte Heron ein zweiter Stifter. Selbst wenn dies zuträfe, ließe sich aus ihren Namen aber nichts Konkreteres ableiten. Weitere Hinweise auf die Stifter und Adressaten der Fresken bietet vielleicht der Vergleich zu anderen in Theadelphia gefundenen Fresken, oder aber eine Betrachtung zur Positionierung der Fresken im architektonischen Ensemble des Tempelbezirks.

Ein reich ausgestattetes Wohnhaus, das sogenannte ‚Bildernischenhaus‘, das Otto Rubensohn 1902 in Theadelphia ausgegraben hatte, beherbergte Fresken in ähnlicher Qualität wie jenes an den Pfosten des innersten Vorhofes des Pnepherostempels.<sup>227</sup> Vor diesem Hintergrund bietet sich an, wohlhabende Einwohner des Ortes, die Häuser wie das ‚Bildernischenhaus‘ bewohnten, als Stifter der beiden hier betrachteten Wandbilder anzusehen, oder zumindest die ausführenden Künstler derselben Schule zuzuordnen. Aufgrund der zeitgenössischen Soldatenkleidung der beiden Kriegerfiguren und weil die Dioskuren (und Heron) in dieser Zeit große Popularität unter Soldaten genossen, wäre aber auch denkbar, dass (Vereine von) Veteranen die Fresken stifteten.

Betrachtet man die Position der Fresken im architektonischen Gesamtkontext, ist da gegen beinahe verwunderlich, dass sich Laien beteiligt haben sollten: Die Fresken waren zu beiden Seiten des Eingangs zum innersten Vorhof des Tempelbezirks angebracht und befanden sich somit nur wenige Meter von dem Eingang zum Sakralvorraum entfernt. Dort wurden sie alltäglich von den Amtsträgern der Tempel passiert, sie waren jedoch kaum sichtbar für all die Personen, die sich lediglich im öffentlich zugänglichen, äußeren Vorhof des Tempelbezirks aufhalten durften (siehe Abb. 18 und 19).<sup>228</sup> Demnach wäre das Hauptpublikum, an das die Fresken adressiert waren, anscheinend eher in den Tempeldienern von Theadelphia zu sehen.

Wie gut oder schlecht die Fresken an den Pfosteninnenseiten tatsächlich für Laien sichtbar waren, lässt sich nicht mehr rekonstruieren. In den Stiftern Personen zu sehen, die in Häusern wie dem ‚Bildernischenhaus‘ lebten, ist ebenfalls reine Hypothese. Jedenfalls ist schwer vorstellbar, dass die beiden Fresken gänzlich ohne Beteiligung des Tempelkollegiums von Theadelphia entworfen und angebracht worden wären. Schon die große Nähe zum Allerheiligsten des Tempels, wo die Bilder alltäglich von den Kultfunktionären passiert wurden, deutet auf vorhergehende Absprachen mit ebendiesen Amtsträgern hin. Dieser Verdacht erhärtet sich mit Kockelmanns oben genannter Beobachtung, wonach die Bilder nicht nur eine im Fayum geläufige *interpretatio graeca* des dualen Sobek-Osiris-Re/Horos mit den Dioskuren wiedergeben, sondern in ihrer Positionierung an den Portalpfosten exakt der Ausrichtung zweier tatsächlich im Tempel verwahrter Krokodilmumien entsprachen: Wer sonst hätte wissen sollen, wo sich die Krokodilmumien im Tempelgebäude

<sup>227</sup> Zum Grabungsbericht cf. Rubensohn 1905, 5–16. Rubensohns Bericht ist zusammengefasst und neu ausgewertet in France 1999, 77–83.

<sup>228</sup> Während das Heiligtum nur von Kultfunktionären betreten werden durfte, hielten sich Kultanhänger und Klienten in den äußeren Bereichen des Tempelbezirks und im Bereich des Gégentempels auf, cf. überblicksweise Zivie-Coché und Dunand 2013, 401–5.

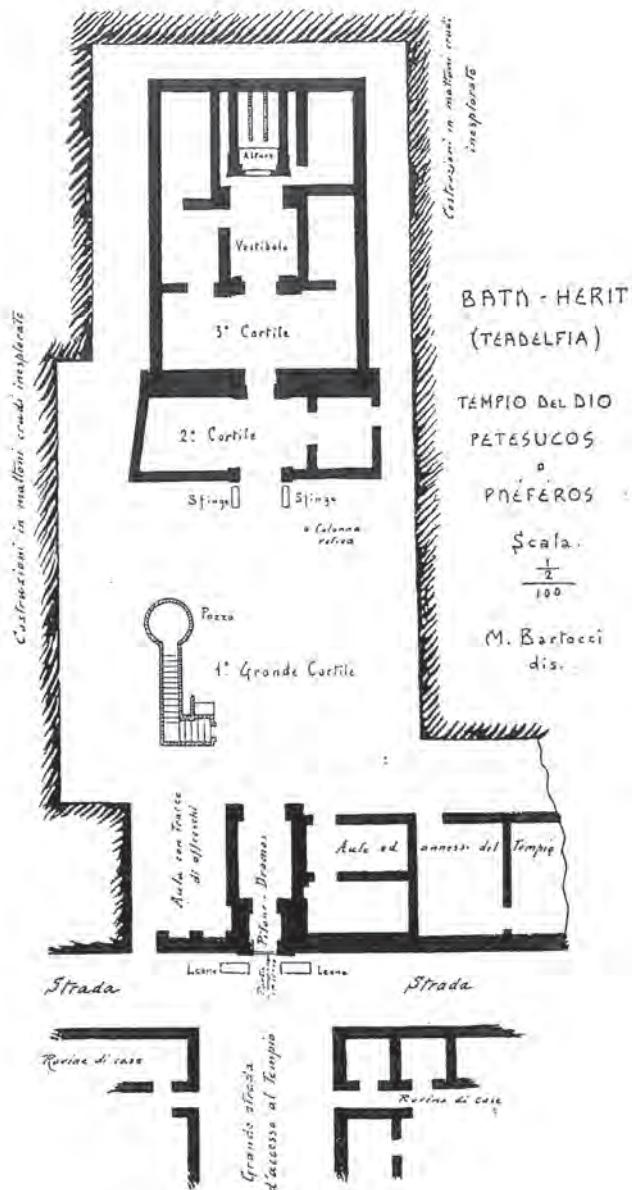


Abb. 18: Schematischer Plan des Tempelbezirks von Theadelphia. Die beiden hier besprochenen Fresken befanden sich an der Innenseite des Portals, das von dem zweiten in den dritten Vorhof führte.



**Abb. 19:** Auf der Fotografie ist der Blick vom ersten zum zweiten Tempelvorhof festgehalten, dahinter deutet sich das große Portal zum dritten Vorhof an, auf dessen Innenseiten die Fresken von Sobek-Osiris und Sobek-Re sowie ihrer hellenistischen Entsprechungen angebracht sind. Wie die Fotografie zeigt, waren die Figuren von den äußeren Bereichen des Tempelbezirks aus kaum zu sehen. Erst wenn man sich dem Innersten des Tempels näherte, traten sie in das Blickfeld der Betrachter. Die Aufnahme entstand während der Ausgrabung unter Leitung von Evaristo Breccia 1912/13, Breccia steht im Tor zum zweiten Vorhof.

befinden, oder welche Symbole den hellenistischen ‚Übersetzungen‘ des Sobek-Osiris und Sobek-Re/Horos zuzuordnen waren, wenn nicht die Amtsträger des Tempels selbst?

## 2.4 Zwischenfazit

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die Tempel mit ihrem Festbetrieb den Lebensrhythmus am Rande des Fayum maßgeblich mitbestimmten, denn Prozessionen und öffentliche Opferhandlungen lockten Kultanhänger gleichwie sensationslustige Besucher an, während den am Festgeschehen partizipierenden Einzelpersonen und Vereinen Möglichkeiten zur Zusammenkunft und zur Selbstdarstellung offenstanden. Für die Feste wendeten die Tempel große Nahrungsmittelmengen auf, die zum Teil unter den Kultanhängern

verteilt wurden. Zu besonderen Anlässen sammelten sie offenbar ‚aus Frömmigkeit Gegebenes‘ (*διδόναι κατ' εὐσέβειαν*) von den Einheimischen ein, der genaue Charakter dieser Abgabe ist jedoch noch zu erschließen. Zudem trugen lokale Vereine und städtische Stifter durch die Spenden von Opfertieren zum Festtagsschmaus bei. Öffentliche Kalbopfer müssen in hoher Frequenz stattgefunden haben, wenn eine demotische ‚Abmachung‘ aus dem Soknopaostempel ihre Zahl auf 60 Opferhandlungen pro Jahr beschränken will. Somit fungierten die Tempel als Plattform, auf der Speisen und andere Naturalien umverteilt wurden. Von diesem Austausch profitierten gleich drei Seiten: Natürlich diejenigen, die Speisen empfingen; daneben die Spender der Tiere und Naturalien, die sich als Wohltäter präsentieren und sich somit ihres Status versichern konnten; als dritte Gruppe profitierten die Amtsträger der Tempel selbst, die sich im Rahmen der Feste vor einem breitgefächerten Publikum als Kultspezialisten in Szene setzen konnten. Die kollektiven und individuellen Handlungen in einem gemeinsamen narrativen Rahmen während solcher Opfer, aber auch im Rahmen der übrigen Festtage, untermauerten dabei einerseits die Einteilung der sozialen Rollen in religiöse Experten, Stifter und Klienten. Andererseits nahmen sich die Teilnehmenden der Opferhandlungen als eine Gemeinschaft wahr, die durch Sprache, Raum und Kultnarrativ miteinander verbunden war.

Auf die divinatorischen Dienste der Tempel, sei es die Berechnung eines Horoskops oder die Erteilung eines Orakelspruchs, ließ sich ein breitgefächterter Personenkreis ein. Ob Soknopiau Natos in dieser Hinsicht ein besonders bedeutender Orakelstandort war, lässt sich auf Grundlage der bislang verfügbaren Quellen kaum beurteilen, da auch andre fayumische Tempel Orakeldienste anboten. Zu widersprechen ist indes einer Hypothese, wonach der Sprachwandel in den Orakellosen auf ein staatliches Verbot demotischer Schrift zurückgehe: Hätten sich die römischen Herrscher an den Losorakeln gestört, hätten sie diese Praktik generell verboten und nicht bloß die Nutzung der demotischen Schrift untersagt. Vielmehr ist das Angebot griechischer Orakellose in das generelle Bestreben der Tempel einzuordnen, ein Griechisch sprechendes Publikum zu erschließen. Dieselbe Tendenz ist bei den Proskynemata zu erkennen, die als kurze Graffiti in griechischer Sprache die Mauern der Tempelbezirke zierten und als Gelegenheitstexte von Reisenden und sonstigen Besuchern hinterlassen wurden.

Obwohl die Sprüche und Lieder der öffentlichen Kulthandlungen wohl noch immer in ägyptischer Sprache vorgetragen wurden, zielten die Amtsträger der Tempel darauf ab, ihr interaktives Repertoire möglichst einem Griechisch sprechenden (oder wenigstens Griechisch lesenden) Publikum zugänglich zu machen: Orakellose schrieben sie, wie erwähnt, auf Griechisch nieder, während Graffiti und Inschriften in griechischen Lettern, aber auch Fresken mit hellenistischen Motiven, an den Tempelmauern, Altären und Portalen zu betrachten waren. Dass dieses Angebot einen gewissen Anklang fand, zeigt sich daran, dass sich unter den Klienten und Stiftern der Tempel nicht nur Einheimische oder Angehörige der Tempelkollegien finden, sondern dem Namen und sonstigen Informationen nach auch Personen aus griechischsprachigen, städtischen Kontexten. Das Interesse eines solchen Publikums, auch ohne professionelle Anleitung an ägyptischen Kulten zu partizipieren, zeigt sich besonders deutlich an den anonymen Proskynemata, die einen Teil des Inschriftencorpus ausmachen: Durch das Auslassen des Namens verloren diese

Texte eigentlich jede rituelle Wirksamkeit; sie dürften daher nicht unter Anleitung eines Kulpspezialisten angebracht worden sein, sondern die Adaption einer ägyptischen Kultpraktik durch Laien darstellen. Wenn die anonymen Graffiti in größerer Zahl an den Tempelmauern zu finden waren, zeigt das, dass die Tempelkollegien diese Graffiti duldeten, wenn nicht sogar als interaktive Attraktion bewarben, um Besucher in die Tempelbezirke zu locken.

Wie schließlich zu sehen war, profitierten die Tempelbezirke von Stiftungen aus dem Kreise der einheimischen Bevölkerung, aber auch von Schenkungen aus der Hand von Veteranen, staatlichen Amtsträgern oder anderen Akteuren aus städtischen, hellenistisch geprägten Kreisen. Die aus Stifterhand finanzierten Bauwerke, Statuen und Wandbilder zeigen, dass die Tempel am Rand des Fayum noch bis ins zweite Jahrhundert hinein als bedeutende Institutionen wahrgenommen wurden, für deren Ausgestaltung Einzelpersonen und Vereine zum Teil erhebliche Summen aufbrachten. Wie insbesondere die anthropomorphen Statuen aus Soknopaiu Nenos mit ihren unterschiedlichen Größen und Gestaltungselementen andeuten, fand offenbar ein Diskurs und möglicherweise sogar ein Wettbewerb darum statt, wer die ‚schönsten‘ (und prestigeträchtigsten) Statuen stiftete.

Man darf wohl annehmen, dass die Entscheidung über die Sprache einer Inschrift und den Stil einer Statue grundsätzlich den Stiftern selbst oblag. Dies würde erklären, warum Stelen und Statuen, die von Personen mit ägyptischen Namen gestiftet wurden, keine oder kaum griechische Gestaltungselemente und zum Teil demotische Texte enthalten, während die Stiftungen von Veteranen und anderen Akteuren griechischen Namens mitunter hellenistische Stilelemente in sich tragen. Was in dieser Hinsicht die ‚Übersetzung‘ der Sobek-Manifestationen in ein hellenistisches Gewand betrifft, standen die Kultfunktionäre den Stiftern offenbar beratend zur Seite, wie die Fresken am Eingangsportal des Tempels von Theadelphia nach ihrer räumlichen Positionierung und ihrer Ikonografie nahelegen: Offenbar ‚übersetzte‘ man dort die Dualität eines Sobek-Osiris-Re/Horos in die Dualität der Dioskuren. Beiden Seiten gereichte diese ‚Koexistenz der Bilder‘ zum Vorteil, denn die Stifter konnten sich als fromme Wohltäter in Szene setzen, während die Amtsträger durch die Beratung in Gestaltungsfragen in ihrer Rolle als religiöse Spezialisten bestätigt wurden.

Die Öffnung der Kultstätten für ein hellenistisch geprägtes Publikum garantierte den Tempeln in Zeiten der Ägyptomanie und der *pax romana* das Interesse eines einheimischen ebenso wie eines überregional verorteten, zum Teil sogar touristischen Publikums. Staatliche Reglementierungen wie das Verbot divinatorischer Praktiken anlässlich des Besuches von Kaiser Septimius Severus im Jahr 199 brachten den allgemeinen Kultbetrieb sicher nicht zum Erliegen. Essentiell für die Tempelkollegien war vielmehr die Beteiligung breiter gesellschaftlicher Kreise, von denen sie wirtschaftlich unterstützt und funktionell als Spezialisten der ägyptischen Kulte anerkannt wurden. Solange auf dem Land lebende, hellenistisch geprägte Einheimische wie Helenia und ihr Vater Pompeius, Vereine wie die Schafhirten von Nilopolis oder Klienten wie der Olmüller Tryphon, aber auch der überregional vernetzte C. Papirios Maximos es für Wert erachteten, mit den Tempelkollegien in Interaktion zu treten, so lange war die soziale Relevanz der institutionalisierten ägyptischen Kulte und ihrer Funktionäre vor Ort gewährleistet, sei es als

Besuchermagnet für Reisende, als Plattform für die Umverteilung von Nahrungsmitteln, als Repräsentationsfläche für Wohltäter, und natürlich als Kommunikationsmedium mit göttlichen Sphären.

## Kapitel 3: Säkulare Verdienstmöglichkeiten und alternative Karrierewege

„Erzieh deinen Sohn zum Schreiben, zum Pflügen, zum Fischen, zum Vogelfang für ein Jahr, in dem die Überschwemmung ausbleibt, damit er den Profit seiner Tätigkeit findet!“<sup>1</sup>

Das kurze Eingangszitat ist der ägyptischen Weisheitsliteratur entnommen, genauer gesagt den *Lehren des Chascheschonqi*, einer perserzeitlichen Sammlung von spruchhaften Lebensweisheiten. Eine kaiserzeitliche Abschrift dieses Textes befand sich in der Tempelbibliothek von Tebtynis. Der Erzählung nach war Chascheschonqi, ein *w'b* des Re, durch unglückliche Umstände in eine gescheiterte Verschwörung am Hofe des Pharao hineingeraten. Fortan fristete er sein Dasein in Gefangenschaft, wo er die Zeit damit zubrachte, seinem Sohn Lebensweisheiten auf Tonscherben zu notieren. Der oben zitierte Ratschlag, hier also von einem *w'b* an seinen Sohn weitergegeben, spricht für sich: Je mehr Fertigkeiten man sich aneignet, desto besser ist man gegen Notlagen gewappnet und sichert sein Auskommen. Chascheschonqi war jedoch nicht der Erste, der den hier zitierten Spruch prägte, denn wörtlich ist ein solcher Rat bereits in den *Lehren des Hardjedef* aus dem Alten Reich (2686–2181 v.Chr.) überliefert.<sup>2</sup> Wenn diese Weisheit nach zweitausend Jahren fast unverändert Eingang in die perserzeitliche Textkomposition hielt, zeigt das, welchen Wert ihr die Schreiber der Tempel noch immer beimaßen.

Für die Kultfunktionäre der Kaiserzeit galt der Rat des Chascheschonqi nicht weniger als in früheren Zeiten. Gewiss konnten Propheten und Stolisten von ihren Amtseinnahmen gut leben, dies zumindest legen langwierige Konflikte um derlei Ämter nahe.<sup>3</sup> Für die gewöhnlichen *w'b.w* bedeutete der Dienst im Tempel jedoch wenig mehr als ein sprichwörtliches Zubrot, denn während ihres Aufenthaltes im Tempel bekamen sie in erster Linie Kost und Logis gestellt. In den neun bis zehn Monaten, in denen sie nicht im

<sup>1</sup> *Lehren des Chascheschonqi*, 17, x+23. Übersetzung: Hoffmann und Quack 2007, 290.

<sup>2</sup> Für eine Einleitung zum Werk cf. Hoffmann und Quack 2007, 273–5; Quack 2009, 128–38.

<sup>3</sup> Siehe Kapitel 4.1.4 zu Konflikten um den Kauf hoher Ämter und die damit verbundenen Bezüge. Nach Paragraph 79 des *Gnomon des Idios Logos* stand den Propheten ein Fünftel der Tempeleinkünfte zu. Die genaue Höhe einzelner Gehälter von Propheten und Stolisten lässt sich nur in sehr wenigen Fällen beiflern, siehe Kapitel 3.1.2.1 für das Beispiel des Stolisten Pakysis aus Soknopaiu Neso und Kapitel 4.1.4 für die Einkünfte, die sich ein Pakebkis, Sohn des Marsisuchos, für die Prophetie des Soknebtynistempels ausrechnete. Demnach ist anzunehmen, dass Propheten und Stolisten in der oberen Einkommensklasse der Landbevölkerung angesiedelt waren, cf. die Löhne bei Drexhage 1991, 425–9.

Tempelbetrieb arbeiteten, konnten sie dagegen weder mit einem festen Gehalt noch mit sonstigen dauerhaften Einnahmen aus dem Kultdienst rechnen.<sup>4</sup> Für viele Amtsträger bestand folglich zum einen die Notwendigkeit, weiteren Erwerbstätigkeiten nachzugehen, zum anderen war ihnen abseits der kultbezogenen Pflichten genügend Zeit für anderweitige Betätigungen gegeben.

Unter dem Eindruck dieser Vorüberlegung stellt sich die Frage, wie die Amtsträger der Tempel jenseits der Kulte ihren Lebensunterhalt bestritten, zu welchem Grad beides, Erwerbsarbeit und Kultpflege, miteinander vereinbar war, und ob ihnen ihre Kenntnisse und ihr Prestige als religiöse Spezialisten in säkularen Sphären von Nutzen war. Mit anderen Worten dreht sich das Kapitel um die Frage, wie attraktiv Ämter im Kultbetrieb gegenüber anderen Verdienstmöglichkeiten waren. Aufgegliedert ist die Thematik in vier Teilabschnitte:

1. Arbeitsfelder als Schreiber in Notariaten und als Verwalter von Landgütern
2. Viehhandel, Kleingewerbe und sonstige Erwerbstätigkeiten
3. Alternative Karrierewege und Erwerbsperspektiven in Militär, Handel und Handwerk
4. Amtsträger der Tempel in Kreditgeschäften

Die Forschungsliteratur zu Schreibern und Verwaltern, zum landwirtschaftlichen Gewerbe sowie zum Kreditwesen im römischen Ägypten ist zwar breit gefächert, behandelt die Amtsträger der ägyptischen Tempel aber meist beiläufig. Eine regional vergleichende Studie, die sich ausschließlich mit den Funktionären der ägyptischen Kulte befasst, liegt nicht vor. Auf eine Reihe nennenswerter Vorarbeiten darf gleichwohl verwiesen werden: Die Aktivitäten der Schreiber in den Grapheia von Soknopaiu Nesos und Tebtynis wurden bereits mehrfach anhand griechischer und demotischer Texte beleuchtet.<sup>5</sup> Die Be-tätigung eines Kultspezialisten als Verwalter auf einem Landgut ist unter anderem im Privatarchiv des Aurelius Pakysis aus Soknopaiu Nesos illustriert.<sup>6</sup> Die gewerblichen Be-tätigungsfelder für Angehörige der Tempelkollegien aus Soknopaiu Nesos, Tebtynis und Theadelphia wurden zudem von verschiedener Seite in einzelnen Studien dargestellt.<sup>7</sup> Wie sich das Verhältnis kultbezogener Ämter zu Militärdienst, Handel und Handwerk

<sup>4</sup> Für eine Diskussion zu den Einnahmen der Tempeldiener cf. schon Otto 1908, 23–42, der feststellt, dass Gehälter, Sporteln und Pfründen hauptsächlich für hochrangige Amtsträger belegt sind, je-doch nur sehr wenige Belege für die Tempeldiener niederen Ranges vorliegen; seit Ottos Zeit hat sich an dieser Feststellung nichts Wesentliches verändert.

<sup>5</sup> Für die demotischen und griechischen Schreiber des Grapheions von Soknopaiu Nesos cf. Lippert und Schentuleit 2010a, 103–110; Schentuleit 2010. Für das ptolemäerzeitliche und kaiserzeitliche Grapheion in Tebtynis cf. Langlotti 2016a; van Beek 2015; Muhs 2009; Muhs 2005 und Hussen-man 1970.

<sup>6</sup> Zum Archiv des Pakysis cf. Trismegistos ArchID 165. Speziell zu den Texten, die Pakysis als Guts-verwalter zeigen, cf. P. Louvre I 48–65, Einl.

<sup>7</sup> Für Soknopaiu Nesos: Jördens 1995, 67–72 (Archiv der Tauetis); Schentuleit 2007 (Archiv des Sa-tabus, Sohn des Herieus des Jüngeren). Für Tebtynis: Kehoe 1992, 149–158 (Archiv des Kronion, Sohn des Cheos). Für Theadelphia Claytor et al. 2016; Casanova 1979; Casanova 1976; Casanova 1975 (Archiv des Harthotes).

gestaltete, ist bislang hingegen kaum beleuchtet worden. Was schließlich das Kreditwesen im kaiserzeitlichen Ägypten anbelangt, nahm Bernhard Tenger in einer breit angelegten Studie auch die Amtsträger der ägyptischen Tempel in den Blick.<sup>8</sup> Da in jüngerer Zeit neue Textzeugen den Quellenbestand zum Kreditwesen ergänzt haben, bietet sich auch an dieser Stelle eine systematische Studie der gewerblichen und finanziellen Netzwerke ägyptischer Kultfunktionäre an.

Die methodische Schwierigkeit besteht zunächst darin, unter Schreibern, Gewerbetreibenden und Kreditparteien des kaiserzeitlichen Fayum überhaupt Kultfunktionäre und deren Verwandte zu entdecken, denn Amtstitel wurden in den verfügbaren Urkunden für gewöhnlich nur kontextabhängig erwähnt. Das heißt, ein *ἰερεὺς* wurde in der Regel nur dann als solcher gekennzeichnet, wenn er in einer Rolle mit Bezug zum Tempelbetrieb auftrat oder der Text steuerliche Statusfragen betraf. In privaten Kaufverträgen, Testamenten, Briefen, Petitionen und ähnlichen Dokumenten war dieser Kontext jedoch nicht immer gegeben. Im besten Falle liegt ein Familienarchiv vor, welches die Personen in verschiedenen Situationen zeigt und somit eine situationsübergreifende Identifizierung ermöglicht. Diese Gelegenheit bietet sich jedoch nur selten.

Dennoch gibt es Wege, um Kultfunktionäre jenseits des Tempels zu identifizieren: auf der Basis zufälliger, kontextunabhängiger Erwähnungen von Amtstiteln in Urkundentexten, unter dem Rückschluss aus tempelspezifischen Namen sowie über die Kenntnis der demotischen Schrift. Die methodischen Schwierigkeiten, die sich hierbei ergeben, werden im Folgenden umrissen.

Zunächst zu den kontextunabhängigen Erwähnungen: In demotischen Urkunden erwähnten die Schreiber gelegentlich Amtstitel der Vertragsparteien, um diese genauer zu charakterisieren, selbst wenn im Urkundentext eigentlich gar kein Bezug zu dem erwähnten Amt besteht. Durch solche Erwähnungen lassen sich zufällig Amtsträger der Tempel in demotischen Kaufverträgen, Quittungen, Testamenten und ähnlichen Dokumenten entdecken. Die demotischen Urkunden liegen jedoch nur in relativ kleiner Zahl und im vorliegenden Corpus spätestens bis ins späte erste Jahrhundert vor. In griechischen Urkunden wiederum finden sich kultbezogene Amtstitel zunächst nur in Dokumenten, die in direktem Bezug zum Tempelbetrieb oder Statusfragen standen. Erst seit den 120er Jahren wird der Titel des *ἱερεὺς* vermehrt auch in solchen Urkunden ohne direkten Bezug zum Tempel erwähnt. Seit dieser Zeit tritt auch der Titel der *ἱερεῖα* häufiger in griechischen Urkunden auf; der Begriff wurde wohl dazu verwendet, um die weiblichen Familienangehörigen der Amtsträger auszuweisen.<sup>9</sup> Aufgrund der zeitlichen Übereinstimmung könnte die Häufung kontextunabhängiger Erwähnungen tempelbezogener Amtstitel in griechischen Urkunden mit dem unter Kaiser Hadrian um 120 eingeführten Beschneidungsverfahren in Zusammenhang stehen: Da das Verfahren nunmehr eine Überprüfung der Abstammung der Amtsanwärter durch römische Behörden vorsah, waren die einheimischen Familien in Reaktion darauf eventuell bestrebt, möglichst viele schriftliche Belege in griechischer Schrift zu sammeln, die ihre Zugehörigkeit zu der privilegierten

8 Tenger 1993.

9 Siehe zu Frauen in ägyptischen Tempeln auch Einleitung, Grundlagen I.

gierten Statusgruppe der *ἱερεῖς* sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits bezeugten. Die Erwähnung kultbezogener Titel wurde zwar nicht lückenlos durchgehalten,<sup>10</sup> aber immerhin sind die säkularen Aktivitäten der Kultfunktionäre hierdurch ab dem Jahr 120 besser greifbar als zuvor.

Amtstitel verraten nicht nur, wer in einem Tempelkollegium diente, sondern auch, wer kein Kultfunktionär war: Als eine Prämisse wird angenommen, dass Urkunden hinsichtlich der Titulatur in sich konsistent sind. Das heißt, wenn etwa ein Schreiber eine Person im Urkundentext als *ἱερεὺς* oder *ἱερεῖα* auswies, dann hatte er keinen Grund, den Status der anderen Partei zu verschweigen. War der Vertragspartner ebenfalls Teil eines Tempelkollegiums, dann dürfte der Schreiber diesen Umstand in der Regel auch erwähnt haben. Folglich lässt sich anhand der Amtstitel ermitteln, wann, wie und wo *ἱερεῖς* Geschäfte mit Amtskollegen tätigten und unter welchen Bedingungen sie mit anderen Kreisen in geschäftlichen Kontakt traten. Als Beispiel sei die notarielle Urkunde P.Amh. II 112 angeführt, eine Quittung über die Rückzahlung eines Darlehens. Demnach bestätigte ein Amtsträger des Soknopaiostempels seinem Bruder, von ihm das verliehene Geld zurückzuhalten zu haben. Die Beschreibung beider Urkundenparteien ist sehr ausführlich:

δόμολ[ογ]ε[ι]  
 Πακύσις Στοτοήτεως πρεσβυτέρου τοῦ Πανεφριεως (l. Πανεφρί<μ>εως) *ἱερεὺς*  
 πρώτης φυλῆς Σοκοπαίου (l. Σοκ<ν>οπαίου) θεού μεγάλου ὡς (ἔτῶν) μα  
 οὐλὴ βραχίωνει (l. βραχίωνι) ἀριστερῷ τῷ ἔαυτοῦ δόμοπατρίῳ καὶ δόμο-  
 μητρίῳ ἀδελφῷ Πανεφρίῳ ὡς (ἔτῶν) μα οὐλὴ δακτυλῷ (l. δακτύλῳ) μικρο (l. μίκρῳ)  
 χιρὸς (l. χειρὸς) ἀριστερᾶς ἀπέχιν (l. ἀπέχειν) παρ' αὐτοῦ κτλ.<sup>11</sup>

Es erklärt Pakysis, Sohn des Stotoetis des Älteren, des Sohnes des Panephrimis, *ἱερεὺς* der ersten Phyle des zweimalgroßen Gottes Soknopaios, 41 Jahre alt, mit einem Mal an seinem linken Arm, seinem Bruder gleichen Vaters und gleicher Mutter, Panephrimis, 41 Jahre, mit einem Mal am kleinen Finger seiner linken Hand, von ihm empfangen zu haben etc.

<sup>10</sup> Ein Beispiel für die inkonsequente Erwähnung kultbezogener Titel ist aus dem Familienarchiv der nesiotischen *ἱερεῖα* Segathis überliefert, cf. Trismegistos ArchID 213. Segathis schloss im Oktober 150 einen Ausbildungsvertrag für eine Sklavin ab, ihr Sohn Stotoetis stand ihr als Vormund zur Seite. In dem Dokument wurde jedoch weder Segathis als *ἱερεῖα* noch ihr Sohn Stotoetis als *ἱερεὺς* bezeichnet (SPP XXII 40; S.N., 20. Okt. 150). Einen Monat nach Abschluss dieses Vertrags nahm Segathis ein Darlehen bei ihrem Sohn auf. Im Urkundentext wurden beide Männer, ihr Schwager, der nun als Vormund für Segathis fungierte, und ihr Sohn, der Gläubiger, als *ἱερεῖς* aus Soknopaiou Neso gekennzeichnet, Segathis selbst wurde jedoch erneut nicht mit einem Titel bedacht (BGU XI 2043; S.N., 16. Nov. 150). Erst in einer späteren Quittung, die die Rückzahlung der letzten Rate des Darlehens von Segathis an ihren Sohn bescheinigt, wurden alle involvierten Familienmitglieder mit kultbezogenen Titeln bezeichnet: Segathis als *ἱερεῖα* und ihr Sohn Stotoetis sowie ihr Neffe Pakysis, der als Vormund fungierte, als *ἱερεῖς* (SPP XXII 45; Herakleia, 16. Juli 166 oder 169). Alle drei Urkunden wurden in einem Grapheion ausgestellt, was zeigt, dass selbst Notariatsschreiber kein konsequentes, einheitliches System zur Erwähnung von Tempelämtern pflegten.

<sup>11</sup> P.Amh. II 112, Z. 5–10 (S.N., 4. Okt. 128).

Obwohl der Schreiber beide Parteien gleichermaßen über ihren Namen, ihr Alter und ein Signalement charakterisierte, wurde Panephrimis im Gegensatz zu seinem Bruder Pakysis nicht als *ἱερέυς* ausgewiesen. Dieses Detail ist besonders bemerkenswert, weil die Quittung im Jahr 128 niedergeschrieben wurde, also in einer Zeit, als kultbezogene Amtstitel in griechischen Papyri bereits weitaus häufiger auch jenseits kultrelevanter Kontexte erwähnt wurden. Hätten beide Brüder dem Tempelkollegium angehört, hätte der Schreiber dies entweder dadurch anzeigen können, dass er beide vorab im Plural als *ἱερεῖς* benannte, oder aber, indem er Panephrimis als *συνιερέυς* der ersten Urkundenpartei bezeichnet hätte.<sup>12</sup> Folglich wäre anzunehmen, dass Panephrimis kein Amtsträger des Soknopaiostempels war. In gleicher Weise lässt sich auch in anderen Texten feststellen, wann Kultfunktionäre mit Personen ohne Amt im Tempel interagierten.<sup>13</sup>

Das vorgenannte Beispiel verdeutlicht, dass nicht jeder Mann, der einen so einschlägigen Namen wie Panephrimis (oder Panephremmis) trug, auch ein *ἱερέυς* des Soknopaiostempels sein musste. Gleichwohl deuten Namen Verwandtschaftsverhältnisse und die mögliche Herkunft aus einer Familie mit Bezug zum Tempelkollegium an, insbesondere in Siedlungen wie Tebtynis oder Soknopaiu Nesos, wo derart viele ortsspezifische Namen eng mit den Tempeln verbunden waren. Schreiber, Verwalter, Züchter, Händler, Darlehensnehmer und andere Akteure werden hier als Angehörige der Tempelkollegien oder Verwandte von Tempeldienern identifiziert, sofern sie einen für Soknopaiu Nesos oder Tebtynis orts- oder tempelspezifischen Namen tragen.<sup>14</sup> Natürlich gibt diese Methode keine absolute Sicherheit, dass zum Beispiel ein *φροντιστής* namens Pakebkis tatsächlich aus einer Familie von Kultfunktionären stammte.<sup>15</sup> Aber die enge Verbindung des Namens Pakebkis zum Tempelkollegium von Tebtynis und die Annahme, dass sich unter der Landbevölkerung zuvörderst die in Schrift und Verwaltungsabläufen geschulten Angehörigen des Tempelkollegiums für die Position des *φροντιστής* eigneten, geben der Vermutung Plausibilität.

Überhaupt macht es Sinn, in diesem Kapitel den Blick nicht starr auf tatsächliche Amtsträger zu richten, sondern Familien als wirtschaftliche Einheiten oder engmaschige

<sup>12</sup> So handhabte es beispielsweise der Schreiber eines Darlehensvertrags aus dem Jahr 208, der den Nezioten Sempronios, Sohn des Panas, als *ἱερέυς* auswies, während er den Vertragspartner und Amtskollegen des Sempronios als *συνιερέυς* bezeichnete, cf. SPP XXII 41 (Arsinoë, 11. Sept. 208), siehe zu diesem Text auch Kapitel 1.4.3.

<sup>13</sup> Besondere Vorsicht bei der Anwendung dieser Methode ist jedoch im Kontext von Petitionen geboten, denn es handelte sich bei diesen Quellen um die Zeugnisse von Konflikten, in denen die Nennung oder das Verschweigen vom Amtstiteln mitunter Teil der narrativen Strategie der Petenten sein konnte. Ein Beispiel hierfür sind die aus augusteischer Zeit datierenden Akten des sogenannten ‚Nestnephis-Prozesses‘, die dem Familienarchiv des Satabus, Sohn des Herieus des Jüngeren, aus Soknopaiu Nesos zugerechnet werden (cf. Trismegistos ArchID 151): In einigen Petitionen wurde nur Satabus, in anderen Texten nur Nestnephis als *ἱερέυς* ausgewiesen, obwohl beide dem Kollegium des Soknopaiostempels angehörten (siehe zu dem Konflikt Kapitel 4.3.2).

<sup>14</sup> Siehe zu den orts- und tempelspezifischen Namen in Soknopaiu Nesos und Tebtynis Kapitel 1.2.2 und 1.2.3.

<sup>15</sup> Ein Phrontistes namens Pakebkis ist belegt in P.Mil.Vogl. IV 212, Kol. 4, Z. 15 (Tebt., 21. Mai 109), der Name ist jedoch nur ergänzt: [Παχ]ῆβκι φροντιστ[η] (δραχμα) ρ.

Netzwerke zu betrachten, denn das wirtschaftliche Handeln einzelner Verwandter war oft eng miteinander verflochten. Ein gutes Beispiel hierfür bietet das Archiv des Kronion, Sohn des Cheos, aus Tebtynis.<sup>16</sup> Kronion und einer seiner Söhne dienten im frühen zweiten Jahrhundert als *παστοφόροι* des Soknebtynis. Seine beiden Töchter waren mit ihren Brüdern verheiratet, außerdem trat die ganze Familie zu mehreren Gelegenheiten gemeinsam in Kauf- und Kreditgeschäften auf. Bemerkenswert ist dabei der Umstand, dass sich offenbar alles Privatland der Familie formal im Besitz der beiden Töchter befand. Schon Allan Johnson bemerkte, dass in den Papyrusurkunden römischer Zeit häufig Frauen als Eigentümerinnen von Land auftraten. Nach seiner Einschätzung handelte es sich hierbei um eine Strategie, um Liturgien zu umgehen, denn während landbesitzende Männern zu körperlichen Arbeiten oder zur Zwangspacht von Staatsland herangezogen werden konnten, waren Frauen von beiden Liturgien ausgenommen.<sup>17</sup> Johnson ist jedoch dahingehend zu korrigieren und zu ergänzen, dass nicht nur die Eigentümer von Land, sondern auch Bauern, die gepachtetes Land bewirtschafteten, in der Regel zur Ableistung von Liturgien verpflichtet waren. Selbst wenn die Töchter des Kronion formal Eigentümerinnen des Landes waren und Kronion selbst es bloß von ihnen pachtete, konnte er also zu Liturgien herangezogen werden. Da sich die Nominierung zu Zwangsdiensten aber am Gesamtvermögen der Kandidaten bemaß, mochte der Eigentumstransfer der Ländereien auf die weiblichen Familienmitglieder den argumentativen Raum eröffnet haben, damit die Männer formal einen geringen Besitzstand angeben konnten, obwohl ihnen in der Praxis der Zugang zu den Ländereien ihrer Frauen und Töchter offenstand.<sup>18</sup> Im Falle der Familie des Kronion hatte diese Konstellation jedenfalls zur Folge, dass die beiden Töchter wiederholt als Vertragsparteien auftraten, wenn die Familie Land verpachtete oder mit Krediten belastete.<sup>19</sup> Die gemeinsame Wirtschaftsstrategie der Familie tritt besonders deutlich in einem Vertrag zutage, in dem Kronion Ländereien verpachtete: Den einen Teil der Ländereien hatte er zuvor von einem Großgrundbesitzer gepachtet und gab die Parzellen nun in Unterverpachtung weiter; der andere Teil des Landes stammte aus dem Eigentum seiner Tochter Taorsenuphis. Anscheinend verhandelte Kronion dieses Geschäft auf eigene Faust, da nur seine Unterschrift auf der Urkunde erhalten ist. Da der Papyrus am unteren Rand jedoch abbricht, ist nicht auszuschließen, dass Taorsenuphis selbst eine schriftliche Einwilligung in das Geschäft gab.<sup>20</sup> Fälle wie dieser zeigen, dass die säkularen Aktivitäten von Amtsträgern der Tempelkollegien und ihren Familienange-

<sup>16</sup> Zum Familienarchiv cf. Trismegistos ArchID 125.

<sup>17</sup> Johnson 1936, 27f., so wiederholt von Daniele Foraboschi in P.Kron. 19, Z. 15–17, Komm. Nach Lewis 1997, 92 waren Frauen nicht nur von körperlichen Liturgien, sondern auch von der Zwangspacht von Staatsland befreit.

<sup>18</sup> Zur Heranziehung zu Liturgien und der damit verbundenen Bemessung der Vermögenswerte cf. Lewis 1997, 71–5.

<sup>19</sup> Für eine Zusammenfassung der Belege cf. Smolders 2015b, 225 mit Anm. 12.

<sup>20</sup> P.Kron. 10 (Tebt., 19. Juli 116). In diesem Punkt *pace* Smolders 2015b, 225, Anm. 12, der in der Vertragskonstellation die Autorität des Kronion über seine Töchter sieht. Für diesen Hinweis danke ich Sandra Lippert.

hörigen weder voneinander getrennt werden können noch in der Betrachtung künstlich voneinander getrennt werden sollten.

Nicht zuletzt verraten sich ägyptische Tempeldiener als solche, wenn sie in demotischer Schrift schrieben, etwa in Aktenvermerken oder Signaturen: In römischer Zeit gab es für andere Teile der Bevölkerung grundsätzlich keinen Anreiz, geschweige denn eine Möglichkeit zum Erlernen dieses Schriftsystems, sodass in der Folge hauptsächlich die Angehörigen der Tempelkollegien in der Lage gewesen sein dürften, demotisch zu schreiben. Demnach lassen sich Schreiber demotischer Texte mit hoher Wahrscheinlichkeit als Angehörige der Tempelkollegien identifizieren.

Nicht betrachtet werden hier im Übrigen staatliche Ämter auf Ebene der Dorfverwaltung wie etwa das Amt des Steuereintreibers oder des Sitologen, da es sich hierbei um Liturgien handelte. Zwar ist nicht zu leugnen, dass diese Positionen für die Liturgen gewisse Handlungsspielräume eröffneten,<sup>21</sup> aber sie spiegeln keine bewusste Wahl ihrer Inhaber wider, im Gegenteil: Liturgische Ämter waren unbezahlte und mit persönlicher Haftung verbundene Zwangsdienste.<sup>22</sup> Demzufolge tragen Recherchen zu solchen Ämtern nicht zur Untersuchung von Handlungsstrategien von Kultfunktionären bei. Darunter ist selbst die Position des *κωμογραμματεύς* zu fassen, die spätestens im Jahr 136 zu einem liturgischen Dienst geworden war.<sup>23</sup> Nur der Vollständigkeit halber seien zwei Dorfschreiber erwähnt: zum einen der *κωμογραμματεύς* Stotoetis, der um 140 in Dionysias waltete und dort einen Sklaven registrierte,<sup>24</sup> zum anderen sein Amtskollege Herieus, der von 202 bis 203/204 in Karanis Land- und Zensusdeklarationen bearbeitete.<sup>25</sup> Da das Amt außerhalb des eigenen Wohnsitzes auszuüben war und beide Männer Namen trugen, die typischerweise unter Amtsträgern des Soknopaiostempels verbreitet waren, wäre zu erwarten, dass sie tatsächlich aus nesiotischen Familien stammten. Die beiden sind jedoch die einzigen Dorfschreiber, für die sich überhaupt mit einiger Wahrscheinlichkeit eine Nähe zu einem Tempelkollegium annehmen lässt. Interessanterweise traten sie erst in diesen Rollen auf, nachdem die Komogrammatie in eine Liturgie umgewandelt worden war. Eine freiwillige Ausübung staatlicher Verwaltungämter vonseiten des Tempelpersonals der fayumischen Siedlungen lässt sich bislang zwar nicht erkennen, angesichts der fragmentarischen Quellenlage sind daraus aber auch keine weiterführenden Schlüsse zu ziehen.

Im weiteren Sinne müssten in diesem Kapitel auch sogenannte ‚Magier‘<sup>26</sup> betrachtet werden, die Liebeszauber, Flüche und ähnliche Dienste anboten: Ohne Zweifel sind die

<sup>21</sup> Zu den Möglichkeiten, die sich Beamten auf Dorfebene zur Akkumulation von Prestige und Vermögen boten, cf. Hanson 1989.

<sup>22</sup> So schon betont von Lewis 1993, 122, jetzt auch Jördens 2009, 267 mit Anm. 17.

<sup>23</sup> Für eine Beschreibung des Amtes des *κωμογραμματεύς* und seine Entwicklung zu einem liturgischen Dienst cf. Derda 2006, 147–52; Lewis 1997, 35.

<sup>24</sup> P.Gen. I<sup>2</sup> 5, Z. 3 (Dionysias, 138–144), cf. Derda 2006, 202.

<sup>25</sup> W.Chr. 227, Z. 5 (Karanis, 203/204); BGU I 139, Z. 21 (Karanis, 25. Febr. 202); eventuell auch BGU I 97, Z. 3 (Karanis, Juni–Aug. 203); BGU II 577, Z. 3 (Karanis, 21. Apr. 203); SB XXVI 16739, Z. 3 (Karanis, Febr.–Apr. 202?), cf. Derda 2006, 208f.

<sup>26</sup> Für eine Problematisierung des Begriffs ‚Magie‘ cf. Otto und Stausberg 2013.

Verfasser demotischer ‚magischer‘ Papyri und diejenigen, die diese Texte ins Griechische übertragen hatten, schon aufgrund der erforderlichen Sprachkenntnisse im Umfeld der ägyptischen Tempel zu vermuten. ‚Magische‘ Praktiken könnten demnach im Rahmen der Tempelkulte angeboten worden sein.<sup>27</sup> Gleichermaßen ist denkbar, dass die Amtsträger ‚magische‘ Rituale außerhalb ihrer Tempel anleiteten oder rituell wirksame Artefakte jenseits der Tempel veräußerten. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht die Petition eines Gemellus-Horion aus Karanis, der nach eigener Schilderung zweimal (einmal sogar unter Zeugen) die Verwüstung seiner Felder erdulden musste, wobei ihm die Täter vermittels eines rätselhaften Objektes (eines „βρέφος“) von der Intervention abgehalten hätten.<sup>28</sup> Obwohl einzigartig in der dokumentarischen Überlieferung, steht dieser Fall doch als Exempel dafür, dass im kaiserzeitlichen Fayum ein Markt für rituell wirksame Artefakte bestand. Wer wann und wo ‚magische‘ Dienstleistungen anbot, lässt sich auf Basis der dokumentarischen Belege allerdings nicht weiter erörtern und geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Festzuhalten bleibt aber, dass das Angebot ‚magischer‘ Dienste abseits des Tempelbetriebes für einige Kultfunktionäre durchaus eine Verdienstmöglichkeit gewesen sein dürfte.

### 3.I Dienste als Schreiber und Verwalter

Neben kultrelevanten Pflichten fiel in den ägyptischen Heiligtümern viel Schreib- und Verwaltungsarbeit an, sei es nun im ‚Haus des Lebens‘ oder ganz profan in der Buchhaltung. Was die interne Verwaltung betraf, wurden die Texte vorrangig in demotischer Schrift verfasst.<sup>29</sup> Mit den ptolemäischen Herrschern und später mit der römischen Administration korrespondierten die Tempelfunktionäre hingegen in griechischer Sprache; wohl schon allein deswegen war die griechische Schrift in ägyptischen Tempeln geläufig. Ob in den ägyptischen Tempeln ein systematischer Unterricht der griechischen Schriftsprache stattfand, bleibt aber fraglich.<sup>30</sup> Bereits im Laufe der Ptolemäerzeit übernahmen die Tempelschreiber den Kalamos als Schreibgerät, da sich griechische Buchstaben mit der angespitzten Rohrfeder deutlich leichter und kleiner schreiben ließen als mit dem traditionellen Pinsel aus Riedgras, der eher für die kunstvollen ägyptischen Schriftzeichen geeignet war. Der Übergang vom Pinsel zur Rohrfeder setzte wohl im zweiten

<sup>27</sup> Der Forschungsstand zu den ‚magischen‘ Papyri und ihrem Entstehungskontext kann und muss hier nicht erschöpfend dargelegt werden. Für einen Überblick über aktuelle Diskussionen und die Wahrscheinlichkeit, dass ‚magische‘ Dienste auch in den ägyptischen Tempeln angeboten wurden, cf. Naether 2015, 196f.; 215f. mit Anm. 76.

<sup>28</sup> P.Mich. VI 423–424 (beide Karanis, 22. Mai 197). Für eine ausführliche Schilderung und Diskussion dieser Texte cf. Bryen und Wypustek 2009; Wilburn 2012, 95–105.

<sup>29</sup> Für einen Einblick in die interne Verwaltung des Soknopaiostempels cf. Chaufray [im Druck].

<sup>30</sup> Willy Clarysse sieht in den zweisprachigen Ostraka aus Narmuthis einen Beleg dafür, dass die Amtsträger spätestens seit dem zweiten Jahrhundert Demotisch und Griechisch nebeneinander gelernt haben, cf. Clarysse 1993, 187f.

Jahrhundert v.Chr. ein und schlägt sich in Verwaltungstexten ebenso wie in literarischen Manuskripten nieder.<sup>31</sup> In der Tat war ein praktikables Schreibgerät bei den Massen der täglich anfallenden Listen und Abrechnungen durchaus von Vorteil: Die demotischen Urkunden des Soknopaiostempels zeigen, mit welchen Stapeln an Korrespondenz der ‚Schreiber der *w<sup>c</sup>b.w<sup>c</sup>*‘ als oberster Buchhalter des Tempels, aber auch seine untergeordneten Kollegen betraut waren, die jede Transaktion im Kornspeicher des Tempels und jede Zahlungsprozedur der Tempelkasse neben unterschiedlichsten Verträgen und Abmachungen schriftlich dokumentierten.<sup>32</sup> Wo viele Papyrusrollen anfielen, war ebenso viel zu archivieren: Eine Sammlung von etwa einem Dutzend Ostraka aus dem Hortfund von Narmuthis enthält eine Art Leitfaden für Archivare, der einen thematischen Bogen von der Systematisierung über die Abschrift bis zur Endkontrolle großer Textmengen spannt.<sup>33</sup> Demzufolge dürften zwar nicht alle, aber doch wenigstens einige Angehörige der Tempelkollegien mit der griechischen Schrift vertraut gewesen sein und Kenntnisse über komplexe Verwaltungssysteme besessen haben.

Grundsätzlich qualifizierten solche Kompetenzen die Amtsträger der Tempel dazu, als Schreiber in Grapheia zu arbeiten oder auch ihre Dienste als Verwalter für Landgüter anzubieten, schließlich profitierten gerade die Großgrundbesitzer von den römischen Steuer- und Bodenreformen,<sup>34</sup> für die Verwaltung ihrer Ländereien waren sie in der Folge auf verlässliches Personal angewiesen. Da beide Tätigkeiten, Schreiben und Verwalten, gut bezahlt wurden und die Kultfunktionäre lediglich zeitweise an ihre Dienste im Tempel gebunden waren (selbst der ‚Schreiber der *w<sup>c</sup>b.w<sup>c</sup>*‘ wurde in Soknopaiu Nesos offenbar nur für ein Jahr in sein Amt gewählt),<sup>35</sup> hätte sich ihnen genügend Anreiz und Gelegenheit für die Aufnahme von Erwerbstätigkeiten außerhalb der Tempel geboten. Zudem eröffneten Tätigkeiten als Notariatsschreiber und Verwalter von Landgütern den Zugang zu wertvollen Informationen: Kaufverträge und Testamente gaben Auskunft über Besitz- und Familienverhältnisse; die Buchhaltung von Landgütern verschaffte wiederum Einsicht in Warenangebote, Lieferwege und Löhne. Somit hätten die Amtsträger auch jenseits der Kulthandlungen eine bedeutende Stellung in ihren lokalen Gemeinschaften besetzt. Im Folgenden wird zunächst eruiert, ob Kultfunktionäre tatsächlich als Notariatsschreiber anzutreffen waren, ehe im zweiten Teil des Unterkapitels ihre Betätigungen als Gutsverwalter nachverfolgt werden.

<sup>31</sup> Zum Wechsel der Schreibgeräte cf. Quack 2015, 444f.; Clarysse 1993, 188–90.

<sup>32</sup> Für einen Überblick über das Quittungswesen des Soknopaiostempels cf. Lippert und Schentuleit 2006b, 9–24, zu den demotischen Abmachungen cf. Lippert 2007.

<sup>33</sup> Eine Edition dieses Leitfadens hat Giannotti 2007 vorgelegt.

<sup>34</sup> Zu einem Zusammenhang zwischen römischer Steuerpolitik, steigender landwirtschaftlicher Produktivität und zunehmenden Wohlstand von Großgrundbesitzern in Ägypten cf. Monson 2012, 191–9; 207f.

<sup>35</sup> Zum jährlichen Wechsel des Amtsinhabers cf. Lippert und Schentuleit 2006b, 18f.

### 3.1.1 Schreiber in Notariatsstuben

Jede Beschäftigung mit der notariellen Praxis im griechischen und römischen Ägypten berührte unweigerlich den Bereich des Urkunden- und Archivwesens. Der Fokus liegt im Folgenden insbesondere auf den Grapheia als Orten der Beurkundung von Rechtsgeschäften.<sup>36</sup>

Unter einem Grapheion darf man sich eine Art Büro vorstellen, das sich im Haus des jeweiligen Leiters (ό πρός τῷ γραφεῖῳ oder νομογράφος) befand.<sup>37</sup> Die Leitungsposition wurde jährlich neu von staatlicher Seite verpachtet; sie schloss die Lizenz zur Errichtung staatsnotarieller Urkunden und das Recht zur Erhebung von Gebühren mit ein. Nicht jedes Dorf verfügte über ein eigenes Grapheion, sondern die Grapheia verteilten sich auf die größeren Siedlungen des ländlichen Raumes. So wurde das Grapheion in Tebtynis von Personen aus Kerkesucha Orus und Kerkeesis aufgesucht. Soknopaiu Nesos teilte sich im ersten Jahrhundert wohl zumindest zeitweise ein Grapheion mit Nilopolis und Herakleia.<sup>38</sup> Noch zu Beginn der römischen Zeit stellten die Grapheia Bilinguen aus, also Urkunden mit demotischen und griechischen Vertragsfassungen, für die die Leiter, wenn sie die beiden Sprachen nicht selbst beherrschten, auf die Unterstützung durch Schreiber mit den entsprechenden Sprachkenntnissen zurückgriffen; im Laufe des ersten Jahrhunderts versiegen die Belege für Bilinguen jedoch. Mitunter boten Schreibgehilfen (ὑπογραφεῖς) ihre Dienste in den Grapheia an, die schreibunkundigen Personen bei der Unterzeichnung der Urkunden assistierten. Ob es sich dabei um angestelltes Personal handelte oder um Vertraute der Urkundenparteien, lässt sich jedoch nicht entscheiden.<sup>39</sup>

Die errichteten Urkunden leiteten die Grapheia im Anschluss zur Archivierung an entsprechende Stellen weiter: In der Gauhauptstadt befand sich das Archiv für Besitz- und Vermögensverhältnisse (βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων) sowie das Archiv für öffentliche Urkunden (δημοσία βιβλιοθήκη). Das alexandrinische Ναναῖον (später auch die Ἀδριανὴ βιβλιοθήκη) archivierte die Zweitfertigungen staatsnotarieller Urkunden.<sup>40</sup>

In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verschwanden die Grapheia aus dem ländlichen Raum. Offenbar geschah dies im Zuge einer Zentralisierung der Notariate in den Gauhauptstädten. In Soknopaiu Nesos ist der Betrieb eines Grapheions spätestens bis ins Jahr 158/159 bezeugt, danach ließen die Nesioten ihre Geschäfte notariell nur noch

<sup>36</sup> Grundlegend zum Urkunden- und Archivwesen ist Wolff 1978. Weitere wichtige Beiträge stammen unter anderem von Pestman 1985a; Pestman 1985b; Clarysse 2003; Yiftach-Firanko 2008; Jördens 2010.

<sup>37</sup> Zu griechischen und demotischen Amtsbezeichnungen für die in den Grapheia tätigen Schreiber cf. Lippert und Schentuleit 2010a, 103f.; Schentuleit 2010, 367f.

<sup>38</sup> Zur gemeinsamen Nutzung eines Grapheions zwischen Soknopaiu Nesos und den genannten Nachbarorten cf. Jördens 2018b, 60 mit Anm. 23. Zur Zuständigkeit des Grapheions von Tebtynis für umliegende Orte cf. van Beek 2015, 220.

<sup>39</sup> Zur Rolle der Schreibgehilfen cf. Lippert und Schentuleit 2010a, 108f.

<sup>40</sup> Für einen Überblick über die Organisation der kaiserzeitlichen Archive cf. Jördens 2010, 159–62.

in der Gauhauptstadt beurkunden.<sup>41</sup> Der Untersuchung ist insofern diese zeitliche Grenze gesetzt.

### *3.1.1.1 Kultfunktionäre als Schreiber im Grapheion von Tebtynis*

Das Engagement ägyptischer Kultfunktionäre als Notariatsschreiber lässt sich in Tebtynis weit zurückverfolgen: In ptolemäischer Zeit, genauer in den Jahren von 128 bis 105 v.Chr., stellte ein Schreiber namens Haryothes, Sohn des Harmiysis, im örtlichen Grapheion demotische Urkunden aus; in zwei Texten stellte er sich dabei als ‚Stundenpriester des Soknebtynistempels‘ vor. In den Jahren bis 88 v.Chr. folgten ihm zwei Männer nach: Harmiysis, Sohn des Haryothes, und Haryothes, Sohn des Haryothes.<sup>42</sup> Ob es sich bei beiden um Söhne ihres Amtsvorgängers handelte, lässt sich nicht belegen. Aus ihrer Kenntnis des Demotischen kann jedoch geschlossen werden, dass auch sie dem Kollegium des Soknebtynistempels angehörten.

In frührömischer Zeit, von etwa 20 v.Chr. bis ins Jahr 56 n.Chr., stand das Grapheion von Tebtynis zunächst unter der Leitung eines Schreibers namens Apion, der später von seinem Sohn Kronion abgelöst wurde. Von ihrem Arbeitsalltag zeugt ein umfangreiches Archiv,<sup>43</sup> in dem sich neben etwa 200 Dokumenten in griechischer Schrift auch einige demotische Texte finden: sechs bilingue Urkunden, eine demotische Quittung und eine griechische Petition mit demotischen Unterschriften, die aus der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts stammen.<sup>44</sup> Wie die Abrechnungen des Grapheions zeigen, zahlten die Leiter anderen Personen für das „ägyptisch Schreiben“ (*Αἰγύπτια γράφειν*) ein Gehalt. Unter den Gehaltsempfängern befand sich ein Mann mit dem häufig im Tempelkollegium bezeugten Namen Panesis.<sup>45</sup> Ein anderer Schreiber hieß Onnophris und erhielt für seine Dienste einen Lohn von 7 Obolen aus Mitteln des Grapheions; nach Angabe einer der Abrechnungen war er ein *πτεροφόρος*, also ein Amtsträger des Tempels, der für das Rezitieren von Versen in Kulthandlungen verantwortlich war.<sup>46</sup> Demnach boten Amtsträger des Soknebtynistempels also noch in der frühen Kaiserzeit im Grapheion ihre Dienste als Schreiber ägyptischer Urkunden an.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Zum Erlöschen der Belege für ein Grapheion in Soknopaiu Nesos cf. Reiter 2013, 161. Zur Munizipalisierung der Grapheia cf. weiterführend Hagedorn und Reiter 2015; Claytor 2018.

<sup>42</sup> Zu diesen Schreibern cf. Muhs 2005, 94f. Zum Grapheion von Tebtynis in ptolemäischer Zeit cf. weiterführend auch Muhs 2009; Muhs 2010a und Hoogendijk 2013.

<sup>43</sup> Trismegistos ArchID 93.

<sup>44</sup> P.Mich. V 226 (Tebt., März/Apr. 37); P.Mich. V 249 (Tebt., 28. Aug. 18); P.Mich. V 250 (Tebt., 28. Aug. 18); P.Mich. V 253 (Tebt., 28. Aug. 30); P.Mich. V 308 (Tebt., 1. Jh.); P.Mich. V 347 (Tebt., 30. Jan. 21); PSI VIII 909 (Tebt., 16. Mai 44); P.Zauzich 59 (Tebt., 24. Aug. 41), cf. van Beek 2015, 220.

<sup>45</sup> P.Mich. II 123v, Kol. 2, Z. 25 (Tebt., 45/56). Zur Verbreitung des Namens P(h)anesis siehe App. 1.2, Abb. 35.

<sup>46</sup> P.Mich. II 123v, Kol. 9, Z. 28 (Tebt., 45/46); P.Mich. II 128, Kol. 1a, Z. 23 (Tebt., 6.–17. Sept. 46).

<sup>47</sup> Zu den demotischen Schreibern und ihren Verbindungen zum Soknebtynistempel cf. auch van Beek 2015, 220f.

Ob Apion und Kronion selbst demotische Texte niederschrieben, ist fraglich, denn obwohl im demotischen Part eines zweisprachigen Vertrags vermerkt ist, dass Kronion, Sohn des Apion und Leiter des Grapheions, den Text geschrieben habe, folgt unmittelbar darauf in derselben Zeile, ebenfalls auf Demotisch, die Angabe, dass ein gewisser Marepsemis, Sohn des Marepsemis alias Chresimos hier geschrieben habe.<sup>48</sup> Den Schriftkenntnissen und dem ortsspezifischen Namen nach könnte dieser Marepsemis ein Amtsträger des Soknebtynistempels gewesen sein.

### *3.1.1.2 Kultfunktionäre als Schreiber im Grapheion von Soknopaiu Nesos*

Auch in Soknopaiu Nesos lassen sich die Spuren der Notariatsschreiber bis in die Ptolemäerzeit zurückverfolgen: Spätestens ab 122 v.Chr. ist dort ein Grapheion als Ausstellungsort für Urkunden belegt.<sup>49</sup> Bilinguen in demotischer und griechischer Sprache sind von dieser Zeit an bis 83 n.Chr. überliefert. Marie-Pierre Chaufray erwägt, dass zwei der spätptolemäischen Notare die Väter zweier Urkundenschreiber aus frührömischer Zeit gewesen sein könnten.<sup>50</sup> Träfe dies zu, dann wäre nicht nur in Tebtynis, sondern auch in Soknopaiu Nesos von einer zunächst mitunter familiären Kontinuität in der Ausübung der Notariatsaufgaben auszugehen.

Insgesamt sind aus dem ersten Jahrhundert der römischen Zeit etwa zehn demotische und griechische Schreiber des Grapheions von Soknopaiu Nesos bekannt. Den Handschriften nach sind sogar noch mindestens acht weitere zu identifizieren.<sup>51</sup> Wie die Namen und Schriftbilder zeigen, arbeiteten bei den Bilinguen zunächst immer ein Schreiber für den griechischen und ein Schreiber für den demotischen Part zusammen, erst ab dem Jahr 37 übernahm dann offenbar ein einzelner Schreiber beide Aufgaben. Die Notariatschreiber trugen meist tempelspezifische Namen, weshalb man in ihnen Amtsträger des Soknopaiostempels vermuten darf, die im Grapheion einem Nebenverdienst nachgingen. So begegneten als Schreiber ein Stotoetis, Sohn des Harpbekis,<sup>52</sup> ein Tesenuphis, Sohn des Stotoetis,<sup>53</sup> ein Satabus, Sohn des Panephremmis des Älteren,<sup>54</sup> ein Tesenuphis, Sohn des Tesenuphis, Enkel des Stotoetis,<sup>55</sup> und ein Apynchis.<sup>56</sup> Für einen Schreiber lässt sich sogar belegen, dass er sowohl im Tempel als auch im Grapheion tätig war: Auf Grundlage prosopografischer Daten und seiner Handschrift ist nachweisbar, dass ein gewisser Pa-

<sup>48</sup> P.Mich. V 308, Z. 11 (Tebt., 1. Jh.).

<sup>49</sup> CPR XXIX 2 (S.N., 12. Dez. 122 v.Chr.).

<sup>50</sup> Chaufray 2016b, 13f.

<sup>51</sup> Zur Identifikation dieser Schreiber cf. Lippert und Schentuleit 2010a, 104–8 mit Taf. 9 und Tab. 13.

<sup>52</sup> P.Dime III 36 (S.N., 24. Jan. 20 v.Chr.); P.Dime III 39 (S.N., 11/10 v.Chr.).

<sup>53</sup> P.Dime III 3 (S.N., 12. Apr. 2); P.Dime III 4 (S.N., 7 v.Chr.–17 n.Chr.).

<sup>54</sup> P.Dime III 18 (S.N., 7. Okt. 37); P.Dime III 35 (S.N., Okt./Nov. 41).

<sup>55</sup> P.Dime III 20 (S.N., 18. Mai 45); P.Dime III 21 (S.N., Aug./Sept. 45); P.Dime III 23 (S.N., 26. Febr.

<sup>47</sup>); P.Dime III 24 (S.N., 46/47); P.Dime III 25 (S.N., 3. Jan. 48); P.Dime III 29 (S.N., 23. Nov. 55);

P.Dime III 38 (S.N., 20. Okt. 42), eventuell auch P.Dime III 32 (S.N., nach 83).

<sup>56</sup> P.Dime III 27 (S.N., 14. Sept. 54).

nemieus, Sohn des Stoetis, im Jahr 8 v.Chr. als Schreiber im nesiotischen Grapheion tätig war; unmittelbar davor und danach, genauer gesagt in den Jahren 10/9 sowie 7 bis 5 v.Chr., stellte dieser Panemieus als Amtsträger des Soknopaiostempels Entlastungsquittungen für die interne Verwaltung aus.<sup>57</sup>

### *3.1.1.3 Von demotischen zu griechischen Schreibern*

Mit dem Betrieb eines Grapheions waren nennenswerte Kosten verbunden: Tesenuphis, Sohn des Tesenuphis, des Sohnes des Stotoetis, der seinem Namen und seinen Demotischkenntnissen nach dem Umfeld des nesiotischen Tempelkollegiums zuzuordnen ist, war von 41/42 bis 47/48 als Leiter und alleiniger Urkundenschreiber im Grapheion von Soknopaiu Nesos tätig. Sein Pachtgesuch aus dem Jahr 46 gibt Auskunft über anfallende Kosten und sonstige Pflichten: In Monatsraten zahlte Tesenuphis aufs Jahr gerechnet 288 Drachmen für die Konzession zum Betrieb des Grapheions, zuzüglich 8 Drachmen für die Übersendung von Akten zur Archivierung in Alexandria sowie zwei Keramia Wein für Trankopfer im Monat Phamenoth (Februar/März). Zudem verpflichtete er sich, alle vier Monate eine zusammengeklebte Aktenrolle (*τόμος συνκολλήσιμος*) mit Kurzbeschreibungen und einem Register über die von ihm registrierten Transaktionen anzufertigen. Im Falle einer Zusage bot Tesenuphis an, entsprechende Sicherheiten zu stellen. Und tatsächlich war sein Gesuch von Erfolg beschieden, wie ein Genehmigungsvermerk unterhalb seiner Anfrage bestätigt.<sup>58</sup> Demnach waren mit dem Betrieb eines Grapheions für ländliche Verhältnisse vergleichsweise hohe Kosten verbunden, zumal die Aufwendungen für Papyrus und Schreibgerät sowie für zusätzliches Personal in seinem Angebot noch gar nicht eingerechnet waren.<sup>59</sup> War Tesenuphis dennoch in der Lage, über Jahre die Leitungsposition zu bekleiden, spricht dies nicht nur für sein Vermögen, sondern auch dafür, dass die Tätigkeit ein gutes Auskommen bot.

Eine Bilingue stellte das nesiotische Grapheion zuletzt im Jahr 70 aus.<sup>60</sup> Der ehemalige Leiter, Tesenuphis, der im Jahr 46 das oben genannte Gebot zur Pacht des Grapheions von Soknopaiu Nesos abgegeben hatte, schrieb später, nach dem Jahr 83, in eigener Sache nochmals eine zweisprachige Urkunde nieder; wahlgemerkte wurde diese jedoch von ihm privat verfasst und nicht in einem Grapheion ausgestellt.<sup>61</sup> In Tebtynis verschwand die Bilingue bereits in der Mitte des ersten Jahrhunderts aus der Überlieferung.<sup>62</sup> Die demotische Schrift diente in beiden Orten später nur noch den Kultfunktionären zum

<sup>57</sup> P.Dime III 2, DA 18 (S.N., 22. Nov. 8 v.Chr.), cf. Lippert und Schentuleit 2010a, 105 mit Anm. 489.

<sup>58</sup> P.Grenf. II 41 (S.N., 11. Sept. 46).

<sup>59</sup> Welche zusätzlichen Kosten für den Betrieb anfielen, listete Kronion, der Zeitgenosse des Tesenuphis und Leiter des Grapheions von Tebtynis, in P.Mich. II 123 (Tebt., 45/46) auf, zusammengefasst in P.Mich. II 123, Einl., S. 94–102.

<sup>60</sup> P.Dime III 31 (S.N., 23. Aug. 70).

<sup>61</sup> P.Dime III 32 (S.N., nach 83), cf. Lippert und Schentuleit 2010a, 108.

<sup>62</sup> Bilingue Urkunden sind im Grapheion von Tebtynis nur in dem Archiv des Apion und Kronion bezeugt. Das Archiv deckt einen Zeitraum bis spätestens ins Jahr 56 ab.

tempel- und familieninternen Gebrauch. Kultfunktionäre, die nach dieser Zeit eventuell als Schreiber in Grapheia tätig waren, lassen sich demnach nicht mehr über ihre Kenntnisse der ägyptischen Schrift identifizieren, sondern nur noch über ihre Namen. Eine Übersicht über namentlich genannte Schreiber der kaiserzeitlichen Grapheia des Fayum ist dem Anhang zu entnehmen (siehe App. 3).

Legt man die im ersten Kapitel dieser Arbeit erhobene Prämissen zugrunde, dass die Familien der Kultfunktionäre hauptsächlich ägyptische Namen tradierten, dann waren die Amtsträger der Tempel seit dem späten ersten Jahrhundert kaum noch in fayumischen Grapheia zu finden: Unter allen Schreibern, die im Fayum im zweiten Jahrhundert namentlich bekannt sind, traten nur ein oder zwei Männer mit einem ägyptischen (allerdings gräzisierten) Namen auf: Zum einen ein *νομογράφος* Ammonios, der um das Jahr 150 in Theadelphia tätig war,<sup>63</sup> und zum anderen ein *νομογράφος* Ammonios, der 156 eine Urkunde in dem zu Theadelphia benachbarten Archelais ausstellte.<sup>64</sup> Aufgrund der Nähe der beiden Orte, des ungefähr gleichen Abfassungszeitraums der Urkunden und der übereinstimmenden Namen dürfte es sich in beiden Fällen sogar um denselben *νομογράφος* gehandelt haben.

Weder im nesiotischen Grapheion noch in dem von Tebtynis fanden sich in späterer Zeit Schreiber ägyptischen Namens. Dabei ist allerdings einzuräumen, dass nur zwei im Grapheion von Soknopaiu Nesos wirkende Schreiber aus dem zweiten Jahrhundert überhaupt namentlich bekannt sind: ein *νομογράφος* namens Maron und ein Amtskollege namens Zosimos.<sup>65</sup> Auch in Tebtynis trugen die Leiter und Schreiber des Grapheions im zweiten Jahrhundert durchweg griechische Namen. Einer von ihnen war in den Jahren von 101 bis 135 im Amt, vielleicht durchgängig, und trug den Doppelnamen Apollonios-Lurios, der ihn als Angehörigen der hellenisierten, städtischen Oberschicht kennzeichnete. Aus seinem Familienarchiv geht hervor, dass sein Enkel Achilleus, der zur Klasse der „6475 Siedler des Fayum“ zählte, später ebenfalls die Leitungsposition des Grapheions von Tebtynis bekleidete.<sup>66</sup> Wohlhabende, hellenisierte Städter stellten im zweiten Jahrhundert vermutlich die Mehrheit der notariellen Schreiber (siehe App. 3).

Das heißt nicht, dass griechische Schreiber ihre ägyptischen Kollegen verdrängten, denn Urkunden in griechischer Schrift wurden stets primär von Schreibern mit griechischen oder gräzisierten Namen verfasst, siehe das Beispiel von Apion und Kronion in Tebtynis. Vielmehr wurde das Demotische als Urkundensprache obsolet und damit die Rolle der Experten in dieser Schrift: Schon in augusteischer Zeit begünstigte die römische Verwaltungspraxis die Entwicklung hin zu einer einzigen Urkundensprache, indem sie zum Beispiel vor Gericht Dokumente in griechischer Schrift bevorzugte. So musste der Nesiot Satabus, Sohn des Herieus des Jüngeren, um das Jahr 14 im Rahmen des so genannten „Nestnephis-Prozesses“ über den Erwerb eines Hauses mit Grundstücken eine

<sup>63</sup> P.Fay. 28 (Thead., 150/151).

<sup>64</sup> P.Ryl. II 88 (Archelais, 1. Nov. 156).

<sup>65</sup> Maron: SPP XXII 184 (S.N., 4. Okt. 139). Zosimos: SPP XXII 551 (S.N., 3. Nov. 167).

<sup>66</sup> Zur Familie des Apollonios-Lurios und zu Belegen über seine Position im Grapheion von Tebtynis cf. Smolders 2015a (Trismegistos ArchID 351).

griechische Übersetzung seiner demotischen Geldbezahlungsschrift vorlegen.<sup>67</sup> Für die Registrierung demotischer Verträge mussten die Grapheia außerdem eine ausführliche Zusammenfassung des Inhaltes auf Griechisch anfertigen, wie schon am Beispiel des Pachtgesuchs des Tesenuphis in Soknopaiu Nesos zu sehen war.<sup>68</sup> Vor diesem Hintergrund sind auch wirtschaftlich-rationale Beweggründe im Betrieb der Notariate zu berücksichtigen: Wenn Urkunden in ägyptischer Schrift in Gerichtsverhandlungen nur in Verbindung mit einer griechischen Übersetzung anerkannt wurden und die Schreiber für die Registrierung demotischer Urkunden ohnehin eine griechische Zusammenfassung anfertigen mussten, dann ließen sich durch den Verzicht auf die demotischen Urkundenteile viel Papyrus, Tinte und Zeit im täglichen Betrieb einsparen. Hielten sich Bilinguen in Soknopaiu Nesos noch bis ins Jahr 70 respektive 83, dann wohl deswegen, weil die ansässigen Kultspezialisten, die einen großen Teil der Einwohner stellten, Dokumente in ihrer Alltagssprache präferierten.<sup>69</sup>

Bedingt durch die sprachliche Entwicklung des Urkundenwesens kamen die örtlichen Grapheia seit Ende des ersten Jahrhunderts anscheinend ohne demotische Schreiber aus. Die Tempelkollegien bedurften jedoch weiterhin der griechischen Schreiber der Grapheia, denn nicht nur die Amtsträger als Privatpersonen, sondern auch die Tempelkollegien als Verwaltungsorgane schlossen Dienstleistungs-, Kauf- und Darlehensgeschäfte ab, die zu beurkunden waren. Im ersten Jahrhundert verzeichneten demotische Abrechnungen des Soknopaiostempels dementsprechend Zuwendungen an einen ‚Stadtschreiber‘ (*sbtmy*),<sup>70</sup> gemeint ist damit vielleicht der Leiter des Grapheions. Die Grapheia fanden in den Tempeln wohl weiterhin eine gute Kundschaft, den Amtsträgern selbst kam jedoch, wie es scheint, ein Nebenverdienst in den Notariaten abhanden. Wenn sie ihre demotischen Schreibfähigkeiten nicht mehr in den Dienst der Öffentlichkeit stellen konnten, verloren die Kultfunktionäre vielleicht auch an gesellschaftlicher Sichtbarkeit.

<sup>67</sup> Die im Original als P.Dime III 5, DG (S.N., 21. Nov. 11) vorliegende Urkunde ist in fünffacher Übersetzung überliefert: CPR XV 2; CPR XV 3; CPR XV 4; SB I 5231 und SB I 5275 (alle S.N., nach 21. Nov. 11). Möglicherweise stand die Übersetzung demotischer Urkunden regelmäßig im Zusammenhang mit Rechtsstreitigkeiten, cf. Hoogendijk 2006, 201. Siehe zum Streit zwischen Satabus und Nestnephis auch Kapitel 4.3.2.

<sup>68</sup> Zur Entwicklung der demotischen Registrierungsvermerke in römischer Zeit cf. Depauw 2003, 102–5.

<sup>69</sup> So schon Schentuleit 2010, 365–7. Weiterführend zu Faktoren, die das Verschwinden demotischer Vertragstexte begünstigten und in diesem Sinne eine Hellenisierung des Urkundenwesens mit sich brachten, cf. Yiftach-Firanko und Vandorpe 2019, 296f.; Yiftach-Firanko 2008, 216–8; Muhs 2005, 104; Depauw 2003, 105.

<sup>70</sup> Zu der Zahlung an einen ‚Stadtschreiber‘ cf. Schentuleit 2010, 371 mit Anm. 45.

### 3.1.2 Verwalter und Buchhalter

Unter all den Aufgabenbereichen, die den Betrieb eines Landgutes betrafen, werden hier diejenigen betrachtet, die den größten Schreib- und Verwaltungsaufwand erforderten, das heißt administrative und buchhalterische Positionen. In erster Linie informieren die Archive fayumischer Landgüter über die Aktivitäten solcher Verwalter, etwa die Archive des Epagathos, des Heroninos, des Turbo oder der Nachfahren des Patron.<sup>71</sup> Dennis Kehoe arbeitete in seiner Studie über die Verwaltung der Landgüter im römischen Ägypten verschiedene Funktionäre heraus, die mit entsprechenden Aufgaben auf kaiserlichen und privaten Landgütern betraut waren. Um Amtsträger der ägyptischen Kulte in solchen Positionen zu ermitteln, wurden zunächst Papyri und Ostraka mit einschlägigen Berufsbezeichnungen per Volltextsuche über den *Papyrological Navigator* von *Papyri.info* recherchiert.<sup>72</sup> Aus diesen Belegen werden schließlich die Texte herausgefiltert, in denen Bedienstete auftreten, die für Soknopaiu Nesos oder Tebtynis orts- und tempelspezifische Namen trugen (zu den Namen siehe Kapitel 1.2.2 und 1.2.3).

Bezüglich der Recherchemethode sind zunächst zwei grundlegende Schwierigkeiten anzusprechen: Zum einen hinterließen Verwalter und Buchhalter zwar viele Spuren in der papyrologischen Überlieferung, doch unter ihrer Funktionsbezeichnung oder gar ihrem Namen traten sie, wenn überhaupt, dann nur in Gehaltslisten oder in brieflichen Korrespondenzen auf. Die genaue Identität oder auch nur der Name eines Gutsverwalters lässt sich also meist nur aus Zufallsfunden erschließen, etwa aus den zusammenhängenden Texten eines Papyrusarchivs. Zum anderen haben manche Berufsbezeichnungen noch eine weitere, allgemeinere Bedeutung. So war etwa ein οἰκονόμος („Verwalter“ oder „Bewirtschafter“) nicht nur auf kaiserlichen Domänen tätig, sondern der Begriff kennzeichnete staatliche Verwaltungsbeamte mit ganz unterschiedlicher Funktion. Gleiches ist für die φροντιστάι festzuhalten: Ein φροντιστής war ganz allgemein ein bevollmächtigter Vertreter für geschäftsfähige Personen, insbesondere als Altersvormund für Jugendliche im Alter zwischen 12/14 und 25 Jahren, die nach griechisch-ägyptischem Recht bereits volljährig waren, nach römischen Recht jedoch noch als Minderjährige galten. Nur im Kontext der φροντίδες, also einzelner Verwaltungseinheiten großer, weit verstreuter Privatlandgüter, sind die φροντιστάι als verwaltendes Dienstpersonal anzusehen.<sup>73</sup> Im dritten Jahrhundert ließ der alexandrinische *eques* und Senator Aurelius Appianus seine ausgedehnten Ländereien im Fayum beispielsweise durch einen Stellvertreter namens Alypios verwalten, der in der Gauhauptstadt Arsinoë ansässig war. Dem Alypios gegenüber war unter anderem der φροντιστής Heroninos verantwortlich, der über die bei Thea-

<sup>71</sup> Cf. zu dem Archiv des Epagathos: Trismegistos ArchID 134; Heroninos: Trismegistos ArchID 103; Patrons Nachfahren: Trismegistos ArchID 66; Turbo: Trismegistos ArchID 277.

<sup>72</sup> Die Datenbanksuche fokussierte in Hinblick auf die Bediensteten kaiserlicher Domänen (οὐσίαι) auf ἐπίτροποι, οἰκονόμοι, ἐκλήμπτορες und μισθωταί. Im Bereich der privaten Landgüter wurde nach προεστῶτες, προνοηταί, καρπώναι und φροντιστάι gesucht. Zu den Berufen im Detail cf. Kehoe 1992, *passim*. Zu einzelnen Tätigkeitsfeldern siehe auch im Folgenden.

<sup>73</sup> Für Belege zur Verwendung der beiden Begriffe cf. nFWB, s.v. οἰκονόμος; φροντιστής, URL: [www.organapapyrologica.net](http://www.organapapyrologica.net) (Zugriff: 30.03.2020).

adelphia gelegenen Ländereien des Appianos waltete.<sup>74</sup> Vor diesem Hintergrund sind bei Treffern in der Volltextsuche stets die Kontexte der Belege mit zu berücksichtigen.

Insgesamt förderte die Suche nach Amtsträgern der Tempel in der Landgutverwaltung nur wenige Ergebnisse zutage. Genauer gesagt kommen nur zwei Personen in Betracht: Eine Steuerliste aus Philadelphia verzeichnete im Jahr 33 einen *καρπώνης* namens Herieus, Sohn des Herieus des Jüngeren.<sup>75</sup> Die *καρπώναι* bewirtschafteten Weingüter größerer Ländereien, im Gegenzug für ihre Dienste wurden sie mit einem Anteil an der Ernte entlohnt, was Anreiz für eine effektive Verwaltung gegeben haben mag.<sup>76</sup> Aufgrund seines Namens und Patronymikons ist anzunehmen, dass Heron aus Soknopaiu Neso stammte und zu den Amtsträgern des Soknopaiostempels zählte. Aus Tebtynis ist wiederum ein *φροντιστής* mit dem Namen Pakebkis bekannt. Er wurde im Jahr 108 in einer Abrechnung des Laches als Empfänger von 100 Drachmen erwähnt.<sup>77</sup> Laches war seinerseits *φροντιστής* einer wohlhabenden Familie von Großgrundbesitzern und stand für die Verwaltung der weitläufigen Landgüter mit Kollegen in Kontakt.<sup>78</sup> Möglicherweise war Pakebkis also ein Kollege des Laches. Eingedenk des weiten Bedeutungsfeldes des Begriffes *φροντιστής* könnte Pakebkis die 100 Drachmen allerdings ebenso gut als bloßer Stellvertreter empfangen haben, zum Beispiel, um mit dem Geld des Laches in dessen Auftrag Geschäfte abzuschließen.

Erwartungsgemäß verlief die Volltextsuche nach Kultfunktionären in der Landgutverwaltung also recht erfolglos, was in erster Linie auf die beiden eingangs geschilderten Schwierigkeiten (die Doppeldeutigkeit von Berufsbezeichnungen und die seltene namentliche Erwähnung von Landgutverwaltern) zurückzuführen ist. Umso erfreulicher ist, dass über zwei Gutsverwalter größere Archive vorliegen, aus denen sowohl ein Bezug zu den lokalen Tempelkollegien als auch zur Landgutverwaltung abzuleiten ist. Die Rede ist von Pakysis, einem Stolisten und Gutsverwalter aus Soknopaiu Neso, und von Kronion, einem Gutsverwalter und Sohn eines *παστοφόρος* aus Tebtynis. Die Papyri erlauben einen kurzen Einblick in ihr Aufgabenspektrum.

### *3.1.2.1 Der Stolist und Gutsverwalter Pakysis aus Soknopaiu Neso*

Aurelios Pakysis betätigte sich im frühen dritten Jahrhundert als Verwalter eines Landguts: Sein Leben ist ausschnittsweise in einem Papyrusarchiv dokumentiert, davon betreffen 17 griechische Abrechnungen und Listen seine Aktivitäten als Buchhalter.<sup>79</sup> Die Texte erstrecken sich spätestens vom Jahr 212 an über ungefähr ein Jahrzehnt, wobei oft keine genaueren Datumsangaben möglich sind. Dass Pakysis im Laufe der Zeit wohl

<sup>74</sup> Zu den *φροντισταῖ* in der Landgutverwaltung cf. Kehoe 1992, 76–8; 92–4.

<sup>75</sup> P.Princ. I 2, Kol. 6, Z. 26 (Philadelphia, 27. Aug. 33).

<sup>76</sup> Zu Organisation und Aufgaben der *καρπώναι* cf. Kehoe 1992, 84–6; 114–7.

<sup>77</sup> P.Mil.Vogl. IV 212, Kol. 4, Z. 15 (Tebt., 21. Mai 109).

<sup>78</sup> Zum Familienarchiv der Nachfahren des Patron cf. Trismegistos ArchID 66.

<sup>79</sup> P.Louvre I 48–65 (alle S.N., Anfang 3. Jh.), cf. Trismegistos ArchID 165.

immer auf demselben Landgut arbeitete, legen einige sich wiederholende Namen in den Abrechnungen nahe. Jedoch sind weder die Lage noch der Eigentümer des Anwesens bekannt. Vielleicht arbeitete Pakysis für den Alexandriner Claudius Syrion, der in der Region als wohlhabender Stifter und Großgrundbesitzer auftrat.<sup>80</sup> Die Autorschaft des Pakysis als Verfasser der Verwaltungstexte ist zweifelsfrei, da alle Texte dasselbe charakteristische Schriftbild und dieselben grammatischen Fehler aufweisen, die sich auch in weiteren Texten des Archivs jenseits der Landgutverwaltung finden.<sup>81</sup>

Für seine Dienste als Gutsverwalter erhielt Pakysis 40 bis 48 Drachmen pro Monat.<sup>82</sup> Ungefähr vierzig Jahre nachdem Pakysis seine Abrechnungen verfasst hatte, bezog der Gutsverwalter Heroninos bei Euhemeria ebenfalls einen Monatslohn von 40 Drachmen,<sup>83</sup> es handelte sich demnach in dieser Zeit und Region wohl um einen üblichen Preis für solche Dienste. Hirten, Vorarbeiter, Wächter und andere Arbeiter hingegen erhielten im ersten und zweiten Jahrhundert für ihre Arbeit durchschnittlich nur 20 Drachmen pro Monat, erst ab Mitte des dritten Jahrhunderts stiegen ihre Löhne und Gehälter an.<sup>84</sup> Demnach rangierte Pakysis mit seinem Einkommen in der gehobenen Klasse der Monatslöhne im ländlichen Raum. Neben diesen Belegen zu Einkommen im Bereich der Landwirtschaft ist sogar ein Vergleich mit Löhnen und Gehältern möglich, die in einem anderen fayumischen Tempel für Verwaltungsdienste gezahlt wurden: Aus der Zeit, in der Pakysis als Gutsverwalter arbeitete, genauer aus den Jahren 212 bis 215, liegt ein Papyrus mit Abrechnungen eines Tempels in der Gauhauptstadt Arsinoë vor, in dem Jupiter Capitolinus, Suchos und Sarapis verehrt wurden. Auf Grundlage der Abrechnungsposten lässt sich sagen, dass man dort ägyptische und griechische Kulthandlungen nebeneinander betrieb.<sup>85</sup> Der Tempelwächter (*ναοφύλαξ*) Nemesianos bezog demnach ein Gehalt (*δψώνιον*) von 28 Drachmen pro Monat, der *προαιρέτης βιβλιοθήκης* Xanthes, dessen Aufgabe im Heraussuchen und Vorlegen von Aktenrollen bestand, erhielt 30 Drachmen, und der Gehilfe (*βοηθός*) des Tempelschreibers, der die Abrechnungen wohl selbst niederschrieb, bezog ein monatliches Gehalt von 40 Drachmen. Einige nicht namentlich genannte Arbeiter (*ἐργάταις*) bekamen wiederum insgesamt 16 Drachmen dafür gezahlt, dass sie anlässlich des Besuches des Präfekten Götterbilder trugen.<sup>86</sup>

Der Vergleich von Löhnen bietet freilich kaum Aussagekraft, weil die Dokumentationslage dünn ist, Löhne mitunter in Naturalien ausgezahlt wurden und Preise, an denen die Kaufkraft bemessen werden kann, kurzfristigen sowie regionalen Schwankungen unterlagen. Zudem lässt sich der Aufwand und Umfang der geleisteten Arbeit im Vergleich

<sup>80</sup> Zur möglichen Identität des Auftraggebers des Pakysis cf. P.Louvre I 54, Z. 21ff., Komm.

<sup>81</sup> Zum Charakter der Aufstellungen und ihrer Zuordnung zu Pakysis cf. P.Louvre I 48, Einl.

<sup>82</sup> Seinen eigenen Lohn hat Pakysis in den Abrechnungen P.Louvre I 50 (S.N., nach 26. Aug. 216) und P.Louvre I 51 (S.N., 6. Juni vor 216?) verzeichnet, cf. P.Louvre I 51, Einl.

<sup>83</sup> SB VI 9406, Kol. 93, Z. 4 (Euhemeria, Febr. 147).

<sup>84</sup> Eine tabellarische Übersicht über Monatslöhne und -gehälter bietet Drexhage 1991, 425–9.

<sup>85</sup> BGU II 362 (Arsinoë, 215/216). Zu der Interpretation des Tempels als Kapitol der Gauhauptstadt und zu den dort ansässigen Kulten cf. Pfeiffer 2010, 259–61.

<sup>86</sup> BGU II 362, Pag. 10, Z. 18 (Arsinoë, 215/216): *ἐργάταις [κ]ωμάσασι τὸ ξόανον ἐν τ[ῷ] θεάτ(ρῳ) δραχμαι* iç. Zur Aufschlüssel der Zahlungsposten schon Ulrich Wilcken, cf. Wilcken 1885, 460.

zu den gezahlten Löhnen schwer abschätzen: Wer kann schon sagen, wie viel Zeit Pakysis in einem Monat für die Abrechnungen aufgewendet hat und wie viel Zeit ihm daneben noch für andere Tätigkeiten blieb? Trotzdem lässt sich mit einiger Vorsicht immerhin annehmen, dass die Buchhaltung auf Landgütern ein gutes Auskommen bot und Pakysis dabei einen ebenso hohen, wenn nicht sogar höheren Lohn erhielt als mancher seiner Amtskollegen in der Gauhauptstadt im Rahmen der Tempelverwaltung.

Nach dem Inhalt seiner Aufzeichnungen nahm Pakysis eine zentrale Rolle in der Verwaltung der Ländereien seines Auftraggebers ein, denn er tätigte und dokumentierte viele Finanztransaktionen. Folglich oblagen ihm ähnliche Aufgaben wie dem ‚Schreiber der *w<sup>b</sup>.w<sup>c</sup>*‘ im Soknopaiostempel. Abgesehen von seinem Lohn erhielt Pakysis in seiner Position umfassende Einsicht, wann das Landgut bestimmte Arbeiter benötigte,<sup>87</sup> wer Arbeitstiere hielt,<sup>88</sup> an wen das Landgut Kredite ausreichte<sup>89</sup> und ganz allgemein, welche Waren zu welchen Preisen in welchen Orten produziert wurden, und welche Löhne für welche Arbeiten gezahlt wurden.<sup>90</sup> Nicht nur in Soknopaiu Nesos, das an einer Karawanenroute lag und auf den Handel zur Versorgung der Bevölkerung angewiesen war, waren solche Informationen von einem gewissen Wert.

Wie lange Pakysis seinen Dienst im Soknopaiostempel parallel zu seiner Arbeit auf dem Landgut ausübte, lässt sich nicht sagen: Seine Zugehörigkeit zum nesiotischen Tempelkollegium als *ἱερέυς* und Stolist wird in einer Petition aus dem Jahr 216 erwähnt.<sup>91</sup> Noch im Jahr 220 ist er in einer Personalliste des Soknopaiostempels verzeichnet, demnach befand er sich unter den leitenden Amtsträgern.<sup>92</sup> Als Buchhalter wiederum war Pakysis, wie erwähnt, spätestens ab 212 tätig. Nachtragungen und Rundungswerte in manchen Abrechnungen legen nahe, dass er nicht permanent Buch führte, sondern Kalkulationen mitunter schubweise vornahm.<sup>93</sup> Vielleicht weil er zu anderen Zeiten im Tempel diente? Grundsätzlich wäre auch denkbar, dass er seine Tempelämter an einen anderen Kultfunktionär verpachtete, während er auf dem Landgut tätig war. Letzteres hätte ihm den Vorteil beschert, dass er Einkünfte aus der Verpachtung des Amtes bezogen hätte und sich zugleich auf die Arbeit auf dem Landgut konzentrieren konnte.<sup>94</sup>

Möglicherweise unterzog sich Pakysis eigens einer Ausbildung, um auf dem Landgut zu arbeiten. Anlass zu einer solchen Vermutung gibt die Wunschformel, die er einem seiner Haushaltsbücher voranstellte:

<sup>87</sup> P.Louvre I 53; P.Louvre I 56; P.Louvre I 65 (alle S.N., Anfang 3. Jh.).

<sup>88</sup> P.Louvre I 49 (S.N., nach 212?); P.Louvre I 51 (6. Juni vor 216?); P.Louvre I 54 (S.N., Anfang 3. Jh.).

<sup>89</sup> P.Louvre I 48, Kol. 5 (S.N., 6. Nov. 212); P.Louvre I 50 (S.N., nach 26. Aug. 216); P.Louvre I 62 (S.N., Anfang 3. Jh.).

<sup>90</sup> P.Louvre I 48 (S.N., 6. Nov. 212); P.Louvre I 51 (6. Juni vor 216?); P.Louvre I 57 (S.N., nach 22. März 218?); P.Louvre I 58 (S.N., Anfang 3. Jh.); P.Louvre I 62 (S.N., Anfang 3. Jh.).

<sup>91</sup> Die Petition liegt in vierfacher Ausfertigung vor: BGU I 321; BGU I 322; P.Louvre I 3 und P.Berol. inv. 6850 (alle S.N., 7. Apr. 216), siehe zu diesem Fall auch Kapitel 4.2.

<sup>92</sup> SB XVI 12785, Z. 8 (S.N., Juli/Aug. 220), cf. P.Louvre I 3, Einl.

<sup>93</sup> Cf. P.Louvre I 51, Kol. 1, Z. 16, Komm.

<sup>94</sup> Siehe zur Verpachtung von Pfründen im Tempelbetrieb Kapitel 4.1.4.

Ἄγαθὴ Τύχη Γέρτων (l. Κέρδων) Ἐρμῆ (l. Ἐρμῆς) Ἀφροδίτη<sup>95</sup>

„Gutes Gelingen (durch den Beistand von) Kerdon, Hermes, Aphrodite!“

Diese Formel ist in vier weiteren Papyri bezeugt.<sup>96</sup> Mehrere Gründe sprechen dafür, dass die Verfasser dieser fünf Belege die Formel im Rahmen einer systematischen Ausbildung für Gutsverwalter erlernt haben: Erstens ist festzustellen, dass die Nennung von Kerdon, dem personifizierten Profit, neben dem Handelsgott Hermes in der antiken Überlieferung einzigartig ist; ansonsten wird Hermes mit einem Epitheton als ‚Profitgeber‘ (Κερδός) charakterisiert. Die Schreiber der Formel dürften sich also nicht an literarischen oder epigrafischen Vorbildern orientiert, sondern auf eine andere Textvorlage zurückgegriffen haben, in der Kerdon als personifizierte Form neben Hermes erscheint. Zweitens stammen alle Belege aus dem Fayum, wobei sich ihre Niederschrift über einen Zeitraum von etwa achtzig Jahren erstreckt. Die Formel war also nur in einem begrenzten Raum geläufig. Drittens handelt es sich bei zwei Papyri um Fragmente von Schreibübungen. Die Texte wurden also nachweislich in Unterrichtssituationen weitergegeben, wobei einer dieser Texte Übungen enthält, die inhaltlich den Bereich der Gutsverwaltung berühren.<sup>97</sup> Viertens sind die Papyri, die keine Schreibübungen sind, inhaltlich oder nach ihrem Fundkontext dem Umfeld der Landgutverwaltung zuzuordnen. Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass die Formel unter den Gutsverwaltern des Fayum kursierte und sogar Bestandteil eines systematischen Unterrichts für angehende Verwalter gewesen sein könnte. Pakysis dürfte einen solchen Unterricht entweder selbst durchlaufen haben oder die Formel im Austausch mit Kollegen in der Gutsverwaltung aufgegriffen haben: Die beiden Schreib- und Deklinationsfehler (Τέρτων statt Κέρδων und Ἐρμῆ statt Ἐρμῆς) sind typisch für seine Abrechnungen. Er sollte die Formel also kaum aus einer Textvorlage abgeschrieben haben, sondern muss sie vor längerer Zeit in einem Unterricht oder in einer Unterhaltung aufgegriffen haben. In der Konsequenz bedeutet das, dass Pakysis seine Schreib- und Organisationskompetenzen nicht bloß aus der Tempelverwaltung auf die Gutsverwaltung übertrug, sondern sich schon vor dem Jahr 212 im Rahmen einer vorbereitenden Ausbildung oder in Gestalt einer Vernetzung mit anderen Gutsverwaltern für die Tätigkeit auf einem Landgut vorbereitete.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> P.Louvre I 48, Kol. 1, Z. 1 (S.N., 6. Nov. 212).

<sup>96</sup> BGU XX 2876 (Ars., nach 160/161?); P.Mil.Vogl. I 25 (Tebt., Mai/Juni 127); P.Mil.Vogl. IV 250 (Herkunft unbekannt, 166/167); SB XIV 11393 (Ars., 2. Jh.).

<sup>97</sup> BGU XX 2876 (Ars., nach 160/161?); SB XIV 11393 (Ars., 2. Jh.). BGU XX 2876 enthält Schreibübungen zu Briefformeln und Abrechnungen, deren Kenntnis in der Landgutverwaltung nützlich gewesen wäre.

<sup>98</sup> Zu einem möglichen Ausbildungsnetzwerk unter fayumischen Gutsverwaltern, das sich anhand der hier genannten Wunschformel andeutet, cf. Sippel 2020.

### 3.1.2.2 Der Gutsverwalter Kronion aus Tebtynis

Kronion, Sohn des Kronion, des Sohnes des Cheos, entstammte einer Familie aus Tebtynis, über die im Laufe dieser Arbeit schon verschiedentlich berichtet wurde.<sup>99</sup> Ob er selbst, gleich seinem Vater und seinem Bruder, als *παστοφόρος* im Soknebtynistempel diente, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, denn in keinem Text des Archivs trat er je unter einem kultbezogenen Amtstitel auf. In einer Aufstellung über Ausgaben des Soknebtynistempels zugunsten der *παστοφόροι* aus dem Jahr 125 ist jedoch von einem Kronion, Sohn des Kronion, zu lesen. Ganz auszuschließen ist diese Möglichkeit also nicht.<sup>100</sup>

Was sich hingegen mit Sicherheit sagen lässt, ist, dass Kronion als Gutsverwalter in den Diensten einer Großgrundbesitzerin namens Diogenis arbeitete. Über dieses Arbeitsverhältnis informiert ein Vertrag aus dem Jahr 138, in dem sich ein Kronion, Sohn des Kronion, des Sohnes des Cheos, dazu verpflichtete, der Diogenis, Tochter des Lysimachos, den Betrag von 1800 Drachmen zurückzuzahlen, der ihm als *φροντιστής* im Dienste der Diogenis bei Abrechnungen abhandengekommen war. Für den Fall, dass er das Geld nicht alsbald erstatten konnte, sah der Vertragstext vor, dass er seine Schulden in Form einer *παραμονή* abarbeiten sollte.<sup>101</sup> Obwohl der Name Kronion in Tebtynis stark verbreitet war, besteht aufgrund der übrigen im Vertragstext erwähnten Namen und Altersangaben, aber auch aufgrund der Fundsituation des Papyrus, eine an Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit, dass der *φροντιστής* Kronion mit dem Kronion aus der Familie von *παστοφόροι* identisch ist.<sup>102</sup>

Der vorliegende Vertrag wurde zusammen mit anderen Unterlagen des Familienarchivs in der sogenannten ‚cantina dei papiri‘ in Tebtynis gefunden. Neben dem Archiv

<sup>99</sup> Siehe zur Familie des *παστοφόρος* Kronion schon Kapitel 1.4.1 und Kapitel 3, Einl.

<sup>100</sup> P.Mil.Vogl. III 188, Z. 30 (Tebt., 31. Mai 125?), cf. Smolders 2015b, 224. Wie in Kapitel 1.4.1 gezeigt wurde, war der Name Kronion in Tebtynis zwar weit verbreitet, in den Reihen der Amtsträger des Soknebtynistempels jedoch eher selten zu finden. Diese Beobachtung könnte die Identifizierung des Kronion, Enkel des Cheos, mit dem hier erwähnten *παστοφόρος* bekräftigen.

<sup>101</sup> P.Kron. 16 (Tebt., 24. Okt. 138). Die Passage von Zeile 10 bis 18, die darüber informiert, dass in einer von Kronion angefertigten Abrechnung für eine *φροντίς* der Diogenis eine Differenz von 1800 Drachmen entstanden sei, ist leider stark beschädigt.

<sup>102</sup> Schon der seltene Großvatersname Cheos (cf. Trismegistos NameID 1349) spricht dafür, beide Personen als identisch anzusehen. Außerdem stimmt das im Vertrag angegebene Lebensalter des Kronion mit den Angaben aus anderen Texten des Familienarchivs überein: Den hier genannten Vertrag schloss Kronion im Jahr 138 im Alter von 54 Jahren mit Diogenis. Genau 29 Jahre früher, im Jahr 109, schloss ein Kronion mit demselben Vaters- und Großvatersnamen zusammen mit drei Verwandten, darunter seinem Vater, dem *παστοφόρος* Kronion, einen Kredit ab. Sein Alter wird dort mit „*f[ü]n[fundzwanzig]* Jahren angegeben (P.Kron. 8, Z. 7 (Tebt., 7. Dez. 109): *Κρο[nίων ὁ]*, *ἐτῶν ε[ι]κο[si πέντε]τε*). Die Verbindlichkeit zahlte die Familie schließlich im Jahr 121 zurück. In der entsprechenden Quittung wurde das Alter des Kronion dann mit sechsunddreißig Jahren angegeben (P.Kron. 11, Z. 8 (Tebt., Mai/Juni 121): *Κρο[nίων] φυγι[ώς] ἐτῶν τριάκοντα ξ*). Darüber hinaus geht aus dem Familienarchiv hervor, dass der *παστοφόρος* Kronion und seine Kinder Geschäftsbeziehungen mit dem Bruder der Diogenis, Heron, unterhielt: Kronions gleichnamiger Vater (P.Kron. 35; Tebt., 135/136) und sein Bruder Harphaesia (P.Kron. 39; Tebt., 26. Mai 139) pachteten Land von diesem Heron, cf. Kehoe 1992, 155.

der Familie um den *παστοφόρος* Kronion, Sohn des Cheos, finden sich dort auch Dokumente, die speziell die Geschäfte der Großgrundbesitzerin Diogenis betreffen. Es könnte sich dabei um Papyri handeln, die der *φροντιστής* Kronion aufbewahrt hatte und die deshalb im Fundkontext des Familienarchivs zutage traten.<sup>103</sup>

Welche Tätigkeiten Kronion für seine Dienstherrin verrichtete, beleuchten zwei Briefe, die dem Archiv der Diogenis zugeordnet werden und in der ‚cantina dei papiri‘ gefunden wurden: Einen nicht datierbaren Brief adressierte Diogenis an Kronion mit der Ankündigung, dass sie bald nach Thalitis, einem Ort bei Tebtynis, komme, und dort alles geordnet vorzufinden wünsche. Sie gab ihm außerdem Instruktionen für den Fall, dass sich ein gewisser Didymas weigere, ihrem Bruder Lurios einen Gegenstand oder eine Geldsumme zurückzugeben. Den Inhalt diktierte sie bis dahin einem Schreiber, in ihrer eigenen Hand fügte sie Grußworte an ihre Familie bei und erinnerte den Empfänger daran, eine gewisse Isidora (ihre Tochter?) zu einem Lehrer zu schicken. Die im Brief angeprochenen Aufgaben lassen an einen Gutsverwalter denken, der Verantwortung für die finanziellen und organisatorischen Aspekte der Ländereien trug, daneben aber auch in engem Kontakt zur Familie seiner Auftraggeberin stand und Zugriff auf wichtige Unterlagen hatte. Zudem kümmerte er sich um den Schulbesuch des Mädchens Isidora. Kronions Fall zeigt, dass ein *φροντιστής* zweierlei zugleich beaufsichtigen konnte (oder musste), Geschäftliches und Familiäres, wobei die Grenzen fließend ineinander übergingen:

Διωγενίς Κρονίωι τῷ  
φιλτάτωι χαίρειν.  
Καμέ ἀνέλθοῦσ[α]ν πρὸς ὑ-  
μᾶς ἐν Τ[αλί]τη εἰ πρ[ο]σδέχε-  
σθε. ἀ[λλά] λέπιζωι παρα-  
γενομένη (Ι. παραγενομένη) ἐν μηδενὶ  
ὑμᾶς μέμψασθαι, ὅπερ  
ἐλπίζωι (Ι. ἐλπίζω) μηδὲν τούτων  
γενήσεσθαι. πάντα δέ  
τὰ κατ' ἔμε Λούριος  
ὅ ἀδελφὸς μεταδώ-  
σει ὑμεῖν (Ι. ὑμῖν). ἐρρῶσθαι σε  
βούλοι(μαι). (Hand 2) ἀσπάζου  
πάντας τοὺς ἔμοις  
καὶ Ἰσιδώραν καὶ ὑπαγέτωι (Ι. ὑπαγέτω) εἰς δέσκαλον.  
(Hand 1) ἐὰν Διδυμᾶς ἀντιλέγῃ τῇ  
ἀποδόσει Λουρίῳ, προένεγ-  
κον τὴν κίστην μου καὶ σφρα-  
γίσας αὐτοῦ τὰ γραμματεία πέμψ[ον].  
Ἐπειφ κ.

<sup>103</sup> Zum Archiv der Diogenis cf. Trismegistos ArchID 276. Zur Existenz weiterer, noch nicht publizierter Papyri, die Diogenis betreffen, cf. Verreth und Vandorpe 2015, 126.

ἐὰν δὲ καὶ χρείαν αὐτοῦ ἔχης  
εἰς ἀρταβίαν ἢ ἀλ[λ]ο τι,  
πορεύου πρὸς αὐτὸν καὶ  
πάντα ποιήσει.

(Verso) [-ca.? - Δ]Ιωγενίδος.<sup>104</sup>

„Diogenis an Kronios(!) den Freund, Grüße.

Erwartet meine Rückkehr zu euch in Thalitis! Ich wünsche, bei meiner Ankunft niemanden von euch tadeln zu müssen; ich hoffe, dass das niemandem zusteht. Mein Bruder Lurios wird euch alles berichten, was mich betrifft. Lebe wohl.

(Hand 2) Grüße alle die Meinen und Isidora und sie soll sich zur Lehrerin begeben! (Hand 1) Wenn Didymas der Rückgabe an Lurios widerspricht, hole meine Truhe hervor und sende seine Briefe versiegelt ab. 20. Epeiph. Wenn Du ihn aber brauchst wegen der Artaben oder wegen etwas anderem, gehe zu ihm, und er wird alles erleidigen. (Verso) Von Diogenis.“

Die Identifikation der Verfasserin des Briefes als Großgrundbesitzerin Diogenis ist aufgrund der genannten Orts- und Personennamen, des Inhaltes sowie des Fundkontextes sicher. Zweifel bestehen hingegen daran, ob das Schreiben tatsächlich an den vorgenannten Kronion adressiert war. So notierte der Schreiber in der Eingangsformel „Κρονίωτ“, das dem Dativ des Namens Kronios entspricht. Der Dativ des Namens Kronion wäre hingegen Κρονίων gewesen.<sup>105</sup> Denkbar wäre freilich, dass der Schreiber entweder falsch deklinierte oder beim Schreiben bloß das Ny vergaß, während Diogenis ihm den Brief diktierte.<sup>106</sup> Es ist also vertretbar, hier den gleichnamigen Sohn des παστοφόρος Kronion aus Tebtynis als Adressaten anzunehmen.

Ein zweiter, stärker beschädigter Brief der Diogenis könnte aufgrund des ähnlichen Inhaltes und seiner Herkunft aus der ‚cantina dei papiri‘ ebenfalls an Kronion gerichtet gewesen sein. Darin ordnete sie unter anderem an, Weizen zu verkaufen und Geld von einer Frau einzutreiben, gegebenenfalls unter Anwendung von Zwang. Außerdem seien verschiedene Baumaßnahmen auszuführen, und der Adressat solle Sorge für den Haushalt nebst Kindern tragen:

[ . . . . ]ρ[ . . . . ]α[ . . . . . ]ὸν αὐτ[ὸν τού-]  
το[ν τοῦ χρόνου τον[ . . . ]ρ[ . . . ]ν καὶ π[ώ-]  
[λ]ησον τὸν [έ]πάρκι[ον] σείτον (l. σίτον) καὶ σύλ-  
λεξον τὸν χ[α]λκὸν παρὰ σεαυτῷ ἐν ὅ-

<sup>104</sup> P.Mil.Vogl. II 76 (Tebt., 2. Jh.).

<sup>105</sup> Zu der Problematik bezüglich der Deklination des Namens cf. bereits P.Kron. 16, Z. 31, Komm.

<sup>106</sup> Nach Einschätzung von Roger Bagnall und Raffaella Cribiore konnte Diogenis sehr schnell und geübt schreiben. Anscheinend unterbrach sie ihren Schreiber während des Diktats, um einige selbstgeschriebene Worte in den Brief einzufügen, cf. Bagnall und Cribiore 2006, 51.

σω ἔρχομαι, ἐπεὶ χρείαν ἔχω (l. ἔχω). ὅπα-  
 γε δέ καὶ παρ[ὰ] Μυρτάλην καὶ αἴτη-  
 σον \αὐτήν/ [όλον] τὸν χαλκόν. ἐὰν δέ σοι μὴ  
 θέλῃ δῶναι (l. δοῦναι), ἔγκλεισον αὐτήν. βλέ-  
 [πε δὲ] μὴ ἔλθω καὶ εὖ ρω [τὸν] τοῖχ[ο]ν  
 [ἀν]οικοδόμητον. καὶ [τ]ὴν [ἐ]ξέδραν  
 [σκεύ(?)]ασον καὶ τὸ τρίκλινον (l. τρίκλινον) στρωθήτω,  
 [καθ]ώς Ἀπφύς θελήσῃ [ι] ἐκ[ε]ί γενέσ-  
 [θα]ι, τὰ κρόκια καὶ τὰ ιμάτια ἔκτινασ-  
 σε· καὶ βλέπετε τὰ παιδία καὶ τὰ  
 εἰς οἶκον. βλέπε Εισιδώρα\ν/ τὴν/ μεικρά\ν/ (l. μικράν).  
 (Hand 2) ἐρρᾶσθαι σε εὔχομαι Παχών κε.

(Hand 3) [-ca.-? -] απ[ . ] . . [ . ] οἱ [ . ] .ιε ἀλλὰ τὰς κλείδες (l. κλείδας)  
 [-ca.-? -]ηπερ[ . . .]εε .γοις επι .γ ...  
 [-ca.-? -] παραγένωμαι· φροντίς δέ σοι  
 [εστω -ca.-? -] .γαι, ἵνα παραγένωμαι [-ca.-? -] πράξις προσδιό . . .ι και ...

(Verso) [-ca.-? -] Δι!ωγε[νίδος] [-ca.-? -].<sup>107</sup>

„... und verkaufe genug Getreide und trage das Kupfergeld bei Dir zusammen, während ich auf dem Weg bin, weil ich es brauche. Gehe auch zu Myrtale und fordere von ihr das ganze Kupfergeld! Wenn sie nicht willens ist, es Dir zu geben, dann sperre sie ein. Schau aber, dass ich nicht komme und die Mauer immer noch nicht fertiggebracht vorfinde! Und richte die Exedra ein, und das Speisezimmer soll gepflastert werden, wie Apphys es dort zu gestalten gedenkt. Schüttle die Gewebe und Kleider aus! Und schaut(!) nach den Kindern und nach den Dingen im Haus! Schau nach der kleinen Isidora!

(Hand 2) Ich wünsche Dir Gesundheit. 25. Pachon.

(Hand 3) ... aber die Schlüssel ... ich komme herbei. Deine Aufmerksamkeit ... damit ich ankomme ... (Verso) Von Diogenis.“

Gutsverwalter wie Pakysis und Kronion, die außerdem als Amtsträger in den lokalen Tempeln dienten oder zumindest aus Familien mit Bezug zu ägyptischen Tempeln stammten, waren wohl eher Ausnahmen von der Regel, denn unter den sonstigen namentlich bekannten Verwaltern fayumischer Landgüter der Kaiserzeit befanden sich, wie gesagt, fast ausschließlich Männer griechischen Namens. Angesichts der fragmentarischen Überlieferungslage und der begrenzten Recherchemöglichkeiten sind solche quantitativen Befunde freilich mit Vorsicht zu behandeln. Die beiden Briefe, die Diogenis an Kronion richtete, geben diesbezüglich die Gelegenheit, eine inhaltliche Begründung für

<sup>107</sup> P.Mil.Vogl. II 77 (Tebt., 2. Jh.).

das vorgefundene Verhältnis vorzuschlagen: Nach den beiden Briefen der Diogenis war Kronion als φροντιστής mit einem breiten Spektrum organisatorischer Aufgaben betraut, die bisweilen den familiären Bereich einschlossen. Vor diesem Hintergrund mögen städtische, hellenistisch geprägte Großgrundbesitzer eher Personen aus ihrem näheren Umfeld oder die eigenen Sklaven<sup>108</sup> mit der Verwaltung ihrer Landgüter betraut haben, anstatt die Dienste ägyptischer Kultfunktionäre in Anspruch zu nehmen, sei es, weil die Tempeldienner in den Augen hellenistisch gebildeter Städter das Stereotyp des Exotischen evozierten, oder sei es aus praktischen Gründen, weil die Kultfunktionäre und andere Einwohner des ländlichen Raumes nicht selbstverständlich die griechische Sprache und Schrift beherrschten, von Kenntnissen der Verwaltungs- und Abrechnungspraxis ganz zu schweigen: Wie schon am Beispiel des Pakysis zu sehen war, unterhielten die Gutsverwalter des Fayum vielleicht eigene Ausbildungsnetzwerke und waren nicht darauf angewiesen, Personal aus dem Umfeld der Tempel anzuwerben. Zudem könnte es den Kultfunktionären Schwierigkeiten bereitet haben, ihre Pflichten im Tempeldienst mit den Aufgaben als Verwalter auf Landgütern zu vereinbaren, die zumindest für manchen φροντιστής eine dauerhafte oder wenigstens längerfristige Präsenz erforderten.

### 3.2 Viehhandel, Kleingewerbe und andere Erwerbstätigkeiten

Im Ackerbau spielten die Amtsträger der ägyptischen Kulte als solche keine herausragende Rolle. Zwar zählte der ἑρεύς Paneus aus Theadelphia zwischen den Jahren 312 und 336 zu den größten Landbesitzern (und damit den wichtigsten Steuerzahlern) des Ortes,<sup>109</sup> aber Theadelphia litt zu dieser Zeit bereits unter ernsten Bewässerungsproblemen und außer Paneus waren nur noch wenige Einwohner im Ort geblieben.<sup>110</sup> Besser situiert waren die hochrangigen Kultfunktionäre, die im städtischen Milieu angesiedelt waren: So verfügte der Erzprophet des Panopolites, Horion, Sohn des Petarbeschinis, im Jahr 299 über Anteile an mehreren Ländereien aus Tempelbesitz, die ihm *qua* Amtes zustanden.<sup>111</sup> Abgesehen von solchen Einzelfällen gaben in Ägypten, so auch in den Randgebieten des Fayum, die wohlhabenden und mitunter international agierenden Einwohner der Gauhauptstädte und Alexandrias oder sogar aus römischen Familien den Ton an, indem sie Arbeiter und Verwaltungspersonal auf ihren weitläufigen Landgütern beschäftigten und

---

<sup>108</sup> Zur Beteiligung von Sklaven an der Verwaltung von Landgütern cf. Rathbone 1991, 89–91.

<sup>109</sup> Zum Besitzstand des Paneus im Vergleich zu anderen Einwohnern Theophilias cf. France 1999, 273f. mit Verweis auf P.Sakaon 4 (Thead., 336/337) und P.Sakaon 5 (Thead., 22. Aug. 312).

<sup>110</sup> Siehe dazu Einleitung, Grundlagen II, Theadelphia.

<sup>111</sup> P.Ammon II 50 (Panopolis, 299). Der Papyrus ist stark beschädigt, daher lässt sich der Gesamtbesitz nicht genau beziffern. Es wird jedoch ersichtlich, dass Horion über Dattelpalmenhaine, Weingüter und Saatland verfügte, cf. P.Ammon II 50–56, Einl.

Parzellen an die ansässige Bevölkerung verpachteten.<sup>112</sup> Die Bedeutung der ägyptischen Kultfunktionäre in ihrer Rolle als Landwirte zu untersuchen, wäre insofern wenig zielführend für die vorliegende Arbeit.

Wenn sie seltener als Schreiber und Verwalter fungierten und nur begrenzten Zugang zu Landbesitz hatten, stellt sich die Frage, ob Kultfunktionäre und ihre Familien anstelle dessen in anderen landwirtschaftlichen Erwerbsformen stärkere Präsenz zeigten. In der Praxis standen ihnen hierzu viele verschiedene Gewerbezweige zur Auswahl: Sie konnten sich beispielsweise auf Landgütern als Tagelöhner verdingen, im Kleingewerbe Agrarprodukte verarbeiten, Viehhandel betreiben, eigene Transportunternehmen leiten oder als Wachpersonal dienen.<sup>113</sup> In diesem Sinne soll hier die Präsenz der Tempeldiener in ausgewählten Sparten des Kleingewerbes betrachtet werden

### 3.2.1 Kleingewerbe und Nebeneinkünfte

Hin und wieder ist in den Abrechnungen und Gehaltslisten größerer Landgüter von Männern zu lesen, die neben ihrem Namen mit dem Vermerk „ιερεύς“ gekennzeichnet wurden und als Arbeiter Geld oder Naturalien empfingen.<sup>114</sup> Ein spezifisches Aufgabenfeld lässt sich für diese Personen allerdings nur selten bestimmen. So verpflichtete ein gewisser Herakleides im Jahr 12/11 v.Chr. den ιερεύς Harthotes aus Theadelphia vertraglich dazu, zehn Erntearbeiter zu beaufsichtigen und deren Lohn zu verwalten.<sup>115</sup> Der aus Kapitel 3.1.2.1 bekannte Stolist und Gutsverwalter Pakysis wiederum verzeichnete in einer seiner Aufstellungen einen ιερεύς, der offenbar ein Gehalt als Eseltreiber für den Transport von Steuergetreide empfing.<sup>116</sup> Eine Bevorzugung oder auch eine Vorrangstellung der ιερείς unter ihren Kollegen bei der Landarbeit lässt sich aus den Quellen jedoch nicht herauslesen.

<sup>112</sup> Zum zunehmenden Wohlstand privater Großgrundbesitzer in römischer Zeit, die von einer Bodensteuerreform mit der Festlegung ertragsunabhängiger, geringer Abgaben profitierten, cf. Monson 2012, 191–9; 207f.

<sup>113</sup> Einen Überblick über Verdienstmöglichkeiten in verschiedenen Gewerbezweigen gibt Vandorpe 2019.

<sup>114</sup> P.Lond. III 1170v (S. 193; Thead., nach 25. Mai 259), Kol. 2, Z. 56: Ἄ[σ]ῆς ιερεύς μονόχω(ρον) α; Kol. 6, Z. 252: ζ ὁμοί(ως) Ασῆς ιερεύ δίχω(ρον) α; Kol. 6, Z. 261: Ασῆς ιερεύς δίχω(ρον) α. P.Mil. Vogl. II 52, Kol. 3, Z. 49 (Tebt., Febr.–März 138): ζ Πακήβ(κι) ιερεῖ εἰς τιμ(ὴν) (ἀρουρῶν) δ χόρτο(υ) ἐπὶ λόγο(υ) (δραχμαῖ) ρ; Kol. 4, Z. 64f.: Παώπι ιερεῖ εἰς τιμ(ὴν) χ[λ](ωρῶν) (ἀρουρῶν)] δ σ' μετὰ τὰς δοθείσας ὑπὸ Ἡρω[νο]ς Πα]σίω(νος) (δραχμαῖς) ρ δι' ἔμοι(δ) (δραχμαῖ) τκ; Kol. 5, Z. 84f.: Πακήβ(κι) ιερεῖ ὁμοίως λοιπ(ῆς) τιμ(ῆς) [χόρ]τ(ον) με[τὰ τὰς] δοθείσας διὰ τοῦ π[ρ]οτέρο(υ) [λόγο(υ) (δραχμαῖς)] ρ ἄλλ(ας) (δραχμαῖς) ρυη; SB III 7199, Kol. 1, Z. 11 (Ars., 2. Jh.): Ι Ταπούρις ιερεύς κδ αι; Kol. 2, Z. 46; β Φιλάδελφος ιερ(εὺς) κῷ(α) τ; Kol. 3, Z. 60: Σισδεις ιερεύς κῷ(α) ζ.

<sup>115</sup> P.Mich.inv. 4436g+4344 (Thead., 12/11 v.Chr.), publiziert in Clayton et al. 2016, 99–104.

<sup>116</sup> P.Louvre I 49, Kol. 1, Z. 4. Interessanterweise trug der ιερεύς und Eseltreiber den griechischen Namen Herakleides, der für einen ägyptischen Kultfunktionär eher untypisch wäre.

Selbstständig tätig waren die Amtsträger der Tempel in verschiedenen Gewerbezweigen, was sich an mehreren Beispielen aus Soknopaiu Nesos und Theadelphia zeigt: Der eben genannte Harthotes aus Theadelphia, der im Jahr 12/11 v.Chr. Erntearbeiter beaufsichtigen sollte, gab beispielsweise im Jahr 26 n.Chr., immerhin im Alter von etwa siebzig Jahren, ein Gebot für eine Konzession ab, um auf der nahegelegenen Domäne (*οὐσία*) der kaiserlichen Familie Papyrus und Binsen schneiden und daraus Matten zu kommerziellen Zwecken flechten zu dürfen.<sup>117</sup> Ein Zeitgenosse des Harthotes, der Nesiot Satabus, Sohn des Herieus des Jüngeren, war ebenfalls im verarbeitenden Gewerbe aktiv: Im September des Jahres 3 v.Chr. erwarb er eine Mühle mitsamt Mörsern.<sup>118</sup> Das zweistöckige Gebäude, das sich im östlichen Teil von Soknopaiu Nesos befand, kaufte er einem Brüderpaar ab, darunter einem „*ἱερόδονυλος Σούχου*“, also einem Handwerker oder Bauern im Dienste des Tempels.<sup>119</sup> Noch im Jahr 14 n.Chr. befand sich die Mühle im Besitz des Satabus,<sup>120</sup> innerhalb der nächsten sechs Jahre muss er sie jedoch verkauft haben, weil sie sich zum Zeitpunkt seines Todes nicht mehr unter seinem Nachlass befand.<sup>121</sup> Eine Ölmühle pachteten in Soknopaiu Nesos außerdem die Brüder Apynchis und Stotoetis, wobei Apynchis dem Kollegium des Soknopaiostempels angehörte.<sup>122</sup> Aus Soknopaiu Nesos stammt außerdem eine Quittung für die Zahlung einer Fährkahnsteuer, die ein gewisser Panephrimmis,

<sup>117</sup> P.Mil. I 6 (Thead., 18. Juni 26).

<sup>118</sup> CPR XV 1 (S.N., Aug./Sept. 3 v.Chr.).

<sup>119</sup> Gabriella Messeri Savorelli, die Editorin des Textes, folgte noch Walter Otto und sah im *ἱερόδονυλος* einen Sklaven im Dienst des Tempels, cf. CPR XV 1, Z. 2, Komm. Zu berücksichtigen ist allerdings, dass es sich bei dem vorliegenden Text um die griechische Übersetzung einer demotischen Urkunde handelt. Der Schreiber, der den Text übersetzte, hatte nur eine Zeile unterhalb dieser Passage einen Amtstitel („Herr der Reinheit und Oberer des Sees (namens) Großes Grünes von Nephersatis“) aus dem Ägyptischen phonetisch ins Griechische übertragen: *νεθοστι φίση γητον νεφερσατι* (CPR XV 1, Z. 3). Diese phonetische Übertragung des Titels ist auch den griechischen Übersetzungen der Geldbezahlungsschrift der demotischen Hauskaufurkunde P.Dime III 5 (S.N., 21. Nov. 11) aus dem Archiv des Satabus belegt, cf. Schentuleit 2007, 108; zu den übersetzten Urkunden im Rahmen des „Nestnephis-Prozesses“ siehe Kapitel 4.3.2. Insofern wäre zu erwarten, dass auch der „*ἱερόδονυλος Σούχου*“ bloß die Übersetzung eines demotischen Titels war.

Für die griechische Kaufurkunde CPR XV 1 liegt kein demotisches Gegenstück vor, sodass sich der ursprüngliche Titel des „*ἱερόδονυλος Σούχου*“ nur aus Vergleichen mit anderen Urkunden ableiten lässt. Als Übersetzungsgrundlage im Originaltext kommt insofern der Titel „Diener des Sobek“ (*b3k Skb*) in Betracht, der in den demotischen dokumentarischen Papyri aus Soknopaiu Nesos wohl Bauern und Handwerker in Tempeldiensten bezeichnete, cf. Lippert und Schentuleit 2010a, 111. Auch in Texten aus der Ptolemäerzeit ist zu sehen, dass der demotische Titel „*b3k+Gottesname*“ unter anderem mit dem Begriff des *ἱερόδονυλος* übersetzt wurde, obwohl die geschilderten Dienstverhältnisse nicht als Sklaverei verstanden werden können. Zur Bildung ägyptischer Titel nach dem Muster „*b3k+Gottesname*“ cf. Manning 1994.

<sup>120</sup> SB I 5235; SB I 5238; CPR XV 7 (alle S.N., nach 26. Mai 14).

<sup>121</sup> P.Dime III 37 (S.N., 21/22).

<sup>122</sup> Die Pacht der Mühle ist dokumentiert in SPP XXII 173 (S.N., 7.–16. Okt. 40), der Titel des Apynchis als „Herr der Reinheit und Oberer des Sees (namens) Großes Grünes von Nephersatis“ ist wiederum in dem demotischen Darlehensvertrag P.Dime III 19, DG, Z. 4f. (S.N., Aug. 42) bezeugt. Zur Identität des in beiden Papyri genannten Brüderpaars cf. P.Dime III 19, Komm.

Sohn des Apynchis, im Monat März eines unbekannten Jahres entrichtete.<sup>123</sup> Angesichts des typischen Personen- und Vatersnamens stammte er wahrscheinlich aus einer ortsansässigen Familie von Kultfunktionären. Die Zahlung der Fährahnsteuer lässt darauf schließen, dass Panephrimmis gewerblich Transporte über den Wasserweg durchführte.<sup>124</sup> Des Weiteren ist in dieser Reihe ein Psyphis-Harpochration zu nennen, seinem Namen nach womöglich ein Amtsträger des Soknebtynistempels, der seinen Nachkommen im Jahre 46 ein beachtliches Erbe vermachte, denn darunter befanden sich neben Ländereien auch Fischgründe, die sich möglicherweise gewerblich nutzen ließen.<sup>125</sup> Im September des Jahres 145/146 erwarb ein Nesiot namens Stotuetis wiederum die Konzession, 24 Artaben Datteln verkaufen zu dürfen.<sup>126</sup> Auch wenn diese Beispiele für gewerbliche Tätigkeiten außerhalb des Tempels unter Kultfunktionären einzigartig bleiben, dürften sie nur die Spitze des Eisberges bilden und Amtsträger der ägyptischen Kulte mit ihren Familien in allerhand kleingewerblichen Betätigungsfeldern engagiert gewesen sein. Dennoch sind auf der gegebenen Quellengrundlage keine Strukturen erkennbar, wonach die Kultfunktionäre eine der genannten Branchen systematisch dominiert hätten.

Zuweilen nahmen Kultfunktionäre auch Erwerbsmöglichkeiten im Bereich polizeilicher Aufgaben wahr: In der Zollstation von Soknopaiu Neso verdingte sich im Jahr 139 ein ιερεύς namens Pabus als ἀραβοτοξότης. Die ἀραβοτοξόται dienten im zweiten und dritten Jahrhundert in arsinoitischen Zollstationen als Wachpersonal, ihr Name ist wohl auf ihre Ausrüstung mit einem ‚arabischen‘ Bogen zurückzuführen. Ihre Aufgabe bestand vornehmlich im Transport der Einnahmen des Zollamtes zur Staatsbank, doch auch Hinweise auf polizeiliche Funktionen lassen sich in den Papyri entdecken. Allem Anschein nach handelte es sich nicht um ein liturgisches Amt, sondern um einen mit durchschnittlich 16 Drachmen pro Monat besoldeten Dienst. Etwa ein bis zwei ἀραβοτοξόται waren in jeder Zollstation beschäftigt, ihre Kollegen waren die zahlenmäßig stärkeren ἐρημοφύλακες, denen die Kontrolle der Zölle oblag und die wohl auch zur Sicherung der Handelsrouten, beispielsweise vor Schmugglern, eingesetzt wurden. Ihnen übergeordnet war der liturgisch bestimmte Verwalter (ἐπιτηρητής) der Zollstation.<sup>127</sup> Über den ιερεύς Pabus ist gleichwohl nicht viel mehr bekannt, als dass er während seines Dienstes in der Zollstation mit zwei korrupten Kollegen aneinander geriet, die Ereignisse in diesem Zusammenhang schilderte er in einer Petition.<sup>128</sup> Möglicherweise fungierte Haunes, der Sohn des ιερεύς Harthotes aus Theadelphia, als eine Art Kontrolleur oder Aufseher: Im Jahr 49 wurde er in einer Quittung, die ihm die Ableistung der fünfjährigen liturgischen Dammfron (πενθήμερος) bescheinigte, als δεκανός bezeichnet.<sup>129</sup> Unklar bleibt jedoch,

<sup>123</sup> P.Louvre I 40 (S.N., 2./3. Jh.).

<sup>124</sup> Zur Interpretation der Steuer cf. P.Louvre I 40, Einl.

<sup>125</sup> P.Mich. V 322a, Z. 7 (Tebt., 1. Nov. 46). Zu der Frage, ob Psyphis-Harpochration dem Soknebtynistempel angehörte, siehe Kapitel 1.4.2.

<sup>126</sup> P.Louvre I 26 (S.N., 10. Sept. 145).

<sup>127</sup> Zu Organisation und Aufgaben der ἀραβοτοξόται und ἐρημοφύλακες cf. Hennig 2004.

<sup>128</sup> P.Amh. II 77 (S.N., nach 15. Aug. 139). Mithof 2007 bespricht diesen Fall ausführlich.

<sup>129</sup> P.Princ. II 40 (Thead., 16. Juli 49). Für den Beleg und weiterführende Literatur bezüglich des Bedeutungsfeldes des Begriffes δεκανός cf. Claytor et al. 2016, 86 mit Anm. 23 und 24.

welche Aufgaben Haunes als δεκανός oblagen und ob er seinem Vater Harthotes überhaupt als ἵπερυς in den Tempeldienst nachfolgte.

### 3.2.2 Arbeitstierzucht

Für die Betrachtung der Gewerbefelder bleibt zuletzt die Viehzucht übrig. Zunächst ist dieser Bereich jedoch näher einzugrenzen, denn in einer Agrargesellschaft wie der ägyptischen war die Haltung von Nutztieren so alltäglich wie der Ackerbau: Kleinvieh wie Schafe und Ziegen hielt auf dem Land wohl fast jede Familie. Zudem konnten die meisten einheimischen Familien mit ihren relativ kleinen Äckern kaum mit den Viehbeständen von Großgrundbesitzern gleichziehen. Interessant ist dagegen der Handel mit Arbeitstieren, da deren Haltung kostspielig und ihr Dienst wertvoll war, schließlich nahmen die Tiere den Menschen nennenswerte Lasten ab. Wie Andrea Jördens feststellt, sei der Arbeitstierhandel im kaiserzeitlichen Fayum vor allem regional organisiert gewesen, wobei sich offenbar für einige Tierarten spezialisierte Handelsplätze etablierten: Am weitesten verbreitet sei der Handel mit Eseln gewesen, für den es in den Orten Kerkesucha und Alexandru Nesos wohl regelrechte Märkte gegeben habe; Kamele wiederum seien primär an wichtigen Karawanenstationen gezüchtet und gehandelt worden, besonders in Dionysias, Karanis und Soknopaiu Nesos; vergleichsweise selten seien im Fayum hingegen Rinder veräußert worden, die auf größeren Landgütern wohl eher für den Eigenbedarf gezüchtet wurden; Pferde seien kaum, Maultiere gar nicht als Arbeitstiere zu finden, vielleicht deswegen, weil sich Kamele und Rinder in Ägypten besser als Lasten- und Zugtiere eigneten.

Im Folgenden wird der Handel mit Eseln sowie die Kamelzucht thematisiert. Die Wahl dieser beiden Tierarten ist prinzipiell von den verfügbaren Quellen für die hier betrachteten Siedlungen geleitet. Zugleich waren beide Tierarten für das Wirtschaftsleben der Region von hoher Bedeutung: Esel dienten als Lasttiere, die unter anderem bei der Düngung, Bewässerung und Ernte der Felder halfen. Kamele wiederum waren unentbehrliche Gefährten für den Karawanenhandel über Land. Die Zucht und der Handel mit Eseln und Kamelen dürfte demnach ein wichtiger Gewerbezweig gewesen sein, wodurch Züchter und Händler lokale Schlüsselpositionen einnahmen.

#### 3.2.2.1 Tempeldiener als Eselzüchter

Da der Besitz von Eseln nicht zu deklarieren war, lässt sich der Besitz der Tiere in erster Linie anhand von Kaufverträgen erschließen. Problematisch ist dabei allerdings, dass weder Käufer noch Verkäufer in solchen Urkunden unter einem kultbezogenen Amtstitel auftraten. Manche in den Kaufverträgen genannten Details wie Namen und Herkunftsorte geben aber wenigstens Anlass zu der Vermutung, dass es sich bei einigen Vertragsparteien um ἵπερις oder deren Familienangehörige gehandelt haben könnte. Eine Übersicht über Eselkäufe im kaiserzeitlichen Fayum, an denen Personen mit orts- und tempelspezifi-

schen Namen partizipierten, ist dem Anhang zu entnehmen (App. 4). Demnach liegen vor allem Kaufverträge unter Beteiligung von Personen vor, die nach Angabe des Textes, ihrem Namen nach oder aufgrund der Fundsituation des Papyrus aus Soknopaiu Nesos stammten.

Die Liste in App. 4 führt Käufer und Verkäufer von Eseln mit tempel- und ortsspezifischen Namen oder kultbezogenen Amtstiteln auf. Im Folgenden sollen jedoch nicht alle Transaktionen zur Übereignung von Eseln betrachtet werden, sondern nur die Fälle, in denen Amtsträger der Tempel oder Personen mit einschlägigen Namen als Verkäufer von Eseln auftraten. Hintergrund ist die Überlegung, dass sich die Motive auf Käuferseite für den Erwerb eines Esels nur schwer nachvollziehen lassen: Ob die Käufer aus wirtschaftlicher Notwendigkeit oder zum Zwecke einer professionalisierten Tierzucht handelten, bleibt bei jedem Kauf offen. Anders verhält es sich bei der Gruppe der Verkäufer, insbesondere wenn es sich um Verkäufer von Jungtieren handelt: Diese Personen konnten es sich offenbar leisten, für einige Monate auf die Arbeitskraft der trächtigen Eselstuten zu verzichten und die Fohlen aufzuziehen, bis sie die Tiere an einem Marktort oder innerhalb ihres Wohnorts weiterverkaufen konnten. Gerade bei den Verkäufern, die ihre Tiere an Marktorten wie Kerkesucha und Alexandru Nesos feilboten, dürfte es sich demnach um professionalisierte Züchter gehandelt haben, die mit dem Eselhandel ein Auskommen verdienten. Die meisten dieser professionellen Verkäufer waren nach Angabe der Quellen Einwohner der Gauhauptstadt.<sup>130</sup>

Die Bewohner von Soknopaiu Nesos kauften ihre Esel häufig an den genannten Marktorten. Wenn Nesioten selbst Esel verkauften, dann tätigten sie diese Geschäfte meist innerorts mit anderen Nesioten, nicht aber als professionalisierte Händler außerorts.<sup>131</sup> Demnach ist nicht anzunehmen, dass die Nesioten (und die Kultfunktionäre des Ortes) als Gruppe eine regionale Bedeutung als Eselzüchter einnahmen.

Dennoch deutet sich an, dass sich innerorts einzelne Tempeldiener als Züchter von Eseln ein Zubrot verdient haben. Am deutlichsten zeichnet sich dieses Bild an einem gewissen Stotoetis, Sohn des Horos, ab: Dieser Stotoetis vermietete am 7. Februar 33 einen weiblichen Esel und ein Füllen für den Betrag von 3 Drachmen pro Monat an einen Phasis, Sohn des Satabus.<sup>132</sup> Noch an demselben Tag kaufte Stotoetis einem Satabus-Sisois, Sohn des Satabus, ein Eselsfüllen ab, die bilingue Kaufurkunde unterschrieb Stotoetis

---

<sup>130</sup> Wie Jördens ausführt, wurden Esel insbesondere im kleinbäuerlichen Milieu als Arbeitstiere eingesetzt. Ihre Arbeitskraft sei dort so dringend gebraucht worden, dass sich die Tierhalter keine Zucht leisten konnten, die einerseits Mehrkosten für die Haltung der Jungtiere und andererseits einen Verlust an Arbeitsleistung der trächtigen Stuten bedeutet hätte. Vor diesem Hintergrund habe sich im Fayum eine Struktur professionalisierter Eselhändler mit festen Marktorten herausgebildet, cf. Jördens 1995, 49–61; 91–3.

<sup>131</sup> Zu Eselverkaufsgeschäften der Einwohner von Soknopaiu Nesos cf. Jördens 1995, 52–5; P. Louvre I 13–15, Einl.

<sup>132</sup> BGU III 912 (S.N., 7. Febr. 33). Da es sich hierbei um ein Leih- und kein Kaufgeschäft handelt, ist der Vertrag nicht in App. 4 aufgeführt.

eigenhändig in demotischer Schrift,<sup>133</sup> er dürfte also eine Ausbildung als Kultfunktionär erfahren haben. Beide Geschäfte fanden in Soknopaiu Nesos statt. Wie Andrea Jördens bemerkt, war keines der beiden Tiere, die Stotoetis an Pasis verlieh, identisch mit dem Füllen, das er Satabus-Sisois abkaufte. Demnach verfügte Stotoetis wohl über einen größeren Bestand an Tieren zum Verleih.<sup>134</sup> Es ist gut vorstellbar, dass Stotoetis zwar nicht zu den regional und überregional agierenden, professionalisierten Eselzüchtern zählte, aber mit dem Verleih und der Zucht von Eseln innerhalb von Soknopaiu Nesos ein zusätzliches Einkommen verdiente.

### *3.2.2.2 Tempeldiener als Kamelzüchter*

Kamele waren hervorragende Lastenträger, was sie für Händler interessant machte, aber auch für Großgrundbesitzer, die auf den Transport ihrer Waren angewiesen waren.<sup>135</sup> Die Haltung der Tiere konzentrierte sich offenbar auf die Orte entlang von Handelsrouten über Land, in denen sie auch gezüchtet wurden. Für Soknopaiu Nesos liegen dabei die meisten kaiserzeitlichen Zeugnisse über die Kamelzucht vor, sodass sich hier ein genauerer Einblick in die Beziehungen zwischen Züchtern und Käufern nehmen lässt.<sup>136</sup>

Begünstigt durch die Lage als Ausgangspunkt einer Karawanenroute nach Alexandria und in das weitere Nildelta,<sup>137</sup> dürften die Kamelzucht und der Einsatz der Tiere im Wa-

<sup>133</sup> P.Louvre I 13 (S.N., 7. Febr. 33). Im Editionsband wird als Datum des Kaufes noch der 7. Febr. 29 angegeben. Nach einer Neulesung, die Graham Clayton im Rahmen der Konferenz *The Island of the Divine Crocodile – Recent Research on Textual and Other Archaeological Remains from Soknopaiou Nesos* in Leiden am 11. Oktober 2019 vorschlug, datiert die Urkunde jedoch aus dem Jahr 33.

<sup>134</sup> P.Louvre I 13, Einl.

<sup>135</sup> Zur Geschichte der Haltung von Kamelen und Dromedaren in Ägypten und dem Nahen Osten cf. Agut-Labordère und Redon 2020.

<sup>136</sup> Der *Papyrological Navigator* verzeichnet für die Kaiserzeit fast 350 Papyri mit dem Lemma „#καμηλό“. Die Provenienz von 160 dieser Belege liegt in Soknopaiu Nesos. Am nächsthäufigsten sind aus Karanis 50 und aus Dionysias 13 Urkunden überliefert. Die Urkunden aus Soknopaiu Nesos entfallen dabei fast ausnahmslos auf das zweite Jahrhundert, was den Betrachtungszeitraum entsprechend eingegrenzt. Das Relief eines Dromedars auf einem Statuensockel aus dem frühen ersten Jahrhundert gibt jedoch einen Hinweis, dass möglicherweise schon früher eine Zuchtradio-  
tion vor Ort bestand, cf. Jördens 2005, 51f. mit Anm. 50. Siehe zu der dem Gott Pakysis geweihten Statue mit dem Relief des Dromedars auch Kapitel 2.3.2.2.

<sup>137</sup> Mehrere Indizien deuten darauf hin, dass Soknopaiu Nesos als Station einer Karawanenroute diente: Erstens zeichnete sich der Ort, ebenso wie das benachbarte Karanis, durch seine Lage am nördlichen Rand des Fayum aus; über Land ging die kürzeste Route aus dem Fayum nach Alexandria von diesen Orten aus. Zweitens zeigen die Torzollquittungen aus Soknopaiu Nesos, dass Waren aus dem gesamten Fayum nicht nur nach Soknopaiu Nesos hinein, sondern auch wieder aus dem Ort heraustransportiert wurden; eingedenk der abgeschiedenen Lage des Ortes wäre zu vermuten, dass diese Waren im Anschluss zu Absatzmärkten in Alexandria transportiert wurden. Die Kamelzucht vor Ort fügt sich als drittes Indiz in das Bild von Soknopaiu Nesos als einer Karawanenstation. Zur Rolle des Ortes im Karawanenhandel mit der Angabe von Belegen und weiterführender Literatur cf. Ruffing 2007, 98.

renverkehr für die Bewohner von Soknopaiu Nesos eine lukrative Einnahmequelle dargestellt haben: Mancher Nesiot gelangte mit seinen Waren nachweislich bis in die Deltaregion.<sup>138</sup> Unter den Einheimischen befanden sich neben Eigentümern einzelner Tiere auch solche, die Herden von bis zu zwölf Kamelen besaßen. Interessanterweise traten auch Alexandriner und Einwohner der Gauhauptstadt Arsinoë als Kamelhalter in Soknopaiu Nesos in Erscheinung, manche Städter deklarierten gar den Besitz von acht bis zehn Tieren, die aber nicht etwa in deren Wohnsitz, sondern in Soknopaiu Nesos stationiert waren. Jördens sieht in diesem Befund eine Investitionspartnerschaft vergleichbar mit den zeitgenössischen arabischen Karawanenunternehmen, wonach städtische Investoren und lokale Halter miteinander paktierten: Die städtischen Geldgeber zahlten für den kostspieligen Unterhalt der Tiere, während die Einheimischen die Dressur, Ernährung und Unterbringung der Kamele gewährleisteten.<sup>139</sup>

Die Zucht der Tiere war angesichts der aufwändigen Haltungsbedingungen kaum im Alleingang zu leisten. Das Archiv der *iépetā* Tauetis, Tochter des Harpagathes, aus Soknopaiu Nesos illustriert die Organisation der Kamelhaltung im Familienverband besonders anschaulich: Die Texte zeigen, wie die Tiere eines verstorbenen Familienangehörigen zu Freundschaftspreisen an Verwandte verkauft wurden, und wie sich mehrere Geschwister zur Risikostreuung den Besitz eines Kamels teilten. Einige Familienmitglieder waren selbst im Transportwesen tätig, während andere ihre Herde durch Zu- und Verkäufe regulierten. So hatte die zwölfjährige Tauetis Anfang des Jahres 135 von ihrem verstorbenen Vater fünf Kamele geerbt,<sup>140</sup> die sie neun Jahre später an zwei ihrer Cousins verkaufte.<sup>141</sup> Die lange Übergangszeit von immerhin neun Jahren lässt den Schluss zu, dass sich die Kamele lediglich formell im Besitz des Mädchens befanden, obwohl sie sich als Jugendliche gewiss nicht alleine um fünf Tiere kümmern konnte. Die Kamele wurden ihren Vettern erst übereignet, als der älteste von ihnen das achtzehnte Lebensjahr erreicht hatte und von da ab wohl körperlich in der Lage war, die Tiere zu führen. Einer der Brüder erhielt dabei von seiner Schwester offenbar einen Sonderpreis, da er für zwei Kamele nur 500 Drachmen zahlen musste, obwohl diese Summe sonst üblicherweise für ein einziges Tier gezahlt wurde; zu beachten ist allerdings, dass neben den verwandtschaftlichen Beziehungen der Geschäftspartner auch der körperliche Zustand der Tiere bei der Preisbildung eine Rolle gespielt haben könnte. Mit dem Verkauf der beiden Tiere endete ihr Engagement als Kamelhalterin nicht: Im Jahr 166 kaufte die nunmehr dreißigjährige Tauetis (zusammen mit ihren Schwestern und ihrer Mutter) ihrem Bruder den ideellen fünften Anteil an einem in gemeinsamem Besitz befindlichen Kamel ab.<sup>142</sup>

<sup>138</sup> Für das Beispiel des Transportunternehmers Pakysis, Sohn des Horos, cf. Jördens 1995, 75.

<sup>139</sup> Zu städtischen Investoren und lokalen Züchterfamilien in Soknopaiu Nesos cf. Jördens 1995, 64–79.

<sup>140</sup> BGU III 869 (S.N., Jan./Febr. 135).

<sup>141</sup> BGU I 87 (S.N., 14. Jan. 144); P.Lond. II 304 (S. 71; S.N., 31. Jan. 144).

<sup>142</sup> P.Lond. II 333 (S. 199), Z. 8 (S.N., 11. Okt. 166). Zu den Geschäften der Familie im Kontext der Kamelhaltung cf. ausführlich Jördens 1995, 67–71.

Tauetis wurde in dem Vertrag, in dem sie ihren Cousins die Kamele ihres Vaters verkaufte, als *ἱέρεια* vorgestellt, ihr Vater war demnach wohl ein Amtsträger des Soknopaiostempels gewesen.<sup>143</sup> Insgesamt lassen sich 11 Kamelhalter aus Soknopaiu Nesos identifizieren, die Verwandte eines *ἱερεύς* waren oder selbst diesen Titel trugen.<sup>144</sup> Abgesehen davon begegnen in den Textzeugen zum fayumischen Kamelhandel des Öfteren Karawanenführer und Tierhalter mit solchen Namen, die typischerweise im Soknopaiostempel verbreitet waren. Netzwerke zwischen diesen Personen lassen sich jedoch bislang nicht erkennen, sieht man einmal von der Familie um Tauetis ab. Grundsätzlich ist es jedoch nicht erstaunlich, wenn in einem Karawanenhandelposten, der zum Großteil von den Familien der lokalen Kultfunktionäre bevölkert war, hauptsächlich Kamelhalter aus ebensolchen Familien in Erscheinung traten. Wenngleich die Angehörigen des nesiotischen Tempelkollegiums in ihrem Ort für die Kamelzucht maßgebende Ansprechpartner gewesen sein dürften, kann die Situation in anderen Orten ganz anders ausgesehen haben. Schon im benachbarten Karanis scheint die Kamelhaltung beispielsweise weniger im Familienverband sondern eher in Vereinsstrukturen organisiert gewesen zu sein.<sup>145</sup> Das Beispiel der nesiotischen Kamelzüchter verdeutlicht jedenfalls, dass auf der einen Seite familiäre Netzwerke, auf der anderen Seite Beziehungen zu wohlhabenden Stadtbewohnern grundlegende Faktoren für wirtschaftlichen Erfolg waren.

### 3.3 Alternative Karrierewege und Erwerbsperspektiven: Militär, Handel und Handwerk

Die Aufnahme in ein Tempelkollegium war für die Söhne der amtierenden Kultfunktionäre kein Automatismus: Wie die dokumentarischen Belege zum Beschneidungsverfahren, aber auch Passagen im *Buch vom Tempel* zeigen, waren mehrere Entscheidungsinstanzen der Aufnahme in die Reihen der Kultfunktionäre vorgeschaltet. Insbesondere im Falle hochrangiger Ämter folgte in der Regel wohl nur ein Sohn seinem Vater nach. Bei niederen Ämtern der *wb.w* beziehungsweise *ἱερεῖς* sind hingegen mitunter zwei oder

<sup>143</sup> BGU I 87 (S.N., 14. Jan. 144).

<sup>144</sup> Der *ἱερεύς* Stotoetis, Sohn des Stotoetis (BGU I 353 und BGU I 354; beide S.N., Jan./Febr. 141); der *ἱερεύς* Stotoetis, Sohn des Anchophis (P.Prag. I 21; S.N., 29. Jan. 181); Stotoetis, der Bruder eines *ἱερεύς* (SPP XXII 90; Jan./Febr. 144); die beiden *ἱερεῖς* Tesenuphis und Harpagathes (P.Lond. II 363 (S. 170; S.N., um 175). Ferner die *ἱέρεια* Tauetis mit zwei Geschwistern und ihrer Mutter als gemeinsame Eigentümer eines Kamels (P. Lond. II 333 (S. 199; S.N., 11. Okt. 166); auch der Vater der Tauetis muss, wie oben erwähnt, ein *ἱερεύς* gewesen sein. Ihr Cousin Satabus, dem sie Kamele verkaufte, war nach BGU I 87 (S.N., 14. Jan. 144) ebenfalls ein *ἱερεύς*.

<sup>145</sup> So gab ein *καμηλοτρόφος* aus Karanis in P.Mich. IX 543 (Karanis, 135/136) eine Erklärung über alle im Ort deklarierten Kamele ab, insgesamt 72 Tiere. Kruse 2002, 181f. vermutet in diesem *καμηλοτρόφος* den Vorsteher einer „Kamelzüchtergilde“.

mehrere Brüder bezeugt, die zugleich als Amtsträger dienten.<sup>146</sup> Doch auch bei der Aufnahme von Geschwistern dürfte einerseits das Kriterium der grundsätzlichen Eignung für den Kultbetrieb, andererseits das Fassungsvermögen der Phylen die Zahl der Angehörigen der Tempelkollegien limitiert haben. In der Konsequenz dürften zahlreiche Söhne von Tempeldienern Karrierepfade abseits des Kultdienstes eingeschlagen haben. Waren sie erfolgreich, konnten sie vielleicht andere Familienmitglieder dazu bewegen, ihrem Beispiel zu folgen und eine Erwerbstätigkeit jenseits des Kultbetriebes zu wählen. Ziel dieses Unterkapitels ist darzustellen, welche Berufe dem Nachwuchs der Tempelkollegien eine attraktive Alternative zum Dienst im Tempel boten. Unter den Bedingungen der Kaiserzeit fallen dabei grundsätzlich zwei Perspektiven ins Auge, die mit Wohlstand und/oder sozialem Ansehen lockten: auf der einen Seite Karrieren im Bereich des Militärs, auf der anderen Seite Tätigkeiten im Bereich des Handwerks und des Handels.

### 3.3.1 Soziale Aufstiegschancen im Militärdienst

Die Vorstellung von Kultfunktionären im Militärdienst brachte schon Walter Otto vor über einhundert Jahren ins Gespräch. Allerdings führte er als „einziges sicheres Beispiel für den Eintritt eines ägyptischen Priesters in eine militärische Stellung“ den bereits genannten ἀραβοτοξότης Pabus aus Soknopaiu Neso an, wobei Otto die ἀραβοτοξόται noch für ein „Soldatenkorps“ hielt.<sup>147</sup> Als Wächter der Zollstationen waren sie aber gerade keine Soldaten, sondern eher polizeiliches Wachpersonal.<sup>148</sup> Ungeachtet dieses Irrtums finden sich für die Ptolemäerzeit tatsächlich Kultfunktionäre, die zugleich in militärischen Rängen standen, etwa ein gewisser Petiese, der einerseits als Prophet amtierte, wohl im Isis-Tempel von Philae, andererseits aber als Standartenträger in der Festung von Elephantine Soldaten befehligte.<sup>149</sup> Interessanterweise sind Kultfunktionäre, die zugleich militärische Ämter bekleideten, aus römischer Zeit nicht mehr bekannt. Diese Entwicklung dürfte auf eine ganz pragmatische Ursache zurückzuführen sein: War Petiese noch in den kaum 10 Kilometer voneinander entfernten Orten Philae und Elephantine als Prophet und Standartenträger anzutreffen, so konnten die Truppen des römischen Heeres im gesamten Mittelmeerraum und darüber hinaus bewegt werden, wobei die soldatische Dienstzeit fünfundzwanzig Jahre betrug. Aus der Ferne ließ sich der Tempelkult für Sobek natürlich nicht mehr pflegen. Erst nach einem Vierteljahrhundert kehrten die Soldaten, wenn überhaupt, in ihre Heimat zurück, dann als wohlhabende Veteranen mit römischem Bürgerrecht, die sich vielleicht kaum mehr für den Dienst als Funktionspersonal der Tempel eigneten oder interessierten.

<sup>146</sup> Zu den Regularien bezüglich der Zulassung neuer Amtsträger in die Tempelkollegien siehe Einleitung, Grundlagen I.

<sup>147</sup> Otto 1908, 187f.; 251.

<sup>148</sup> Zu Pabus und den ἀραβοτοξόται siehe Kapitel 3.2.1.

<sup>149</sup> Den Werdegang des Petiese schildert Pfeiffer 2011, 244–6.

Wenn auch nicht die Tempeldiener selbst, dann ist doch vorstellbar, dass ihre Brüder und Söhne mitunter eine militärische Laufbahn einschlugen. So speisten sich die Hilfstruppen (*auxilia*) des römischen Heeres in der Kaiserzeit vornehmlich aus der nicht römischen Bevölkerung, die sich von der Besoldung und dem Ausblick auf die Erlangung des römischen Bürgerrechts nach Ende ihrer Dienstzeit einiges versprechen durften. Für einen kontinuierlichen Zustrom an Rekruten für die einfache Soldatenlaufbahn spricht insbesondere der Umstand, dass in der Kaiserzeit bis auf wenige Ausnahmen keine Zwangsrekrutierungen vorgenommen wurden.<sup>150</sup> Auch wenn die höchsten militärischen Ränge den Angehörigen senatorischer und ritterlicher Familien aus Rom vorbehalten blieben, bot sich der ägyptischen Landbevölkerung bereits auf relativ niedrigen hierarchischen Ebenen ein lukratives Leben: In finanzieller Hinsicht waren die Soldaten mit einem insbesondere für ländliche Verhältnisse hoch dotierten Sold versorgt.<sup>151</sup> Nach Ablauf der Dienstjahre und mit dem Erwerb des römischen Bürgerrechts winkten den Veteranen außerdem steuerliche, ehe- und erbrechtliche Privilegien. Nachdem im Jahr 197 den Soldaten erlaubt worden war, bereits während ihrer Dienstzeit zu heiraten, wurde die militärische Karriere nochmals attraktiver, denn nun stand bereits jungen Soldaten offen, in einer Ehe legitime Nachkommen hervorzubringen.<sup>152</sup>

Welchen Einfluss die militärischen Konflikte des Imperium Romanum auf die Anziehungskraft des Soldatendaseins ausübten, bleibt dahingestellt. Das privilegierte Leben eines Veteranen, das auf die militärische Karriere folgte, bekamen die Amtsträger der Sobek-Kulte und ihre Kinder jedenfalls zur Genüge in ihrer Heimat vorgelebt: Veteranen wie L. Bellienus Gemellus unterhielten größere Landgüter im Fayum und traten, wie schon in Kapitel 2 zu sehen war, gelegentlich als Stifter zugunsten der Tempel in Erscheinung.<sup>153</sup>

Zur Illustration, welches Bild wiederum ein aktiver Soldat seinen Familienangehörigen in der Heimat von seinem Dienst vermitteln konnte, sei hier aus einem Brief zitiert, den der *principalis*<sup>154</sup> C. Julius Apollinaris im Jahr 108 aus Bostra an seine Mutter Tasu-

<sup>150</sup> Zur Herkunft der Rekruten aus Ägypten cf. Haensch 2012, 72–4; Mitthof 2000, 378–93. Zu der geringen Zahl der Zwangsrekrutierungen cf. L. Burckhardt u. B. J. Campbell, s.v. „Truppenrekrutierung“, in: DNP Online, [https://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_dnp\\_e1221790](https://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1221790) (Zugriff: 28.07.2018).

<sup>151</sup> Zu dem hohen Sold und der dadurch guten wirtschaftlichen Situation der Soldaten cf. Speidel 2000 und Speidel 2009.

<sup>152</sup> Zu legitim und illegitimen Beziehungen der Soldaten des römischen Heeres cf. überblicksweise Vandorpe 2012, 266 und Malouta 2012, 293f.

<sup>153</sup> Siehe zu Veteranen als Stiftern Kapitel 2.1.3.1, 2.3.2.1 und 2.3.3. Zum Gutsarchiv des Veteranen Gemellus cf. Trismegistos ArchID 134. Zur sozialen und wirtschaftlichen Situation von Veteranen in Ägypten mit diversen Fallbeispielen cf. Mitthof 2000, 393–404. Zur wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rolle von Veteranen in Ägypten sowie in den römischen Provinzen des Nahen Ostens cf. Stoll 2015, 59–99; 137–94. Zur sozioökonomischen Situation von Soldaten und Veteranen in Oxyrhynchos cf. auch Whitehorne 1990. Für eine Detailstudie zu den Veteranen Aelius Sarapammon und Aelius Syrion aus dem Herakleopolites cf. Sänger 2011.

<sup>154</sup> Grundlegend zu den *principales* (Soldaten, die angesichts besonderer Dienstpflichten einen höheren Sold erhielten) sowie ferner zu den *immunes* (von bestimmten Pflichten befreite Soldaten) cf.

charion in Karanis schrieb. Trajans Legionen hatten Bostra, die Hauptstadt des Nabatäerreichs, erst zwei Jahre zuvor erobert. Ein Auszug des Briefes liest sich folgendermaßen:

εὐχαριστ-

[τῷ δὲ] τῷ Σαράπιδι καὶ [Ἄγαθῇ] Τύχῃ ὅτι πάν-  
 [των κο]πιώντων δλην [τὴν ἡμ]έραν κοπτόν-  
 των λίθους ἐγὼ ὡς πριγκ[ι]πᾶλις διακινῶ  
 μηθὲν ποιῶν, καὶ χαλκὸν [ἀ]πέσχον, καὶ ἡ-  
 θέλησα ὑμῖν πέμψαι θαλλόν ἐκ τῶν Τυ-  
 ρίων, καὶ[ι] διὰ τὸ μὴ ἀντιγράψαι οὐ[μᾶς οὐ πε-]  
 πίστευκα οὐθενὶ διὰ τὸ μέγεθο[ς τῆς]  
 ὁδοῦ. ὅδε γὰρ ἴματια καλὰ καὶ ἔβ[ε]νος καὶ  
 πινάρια καὶ μύρα ἀν.[άγετα].ι [εὐ]πόρος (l. εὐπόρως).<sup>155</sup>

„Ich danke Sarapis und Agathe Tyche dafür, dass ich, während alle hart arbeiten und Steine hauen, als *principalis* herumlaufe und nichts tue. Und ich habe Geld empfangen, und ich wollte euch Geschenke aus Tyros schicken, und weil ihr (aber) nicht brieflich geantwortet habt, habe ich (es) niemandem anvertraut wegen der Länge des Weges. Schöne Kleidungsstücke und Ebenholz und Perlen und Myrthenbalsam wird(!) nämlich in großen Mengen herbeigebracht.“

Der ägyptische Name seiner Mutter, Tasucharion, deutet an, dass Apollinarius einer einheimischen Familie mit Bezug zur ägyptischen Kultur entstammte. Tatsächlich bestätigt das von seiner Familie überlieferte Papyrusarchiv diese Vermutung: So zeigt sich, dass die Familie des Apollinarius schon seit Generationen in Karanis lebte. Dennoch waren die Familienmitglieder in der Statusklasse der Metropoliten registriert. Bereits der Vater des Apollinarius war in den Militärdienst eingetreten, was die soziale und wirtschaftliche Stellung der Familie stärkte. Apollinarius war ihm in diese aussichtsreiche Karriere nachgefolgt.<sup>156</sup> Nach den Schilderungen des Apollinarius war er dort keinen sehr schweren Aufgaben ausgesetzt, sogar der Zugang zu Luxusgütern war ihm vergönnt. Auch die Söhne und Brüder von Amtsträgern der Sobek-Kulte hätten von solchen Schilderungen, wie sie von Apollinarius zu vernehmen waren, zum Eintritt in den Militärdienst ermutigt werden können.

Eine Studie darüber, welche Soldaten aus Familien ägyptischer Kultfunktionäre stammten, kann allerdings nicht geleistet werden, weil hierfür die erforderlichen Quellen fehlen. Zum einen stellt sich die Schwierigkeit, dass die in Ägypten stationierten Truppen nicht sehr zahlreich in der papyrologischen Dokumentation vertreten sind: Bis auf die allgemeine Kenntnis, dass mindestens zwei Legionen fest am Nil stationiert waren, sind

Breeze 1969.

<sup>155</sup> P.Mich. VIII 465, Z. 13–22 (Bostra, 20. Febr. 108?).

<sup>156</sup> Für eine ausführliche Beschreibung des Familienarchivs cf. Claytor und Feucht 2015 (Trismegistos ArchID 116).

kaum Informationen über ihre Größe und ihre Aktivitäten verfügbar, geschweige denn Einzelheiten zur Herkunft der Soldaten.<sup>157</sup> Zum anderen erweiterten manche der Rekruten anscheinend schon zu Dienstantritt ihre Nomenklatur im Sinne der *tria nomina* um das *praenomen* sowie das *nomen gentile*, wobei sie ihren ägyptischen Namen, nunmehr als *cognomen*, in eine gräzisierte, griechische oder lateinische Form übertrugen.<sup>158</sup> Ihre Herkunft aus dem Milieu der Tempelkollegen war somit unkenntlich geworden.

### 3.3.2 Erwerbsperspektiven in Handel und Handwerk

Die lange und relativ stabile Zeit der *pax romana* bereitete einem florierenden Binnen- und Außenhandel den Boden. Hiervon profitierten Händler und Transportunternehmer.<sup>159</sup> Im Rahmen der vorliegenden Arbeit stellt sich die Frage, welchen Zugang die Amtsträger der Tempel und ihre Familien in den Siedlungen am Rande des Fayum zu solchen Handelsnetzen hatten, um sich selbst als Händler oder Transportunternehmer daran zu beteiligen.

Register und Quittungen für Binnenzölle bieten einen Überblick, wer sich wann mit welchen Waren und mit welchen Transporttieren zwischen den Merides, Nomoi und Epistrategien bewegte.<sup>160</sup> Die meisten kaiserzeitlichen Textzeugen stammen abermals aus den Siedlungen am Rande des Fayum, und dort mehrheitlich aus Soknopaiu Nesos. Neben einigen Personen griechischen und lateinischen Namens finden sich unter den Händlern und Transporteuren, die das Zolltor des Ortes passierten, hauptsächlich Männer mit ägyptischen Namen, darunter viele mit für Soknopaiu Nesos typischen Namen wie Herieus, Pabus, Pakysis, Panephremmis, Satabus und Stotoetis.<sup>161</sup> Als Akteure im Feld des Binnenhandels kommen die nesiotischen Kultfunktionäre und ihre Familien schon deswegen in Betracht, weil ihre Siedlung am Rand der Wüste als Ausgangspunkt für eine Karawanenroute nach Alexandria und in das weitere Delta diente.<sup>162</sup> Eine allgemeingültige Aussage zur Bedeutung der Kultfunktionäre im Binnenhandel lässt sich aus dieser Be-

<sup>157</sup> Für einen Überblick über die in Ägypten stationierten Truppen cf. Haensch 2012, 69–72.

<sup>158</sup> Zu dem Phänomen, dass Soldaten aus Ägypten anscheinend schon während ihrer Dienstzeit, also vor Verleihung des römischen Bürgerrechts, lateinische *tria nomina* annahmen, cf. Haensch 2012, 73; Vandorpe 2012, 262.

<sup>159</sup> Die Ansicht, dass der innere Frieden und die Zentralverwaltung der Provinzen den Binnen- und Außenhandel förderten und somit zu einem allgemeinen Wirtschaftswachstum im Imperium Romanum beitrugen, vertreten unter anderem Harris 2000; Gibbs 2012, 39f.; Monson 2012, 281 und van Minnen 2019, 263.

<sup>160</sup> Grundlegend zu den Torzollquittungen cf. Sijpesteijn 1987.

<sup>161</sup> Für eine Übersicht über die Belege cf. Sijpesteijn 1987, 30–39. Die Waren, die nach den Quittungen durch das Zolltor von Soknopaiu Nesos transportiert wurden, hat Ruffing 2007, 108–122 zusammengefasst.

<sup>162</sup> Siehe Kapitel 3.2.2.2 zur Bedeutung des Ortes im Karawanenhandel; zur verkehrstechnischen Lage cf. auch Ruffing 2007, 98.

obachtung jedoch gerade nicht ableiten, denn da die meisten Textbelege für Binnenzölle eben aus Soknopaiu Nesos stammen und der Ort, abgelegen am Rand der Wüste, selbst eine sehr spezielle Sozialstruktur aufwies, lassen sich die Gegebenheiten nicht einfach auf andere Siedlungen übertragen: Wenn ein Großteil der Einwohner des Ortes mit dem Kollegium des Soknopaiostempels verbunden war, dann ist kaum verwunderlich, dass vor allem Personen aus diesen Familien Bedarfswaren wie Öl und Weizen in ihren Heimatort transportierten oder daraus exportierten. In welchem Umfang Amtsträger der lokalen Tempel und ihre Familien andernorts in Handelsnetzwerke involviert waren, bleibt aber, wie auch schon für die Kamelzucht festzuhalten war, im Dunklen.

Von dem für die Kaiserzeit postulierten Wirtschaftswachstum in Ägypten sollte auch das handwerkliche Gewerbe profitiert haben, besonders in den wachsenden städtischen Räumen mit entsprechend großen Absatzmärkten. Im Unterschied zu den in Kapitel 3.2 genannten kleingewerblichen Aktivitäten, etwa des Korbblechens oder des Dattelverkaufs, werden als ‚Handwerk‘ hier jene Tätigkeiten verstanden, die die Zahlung einer Berufsgebühr ( $\chiειρωνάξιον$  und Varianten) erforderten und meist vereinsmäßig organisiert waren, beispielsweise die Bäcker, Weber, Schmiede und Steinmetze.<sup>163</sup> Schon aufgrund des hohen Zeitaufwandes in der Ausübung waren handwerkliche Berufe wohl kaum vereinbar mit kultbezogenen Ämtern, zudem erforderten sie idealerweise eine Ausbildung von Kindesbeinen an, die sicherlich nicht in einer Familie von Kultspezialisten geleistet werden konnte, sondern auswärtig bei spezialisierten Handwerkern erfolgen musste.<sup>164</sup> Vielleicht ist das im *Gnomon des Idios Logos* für  $\iota\epsilon\pi\epsilon\varsigma$  geltende Verbot der Ausübung von Gewerbe- und Dienstleistungen ( $\chiρεία$ ) gerade in diesem Zusammenhang zu sehen.<sup>165</sup> Zwischen dem Amt des Kultfunktionärs und der Tätigkeit als Handwerker war also möglicherweise eine Wahl zu treffen. Ausgehend von dieser Überlegung ergibt sich die Frage, ob Handwerksberufe eine lohnende Option für all jene Söhne und Brüder der Kultfunktionäre darstellten, die nicht in den Tempeldienst eintraten.

<sup>163</sup> Zu Organisationsformen städtischen und ländlichen Handwerks cf. van Minnen 1987.

<sup>164</sup> Organisations- und Zeitaufwand für eine handwerkliche Ausbildung schildert Droß-Krüpe 2011, 103–20 am Beispiel der Weber.

<sup>165</sup> *Gnomon des Idios Logos*, Paragraph 71: „Den  $\iota\epsilon\pi\epsilon\varsigma$  ist nicht erlaubt mit anderen Diensten beschäftigt zu sein als mit den Kulten der Götter“ ( $\iota\epsilon\pi\epsilon\varsigma[\iota] οὐκ ἔξὸν πρὸς ἄλ[λ]η χρείᾳ εἶναι ἢ τῇ τῶν θεών.$  [θρ]ησκείᾳ. BGU V 1210, Kol. 8, Z. 181; Thead., nach 149).

In der Erstausgabe übersetzte Wilhelm Schubart  $\chiρεία$  mit ‚Beruf‘. In seinem Kommentar zum Text präferierte Woldemar Graf Uxkull-Gyllenband hingegen die allgemeinere Übersetzung von  $\chiρεία$  als ‚Tätigkeit‘, cf. Uxkull-Gyllenband 1934, 77–9. Wie das vorliegende Kapitel zeigt, gingen die  $\iota\epsilon\pi\epsilon\varsigma$  allerlei kleingewerblichen Tätigkeiten nach, für die dem Rotationsprinzip der Phylen unterworfenen  $\iota\epsilon\pi\epsilon\varsigma$  bestand sogar eine Notwendigkeit zur anderweitigen Erwerbstätigkeit. Der demotische Papyrus PSI inv. D 102 (Tebt., 2. Jh.), eine kaiserzeitliche Abschrift einer Sammlung kultbezogener Vorschriften aus der persischen Zeit, verzeichnet ebenfalls keine generellen Berufsverbote (F. Wespi, mündliche Auskunft). Ein ausdrückliches Verbot der Betätigung im Ackerbau ist zwar im *Buch vom Tempel* zu finden, dort allerdings nur als Teil des Amtseides für hochrangige Kultfunktionäre (J. F. Quack, mündliche Auskunft). Die Übersetzung von  $\chiρεία$  als ‚Tätigkeit‘ erscheint vor diesem Hintergrund fraglich und widersprüche dem Befund zum Alltag der  $\iota\epsilon\pi\epsilon\varsigma$ ; eine Übersetzung von  $\chiρεία$  als ‚Dienstleistung‘ oder ‚Gewerbe‘ dürfte den Sinn des Textes hingegen eher erfassen.

Die Antwort kann nur hypothetisch ausfallen, denn das Kriterium eines ‚lohnenden‘ Berufs lässt sich natürlich nicht objektiv ermitteln: Rentabilität, soziales Ansehen, Familientraditionen sowie persönliche Neigungen und Kontakte spielen im Einzelfall bei der hier nur postulierten Entscheidung zwischen Tempeldienst und Handwerksberuf eine Rolle. Aus den Textzeugen lassen sich weder diese Faktoren erschließen noch individuelle Entschlüsse rekonstruieren. Was sich aber zeigen lässt, sind Räume, in denen die Familien von Kultspezialisten mit Handwerkern in Kontakt kamen und bestenfalls ein positives Bild von deren Beruf erhielten.

Schnittstellen zwischen Kultfunktionären und Handwerkern gab es in den Siedlungen am Rande des Fayum reichlich, schließlich beschäftigten die Tempelkollegien selbst Weber, Wäscher und Färber, unterhielten eigene Brauereien und griffen für Bauarbeiten auf Steinmetze zurück.<sup>166</sup> Überdies beteiligten sich Vereine und Handwerker an öffentlichen Festen und Stiftungen.<sup>167</sup> Neben diesen Berührungs punkten bestand auch privater Kontakt zwischen Handwerkern und Kultfunktionären. So nahm in Soknopaiu Nesos im Jahr 54 Herieus der Jüngere, Sohn des Satabus, ein ἱερέυς und ehemaliger ‚Schreiber der *w<sup>l</sup>.w<sup>t</sup>*, zusammen mit seiner Ehefrau Thenapynchis ein Darlehen bei dem im Tempel angestellten Weber Psenamunis auf.<sup>168</sup> Ähnlich ist das Beispiel des ἱερέυς Harthotes aus Theadelphia, der seine minderjährige Tochter für mehrere Jahre zur Arbeit an den Betreiber einer Ölmühle in einer benachbarten Siedlung gab.<sup>169</sup> Wenn sich auch kein direkter Beleg dafür findet, dass Söhne ägyptischer Kultfunktionäre einen Handwerksberuf ergriffen, boten sich im Alltag doch genügend Berührungs punkte zwischen Tempeldienstern und Handwerkern, um dies zu ermöglichen.

### 3.4 Kreditgeschäfte<sup>170</sup>

Ob Vorauszahlung, Hinterlegung, Verpfändung oder Darlehen: als zeitweilige Überlassung von Geld oder Naturalien dokumentieren Kreditgeschäfte indirekt das aktuelle Vermögen und den Bedarf der vertragschließenden Parteien.<sup>171</sup> Darüber hinaus geben sie aber auch Auskunft über die sozialen Kontakte der Gläubiger und Schuldner, denn diese trafen natürlich nicht beliebig aufeinander, sondern unter bestimmten Voraussetzungen und nach gewissen Kriterien. Gemeint ist damit, dass nur derjenige ein Darlehen aufnehmen konnte, der wusste, woher er Geld und Naturalien im gewünschten Umfang beziehen konnte, während Gläubiger nicht nur die entsprechenden Mittel besitzen, son-

<sup>166</sup> Für einen Überblick über die im dörflichen Raum anzutreffenden Gewerbezweige am Beispiel von Soknopaiu Nesos cf. Ruffing 2007, 103–5.

<sup>167</sup> Zu den Stiftungen an Tempel siehe Kapitel 2.1 und 2.3.2.

<sup>168</sup> P.Dime III 27 (S.N., 14. Sept. 54).

<sup>169</sup> Siehe zu Harthotes und seiner Tochter nachfolgend Kapitel 3.4.1.

<sup>170</sup> Ein Vorbericht dieses Kapitels ist Sippel 2018.

<sup>171</sup> Grundlegend für die Vertragsarten der Kreditgeschäfte im ptolemäischen und römischen Ägypten ist Kühnert 1965.

dern ihren Schuldnern zumindest ein Minimum an Vertrauen entgegenbringen mussten. Dem Abschluss eines Kreditgeschäftes gingen demnach beiderseits Selektions- und Aushandlungsprozesse voraus. Man darf dabei annehmen, dass strategische Überlegungen die Wahl mitbestimmten, denn Kreditaufnahmen konnten neue Geschäftsbeziehungen begründeten oder bestehende Allianzen festigten, wenn sich beide Parteien als verlässlich erwiesen. Kreditgeschäfte deuten in diesem Sinne einerseits auf den wirtschaftlichen Status der Vertragspartner hin und beleuchten andererseits die sozialen Kontakte zwischen Gläubigern und Schuldner.

Lange folgte die althistorische Forschung dem Ansatz, dass nur solche Personen Kredite aufnahmen, die dringend bestimmte Münzen oder Naturalien benötigten. Darlehen wurden also als *ultima ratio* der ärmsten Bevölkerungsgruppen angesehen, während Investitionskredite die Ausnahme und ein Phänomen wohlhabender Kreise gewesen seien.<sup>172</sup> Dementgegen betonen jüngere Studien, dass Konsum- und Investitionskredite in antiken Agrargesellschaften weit über die ärmsten und reichsten Kreise hinaus verbreitet waren und durchaus zum rationalen wirtschaftlichen Handlungsspielraum der Landbevölkerung zählten.<sup>173</sup> Beispielsweise mussten Apion und Kronion, die beiden aus Kapitel 3.1.1.1 bekannten Leiter des Grapheions von Tebtynis, trotz laufender Einnahmen gelegentlich Kredite aufnehmen, um die fälligen Lizenzgebühren für den Betrieb des Notariats pünktlich zu zahlen.<sup>174</sup> Auch Landwirte waren auf Kredite angewiesen, denn sie konnten ihre Erträge nur jahreszeitabhängig erwirtschaften, mussten aber bereits vor Einfuhr der Ernte das nötige Saatgut kaufen oder Geldsteuern bezahlen. Um an Geld zu gelangen, veräußerten sie ihre zukünftigen Erträge zum Teil in sogenannten Lieferungs- oder Pränumerationskäufen.<sup>175</sup>

Freilich bedeuteten Kredite auch, dass Schuldner gegenüber ihren Gläubigern in einer Pflicht zur Rückzahlung standen und gerade arme Familien abhängig von ihren Geldgebern waren. Schuldnechtschaft oder Schuldsklaverei im engeren Sinne musste die ägyptische Landbevölkerung in der Kaiserzeit dabei zwar nicht fürchten, aber die Vollstreckung der Schuldhaft ist noch bis ins späte zweite Jahrhundert belegt.<sup>176</sup> Im vorliegenden Corpus sind jedoch keine Fälle enthalten, in denen die Anwendung der Schuldhaft vollzogen wurde.

Nach den demotischen Urkunden verlieh der Soknopaiostempel gelegentlich Geld und Getreide oder nahm selbst Kredite bei Amtsträgern und ihren Familien auf. Wie

<sup>172</sup> Für eine solche Einschätzung cf. unter anderem Tenger 1993, 236–8, insbes. 237: „Die Mittel- und Unterschichten nehmen nur Geld auf, wenn es sich aus wirtschaftlichen Gründen nicht vermeiden lässt. Geld aufzunehmen, um damit zu arbeiten, widerspricht anscheinend ihrem Denken.“

<sup>173</sup> Zu dieser Schule zählen unter anderem Harris 2008; van Minnen 2008; Rowlandson 2001; Kehoe 1997; Kehoe 1992; Jördens 1990, 271–339.

<sup>174</sup> Für einen Überblick über diese Kredite cf. P.Mich. II 123, Einl., insbes. S. 96.

<sup>175</sup> Zur Vertragsform des Vorauszahlungskaufes und seinem wirtschaftlichen Hintergrund cf. Jördens 1990, 296–341. Zur gegenteiligen Kreditform der Kaufpreissstundung cf. ferner Jördens 1993.

<sup>176</sup> Zur Schuldhaft, Schuldnechtschaft und Schuldsklaverei im späten Ägypten cf. überblicksweise Lippert 2012, 110. Für einen umfassenden Austausch zu dieser Thematik danke ich Moritz Hinsch.

die Abrechnungen des Tempels des Jupiter Capitolinus in der Gauhauptstadt Arsinoë im frühen dritten Jahrhundert wiederum zeigen, konnten Tempel mit den Zinsen aus Kreditgeschäften nennenswerte Einnahmen verbuchen.<sup>177</sup> Das Feld der Tempelkredite im kaiserzeitlichen Ägypten ist jedoch weitgehend unbeachtet und aus den hier betrachteten Siedlungen am Rand des Fayum liegen bislang nur wenige Texte vor, die etwas in dieser Frage beitragen.<sup>178</sup> Neue, relevante Materialien dürften mit Publikation weiterer demotischer Texte aus der Verwaltung des Soknopaiostempels zutage treten.

Eine umfangreiche Analyse privater Kreditgeschäfte ägyptischer Tempeldiener in römischer Zeit hat Bernhard Tenger im Jahr 1993 als Teil seiner Dissertation vorgelegt. Dabei konstatierte er, dass Kultfunktionäre ihr Geld offenbar primär an Amtskollegen verliehen. Für diese Beobachtung bezog er sich auf 27 Papyri aus Oxyrhynchos und dem Fayum.<sup>179</sup> Seither hat sich die Zahl der Belege über Kreditgeschäfte der Amtsträger ägyptischer Kulte mehr als verdoppelt, was eine neue Betrachtung des Materials rechtfertigt. Zunächst ist dabei zu klären, ob die von Tenger festgestellten Muster weiterhin gelten oder neu zu formulieren sind.

Für die generelle Fragestellung dieses Kapitels stellen sich im Anschluss daran zwei Fragen: Zum einen ist zu eruieren, ob sich aus den Merkmalen der Kreditverträge möglicherweise Rückschlüsse auf bestimmte Betätigungsfelder der Kreditnehmer erschließen lassen. Zum anderen ist zu klären, ob die Amtsträger der Tempel in ihren Siedlungsgemeinschaften eine besondere Rolle als Gläubiger spielten und somit indirekt eine Schlüsselposition im lokalen Wirtschaftsleben einnahmen. Hierzu werden Kreditgeschäfte in Tebtynis und Soknopaiu Nesos untersucht.

<sup>177</sup> BGU II 362 (Arsinoë, 215/216). Zu den Kreditgeschäften des Tempels cf. Wilcken 1885, 448–50; Otto 1905, 320–3. Darunter sei nur als Beispiel ein Kredit über 2 Talente und 2000 Drachmen genannt, die sich ein gewisser Demetrios von dem Tempel geliehen hatte; entsprechend des Zinsfußes von 6% p.a. zahlte er in einem einzigen Monat Zinsen in Höhe von 210 Drachmen an den Tempel: BGU II 362, Pag. 9, Z. 10–4.

<sup>178</sup> So erwähnen vier Entlastungsquittungen aus der Verwaltung des Soknopaiostempels, dass der „Schreiber der *w<sup>c</sup>b.w<sup>c</sup>*“ Kredite gezahlt oder eingefordert habe: P.Dime II 59 (S.N., 10/9 v.Chr., zur Deutung dieses Textes als Darlehensrückzahlung cf. im Editionsband Komm. zu Z. 2); P.Dime II 65 (S.N., 84/85); P.Dime II 66 (S.N., 89/90) und P.Dime II 67 (S.N., Mai–Okt. 90). Zudem liegen zwei demotische Urkunden vor, wonach der Soknopaiostempel ein Geld- sowie im Fall des Wiener Papyrus ein Getreidedarlehen bei Mitgliedern des Kollegiums und ihren Familien aufgenommen hatte: Die Darlehensquittung P.Berol. inv. P. 15667 (S.N., 81/82., ediert in Zauzich 1977, 159–62) und der Vertrag P.Vindob. D 6823 (S.N., 29. Jan. 4) werden erwähnt in Lippert und Schentuleit 2006b, 13.

<sup>179</sup> Tenger 1993, 171 und 198f. Auf S. 171 merkt Tenger explizit an: „In der gleichen Weise wie Armeeangehörige häufig Personen des eigenen Standes als Schuldner bevorzugen, verleihen Priester bis auf wenige Ausnahmen ihr Kapital auch nur an Personen aus anderen Priesterfamilien.“

### 3.4.1 Kreditgeschäfte unter Tempeldienern: Spezifische Charakteristika?

Lassen sich spezifische Muster und Merkmale für die Kreditgeschäfte der Tempeldiener und ihrer Familien benennen? Schon Tenger räumte ein, dass die Amtsträger der ägyptischen Kulte keine homogene Gruppe darstellten. Trotzdem nannte er einige gemeinsame Charakteristika: (1) Ägyptische Kultfunktionäre nahmen häufiger Kredite auf, als dass sie diese selbst vergaben. (2) Fungierten sie doch einmal als Gläubiger, dann in erster Linie gegenüber anderen Familien aus dem Umfeld der Tempelkollegien. (3) Sowohl als Gläubiger wie auch als Schuldner handhabten sie Summen von bis zu einigen hundert Drachmen, aber nur selten Kredite von mehr als 1000 Drachmen.<sup>180</sup> Diese drei Beobachtungen besitzen auch auf heutiger Quellengrundlage noch Gültigkeit: Die meisten Kultfunktionäre und ihre Verwandten traten als Schuldner in Erscheinung; Gläubiger, die durch ihren Amtstitel oder durch die Kenntnis der demotischen Schrift als Angehörige der lokalen Tempelkollegien zu identifizieren sind, verliehen ihr Geld häufig an Kollegen oder wenigstens an Personen, die wohl ebenfalls aus dem Umfeld ihres Tempels stammten; die Summen rangierten in diesen Geschäften in der Regel zwischen 50 bis 1000 Drachmen. Zunächst stellt sich allerdings die Frage, was diese Informationen überhaupt aussagen.

Der quantitative Befund, wonach Kultfunktionäre und ihre Familien häufiger Darlehen aufnahmen, als dass sie selbst Kredite vergaben, bleibt ohne Aussagekraft: Zum einen ist nur ein relativ kleiner Datensatz von etwas weniger als 100 Kreditverträgen unter diversen und dem Zufall geschuldeten Bedingungen überliefert. Zum anderen verzeichnet das Quellencorpus naturgemäß eben nur solche Kredite, die in schriftlicher Form abgefasst wurden und die Amtsträger explizit als solche benennen. Mündlich verabredete und informelle Transaktionen bleiben unentdeckt. Quantitativ belastbare Schlüsse lassen sich aus dieser Beobachtung also nicht ableiten.

Ebenso wenig lässt sich aus der Spanne der verliehenen Geldbeträge etwas Grundsätzliches über die Schuldner erschließen. Obschon Tenger auch darin zu bestätigen ist, dass die geliehenen Summen selten die Marke von 1000 Drachmen überstiegen, sind die Beiträge in den lokalen Kontext zu setzen: Natürlich konnten sich die Kultfunktionäre aus Soknopaiu Nesos und Tebtynis nicht mit Alexandrinern und Römern messen, die über riesige Vermögen verfügten. Doch in ihrer näheren Umwelt, den ländlichen Randbezirken des Fayum, konnte man selbst mit solchen auf den ersten Blick kleinen Beträgen sehr gut wirtschaften. So boten Kreditgeschäfte neben dem rein finanziellen Aspekt einerseits Planungssicherheit, etwa durch vorfristig verabredete Getreidelieferungen, andererseits ließen sich Ausbildungsverträge für Kinder in Form von Kreditverträgen arrangieren. Ein prägnantes Beispiel hierfür sind die *παραμονή*-Verträge, die die Familie um den *ἱερεύς* Harthotes aus Theadelphia abschloss: Wiederholt wurden Kinder aus der Familie in solche schulddienstlichen Arbeitsverhältnisse gegeben. Auf diese Weise geriet die sechsjährige Tochter des Harthotes an den Betreiber einer Ölmühle im benachbarten Philagris, wo sie formal Schulden abarbeitete (einmal 80 Drachmen über eine Zeit von zweieinhalb

---

<sup>180</sup> Tenger 1993, 170–2; 197–201.

Jahren). Zugleich war im Vertrag aber geregelt, dass der Ölmüller für die Verpflegung und Unterbringung des Mädchens Sorge trug; mit dieser Kostenübernahme war die Familie von den entsprechenden Ausgaben entlastet. Selbst aus Darlehen, die nominal mit einer relativ geringen Summe beziffert waren, konnten Schuldner also mitunter anderweitige materielle Vorteile schöpfen.<sup>181</sup>

Irreführend ist die Bemerkung, dass Kultfunktionäre in der Position der Darlehensgeber Ihresgleichen als Schuldner ‚bevorzugt‘ hätten, denn diese Formulierung suggeriert, dass die Tempeldiener vor einer Auswahl aus mehreren Kreditanfragen standen und dabei in der Regel andere interessierte Gläubiger abgelehnt hätten. Für ein solches Szenario gibt es aber keine Belege. In diesem Zusammenhang ist ein Gedanke grundlegend: In fast jedem Fall musste die Initiative für das Zustandekommen eines Kredites von der Seite der Schuldner ausgehen, denn diese waren auf das geliehene Geld oder die Ware angewiesen.<sup>182</sup> Umgekehrt konnten vermögende Akteure zwar Kredite anbieten oder verweigern, sie aber niemandem aufzwingen. Wenn also die Amtsträger der Tempel hauptsächlich ihren Amtskollegen Darlehen gewährten, dann lag dies prinzipiell daran, weil sie in der Mehrzahl von ebendiesen Kollegen angefragt wurden. Wenig überraschend waren für diejenigen, die Kredite benötigten, die eigenen Kollegen besser verfügbar als andere Geldgeber: Was lag für Angehörige einer Familie von Kultfunktionären also näher, als zunächst im engeren sozialen Netzwerk der eigenen Verwandtschaft und im Kreise des Tempelkollegiums um Kredite anzufragen, zumal städtische Gläubiger nicht ohne Weiteres zu erreichen waren? Die Gläubiger konnten im Gegenzug darauf vertrauen, dass sie ihr Geld solchen Schuldern überließen, die im Falle einer Zwangsvollstreckung nur wenige Türen entfernt lebten oder sogar derselben Phyle des Tempels angehörten. Dass aber die Tempeldiener gerade in den dörflichen Siedlungen des Fayum ausschließlich untereinander ein solches Nah- und Vertrauensverhältnis gepflegt haben sollen, bleibt fraglich, zumal gerade das vorliegende Kapitel gezeigt hat, wie viele andere Schnittstellen zwischen Kultfunktionären und übriger Lokalbevölkerung in wirtschaftlicher Hinsicht bestanden.

Tengers Befund sagt in diesem Licht etwas anderes aus: Wenn ägyptische Kultfunktionäre Kredite zumeist an ihre Amtskollegen und Verwandten ausreichten, dann wurden sie offenbar nur sehr selten von anderen Personen aus ihrem dörflichen Umfeld um Kredite angefragt. Als Gläubiger spielten sie außerhalb ihrer familiären und kollegialen Netzwerke also eine untergeordnete Rolle. Umgekehrt aber traten Kultfunktionäre und ihre Familien für Kreditgeschäfte nicht nur an ihre Amtskollegen heran, sondern sie wandten sich an einen breitgefächerten Personenkreis, darunter Einheimische mit gleichermaßen

<sup>181</sup> Zu dem Beispiel aus der Familie des Harthotes cf. Clayton et al. 2016, 88–93; am Beispiel der Familie um Kronion, Sohn des Cheos, auch Kehoe 1992, 155.

<sup>182</sup> Eine Ausnahme von dieser Regel bildet die Hinterlegung (*παραθήκη*), denn für deren Arrangement war die Initiative des Gläubigers gefragt, der sein Kapital bei einem Partner hinterlegen wollte, so zum Beispiel Soldaten, die ihren Sold bei Einheimischen deponierten oder Investoren, die sich an Geschäften beteiligen wollten. Da die verwahrende Partei über das Depositum verfügen konnte (wenn auch ohne Zinsen und unter der Bedingung, das Geliehene jederzeit auf Abruf in voller Höhe zurückzuzahlen, da andernfalls die doppelte Summe als Strafe fällig wurde) besitzt die *παραθήκη* durchaus den Charakter eines Kredits, cf. Tenger 1993, 61–7.

bescheidenen Mitteln ebenso wie wohlhabende Städter. Mit anderen Worten: Waren Kultfunktionäre auf einen Kredit angewiesen, dann wandten sie sich an jede erreichbare Adresse. Als Geldgeber wurden sie hingegen hauptsächlich von Amtskollegen angefragt, aber nur selten von anderen Bevölkerungsteilen. Freilich sind dies nur die Ergebnisse einer generellen Betrachtung des Quellenmaterials, die in Detailbetrachtungen im Folgenden weiter zu differenzieren sind.

### 3.4.2 Tempeldiener als gefragte Geldgeber im lokalen Kreditwesen?

Wenngleich die Initiative für das Zustandekommen eines Kredites in der Regel von den Schuldern ausgehen musste, waren die Schlüsselfiguren des Kreditwesens letztlich doch immer die Gläubiger, die darüber entschieden, wem sie ihr Geld und ihre Naturalien anvertrauten. Hinsichtlich der übergeordneten Fragestellung dieser Arbeit interessiert also, wann Tempeldiener als Kreditgeber auftraten und ob sie als solche gegebenenfalls lokale Schlüsselposition innehatten.

Zunächst einige Worte zur Quellenlage: Wie so oft, bietet Soknopaiu Nesos auch in Fragen der Kredite der Kultfunktionäre und ihrer Familien die meisten Belege. Dabei stammen viele Urkunden aus Familienarchiven, die weiterführende Informationen über die Geschäftsparteien bieten. Aus Tebtynis sind zwar weitaus mehr Urkunden mit Kreditangaben überliefert, aber nur gut zwei Dutzend Papyri erwähnen Amtsträger des Soknebtynistempels als Vertragsparteien. Der Großteil dieser Texte entfällt dabei auf das Familienarchiv des *παστοφόρος* Kronion, Sohn des Cheos. Aus Theadelphia sind etwa 40 Belege für Kredite überliefert, darin lassen sich jedoch nur zwei *ἴερεῖς* identifizieren. Einer davon war Harthotes, von dem ein Familienarchiv überliefert ist.<sup>183</sup> Der andere *ἴερεύς* war Hatres, Sohn des Paneus, der im Jahr 314 zusammen mit mehreren Personen ein staatliches Saatgutdarlehen empfing.<sup>184</sup> Sowohl die Familie des Harthotes als auch Hatres treten in den Urkunden jedoch ausschließlich als Darlehensnehmer auf, weshalb ihre Beispiele nichts zur gegebenen Fragestellung beitragen. Nur Fragmente von Krediturkunden sind aus Narmuthis und Bakchias überliefert. Kultfunktionäre in der Rolle der Gläubiger lassen sich also nur in Soknopaiu Nesos und Tebtynis in größerer Zahl ausmachen.

#### 3.4.2.1 Kreditgeschäfte mit Beteiligung der Tempeldiener von Tebtynis

Kredite, die die Einwohner des kaiserzeitlichen Tebtynis abschlossen, sind in ungefähr 100 Papyri dokumentiert. Unter den Texten befinden sich Register des örtlichen Grapheions, die ihrerseits dutzende Darlehensgeschäfte in Kurzform verzeichnen. Die Zahl der einzelnen Kredite übersteigt die Marke von 100 deshalb bei Weitem. Vertragsparteien,

<sup>183</sup> Trismegistos ArchID 99.

<sup>184</sup> P.Sakaon 49, Z. 3f. (Thead., 2. Dez. 314).

die sich als *ἴερεῖς* zu erkennen gaben oder tempelspezifische Namen trugen<sup>185</sup> und daher wohl zur Verwandtschaft des Tempelpersonals zählten, finden sich allerdings nur in insgesamt 48 Krediten, wobei 15 Darlehen in das Familienarchiv des *παστοφόρος* Kronion, Sohn des Cheos, zu zählen sind (siehe App. 5.1).

In diesen 48 Kreditgeschäften traten 27 Mal Gläubiger mit griechischen oder lateinischen Namen auf, hinter denen vorwiegend Metropoliten und Veteranen zu vermuten sind, darunter Personen, die Beträge von weit über 1000 Drachmen verliehen.<sup>186</sup> In den übrigen 21 Fällen traten Amtsträger des Tempels oder zumindest Personen mit einschlägigen Namen als Gläubiger in Erscheinung. Diese letztere Gruppe handhabte weitaus geringere Kreditbeträge als die Gläubiger griechischen und lateinischen Namens, selten mehr als 250 Drachmen. Es lässt sich also sagen, dass die Kultfunktionäre aus Tebtynis Kredite im kleineren Rahmen vornehmlich von Verwandten und Amtskollegen erbaten, während sie sich für größere Summen an Städter und Großgrundbesitzer wandten. Umgekehrt zeigt sich, wie schon oben erwähnt, dass die Amtsträger der Tempel nur von Personen mit ägyptischen Namen um Kredite angefragt wurden, nicht aber von Bevölkerungsteilen mit griechischen oder lateinischen Namen.<sup>187</sup>

Zwei aus Tebtynis überlieferte Kredite standen möglicherweise in Verbindung mit dem Kauf kultbezogener Ämter: Die Frau Herakleia, Tochter des Kronion, vergab im September 144 einen Kredit über 1300 Drachmen an den *ἴερεὺς* Pakebkis, Sohn des Mar-sisuchos. Etwas mehr als zwei Jahre später, im Januar 147, schrieb dieser Pakebkis einen Brief an den Prokurator des Idios Logos, in welchem er sich um die vakante Prophetie des Soknebtynistempels bewarb. Sein Gebot belief sich auf 2200 Drachmen.<sup>188</sup> Ob das Gebot von Erfolg beschieden war, lässt sich nicht sagen. Die 1300 Drachmen, die er sich von Herakleia geliehen hatte, zahlte er jedenfalls einige Monate vor oder nach diesem Gebot (der Papyrus nennt nur das zehnte Jahr des Antoninus Pius, also zwischen September 146 und August 147) zuzüglich der angefallenen Zinsen zurück.<sup>189</sup> Gut möglich, dass sich Pakebkis mit diesem Kredit ein finanzielles Polster für die Realisierung des Kaufgebotes verschaffen wollte, aber das bleibt eine Hypothese.

<sup>185</sup> Siehe Kapitel 1.2.3 zu den orts- und tempelspezifischen Namen in Tebtynis.

<sup>186</sup> Zum Hintergrund einiger dieser wohlhabenden Kreditgeber aus Tebtynis cf. Tenger 1993, 149–53.

<sup>187</sup> Nur ein Fall ist dokumentiert, in dem eine Person mit ägyptischem Namen zumindest rein formell einen Kredit an eine Person griechischen Namens vergab: Ein gewisser Kronion der Ältere, Sohn des Pakebkis, streckte seinem Pächter, dem Großgrundbesitzer Didymos-Lurios, Sohn des Lysimachos, des Sohnes des Herakleides, in Form eines prodomatischen Pachtvertrages zweimal die Pacht für Ländereien im Umfang von drei Aruren vor. Wie aber schon Ruben Smolders betont, war Didymos-Lurios, der aus einer wohlhabenden städtischen Familie stammte (zum Familienarchiv cf. Trismegistos ArchID 64), kaum auf solche kleinen Summen angewiesen. Wahrscheinlich trieb ihn eher die Sorge um die Zahlungsfähigkeit seines Klienten dazu, die Vorauszahlung der Pacht zu arrangieren oder sogar zu erzwingen (P.Mil.Vogl. II 78 (Tebt., 138/139); P.Mil.Vogl. II 79 (Tebt., 25. Jan. 143), cf. Smolders 2015d, 263 mit Anm. 13).

<sup>188</sup> P.Tebt. II 294 (Tebt. 5. Jan. 147), cf. Trismegistos ArchID 279.

<sup>189</sup> SB XIV 11488 (Tebt., 146/147).

Mit vergleichbar hohen Summen wie Pakebkis ging einige Jahrzehnte zuvor die Frau Thaesis um, Tochter eines Kronion-Psenkebkis, des Sohnes des Marsisuchos (als Vormund trat ihr Verwandter Marepsemis, Sohn des Marepsemis auf): Sie bekam von einem Mann mit Namen Chration, Sohn des Horion, im August des Jahres 103 einen außerordentlich hohen Kredit über 2448 Drachmen gewährt, den sie im Oktober 104 zurückzahlte.<sup>190</sup> Nur ein Jahr später, im August 105, nahm Thaesis dann bei zwei Geschwistern namens Herakleides und Apia-Herakleia ein nicht weniger beachtliches Darlehen über 1224 Drachmen auf, das sie im November 107 zurückzahlte.<sup>191</sup> Über die Familie der Thaesis ist sonst nichts bekannt, aber aufgrund der orts- und tempelspezifischen Namen ihrer nahen Verwandten sollte man annehmen, dass auch sie einer Familie von Tempeldienern angehörte. Standen die hoch dotierten Kredite in Verbindung mit Geboten um Tempelämter, beispielsweise für männliche Verwandte der Thaesis? Diese Vermutung lässt sich leider nicht weiter verfolgen.<sup>192</sup> Generell ist dennoch zu erwarten, dass manche Kultfunktionäre zwischenzeitlich Schulden auf sich nahmen, um hochrangige (und damit hoch dotierte) Ämter zu ersteigern.<sup>193</sup>

### *3.4.2.2 Kreditgeschäfte mit Beteiligung der Tempeldiener von Soknopaiu Nesos*

Ein etwas anderes Bild zeigt sich in Soknopaiu Nesos. Kreditgeschäfte der Nesioten sind in fast 70 Texten überliefert: in Darlehensverträgen, Rückzahlungsquittungen, Bankzahlungsanweisungen, Testamenten und Petitionen. Neben den griechischen Urkunden, die vor allem in die Regierungszeit des Antoninus Pius fallen (138–161), bereichern griechisch-demotische Verkaufs- und Sicherungsurkunden, die zur Absicherung von Kreditgeschäften dienten, das Quellencorpus aus dem ersten Jahrhundert. Die Zahl der Kreditgeschäfte, an denen ausdrücklich Amtsträger des Soknopaiostempels beteiligt waren, beläuft sich dabei auf 28 Transaktionen. Hinzuzurechnen sind 28 Kreditgeschäfte, bei denen mindestens eine Vertragspartei einen für die ortsansässigen Kultfunktionäre typischen Namen trug<sup>194</sup> oder der demotischen Schrift mächtig war. Insgesamt sind von den eingangs erwähnten 70 Belegen hier also 56 Texte von Relevanz. Städter oder Per-

<sup>190</sup> SB X 10539 (Tebt., 18. Okt. 104).

<sup>191</sup> P.Fam.Tebt. 9 (Tebt., 22. Nov. 107).

<sup>192</sup> Zum Vergleich: Für die Prophetie des Soknebtynistempels gab ein gewisser Marsisuchos, Sohn des Pakebkis, in den 120er Jahren nacheinander drei Gebote in der Marge zwischen 200 und 640 Drachmen ab, cf. P.Tebt. II 295, Z. 6–12 (Tebt., 7. Jan. 126–138) und P.Tebt. II 294, Z. 13–5 (Tebt. 5. Jan. 147). Der Sohn dieses Marsisuchos, der bereits im vorhergehenden Absatz genannte Pakebkis, gab im Januar 147, wie gesagt, ein Gebot von 2200 Drachmen für die Prophetie des Soknebtynistempels ab. Das Kollegium des Soknopaiostempels wiederum zahlte im späten ersten Jahrhundert ganze 3 Talente (18.000 Drachmen), um die Prophetie und Lesonie des Filialheiligtums in Nilopolis dauerhaft an Amtsträger aus ihren Reihen zu binden, siehe dazu Kapitel 4.1.4 mit P.Vindob.Bosw. 1 (Nilopolis, nach 87).

<sup>193</sup> Siehe Kapitel 4.1.4 zur Käuflichkeit und Erblichkeit von Ämtern im Tempel.

<sup>194</sup> Siehe Kapitel 1.2.2 zu ortsspezifischen Namen unter den Kultfunktionären von Soknopaiu Nesos.

sonen mit griechischen und lateinischen Namen traten in diesen Verträgen nur 10 Mal auf, dabei fast ausschließlich als Kreditgeber (siehe App. 5.2). Die Nesioten tätigten ihre Kreditgeschäfte demnach anscheinend in erster Linie untereinander.

Der hohe Anteil an Kreditverträgen mit Parteien aus dem Umfeld des Tempelkollegiums ist für Soknopaiu Nesos nicht verwunderlich, schließlich diente der Großteil der männlichen Nesioten entweder selbst als Amtsträger im Soknopaiostempel oder gehörte zumindest einer Familie von Tempeldienern an. Dazu kommt außerdem der Umstand, dass die Siedlung am Rande des Fayum und jenseits des Moerissees offenbar derart abgelegen und arm an Ackerland war, dass sich kaum ein Großgrundbesitzer dorthin verirrte und als Gläubiger oder Pächter hätte auftreten können. Vor diesem Hintergrund verwundert nicht, dass die meisten einheimischen Kultfunktionäre bei ihren Amtskollegen und Nachbarn um Darlehen anfragten. Viel tiefer lässt sich in das Beziehungsgeflecht zwischen den Vertragsparteien jedoch nicht vordringen, denn obwohl in einigen Fällen verwandschaftliche Bande zwischen Gläubigern und Schuldern bekannt sind, liegen die sozialen Netzwerke der meisten Akteure doch im Dunklen.

Erwähnenswert ist die Beobachtung, dass Kreditparteien, die in den Vertragstexten als Amtsträger des Soknopaiostempels in Erscheinung traten, durchschnittlich Summen von mehr als 150 Drachmen handhabten. Somit verhandelten sie im Mittel höhere Kreditbeträge als anderen Nesioten, aber auch höhere Beträge als der Durchschnitt für Darlehenssummen in der gesamtägyptischen Dokumentation.<sup>195</sup> Mit anderen Worten waren die Kredite, die von Amtsträgern des Soknopaiostempels ausgehandelt wurden, anscheinend mit einem überdurchschnittlich finanzaufwändigen Gewerbe verbunden.

Eine weitere Besonderheit in den Kreditverträgen aus Soknopaiu Nesos sind die vergleichsweise vielen Kredite mit kurzen Laufzeiten, denn 9 der insgesamt 56 Kreditgeschäfte wurden für eine vergleichsweise kurze Laufzeit von nur wenigen Wochen bis zu einem dreiviertel Jahr vereinbart.<sup>196</sup> Zwar zog sich die Rückzahlung in 5 Fällen auch über eine sehr lange Zeit von 5 bis zu 24 Jahren hin, in diesen Fällen waren die Vertragspartner jedoch entweder enge Verwandte oder eine der Parteien verstarb und die fälligen Schulden wurden erst unter deren Nachkommen beglichen.<sup>197</sup> Was die übrigen 42 Kreditgeschäfte betrifft, ist die Laufzeit der Kredite zur Hälfte unbekannt, zur anderen Hälfte beläuft sie sich auf den üblichen Zeitrahmen von etwa einem Jahr.

Wie schon in Kapitel 3.2.2.2 angedeutet, war Soknopaiu Nesos wohl ein Zentrum für die Zucht und Haltung von Kamelen, unter den Besitzern der Tiere befanden sich nachweislich mehrere *ἴερεῖς*, die bei ihren Geschäften in Beziehung zu Alexandrinern und Metropoliten standen. Eine Reihe von Torzollquittungen gibt wiederum über den

<sup>195</sup> Zur Verteilung der Belege und der Höhe der Kredite cf. Sippel 2018, 175–8.

<sup>196</sup> BGU I 174+189 (S.N., 22. Aug. 7); BGU III 713 (S.N., 1. Jan. 42); CPR I 16 (S.N., 2. Aug. 163); P.Dime III 7 (S.N., 11. Aug. 18); P.Amh. II 110 (S.N., 19. Juni 75); P.Lond. II 308 (S. 218; Herakleia, 13. Sept. 145); P.Lond. II 336 (S. 221; Arsinoë, 18. März 167); P.Louvre I 18 (S.N., 10. Sept. 141); P.Louvre I 19 (Arsinoë, 3. Dez. 216).

<sup>197</sup> P.Vindob.Tand. 24 (S.N., 14. Nov. 45); BGU XI 2043 (S.N., 16. Nov. 150); P.Amh. II 113 (S.N., 19. Okt. 157); P.Ryl. II 174a (S.N., 28. Mai 139); PSI XIII 1324 (Arsinoë, 27. Sept. 173).

regen Karawanenhandel vor Ort Auskunft. Da sowohl die Viehzucht als auch der Handel ausgesprochen kostenaufwändige Betätigungsfelder darstellten, die mitunter kurzfristige Investitionen in Tiere oder Waren erforderten, sind die Verwendungszwecke der überdurchschnittlich hohen und kurzfristig zurückgezahlten Kredite vor allem in diesen Feldern zu vermuten.

Das vielleicht beste Beispiel für einen direkten Zusammenhang zwischen hohen Kreditbeträgen, kurzfristigen Laufzeiten und dem Kamelhandel bieten der notarielle Kreditvertrag P.Louvre I 18 und die auf dem Verso desselben Papyrus notierte, private Kaufurkunde P.Louvre I 12. Demnach gewährte ein gewisser Doras-Ninnos am 10. September 141 einer Gruppe von vier Personen (Pammenes, Apynchis, Satabus und Pekysis) einen Kredit über 524 Drachmen. Der Vertrag wurde bei einer Bank im Bithynischen Viertel der Gauhauptstadt Arsinoë abgeschlossen. Pammenes stammte nach Angabe des Textes aus [...]al[.]los, die drei anderen aus Soknopaiu Nesos. Obwohl sie im Text nicht als *ἴερεῖς* gekennzeichnet wurden, lassen sich zwei der Schuldner, Apynchis und Pekysis, aufgrund ihrer Namen und Patronymika, ihres Alters und ihrer Signalements als ehemaliger (Apynchis) und zukünftiger (Pekysis) Angehöriger der *πρεσβύτεροι ιερέων* des Soknopaiostempels identifizieren.<sup>198</sup> Tatsächlich handelt es sich hier um einen Kredit mit einer der kürzesten je dokumentierten Laufzeiten, denn laut Vertragstext sollte Doras-Ninnos sein Geld binnen einer Frist von 17 Tagen zurückgerhalten. Der durchgestrichene und somit ungültig gemachte Urkundentext zeigt an, dass die Schuldner ihren Pflichten offenbar nachgekommen waren. Derselbe Papyrus wurde nur vier Monate später, im Januar 142, wiederverwendet: Auf dem Verso wurde flüchtig ein Kaufvertrag über 600 Drachmen für eine Kamelstute niedergeschrieben.<sup>199</sup> Der Käufer des Tieres war mit den Schuldern des umseitigen Kreditvertrages nicht identisch, sondern es handelte sich um einen gewissen Panephremmis, Sohn des Horos, des Sohnes des Stotoetis, der auch aus anderen Zeugnissen des nesiotischen Kamelhandels bekannt ist. Da Pekysis, einer der Schuldner in dem Kreditvertrag auf dem Rekto des Papyrus, den Vatersnamen Panephremmis und den Großvatersnamen Horos trug, schlägt Andrea Jördens vor, in ihm den Sohn des Kamelkäufers Panephremmis, Sohn des Horos, zu sehen, nicht zuletzt deswegen, weil dies erklären würde, wieso der Darlehensvertrag in dessen Hände gelangte.<sup>200</sup> Entsprechend den vergleichbaren Summen im Kreditvertrag (524 Drachmen) und dem Kamelkauf (600 Drachmen) und der mutmaßlichen familiären Bande eines der Schuldner (Pekysis) zu einem Kameleigentümer (Panephremmis), lässt sich annehmen, dass die vier Schuldner beabsichtigten, mit dem Darlehen, das sie bei Doras-Ninnos aus Arsinoë aufgenommen hatten, ein Kamel zu kaufen. Der gemeinsame Besitz eines Kamels war keinesfalls unüblich, wie sich schon am Familienverband um die nesiotische *ἴερεια* Tauetis zeigte.<sup>201</sup> Mehr als eine Vermutung ist dies jedoch nicht. In jedem Fall illustriert der Text auf dem Rek-

<sup>198</sup> Zur Identifikation der beiden Darlehensnehmer als *πρεσβύτεροι ιερέων* cf. P.Louvre I 18, Einl.

<sup>199</sup> P.Louvre I 12 (S.N., 28. Jan. 142).

<sup>200</sup> Zum Hintergrund der in beiden Papyri erwähnten Vertragsparteien und einer möglichen Verbindung zwischen Pakysis und Panephremmis cf. P.Louvre I 12, Einl. und P.Louvre I 18, Einl.

<sup>201</sup> Siehe Kapitel 3.2.2.2.

to, wie mehrere Dorfbewohner miteinander kooperierten, um kurzfristig einen hohen Kredit bei einem wohlhabenden Städter aufzunehmen, während der Text auf dem Verso andeutet, dass wenigstens einer der Schuldner in den lokalen Kamelhandel verstrickt war, der hohe Summen erforderte.

Die verhältnismäßig hohen Kreditbeträge, die die Amtsträger des Soknopaiostempels handhabten, sind wohl daraus zu erklären, dass sich zumindest einige von ihnen in der Kamelzucht und im Karawanenhandel betätigten, was den partizipierenden Familien zwar einige Kosten abverlangte, ihnen im Ergebnis aber auch einen größeren finanziellen Spielraum gewährte als anderen Nesioten. Gleichwohl ist hier zu differenzieren: Die Eingangsfrage war, ob die Amtsträger der Tempel eine Schlüsselposition im lokalen Kreditwesen einnahmen. Freilich kann dies nicht auf alle ἱερεῖς des Soknopaiostempels zutreffen, sondern nur auf diejenigen, die sich in der Kamelzucht und im Karawanenhandel betätigten. Wahrscheinlich waren es Angehörige dieser Gruppe, Kamelzüchter und Händler, die bei Ihresgleichen als Schuldner um größere Kreditbeträge anfragten. Streng genommen hätten dann also nicht die nesiotischen Kultfunktionäre eine Sonderstellung als Gläubiger und Schuldner im Ort besetzt, sondern die ansässigen Züchter und Karawanenhändler, die sich untereinander Geld für ihre Geschäfte liehen.

### 3.5 Zwischenfazit

Bis in die Mitte des ersten Jahrhunderts traten in den Grapheia von Soknopaiu Nesos und Tebtynis Amtsträger der Tempel in Erscheinung: In Tebtynis warben Apion und Kronion, die als Duo aus Vater und Sohn über Jahrzehnte das örtliche Grapheion leiteten, gelegentlich Schreiber aus den Reihen des Soknebtynistempels zum Verfassen demotischer Verträge an. Auch in Soknopaiu Nesos verdingten sich Amtsträger des Soknopaiostempels als Urkundenschreiber, teilweise sogar als Leiter des örtlichen Grapheions. Da die römische Justiz jedoch nur Verträge in griechischer oder lateinischer Sprache als gerichtsfest anerkannte, nicht aber Urkunden in ägyptischer Sprache, wurden die Demotischkenntnisse der Tempeldiener für den Notariatsbetrieb bald obsolet. Stattdessen setzten sich bei den Versteigerungen der Lizenz zum Betrieb eines Grapheions offenbar zunehmend wohlhabende, hellenistisch gebildete Städter durch. Freilich mag mancher Kultfunktionär noch im zweiten Jahrhundert in den Grapheia als Schreiber tätig gewesen sein, aber die einst starke Präsenz des Tempelpersonals in den Notariaten war allem Anschein nach mit dem Ende der zweisprachigen Urkunden gebrochen. Somit verloren die Kultfunktionäre nicht nur eine auf ihren Demotischkenntnissen basierende Einnahmequelle, sondern sie büßten eine wichtige soziale Funktion als Ansprechpartner in Rechtsgeschäften ein.

Ob Tempeldiener in größerer Zahl einem Nebenerwerb als Gutsverwalter für Großgrundbesitzer nachgingen, lässt sich schwer einschätzen, weil die Verwalter von Landgütern kaum persönliche Spuren hinterließen, aus denen man weiterführende Informationen über sie erschließen könnte. Die meisten namentlich greifbaren Gutsverwalter trugen keine ägyptischen, sondern griechische Namen, wodurch sie zunächst nicht als

Tempeldiener zu identifizieren wären. Zwei Ausnahmen sind Kronion, der Sohn eines *παιστοφόρος* aus Tebtynis, und Pakysis, ein Stolist aus Soknopaiu Nesos. Ein Einkommen abseits des Kultdienstes fanden sie in der Rolle als Verwalter von Landgütern, in der sie insbesondere für buchhalterische und organisatorische Aufgaben verantwortlich waren, aber auch Aufträge im familiären Bereich ihrer Dienstherren erteilt bekommen konnten. Vor diesem Hintergrund wäre denkbar, dass die hellenistisch und städtisch sozialisierten Großgrundbesitzer lieber ihnen vertraute Personen oder sogar ihre eigenen Sklaven als Gutsverwalter anstellten, anstatt ihre Ländereien und ihren Haushalt den ägyptisch-sprechenden und in ihren Augen mit allerlei Stereotypen behafteten Amtsträgern der Sobek-Kulte anzuvertrauen. Wie außerdem das Beispiel des Aurelius Pakysis andeutet, war die Landgutverwaltung im Fayum im zweiten und dritten Jahrhundert möglicherweise schon so weit professionalisiert, dass die Verwalter eigene Ausbildungs- und Rekrutierungsstrukturen unterhielten; die Gutsherren waren daher vielleicht gar nicht darauf angewiesen, Tempeldiener mit buchhalterischen Kompetenzen anzuwerben.

An Alternativen zu schreibenden und verwaltenden Tätigkeiten mangelte es den Kultfunktionären im ländlichen Raum unterdessen nicht: Zu den wichtigsten Einkommensquellen zählten in den Randgebieten des Fayum, wie nicht anders zu erwarten, Landwirtschaft, Viehzucht und damit verbundenes Kleingewerbe, in dem sich auch die Amtsträger der Tempel außerhalb ihrer Dienstzeit betätigten. Die Wahl einer Erwerbstätigkeit war dabei einerseits von den individuellen Dispositionen der Akteure geleitet, andererseits von den wirtschaftlichen Rahmenbedingungen vor Ort abhängig. In Soknopaiu Nesos, einem Außenposten an einer Karawanenroute nach Alexandria, bot sich etwa die Zucht von Arbeitstieren an, insbesondere von Kamelen, während andernorts die Kultspezialisten und ihre Familien Körbe flochten, Esel züchteten, Ackerbau betrieben oder sich als Wachpersonal der lokalen Zollstationen verdienten. Am Beispiel der Betätigungsfelder zeigt sich eindrücklich, dass sich den *ἱερεῖς* und ihren Familien jenseits der Tempelmauern sehr unterschiedliche Erfahrungshorizonte boten und jede Familie zum Erwerb des Lebensunterhalts ein vom Tempelkollegium mehr oder weniger unabhängiges Netzwerk unterhielt, dessen Kern in den meisten Fällen die eigene Familie war. Nur im Falle größeren Finanz- und Ressourcenbedarfs wandte man sich an wohlhabende Städter und Veteranen, etwa hinsichtlich der Kamelzucht.

Neben dem Tempeldienst eröffnete die Kaiserzeit den Söhnen auf dem Land ansässiger Familien neue Optionen, um ein Leben in Wohlstand und Ansehen zu führen. Dazu zählte die militärische Laufbahn als Soldat der Hilfstruppen in den römischen Legionen, denn dieser Weg bot eine gute Besoldung und die Aussicht auf den Erwerb des römischen Bürgerrechts nach Ende der Dienstzeit. Der Lebensstil wohlhabender Veteranen, aber auch briefliche Berichte der Soldaten über ihre Erlebnisse in der Ferne konnten die soldatische Karriere für Söhne und Brüder der Tempeldiener attraktiv erscheinen lassen. Im Bereich des Handels, Transportwesens und Handwerks eröffnete die *pax romana* indessen weitere auskömmliche Erwerbsmöglichkeiten. Da nur einer oder wenige Söhne einer Familie ihren Vätern in den Tempeldienst nachfolgen konnten, bot sich ihnen in diesen drei Bereichen im Unterschied zum üblichen landwirtschaftlichen Gewerbe die Möglichkeit zum Statuserhalt oder gar zum Aufstieg in eine noch privilegiertere Statusgruppe als

die ihrer Eltern. Wem wäre bei solchen Aussichten zu verdenken, wenn er den Tempeldienst ganz aufgäbe, um sich als Soldat, Händler oder Handwerker einen passablen Lebensstandard zu verdienen? Dass der Nachwuchs der Tempeldiener sein Glück vermehrt in Handel, Handwerk und Militär suchte, kann jedoch nur hypothetisch angenommen werden, denn direkte Belege dafür liegen nicht vor und sind auch nicht zu erwarten: Wer eine solche Erwerbsperspektive verfolgte, legte zwangsläufig die Erkennungsmerkmale für seine Herkunft aus einer Familie von Kultfunktionären ab oder verschwand zumindest aus der Überlieferung seines Heimatdorfes.

Zuletzt stellte sich die Frage, ob sich aus den Kreditgeschäften der Kultfunktionäre auf weitere Tätigkeitsfelder schließen lässt, oder ob sie das wirtschaftliche Leben ihres Umfelds als Kreditgeber maßgeblich mitbestimmten. Dabei zeigt sich, dass sie, wenn überhaupt, dann primär von Amtskollegen und anderen Einheimischen um kleinere Geld- und Naturalienkredite gebeten wurden. Prinzipiell waren hingegen Städter und römische Bürger die wichtigsten Geldgeber im ländlichen Raum. Bei der Betrachtung der Kreditgeschäfte in Soknopaiu Nesos fällt jedoch ins Auge, dass die Kredite mit Beteiligung von Tempeldienern tendenziell eine relativ kurze Laufzeit und eine überdurchschnittlich hohe Summe umfassten. In diesen Fällen handelte es sich wohl um Familien, die sich in der Kamelzucht und dem Karawanenhandel betätigten und deshalb mitunter kurzfristig auf größere Kredite angewiesen waren.

Abgesehen von dem Wirtschaftsfaktor, den die Tempelkollegien als Arbeitgeber und Absatzmärkte für ihr Einzugsgebiet darstellten, zählten die Kultfunktionäre und ihre Familien als solche in den fayumischen Siedlungen also mitnichten zu den bestimmenden Akteuren des wirtschaftlichen Lebens. Waren etwa ἵπεις als Kamelzüchter besser situiert als andere Einwohner der Chora, dann lag dies daran, weil sie Kamele züchteten – und nicht etwa daran, dass sie ein kultbezogenes Amt bekleideten. In Sachen Landbesitz konnten hingegen selbst hochrangige Amtsträger der Tempel kaum mit wohlhabenden Städtern und Großgrundbesitzern mithalten. Wenn sie nur selten auf Landgütern als Verwalter angestellt wurden, dann waren die Kultfunktionäre und ihre Familien darüber hinaus von jenem Reichtum abgeschnitten, den die Besitzer von Privatland dank der römischen Steuer- und Bodenreform anhäuften und in Form von Lohnzahlungen auch an ihre Angestellten und Mittelsmänner weitergaben. Diese Ausgrenzung wirkte wahrscheinlich ebenso schwerwiegend wie der Verlust von Schlüsselpositionen als Schreiber in den Grapheia. Kurzum wurde es in der Kaiserzeit für manche ἵπεις schwieriger, auf Basis ihrer kultbezogenen Kompetenzen ein Auskommen zu finden, während attraktive Alternativen als Erwerbsperspektiven lockten.



## Kapitel 4: Konfliktsituationen

„Im Monat Mesore am 7. Tag des 2[.]. Jahres öffnete sich Horus den Weg zu den Kultstatuen, die in der Wand eingeschlossen waren. Er trug eine Statue der Göttin und eine andere des Gottes, die mit Blattgold bedeckt waren. Sobek sah, dass Horos die steinerne Kultstatue trug, die einen goldenen Kranz um den Kopf hat und einen Harpokrates im Arm hält, (die Statue) einer Göttin, die mit ihrer Sonnenscheibe, bedeckt mit Gold, im Adyton stand. Und er sah, dass Horos die Statue auf seinem Kopf trug und im Begriff war, leise zu verschwinden. Er (Sobek) warf sich auf ihn, schlug ihm auf den Kopf und warf ihn zu Boden. Er (Horus) stand vom Boden auf und sagte mit seinem gewohnten Ausdruck: ‚Sie hatten sie (die Statue) heute abgelegt(?) Geh weg, die Soldaten wissen(?) es nicht!‘“<sup>1</sup>

Diese Szene soll sich im späten zweiten Jahrhundert im Tempel von Narmuthis abgespielt haben, die Schilderung ist als Notiz in demotischer Schrift auf ein Ostrakon notiert, möglicherweise, um daraus eine Anzeige an die Behörden zu formulieren. Wie dem Text zu entnehmen ist, habe sich ein gewisser Horos am Tempelbesitz bereichern und vergoldete Kultstatuen stehlen wollen, die Tat sei jedoch durch den aufmerksamen Sobek (gemeint war sicher nicht der Gott selbst, sondern ein Personenname)<sup>2</sup> vereitelt worden. Mitten im Dialog zwischen den beiden bricht der Text ab.

In einer Studie über die soziale Stellung ägyptischer Kultfunktionäre und ihre Situation unter römischer Herrschaft darf eine Betrachtung über die Konflikte der Tempelkollegien natürlich nicht fehlen. „Konflikte“ im soziologischen Sinne meinen Situationen, in denen Akteure um die Durchsetzung ihrer eigenen Interessen und die Nutzung begrenzter Ressourcen streiten. Die Verfahrenswege und Strategien, denen die Akteure zur Aushandlung ihrer Konflikte folgen, geben dabei Aufschluss über ihre Interessenssphären und soziale Netzwerke, aber auch über Spielräume und Grenzen ihrer Handlungsspielräume.

<sup>1</sup> O.Narm.Dem. IV 237–9 (Narm., 2./3. Jh.). Deutsch nach der Edition und italienischen Übersetzung von Menchetti 2008, 121f.

<sup>2</sup> Sobek (oder im Griechischen: Suchos) ist als Personenname sehr selten belegt, cf. Trismegistos NameID 1122. Zudem war es im ägyptischen Kulturraum unüblich, dass Menschen Götternamen trugen, sie trugen eher Namen, die sich auf Götter bezogen, siehe Kapitel 1.2.2. Handelte es sich bei ‚Sobek‘ also um einen Spitz- oder Beinamen? Denkbar wäre auch, dass der Schreiber hier einen eigentlich längeren Namen in gekürzter Form notierte, sei es, weil der Platz auf dem Ostrakon sehr begrenzt war, oder weil es sich nur um eine Notiz handelte, die noch nicht für die Augen anderer Leser bestimmt war.

mächtigkeit.<sup>3</sup> In diesem Sinne verfolgt das vorliegende Kapitel das Ziel, Konfliktlinien, Strategien und Handlungsspielräume der Tempelkollegen und einzelner Amtsträger in den Siedlungen herauszuarbeiten.

Konflikte hinterlassen auf vielfältige Weise historische Spuren, die archäologisch, literarisch und dokumentarisch greifbar sind. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich dabei auf die dokumentarisch überlieferten Konflikte, die in Petitionen, Gerichtsakten, Amtstagebüchern und Memoranda zutage treten. Unweigerlich ist der analytische Blick damit auf solche Situationen zugespitzt, bei denen wenigstens eine Partei an eine staatliche Instanz appellierte. Folglich werfen die hier behandelten Konfliktsituationen ein Licht auf all jene Streitfragen, in denen die Tempelkollegen und Amtsträger auf die Vermittlung durch staatliche Funktionäre angewiesen waren oder selbige zu ihren Zwecken instrumentalisierten.

Im Fokus aller hier behandelten Fallbeispiele steht zunächst die Frage, wer sich gegenüberstand und in wessen Verantwortung beziehungsweise in wessen Interesse die Schlichtung des jeweiligen Konflikts lag. Daran anschließend ist zu untersuchen, inwiefern sich die Parteien amtliche und informelle Mittel zur Konfliktaustragung nutzbar machen, beispielsweise durch bestimmte Argumentationsmuster, Schlichtungsangebote oder De-nunziationen. Nicht zuletzt bleibt zu ermitteln, aus welchen Konflikten die Amtsträger der Tempel im Ergebnis einen Nutzen zogen, sei es durch materiellen Gewinn, Prestige oder Stimmengewicht im Aushandlungsprozess, und welche langfristigen Schwierigkeiten manche Konflikte nach sich zogen.

Das Kapitel gliedert sich in drei Abschnitte, eingeteilt nach den Opponenten, denen die Kultfunktionäre und Tempelkollegen gegenüberstanden:

1. Konflikte mit staatlichen Behörden
2. Konflikte mit der Lokalbevölkerung
3. Konflikte zwischen Tempeln sowie unter einzelnen Amtskollegen

Das eingangs zitierte Ostrakon steht exemplarisch für das Gesamtcorpus dieses Kapitel: Bevor ein Verbrechen zur Anzeige gebracht werden konnte und damit Eingang in die historische Überlieferung fand, mussten die Ereignisse schriftlich fixiert und redaktionell überarbeitet werden. Viele Quellen sind dabei nur fragmentarisch überliefert und der Blick auf die Ereignisse ist von den Perspektiven einzelner Parteien gefärbt. Insofern bleibt in Erinnerung zu bewahren, dass Petitionen zum Teil unter langwierigen Vorarbeiten ausformulierte Narrative wiedergeben, deren zugrundeliegende Konflikte sich nur zwischen den Zeilen herauslesen lassen.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Für eine Begriffsdefinition des Konzepts ‚Konflikt‘ aus soziologischer Perspektive cf. Dunbar 2016.

<sup>4</sup> Welche akribischen Konzeptionsarbeiten der Reinschrift einer Petition vorausgehen konnten, illustrieren beispielsweise die vierzehn Entwürfe, die Aurelius Ammon für eine Bittschrift angefertigt hatte (P. Ammon II 32–46; alle Alexandria, Dez. 348). Illustrativ ist auch die Petition zweier Neosioten aus augusteischer Zeit, die als Entwurf (CPR XV 15) und als Reinschrift (P. Lond. II 354 (S. 163); beide S.N., 7–4 v.Chr.) überliefert ist, cf. Jördens 2017.

Einen wesentlichen Beitrag zur soziologischen Erforschung der in den Papyri dokumentierten Konflikte leistete in jüngerer Zeit Deborah Hobson: Indem sie Petitionen aus dem ländlichen Raum unter dem Eindruck anthropologischer Erkenntnisse zu dem Konfliktverhalten vormoderner Gesellschaften betrachtete, kam sie zu dem Schluss, dass die Einwohner der ägyptischen Dörfer ihre zwischenmenschlichen Konflikte in erster Linie untereinander austrugen. Staatliche Instanzen seien erst hinzugezogen worden, wenn alle übrigen Mittel zur Klärung des Konfliktes (speziell der Wiederherstellung des Ansehens und/oder Eigentums des Geschädigten) erschöpft waren, weil das gerichtliche Prozedere ein kompliziertes und teures Unterfangen gewesen sei.<sup>5</sup> Dieses Handlungsmodell stellt Benjamin Kelly in seiner Studie zum Petitions- und Prozesswesen im römischen Ägypten jedoch in Frage: Kelly zeigt, dass die in den Papyrusurkunden bezeugten Dispute nicht etwa graduell von der privaten zur gerichtlichen Ebene eskalierten, sondern sich informelle und offizielle Aushandlungsmethoden abwechselten und Akteure jederzeit von einer formellen Stufe auf eine informelle wechseln konnten: Schon die Androhung gerichtlicher Schritte mochte manchen Kontrahenten zum Einlenken bewegt haben; sollte die Androhung keinen Erfolg zeigen, zwang spätestens die tatsächliche Aufnahme eines Verfahrens die Gegenseite zur formellen oder informellen Reaktion. Selbst während langwieriger Gerichtsverfahren stand den Prozessbeteiligten weiterhin Raum zur informellen Beilegung ihrer Konflikte offen. Mit Hobson stimmt Kelly aber insofern überein, als dass der Umfang, in dem Kläger und Beklagte professionelle Schreiber und Anwälte zur Artikulation und Vertretung ihrer Interessen auf höheren Eskalationsstufen engagieren konnten, von ihrem sozioökonomischen Status abhing.<sup>6</sup> Kurzum konnten gerichtliche Instanzen in ganz unterschiedlichen Konfliktstadien angerufen werden, wobei hinter Klägern und Bittstellern nicht immer die Ärmsten und Schwächsten zu vermuten sind, sondern eben auch diejenigen, die sich einen Prozess (und gute Anwälte) leisten konnten.

Im weiteren Sinne müssten in diesem Kapitel auch divinatorische Praktiken besprochen werden, weil die überlieferten Quellen, unter anderem Orakelfragen, gelegentlich Konflikte und Verbrechen thematisieren.<sup>7</sup> Solche Textzeugen werden hier aber nicht weiter behandelt, weil sie kaum konkrete Informationen zu den Bittstellern und den grundlegenden Konflikten bieten. Aufschlussreicher wären Petitionen an Götter. Ein solcher Text ist aus Tebtynis überliefert: In einem demotischen Brief bat der Petent den Gott Soknebtynis darum, eine Frau zu strafen, weil sie einen Meineid geleistet habe. Die offenbar von einem Amtsträger des Soknebtynistempels für seinen Klienten niedergeschriebene Bitschrift wurde wohl im Tempel aufbewahrt, zumindest schließt der Text mit einer Drohformel, die den Verbleib des Papyrus im Heiligtum befiehlt.<sup>8</sup> Vergleichbare Petitionen an Götter finden sich zwar in früheren ebenso wie in späteren Epochen in

<sup>5</sup> Hobson 1993.

<sup>6</sup> Kelly 2011, 244–86.

<sup>7</sup> In P.Strasb. IV 221 (S.N., 2. Jh.) erkundigte sich beispielsweise ein Klient bei dem Gott Ammon, ob sich Rinderhirten an den Rindern eines Persios vergriffen haben.

<sup>8</sup> P.Carlsberg 67 (Tebt., 5 v.Chr.). Für eine Interpretation des Briefinhaltes cf. Ray 1975 und Migahid 1987, Bd. 1, 97–114. Zum Genre der Briefe an Götter cf. auch Naether 2010, 57–61.

Ägypten. Die Bittschrift aus Tebtynis ist allerdings der einzige kaiserzeitliche Beleg für diese Praktik und eignet sich somit nicht für eine weiterführende Betrachtung im Rahmen dieser Arbeit. Ob die Tempel am Rande des Fayum als Kulisse für Gerichtsprozesse dienten, wie es noch in der Kaiserzeit aus Oberägypten bezeugt ist, lässt sich ebensowenig fassen.<sup>9</sup>

#### 4.1 Kontrollen, Sanktionen und Interpretationsfragen: Reibungspunkte zwischen Tempelkollegien und Behörden

Als Institutionen unterlagen die ägyptischen Tempel in wirtschaftlicher und sakralrechtlicher Hinsicht der Kontrolle durch die römische Verwaltung. Wesentlich ist dabei die Unterscheidung zwischen drei Verwaltungsebenen, mit denen die Kollegien in Kontakt standen: (1) die Lokalverwaltung, die durch den Dorfschreiber, aber auch durch Steuerintreiber und andere, meist liturgische Beamte aus den Reihen der einheimischen Bevölkerung verkörpert wurden, (2) die Gauverwaltung, in Gestalt des Strategen und des Königlichen Schreibers repräsentiert, sowie (3) die Provinzverwaltung, rekrutiert aus dem römischen Ritterstand und verkörpert durch die vom Kaiser ernannten Prokuratorien: den Präfekten als Statthalter, den Prokurator des Idios Logos in fiskalischen Fragen, die Epistrategen unter anderem in liturgischen Angelegenheiten und ab 120 den Archiereus in administrativen Belangen der Tempel. Gegenüber diesen Verwaltungsorganen wurden die Amtsträger in der Regel von ihren leitenden Gremien repräsentiert, namentlich von den Leitern der Phylen, den *πρεσβύτεροι ἱερέων*.<sup>10</sup> Zumeist gerieten die Kollegien mit den Ebenen der Dorf- und Gauverwaltung aneinander. Eskalierten diese Konflikte, lag das letzte Wort immer bei den Prokuratoren.

Im Wesentlichen lassen sich vier Ursachen für Auseinandersetzungen zwischen Tempelkollegien und staatlichen Behörden unterscheiden: (1) Steuerbetrug, (2) Verstöße gegen das Sakralrecht, (3) Streit um die Anerkennung von Privilegien sowie (4) Uneinigkeit bei der Vergabe hochrangiger Ämter. Diese vier Szenarien geben zugleich die Gliederung des vorliegenden Unterkapitels vor. Im weiteren Verlauf ist zu klären, in welchem Verhältnis sich die Tempelkollegien und die verschiedenen Ebenen der römischen Landesverwal-

<sup>9</sup> Aus Oberägypten sind sogenannte ‚Tempeleide‘ überliefert, die mehrheitlich aus ptolemäischer, zum Teil aber auch aus frührömischer Zeit datieren. Es handelt sich dabei um beeidete Aussagen im Rahmen von Gerichtsverhandlungen (selten auch Geschäftsabschlüssen), die auf Tempelbezirken stattfanden. Die religiösen Institutionen spielten in diesen Prozessen also zumindest als Kulisse eine Rolle. Meist waren die Texte auf Ostraka notiert und dienten somit wohl als Lesevorlage für einen mündlich geleisteten Eid. Ob es sich dabei um eine lokalspezifische Praktik handelte, ist unklar. Für das Fayum lassen sich jedenfalls keine Vergleichsfälle finden. Für einen Überblick über die Tempeleide der ptolemäischen und römischen Zeit cf. Naether und Schmidt-Gottschalk 2018; Lippert 2012, 174–6.

<sup>10</sup> Zur Organisation der Tempelgremien in der Kaiserzeit am Beispiel des Soknopaiostempels cf. Schentuleit 2015, 178–83. Siehe auch Einleitung, Grundlagen I.

tung gegenüberstanden, das heißt, welche Akteure miteinander im Konflikt lagen, wer miteinander kooperierte und welche Sachverhalte jeweils Gegenstand der Verhandlung waren. Im Ergebnis soll daraus erschlossen werden, an welchen Punkten die Tempel und Kultfunktionäre gegebenenfalls systemimmanenter Konfliktherden ausgesetzt waren und mit welchen Argumenten und Strategien sie sich behaupteten.

#### 4.1.1 Das Verfahren bei Steuerbetrug

Die ägyptischen Tempelkollegien hatten die Gauverwaltung regelmäßig über ihren Besitz- und Personalstand sowie über ihre Einnahmen und Ausgaben zu informieren, damit anhand dieser Angaben die Zahl der privilegierten *ἰερεῖς* kontrolliert und die Höhe der Steuerzahlungen bemessen werden konnte.<sup>11</sup> Trotz aller geforderter Akribie im Berichtswesen fanden manche Amtsträger Nischen und Schlupfwinkel, um sich insgeheim am Vermögen der Tempelkassen zu bereichern. Kamen solche Machenschaften ans Licht, zeigten sich die Behörden wenig kompromissbereit: Im Verdachtsfall nahmen die Gaubehörden eigene Ermittlungen auf und pfändeten Vermögenswerte verdächtiger Personen.

Ein solcher Fall ereignete sich zum Beispiel zur Regierungszeit des Antoninus Pius in Soknopaiu Neso, wovon zwei Fragmente einer Gerichtsakte künden.<sup>12</sup> Demnach zeigte ein *ἰερεὺς* namens Harpagathes mehrere seiner Amtskollegen an, sich illegal an den Vorräten des Soknopaiostempels bereichert und darüber hinaus ohne Konzession mit Öl gehandelt zu haben. In der Folge wurde ein Gerichtsprozess vor dem Epistrategen anberaumt. Die Angeklagten, die die Anschuldigungen natürlich abstritten, erschienen nicht zu dem Termin. Zu ihren Ungunsten stellte sich derweil heraus, dass die Akten aus der *δημοσία βιβλιοθήκη*, auf die sie zu ihrer Entlastung verwiesen hatten, nicht auffindbar waren. Der Kläger Harpagathes erschien hingegen zum Prozesstermin und legte seine Beweise für die Schuld der Angeklagten dar. Daraufhin ordnete der Epistrateg an, die aktuellen Vermögensverhältnisse des Soknopaiostempels mit einer älteren Inventarliste aus dem Gauarchiv abzugleichen. Wie sich allerdings herausstellte, war die Liste nicht mehr auffindbar. In Reaktion darauf sollte nunmehr der Besitzstand der beschuldigten *ἰερεῖς* einer Prüfung unterzogen werden; Details zu dieser Prüfung sind jedoch in einer fragmentarischen Passage des Papyrus verloren gegangen. Damit Harpagathes die Schuld der Angeklagten im Einzelnen nachweisen konnte, wurde ein weiterer Gerichtstermin anberaumt. Die Beschuldigten erschienen abermals nicht, diesmal vorgeblich aus Unkenntnis über den Termin. An dieser Stelle bricht die Dokumentation des Papyrus SB VI 9066 ab.<sup>13</sup> Sollte P.Lond. II 359 (S. 150) mit der Akte in Verbindung stehen, dann behielt

<sup>11</sup> Für einen Überblick über das Berichtswesen der Tempel an die Gauverwaltung cf. Kruse 2002, 711–6.

<sup>12</sup> SB VI 9066 (S.N., 138–161) und P.Lond. II 359 (S. 150; S.N., Mitte 2. Jh.).

<sup>13</sup> Für eine ausführliche Schilderung der Ereignisse cf. Kruse 2002, 763–5; Metzger 1946.

ein Beamter, wohl der Prokurator des Idios Logos, die Einnahmen und Subventionen derjenigen, die nicht vor Gericht erscheinen waren, bis zur Klärung der Sachlage ein.<sup>14</sup>

Bei allen von der Gauverwaltung unternommenen Schritten ist zu betonen, dass die Strafverfolgung auch im Interesse des Tempelkollegiums lag und nicht etwa gegen dessen Willen geschah: Beschuldigt wurden Amtsträger, die sich zuungunsten des Tempelschatzes bereichert hatten und deshalb von einem Kollegen aus ihren eigenen Reihen angezeigt wurden. Allem Anschein nach bezogen die staatlichen Behörden die lokalen Akteure jedoch nicht weiter in ihre Ermittlungen ein: Abgesehen von der Person des Klägers wurden keine Einheimischen, weder die πρεσβύτεροι κώμης noch die πρεσβύτεροι ἱερέων, mit Aufklärungsmissionen beauftragt, wie es etwa im Falle von Verstößen gegen das Sakralrecht geschah (siehe dazu im Folgenden); im Gegenteil wollte man eine Inventarliste aus einem staatlichen Archiv zu Vergleichszwecken heranziehen. Angesichts des fragmentarischen Erhaltungszustandes der Gerichtsakten muss freilich offenbleiben, ob die Amtsträger und Gremien des Tempels tatsächlich nicht weitergehend involviert wurden. In jedem Fall zeigt der geschilderte Fall, dass die Verantwortlichkeit für die Aufklärung von Steuerbetrug und Wirtschaftsvergehen bei den prokuratorischen Behörden lag und vonseiten der Tempel anscheinend nur wenig Möglichkeit zur Mitwirkung oder Mitsprache bestand.

#### 4.1.2 Nach Meinung der Experten: Verstöße gegen die kultbezogene Disziplin

Während ihrer Dienstzeit waren die Amtsträger der ägyptischen Kulte an Reinheitsvorschriften gebunden, zu denen das Kahrlasieren des Körpers ebenso gehörte wie die Einhaltung einer speziellen Diät und Kleiderordnung. Ob Verstöße gegen solche Vorschriften tempelintern geahndet wurden, geht aus den dokumentarischen griechischsprachigen Quellen nicht hervor. Zwar benennen normative Texte wie der Florentiner Papyrus PSI inv. D 102 sakralrechtliche Strafen,<sup>15</sup> doch inwiefern diese zur Umsetzung kamen, ist unklar. Daher lassen sich hier keine Aussagen zu tempelinternen, sondern nur zu staatlichen Ahndungsverfahren treffen.

Von staatlicher Seite aus wachte in römischer Zeit der Prokurator des Idios Logos, ab 120 außerdem der Archiereus über die Ahndung von Verstößen gegen das Sakralrecht. Ein entsprechender Bußgeldkatalog mit Präzedenzfällen ist im *Gnomon des Idios Logos* verzeichnet, laut Paragraph 75 musste beispielsweise ein ἱερεὺς, der die Gottesdienste im Stich ließ, 200 Drachmen zahlen; auch das Tragen wollener Kleidung wurde mit einer Strafe von 200 Drachmen belegt. Ein ἱερεὺς, der wollene Kleidung und zudem langes Haar trug, wurde nach Paragraph 76 sogar zu einer Strafe von 1000 Drachmen verur-

<sup>14</sup> Laut Whitehorne 1979, 146–8 stammen beide Papyri von der Hand desselben Schreibers und eventuell sogar von derselben Rolle.

<sup>15</sup> PSI inv. D 102 (Tebt., 2. Jh.), für einen Vorbericht zum Inhalt des Textes, den Fabian Wespi zur Publikation vorbereitet, cf. Wespi 2016, 183.

teilt.<sup>16</sup> Dem Prokurator kamen solche Verstöße in der Regel durch Anzeigen aus der Lokalbevölkerung zur Kenntnis. Seit dem späten zweiten Jahrhundert fertigten die Dorfbehörden offenbar zusätzlich reguläre Disziplinarberichte an. Vor diesem Hintergrund tendieren manche Studien dazu, die römische Überwachung der Tempel als ‚scharf‘ oder ‚strenge‘ zu charakterisieren. Bisweilen sieht man in der Disziplinarkontrolle sogar eine machtpolitische Maßnahme, um die ägyptischen Tempelkollegien am Gängelband zu halten. Bei einer genaueren Betrachtung der behördlichen Kontrollmechanismen kann jedoch kaum von einer ‚strenge‘ staatlichen Aufsicht gesprochen werden, wie im Folgenden zu zeigen ist.

Zunächst sei eine Bemerkung zur quantitativen Quellenlage vorausgestellt: Insgesamt sind nur sehr wenige Zeugnisse für sakralrechtliche Verfahren gegen einzelne Amtsträger oder Kollegien überliefert. Wie allerdings schon bei der Untersuchung der öffentlichen Opferhandlungen in Kapitel 2.1.3.1 zu sehen war, sind Quittungen und Bescheinigungen für Kalbopfer, die jährlich wohl zu Tausenden in ganz Ägypten ausgestellt wurden, ebenfalls nur in geringer Zahl überliefert. Auch im Falle der Belege zu sakralrechtlichen Verfahren ist anzunehmen, dass der Großteil der Zeugnisse in die Archive der zuständigen Prokuratoren in Alexandria gelangt ist und dort für die weitere Überlieferung verloren ging. Ein quantitatives Argument ist in der Frage nach einer ‚strenge‘ Überwachung also nicht maßgeblich, bedeutender ist eine inhaltliche Betrachtung der Quellen.

Kam ein Verstoß gegen das Sakralrecht zur Anzeige, dann mussten die Anschuldigungen überprüft werden. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang der Auszug aus einer eidesstattlichen Erklärung der fünf πρεσβύτεροι ἱερέων des Soknopaiostempels. Demnach hatte ein Petent im Jahr 159/160 dem Prokurator des Idios Logos angezeigt, dass ein ἱερεύς aus Soknopaiu Nesos während seiner Dienstzeit wollene Kleidung und langes Haar getragen habe. Die Überprüfung der Beschwerde hatte der Prokurator im Anschluss an die Gaubehörden deligierte, die wiederum von dem Tempelkollegium eine Stellungnahme einforderten. Darauf bezugnehmend, legten die πρεσβύτεροι ἱερέων eine Erklärung vor. Der Papyrus bricht jedoch schon bald nach der Einleitung ab, die die oben genannte Vorgeschichte schildert. Die Stellungnahme des Kollegiums selbst ist dagegen verloren.

ἀντίγραφον). Τέρακι στρ(ατηγῷ) καὶ Τειμαγένη βασιλ(ικῷ) γρ(αμματεῖ)  
 Ἀρσι(νοῖτου) Ἡρακλείδο(υ) μερίδος,  
 παρὰ Πακύσεως Σαταβοῦτος καὶ Πανούπιος Τεσε-  
 νούφιος καὶ Πανεφρέμμεως Στοτοήτιος καὶ Πα-  
 κύσεως Πακύσεως καὶ Στοτοήτιος Στοτοήτιος τῶν ε  
 πρεσβυτέρων ἱερέων πενταφυλίας θεοῦ Σοκνο-  
 [π]αιού τοῦ ἐνεστώτος κγ (ἔτους). πρὸς τὸ μεταδοθὲν  
 εἰς ἔξετασιν εἶδος τῆς τοῦ ἰδίου λόγου ἐπιτροπῆς  
 γ τόμου κολλή(ματος) γ, δι' οὗ δηλοῦται περὶ Πανε-  
 φρέμμεως Ὠρου συνιερέως ἡμῶν εἰσαγγε-

<sup>16</sup> *Gnomon des Idios Logos*, Paragraphen 75 und 76 (BGU V 1210, Kol. 8, Z. 186–8; Thed., nach 149).

λέντος ὑ[π]ὸ Πάσειτος Νείλου ὡς κομῶντος  
 [κ]αὶ χρω[μ]ένου ἐρεαῖς ἐσθήσεσι, ἐπιζῆτοῦσι  
 ὑμ[ι]ν, εἰ [οὖ]τας ἔχει, προσφωνοῦμεν ὅμνυ-  
 οντ[ες τ]ὴν Αὐτοκράτορος Καίσαρος Τίτου Αἰλίου  
 [Ἀδριανοῦ Ἀντωνῆ]είνου Σεβαστοῦ Εὔσεβοῦς τύχην

---

-- -- -- -- --<sup>17</sup>

„Abschrift. An den Strategen Hierax und den Königlichen Schreiber Teimagesen der Herakleidu Meris des Arsinoites, von Pakysis, Sohn des Satabus, und Pakysis, Sohn des Tesenuphis, und Panephremmis, Sohn des Stotoetis, und Pakysis, Sohn des Pakysis, und Stotoetis, Sohn des Stotoetis, den  $\varsigma$  πρεσβύτεροι ἱερέων der fünf Phylen des Gottes Soknopaios im gegenwärtigen 23. Jahr.

In Bezug auf die (uns) zur Prüfung vorgelegte Akte aus dem Ressort des Idios Logos, 3. Rolle, 3. Blatt, durch die berichtet wird, dass Pasis, Sohn des Neilos, eine Klage gegen Panephremmis, Sohn des Horos, unseren συνιερεύς, vorbringt, weil er das Kopfhaar unrasiert trage und wollene Kleider gebrauche: Für die, die Nachforschungen darüber anstellen, ob es sich so verhält, geben wir die Erklärung ab und schwören einen Eid auf das Glück des Kaisers Caesar Titus Aelius Hadrianus Antoninus Augustus Pius ...“

Obwohl nur fragmentarisch erhalten, zeichnet der Text ein Bild davon, wie die Ermittlungen zu Disziplinarverstößen vonstattengingen: Erhob jemand Anzeige wegen eines Verstoßes gegen sakralrechtliche Bestimmungen, forderten die staatlichen Behörden einen Bericht von den leitenden Amtsträgern des betreffenden Tempels ein. Die πρεσβύτεροι ἱερέων besaßen somit aber nicht nur die Möglichkeit, die Anzeige von Verstößen zu bestätigen, sondern sie konnten Beschuldigte decken oder sogar Unschuldige verleumden, denn solange keine unabhängigen Ermittler eingesetzt wurden, trat stets nur ein solches Ergebnis zutage, das den Konsens der Tempelleitung widerspiegelte.<sup>18</sup> Inwiefern Stellungnahmen der πρεσβύτεροι ἱερέων im weiteren Verfahren Berücksichtigung fanden, bleibt zwar offen. Man sollte aber meinen, dass beide Seiten, sowohl die leitenden Greimen der Tempel als auch die Gaubehörden, Vorteile aus einer Kooperation schöpften, denn die leitenden πρεσβύτεροι ἱερέων wurden als Autoritäten in kultrelevanten Fragen bestätigt, zumal sie durch schützende Aussagen zugunsten der Tempeldiener ihre politische Position innerhalb der Kollegen stärken konnten. Indessen blieb den Gaubehörden der Einsatz eigener Kontrolleure in den Tempeln erspart und im Falle einer Verurteilung flossen bestenfalls Bußgelder an die Amtskasse des Idios Logos. Gewissermaßen stellten

<sup>17</sup> BGU I 16 (S.N., 159/160).

<sup>18</sup> So vermerkte der Kultfunktionär Phatres aus Narmuthis in einer Notiz, dass sich sein Bruder und sein Widersacher Pachrates gegenseitig beschuldigten, nicht an Prozessionen teilgenommen zu haben. Ein ἱερέυς hätte für dieses Vergehen eine Strafe von 200 Drachmen zahlen müssen, siehe oben. Siehe zu den Memoranda des Phatres Kapitel 4.3.3, die hier genannte Szene ist notiert auf O.Narm. Dem. III 158 (Narm., nach 196).

sich die staatlichen Behörden damit sogar in den Dienst der ägyptischen Kultfunktionäre, denn sie gewährleisteten die Durchsetzung von Strafen nur nach Billigung durch die leitenden Gremien.

Nur nebenbei bemerkt, blieben die römischen Herrscher damit ihrer Strategie treu, Verwaltungs- und Kontrollaufgaben an einheimische Akteure zu übertragen. So verliefen auch die Verfahren für die Registratur zu den gymnasialen und metropolitischen Statusklassen dergestalt, dass die römische Zentralverwaltung zunächst den Beamten der Gauhauptstädte und den Leitern der Gymnasien vor Ort die Prüfung des geburtsrechtlichen Status ihrer Einwohner und Mitglieder überließ.<sup>19</sup> In gleicher Weise oblag die ab hadrianischer Zeit durchgeführte Prüfung der jugendlichen Anwärter auf den Tempeldienst in erster Instanz den *πρεσβύτεροι ἑρέων*. Erst nach deren Votum wurden die als geeignet und als zugangsberechtigt befundenen Kandidaten dem Archiereus vorgeführt, um von selbigem nach einer abermaligen Inspektion die Erlaubnis zur Beschneidung zu erhalten. Grundsätzlich ist die Kontrolle der kultbezogenen Disziplin also weder als außerordentlich ‚streng‘ zu werten noch als politisches Machtinstrument zur Schwächung der Tempel zu beschreiben, sondern als Kooperation zum beiderseitigen Vorteil zu verstehen, die sich in die übliche römische Herrschaftspraxis auch gegenüber anderen Statusgruppen fügte.

Wie eingangs erwähnt, fertigten die Dorfschreiber in späterer Zeit Disziplinarberichte über die Tempelkollegien an. Insgesamt sind sechs solcher Berichte aus der Zeit von 196 bis 239 überliefert, wobei drei Berichte aus Siedlungen des Lykopolites stammen, zwei Berichte aus dem Arsinoites und ein Bericht aus einem Ort im Oxyrhynchites.<sup>20</sup> Da die Belege über mehrere Jahrzehnte aus drei verschiedenen Gauen vorliegen, dürfte es sich um ein auf prokuratorischer Ebene angeordnetes, landesweit geltendes Verfahren handeln. Unklar ist allerdings, wann eine solche Berichtspflicht eingeführt wurde und für wie lange man sie fortführte. Das Formular der einzelnen Berichte unterscheidet sich nur in Details. Gemeinsam ist allen Texten, dass die Dorfbehörden (im Arsinoites und Oxyrhynchites die Dorfschreiber, im Lykopolites die *πρεσβύτεροι κώμης*, die vertretungsweise das Amt des Dorfschreibers versahen) den Gaubehörden regelmäßig (im frühesten Beleg vierteljährlich, in späteren Belegen monatlich) einen Bericht erstatteten, ob etwas zu melden sei, das die Ressorts des Prokurator des Idios Logos oder des Archiereus betrifft. Bemerkenswert ist, dass die vorliegenden Texte stets ‚keine besonderen Vorkommnisse‘ vermelden. Solche Negativmeldungen wurden wohl nicht nach Alexandria weitergeleitet, sondern in den Gauhauptstädten archiviert und blieben somit der Überlieferung erhalten.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Zur erstinstanzlichen Prüfung der Statuszugehörigkeit in den Gauhauptstädten cf. Jördens 1999, 165 mit Anm. 118 für Hinweise auf weiterführende Literatur. Zur Kontrolle und Organisation der gymnasialen und metropolitischen Statusgruppen cf. Broux 2013a. Zum Bestreben der Römer, die Landesverwaltung möglichst schlank und den eigenen Verwaltungsaufwand möglichst gering zu halten, cf. ferner Jördens 2013, 69–71.

<sup>20</sup> P.Rainer.Cent. 65–67 (alle Lykopolites, 24. Juli 234); P.Lond. III 1219 (S. 123; Ars., 29. Aug. 196); P.Oxy. XLV 3263 (Apollonos Polis, 29. Aug. 215); P.Oxy. XLIII 3133 (Oxyrhynchos, 25. Jan. 239).

<sup>21</sup> Für eine ausführliche Diskussion einzelner Verfahrensfragen cf. Kruse 2002, 754–9.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass diese Berichte eine Verschärfung der Kontrolle der Tempel darstellten. Zunächst bleibt aber zu fragen, ob die Meldungen tatsächlich auf eine genauere Überwachung der Tempel abzielen. Die Belege aus dem Arsinoites und dem Oxyrhynchites lassen in dieser Hinsicht Zweifel auftreten: Die beiden Berichte aus dem Arsinoites vermerkten nur generell, dass keine Vorkommnisse zu melden seien, die die Ressorts des Prokurator des Idios Logos oder des Archiereus betrafen. Der Zuständigkeitsbereich des Prokurator des Idios Logos umfasste ein weites Spektrum Ehe-, Erb-, Status- und Steuerrechtlicher Fragen, darunter auch die fiskalischen Aspekte der Tempelverwaltung; der Archiereus wiederum war primär mit den administrativen Fragen des Tempelwesens befasst. Die Meldungen der Dorfbeschreiber umfassten also auch, aber nicht ausschließlich den Bereich der Tempel. Der Bericht aus dem Oxyrhynchites teilte sogar noch allgemeiner mit, dass keine Anzeigen vorliegen, die „den Dioiketes, den Idios Logos oder auch die anderen Prokuratoren betreffen“.<sup>22</sup> Eine zielgerichtete Überwachung der Tempel lässt sich hieraus nicht ableSEN.

Nur in den drei Meldungen aus den Dörfern des Lykopolites, die alle an denselben Tag verfasst wurden, ist ausdrücklich von der Disziplin der ägyptischen Tempeldiener die Rede:

[Αὐρηλ(ιω)] Ἀπολλωνίῳ βασιλικῷ γραμματεῖ [I]  
 [Λυ]κοπολίτου  
 [παρὰ Αὐρηλ(ιον) Ἡρακλείδου Παφίβιος καὶ μ(ετό)χ(ων) [πρεσβ(υτέρων)]  
 [διαδ(εχομένων) τὴν κ]ωμογρ(αμματείαν) Θηβαικῆς καὶ τῶν π[ε-]  
 [ρι αὐ]τὴν τόπων δηλοῦμεν μηδὲν εὑρίν (l. εύρεῖν)  
 [ἀνήκ]ον σημᾶναι παρὰ τῇ τοῦ ιδίου λόγου καὶ  
 [ἀρχ]ιερέως ἐπιτροπ(ῆ) τοῦ ὄντος μηνὸς τοῦ  
 [ἐν]εστώτος ιγ (ἔτους), μηδένα δὲ τῶν ιερέων.  
 [ἥ]ιερωμένων ἐνκαταλελοιπέναι τὰς  
 [θρ]ησκείας.  
 (ἔτους) ιγ. Αὐτοκράτορος Καίσαρος Μάρκου Αὐρηλ(ιον)  
 [Σεουήρου] Αλεξανδρου Εὐσεβοῦς. [Εὔτυχ]οις.  
 [Σεβαστοῦ μηνὸς] Ἐπειφ λ. (Hand 2) Αὐρηλ(ιος) Ἡρακλείδης πρεσβ(ύτερος)  
 [δῆ]ι [αδ]εχ(όμενος) κωμογρ(αμματείαν) ἐπιδέδωκα. δι' ἐμ[οῦ -ca.-?]  
 [ἕ]ρ(άφη).<sup>23</sup>

„An Aurelius Apollonius, Königlichen Schreiber des Lykopolites, von Aurelius Herakleides, Sohn des Paphibis, und den mit amtierenden πρεσβύτεροι, die die Kogrammatie von Thebaïke und den umliegenden Orten vertretend führen.

Wir melden, im laufenden Monat des gegenwärtigen 13. Jahres nichts entdeckt zu haben, was bei dem Prokurator des Idios Logos und dem Archiereus anzuseigen

<sup>22</sup> P.Oxy. XLIII 3133, Z. 5-10 (Oxyrhynchos, 25. Jan. 239): δηλῶ [μ]ηδὲν ἔχειν σημᾶναι ἀνήκον ανικ...με .. τῇ διοικήσει καὶ ιδίου (l. ιδίῳ) λόγου (l. λόγῳ) ἢ καὶ ταῖς διλαχίς ἐπιτρο(παῖς) κτλ.

<sup>23</sup> P.Rainer.Cent. 65 (Lykopolites, 24. Juli 234).

ist. Keiner der *ἱερεῖς* oder der sonstigen Amtsträger der Tempel<sup>24</sup> hat die kultischen Handlungen im Stich gelassen.

Im 13. Jahr des Kaisers Caesar Marcus Aurelius Severus Alexander Pius Felix Augustus, im Monat Epeiph, am 30. (Hand 2) Ich, Aurelios, Sohn des Herakleides, *πρεσβύτερος*, der das Amt des Dorforschreibers vertretend führt, habe eingereicht. Durch mich ... wurde geschrieben.“

Doch auch die in diesen drei Schreiben erwähnte Formulierung muss nicht zwangsläufig auf eine systematische Verschärfung der Kontrolle der Tempel hindeuten: Offen bleibt beispielsweise, ob diese Formulierung nur im Lykopolites verwendet wurde oder ob auch andere Dorforschreiber in dieser Zeit ausdrücklich auf die Disziplin der Kultfunktionäre achteten. In dem oben zitierten Bericht aus dem Oxyrhynchites, der vier Jahre nach den Meldungen aus dem Lykopolites verfasst wurde, ist schließlich nicht einmal mehr von dem Archiereus ausdrücklich die Rede. Zudem könnte der Hinweis auf die Disziplin der Tempeldiener mit einem aktuellen lokalen Konflikt zwischen Tempelkollegien und Gauverwaltung im Lykopolites in Verbindung gestanden haben und deshalb in diesem einen Monat von den Dorfbehörden erwähnt worden sein: Wie Kapitel 4.1.3.1 zeigen wird, legten die Tempelkollegien selbst großen Wert darauf, ihr Pflichtbewusstsein bezüglich der Gottesdienste insbesondere dann zu betonen, wenn sie Privilegien gegenüber der Landesverwaltung einforderten.

Lässt schon das Formular der Berichte Zweifel an einer gezielten Verschärfung der Kontrolle der Tempel aufkommen, so erhärtet sich dieser Eindruck bei der Diskussion der Frage, was bei tatsächlich angezeigten Verstößen passiert wäre. Möglicherweise reagierten die *ἱερεῖς* des Soknobraisistempels von Bakchias im Jahr 204 auf einen solchen Bericht: In einem fragmentarisch erhaltenen Schreiben teilten sie dem Königlichen Schreiber mit, dass sie entgegen anderslautender Vorwürfe ihren kultrelevanten Pflichten durchaus nachkamen.<sup>25</sup> Es ist kaum vorstellbar, dass in diesen Fällen ein anderes Untersuchungsverfahren durchgeführt wurde als im Falle individueller Anzeigen wie sie oben mit BGU I 16 zu sehen waren: Die leitenden Tempelgremien bezogen Stellung zu den Vorwürfen und konnten die erhobenen Vorwürfe bestätigen oder bestreiten. Und wer kannte die kultspezifischen Regularien oder auch die Aktivitäten der eigenen Amtskollegen besser als die *πρεσβύτεροι ιερέων*? Darüber hinaus ist zu bemerken, dass die *ἱερεῖς* von Bakchias in den 170er Jahren in einen langwierigen Konflikt mit den Dorfbehörden über die Befreiung von Liturgien verstrickt waren und das hier erwähnte Schreiben auch in Zusammenhang mit einem Wiederaufflammen dieses Konflikts stehen konnte.<sup>26</sup> Jedenfalls zeichnet sich hier nicht ab, dass die Beamten auf Dorfebene mit Einführung des Berichtswesens besondere Vollstreckungsrechte gegen die Tempel erhalten hätten und den Kult-

<sup>24</sup> Zur Akzentuierung und möglichen Übersetzungen des Wortes *ἱερῷμενοι* cf. P.Rainer.Cent. 65, Z. 9, Komm. und Kruse 2002, 755 mit Ann. 2127.

<sup>25</sup> P.Bacch. 25 (Bakch., Sept./Okt. 204). In diesem Zusammenhang sah das Fragment schon Kruse 2002, 759.

<sup>26</sup> Siehe Kapitel 4.1.3.2.

funktionären ohne Prozess willkürlich Strafen auferlegen konnten. Vielmehr sind die sechs vorliegenden Texte im größeren Kontext eines bereits bestehenden, umfangreichen monatlichen Berichtswesens zu verstehen, das zwischen Dorfbehörden und Gauverwaltung bestand.<sup>27</sup> Die regelmäßigen Berichte sind daher eher als Instrumente zur Verbesserung der Kommunikation zwischen dörflicher und prokuratorischer Ebene zu verstehen, wobei die Gauverwaltung zunächst Relevantes von Irrelevantem trennen sollte.

#### 4.1.3 Verhandlungssache: Entlastungen von Liturgien und Steuern

Grundsätzlich profitierte die ägyptische Landbevölkerung nicht von Privilegien, verschiedene Statusgruppen waren jedoch durch Sonderregelungen bevorteilt, speziell hinsichtlich der Kopfsteuer. So mussten beispielsweise die Bewohner der Gauhauptstädte und die in den Gymnasien registrierten Griechen der *χώρα* nur einen reduzierten Kopfsteuersatz zahlen. Die *ἱερεῖς* der ägyptischen Kulte, oder zumindest einige von ihnen, waren sogar ganz von der Kopfsteuer befreit.<sup>28</sup> Bei näherer Betrachtung der Papyri aus den fayumischen Tempeln zeigt sich allerdings, dass offenbar mehrere Vorrechte und Befreiungen individuell zwischen Tempeln und Landesverwaltung verhandelt wurden: Wie im Folgenden zu sehen sein wird, zahlten 140 *ἱερεῖς* des Soknopaiostempels im späten zweiten Jahrhundert die Kopfsteuer, um im Gegenzug nicht zu Liturgien herangezogen zu werden. Die übrigen 20 *ἱερεῖς* des Tempels zahlten hingegen weder die Kopfsteuer noch waren sie zu Zwangsdiensten verpflichtet. In Bakchias verhandelten die *ἱερεῖς* der dortigen Tempel zur gleichen Zeit mit den Lokalbehörden über eine begrenzte oder generelle Befreiung von der fünftägigen Dammfron (*πενθήμερος*). Die Amtsträger des Soknebynistempels hatten sich indes das Vorrecht erstritten, ehemals als Tempelbesitz deklarierte Ländereien erblich pachten zu dürfen, anstatt sie der Landesverwaltung zugunsten einer Subventionszahlung (*σύνταξις*) zu überlassen. Angesichts des besonders fruchtbaren Ackerlandes in der Region um Tebtynis, das sogar zwei Ernten im Jahr zuließ,<sup>29</sup> verwundert diese Entscheidung kaum. Die Amtsträger des Soknopaiostempels tauschten hingegen Tempelland gegen staatliche Subventionen ein; angesichts ihrer Lage am Rande der Wüste, abseits fruchtbarer Felder, fiel ihnen die Einwilligung hierzu vielleicht nicht schwer. Aus diesen Beispielen wird ersichtlich, dass wohl jeder Tempel im Laufe der Zeit spezifische Vorrechte mit den zuständigen Lokalbehörden ausgehandelt hatte. Zu Fragen ist vor diesem Hintergrund einerseits, mit welchen Begründungen und unter welchen Verfahrenswegen die Kollegien diese Privilegien erstritten und andererseits, wie sie diese Ansprüche in späterer Zeit verteidigten.

<sup>27</sup> Zu dem Umfang der regelmäßigen administrativen Berichte in Steuerangelegenheiten und zur Rolle der Königlichen Schreiber in diesem System cf. Kruse 2002, 624–7.

<sup>28</sup> Zur Reform des seit ptolemäischer Zeit bestehenden Kopfsteuersystems unter Augustus sowie zur Frage der Befreiung einzelner Statusgruppen cf. Monson 2014.

<sup>29</sup> Zur Bodenqualität in der Region um Tebtynis siehe Einleitung, Grundlagen II, Tebtynis.

#### *4.1.3.1 Eine Gefahr für den Kultbetrieb? Ein gutes Argument!*

In der jüngeren Forschung zeichnet sich das Bild ab, dass die Eroberung Ägyptens durch Octavian keineswegs einen epochalen Bruch in der Verwaltungspraxis des Landes darstellte, sondern die Römer viele Verfahrenswege von den Ptolemäern übernahmen, weiterführten und optimierten.<sup>30</sup> Vor diesem Hintergrund ist beispielsweise das Edikt des Präfekten C. Turranius Gracilis zu sehen, wonach sich alle Amtsträger der Tempel einer Registratur unterziehen sollten, weil auch „Ungeeignete“ (μη̄ ἴκανοι) Anspruch auf priesterliche Privilegien erhoben hätten. Mit diesem Schritt sollte die Zahl der Kopfsteuerbefreiten *ἴερεῖς* in den ägyptischen Tempeln systematisch erfasst werden.<sup>31</sup> Die Tempelkollegien ersuchten die Römer ihrerseits um verschiedene Entlastungen oder Sonderregelungen, um lokalspezifischen Gegebenheiten Rechnung zu tragen.

In ihrer Argumentation beriefen sich die Tempelkollegien stets darauf, dass der reguläre Kultbetrieb gefährdet werde, wenn ihnen nicht bestimmte Privilegien zuteilwerden. So wandten sich die *ἴερεῖς* des Soknopaiostempels um 7–5 v.Chr. mit einer Eingabe an den Präfekten C. Turranius Gracilis. Welche Entlastungen sie genau forderten, ist in einer Textlücke verloren, und auch der Ausgang dieser Verhandlungen ist unbekannt. Allerdings begannen sie ihr Schreiben mit der Bitte, angesichts hoher Kosten für die Kultpflege und öffentliche Prozessionen sowie aufgrund der prekären Wasserversorgung von neuen Belastungen verschont zu werden.<sup>32</sup> Obwohl der Text nur fragmentarisch erhalten ist, lässt sich aus den Schilderungen des Kollegiums im Umkehrschluss Folgendes entnehmen: Käme der Präfekt ihrer Bitte um Entlastung nicht nach, hätten die Amtsträger wohl die Kulthandlungen nicht mehr ausführen können.

Expliziter ist die Argumentationsstrategie in einem anderen Fall überliefert: Wie einst erwähnt, verzichteten die Amtsträger des Soknebtynistempels auf eine staatliche Subventionszahlung (*σύνταξις*) als Entschädigung für die Umwandlung ehemals tempeligen Landes in Staatsland. Stattdessen handelten sie mit dem Präfekten P. Petronius (24–22 v.Chr.) aus, dass ihre Nachkommen ein erbliches Vorrecht auf die Pacht von 500 $\frac{1}{4}$  Aruren des ehemaligen Tempellandes erhielten, um es selbst bewirtschaften zu können. In den 70er Jahren des ersten Jahrhunderts gerieten die Erben dieser Kultfunktionäre jedoch mit dem örtlichen Dorfschreiber in Streit über die Besteuerung der Ländereien: Der *κωμογράμματεὺς* wollte nun eine zusätzliche Gebühr von 200 Artaben Gerste auf die fraglichen Flurstücke erheben oder ihnen das Land andernfalls entziehen. Die *ἴερεῖς* des Tempels wehrten sich dagegen: Überliefert ist die Auseinandersetzung in einer Petition aus dem Jahr 71/72, die an den Präfekten adressiert war (zu dieser Zeit amtierte L. Peducaeus Colonus). Aus dem Text ist zu erfahren, dass sich die *ἴερεῖς* schon in einer früheren Bittschrift an denselben Präfekten gewandt hatten und dieser zu ihren Gunsten geurteilt habe. Da der Dorfschreiber in Reaktion darauf neue Argumente zu seiner Rechtferti-

<sup>30</sup> Einschlägig sind in dieser Hinsicht unter anderem Monson 2012; Monson 2014.

<sup>31</sup> BGU IV 1199 (Busiris, 4. Juni 4 v.Chr.), cf. Jördens 2009, 339 mit Anm. 38 für eine Diskussion mit Text und Übersetzung.

<sup>32</sup> CPR VII 1 (S.N., 7–4 v.Chr.).

gung vorbrachte, formulierten die *ἱερεῖς* das vorliegende Schreiben. Nach der Schilderung des bisherigen Prozessverlaufs formulierten sie im Schlussteil der Petition die Bitte, ihren erbrechtlichen Besitzanspruch auf die Ländereien zu bekräftigen. Die Bestätigung ihres Privilegs sollte dazu dienen, dass sie weiterhin dem Dienst an den Göttern nachgehen können:

διὸ ἀξιοῦμέν σε  
[βεβαιώσαι] ἡμῖν τὴν γὴν τὴν ἀντὶ συντάξεως ἡμεῖν (l. ἡμῖν) ἐκ διαδοχῆς <τῶν>  
γονέων τετηρημένην  
[- ca.18 - ἐκ πολλοῦ χρό]νου αὐτουργούντων ἡμῶν σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις  
[ὅπως δύνωμεθα - ca.17 -]ηναι ἐκτελοῦντες τὰς τῶν θεῶν λειτουργίας καὶ ὑπηρεσίας  
[ὅστε μηδένα - ca.16 - τῷ]ν ἱερατικῶν ἐδαφῶν ἀντιποιεῖσθαι, ἵν' ὅμεν εὐεργετημένοι.  
διευτύχει.<sup>33</sup>

„Deshalb bitten wir Dich, uns (den Besitzanspruch auf) das Land zu bestätigen, das uns anstelle der *σύνταξις* aus Erbfolge von den Eltern gewahrt ist, ... wir seit langer Zeit selbst mit unseren Frauen und Kindern bewirtschaften, so wie wir es vermögen ... damit wir die Pflege und Dienste an den Göttern vollbringen, auf dass niemand ... der Felder des Tempels streitig zu machen, damit wir die Wohltat genießen. Lebe wohl!“

Mit einer ähnlichen Wortwahl wie das Tempelkollegium aus Tebtynis wandten sich auch die *ἱερεῖς* der Tempel von Bakchias im Jahr 217/218 an staatliche Behörden (der genaue Adressat wird aus dem Fragment nicht ersichtlich). In der Petition, von der nur ein Fragment erhalten ist, monierten sie, dass ihnen Gewalt angetan worden sei und sie den Dienst an den Göttern deshalb nicht ungestört verrichten können. Der genaue Hintergrund des hier geschilderten Konflikts bleibt im Dunklen. Da die *ἱερεῖς* von Bakchias schon seit den 170er Jahren mit den Dorfbehörden um Privilegien bezüglich der fünfjährigen Dammfron (*πενθήμερος*) stritten,<sup>34</sup> könnte hier ein ähnlicher Konflikt zugrunde liegen.

κινδυνεύσαν[τ]ες ὑπὸ τῆς  
ἐκείνων βίᾳς ἀξιοῦμεν  
διὰ Ἱερᾶς σου ὑπογραφῆς κε-  
λευσθῆναι αὐτοὺς ἀποστῆναι  
τῆς πρὸς ν[μ]ᾶς (l. ἡμᾶς) ἐπελεύσεως,  
ἵν' ἐν τοῖς [ρο]ΐζεσθαι  
τες (l. ἐμμένοντες) τὰς ἔθιμον ους θησίας δυνηθῶ  
μεν ἐπιτελεῖν διευτύχει (l. διευτύχει).<sup>35</sup>

<sup>33</sup> P.Tebt. II 302, Z. 27–31 (Tebt., 71/72). Für eine Neuedition des Textes cf. Messerer 2020, 269–79.

<sup>34</sup> Siehe dazu im nächsten Kapitel 4.1.3.2.

<sup>35</sup> P.CtYBR inv. 905 QUA (Bakch., 217/218), publiziert in Benaissa 2016, 214–6.

„In Gefahr geraten durch die Gewalt von ihrer Seite, bitten wir, dass Deine heilige Anordnung ihnen befiebt, von den tätlichen Angriffen gegen uns abzulassen, sodass wir in den Tempeln bleiben und ich(!) in der Lage bin, die üblichen Opferhandlungen auszuführen. Lebe wohl.“

So wie in Soknopaiu Nesos, Tebtynis und Bakchias findet sich die Argumentation, dass steuerliche und liturgische Belastungen den regulären Kultbetrieb gefährden würden, recht häufig in Bittschriften von Tempelkollegien.<sup>36</sup> Da das Argument über mehr als ein Jahrhundert an mehreren Orten im Fayum und darüber hinaus dasselbe blieb, hatte es sich wohl schon in der Vergangenheit für die Tempel als wirkungsvoll erwiesen.

Warum aber skizzierten die Tempeldiener überhaupt das Bild von einer Gefährdung des Dienstes an den Göttern, wenn sie um steuerliche Erleichterungen oder sonstige Vorteile batzen? Aus rein wirtschaftlicher Sicht hätte das Argument genügt, dass sie unter gegenwärtigen Bedingungen nicht mehr in der Lage gewesen wären, Geld und Naturalien pünktlich und vollumfänglich an die Staatskasse zu liefern. Stattdessen betonten sie, dass sie bei Fortbestand der aktuellen Situation nicht mehr in der Lage wären, den Göttern angemessen zu dienen. Ihre Argumentation basierte demnach auf der Annahme, dass die Präfekten prinzipiell an einem Fortbestand der ägyptischen Kulthandlungen interessiert waren. Einerseits war dies wohl Ausdruck ihres eigenen Statusbewusstseins als privilegierte gesellschaftliche Gruppe. Andererseits könnten die ἵερεις mit ihren Schilderungen beabsichtigt haben, an die Frömmigkeit (*pietas* oder *εὐσέβεια*) der Prokuratoren zu appellieren, immerhin war die *pietas* ein Ideal der römischen Kultur.<sup>37</sup>

Man könnte nun einwerfen, dass die Artikulation des eigenen Pflichtbewusstseins oder die Warnung vor einer möglichen Gefährdung des Kultbetriebes durch Lasten und Pflichten eine bloße Floskel war, die die Tempelkollegien gewohnheitsmäßig in ihre Bittschriften

<sup>36</sup> Weitere Belege für Petitionen, in denen Tempelkollegien auf die Gefährdung des regulären Kultbetriebes hinweisen, um Entlastungen steuerlicher oder liturgischer Natur zu erwirken, finden sich für die Kaiserzeit in BGU IV 1197 (Busiris, 7–4 v.Chr.); BGU IV 1198 (Busiris, 5/4 v.Chr.); CPR.VII 1 (S.N., 7–4 v.Chr.); P.Amst. I 35 (S.N.?, 55–68). Ferner findet das Argument in einigen Petitionen Anwendung, in denen lokale Konflikte zwischen Tempelkollegien und anderen Parteien ausgehandelt werden, wobei die Kollegien ihren Kontrahenten neben anderen Anschuldigungen auch vorwerfen, den Kultbetrieb zu gefährden, cf. Messerer 2013, 146–50. Das Argument einer Gefährdung des Kultbetriebs ist wohlgernekt keine Neuerung der römischen Zeit, sondern findet sich bereits in ptolemäerzeitlichen Petitionen, zum Beispiel in P.Amh. II 35 (S.N., 12. Aug. 132 v.Chr.).

<sup>37</sup> Jüngere Studien zur *pietas* in der kaiserzeitlichen Familien- und Religionspolitik sind Evans-Grubbs 2011; Schröder 2012; Paiva Bondioli 2017. Zum Appell an die *εὐσέβεια* der richterlichen Instanzen in Petitionen cf. P.CtYBR inv. 905 QUA, Z. 8–10, Komm. am Beispiel der hier zitierten Petition aus Bakchias. In seinem Kommentar bietet der Editor Amin Benaissa allerdings nur zwei andere Belegstellen, eine aus ptolemäischer und eine aus römischer Zeit. Bei genauerem Blick auf den Forschungsstand zeigt sich, dass die argumentative Strategie, in Petitionen an die Frömmigkeit der richterlichen Instanzen zu appellieren, bislang noch keiner systematischen Studie unterzogen wurde, zumindest wird sie weder bei Kelly 2011, noch bei Bryen 2013 oder in anderen einschlägigen Arbeiten thematisiert. Dörner 2014, 241f. bespricht *εὐσέβεια* lediglich im Sinne einer *pietas* gegenüber dem vergöttlichten Kaiser.

an staatliche Behörden einflochten. Entgegen dieser Auffassung zeigt sich jedoch, dass die römischen Prokuratoren die Dienstfertigkeit der Tempeldiener bei entsprechenden Streitfragen durchaus als Kriterium in ihre Entscheidungsfindung und Urteilsbegründung einbezogen. Zur Illustration sei nochmals auf die Petition des Soknebtynistempels an den Präfekten aus dem Jahr 71/72 zurückgekommen, in der die *ἱερεῖς* um die Bestätigung ihres erblichen Pachtanspruches auf 500¼ Aruren ehemaligen Tempellandes baten. In dem Schreiben paraphrasierten sie eine frühere Entscheidung des Präfekten:

[..... ὁ κωμογραμματεὺς ἡξίωσε] γ. διὰ ἀναφορίου προσθεῖναι εἰς τὸ εἰσιὸν ε (ἔτος) [- ca.11 - ἐξ ὑπερβολίου τοῖς προκιμένο[ι]ς ἐδάφεσι ἡμῶν κριθῆς ἀρτάβας διακοσίας, [ἢ - ca.10 - ἡμεῖς δὲ ἐνετύχομέν σοι περὶ] τούτων, σοῦ τε τοῦ κυρίου γράψαντος αὐτῶι [ὅτι εἰ δ Πετρώνιος ἡμῖν τὰς ἀρούρας ἀντὶ σ]υντάξεως ἐμέρισεν καὶ ἔκτοτε μέχρι τοῦ [νῦν χρόνου ἐκτελοῦμεν τὰς καθηκούσας ἐν τοῖς] ἱεροῖς τῶν θεῶν λειτουργίας, ἀδικόν [ἐστιν ἡμᾶς ἀπαιτεῖσθαι - ca.12 - ἐξ ὑπερβολίου κριθῆς ἀρτάβας διακοσίας ἡ ἀφαιρε- [θῆναι - ca.12 -] ]<sup>38</sup>

„Der κωμογραμματεὺς forderte per Gesuch, unseren vorgenannten Feldern als Aufschlag (zum Pachtzins) zweihundert Artaben Gerste für das kommende 5. Jahr aufzuerlegen ... In dieser Angelegenheit wandten wir uns an Dich, und Du, Herr, hast ihm geschrieben, dass, wenn Petronius uns das Land anstelle der σύνταξις zugeteilt hatte, und wir seitdem (und) bis heute die vorschriftsmäßigen Dienste an den Göttern erfüllen, es ungerecht ist, von uns ... als Aufschlag zweihundert Artaben Gerste zu erheben.“

Mit anderen Worten war das Privileg der Personen, die das Land aktuell pachteten, mit der Auflage verbunden, dass sie ebenso wie ihre Vorfahren, die einst mit P. Petronius verhandelt hatten, den Dienst an den Göttern ausübten. Da sie als *ἱερεῖς* des Soknebtynistempels weiterhin ihren kultrelevanten Verpflichtungen nachkamen, sah der Präfekt keinen Grund, die Einnahmen aus dem ehemaligen Tempelland, die der Kultpflege anstelle der σύνταξις zugutekommen sollten, durch zusätzliche Abgaben zu schmälern. Anders hätte es sich wohl verhalten, wenn der Dorfschreiber nachgewiesen hätte, dass die Pächter nicht mehr dem örtlichen Tempelkollegium angehörten oder wenn das Tempelkollegium seinen kultbezogenen Pflichten nicht ordnungsgemäß nachgekommen wäre. Die einmal von einem Präfekten gewährten Privilegien beließen seine Amtsnachfolger in der Regel also unangetastet, sofern auch die Begünstigten weiterhin die entsprechenden Anforderungen erfüllten. Man darf annehmen, dass dieser Grundsatz auch für die Privilegien anderer Tempel galt.

Für wie verbindlich die aus der Hand eines Präfekten empfangenen Vorrechte angesehen wurden, zeigt die Inschrift einer Stele aus dem Tempelbezirk von Soknopaiu Nesos: Der Präfekt L. Lusius Geta verfügte im Jahr 54, dass die *ἱερεῖς* des Ortes von der Zwangs-

<sup>38</sup> P.Tebt. II 302, Z. 9-15 (Tebt., 71/72).

pacht öffentlichen Landes befreit wurden. Dem Wortlaut nach gelangte das Edikt in Form eines Briefes nach Soknopaiu Nesos. Den Text inklusive Begrüßungs- und Schlussformel ließen die nesiotischen Ἱερεῖς anschließend als Inschrift auf eine Stele meißeln, die noch eineinhalb Jahrhunderte später auf dem Tempelbezirk vorzufinden war:

Λούσιος ὡς Γέτας Κλαυδίωι Λυσα-  
νίᾳ στρατηγῷ Ἀρσινοείτου  
χαιρειν· τὸ ὑπογεγραμμένον  
ἔκθεμα πρόθες ἐν οἷς καθήκει  
τοῦ νομού τόποις, ἵνα πάντες  
εἰδῶσι τὰ ὑπ’ ἐμοῦ κελευσμένα.  
Ἐρρωσο.  
Λούκιος Λούσιος ὡς Γέτας λέγει.  
ἐπεὶ Ἀρσινοείτου Ἱερεῖς θεοῦ  
Σοκνοπαίου ἐνέτυχόν μοι  
λέγοντες εἰς γεωργίας ἀγεσθαι,  
τούτους μὲν ἀπολύωι ἔαν  
δέ τις ἐξελεγχθῆι τὰ ὑπ’ ἐμοῦ  
ἀπαξ κεκριμένα ἢ προστα-  
χθέντα κεινήσας ἢ βουληθεὶς  
ἀμφίβολα ποιῆσαι, κατ’ ἀξιὰν  
ἢ ἀργυρικῶς ἢ σωματικῶς  
κολασθῆσται. (ἔτους) ιδ' Τίβεριου  
Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ,  
Γερμανικοῦ Αὐτοκράτορος,  
Φαρμοῦθι γ'<sup>39</sup>

„Lusius [Geta] (sendet) Claudius Lysanias, dem Strategen des Arsinoites, Grüße. Veröffentliche die unten niedergeschriebene Verordnung an den Orten des Gaues, wo es üblich ist, damit alle wissen, was von mir befohlen wurde. Leb' wohl! Lucius Lusius [Geta] erklärt: Weil die Priester des Gottes Soknopaios im Arsinoites sich mit einer Eingabe an mich gewandt haben und darin berichten, dass sie zur Zwangspacht verpflichtet wurden, entbinde ich diese davon. Wenn aber jemand überführt wird, der das einmal von mir Entschiedene oder Angeordnete entweder verändern oder verdrehen will, wird er gemäß dem Wert/entsprechend seinen Möglichkeiten entweder mit einer Geld- oder Leibstrafe bestraft. 14. Regierungsjahr des Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus Imperator, am 3. Pharmuthi.“<sup>40</sup>

<sup>39</sup> I.Fayoum I 75 (S.N., 29. März 54). Das Cognomen des Präfekten in Z. 1 und Z. 8, Geta, wurde wohl im Zuge der *damnatio memoriae* von Caracallas Bruder P. Septimius Geta nach 211 getilgt. Das heißt, die Stele mit der Inschrift war um 211 noch öffentlich sichtbar im nesiotischen Tempelbezirk aufgestellt, cf. Pfeiffer 2015b, 248–50.

<sup>40</sup> Übersetzung: Pfeiffer 2015b, 248f.

Die Publikation des Ediktes auf einer im Tempelbezirk errichteten Stele erlaubte es dem Tempelkollegium zum einen, sich öffentlich gegenüber Klienten und anderen Amtsträgern als privilegiert zu präsentieren. Zum anderen mochte die Stele noch nach Jahrzehnten lokale Verwaltungsbeamte daran erinnern, dass die *ἱερεῖς* nicht zur Zwangspacht heranzuziehen waren.

Vielleicht sind die in Kapitel 4.1.2 erwähnten Berichte der Dorfbehörden des Lykopites zur Disziplin der Kultfunktionäre in einem ähnlichen Zusammenhang zu sehen. Denkbar wäre ein Szenario, wonach die Tempel des Nomos ein in der Vergangenheit gewährtes Privileg einforderten, woraufhin man zunächst überprüfte, ob die Heiligtümer ihren kultbezogenen Pflichten nachkamen. Dies bleibt jedoch Spekulation.

#### *4.1.3.2 Bloß ein Irrtum? Wie die *ἱερεῖς* von Bakchias ihre Privilegien ausweiteten*

Die *ἱερεῖς* der Tempel von Bakchias wehrten sich seit dem späten zweiten Jahrhundert mehrfach gegen die Heranziehung zur fünftägigen Dammfron (*πενθήμερος*). Erstmals im Jahr 171 richteten sie eine Eingabe an den Strategen der Herakleidu Meris und beschwerten sich, dass ein Assistent des für die Koordination zur Bewässerung der Felder verantwortlichen *αγιαλοφύλαξ* sie dazu zwang, an entfernten Plätzen zu arbeiten, obwohl man sie nur zur Instandhaltung eines bestimmten, direkt bei Bakchias gelegenen Kanalsystems heranziehen durfte.<sup>41</sup> Über den Fortgang dieses Verfahrens ist zwar nichts bekannt, aber nur wenige Jahre später, um 178, verfasste das Kollegium des Soknobraisistempels erneut eine Petition, die nunmehr an den Archiereus in Alexandria gerichtet war und eine andere Stoßrichtung verfolgte: Diesmal beschwerten sich die *ἱερεῖς* explizit über die generelle Heranziehung zum körperlichen Zwangsdiensst im Rahmen der Dammarbeiten. Aus den Akten geht hervor, dass der Prokurator ihrem Gesuch zur Befreiung von körperlichen Arbeiten bereits stattgegeben und die Umsetzung des Beschlusses an die Gaubehörden im Arsinoites delegiert hatte. Denen ließen die Kultfunktionäre nun weitere Dokumente zukommen, um ihre Ansprüche zu untermauern. Genaueres lässt sich zu diesem Konflikt nicht sagen, da nur ein Abriss aus der Korrespondenz überliefert ist.<sup>42</sup>

Wie Thomas Kruse ausführt, mochte es den Amtsträgern der Kulte von Bakchias zwischen 171 und 178 entweder gelungen sein, ihre Freistellung von Dammarbeiten zu räumlich unbegrenzter Geltung auszuweiten, oder die gegenwärtige Rechtslage war schwierig zu interpretieren, und der Beschluss des Archiereus verkomplizierte die Angelegenheit vor Ort nur noch weiter.<sup>43</sup> Dass die Kultfunktionäre aus Bakchias tatsächlich im Begriff waren, hier eine Ausweitung ihrer Rechte zu erstreiten, legt eine Petition aus den späten 160er Jahren nahe: Der *ἱερεὺς* Psenamunis aus Bakchias beschwerte sich demnach vor dem Epistrategen darüber, dass er zu den Arbeiten an den Deichen herangezogen werde, obwohl er unter dem Präfekten M. Sempronius Liberalis (also etwa zehn Jahre zuvor) von

41 P.Bacch. 19 (Bakch., 14. Juni 171).

42 P.Bacch. 21 (Bakch., 7. Aug. 178).

43 Kruse 2002, 767–70, mit ähnlicher Interpretation auch Gilliam 1947, 199–202.

dieser Liturgie befreit worden sei. Als Grund für die Freistellung gab er aber eine Sehenschwäche an, nicht sein Amt als *ἱερεὺς*.<sup>44</sup> In den 150er Jahren waren die Kultfunktionäre von Bakchias also noch nicht generell von körperlichen Arbeiten befreit gewesen. Erst zwanzig Jahre später, so scheint es, erlangten sie dieses Privileg.

Streitigkeiten zwischen Einheimischen und Lokalbeamten in liturgischen Belangen lagen wohl in der Natur der Sache: Liturgische Beamte wie der Aufseher über die Dammarbeiten (*αἰγιαλοφύλαξ*), der Steuereintreiber (*πράκτωρ*), der Dienstaufseher (*ἐπιτηρητής*) und später auch der *κωμογραμματεύς* bewarben sich nicht freiwillig um ihre Ämter, sondern sie wurden aus einer nach Besitzstand zusammengestellten Liste ausgewählt. In diese Position geraten, mussten sie als Mittler zwischen der Gauverwaltung auf der einen Seite und den Einheimischen auf der anderen Seite ihre Verpflichtungen erfüllen, wobei die Einheimischen tendenziell jeglichen Zwangsdiensten und Steuerforderungen widerstreben. Die Konflikte der Tempelkollegien mit den Lokalbehörden um liturgische Dienste erwuchsen also einerseits wohl aus Unkenntnis mancher Behörden über die ortsspezifischen Vorrrechte der Tempel, andererseits aus der Not der Beamten, Steuern einzuziehen und Zwangsdienste einfordern zu müssen.

Infolge der vollständigen Befreiung der *ἱερεῖς* von körperlichen Liturgien kamen den Lokalbeamten zahlreiche Arbeitskräfte abhanden,<sup>45</sup> während die Kultfunktionäre verständlicherweise gerne auf ihren errungenen Privilegien beharrten. In den späten 160er und 170er Jahren, in denen sich der Streit zwischen den Dorfbehörden und den *ἱερεῖς* von Bakchias abspielte, dürften beide Seiten zudem unter besonderen Belastungen gestanden haben, denn in diese Zeit fällt die Antoninische Pest. Möglicherweise fielen zahlreiche Tempeldiener der Seuche zum Opfer und der Kultbetrieb war tatsächlich in existenzeller Gefahr.<sup>46</sup> Träfe dies zu, dann dürfte auch die übrige Bevölkerung des Ortes durch Krankheit und Flucht dezimiert worden sein, was wiederum den Dorfbeamten die Rekrutierung von Männern für die wichtige Arbeit an den Dämmern zusätzlich erschwert hätte. Beide Szenarien beruhen jedoch nur auf Hypothesen.

Der Konflikt in Bakchias über die Verpflichtung der Kultfunktionäre zu körperlichen Liturgien setzte sich wohl noch über Jahrzehnte fort: Im Jahre 198 wandten sich drei Männer aus Bakchias an den Präfekten Q. Aemilianus Saturninus und berichteten, dass man die *ἱερεῖς* des Ortes unrechtmäßig zu Kanalarbeiten aufgefordert habe; infolge ihrer Weigerung sei ihnen eine Strafzahlung von 120 Drachmen pro Person abgenötigt worden. Die Petenten verlangten nun, dass die Lokalbehörden zur Rückzahlung dieses Geldes gezwungen werden.<sup>47</sup> Vielleicht steht auch die schon in Kapitel 4.1.3.1 erwähnte Petition aus dem Jahr 217/218 in Zusammenhang mit diesem Konflikt.

<sup>44</sup> P.Mich. XI 618 (Bakch., 165–169).

<sup>45</sup> Obwohl die Mitgliederzahlen der Tempelkollegien von Bakchias im Laufe des zweiten Jahrhunderts drastisch sanken, waren dort in den 170er Jahren noch etwa 30 Amtsträger registriert, siehe Kapitel 1.3.3.1.

<sup>46</sup> Zu diesem Argument siehe bereits Kapitel 1.3.3.1.

<sup>47</sup> PLund. IV 1 (Bakch., 8. Nov. 198).

Auch andernorts zeichnen sich Konflikte zwischen Kultfunktionären und Dorfbehörden über die Heranziehung zu Zwangsdiensten ab. Zum Beispiel führte der *ἱερεὺς* und *κωμαστής* Onnophris, Sohn des Onnophris, aus Soknopaiu Nesos bei dem Epistrategen Julius Maximianus Beschwerde darüber, von den Lokalbehörden ungerechtfertigt zur Sitologie verpflichtet worden zu sein. Obwohl Onnophris bereits erfolgreich gegen die Heranziehung protestiert habe und eine Entscheidung des Epistrategen zu seinen Gunsten vorliege, sei vor Ort bislang noch nichts zu seiner Entlastung unternommen worden, weshalb er nun erneut sein Gesuch vorbrachte.<sup>48</sup> Die Kultfunktionäre von Narmuthis könnten im späten zweiten Jahrhundert ebenfalls in Streit mit lokalen Beamten geraten sein. Zumindest sandten sie um das Jahr 160 eine Petition an den Präfekten und in Kopie an den Epistrategen Vedius Faustius. Soweit in dem Fragment zu erkennen ist, beabsichtigten die *ἱερεῖς* und *παστοφόροι*, sich bei den Prokuratoren über den Strategen ihres Gaus zu beklagen.<sup>49</sup> Da sich hier erneut eine größere Gruppe aus den Reihen des Tempelkollegiums an prokuratorische Beamte wandte, die zwischen ihnen und den Gaubehörden vermitteln sollten, könnte es sich ebenfalls um Streitigkeiten hinsichtlich des Liturgiesystems gehandelt haben. Sollte diese Vermutung zutreffen, dann wären an wenigstens drei Orten im Fayum (Bakchias, Narmuthis und Soknopaiu Nesos) im späten zweiten Jahrhundert Konflikte zwischen Lokalbehörden und Tempelkollegen um die Heranziehung zu Liturgien festzustellen. Wenn die Häufung solcher Fälle auch kein koordiniertes staatliches Vorgehen gegen die ägyptischen Kulte zeigt, weisen sie doch auf systemimmanente Proberme hin, die sich den Gaubehörden in dieser Zeit bei der Rekrutierung von Liturgen stellten.

#### *4.1.3.3 Solidarische Lastenverteilung in den Dorfgemeinschaften?*

Im größeren Kontext betrafen die Konflikte zwischen Tempelkollegien und Behörden um Liturgien und Steuerlasten nicht nur die Kultfunktionäre, sondern die gesamte regionale Bevölkerung, denn wo die Amtsträger der Tempel nicht mehr zu Zwangsdiensten herangezogen wurden, mussten andere ihren Platz einnehmen. Zum Beispiel berichtete des *κωμογραμματέύς* von Nilopolis im Jahr 177 dem Strategen, dass er den *ἱερεὺς* Opeus, Sohn des Enupis, zu einer Liturgie, genauer zur Eintreibung der Geldsteuern, bestimmt habe, obwohl ihm bekannt gewesen sei, das Opeus von Zwangsdiensten befreit war. Daraufhin habe jemand (wohl Opeus selbst, obwohl das in dem Bericht des Dorfschreibers nicht gesagt wird) eine Eingabe an den Epistrategen gerichtet, der anschließend die Nominierung anderer Männer aus dem Ort angeordnet habe. In dem vorliegenden Schreiben erklärten „die von der κώμη“ (*οἱ ἀπὸ τῆς κώμης*) deshalb, andere Kandidaten für die Liturgie aufzustellen.<sup>50</sup> Die Schonung des *ἱερεύς* und die Nachnominierung neuer Kandidaten erfolgte wohlgemerkt nicht etwa aus Generosität gegenüber den Amtsträgern aus

<sup>48</sup> SB XVI 12833 (S.N., 18. März 115–119), für eine Neuedition cf. Sijpesteijn 1983.

<sup>49</sup> SB XXVI 16816 (Narm., 160/161), für eine ausführliche Schilderung des Falles cf. Serfass 2001.

<sup>50</sup> BGU I 194 (Nilopolis, 28. Okt. 177).

den Reihen der Dorfgemeinschaft, sondern erst auf die Weisung des Epistrategen hin, der seinerseits erst in Reaktion auf eine Eingabe tätig wurde. Wie schon im Falle der *ἱερεῖς* von Bakchias, deren Zahl in der Mitte des zweiten Jahrhunderts so stark gesunken war, dass die übrigen Einwohner für die fälligen Steuern der Tempel aufkommen mussten, zeigt hier das System der gemeinschaftlichen Steuerhaftung (*μερισμός*) sein Gesicht.<sup>51</sup>

Anders zu bewerten ist ein Gerichtsprotokoll aus dem späten zweiten Jahrhundert, wonach die 160 *ἱερεῖς* des Soknopaiostempels Klage gegen den Strategen Apollotas wegen überhöhter Steuerforderungen führten. Zu ihrer Unterstützung traten die „vor Gericht für sie sprechenden“ (*συνηγορούμενοι*) Getreidesteuereintreiber des Ortes sowie die 60 „wohlhabenden“ (*εὐσχήμονες*, also zu Liturgien heranziehbaren) Einwohner von Soknopaiu Nesos auf. Richter war ein nicht näher bestimmbarer Beamter, den die Kläger als „Herr“ (*κύριος*) ansprachen:

Νίκη  
 οἱ συνηγορούμενοι, κύριε, πράκτορες σιτικῶν.  
 κώμης Σοκνοπαιού .[.] γ καὶ οἱ συνπαρόντ[ε]ς,  
 ἀπὸ τῆς αὐτῆς κώμης λεύσχήμονες / [ο]ὗσιῶν ἀπὸ τῆς κώμης  
 ἄνδρες ξ καὶ ιερεῖς ἄνδρες ρξ, ἔξ διν λόγι-  
 μοι κ καὶ οἱ λοιποὶ ρμ, τελοῦσι τά τε ἐπικεφά-  
 λια τῆς κώμης ὡς μ.ιναι αὐτοὺς ἀλιτουργή-  
 τους (l. ἀλειτουργή|τους). ἐπὶ (l. ἐπει) οὖν, κύριε, ἔτι ἀπὸ τῶν ἀνωθεν χρό-  
 νων συνεισφέρουσι σύν ήμετν (l. ἡμῖν) τὸ ἐπιβάλλον  
 αὐτοῖς τῶν ἐπιμεριζομένων τῇ κώμῃ κατ' ἔ-  
 τος σιτικῶν τε καὶ ἀργυρικῶν κεφαλαίοις,  
 ὡς ἐκ τούτου ἀναπληροῦσθαι τὸ ταμεῖον. ἐπὶ  
 γὰρ Ἀπολλωτάτι τῷ προστρατηγήσαντι ἀπῆ-  
 τησεν αὐτοὺς τοὺς ιερέας ἀργ(υρίου) (δραχμὰς(?)) Α καὶ τούτο  
 διέγραψαν ἐπὶ τὴν δημοσίαν τράπεζαν. καὶ  
 δύμοιώς ἐπὶ Ἀπολλωτάτι μίναντι (l. μείναντι) μῆνα ἔνα πάλιν  
 ἀπῆτησεν αὐτοὺς ἀργ(υρίου) (δραχμὰς) Γ, καίτοι αὐτῶν  
 πάντων πάσας ἔξαγωγὰς τῶν τε ἐλαιῶν καὶ  
 σπερμάτων πάντων ποιουμένων παρὰ τὸ μὴ  
 ἔξδον αὐτοῖς. θειεν, κύριε, ἀξιοῦμεν κτλ.<sup>52</sup>

„Für Nike.

Herr, vor Gericht sprechen die Getreidesteuereintreiber der κώμη Soknopaiu [Nesos] und die mit ihnen auftretenden 60 Wohlhabenden von den Männern von der κώμη und die *ἱερεῖς*, 160 Männer, von denen 20 rühmlich sind und die übrigen 140, die auch die Kopfsteuer der κώμη zahlen, damit sie von Liturgien befreit sind.

<sup>51</sup> Siehe zum System der Steuerumlage auch Kapitel 1.3.3.1.

<sup>52</sup> PSI VIII 927, Z. 1–20 (S.N.?, nach 186). Die anschließenden Zeilen 21–31 sind stark beschädigt und wurden deshalb hier ausgelassen.

Herr, nun schon seit langer Zeit entrichten sie gemeinsam mit uns jährlich den uns aufgebürdeten Lastenanteil für die κώμη, sowohl an Getreide als auch an Drachmen für die Kopfsteuer, um daraus die Staatskasse restlos zu bezahlen. Zu der Zeit, als Apollotas das Amt des Strategen antrat, trieb er bei diesen ἱερεῖς 1000 Drachmen ein und dies zahlten sie an die Staatsbank. Und als Apollotas einen Monat (im Amt) weilte, erhob er in gleicher Weise von ihnen 3000 Drachmen, und wahrlich, sie alle lieferten all ihr Öl und all ihr Saatgut ab, und nichts blieb bei ihnen. Deshalb bitten wir, Herr, dass etc.“

Aus dem Text geht zunächst hervor, dass der Stratege den 160 ἱερεῖς von Soknopaiu Nesos, wohl in Gestalt des Tempelkollegiums, überhöhte Steuerbeträge abgefördert hatte. Fast beiläufig, hier aber von hohem Interesse, ist die Erklärung der Kläger zu Eingang des Textes, dass derzeit 140 ἱερεῖς der κώμη die Kopfsteuer zahlten, um von Liturgien befreit zu sein (ἀλειτούργητοι), während die übrigen 20 ἱερεῖς „rühmlich“ (λόγιμοι) waren, was wohl bedeutet, dass sie weder Steuern zahlen noch Liturgien leisten mussten. Der Text selbst datiert aus dem Jahr 186. In einem früheren Steuerregister aus dem Jahr 179 war noch die Rede von 169 Männern im Ort, von denen 100 von der Kopfsteuer befreit waren und 69 Männer die Abgabe zahlten.<sup>53</sup> Das heißt, in den sieben Jahren, die bis zu der oben zitierten Gerichtsverhandlung vergangen waren, stieg nicht nur die Bevölkerungszahl im Ort wieder signifikant an, sondern auch das Verhältnis zwischen steuerpflichtigen und von der Kopfsteuer befreiten ἱερεῖς war neu ausgehandelt worden und stand nicht mehr bei 69 Steuerzahlern zu 100 befreiten Personen, sondern bei 200 Steuerzahlern (60 εὐσχήμονες und 140 ἱερεῖς, die die Kopfsteuer zahlten, um ἀλειτούργητοι zu sein) zu 20 λόγιμοι ἱερεῖς.

Im Unterschied zu dem zuvor genannten Fall des unrechtmäßig zur Liturgie ernannten ἱερέως Opeus aus Nilopolis setzten sich die wohlhabenden, steuerpflichtigen Neisoten hier also aktiv auf Klägerseite für die ἱερεῖς ihres Ortes ein. Den Wohlhabenden (εὐσχήμονες) dürfte bewusst gewesen sein, dass eine zu hohe Abgabenlast zu Fluchtbewegungen führen konnte, was dann wiederum die Last für die Verbliebenen erhöht hätte. Eine Kooperation zur Entlastung einzelner Mitglieder der Siedlungsgemeinschaft lag also schon aus wirtschaftlichen Gründen in ihrem Interesse.

Über die reine Artikulation eines fiskalischen Konflikts hinaus, weist die Petition auch auf die dorfinternen Machtkonstellationen in Soknopaiu Nesos zu dieser Zeit hin: Wie aus mehreren kaiserzeitlichen Papyri zu sehen ist, gewährten wohlhabende Privatpersonen oder Amtsträger anderen Mitgliedern ihrer Ortsgemeinschaft anscheinend des Öfteren Schutz (*σκέπη*) vor der Heranziehung zu Liturgien, etwa indem sie sich bei den Behörden um eine Änderung der Nominierungen einsetzten oder Ersatzzahlungen

---

<sup>53</sup> SB XVI 12816 (S.N., Jan./Feb. 179). Wie viele von den 169 Männern in die Gruppe der ἱερεῖς zählten, wird im Text nicht erwähnt. Es ist aber anzunehmen, dass die ἱερεῖς mit den 100 von der Kopfsteuer befreiten Personen identisch waren, cf. Hobson 1984, 106f. mit Anm. 37; Messeri Savorelli 1989, 10f.

anboten.<sup>54</sup> Von einer ähnlichen Schutzbeziehung dürfte auch im vorliegenden Fall zu sprechen sein, wenn die „wohlhabenden“ Einwohner den Amtsträgern des Tempelkollegiums vor Gericht bezüglich hoher Abgaben zur Seite standen. Gerade in Soknopaiu Nesos stellt sich dabei allerdings die Frage, wer sich hinter diesen wohlhabenden Patronen verbergen könnte, schließlich zählte der Ort kaum Einwohner griechischen und lateinischen Namens und speiste sich wohl vor allem aus den Familien der Tempeldiener. Wenn die 60 εὐσχήμονες nicht identisch mit den Mitgliedern des Tempelkollegiums waren, dann handelte es sich möglicherweise um Verwandte ebendieser Amtsträger?

Das Schema, wonach finanzkräftige Patrone die materiellen und politischen Interessen ländlicher Siedlungsgemeinschaften vertraten (und dabei mitunter ihre eigenen Interessen zu denen der Gemeinschaft erklärten), beobachtete auch Lajos Berkes in seiner Arbeit über die Dorfverwaltung in byzantinischer und früharabischer Zeit. So zeigt Berkes, dass seit dem vierten Jahrhundert wohlhabende Einwohner als Dorfvorsteher fungierten und die Ortsgemeinschaften gegenüber staatlichen Beamten vertraten.<sup>55</sup> Besonders interessant ist dabei, dass die leitenden Vorsteher von Dörfern, Weilern und anderen landwirtschaftlichen Einheiten als ‚ἱερεῖς‘ oder in den koptischen Texten als ‚Lesonen‘ (λαψαὶ) bezeichnet wurden. Die Umdeutung dieser Amtstitel von einer kultbezogenen zu einer staatlich-repräsentativen Funktion könnte, so schlägt Berkes vor, darauf zurückgehen, dass die Tempeldiener in früherer Zeit oft als Repräsentanten ihrer Dorfgemeinschaften in Erscheinung getreten waren.<sup>56</sup> Für die hier betrachteten Siedlungen lässt sich diese Vermutung auf der gegenwärtigen Quellenlage jedoch nicht weiter erhärten.

#### 4.1.4 Eine Prinzipienfrage: Zur Käuflichkeit und Erblichkeit von Ämtern

Für hochrangige Tempelämter griffen Interessenten mitunter tief in den Geldbeutel, schließlich lockten neben dem Prestige des Amtes auch nennenswerte Pfründen: Nach Paragraph 79 im *Gnomon des Idios Logos* erhielten Propheten den fünften Teil der Einkünfte eines Heiligtums. So war ein Pakebkis im Jahr 147 bereit, für die Prophetie des Soknebtynistempels stolze 2200 Drachmen zu zahlen, zuzüglich 200 Drachmen Bestallungsgebühr (εἰσκριτικόν). Nach seinen eigenen Angaben standen ihm sodann jährlich 50 Artaben Weizen, 9½ Artaben Linsen und 60 Drachmen aus den Einnahmen des Tempels zu.<sup>57</sup> Sein Vater Marsisuchos hatte zuvor sogar zwei Propheten unter sich vereint: Für die Prophetie des Sobek-Tempels in Hakoris zahlte er in den frühen 120er Jahren 3000 Drachmen. Zeitgleich amtierte er als Prophet des Soknebtynistempels in Tebtynis. Für das letztere Amt hatte er wohl 640 Drachmen gezahlt, allerdings entbrannte um die Besetzung zunächst

<sup>54</sup> Zur σκέπη in römischer Zeit cf. Crawford 1974, weiterführend im Zusammenhang mit der Landflucht auch Jordens 2009, 324–8. Für die σκέπη in ptolemäischer Zeit cf. ferner Piatkowska 1964.

<sup>55</sup> Berkes 2017, 215–222.

<sup>56</sup> Berkes 2017, 83–7; 122–5.

<sup>57</sup> P.Tebt. II 294 (Tebt. 5. Jan. 147).

ein Rechtsstreit mit einem zweiten Kaufinteressenten, den Marsisuchos erst für sich entscheiden musste.<sup>58</sup> Obwohl generelle Regelungen zur käuflichen und erblichen Vergabe von Prophetien und Stolistenämtern schon im *Gnomon des Idios Logos* in den Paragraphen 77 bis 80 getroffen wurden, dürften ebensolche Fälle, bei denen zwei Interessenten für ein Amt zur Verfügung standen, gelegentlich Zündstoff für Konflikte geboten haben.

Über die Erblichkeit oder Käuflichkeit einer Prophetie und einer Lesonie stritten die Amtsträger des Soknopaiostempels im späten ersten Jahrhundert mit staatlichen Behörden, vermutlich mit Beamten der Gauverwaltung. Gegenstand des Streits war die Besetzung der Prophetie und Lesonie des Filialheiligtums in Nilopolis. In einer fragmentarisch erhaltenen Akte erklärten die *τερεῖς*, dass sie als Kollegium 3 Talente(!) gezahlt hatten, damit die beiden Ämter fortan erblich in ihrem Kreis weitergegeben werden; den entsprechenden Amtsträgern sei lediglich eine Bestallungsgebühr für den Erwerb der Positionen abzuverlangen. Dementgegen vertraten die staatlichen Behörden die Auffassung, dass die Ämter zwar dem Soknopaiostempel zugeordnet waren, aber weiterhin käuflich zu erwerben seien. Den neuen Amtsinhabern verlangten sie daher zusätzlich zu dem *εἰσκριτικόν* einen Kaufpreis von insgesamt 276 Drachmen ab. Der Beamte, an den sich die Tempeldiener in dieser Frage wendeten (wohl der Prokurator des Idios Logos), delegierte das Verfahren an die Gaubehörden. Von dem sich anschließenden Prozess sind nur Fragmente erhalten.<sup>59</sup>

Bei der Frage, ob Ämter erblich oder durch Kauf zu besetzen waren, handelte es sich um eine unmittelbar die Sozialstruktur der Tempel betreffende Angelegenheit, denn im Kern ging es darum, ob sich die Amtsträger aus immer denselben Familien rekrutierten oder ob die Ämter auch anderen, wohlhabenden Kultspezialisten zur Auktion offenstanden. Anders ausgedrückt: In dem Prozess war zu klären, ob die Besetzung der Ämter im Heiligtum von Nilopolis auf Basis der Abstammung oder des Reichtums der Kandidaten erfolgen sollte. Die amtierenden Kultfunktionäre präferierten offenkundig die erbliche Variante, die die bestehenden Sozialstrukturen reproduzierte und festigte, indem über Generationen hinweg immer dieselben Familien in hochrangige, finanziell einträgliche Ämter gelangten. Dies bot einerseits den Amtsinhabern und Kollegien eine gewisse Sicherheit, weil sie ihren Nachwuchs auf die Amtsübernahme vorbereiten konnten und das finanzielle Auskommen der nächsten Familiengeneration gewährleistet war. Andererseits ließ sich auf diese Weise sicherstellen, dass die Amtsnachfolger aus den Reihen der Nesioten kamen und sich keine Ortsfremden in das Heiligtum einkaufen konnten. Darüber hinaus bestand grundsätzlich die Gefahr, dass die Ämter, selbst wenn sie erblich dem Soknopaiostempel zugeordnet waren, künftig unbesetzt geblieben wären, wenn die nächsten Amtsanwärter den erforderlichen Kaufbetrag nicht aufbringen konnten. Das

<sup>58</sup> Der Rechtsstreit und die Gebote um die Prophetenstelle sind dokumentiert in P.Tebt. II 296 (Hermopolites, 9. Febr. 123); P.Tebt. II 297 (Hermopolis, um 123); P.Lund. III 9 (Tebt., um 123). Zur Identifikation des Marsisuchos und zur Personalunion der Prophetien cf. Wegner 2011, 114f.

<sup>59</sup> P.Vindob.Bosw. 1 (Nilopolis, nach 87), für eine ausführliche Schilderung des Falls cf. neben der *editio princeps* auch Kruse 2002, 739–43.

Privileg der erblichen Besetzung der Ämter war den Amtsträgern des Soknopaiostempels daher ganze 3 Talente wert, das entsprach 18.000 Drachmen.

Grundsätzlich dürfte die Anhäufung kultbezogener Ämter durch Kauf für all die, die es sich leisten konnten, eine lohnende Strategie gewesen sein, um ihr Vermögen zu vermehren, denn die erkauften Ämter ließen sich an andere Kultfunktionäre weiterverpachteten.<sup>60</sup> Wie in Kapitel 3.4.2.1. zu sehen war, nahmen manche Kultfunktionäre vielleicht hohe Kredite auf, um im Wettbewerb um Ämter mitbieten zu können. Im Erfolgsfalle hätte sich der Abschluss solcher Kredite durchaus rentiert, schließlich hätte die Weiterverpachtung einer auf diese Weise erworbenen Prophetie dem Amtsinhaber ein gutes Pachteinkommen beschert. Der oben erwähnte Marsisuchos, der zwei Prophetien in den Tempeln von Tebtynis und Hakoris in Personalunion bekleidete, mag ein Beispiel für die Verpachtung eines Amtes sein: Beide Tempel waren etwa 100 Kilometern voneinander entfernt und zudem durch den Nil voneinander getrennt. Insbesondere im Rahmen panägyptischer Feiertage dürfte es Marsisuchos kaum möglich gewesen sein, beide Ämter zeitgleich auszuüben. Folglich müsste er eines der Ämter weiterverpachtet haben; da er in Tebtynis wohnhaft blieb, verpachtete er wohl die Prophetie in Hakoris.<sup>61</sup> Informationen dazu sind in Zukunft vielleicht in den vielen noch unpublizierten Papyri des Familienarchivs zu finden.

Neben wohlhabenden Familien hätte vor allem der Prokurator des Idios Logos von der Versteigerung von Tempelämtern profitiert, da neben den ohnehin fälligen Amtsge-

- 
- <sup>60</sup> Eine Einführung in das Prinzip der Verpachtung von Ämtern und Pfründen, die sogenannten ‚Tempeltage‘ und ‚Tempelmonate‘, und Hinweise auf weiterführende Literatur zur Thematik bietet die von Ursula Kaplony-Heckel in P.Zauzich 18–38 (Theben, 2. Jh. v.Chr.–2. Jh. n.Chr.) zusammengestellte Urkundensammlung aus den ptolemäer- und kaiserzeitlichen Tempeln von Theben. Demnach konnten Amtsinhaber ihre kultbezogenen Pflichten und Rechte an Amtskollegen verpachten. Die Pachtgebühren beliefen sich dabei entweder auf festgesetzte Geld- und Naturalienmengen oder auf variable Beträge, zum Beispiel die Hälfte der Gesamteinnahmen. Vereinbarungen dieser Art wurden in Theben noch in der hohen Kaiserzeit in demotischer Schrift niedergeschrieben, es handelt sich also um tempelinterne Geschäfte, deren Regulierung und Vergabe im Unterschied zur Auktion von Ämtern offenbar nicht von der römischen Verwaltung koordiniert wurde. Andernfalls wären die Urkunden in der späteren Kaiserzeit wohl in griechischer Schrift verfasst oder auch für Gerichtsprozesse in das Griechische übersetzt worden. Der Verkauf von Tempeltagen für ein Harpsenesis-Heiligtum ist ferner in ptolemäerzeitlichen demotischen Urkunden aus Soknopaiu Nesos bezeugt: CPR XXIX 2 (S.N., 12. Dez. 122 v.Chr.); CPR XXIX 3 (S.N., 2. Nov. 119 v.Chr.); CPR XXIX 8 (S.N., Sept./Okt. 42 v.Chr.); CPR XXIX 9 (6. Dez. 42 v.Chr.). Eine Parallel zu den demotischen Verträgen aus Theben und Soknopaiu Nesos findet sich für das kaiserzeitliche Fayum in den griechischen Pachtverträgen SB I 5252 (Nilopolis, 12. Sept. 65) und BGU III 916 (Ars., 69–79). Ein Unterschied besteht jedoch darin, dass in diesen Verträgen, die sich auf Filialheiligtümer des Soknopaiostempels in Nilopolis und Gynaikon Nesos beziehen, jeweils eine Gruppe von Lesonen auftrat und die Pfründen des Heiligtums verpachtete, während in den Pachtverträgen aus Theben einzelne Privatpersonen auftraten.
- <sup>61</sup> Dass Marsisuchos in Tebtynis wohnhaft blieb, lässt sich daran erahnen, dass noch Jahre später sein Sohn Pakebkis, später auch seine Enkelin Isidora, zusammen mit ihrem Gemahl Kronion, in Tebtynis lebten. Zum Familienarchiv seiner Enkelin Isidora und ihres Gemahls Kronion cf. Feucht 2015 (Trismegistos ArchID 279), siehe zur Familie auch Kapitel 1.4.1, 1.4.2 und 3.4.1.

bühren auch die Erlöse aus der Auktion der Ämter der Kasse des Prokurator zugeflossen wären. Ob dieser Aspekt den Prokurator des Idios Logos und ihm untergeordnete Behörden dazu motivierte, die Versteigerung kultbezogener Ämter gegenüber ihrer Vererbung zu forcieren, kann auf der gegebenen Quellengrundlage allerdings nicht weiter verfolgt werden.<sup>62</sup>

#### 4.2 Konflikte zwischen Amtsträgern und Einheimischen

Obwohl die hier betrachteten Tempel bedeutende Zentren des lokalen religiösen Lebens darstellten, waren die Kollegien in ihren Möglichkeiten zur Aushandlung von Konflikten mit anderen Einheimischen recht eingeschränkt. Dies illustriert eine Eingabe, die das Tempelkollegium von Tebtynis im Jahr 37 an den Strategen Asklepiades adressierte. Demnach hatten die Kultfunktionäre über lange Jahre einen Kornspeicher ( $\theta\eta\sigma\alpha\nu\rho\zeta$ ) an die Frau Thenapynchis, ihren Sohn Apynchis und dessen Ehefrau Thaesis verpachtet. Nachdem Thenapynchis verstorben war, gaben Apynchis und Thaesis den Speicher an das Tempelkollegium zurück. Die Tempeldiener bemängelten jedoch, dass die Wände des Kornspeichers nicht mehr getüncht gewesen seien, zudem seien Türen durch die Pächter entfernt worden, weshalb das fällige Steuergetreide des Tempels angeblich nicht eingelagert werden konnte. Die Amtsträger ersuchten den Strategen deshalb darum, dass er den Polizeivorsteher ( $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{a}t\eta\varsigma\; \kappa\omega\mu\eta\varsigma$ ) anweist, den Schaden in Augenschein zu nehmen und daraufhin die ehemaligen Pächter zu verurteilen:

Ἄσκληπιάδῃ στρατηγῷ Πολέμωνος μερίδος  
παρὰ Μαρεψήμιος τοῦ Μαρεψήμιος καὶ Μαρ-  
σισούχου τοῦ Σιγήρεως καὶ Πάχιτος τοῦ Μαρε-  
ψήμιος, οἱ (l. τῶν) τρις (l. τριών) ἡγουμενοί (l. ἡγούμενων), καὶ Πετοσιρις  
(l. Πετοσίριος)  
Πακηκιος (l. Πακή<β>κιος) γραμματέονς (l. γραμματέως) καὶ Πιανήσιος  
τοῦ Πακβκιος (l. Πακ<ή>βκιος) καὶ Μαρεπκάμιος τοῦ Μαρε-  
πκάμιος καὶ Μαρεψήμιος τοῦ Μαρεψήμιος <τοῦ καὶ> Πε-  
σιουρις (l. Πε|σι|ύριος) καὶ Ὄννιώφριος τοῦ Ψύφεως καὶ Μαρσι-  
σούχου τοῦ Μαρσισούχου, οἱ (l. τῶν) ἐννέα ἡγουμενοί (l. ἡγούμενων)  
καὶ γραμματέοντος (l. γραμματέως) καὶ ἀπὸ τῶν φυλῶν τῶν  
αὐτῶν εἰαιρέων (l. ιερέων) τῶν ἀπὸ Τεβτύνεως  
Κρόνου κρατεοῦ (l. κραταιοῦ) θεοῦ μεγάλου μεγίστου. ἐπιδὴ (l. ἐπειδὴ)

<sup>62</sup> Serge Sauneron äußerte den Eindruck, dass Tempelämter in römischer Zeit anscheinend häufiger versteigert wurden als in früheren Epochen, cf. Sauneron 1960, 45. Statistisch lässt sich ein solcher Eindruck jedoch nicht bestätigen. Zum administrativen Prozedere hinsichtlich des Verkaufs kultbezogener Ämter aus Perspektive der Gauverwaltung cf. überblicksweise Kruse 2002, 733–50. Für einen Überblick über kaiserzeitliche Papyri zum Verkauf von Ämtern cf. auch Messerer 2019, 1–10.

μεμισθώκαμεν ἔτι πάλαι ἐν τοῖς ἔμπροσ-  
 θεν χρόνοις μέχρι τοῦ ἐνεστώτος ἔτους  
 καὶ ἡμέρας τῇ τετελευτηκυείῃ (l. τετελευτηκυίῃ) θησαυρο-  
 φύλακι Θεναπυνχι (l. Θεναπύνχε) καὶ τοῦ (l. τῷ) ἐνοντος (l. ἐνόντι) ὑειου (l. νίῳ)  
 αὐτῆς Ἀπυνχεως (l. Ἀπύνχει) τοῦ Ἀρμιύσιος καὶ τῇ γυ-  
 ναικεὶ (l. γυναικὶ) Θαήσι τὸν ἐν τῇ προκιμένῃ κώμῃ  
 Τεβτύνει τοῦ Κρόνου κρατεού (l. κραταιού) θεοῦ μεγά-  
 λου μεγίστου θησαυρὸν ἐνεργὸν ἐν ᾧ  
 πύργος καὶ προσπαρακίμενος ἔτερος πύρ-  
 γος καὶ πυλών, ἡμῶν δὲ καὶ τῶν ἔτερ-  
 ων ἡμῶν είσιρων (l. ιερέων) παραλαμβανόντων  
 παρὰ τῶν προιγεγραμμένων Ἀπύνχεως  
 καὶ τῆς γυναικὸς Θαήσιος τόν τε θησαυρὸν  
 ἐν ᾧ τινα ὥν παρίληφεν (l. παρείληφεν) σκευῶν τε  
 καὶ θυρῶν εὑραμεν δέ ἐν τῷ ἐνεστῶ-  
 τι μηνὶ Φαρμούθι τοῦ ἐνεστώτος ιγ (ἔτους)  
 Τιβερίου Καίσαρος Σεβαστού τὰς ἐφεστώσας  
 θύρας ἡρμένας ὑπ' αὐτῶν καὶ ἀκωνία-  
 τον (l. ἀκωνία|τον) οὐχ ὡς παρίληφεν (l. παρείληφεν) ὥστε τῷ ὅλῳ  
 κολαζεσθαι (l. κωλύεσθαι) ἡμᾶς τοῦ μὴ δυνασθῆ-  
 ναι εἰσαγαγεῖν (l. εἰσαγαγεῖν) εἰς τὸν αὐτὸν θηρὸν (l. θη<σαν>ρὸν)  
 μετροῦμεν εἰς τὸ δημόσιον πυρικά τε  
 καὶ κρίθινα δημόσια, διὸ ἀξιοῦμεν γρά-  
 ψε (l. γράψαι) τῷ τῆς Τεβτύνεως ἐπιστάτηι  
 ἐπελθὼν ἐπὶ τὸν δηλούμενον θη-  
 σαυρὸν καὶ ἐφίδη ὡς πρόκιται καὶ ἐκ-  
 πέμψῃ ἐπὶ σαὶ (l. σὲ) τοὺς ἐνκαλομένους (l. ἐνκαλουμένους)  
 πρὸς τὴν ἐσωμένην (l. ἐσομένην) ἐπέξωδον (l. ἐπέξοδον).<sup>63</sup>

„An Asklepiades, den Strategen der Polemonos Meris, von Marepsemis, Sohn des Marepsemis, und Marsisuchos, Sohn des Sueris, und Pachis, Sohn des Marepsemis, den drei Leitern, und Petosiris, Sohn des Pakebkis, dem Schreiber, und Panesis, Sohn des Pakebkis, und Marepkemis, Sohn des Marepkemis, und Marepsemis, Sohn des Marepsemis-Pesuris(?),<sup>64</sup> und Onnophris, Sohn des Psyphis, und Marsi-

<sup>63</sup> P.Mich. V 226, Z. 1–40 (Tebt., März/Apr. 37).

<sup>64</sup> Ob es sich hier um einen Doppelnamen handelt oder Pesuris als Großvatersname zu begreifen ist, bleibt offen, da der Herausgeber das ὁ καὶ in Zeile 7 ergänzt hat und der ägyptische Schreiber offenkundig Schwierigkeiten hatte, zwischen Nominativ und Genitiv zu unterscheiden. Für einen Doppelnamen spricht der Umstand, dass auch alle übrigen hier genannten Personen lediglich mit ihrem Namen und Patronymikon, nicht aber mit dem Namen des Großvaters ausgewiesen werden. Siehe zur Verbreitung von Doppelnamen unter Tempeldienern Kapitel 1.4.2.

suchos, Sohn des Marsisuchos, den neun Leitern und Schreibern von den Phylen von diesen ἵερεσις des großen, größten Gottes Kronos von denen aus Tebtynis. Seit langer Zeit und bis zum jetzigen Jahr und Tag hatten wir der verstorbenen Speicherwächterin Thenapynchis und ihrem lebenden Sohn Apynchis, Sohn des Harmiysis, und dessen Frau Thaesis, in der vorgenannten κώμη Tebtynis des Kronos, des gewaltigen und großen, größten Gottes, einen in Betrieb befindlichen Kornspeicher verpachtet, an den ein Turm und ein weiterer Turm und ein Torbau angrenzen; und als wir und unsere anderen ἵερεις den Kornspeicher von dem vorgenannten Apynchis und seiner Frau Thaesis zurückempfangen haben, in dem auch einige der Geräte und Türen waren, die er empfangen hatte, entdeckten wir im laufenden Monat Pharmuthi des laufenden 23. Jahres des Tiberius Caesar Augustus, dass die ehemals vorhandenen Türen von ihnen fortgeschafft worden sind und (der Kornspeicher) ungetüncht war und nicht so, wie er ihn von uns erhalten hatte, sodass uns gänzlich verwehrt wurde, in denselben Getreidespeicher Weizen und Gerste einzulagern zu können, das wir als Abgabe an die Staatskasse zahlen. Deshalb bitten wir, dass Du dem Polizeivorsteher von Tebtynis schreibst, damit er zu dem bezeichneten Kornspeicher kommt und besichtigt, wie der Sachverhalt hier vorliegt, und er die Beschuldigten zur Ahndung zu Dir entsendet.“

Dem Text schließen sich die griechischen und demotischen Unterschriften der Petenten an. Auf den ersten Blick scheint es, als wandte sich das Kollegium an den Strategen, weil der Tempel durch den Schaden am Kornspeicher mit den Zahlungen des Steuergetreides in Verzug zu geraten drohte und die Verursacher des Schadens angezeigt werden sollten. Auf den zweiten Blick zeichnet sich jedoch eine tiefergehende Konfliktlinie zwischen Tempelkollegium und Einheimischen ab: Wohlgemerkt traten in der Petition alle leitenden Funktionäre des Soknebtynistempels auf, die den Sachverhalt in einem langen Text schilderten. Nach ihrer Aussage konnte kein Getreide mehr eingelagert werden, weil dem Kornspeicher Türen und eine Tünzung der Wände fehlten. Wenn sich das leitende Gremium schon die Mühe bereitete, mit einer langen Petition an die Gauverwaltung heranzutreten, stellt sich die Frage, ob das personalstarke Kollegium von Tebtynis, das immerhin einen eigenen Wirtschaftsbetrieb rund um die Kulthandlungen koordinierte, nicht mit derselben Anstrengung auch einen Ersatz für den Kornspeicher gefunden oder nötige Reparaturen kurzfristig hätte veranlassen können. Die Pächter hingegen waren nicht nur Einheimische, sondern zwischen ihnen und dem Tempelkollegium bestand eine langjährige Geschäftspartnerschaft. Wäre es da nicht möglich gewesen, zu einer einvernehmlichen Lösung zu gelangen?

Vor diesem Hintergrund entsteht der Eindruck, dass beide Parteien schon seit längerer Zeit in Konflikt miteinander lagen und das Kollegium des Soknebtynistempels deshalb keine Anstalten traf, die Reparaturen an dem Kornspeicher selbst auszuführen. Stattdessen bedienten sich die Kultfunktionäre einer Argumentationsstrategie, die im folgenden Kapitel erneut zu beobachten sein wird: Die Einbeziehung der Behörden unter dem Vorwand, dass die gegnerische Partei angeblich der Staatskasse geschadet habe.

Da die hier zitierte Petition in Tebtynis gefunden wurde, stellt sich gleichwohl die Frage, ob das Kollegium jemals tatsächlich Anzeige gegen Apynchis und Thaesis erstattete. Obwohl in einer sauberer Handschrift aufgesetzt, ist der gesamte Text von grammatischen und phonetischen Fehlern durchsetzt, die typisch für ägyptischsprachige Schreiber waren. Diese Annahme wird im Schlussteil der Petition bestätigt, in dem sich ein *ἰερεὺς* namens Onnophris als Schreiber des Textes zu erkennen gibt, während seine Kollegen des Griechischen nicht mächtig waren.<sup>65</sup> Das muss nichts zu bedeuten haben, denn es bedurfte nicht zwangsläufig eines professionellen Schreibers, um eine Petition zu verfassen. Trotzdem bleibt die Möglichkeit bestehen, dass das Gremium des Tempels die Petition nur zur Warnung aufgesetzt hatte und den ehemaligen Pächtern auf diese Weise ihre Bereitschaft zur nächsten Eskalationsstufe androhen wollte. Genau dieses Vorgehen lässt sich am Beispiel des nesiotischen Stolisten und Gutsverwalters Pakysis beobachten: Gleich in vierfacher Ausfertigung (zweimal an einen im Umland weilenden Centurio und zweimal an den amtierenden Strategen adressiert) ließ er von einem professionellen Schreiber eine Petition aufsetzen, in der er die jeweiligen Adressaten darum ersuchte, gegen die Nachbarn seiner Schwiegertochter vorzugehen, die Vorräte aus seinem Getreidelager gestohlen hatten. Die Petitionen hatte Pakysis jedoch niemals abgesendet, sondern er verwendete die unbeschriebenen Rückseiten wenig später für Abrechnungen wieder. Offenbar genügte in seinem Fall schon die Androhung, die Eingaben abzuschicken, um die Beklagten zum Einlenken zu bewegen.<sup>66</sup> Auch wenn die Amtsträger des Soknebtynistempels auf einen professionellen Schreiber verzichteten, könnten sie eine ähnliche Strategie verfolgt haben. Doch wenn es überhaupt bis zur Niederschrift einer Petition kommen musste, wusste das Tempelkollegium den ehemaligen Pächtern ihres Kornspeichers anscheinend nicht mehr anders beizukommen; die Grenze der informellen Konflikttaushandlung war offenbar erreicht.

Dass sich die Amtsträger der Tempel in Konflikten mit anderen Einheimischen bisweilen nur mit Mühe durchsetzen konnten, deutet möglicherweise auch eine fragmentarische Petition an, wonach sechs *ἱερεῖς* des Soknebtynistempels darum ersuchten, einen gewissen Kronion, Sohn des Sabinos, wegen eines gegen sie verübten Vergehens (*ἀτόπημα*) dem Strategen zum Prozess vorzuführen.<sup>67</sup> Sicher gab es noch weitaus mehr Konflikte zwischen Tempelkollegien und Einheimischen. Die meisten Streitfälle werden aber auf lokaler Ebene ausgehandelt worden sein und bleiben somit für den modernen Betrachter unsichtbar.

Relativ häufig dokumentiert sind ferner private Streitigkeiten zwischen einzelnen Tempeldienern und anderen Einheimischen.<sup>68</sup> Bei näherer Betrachtung der Quellen ist je-

65 P.Mich. V 226, Z. 46f.: Ὄννόφρις γέγραφα μὴ εἰδώτων (l. εἰδότων) γράμματα.

66 An den Strategen adressiert waren die beiden Papyri BGU I 321 und der noch unpublizierte Papyrus P.Berol. inv. 6850. An den Centurio gerichtet waren P.Louvre I 3 und BGU I 322 (alle S.N., 7. Apr. 216). Weiterführend zur Reihenfolge der Beschriftung und den Inhalten cf. P.Louvre I 3, Einl.; Jördens 2001, 254–6.; Whitehorne 2003. Zur Rolle des Pakysis als Gutsverwalter auch Kapitel 3.1.2.1.

67 PTebt. II 303 (Tebt., 177–179).

68 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit folgt hier eine räumlich gegliederte Übersicht über Zeugnisse solcher Streitfälle. **Soknopaiu Nesos:** BGU I 36 (Duplikat BGU II 436; S.N., 98–117); BGU I 159

doch festzustellen, dass kultbezogene Ämter in diesen Konflikten nie eine Rolle spielten: So manche *ἱερεῖς* wurden bestohlen, betrogen und verprügelt, aber eben nicht, weil sie in einem Tempel dienten, sondern weil sie entweder private Streitigkeiten mit den Tätern hatten oder weil sie Opfer von Gelegenheitsverbrechen wurden; manche Kultfunktionäre begingen umgekehrt selbst diverse Delikte. Wer Gewalt ausübte und wer sie erlitt, entschied sich also nicht entlang religiöser Beweggründe. Vielmehr resultierten Konflikte zwischen Kultfunktionären und anderen Einheimischen aus persönlichen Differenzen oder wirtschaftlichen Motiven. Zur Bestätigung dieser Auffassung mag die Beobachtung dienen, dass kein einziger *ἱερεύς* in einer privaten Petition Beschwerde darüber führte, durch erlittenes Unrecht in seiner Amtsausübung im Tempeldienst beeinträchtigt worden zu sein, beispielsweise durch zugefügte Verletzungen. Demgegenüber machten gerade die Tempelkollegien Gebrauch von dem Argument, dass die Gewährleistung der Kultpflege durch auferlegte Zwangsdienste oder Steuern gefährdet werde.<sup>69</sup>

Rein theoretisch konnten sich kultbezogene Ämter bei der Aushandlung von Konflikten mit Einheimischen trotzdem als Vorteil erweisen, sei es durch die Kenntnis demotischer Schrift,<sup>70</sup> die Verfügbarkeit sozialer Netzwerke oder den Bezug von Pfründen, die als Ressourcen zur Konfliktaustragung eingesetzt werden konnten. Im Kontext von Gerichtsprozessen ließen sich solche informellen Vorteile jedoch schwer ausspielen, denn die staatlichen Behörden behandelten die Amtsträger der Tempel in privaten Konflikten mit anderen Einheimischen weder bevorzugend noch benachteiligend, zumindest sind solche Tendenzen im Fayum der ersten drei Jahrhunderte römischer Herrschaft nicht er-

---

(Ars., 5. Juni 216); BGU II 522 (S.N., 2. Jh.); BGU IV 1036 (S.N., 29. Jan. 107); BGU XIII 2239 (S.N., 31. Okt. 17); BGU XIII 2242 (S.N., 2. Jh.); P.Amh. II 77 (S.N., nach 15. Aug. 139); P.Gen. I<sup>2</sup> 3 (S.N., 178/179); P.Lond. II 363 (S. 170; S.N., um 175); P.Louvre I 1 (S.N., nach 21. Aug. 13); P.Louvre I 3 (dazu die Duplikate BGU I 321 und 322; alle S.N., 7. Apr. 216); P.Mich. III 175 (S.N., 18. Apr. 193); SB VI 8979 (S.N., 179–181); SB XXIV 16257 (S.N., nach 18. Nov. 123); SPP XXII 55r (S.N., 3. Nov. 167). **Tebtynis:** P.Kron. 2 (Tebt., 7. Apr. 127/128); P.Kron. 6 (Tebt., um 144); P.Tebt. II 304 (Tebt., nach 24. Juli 168); PSI XV 1529 (Tebt., 169–172); SB VI 9458 (Tebt., 2. Hälfte 2. Jh.). **Theadelphia:** SB IV 7376 (Thead., 11. Okt. 3); P.Princ. II 23 (Thead., nach 13. Apr. 13); SB XX 14098 (Thead., 1–10); SB XX 14099 (Thead., vor 20. Nov. 11).

<sup>69</sup> Siehe Kapitel 4.1.3.1 zu der Argumentationsstrategie der Tempel, gegenüber prokuratorischen Beamten zu betonen, dass die Kultpflege durch Pflichten und Abgaben in Gefahr geraten sei.

<sup>70</sup> Gelegentlich konnte es sicher von Vorteil sein, in einer Schrift zu kommunizieren, die kaum ein anderer lesen konnte. Im Zusammenhang mit einem Prozess unternahm beispielsweise im späten zweiten Jahrhundert ein Stoetis aus Soknopaiu Nesos eine Reise nach Alexandria, um dort eine Abschrift aus einem Amtstagebuch zu beschaffen. Über seine genaueren Pläne informierte er seinen Vater Satabus in einem Brief. Da der Text in demotischer Schrift verfasst wurde, konnte der Brief nur von wenigen Menschen gelesen werden. Den vertraulichen Charakter des Briefes und der ganzen Angelegenheit machte Stoetis gegen Ende des Textes noch einmal explizit, indem er schrieb: „Sage das, was oben geschrieben ist, nicht (zu) anderen Menschen außer zu meiner Mutter und meinen Schwestern.“ (P.Berol. inv. P. 8092, Z. 19; S.N., spätes 2. Jh., Übersetzung: Lippert und Schencklein 2010b, 360). Natürlich wird Stoetis das Demotische nicht als ‚Geheimschrift‘ gewählt haben, sondern aus Gewohnheit und weil seine Adressaten demotisch lesen konnten. Ein unweigerlicher Nebeneffekt dieser Wahl war aber die Konsequenz, dass nur wenige andere Personen den Brief lesen konnten.

sichtlich. Zur Beantwortung der zentralen Fragestellungen dieser Arbeit trägt die weitere Untersuchung der privaten Streitigkeiten von Amtsträgern der Tempel mit anderen Einheimischen deshalb nicht bei und kann an dieser Stelle ausgespart bleiben.

#### 4.3 Streit im Allerheiligsten: Konflikte unter Tempelkollegien

Konflikte zwischen Tempelkollegien oder sogar innerhalb der Heiligtümer der ägyptischen Kulte sind für die Kaiserzeit kaum beleuchtet.<sup>71</sup> Dabei boten die sich überlagernden Einflusssphären der größeren Tempel, aber auch die hierarchischen Organisationsstrukturen innerhalb der Kollegien jederzeit Zündstoff für kleinere und größere Auseinandersetzungen: Tempelkollegien stritten mit anderen Kollegien um die Zugehörigkeit von Filialheiligtümern, vermögende Amtsträger rangen um die Besetzung einflussreicher Ämter und manche Tempeldiener verwickelten sich in langjährige Familienfehden. Rief man die Instanzen der römischen Rechtsprechung an, griffen diese entweder entscheidend ein oder sie wiesen Zuständigkeiten von sich. Zu fragen ist in diesem Abschnitt also, in welchen Punkten die Tempelkollegien und Amtsträger konkret aneinandergerieten, wer sich in den Aushandlungsprozess einschaltete und inwiefern solche Konflikte den Kollegien schadeten.

##### 4.3.1 Große Fische im kleinen Teich: Das Ringen um Einflusssphären

In den 130er Jahren war das Isis-Heiligtum von Pelusion, einem Ort im Zentralfayum,<sup>72</sup> zum Schauplatz eines Konflikts geworden: Um die Besetzung der dortigen Prophetie stritten das nesiotische Tempelkollegium und ein Amtskollege aus [...]polis<sup>73</sup>, deren Auseinandersetzung in einer mehr als 100 Zeilen umfassenden (aber trotzdem nur fragmentarisch erhaltenen) Akte überliefert ist.

Die Nesioten warfen in einer ersten Eingabe an den Prokurator des Idios Logos im August des Jahres 137 dem „fremden“ (*ξένος*) *ἱερέυς* und *προφήτης* Nepheros vor, sich die

<sup>71</sup> Ein berühmtes Beispiel für tempelinterne Konflikte ist der sogenannte Elephantineskandal aus pharaonischer Zeit, bei dem kriminelle Aktivitäten der Tempeldiener von Elephantine ans Licht kamen, darunter solche Vergehen wie Unterschlagung, Diebstahl und Selbstjustiz, cf. Fauerbach 1996. Ein anderen Beispiel ist der demotische Text P.Ryl.Dem. 9 aus dem perserzeitlichen Amuntempel von el-Hibe, der unter anderem von Brandstiftung, Raub und Mord unter den Kultfunktionären erzählt, cf. Vittmann 1998. Die aus der Kaiserzeit überlieferten Memoranda, in denen der Kultfunktionär Phatres Familienfehden und kriminelle Vorgänge in den Tempeln von Narmuthis schilderte, werden in Kapitel 4.3.3 behandelt.

<sup>72</sup> Zur Lokalisierung des Ortes cf. Trismegistos GeoID 1661.

<sup>73</sup> Kruse 2002, 747 mit Anm. 2111 schlägt vor, den Ort mit dem nahe Soknopaiu Nesos gelegenen Nilopolis zu identifizieren. Eine gesicherte Grundlage für diese Zuordnung gibt es aber nicht.

Prophetie des Isis-Heiligtums von Pelusion angeeignet zu haben, obwohl die Position traditionell dem Soknopaiostempel angegliedert gewesen sei. Namentlich erhob ein gewisser Stotoetis, Sohn des Stotoetis, aus dem nesiotschen Tempelkollegium Anspruch auf die Prophetie. Darüber hinaus sei Nepheros auch deswegen nicht für das Amt legitimiert, weil er keine Bestallungsgebühr entrichtet habe. An die Prophetie sei Nepheros aber trotzdem durch die Hilfe des Dorfschreibers von Pelusion gelangt, denn angeblich habe er diesen dazu gezwungen, die nesiotschen Amtsträger aus dem Heiligtum zu vertreiben und ihnen die Auszahlung staatlicher Subventionen zu verweigern. Der Prokurator des Idios Logos leitete die Untersuchung des Falles an die Gaubehörden weiter. Einen Monat darauf, im September 137, dementierte der *κωμογραμματεύς* von Pelusion unter Eid sämtliche gegen ihn erhobenen Vorwürfe und erklärte, dass das Heiligtum gemäß Erbrecht durchaus dem Soknopaiostempel angehöre. Bei einer Gerichtsverhandlung im Folgejahr, die im nahe Soknopaiu Neso gelegenen Herakleia in Anwesenheit des Strategen abgehalten wurde, ließ der Beschuldigte Nepheros hingegen durch seinen Anwalt erklären, die Prophetie sei bereits von seinem Großvater auf seinem Vater übergegangen und stehe deshalb ihm zu; eine Einigung erzielte man bei dieser Verhandlung nicht. In der Folge fertigte der Königliche Schreiber einen Fragenkatalog an, um zunächst zu prüfen, ob das in Rede stehende Heiligtum in Pelusion überhaupt über eine Prophetie verfügte und, wenn ja, ob das Amt tatsächlich administrativ an den Soknopaiostempel angegliedert war. Im Oktober 139 bezog das nesiotsche Tempelkollegium hierzu Stellung, wobei die Amtsträger auf ihrem Standpunkt der erblichen Zugehörigkeit der Prophetie zu einem Amtsträger ihres Tempels beharrten und abermals bemerkten, dass Stotoetis die nötige Bestallungsgebühr bereits entrichtet habe. Wie lange sich der Prozess noch hinzog und welches Ergebnis an dessen Ende stand, ist unbekannt.<sup>74</sup>

Da die gerichtlichen Ermittlungen mehr als zwei Jahre andauerten, mag eine komplizierte Rechtslage bestanden haben. Wenn sich beide Seiten trotzdem auf einen derartigen Prozess einließen, dann hielt die Prophetie des Isis-Heiligtums in Pelusion in den Augen der Prozessparteien genügend Amtseinkünfte und Prestige bereit, um den Aufwand eines langwierigen Gerichtsprozesses zu kompensieren.

Im größeren Kontext ging es dabei nicht nur um die Frage nach der Besetzung eines Amtes durch eine bestimmte Person, sondern um die Klärung, welchem Tempel das Isis-Heiligtum überhaupt angegliedert war.<sup>75</sup> Immerhin beklagten die Nesioten in ihrer Petition an den Prokurator des Idios Logos nicht nur ihre Vertreibung, sondern auch, dass der Dorfschreiber von Pelusion ihnen die staatliche Subvention vorenthalte.<sup>76</sup> Für den Soknopaiostempel stand in dem Konflikt also auf dem Spiel, ein Filialheiligtum mitsamt Einnahmen zu verlieren, die dann einem anderen Tempel zugutekamen.

Zur Durchsetzung seiner Position wandte sich das nesiotsche Tempelkollegium also an die römische Administration. Nicht zufällig machten die Kläger dabei geltend, dass Nepheros die erforderliche Bestallungsgebühr nicht gezahlt habe. Ganz abgesehen von

<sup>74</sup> SPP XXII 184 (S.N., 4. Okt. 139). Zum Prozessverlauf cf. Kruse 2002, 743–9 und Sijpesteijn 1981.

<sup>75</sup> Diese Schwerpunktsetzung der richterlichen Untersuchung bemerkt schon Kruse 2002, 747f.

<sup>76</sup> SPP XXII 184, Z. 57–75 (S.N., 4. Okt. 139).

der Frage, woher die nesiotischen Amtsträger dies so genau wissen wollten, machten sie sich in diesem Punkt wohl das notorische Interesse der Behörden an der Verfolgung von Fiskaldelikten zunutze (siehe Kapitel 4.1.1). Insofern mag die hier geschilderte Szene ein weiteres Beispiel dafür sein, dass ägyptische Kultspezialisten nicht bloß passiv Kontrollen durch Behörden über sich ergehen lassen mussten, sondern dass sie die staatlichen Beamten auch aktiv für ihre eigenen Konflikte zu instrumentalisieren gedachten.

Nicht zuletzt stellt sich die Frage, wie die Einwohner von Pelusion den Konflikt wahrnahmen. Die (angebliche) Empörung umstehender Zeugen über das eigene erlittene Unrecht zu schildern, war ein in Petitionen verbreitetes rhetorisches Mittel.<sup>77</sup> Was aber die Vertreibung der nesiotischen Amtsträger aus dem Heiligtum in Pelusion betrifft, verschweigt die Eingabe des Stotoetis und seines Kollegiums jeglichen Protest vonseiten der lokalen Bevölkerung.<sup>78</sup>

#### 4.3.2 Streitigkeiten zwischen Amtskollegen in profanen Sphären

In der Nacht vom 25. auf den 26. Mai des Jahres 14 überfiel ein gewisser Nestnephis zusammen mit Komplizen den ιερεὺς Satabus. Im Anschluss stahlen die Täter dem Geschundenen auch noch einen steinernen Mörser aus dessen Mühle in Soknopaiu Nesos. In einer Bittschrift an den Präfekten M. Magius Maximus schilderte Satabus den Vorfall in seinen eigenen Worten:

[Μαγί]ωι [Μ]αξίμῳ[ι]  
 [παρὰ] Σαταβο[ύτ]ος τοῦ [Ἐρ]ιέως τῶν ἀπὸ τῆς Σεκνεπαι-  
 [ου Νήσου]ν τῆς Ἡρακλεί[δου] μερίδος [ἰερ]έων. τῇ λ  
 [τοῦ Π]αχών τοῦ μγ [(ἔτους)] Καίσαρος Νεστνῆφις Τεσήους  
 [ἀλογ]ον ἀηδ[ί]αν μοι[ι] στησάμενος μετὰ τῶν [πα-]  
 [ρ' αὐτοῦ] ὑβρισέν με καὶ [π]λείους μοι πληγάς ἐνέτεινε[ν] ἐ-  
 [ξέλα]στν μοι νοησάμε[νο]ς, ἔτι δὲ καὶ βιασάμε[νο]ς  
 [ἐλθών με]τὰ τῶν αὐτῶν καὶ ἐτέρων νυκτὸς ληστρικῷ τρόπῳ  
 [... ἐκ τ]οῦ ὑπάρχοντός μοι ἐν τῇ κώμῃ μυλαῖου ἐξε-  
 [τό(?)]]πισεν δλμον, ὑπέρ ὄν καὶ ἔγκλημα κατε-  
 [χώρ]ισα Διο[ν]υσοδάρωι. σοῦ οὖν καὶ δ' ἐκθεμάτων  
 [ἀπα]γο[ρ]εύ[σ]αντος μί[σ]γεσθα[ι τὰς] τοιαύτας ὕ[βρεις] καὶ  
 [πληγάς], ἀ[ξιώ δικ]αιοδο[τη]θῆναι, ὅπως ἐγώ

<sup>77</sup> So unter anderem Aurelius Ammon aus Panopolis, der sich in einer Petition beklagte, dass ihn ein römischer Beamter mit ὕβρις behandelt und körperlich angegriffen habe. Nach seiner Schilderung seien umstehende Zeugen über diese Behandlung empört gewesen, cf. P. Ammon II 47 (Alexandria, 9.–13. Dez. 348).

<sup>78</sup> Die Schilderungen der Szene, in der die Amtsträger des Soknopaiostempels aus dem Heiligtum vertrieben werden, ist verzeichnet in SPP XXII 184, Z. 64–84 (S.N., 4. Okt. 139).

[τυγχά]νωι (l. [τυγχά]νω) ἀν[τει]λημμένος, ὁ δ' ἐγκαλούμενος  
 [πρ]ὸς ἑτέρων ἐπίστασιν τύχῃ ὃν προσήκει.  
 εὐτύχει.<sup>79</sup>

„An Magius Maximus von Satabus, Sohn des Herieus, von den ίερεῖς aus Soknopaiu Neso in der Herakleidu Meris. Am 30. Pachon im 45. Jahr des Caesar beleidigte mich Nestnephis, Sohn des Teses, mit den Seinigen grundlosen Groll gegen mich fassend, und er versetzte mir viele Schläge, indem er darauf ausging, mich aus dem Haus zu drängen, ferner noch ging er mit Gewalt gegen mich vor und er schickte sich an, mit den Seinigen und anderen des Nachts in räuberischer Art und Weise ... entwendete aus der mir in der κώμη gehörenden Mühle einen Mörser, worüber ich Dionysodoros eine Klageschrift vorgelegt habe. Da Du, auch durch öffentliche Bekanntmachungen, verboten hast, solche Schmähungen und tätliche Beleidigungen zu begehen, bitte ich, dass Recht gesprochen wird, sodass ich einer fürsorglichen Behandlung teilhaftig werde, aber der Beklagte sein Urteil empfängt, das auch anderen zur Belehrung dient. Lebe wohl.“

Eine zweite, nur fragmentarisch erhaltene Petition adressierte Satabus zugleich, wie auch der Text erwähnt, an den Strategen Dionysodoros und dessen Stellvertreter.<sup>80</sup> Nestnephis wurde in der Folge zu einer Strafzahlung und zur Rückgabe des Steins verurteilt. Doch anstatt sich dem Richterspruch zu fügen, verprügelte er den armen Satabus angeblich ein weiteres Mal. Satabus formulierte daraufhin eine weitere Petition, diesmal an einen gerade in der Gegend befindlichen Centurio adressiert.<sup>81</sup>

Inmitten dieser Vorgänge erhob auch der älteste Sohn des Satabus Vorwürfe gegen Nestnephis und beschuldigte ihn, Ziegel aus dem Besitz des örtlichen ίερόν des Herakles gestohlen zu haben, die Zahlung einer Steuer zu verweigern und sich illegal herrenlose Baugrundstücke angeeignet zu haben.<sup>82</sup> Nestnephis erklärte seinerseits in einer Eingabe, dass Satabus dem Propheten Chairemon aus Psinachis im Jahr 11 ein Haus in Soknopaiu Neso abgekauft hatte – Chairemon habe diese Immobilie allerdings gar nicht gehört und zudem sei sie weit unter Wert veräußert worden; durch Bauarbeiten im Jahr 13 habe Satabus angrenzende, herrenlose Bauplätze illegal okkupiert. Nach eigener Aussage hatte Nestnephis den Kauf dieser Bauplätze beabsichtigt, was aufgrund der illegalen Vorgänge nicht mehr möglich sei.<sup>83</sup>

79 SB I 5235 (S.N., nach 25. Mai 14).

80 CPR XV 7 (S.N., nach 25. Mai 14).

81 SB I 5238 (S.N., nach 25. Mai 14).

82 SB I 5233 (S.N., um 14).

83 CPR XV 5 (S.N., um 14). Da sich nicht alle zu dem Prozess gehörigen Texte zweifelsfrei datieren lassen, ist der hier geschilderte Ablauf der Ereignisse nur als eine mögliche Variante zu verstehen. So bleibt etwa offen, zu welchem Zeitpunkt der Sohn des Satabus seine Vorwürfe gegen Nestnephis bezüglich der gestohlenen Ziegel aus dem Tempel des Herakles zu Papyrus brachte, oder ob die Anzeige des Nestnephis wegen der Aneignung herrenloser Grundstücke dem gewaltsamen Überfall auf Satabus vielleicht vorausgegangen war.

Satabus und Nestnephis waren Amtskollegen, die sich sicher gelegentlich im Tempelbezirk begegneten, denn im Jahr 12 walten sie beide als tempelinterne Steuereintreiber.<sup>84</sup> Wenn es zudem stimmt, dass ihre Väter im Jahr 8 v.Chr. zusammen ein Haus gekauft hatten,<sup>85</sup> dann waren die Familien einander schon seit Jahren bekannt und ehemals vielleicht sogar befreundet.

Welche Wirkung die vielfachen Klagen von Satabus und den Seinen gegen Nestnephis entfalteten, ist nicht überliefert. Die Vorwürfe des Nestnephis gegen Satabus betreffs der illegalen Aneignung herrenloser Baugrundstücke sind dafür umso besser dokumentiert: Der heute ‚Nestnephis-Prozess‘ genannte Fall gelangte auf die Tagesordnung eines Konvents, den der Prokurator des Idios Logos, in dessen Aufgabenbereich auch die Verwaltung herrenloser Immobilien fiel, im Juni des Jahres 15 in Alexandria abhielt. Als Ergebnis wies der Prokurator die Gauverwaltung sowie jenen Centurio, an den sich schon Satabus mit einer Petition gewandt hatte, an, den Fall zu untersuchen und die Ergebnisse im Rahmen des Konvents im nächsten Jahr mitzuteilen. In der Zwischenzeit bekam Satabus Schwierigkeiten, seine Besitzrechte nachzuweisen, weil die Notare aus Psinachis, bei denen er den Kaufvertrag für die Immobilie einst unterzeichnet hatte, ihrerseits angeblich versäumt hatten, eine Ausfertigung an das staatliche Urkundenarchiv weiterzuleiten. Unabhängig davon befragte der Centurio die πρεσβύτεροι ἱερέων des Soknopaiostempels zur Sachlage, die unter Eid erklärten, dass die strittigen Grundstücke ihrer Kenntnis nach tatsächlich herrenlos waren und nicht Satabus gehörten. Dementsprechend erging im Jahr 16 das Urteil des Prokurators: Satabus musste 500 Drachmen an die Amtskasse des Idios Logos zahlen, um die Grundstücke fortan rechtmäßig sein Eigen nennen zu dürfen. Die Summe beglich er im Oktober des Jahres 17.<sup>86</sup> Vielleicht setzte sich der Konflikt danach fort, denn ein Sohn des Satabus erklärte dem Prokurator des Idios Logos gut zwanzig Jahre später, dass sein mittlerweile verstorbener Vater die damals gegen ihn verhängte Strafe bezahlt habe. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass die Besitzrechte an den Grundstücken in späteren Jahren noch immer angezweifelt wurden.<sup>87</sup>

Der Konflikt zwischen Satabus und Nestnephis spielte sich demnach auf zwei Ebenen ab: Zunächst unmittelbar auf den Straßen des Ortes, wo sich die beiden Parteien täglich begegnen und ihr Kapital in Form von Zeit, Geld und sozialen Beziehungen aufwenden konnten, um ihre Interessen gegen ihren Opponenten zu behaupten. Der Verlauf des Streites wurde dabei von den Dynamiken des dörflichen Zusammenlebens mitbestimmt, insbesondere durch Einmischung oder auch durch die Distanzierung vonseiten dritter

<sup>84</sup> P.Dime II 1 (S.N., 10. Aug. 12).

<sup>85</sup> Der Vater des Satabus hieß Herieus der Jüngere, der Vater des Nestnephis hieß Teses. In P.Dime III 2 (S.N., 22. Nov. 8 v.Chr.) erwerben Herieus der Jüngere, Sohn des Pahopis, und Teses, Sohn des Nestnephis, zusammen ein Haus und ein Baugrundstück. Sie könnten also die Väter der hier betrachteten Kontrahenten sein, cf. Schentuleit 2007, 107.

<sup>86</sup> Für eine ausführliche Schilderung des Gerichtsprozesses und der vorangegangenen Streitigkeiten zwischen Satabus und Nestnephis cf. Schentuleit 2007, 103–107; Jördens 2010, 162–165; Hoogenrijk und Feucht 2015, 342–5.

<sup>87</sup> PVindob.Sal. 3 (S.N., Jun. 36). Die Möglichkeit, dass sich der Konflikt zwischen beiden Familien in späterer Zeit fortgesetzt haben könnte, erwägt Schentuleit 2007, 107.

Parteien, wie es bei dem nächtlichen Überfall auf Satabus durch Komplizen des Nestnephis vorgekommen war. Trotz all der Gewalt, die Satabus wiederfuhr, ist an dieser Stelle zu bedenken, dass die Quellenlage zu dem Überfall nur eine Perspektive zeigt: die des Satabus. Vielleicht gingen ebenso rabiate Gewaltakte von Mitgliedern seiner Familie gegen Nestnephis aus. Die Einbeziehung staatlicher Funktionäre durch die Petitionen des Satabus und des Nestnephis stellte dann eine weitere Eskalationsstufe dar. Nunmehr fernab der Geschehnisse im Dorf, fällte der römische Prokurator sein Urteil auf der Grundlage von Eingaben, Berichten und Zeugenaussagen. Sollte es in der Zwischenzeit tempel- oder ortsinterne Schlichtungsversuche gegeben haben, blieben diese jedenfalls erfolglos.

Die kultbezogenen Ämter der beiden Konfliktparteien spielten offenbar weder im dörflichen noch im gerichtlichen Kontext eine Rolle: Die Gefolgsleute des Nestnephis schreckten nicht davor zurück, einen ehemals hochrangigen Tempelfunktionär<sup>88</sup> wiederholt anzugreifen und zu bestehlen. In den Eingaben an staatliche Funktionäre verwiesen die Streitenden, wenn überhaupt, dann nur inkonsequent auf ihre Ämter im Tempelkollegium. So stellte Satabus (oder besser gesagt sein Schreiber) in drei Petitionen einmal nur sich selbst,<sup>89</sup> einmal nur Nestnephis<sup>90</sup> und einmal sie beide<sup>91</sup> als „ἱερέυς“ vor. Der Sohn des Satabus, Herieus, der Nestnephis des Diebstahls von Ziegeln aus Tempelbesitz bezichtigte, gab möglicherweise für sich selbst ebenso wie für Nestnephis einen Amtstitel an.<sup>92</sup> Die Eingabe des Nestnephis gegen Satabus ist indes nicht erhalten, sondern lässt sich nur aus den Prozessakten erschließen. In dem Protokoll des Konvents sowie in der Korrespondenz zwischen dem Prokurator des Idios Logos und dem Centurio war jedenfalls mit keinem Wort die Rede von kultbezogenen Amtstiteln. Die Ämter der beiden nesiotischen ιερέϊς spielten also keine Rolle in der Verhandlung.

Ausgenommen von dieser Beobachtung ist Chairemon, von dem Satabus das umstrittene Haus mit Grundstück erworben hatte, denn in den Akten des Prozesses wurde er stets als „Prophet und Sohn eines Propheten“ oder als „Prophet und Erzstolist des Suchos“ vorgestellt.<sup>93</sup> Bereits zuvor, noch im Rahmen des Verkaufes der Bauplätze, wurde er in der bilinguen Verkaufsurkunde P.Dime III 5 als „Prophet“ im griechischen Part und als „Diener der Neith, Vorsteher, Fürst, Prophet und Sohn eines Propheten“ im demotischen

<sup>88</sup> Satabus amtierte in den Jahren von 11 bis 5 v.Chr. mehrfach als „Schreiber der *w<sup>c</sup>b.w<sup>c</sup>*, cf. Schentuleit 2007, 109f.

<sup>89</sup> SB I 5235 (S.N., nach 25. Mai 14).

<sup>90</sup> SB I 5238 (S.N., nach 25. Mai 14). Allerdings könnte der Amtstitel des Satabus als ιερέυς hier bloß in einer Lücke in dem zum Teil stark beschädigten Fragment verloren gegangen sein.

<sup>91</sup> SB I 5232 (S.N., Juni–Aug. 15).

<sup>92</sup> SB I 5233 (S.N., um 14) ist keine Petition, sondern eine Notiz, in der über die Anzeige eines Herieus, Sohn des Satabus, gegen Nestnephis referiert wird. Ob der Wortlaut mit der ursprünglich von Herieus eingereichten Anzeige identisch ist, oder ob die Amtstitel der beiden Streitparteien erst von einem Beamten hinzugefügt wurden, muss jedoch offenbleiben.

<sup>93</sup> CPR XV 5 (S.N., um 14); M.Chr. 68 (Alexandria, vor 30. Juli 15); P.Lond. II 355 (S. 178; S.N., 16); SB I 5232 (S.N., Juni–Aug. 15); SB I 5240 (S.N., nach 23. Okt. 17). Zu erwähnen sind außerdem die fünf Übersetzungen der demotischen Geldbezahlungsschrift P.Dime III 5, DG: CPR XV 2; CPR XV 3; CPR XV 4; SB I 5231 und SB I 5275 (alle S.N., nach 21. Nov. 11).

Part ausgewiesen. Da Neith als Mutter des Sobek galt,<sup>94</sup> wird Chairemon ein hochrangiger Amtsträger eines Sobek-Kultes gewesen sein. Dass seine Rolle als Prophet in den späteren Prozessakten im Gegensatz zu den Titeln von Satabus und Nestnephis überhaupt Erwähnung fand, lag vielleicht entweder daran, weil man auf diese Weise kenntlich machen wollte, dass Chairemon trotz seines griechischen Namens ein ägyptischer Kultfunktionär war, oder weil die Prophetie ein besonders hohes Amt und deshalb erwähnenswerter war als der Titel eines *ἱερέως*. Auf den Prozessverlauf dürfte die Nennung des Titels jedoch keinen Einfluss gehabt haben, zumal Chairemon weder als Beklagter noch als Kläger auftrat.

Satabus, der zwar demotisch, aber wohl nicht griechisch schreiben konnte,<sup>95</sup> ließ die demotische Geldbezahlungsschrift des mit Chairemon geschlossenen Kaufvertrags für den Prozess gegen Nestnephis durch einen Schreiber übersetzen. Unter Zuhilfenahme desselben Schreibers führte Satabus parallel einen weiteren Prozess gegen einen Amtskollegen namens Harpagathes.<sup>96</sup>

Der *ἱερέως* Harpagathes hatte sich im Frühling des Jahres 12 eine Summe von 325 Drachmen von Satabus geliehen und ihm im Gegenzug seine regelmäßigen Amtseinkünfte (*φιλάνθρωπον*) verpfändet. Bald darauf sah sich Satabus jedoch genötigt, sich an die Behörden zu wenden: Seiner Aussage nach verweigerte ihm Harpagathes sowohl die Rückzahlung des Darlehens als auch die Abtretung der vereinbarten Amtseinkünfte. Vor diesem Hintergrund bat er um eine behördliche Abschrift der Akten des Verfahrens, damit er diese dem *ἡγούμενος ιερέων* des Soknopaiostempels vorzeigen und die Amtseinkünfte des Harpagathes für sich einfordern könne. Der Entwurf einer Bittschrift mit entsprechendem Inhalt ist in drei bis vier Fassungen überliefert.<sup>97</sup> Nachdem Satabus diese Entwürfe angefertigt hatte, müssen sich die Ereignisse überschlagen haben: In einer fünften Fassung der Petition, die von einer anderen Hand geschrieben wurde als die vorhergehenden, sind im Wesentlichen die bereits oben genannten Sachverhalte und Forderungen enthalten. Zusätzlich dazu berichtet Satabus in dieser Fassung allerdings, dass sich Harpagathes selbst hilfesuchend an den Strategen gewandt habe, um Satabus den Zugriff auf sein Vermögen zu verwehren. Als Nachweis über die Rechtmäßigkeit seiner Ansprüche fügte Satabus

<sup>94</sup> Zum Verhältnis zwischen Neith und Sobek cf. Kockelmann 2017, 153–8.

<sup>95</sup> Im griechischen Part der zweisprachigen Hauskaufurkunde P.Dime III 5, GH 8 (S.N., 21. Nov. 11) unterschrieb Satabus eigenhändig, allerdings in demotischer Schrift. Vermutlich war er des Schreibens auf Griechisch also nicht mächtig, cf. Hoogendijk und Feucht 2015, 342 mit Anm. 17.

<sup>96</sup> Wie Francisca Hoogendijk und Birgit Feucht bemerken, wurden die vier Exemplare der Petition des Satabus gegen Harpagathes (CPR XV 8–11; alle S.N., 13–15) sowie zwei Übersetzungen der Geldbezahlungsschrift des von Nestnephis angefochtenen Hauskaufvertrages (CPR XV 2 und SB I 5231; beide S.N., nach 21. Nov. 11) von derselben Hand geschrieben, cf. Hoogendijk und Feucht 2015, 345 mit Anm. 60.

<sup>97</sup> Die fast vollständig erhaltene Fassung CPR XV 8 nennt keinen Adressaten und dürfte daher ein Entwurf gewesen sein. Fragmentarisch erhalten sind die Fassungen CPR XV 9 und 10, in deren Text jedoch ebenfalls kein Adressat für die Petition kenntlich wird. Der Papyrus CPR XV 11, der die ersten sechs Zeilen einer Petition des Satabus gegen Harpagathes enthält, ist an den Strategen Dionysodoros adressiert und stammt von der Hand desselben Schreibers wie die drei vorgenannten Texte (siehe Anm. oben), ist also möglicherweise als weiterer Entwurf in denselben Konflikt einzzuordnen.

der Petition eine Abschrift des Darlehensvertrages bei.<sup>98</sup> Weitere Nachrichten über diesen Streit liegen nicht vor.

Auch in der Auseinandersetzung zwischen Satabus und Harpagathes gereichten den Kontrahenten ihre Ämter im Tempelkollegium weder zum Vorteil noch zum Nachteil. Zwar kam Satabus zugute, dass er einen Anspruch auf die Einkünfte des Harpagathes erheben konnte. Der ἡγούμενος ἵερέων gewährte ihm diese Forderung jedoch nicht aus freien Stücken, sondern offenbar erst auf ausdrückliche Weisung und Prüfung seiner Ansprüche durch staatliche Behörden.<sup>99</sup> Obwohl ehemals ein hochrangiger Funktionär, konnte Satabus hier offenbar keine informellen Netzwerke aktivieren, um den Prozess zu seinen Gunsten zu beschleunigen.

In beiden Konfliktszenarien stritt Satabus mit seinen Amtskollegen um Gegenstände und Sachverhalte außerhalb sakraler Sphären: um Immobilien und die Rückzahlung eines Kredites. Inwiefern sich dieser Streit im Tempelkollegium äußerte oder gar aus internen Querelen der Kultfunktionäre erwuchs, muss im Dunklen bleiben. Welche Ausmaße tempelinterne Konflikte annehmen konnten, zeigt sich dafür umso besser in anderen Quellen, wie im Folgenden zu sehen ist.

#### 4.3.3 Vergiftete Atmosphäre: Fehden und Machtkämpfe im Tempelkollegium

Die Hallen der ägyptischen Tempel wurden gelegentlich zum Schauplatz von Konflikten, in denen die Tempeldiener durchaus nicht vor Handgreiflichkeiten zurückschreckten. Dass Amtsträger unterschiedlichen Ranges bisweilen in hierarchischen Fragen aneinandergerieten, legen beispielsweise entsprechende Vorschriften im *Gnomon des Idios Logos* nahe. So durften Propheten nur von Stolisten vertreten werden; παστοφόροι durften sich weder ‚ἱερεῖς‘ nennen noch deren Ämter bekleiden, dafür aber im Gegensatz zu den Propheten vom Opfermahl speisen; Tierbestatter durften weder Prophetenstellen besetzen noch Götterschreine bei Prozessionen tragen.<sup>100</sup> Aus Tebtynis stammt das Fragment eines amtlichen Memorandums, das detaillierte Regelungen zu den Befugnissen und Pflichten der Pastophoren, auch gegenüber den ἱερεῖς, sowie Vorschriften für Handwerker und Frauen enthält.<sup>101</sup> Gerade im Soknebtynistempel, in dem vergleichsweise viele παστοφόροι registriert waren, mochten solche Dokumente im Konfliktfall (oder um solchen überhaupt vorzubeugen) von besonderem Wert gewesen sein. Auf welche Präzedenzfälle sich die Regelungen ursprünglich bezogen haben könnten, lässt sich aus diesen normativen

<sup>98</sup> CPR XV 10a (S.N., 19.–28. Aug. 14<sup>2</sup>).

<sup>99</sup> Zur Zuständigkeit der ἡγούμενοι ἵερέων als repräsentative Organe in finanziellen Fragen der Tempelverwaltung cf. Schentuleit 2015, 181.

<sup>100</sup> *Gnomon des Idios Logos*, Paragraphen 82; 83; 88; 93–5 (BGU V 1210, Kol. 9, Z. 196–220; Thead., nach 149).

<sup>101</sup> PSI X 1149 (Tebt., nach 14). Vergleichbar ist P.Fouad 10 (Herkunft unbekannt, Juni–Aug. 120), cf. Bastianini 1982. Eine Neuedition beider Texte bietet Messerer 2017, 6–11; 21–4.

Texten allerdings nicht herauslesen. Der bislang einzige kaiserzeitliche Beleg, der andeutet, dass *παστοφόροι* die *ἱερεῖς* ihres Tempels wegen kultrelevanter Verstöße angezeigt haben könnten, ist für ein genaueres Verständnis der Sachlage zu stark beschädigt.<sup>102</sup>

Ein Glücksfall für die Forschung ist insofern das Archiv des Phatres, eines Tempeldieners aus Narmuthis, der auf hunderten Ostraka Notizen über kriminelle Vorgänge und interne Streitereien unter den Kultfunktionären des Ortes zusammengetragen hat. Wahrscheinlich war es seine Absicht, aus den Memoranda eine Eingabe zu formulieren und seine tempelinternen Widersacher anzuseigen.<sup>103</sup> Von Interesse sind die Ostraka, weil aus den Schilderungen des Phatres hervorgeht, dass die Tempelkollegien ihre Einsatzbereitschaft für den Kultdienst und ihr Ansehen anscheinend ganz ohne das Zutun Dritter beeinträchtigen und beschädigen konnten.

Eine minutiöse Nacherzählung der einzelnen Inhalte des Archives wurde von Angiolo Menchetti geleistet und muss hier auch deswegen nicht wiederholt werden, weil im Rahmen der Fragestellung nur ganz grundsätzliche Sachverhalte, Netzwerke und Strategien der Akteure interessieren. Zunächst ist festzuhalten, dass Phatres die Texte zu einer Zeit zusammenstellte, in der das Tempelkollegium von Narmuthis offenbar unter Personalmangel litt und um die Unterstützung durch nesiotische Amtskollegen anfragte.<sup>104</sup> Auch die Prophetie des Tempels war vakant, anstelle dessen waltete ein Stellvertreter (*διάδοχος*) über den Kultbetrieb.<sup>105</sup> Wie einerseits aus den Memoranda des Phatres, andererseits aus den zahlreichen überlieferten Horoskopnotizen aus Narmuthis hervorgeht,<sup>106</sup> kam der Kultbetrieb hierdurch zwar nicht zum Erliegen. Schwierigkeiten bei der Aufrechterhaltung der Kultpflege offenbaren die Schilderungen des Phatres dennoch, wie im Folgenden zu zeigen ist.

Der Protagonist Phatres zählte zum Zeitpunkt der Niederschrift der Memoranda in den späten 190er Jahren mehr als fünfzig Jahre, da sein Sohn Sokorotes-Phatres im Jahr 162/163 zur Welt gekommen war und Phatres zur Geburt seines Sohnes mindestens zwanzig Jahre alt gewesen sein dürfte. Er stammte nach eigenen Angaben aus einer Familie von Kultfunktionären und bekleidete ein Amt im Tempel. Aus seinen Schilderungen lässt sich schließen, dass er wohl mit wichtigen Verwaltungsaufgaben betraut war. Andere männliche Familienmitglieder waren ebenfalls Amtsträger der Tempel von Narmuthis. Seinen Erzählungen nach lagen er und seine Familie schon seit Jahrzehnten mit einigen Amtskollegen im Streit, darunter nicht nur mit dem ehemaligen Propheten des Tempels, sondern auch mit einem gewissen Pachrates, der später möglicherweise als *διάδοχος* amtierte. Korruption, Erpressung und Betrug sind nur einige der Vorwürfe, die Phatres in

<sup>102</sup> SB X 10564 (Herkunft unbekannt, Ende 1. Jh.–Anfang 2. Jh.).

<sup>103</sup> Die Ostraka sind über mehrere Editionsbände verteilt, cf. Vandorpe und Verreth 2015b, 399 (Trismegistos ArchID 534). Das Hauptcorpus ist publiziert in O.Narm.Dem. III und O.Narm.Dem. IV. Für Korrekturen an den Lesungen und Übersetzungen der in O.Narm.Dem. III publizierten Texte cf. Quack 2006.

<sup>104</sup> O.Narm. I 91 (Narm., 196–198?), siehe dazu schon Kapitel 1.3.1 und 1.3.3.1.

<sup>105</sup> Zum sozialen und ökonomischen Zustand der Tempel von Narmuthis im späten zweiten Jahrhundert cf. Menchetti 2005, 11–3.

<sup>106</sup> Zu den Horoskopnotizen aus Narmuthis siehe Kapitel 2.2.1.

den Notizen gegen seine Kontrahenten erhob, wobei er wiederholt die Passivität der zuständigen Gaubehörden beklagte.<sup>107</sup>

Die Anschuldigungen reichen von der Zeit der Niederschrift in den 190er Jahren bis zurück in die Zeit des Marcus Aurelius in den frühen 160er Jahren und gliedern sich in zwei Themenkomplexe: Einerseits sprach Phatres von Intrigen, die angeblich gegen seine Person und seine Familie gerichtet gewesen seien. Andererseits behauptete er, dass betrügerische Machenschaften den Kultbetrieb beeinträchtigt und die Tempelkasse geschädigt hätten. In Bezug auf die persönlichen Intrigen erklärte Phatres unter anderem: Man habe wichtige Dokumente zur Registratur seines Sohnes als *ἴερεύς* abhandenkommen lassen;<sup>108</sup> nach dem Tod seines Vaters habe der Prophet des Tempels dessen Amt zum Verkauf angeboten, ohne das Einverständnis der Nachkommen einzuholen; sein Bruder sei zu Unrecht beschuldigt worden, nicht an Prozessionen teilgenommen zu haben; man habe Phatres vor Gericht denunziert; zwei seiner Onkel seien um einen Teil ihrer Amtseinnahmen betrogen worden. Was wiederum die Beeinträchtigung des Tempelbetriebs anbelangt, notierte Phatres unter anderem folgende Anschuldigungen: Er sei dazu gezwungen worden, unrechtmäßige Zahlungen aus der Tempelkasse auszuzahlen und Wein, der bei Zechereien verbraucht worden war, fälschlich als Trankopfer abzurechnen; ein junger und unerfahrener Amtsträger habe für die Bezahlung des Opferweins einen Wucherkredit aufgenommen, dessen Zinsen dann mit den ursprünglich für die Verpflegung der *ἴερείς* eingeplanten Mitteln getilgt worden sei, sodass Kulthandlungen nicht mehr vollumfänglich ausgeführt werden konnten; Pachrates habe sich geweigert, eine Gebühr zu zahlen, die Phatres von ihm verlangt hatte; Kosten für die Lieferung von Byssos nach Memphis zum Begräbnis des heiligen Stieres habe Pachrates zum Zwecke der Unterschlagung doppelt abgerechnet; man habe Öl für die Beleuchtung des Tempels unterschlagen.<sup>109</sup> Zugeschrieben wird Phatres auch die zu Kapiteleingang zitierte Schilderung eines versuchten Diebstahls von Kultstatuen durch einen gewissen Horos, die in einer Prügelei gemündet habe.<sup>110</sup>

Was nun die Anstrengungen zur Ahndung des gegen ihn verübten Unrechts anbelangt, zeichnet Phatres ein ernüchterndes Bild. Implizit erhob er dabei Vorwürfe gegen

---

<sup>107</sup> Für einen Überblick über die von Phatres erwähnten Personen cf. Menchetti 2005, 15–8.

<sup>108</sup> In diesem Zusammenhang steht das Eingangszitat zu Kapitel 1.

<sup>109</sup> Für eine ausführliche Zusammenfassung der von Phatres erhobenen Anschuldigungen cf. Menchetti 2005, 18–22. Zum Streit mit dem Propheten über den Verkauf des Amtes seines verstorbenen Vaters: O.Narm. II 29 (Narm., nach 188), cf. Menchetti und Pintaudi 2009, 204. Zu den Anschuldigungen bezüglich des unterschlagenen Öls für die Beleuchtung: OMM 272 (Narm., nach 198); O.Narm.Dem. IV 214 (Narm., 2./3. Jh.), cf. Menchetti 2008, 10.

<sup>110</sup> O.Narm.Dem. IV 237–9 (Narm., 2./3. Jh.), cf. Menchetti 2008, 10f. Zugegebenermaßen ist die Identifikation des Diebes als Amtsträger des Tempels nicht sicher und beruht lediglich auf der Information des Editors, dass ein gewisser Horos in einem anderen, nicht publizierten Ostrakon als Angehöriger des Tempelkollegiums genannt werde. Da der Name Horos aber nicht selten war, bietet dies kein starkes Argument zur Identifikation. Offenbar war der Dieb aber imstande, sich unbemerkt Zugang zu den mit Gold geschmückten Kultstatuen zu verschaffen, was einem Angehörigen des Tempelkollegiums sicher leichter gefallen wäre als einem Außenstehenden.

die ehemals amtierenden Gaubehörden. Zum Beispiel habe er dem Strategen sowie dem Königlichen Schreiber während einer Inspektion des Tempels belastende Unterlagen vorgelegt, er sei dort jedoch auf taube Ohren gestoßen; bezüglich der dem Pachrates angeordneten Gebühr habe sich Phatres an den Strategen gewandt, der sein Gesuch jedoch zurückgewiesen und Pachrates von der Zahlung freigesprochen habe; nach einem anderen Vorfall sei Phatres unter polizeiliche Aufsicht gestellt worden; auf die Intervention des Strategen Philoxenos hin habe ein betrügerischer Amtskollege Einkünfte zugesprochen bekommen; derselbe Stratege habe Pachrates zu einem Treffen geladen, in dessen Folge die Anzeige zur doppelten Abrechnung des Byssos für den heiligen Stier folgenlos geblieben und Pachrates in seiner Autorität bestätigt worden sei.<sup>111</sup>

Viel hing demnach von der Eigeninitiative des Phatres ab, denn er trug nicht nur vor Ort die Beweise gegen seine Widersacher zusammen, sondern er unternahm nach eigener Aussage mehrere Reisen in die Gauhauptstadt und einmal sogar bis zum Archiereus in Alexandria, wo er allerdings schwer erkrankt sei.<sup>112</sup> Es bleibt zu vermuten, dass Phatres in den vorliegenden Memoranda an eine hohe Instanz appellierte, vielleicht an den Präfekten selbst, da die Gaubehörden anscheinend kaum Interesse an einer Klärung des tempelinternen Streits an den Tag legten. Gegen Ende des Textes formulierte Phatres die Bitte, den amtierenden *διάδοχος* durch eine andere Person zu ersetzen, die die Organisation der Prozessionen weiterführen sollte.<sup>113</sup>

Ob aus den vielen Tonscherben irgendwann tatsächlich eine Eingabe formuliert wurde, die dann auch einen Empfänger erreichte, bleibt unklar. Die Schilderungen spiegeln wohlgemerkt nur eine Perspektive wider, namentlich die des Phatres. Inwiefern seine Vorwürfe gegen das Tempelkollegium und die Gaubehörden den Tatsachen entsprachen, lässt sich nicht überprüfen, da keine weiteren Texte zu den genannten Tatbeständen vorliegen. In Anbetracht des Aufwandes, in mehreren hundert Ostraka detaillierte Handlungsabläufe zu beschreiben, sollte man zwar meinen, die Klagen waren nicht aus der Luft gegriffen. Ebenso besteht jedoch die Möglichkeit, dass Phatres ein regelrechter Querulant gewesen sein könnte, der seine Kollegen und Behörden bereits seit Jahren mit grundlosen Anschuldigungen beschäftigte.<sup>114</sup> Weitere Fragen wirft in dieser Hinsicht ein anderes Ostrakon auf, in dem ein unbekannter Petent behauptet, er habe mehr als 15(!) Jahre, vom 1. bis zum 16. Jahr des Antoninus Pius (138/139 bis 153/154), Vorfälle für eine Anzeige gegen den Propheten des Tempels zusammengetragen.<sup>115</sup> Da das Ostrakon aus demselben Depotfund stammt wie die Memoranda des Phatres und dieser schon vor dem Streit mit Phatres im Konflikt mit einem Propheten lag, bleibt zu klären, ob sich nicht auch hinter diesem Text Phatres selbst verbirgt.

<sup>111</sup> Für eine Zusammenfassung und Belegstellen sei nochmals auf Menchetti 2005, 18–22, für Korrekturen an Lesungen und Übersetzungen auf Quack 2006 verwiesen.

<sup>112</sup> O.Narm.Dem. III 136 (Narm., nach 196), cf. Menchetti 2005, 19.

<sup>113</sup> O.Narm.Dem. III 185 (Narm., nach 196).

<sup>114</sup> Für den Hinweis auf diese Interpretationsmöglichkeit danke ich Andrea Jördens.

<sup>115</sup> O.Narm. I 78 (Narm., 152/153).

Entsprachen die Darstellungen des Phatres aber der Wahrheit, dann ergab sich aus der unverhohlenen Feindschaft zwischen ihm und Pachrates sowie den anscheinend von den Gaubehörden tolerierten Missständen im Kollegium eine destruktive Eigendynamik: Interne Konflikte und Korruption konnten den Kultbetrieb behindern und einzelne Personen oder ganze Familien aus dem Tempeldienst drängen. Vielleicht in diesem Zusammenhang ist die Bitte der *τεπεῖς* von Narmuthis um die Unterstützung durch Kultfunktionäre aus Soknopaiu Nesos zu sehen, die ebenfalls aus dem späten zweiten Jahrhundert datiert. Die Fehde zwischen Phatres und Pachrates wird nicht unmittelbar den Untergang des Kultbetriebes herbeigeführt haben, mittelfristig könnten die Ereignisse aber durchaus nachteilig auf die Bewältigung des Festbetriebs und der täglichen Rituale gewirkt haben.

#### 4.4 Zwischenfazit

Bisweilen kamen den staatlichen Behörden Nachrichten über wirtschaftliche Delikte wie Unterschlagung und Korruption in den Tempelkollegien zur Kenntnis. Die Verwaltungsbeamten gingen solchen Anschuldigungen gegen einzelne Verdächtige rigoros nach, waren aber auch auf die Zuarbeit von Informationen vonseiten der Tempeldiener angewiesen. Da solche Delikte die Staatskasse ebenso wie die Tempelkassen schädigten, waren die Tempelgremien und die staatlichen Behörden bei der Strafverfolgung durchaus konsensorientiert. Inwiefern vor diesem Hintergrund den Anschuldigungen zu glauben ist, die Phatres aus Narmuthis gegen die Gauverwaltung bezüglich der Duldung von Korruption und Misswirtschaft erhebt, muss offenbleiben.

Die Überwachung des Sakralrechts fiel in das Ressort der römischen Prokuratoren. Unter römischer Herrschaft dienten die Vorschriften zur kultbezogenen Disziplin wohlgerne nicht als Instrument der Unterdrückung gegen die Amtsträger der ägyptischen Kulte. Vielmehr kooperierten Tempelkollegien und staatliche Behörden miteinander und waren sogar aufeinander angewiesen: Bevor staatliche Stellen überhaupt Ermittlungen in Sakralrechtsverfahren aufnahmen, mussten Amtsträger, die das Ansehen des Tempelamtes beschädigten, angezeigt und Beweise gegen sie gesammelt werden. Die Deutungshoheit oblag in diesen Untersuchungen den leitenden Tempelgremien, die Anschuldigungen gegen ihre Amtskollegen bestätigen, zurückweisen oder sogar selbst konstruieren konnten. In gewisser Weise ermächtigte der gegebene Verfahrensweg die leitenden Amtsträger der Tempel sogar dazu, die Justizinstrumente der römischen Behörden gegen unliebsame Amtskollegen auszuspielen. Zur Diskussion stand in diesem Zusammenhang außerdem, ob die regelmäßigen Berichte, die die Dorfbehörden seit Ende des zweiten Jahrhunderts für die Gauverwaltung anzufertigen hatten, als eine gezielte Verschärfung der Kontrolle der Tempel zu verstehen sind. In der Betrachtung zeigte sich jedoch, dass sich die Berichte nicht explizit auf eine Überwachung der Tempel abzielten, sondern generell die Kommunikation zwischen dörflicher und prokuratorischer Verwaltungsebene verbessern sollten und sich dabei in ein bereits existierendes, umfängliches Berichtswesen zwischen Dorf- und Gauverwaltung einfügten.

Besonders lebhafte Auseinandersetzungen führten Tempelkollegien und Behörden über diverse Sonderregelungen zu Steuern, Liturgien und Ämtervergabeverfahren: Im Laufe der Kaiserzeit gewährten die Präfekten den Tempeln offenbar zahlreiche lokalspezifische Privilegien. Diese Vorrechte wurden jedoch gelegentlich von Dorf- und Gaubehörden in Frage gestellt, wogegen die Kollegien ihrerseits Klage führten, nicht selten mit Erfolg. So gelang es den Tempeldienern aus Bakchias im späten zweiten Jahrhundert offenbar, eine vormals nur begrenzte Freistellung von der Dammfron auf eine generelle Befreiung von körperlichen Liturgien auszuweiten. Trotzdem mussten sie sich im Laufe der folgenden Jahre immer wieder gegen lokale Behörden behaupten. Ob solche Konflikte aus konträren Interpretationen komplizierter Rechtslagen resultierten oder bewusst von den Lokalbeamten provoziert wurden, weil sie beispielsweise dringend Arbeiter für Liturgien rekrutieren mussten, ist schwer zu entscheiden. Sicherlich geschah die Herausforderung einzelner Vorrechte aber nicht auf eine Weisung der römischen Zentralverwaltung hin, vielmehr riefen die Kultfunktionäre die prokuratorische Ebene um Beistand und Vermittlung an, wenn ihre Privilegien in Gefahr geraten waren. Das Vertrauen in diese Beamten, die sich aus dem römischen Ritterstand rekrutierten, war denkbar hoch, denn auf die Vorrechte, die ein Präfekt einem Tempel gewährte, konnten sich die Erben dieser Tempeldiener noch Generationen später berufen.

Gelegentlich traten Amtsträger der Tempel in fiskalischen Fragen zusammen mit anderen privilegierten Akteuren der Dorfgemeinschaft gegenüber den römischen Behörden auf. Trotzdem sind auch Konflikte zwischen Tempelkollegien und Einheimischen zu beobachten. Bemerkenswert ist dabei das Faktum, dass die Tempel in Konflikten mit Einheimischen gelegentlich an die Grenzen ihrer Möglichkeiten zur Konflikttaushandlung stießen und in der Folge staatliche Instanzen als Dritte involvierten – oder zumindest mit deren Einbeziehung drohten: So formulierte das Kollegium des Soknebtynistempels eine Anzeige gegen vormalige Pächter eines Kornspeichers, weil die Kultfunktionäre das Gebäude angeblich in beschädigtem Zustand zurückhalten hatten und deshalb kein Steuergetreide einlagern konnten. Sicher hätte es Möglichkeiten gegeben, sich informell über den Schaden zu einigen und ein Lager für das Getreide zu finden. Ob die Petition tatsächlich abgeschickt wurde oder die Tempeldiener ihren Kontrahenten das Schreiben bloß als Drohung vorzeigten, lässt sich nicht sagen. Doch der Umstand, dass das gesamte Kollegium des Soknebtynistempels eine Klage gegen zwei Personen führte, die über lange Jahre den tempeleigenen Kornspeicher gepachtet hatten und den Tempeldienern daher wohlbekannt sein dürften, deutet darauf hin, dass vorgesetzte Stufen der Konfliktaushandlung in diesem Fall bereits gescheitert waren. Wie viele Streitfälle ansonsten unter der Oberfläche in den Dorfgemeinschaften gärten, lässt sich indes nicht greifen.

Gerieten zwei Kultfunktionäre in weltlichen Angelegenheiten aneinander, prozesierte man gegeneinander oder rückte sich sogar mit körperlicher Gewalt zu Leibe. Auch sonst wurden *ιερεῖς* bisweilen Opfer von Gelegenheitsverbrechen wie Diebstahl oder Raub. Ob die Tempelkollegien hierbei schlichtend oder parteinehmend eingriffen, lässt sich auf der gegebenen Quellengrundlage nicht sagen. Die staatlichen Beamten, die entsprechenden Gerichtsprozessen und behördlichen Untersuchungen vorsaßen, nahmen bei ihrer Urteilsfindung jedenfalls keine feststellbare Rücksicht auf Zugehörigkeiten zu

Tempelkollegien. Bemerkenswerterweise verzichteten die Petenten in säkularen Streitigkeiten darauf anzumerken, dass erlittenes Unrecht (beispielsweise Körperverletzungen) sie in der Ausübung der Kulthandlungen beeinträchtigt hätte. Im Gegensatz dazu warnen die Tempelkollegien in den Petitionen, die sie als Kollektiv verfassten, geradezu regelmäßig vor Gefährdungen des Kultbetriebes durch Lasten und Konflikte. Die Amtsträger unterschieden also selbst sehr genau, wann sie sich erlauben konnten, in säkularen oder in sakralen Rollen aufzutreten.

Die Hallen der Tempel boten auch einen Schauplatz für interne Konflikte unter Amtskollegen. In den papyrologischen Quellen finden sich diesbezüglich insbesondere Beispiele für Konflikte um die Nachfolge hochrangiger Ämter. Dabei mussten sich Erben und/oder Kaufinteressenten nicht nur gegen Konkurrenz aus dem eigenen Lager behaupten, sondern zum Teil die Übernahmeversuche durch andere Tempelkollegien abwehren, die offenbar ihren eigenen Einflussbereich durch die Angliederung weiterer Filialheiligtümer vergrößern wollten. Nach dem Bild, das die griechischen Urkunden entwerfen, wurden die staatlichen Behörden mitunter um Vermittlung in solchen internen Streitigkeiten angerufen. Der Bericht des Phatres aus Narmuthis zeichnet darüber hinaus einen Extremfall von Korruption und Kriminalität, dessen Glaubhaftigkeit jedoch kaum überprüft werden kann. In jedem Fall weisen die Vorwürfe, die Phatres erhob, darauf hin, dass die Ursachen für manche Krisen der ägyptischen Tempel nicht allein in äußeren Faktoren und dritten Parteien zu suchen sind.

Ganz grundsätzlich zeigen die hier behandelten Beispiele, dass die Tempelkollegien und Amtsträger zwar in vielfältige Konflikte verstrickt waren, aber auch über probate Mittel und Strategien zu ihrer Austragung und Beilegung verfügten. Mit anderen Worten deuten Petitionen und Gerichtsprozesse zwar auf systemimmanente Probleme oder situative Konflikte hin, doch den Untergang der Tempel läuteten diese Konflikte nicht ein, sondern sie zeigen, wie sich Tempel und Kultfunktionäre in mehr oder weniger alltäglichen Konflikten zur Wehr setzten und ihre Interessen vertraten. Zum Beispiel zeichnet sich in den Petitionen und Prozessakten der Tempelkollegien mitunter das Muster ab, dass die Petenten versuchten, die Gaubehörden und Prokuratorien im Sinne einer Justizumnutzung für ihre Interessen zu vereinnahmen, indem sie der gegnerischen Partei die Unterschlagung von Abgaben oder den Verstoß gegen Vorschriften und Vereinbarungen vorwarfen. In besonderem Maße appellierte die Tempel zudem an die attribuierte Frömmigkeit der prokuratorischen Beamten, indem sie Bemerkungen zur Gefährdung des Kultbetriebes in ihren Petitionen einbrachten, wenn die Befreiung von bestimmten Abgaben und Lasten von staatlicher Seite zur Debatte stand: Der dienstfertige und korrekte Vollzug der Opferhandlungen war das Pfand, mit dem sie bei der Aushandlung von Vorrechten wuchern konnten. Daran zeigt sich, dass die römischen Prokuratoren die kultbezogenen Funktionen der Tempel als wesentliche und schützenswerte Elemente der ägyptischen Gesellschaft achteten. Insofern zeichnet sich ab, dass die Tempelkollegien weniger mit Konflikten zu kämpfen hatten, die von den römischen Herrschern ausgegangen. Vielmehr waren es Lokalbehörden, Einheimische und Amtskollegen, die ihnen den Alltag erschwerten.

## Fazit

Die vorliegende Arbeit verfolgte zwei miteinander verflochtene Zielstellungen: Das über lange Zeit in der Forschung geprägte Bild von den Amtsträgern der ägyptischen Kulte als einer indigenen ‚Elite‘ mit all ihren Implikationen sollte ebenso hinterfragt werden wie das makroperspektivische Narrativ, wonach die Tempel der Sobek-Kulte im Fayum seit Beginn der Kaiserzeit besonders schwer unter einer angeblich repressiven oder teilnahmslosen Politik der Römer gelitten hätten. Einerseits war dabei aufzuzeigen, welche Unterschiede im Detail zwischen einzelnen Amtsträgern der Sobek-Kulte bestanden und welchen Stellenwert das kultbezogene Amt in anderen Lebenskontexten jenseits des Tempels besaß. Andererseits war darzustellen, welchen Unwägbarkeiten und Krisen sich die Tempelkollegien im Laufe der ersten drei Jahrhunderte römischer Herrschaft ausgesetzt sahen, wie sie diesen entgegneten und welche Rolle hierbei lokalspezifische Einflussfaktoren spielten. Zu diesem Ende wurden Kollegien und Familien mehrerer Tempel des Sobek-Kultes am Rande des Fayum unter der Zuhilfenahme archäologischer, epigrafischer und papyrologischer Quellen in Hinblick auf vier Aspekte betrachtet: (1) Endogamie und Namengebungspraktiken in Tempelkollegien und Familien der Kultfunktionäre, (2) Interaktions- und Partizipationsebenen zwischen Kultspezialisten und Klienten in einer zunehmend hellenisierten Umwelt, (3) säkulare Verdienstmöglichkeiten und alternative Karrierewege für die Amtsträger der Tempel sowie (4) Ursachen, Aushandlungsstrategien und Konsequenzen von Konfliktsituationen.

## Indigene Eliten? Selbstinszenierung und Handlungsspielräume

Wie sich gezeigt hat, lässt sich die politische, ökonomische und kulturelle Stellung der Amtsträger ägyptischer Kulte nicht pauschal abschätzen. Vielmehr treten je nach betrachteter Situation und involvierten Akteuren verschiedene Handlungsoptionen und Machtkonstellationen zutage. Für eine Diskussion ganz wesentlich ist die Unterscheidung zwischen dem Auftreten der Tempelkollegien als lokale Gemeinschaft und dem Agieren einzelner Tempeldiener und ihrer Familien jenseits des kultbezogenen Kontextes.

Die römischen Behörden behandelten die Amtsträger der Tempelkollegien als privilegierte Statusgruppe: Zur Aufnahme in ein Kollegium mussten die jungen Amtsanwärter ihre Abstammung nachweisen und eine Gebühr entrichten, während des Dienstes hatten sie zudem kultspezifische Reinheitsvorschriften einzuhalten. Die Überwachung sakralrechtlicher Bestimmungen und die Rekrutierung neuer Amtsträger oblag dabei in erster Instanz den Gremien der Tempel selbst. Die römischen Prokuratoren beaufsichtigten dieses Prozedere auf höherer Ebene, wobei sie durch gelegentliche richterliche Interven-

tionen in Konflikten zwischen Tempelkollegien und Lokalbehörden den Amtsträgern ihre rechtmäßigen Ansprüche garantierten. Eine weitere Sonderbehandlung erfuhrn die Tempelkollegien dadurch, dass einzelne Heiligtümer gegenüber den Prokuratorien individuell Befreiungen von bestimmten Liturgien und Abgaben für sich aushandeln konnten. Insofern waren die Tempeldiener bereits durch strukturelle Rahmenbedingungen, die von staatlicher Seite vorgegeben oder erst ermöglicht wurden, zu einer Gemeinschaft zusammengefasst.

Was den lokalen religiösen Kontext und namentlich die Organisation von Festen oder auch das Angebot kultbezogener Dienstleistungen anbelangt, nahmen die Kollegien eine Schlüsselposition in ihren Siedlungsgemeinschaften ein: Durch die Präsentation der Götterbildnisse bei Prozessionen unterstrichen sie ihre Bedeutung als religiöse Experten, während die Feste den wohlhabenden Einwohnern, aber auch lokalen Vereinen und Schauspielern eine Plattform zur Partizipation und Präsentation im Gemeinschaftsleben boten; die von den Tempelkollegien koordinierte Kollekte und Redistribution von Nahrungsmitteln diente indes der Umverteilung von Vermögenswerten von oben nach unten. Um das Interesse und die Sehgewohnheiten eines zunehmend griechischsprachigen, städtischen und sogar imperialen Publikums anzusprechen, legten die Kollegien einige Flexibilität an den Tag, indem sie etwa Orakel in griechischer Sprache anboten, Klienten und Reisenden die Fassaden ihrer Tempel für griechische Graffiti, Dipinti und Inschriften öffneten und die fayumische Theologie in eine hellenistische Bildsprache übersetzten<sup>1</sup>. Als Lohn profitierten die Tempel von Stiftungen städtischer oder hellenistisch geprägter Wohltäter, zudem sicherten sie durch die öffentliche Nachfrage ihrer Dienste ihre Relevanz als religiöse Experten.

Von behördlicher und öffentlicher Seite wurden die Tempeldiener also als religiöse Experten betrachtet. Die Handlungsspielräume und Pflichten, die sich aus dieser Rolle ergaben, waren den Amtsträgern offenbar sehr genau bewusst. Am deutlichsten zeigt sich dieses Bewusstsein, wenn sich die Tempelkollegien mit der Bitte um Entlastungen an die Prokuratorien wandten: Nachdrücklich betonten die Petenten, dass sie die Götterkulte ordnungsgemäß pflegten, ihnen jedoch bestimmte Zwangsdienste und Abgaben die Ausübung ihrer religiösen Pflichten bald unmöglich machen würden; die Prokuratorien wiederum begründeten die Privilegien zugunsten der Tempel damit, dass die Amtsträger tatsächlich pflichtbewusst die Kulte der Götter pflegen würden. Diese Sonderrolle konnten die Kultfunktionäre allerdings nur im Kollektiv beanspruchen, genauer gesagt in der Gemeinschaft als Kollegium. In privaten Konflikten zwischen Einzelpersonen wagte es hingegen kein Tempeldiener, die Bedeutung seines Amtes herauszustellen. Abgesehen davon, äußert sich das Selbstverständnis der Kultfunktionäre als distinkte soziale Gruppe in der fortwährenden Tradition ägyptischer Namen in ihren Familien. Mit dem Festhalten an ägyptischen Namen blieben sie nicht nur dem ägyptischen Brauch verpflichtet, Kinder nach den eigenen Vorfahren zu benennen, sondern sie Positionierten sich hiermit im weiteren Verlauf der Kaiserzeit, ob nun beabsichtigt oder nicht, entgegen der Tendenz zu griechischen oder gräzisierten Namen und Doppelnamen, wie sie insbesondere unter der hellenistisch geprägten städtischen Bevölkerung zu beobachten ist.

Trotz aller struktureller Gemeinsamkeiten und dem Bewusstsein um ihre Sonderrolle ist zu beobachten, dass sich einzelne Tempel gegeneinander abgrenzten oder sogar um Einnahmequellen und Einflussphären stritten. Insbesondere personalstarke Tempel wie jene in Soknopaiu Nesos und Tebtynis rekrutierten sich offenbar über Generationen aus immer denselben Familien, wie sich an ihrer Prosopografie zeigt, die aus nur sehr wenigen, zudem vorrangig orts- und tempelspezifischen Namen besteht. Demnach dürften sie kaum ortsübergreifende Ehen mit Amtskollegen aus anderen Tempeln geschlossen haben. Darüber hinaus stritten manche Tempel mit anderen Kollegien um die Besetzung von hochrangigen Ämtern und die Zugehörigkeit von Filialheiligtümern. Eine über die reine Absicherung des Kultbetriebes hinausgehende Kooperation zwischen den fayumischen Tempeln lässt sich insofern nicht erkennen, vielmehr verfolgten die Tempel in religiösoökonomischer Hinsicht eher Partikularinteressen. Freilich ist hier nur die Perspektive der Heiligtümer am Rand des Fayum dargestellt; welche sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bündnisse die Tempelkollegien in zentralen Knotenpunkten wie der Gauhauptstadt Arsinoë oder gar in Memphis oder Theben pflegten, lässt sich aus dem gegebenen Material gar nicht absehen.

Was die Interaktion zwischen Tempelkollegien und Dorfgemeinschaften in Fragen jenseits der Organisation von Prozessionen betrifft, finden sich Beispiele für beide Extreme: Auf der einen Seite kooperierten die Kollegien gelegentlich mit anderen einflussreichen lokalen Akteuren, etwa wenn es um die Bewältigung von Steuerlasten oder den Konflikt mit Lokalbehörden ging. Auf der anderen Seite blieben die Tempel nicht vor hartnäckigen Konflikten mit Einheimischen verschont. Beispielsweise sah sich das Kollegium des Soknebtynistempels dazu genötigt, Lokalbehörden unter dem Anlass eines angeblich beschädigten Kornspeichers in einen wohl schon länger schwelenden Konflikt mit einer einheimischen Familie zu involvieren. Der Blick auf Auseinandersetzungen auf Dorfebene bleibt quellenbedingt jedoch weitestgehend verschlossen.

Bis hierhin wurden die Handlungsspielräume und Inszenierungsstrategien der Tempeldiener bei einem gemeinschaftlichen Auftreten als Kollegium betrachtet. Abseits der Tempel zeigen sich die Handlungsoptionen der Kultfunktionäre und ihrer Familien im Prisma der Alltagszeugnisse hingegen vielgestaltig: Ein Amt im Tempeldienst war nicht gleichbedeutend mit Reichtum und Anerkennung, denn die meisten Amtsträger dienten nur für einige Wochen und Monate in ihrem Tempel, bis sie wieder Seite an Seite mit ihren Nachbarn die Felder bewirtschafteten oder sonstigem Gewerbe nachgingen. Mancher Kultfunktionär verdingte sich demnach als Tagelöhner auf den Feldern wohlhabender Großgrundbesitzer, wurde ausgeraubt oder musste hohe Kredite bei städtischen Geldgebern aufnehmen. Sicher boten Privilegien wie die Befreiung von bestimmten Abgaben und Liturgien den Familien der Amtsträger im Alltag merkliche Erleichterungen. Auch manche Bekanntschaften unter Kollegen werden sich jenseits der Heiligtümer als lohnend erwiesen haben. Grundsätzlich werden aber vor allem diejenigen einen Nutzen aus ihrem Dienst im Tempel gezogen haben, die hohe Ämter bekleideten und damit verbunden hohe materielle Einkünfte bezogen: Ihre Amtseinnahmen konnten sie beispielsweise in Landbesitz und Arbeitstiere investieren, sie konnten ihre Ämter aber auch weiter verpachten und sich derweil anderen Tätigkeiten widmen.

Den Kindern der ägyptischen Kultfunktionäre eröffnete die kaiserzeitliche Gesellschaft gleichwohl lohnende Alternativen für ein Leben in Ansehen und Wohlstand, die mit ihren kultbezogenen Pflichten jedoch kaum mehr vereinbar waren: namentlich im Dienst der römischen Armee, im städtischen Handwerk und Handel oder als Teil einer mobilen, hellenistisch gebildeten Führungsschicht von Verwaltern und Beamten. Ein Beispiel für die letztgenannte Option bietet sich zwar nicht unter den Amtsträgern des Fayum, aber in der Familie des Aurelius Ammon aus Panopolis: Ammons älterer Bruder Harpokration bestritt im frühen vierten Jahrhundert eine internationale Karriere als Redner und Prokurator in kaiserlichen Diensten. Ammon, wohlgemerkt der jüngere Halbbruder, blieb als Amtsträger des lokalen Tempels in Panopolis, wo er trotz aller Begeisterung für die griechische Kultur Schwierigkeiten hatte, sich gegen Behörden oder andere Mitbürger durchzusetzen: Erfolglos versuchte er etwa, einen römischen *officialis* zu beeindrucken, indem er ihm in seiner Amtstracht entgegentrat. Ein anderes Mal verfasste er, wohl in Unkenntnis des Genres, die Entwürfe zu einer Petition mehr im Stil einer literarisch ausgeschmückten Rede denn als eigentlich geforderte, sachliche Schilderung.<sup>1</sup> Gemessen an diesen Meilensteinen war Ammon, der Amtsträger eines panopolitischen Tempels, nicht annähernd so erfolgreich wie sein hellenistisch gebildeter und international agierender Bruder. Über die Familie von Kronion und Isidora aus Tebtynis, die schon im zweiten Jahrhundert die Nähe zur Gesellschaft der Gauhauptstadt suchte, wird mit der Publikation weiterer Texte aus Berkeley in Zukunft vielleicht Ähnliches zu berichten sein: Nicht das religiöse Amt entschied in der Kaiserzeit über sozialen Aufstieg oder Stagnation, sondern der Zugang zu Geld, Landbesitz und hellenistischer Bildung.

Das eben Gesagte soll nicht zu dem Schluss verleiten, dass die kultbezogenen Ämter im Tempelbetrieb über Nacht jegliche Anziehungskraft verloren hätten, denn noch immer boten sie nennenswerte Einkünfte und Privilegien. Ihre im Tempel erlernten Schreib- und Verwaltungskompetenzen konnten die Kultfunktionäre in späterer Zeit anscheinend jedoch seltener zu barer Münze machen als noch in ptolemäischer Zeit, denn ehemals von Kultfunktionären besetzte Tätigkeitsfelder im notariellen Bereich gingen zunehmend an städtische, griechischsprachige Schreiber über. In die Verwaltung von Landgütern wiederum bezogen die städtischen, hellenistisch geprägten Großgrundbesitzer die Amtsträger der ägyptischen Kulte offenbar kaum ein, sei es, weil sie vornehmlich ihre Vertrauten und Sklaven beschäftigten, oder weil die Gutsverwalter des Fayum vielleicht sogar eigene Ausbildungsnetzwerke unterhielten. Schrittweise schufen sich somit die, die mit den Umgangsformen hellenistischer Kultur vertraut waren, einen größeren Handlungsspielraum als jene, die eine Ausbildung im Tempel genossen hatten. Wollten Familien und Kultfunktionäre, die sich ihres Status als distinkte soziale Gruppe bewusst waren, nicht an Prestige und Handlungsmächtigkeit einbüßen, dann suchten sie besser Anschluss an städtische, hellenistisch geprägte Kreise, wie es die Familie um Aurelius Ammon aus Panopolis oder die Familie um Kronion und Isidora aus Tebtynis tat.

---

<sup>1</sup> Dazu demnächst ausführlich Sippel [im Druck].

Die Konsequenzen dieser Entwicklung sind nur schwer abzusehen. Auf den ersten Blick liegt die Vermutung nahe, dass sich hochrangige Amtsträger und wohlhabende Familien mit dem Bestreben um gesellschaftlichen Statuserhalt und Aufstieg von den Tempeln abgewandt haben, sodass in den Heiligtümern nur noch konservative Vertreter der ägyptischen Kulte zurückgeblieben wären. Das Beispiel des Aurelius Ammon lehrt jedoch, dass solche Vermutungen auf einem Trugschluss beruhen: Manche Kultfunktionäre mögen den Tempeln ihrer Vorfahren tatsächlich den Rücken gekehrt und sich einem hellenisierten Leben zugewandt haben, andere hingegen konnten beides miteinander vereinbaren, oder sie zogen die traditionelle Pflege der Kulte auf dem Land den Verhüllungen anderer Lebensentwürfe sogar vor. Die Entscheidung, welcher Sohn seinem Vater in das Tempelkollegium nachfolgte, war also nicht nur von lokalen, regionalen und globalen Rahmenbedingungen abhängig, sondern natürlich auch von ganz individuellen Motiven.

## Die Sobek-Kulte des Fayum unter römischer Herrschaft: Krisensymptome, Lokalspezifika und die Grenzen der Aussagefähigkeit

„However, some cults suffered more than others from the strict rules and the lack of Roman investment in temple-building, such as the crocodile cults in the Fayum.“<sup>2</sup>

An diesem Zitat ließ sich zu Beginn dieser Untersuchung eine Lücke der gegenwärtigen Forschung illustrieren: Mit welchen Problemsituationen waren die ägyptischen Heiligtümer in römischer Zeit konfrontiert und wie reagierten sie darauf? Lassen sich überhaupt pauschale Aussagen über die Situation verschiedener Tempel einer Region treffen, wie hier am Beispiel der Kulte des Krokodilgottes Sobek im Fayum geschehen? Zunächst haben sich dabei zwei grundsätzliche Erkenntnisse herauskristallisiert: Zum einen ist über ägyptische Tempel der frühen und mittleren Kaiserzeit außerhalb des Arsinoites kaum etwas Genaues bekannt, was für einen Vergleich mit den Tempeln der fayumischen Sobek-Kulte dienen könnte. Zum anderen ist die römische Herrschaftspraxis alles andere als repressiv oder teilnahmslos gegenüber den Tempeln zu bewerten. Für Krisenerscheinungen der Tempel des Fayum sind hingegen andere Ursachen zu benennen.

Aus den überlieferten Petitionen und Gerichtsakten ist zu ersehen, dass die Tempelkollegien primär in Konflikte mit Lokalbehörden, Einheimischen und Amtskollegen verstrickt waren. Anlass dazu gaben Konflikte um Steuern und Privilegien, Ämter und Einflussphären, aber auch persönliche Fehden und Gelegenheitsverbrechen. Eine saubere Trennlinie zwischen den Konfliktparteien lässt sich dabei nicht ziehen: Mal positionierten sich die Tempelkollegien als Vertreter ihrer Dorfgemeinschaften, mal lagen

<sup>2</sup> Vandorpe und Clarysse 2019, 415.

sie im Streit mit selbigen. Die Vielzahl der lokalen und internen Auseinandersetzungen verdeutlicht jedenfalls, dass die Tempel gerade nicht von prokuratorischer Ebene die größten Erschwernisse zu erwarten hatten, sondern von ihren Nachbarn, Kollegen und Lokalbeamten, also von Menschen aus ihrem näheren Umfeld. Von einer systematischen und von höchster staatlicher Ebene initiierten Repressionspolitik gegenüber den Tempeln im Sinne von ‚strict rules‘ kann insofern nicht die Rede sein. Im Gegenteil urteilten die römischen Prokuratoren regelmäßig zugunsten der Kollegien oder gewährleisteten eine ordnungsgemäße Vermittlung in Konflikten unter Tempeln. Im weiteren Sinne lässt sich sogar sagen, dass die römischen Beamten als Garanten der ägyptischen Kulte in Erscheinung traten, indem sie einerseits die Durchsetzung des Sakralrechts durch die Möglichkeit zur staatlichen Strafverfolgung gewährleisteten und den Kollegien andererseits steuerliche und liturgische Privilegien gewährten, die den Amtsträgern ausdrücklich die Verrichtung der Kulthandlungen erleichtern sollten. Darüber hinaus vereinnahmten die Tempelkollegien gelegentlich die Beamten der Gau- und Landesverwaltung im Sinne einer Justizumnutzung für sich, indem sie ihren Prozessgegnern offenbar gezielt vorwarfen, Abgaben zu unterschlagen oder gegen Verordnungen und Vereinbarungen zu verstößen. Doch selbst Urteile auf prokuratorischer Ebene waren bisweilen nur mit Mühe durchzusetzen, denn häufig wechselnde Dorfbehörden, die ihr Amt primär als Liturgen ausübten, verfolgten ihre eigenen Interessen oder legten bestehende Rechtslagen nach eigener Auffassung aus. Dies zeigt sich besonders eindrücklich am Beispiel der Kultfunktionäre von Bakchias, die ein neu erworbenes Privileg zur Befreiung von der Dammfron fortwährend gegen Dorfbeamte behaupten mussten, obwohl sich der in Alexandria residierende Archiereus in dieser Frage offenbar zu ihren Gunsten ausgesprochen hatte. Solche wiederkehrenden Konflikte um Privilegien, aber auch interne Fehden und Machtkämpfe zwischen Tempeln und Amtsträgern, die sich über Jahre hinziehen konnten, deuten an, in welchem Ausmaß die Tempelkollegien damit befasst waren, ihre Partikularinteressen gegenüber Lokalbeamten und anderen Einheimischen, aber auch gegenüber ihren Amtskollegen zu erstreiten. Die Fülle der Konfliktherde weist aber auch darauf hin, dass privater und gerichtlicher Streit zum Tagesgeschäft der Kollegien und Familien gehörte und nicht zwangsläufig Zeichen einer Krise sein muss.

Gleichermaßen ist die These eines politischen Bedeutungsverlustes der Tempelkollegien neu zu bewerten: Zugegebenermaßen fanden in der Kaiserzeit wohl keine Synoden mehr statt, in denen die Tempelkollegien als gesamtägyptische Gemeinschaft gegenüber den Herrschern auftraten, wie es noch zur Ptolemäerzeit geschah. Bemerkenswert ist dennoch, dass die Kultfunktionäre ihre Söhne trotz des reichsweiten Verbotes der ‚Kastration‘ unter Kaiser Hadrian weiterhin der Beschneidung unterziehen durften; die Römer stellten die Prozedur sogar unter die prokuratorische Aufsicht des Archiereus und gewährleisteten somit ihr Fortbestehen. Indem sie den Tempelgremien Rechtsmittel an die Hand gaben, um Verstöße gegen die kultbezogene Disziplin zu ahnden, traten die römischen Herrscher, wie gesagt, sogar als Garanten des ägyptischen Sakralrechts in Erscheinung. Diese Entwicklungen wären nur schwer vorstellbar, wenn die Tempelkollegien nicht weiterhin Kanäle zur Kommunikation ihrer Anliegen nach Alexandria und nach Rom unterhalten hätten. Alles in allem stellten die Amtsträger der Tempel im Kontext

der römischen Herrschaftspraxis also eine Statusgruppe von mehreren unter der Provinzbevölkerung dar und durften sich entsprechender Bevorteilung sicher sein.

Ein anderes Argument, das in der Debatte um einen ‚Niedergang‘ der ägyptischen Tempel ins Spiel gebracht wird, ist die scheinbare Zurückhaltung der römischen Kaiser und Beamten in Hinblick auf die Finanzierung von Tempelbauten. Ob sich ein angeblich mangelndes staatliches Engagement in Bauaktivitäten derart gravierend auf den Zustand der Tempel ausgewirkt hat, bleibt aber zu bezweifeln, denn in der Betrachtung der Quellen hat sich wiederholt gezeigt, dass die Kollegien auf einen breiten lokalen und überregionalen Unterstützerkreis aus Stiftern, Vereinen und Pilgern vertrauen konnten, wenn sie Bautätigkeiten nicht ganz und gar aus eigenen Mitteln finanzierten. Ist also in späterer Zeit mangelnde Bau- und Dekorationstätigkeit an den Tempeln ägyptischer Kulte festzustellen, dann würde dies eher auf mangelndes Interesse vonseiten der lokalen Bevölkerung hindeuten anstatt auf staatliche Zurückhaltung. Dementgegen fördern jedoch die fortschreitenden archäologischen Grabungen in Soknopaiu Nesos, Tebtynis und Narmuthis neue Funde zutage, die zeigen, dass die Tempelbezirke am Rande des Fayum in den Jahren nach der Herrschaft des Augustus gerade nicht in Stagnation verfielen, sondern weitere Bautätigkeiten und Stiftungen erfuhren. Nicht zuletzt ist in dieser Frage zu bemerken, dass sich die Prokuratoren in den Tempeln am Rande des Fayum vielleicht nicht mit Baumaßnahmen engagierten, doch sie gewährten den Tempelkollegien, wie oben genannt, einzelne lokalspezifische Vorrechte, die ebenfalls eine Förderung der ägyptischen Kulte darstellen.

Welche Unterstützerkreise die Kollegien für sich erschließen konnten, war sicher von der Lage jedes Tempels abhängig: Entlang einer Karawanenroute mögen Händler und Reisende die Heiligtümer der Sobek-Kulte aufgesucht haben, um bei den Göttern Fürbitte für ihre Reise und ihre Familie zu leisten. In fruchtbaren Regionen traten wiederum Veteranen und städtische Großgrundbesitzer als generöse Stifter zugunsten der Tempelbezirke in Erscheinung. Da die Stätten der fayumischen Krokodilkulte Eingang in Reisebeschreibungen und enzyklopädische Werke der hellenistischen Literatur fanden, könnten manche Tempel sogar zum Ziel eines internationalen, touristischen Publikums geworden sein. Die Identität der Klienten, die die Tempel für Prosbynemata, Horoskope, Orakel und andere Dienstleistungen aufsuchten, lassen sich zwar nur ansatzweise greifen, die überlieferten Namen und Herkunftsangaben bestätigen jedoch das Bild von einer breitgefächerten gesellschaftlichen Nachfrage. Obwohl Tempelorakel zum Ende des zweiten Jahrhunderts nach den literarischen Quellen in weiten Teilen des Mittelmeerraumes an Beliebtheit verloren, ist anzunehmen, dass die Kultfunktionäre mit einer sich wandelnden Nachfrage nach religiösen Diensten grundsätzlich umzugehen wussten, schließlich hatten sie sich schon allein dadurch in römischer Zeit an die Bedürfnisse und Sehgewohnheiten des Publikums angepasst, indem sie Orakellose auf Griechisch verfassten und dabei mitwirkten, die Theologie der Sobek-Kulte in eine hellenistische Ikonografie zu übersetzen‘.

Jenseits der Fragen staatlicher Aufsicht und öffentlicher Partizipation am Kultbetrieb waren die Tempelkollegien davon abhängig, dass ihre Amtsträger auch in den Monaten, in denen sie nicht im Tempel dienten, über eine geregelte Lebensgrundlage verfügten:

Der Zugang zu Wasser, Acker- und Weideland, aber auch die Verteilung von Steuerlasten und sozio-ökonomische Entfaltungsmöglichkeiten bestimmten, ob sich die Tempeldiener, und mehr noch ihre Kinder, ein Leben als Kultfunktionär leisten konnten oder ihr Glück besser andernorts suchten. So bot die Region um Theadelphia der Familie des ἵερεύς Harthotes genügend Optionen, um ihren Lebensunterhalt mit Ackerbau und Viehzucht zu verrichten, wobei sie gelegentlich Kredite bei ansässigen Großgrundbesitzern und anderen Einheimischen aufnahmen; ihre Kinder gab die Familie zur Ausbildung und Verpflegung an Gewerbetreibende der Region, und noch im hohen Alter ersuchte Harthotes selbst um die Erlaubnis, auf einem kaiserlichen Landgut Binsen zu schneiden und daraus Körbe zum Verkauf flechten zu dürfen. Ganz ähnlich gestaltete sich der Alltag der Familie des παστοφόρος Kronion aus Tebtynis. In Soknopaiu Nesos hingegen, wo fruchtbares Land knapp war, verdingten sich manche Familien aus dem Umfeld des Tempels in der Kamelzucht und im Karawanenhandel, wozu sie auch Investitionspartnerschaften mit wohlhabenden Städtern eingingen. An Optionen zur Erwerbstätigkeit mangelte es den Amtsträgern der Tempel und ihren Familien also prinzipiell nicht. Von fundamentaler Bedeutung für die Entwicklung der Tempel war demnach weniger die Frage, wie lohnenswert sich der Kultdienst für die wenigen hochrangigen Amtsträger gestaltete, sondern wie lebenswert sich das Dasein für das reguläre Funktionspersonal in ihrer dörflichen Umwelt gestaltete, denn ohne die ἴερεῖς und παστοφόροι, die den alltäglichen Tempelbetrieb zum Großteil bestritten, konnte kein Heiligtum existieren.

Distinguierten sich die Tempeldiener durch ihr kultbezogenes Wissen und ihre Privilegien von der übrigen Landbevölkerung, so waren sie doch ebenso den Unwägbarkeiten der Natur und den Dynamiken größerer demografischer Entwicklungen unterworfen: Jederzeit konnten Missernten und Epidemien lange aufgebaute Lebensgrundlagen vernichten, konnten Wasserknappheit und drückende Steuerlasten einzelne Personen oder ganze Gruppen in die Flucht treiben. Auch Kollegien und Tempelkassen konnten sich durch solche Entwicklungen leeren. Die Tempel ergaben sich diesen Problemsituationen nicht tatenlos, vielmehr suchten sie nach Möglichkeiten, den Kultbetrieb selbst in schwierigen Situationen aufrecht zu erhalten. Zeugnis davon legen in erster Linie die bereits erwähnten Bitschriften an die Prokuratoren ab, in denen die Kollegien um individuelle Entlastungen baten. Darüber hinaus bot sich den Tempeln bei Personalmangel die Möglichkeit, andere Heiligtümer um personelle Unterstützung zur Ausübung der Kulthandlungen anzufragen; im *Gnomon des Idios Logos* war dazu eigens ein Paragraph verzeichnet, von dem die Kultfunktionäre aus Narmuthis im späten zweiten Jahrhundert offenbar Gebrauch machen wollten, um Kollegen aus Soknopaiu Nesos um Unterstützung anzufragen. Wie wiederum mehrfach in Soknopaiu Nesos und Bakchias in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu sehen war, traten die Kollegien mit den Regionalbehörden in Verhandlung über zu verteilende Steuerlasten und Privilegien; als Resultat sollten wenigstens einige der Amtsträger von drückenden Abgaben befreit werden, um ihr Leben vor Ort zu erleichtern. Inwiefern solche Maßnahmen das Überleben der Tempel gewährleisten konnten, war aber letztlich von der Überlebensfähigkeit der sie umgebenden Siedlungen abhängig.

Neben allen externen Faktoren, die die Entwicklung der Tempel beeinflussten, schufen sich die Amtsträger mancherorts ganz eigene, hausgemachte Krisenherde: Sei es, dass korrupte Amtsträger die Tempelkassen plünderten, oder sei es, dass private Familienfehden die Beziehungen der Amtskollegen untereinander belasteten. Darüber hinaus ist zu sehen, dass hochrangige Funktionäre und ganze Tempel in jahrelange Gerichtsprozesse um Ämter und Filialheiligtümer verstrickt waren. In der Diskussion über die Situation einzelner Tempel sind interne Konflikte und Missmanagement bislang nur selten als Interpretationsmöglichkeiten in Betracht gezogen worden, obwohl selbst herbeigeführte Krisen wohl keine Seltenheit gewesen sein dürften und daraus gravierende Schäden für den Kultbetrieb und das Ansehen der Amtsträger erwachsen konnten.

Aus den wenigen greifbaren Kontrastpunkten ist zu erahnen, wie verschieden sich die Tempel der fayumischen Sobek-Kulte trotz relativ ähnlicher Rahmenbedingungen im Laufe der Kaiserzeit entwickelten. In der Summe beeinflussten naturgegebene, wirtschaftsorganisatorische, soziokulturelle und demografische Faktoren, wie gewinnbringend die Tempel haushalten konnten, welche Stifter und Klienten mit ihnen interagierten und welche Entfaltungsmöglichkeiten sich den Amtsträgern und ihren Familien abseits der Kultpflege eröffneten. Als markanter Einschnitt, mit dem offenbar alle Tempel gleichermaßen konfrontiert waren, zeichnet sich die Antoninische Pest in den 170er Jahren ab, der wohl zahlreiche Amtsträger der Sobek-Kulte zum Opfer fielen. Inwiefern sich die Kollegen langfristig von den Folgen dieser Epidemie erholten, entzieht sich jedoch der weiteren Überlieferung. Bis zu diesem Punkt und auch für die nächsten Jahrzehnte lässt sich jedenfalls nicht sagen, dass die Tempelkollegien unter der römischen Herrschaft ‚geleitten‘ hätten. Erkennbar sind vielmehr einzelne, in den lokalen Verhältnissen wurzelnde oder sogar selbstgeschaffene Krisenherde, gegen die sich die Tempeldiener nach Möglichkeit behaupteten.



## Appendices

### Appendix 1: Verbreitung der in Kapitel 1.2 besprochenen Namen

Für die statistische Auswertung der regionalen Verbreitung einzelner Personennamen wurden die entsprechenden Datensätze aus *Trismegistos People* in eine Tabelle importiert. Im Anschluss wurden alle Einträge mit sich wiederholenden PerIDs identifiziert und die Doubletten gelöscht, sodass für jede Person mit eigener PerID nur noch ein Beleg verzeichnet ist. Demotische Belege wurden zum Teil manuell nachgetragen. Die auf diese Weise gewonnenen Rohdaten werden in der nachfolgenden Tabelle zur Veranschaulichung am Beispiel des Namens Kalatytes aufgeführt.

Die zusammengetragenen und gefilterten Tabellen werden hier in Form von Diagrammen wiedergegeben. Topografisch geordnet, werden in App. 1.1–1.3 die häufig unter Kultfunktionären aus Soknopaiu Nesos, Tebtynis und Bakchias belegten und ortsspezifischen Namen in alphabetischer Reihenfolge aufgelistet und ihre nächsthäufigen Verbreitungsgebiete angegeben. Zuletzt folgen in App. 1.4 Diagramme zu überregional verbreiteten Namen, die eine Gegenprobe zu den charakteristischen Verlaufskurven der ortsspezifischen Namen darstellen sollen.

Für das Verständnis der Diagramme gilt die in der Einleitung zu Kapitel 1 beschriebene Methodik einschließlich der geschilderten Problematik, dass sich Patronymika, zum Zeitpunkt der Erwähnung bereits verstorbene Personen und mehrdeutige Ortsangaben nicht minutiös herausfiltern lassen. Die Diagramme sind also keineswegs präzise, sollen aber wenigstens generelle Tendenzen andeuten. Aus diesem methodischen Kompromiss erklärt sich auch, warum die Diagramme für Namen wie Kalatytes, Nestnephis, Pahopis und Teses Belege bis in die Mitte oder das späte zweite Jahrhundert in Soknopaiu Nesos und Tebtynis verzeichnen, obwohl die letzten lebenden Personen und sicher datierbaren Texte mit diesen Namen bereits Jahrzehnte früher verstummen (siehe zum Verschwinden dieser Namen aus Soknopaiu Nesos und Tebtynis Kapitel 1.3).

**Tabelle 1:** Aus Trismegistos People extrahierte und auf PerID-Doubletten gefilterte Liste mit Belegen für den Namen Kalatytes.

Text	Name	PerID	Date	Place
BGU 16 2577 Ro, Ro fr. D col. 19, <u>324</u>	Καλατύτης	366027	BC 30–AD 14	Egypt, U20 – Herakleopolis (Ihnasya el-Medina) [written] Egypt, U20 – Herakleopolites [found]
BGU 16 2674, 221	Καλαθύτιος	328669	BC 99–1	Egypt, U20 – Herakleopolites [found & written]
BGU 4 1208, col. <u>3, 39</u>	Καλατύτει	263491	BC 27 Aug 30– 26 Aug 29	Egypt, U20 – Bousiris (Abusir el-Meleq) [found & written]
BGU 9 1898, col. <u>8, 165</u>	Καλατύτου	199171	AD 172 Jul 24 after	Egypt, oob – Theadelphia (Batn el-Harit) [found & written]
CPR 15 29, col. <u>1, 17</u>	Καλατύτις	271335	AD 1–50	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
CPR 15 29, col. <u>1, 18</u>	Καλατύτις	320791	AD 1–50	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
Enchoria 7 (1977), p. 160 no. 8, 4	Gl-dʒdʒ	62166	AD 45 Aug 29–46 Aug 28	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 173, 2	Qr-dʒdʒ	108869	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 189, col. 1, 2	Qr-dʒdʒ	109181	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 190, 4	Qr-dʒdʒ	109187	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 190, 4	Qr-dʒdʒ	109186	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 194, 10	Qr-dʒdʒ	109244	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 214, 2	Qr-dʒdʒ	109306	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 24, col. <u>2, 5</u>	Qr-dʒdʒ	106892	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 25, 2	Qr-dʒdʒ	106909	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 26, 7	Qr-dʒdʒ	106927	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 3, 6	Qr-dʒdʒ	106808	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 32, col. <u>2, 16</u>	Qr-dʒdʒ	107020	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]

Text	Name	PerID	Date	Place
O. Dime 1 35, 3	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107155	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 35, 4	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107159	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 35, 8	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107168	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 38, col. 2, 2	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107214	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 38, col. 2, 3	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107219	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 39, 14	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107253	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 40, 3	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107267	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 40, 3	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107266	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 43, 6	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107343	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 52, col. 1, 3	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107461	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 54, col. 1, 2	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107491	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 56, col. 1, 4	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107581	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 65, 6	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107843	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 70, col. 1, 6	Qr- <u>dʒdʒ</u>	107995	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 75, 3	Qr- <u>dʒdʒ</u>	108056	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 85, 3	Qr- <u>dʒdʒ</u>	108240	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
O. Dime 1 98, 2	Qr- <u>dʒdʒ</u>	108324	BC 25–AD 175	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
P. Amh. Gr. 2 110, 26	Καλατύτου	307923	AD 75 Jun 19	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
P. Amst. 1 66, 9	Καλατύτης	258090	AD 44 Aug 29–45 Aug 28?	Egypt [found & written]
P. Cairo Mich. 1 [no. 359], (P. Mich. 4 359 C) Ro col. 43, 1904	Καλατόίτου	203235	AD 175 Jan 6 after	Egypt, ooa – Karanis (Kom Aushim) [found & written]

Text	Name	PerID	Date	Place
P. Cairo Mich. 1 [no. 359], (P. Mich. 4 359 C) Ro col. 5, 154	Καλατύτου	203196	AD 175 Jan 6 after	Egypt, ooa – Karanis (Kom Au-shim) [found & written]
P. Dime 2 25, Unterschrift 10	Qr-dʒdʒ	116437	AD 30 Aug 29– 31 Aug 28	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
P. Dime 2 3, B col. 2, 4	Qr-dʒdʒ	112165	AD 71 Jun 20	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
P. Dime 2 30, 2	Qr-dʒdʒ	116500	AD 32 Oct 5?	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
P. Dime 2 34, B 3	Qr-dʒdʒ	116541	AD 143 Aug 6?	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
P. Dime 3 26, DG 13	Qr-dʒdʒ	357461	AD 51 Nov 4	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
P. Dime 3 37, DT 8	Gl-dʒdʒ	396171	AD 21 Aug 29– 22 Aug 28	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
P. Mich. 4 224, col. 15, 562	Καλατύτου	214704	AD 173 Nov 16 after	Egypt, ooa – Karanis (Kom Au-shim) [found & written]
P. Mich. 4 224, col. 28, 1202	Καλατοίτου	216276	AD 173 Nov 16 after	Egypt, ooa – Karanis (Kom Au-shim) [found & written]
P. Mich. 4 224, col. 53, 2198	Καλατύτου	217544	AD 173 Nov 16 after	Egypt, ooa – Karanis (Kom Au-shim) [found & written]
P. Mich. 4 225, 1741	Καλατύτου	220755	AD 175 Mar 26 after	Egypt, ooa – Karanis (Kom Au-shim) [found & written]
P. Mich. 4 225, col. 123, 1942	Καλατύτου	220936	AD 175 Mar 26 after	Egypt, ooa – Karanis (Kom Au-shim) [found & written]
P. Mich. 4 225, col. 153, 2705	Καλατοίτου	221913	AD 175 Mar 26 after	Egypt, ooa – Karanis (Kom Au-shim) [found & written]
P. Mich. 5 233, 6	Καλατύτιος	311017	AD 24 Sep 13	Egypt, ooc – Tebtynis (Umm el-Baragat) [found & written]
P. Petaus 102, col. 1, 8	Καλαθύθις	252705	AD 182–187 about	Egypt, ooa – Syron Kome [written] Egypt, ooa – Ptolemais Hormou (El-Lahun) [found]
P. Petaus 114, 1	Καλαθιώθις	252916	AD 182–187 about	Egypt, ooa – Kerkesoucha Orous [written] Egypt, ooa – Ptolemais Hormou (El-Lahun) [found]
P. Petaus 59 [final version], col. 4, 88	Καλαθιώτις	20814	AD 185 Jan 14	Egypt, ooa – Syron Kome [destination] Egypt, ooa – Ptolemais Hormou (El-Lahun) [found & written]

Text	Name	PerID	Date	Place
P. Strab. Gr. 8 710, col. 2, 22	Καρατιωθίς	312451	AD 216	Egypt, oob – Theadelphia (Batn el-Harit) [found & written]
PSI 13 1319, col. 1, 7	Καλατύτου	312993	AD 76 Nov 17	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
PSI 13 1320, 7	Καλατύτου	312998	AD 82–88	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
PSI 8 915, 11	Καλαγεύτις	328429	AD 1–56	Egypt, ooc – Tebtynis (Umm el-Baragat) [found & written]
SB 1 5247, col. 1, 20	Καλατύτιος	255079	AD 47 Jul 7	Egypt, ooa – Soknopaiou Nesos (Dimeh) [found & written]
Stud. Pal. 17 p. 9–48, 19	Καλατύτου	189541	AD 175–225	Egypt, L16 – Thmouis (Tell Timai) [found & written]
Stud. Pal. 17 p. 9–48, fr. M 223	Καλατύτου	230506	AD 175–225	Egypt, L16 – Thmouis (Tell Timai) [found & written]
Stud. Pal. 22 20, 1	Καλατύτις	262575	AD 3 Oct 29?	Egypt [found & written]

### Appendix 1.1:

#### Häufige und ortsspezifische Namen im Kollegium des Soknopaiostempels

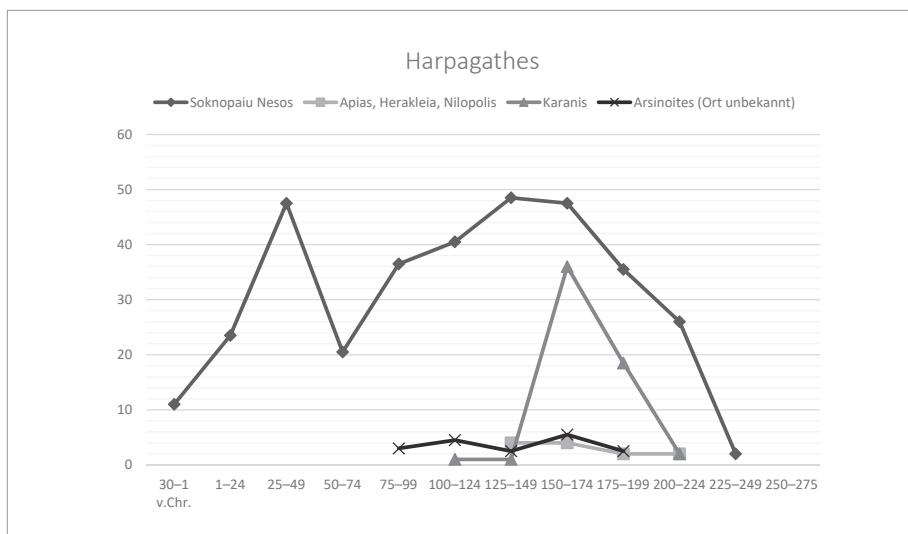


Abb. 20: Harpagathes (Trismegistos NameID 285).

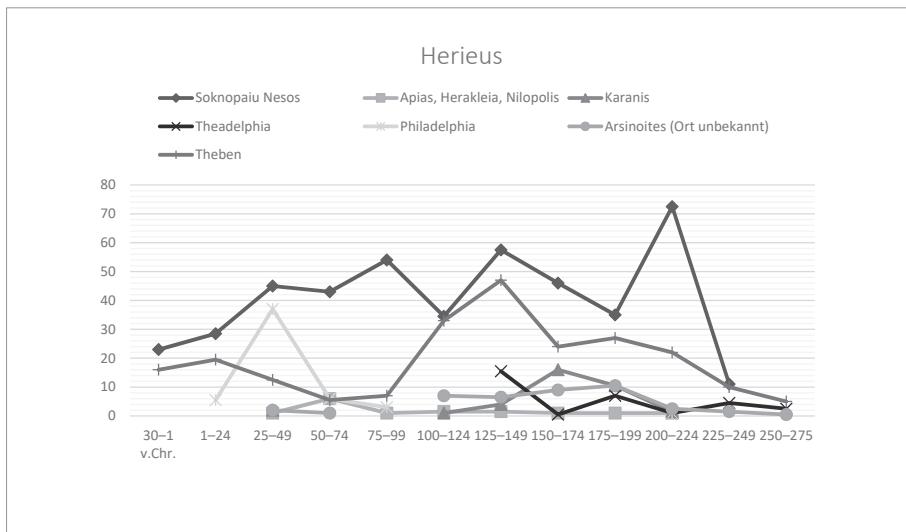


Abb. 21: Herieus (Trismegistos NameID 335).

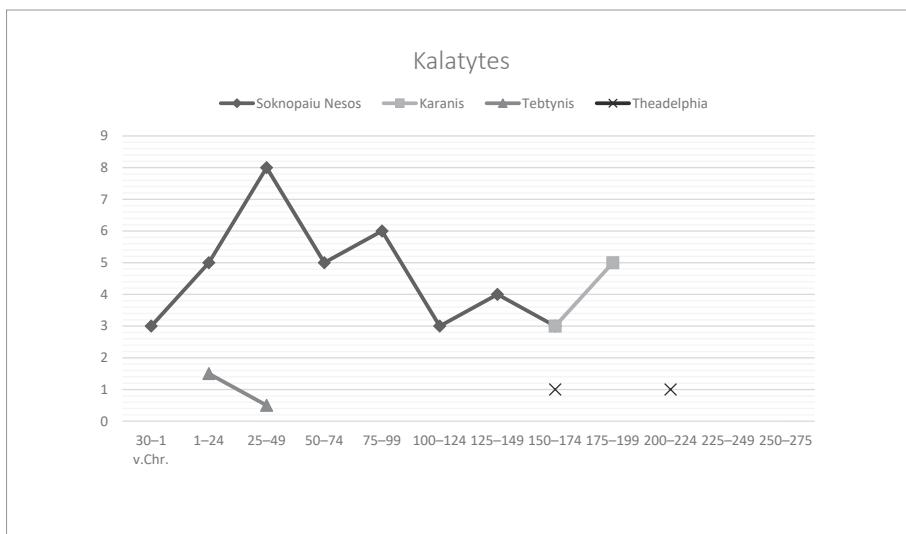


Abb. 22: Kalatytes (Trismegistos NameID 390).

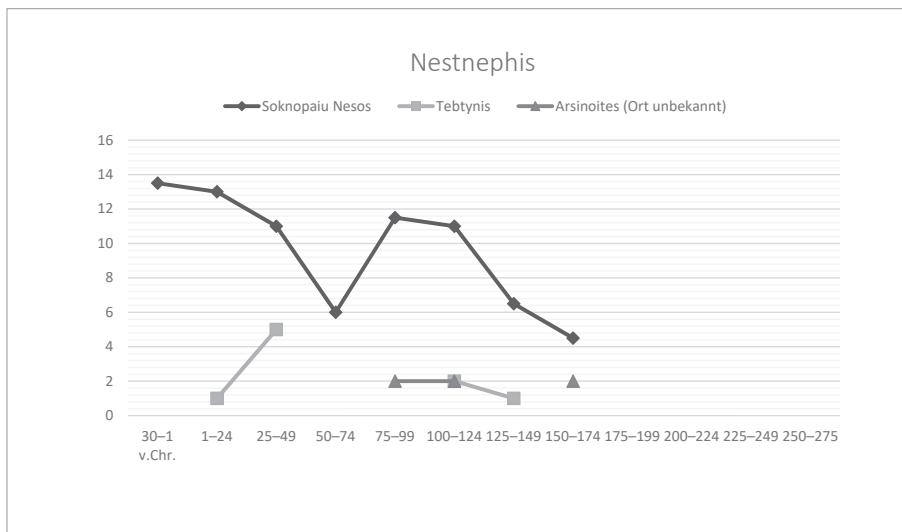


Abb. 23: Nestnephis (Trismegistos NameID 515).

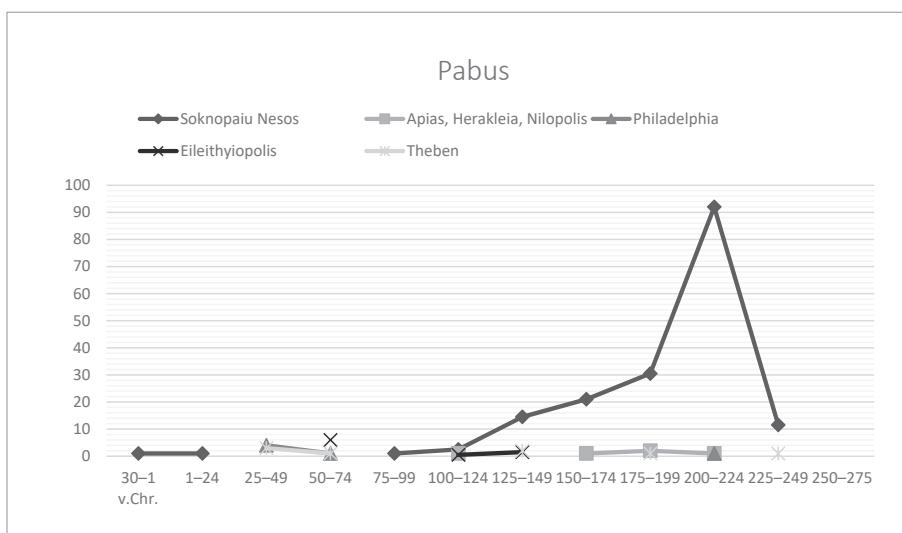


Abb. 24: Pabus (Trismegistos NameID 13136).

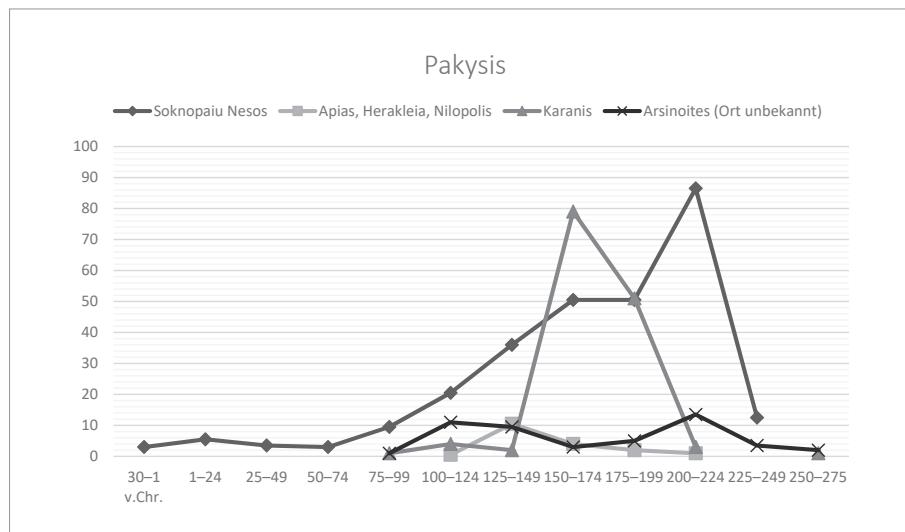


Abb. 25: Pakysis<sup>i</sup> (Trismegistos NameID 7268).

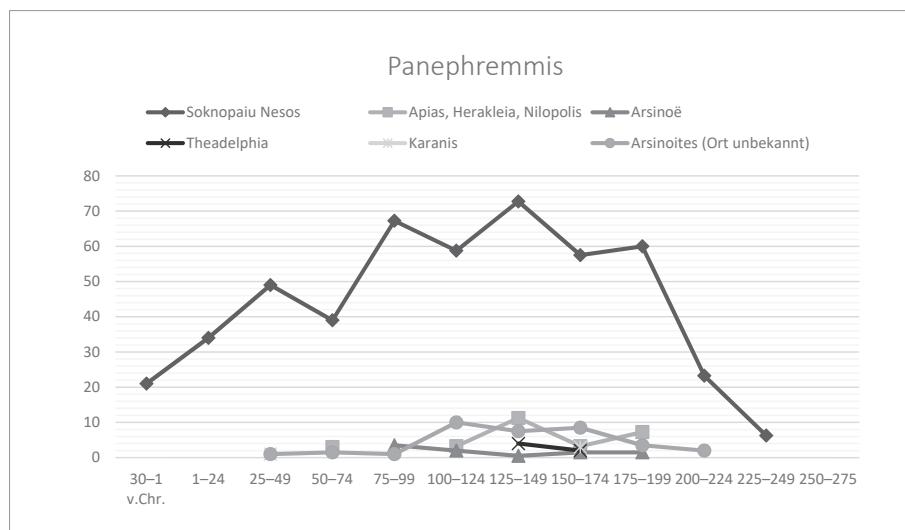


Abb. 26: Panephremmis (Trismegistos NameID 4833).

<sup>i</sup> Nicht berücksichtigt ist hier die häufig außerhalb des Fayum und insbesondere in Oberägypten verbreitete Schreibung mit Epsilon statt Alpha: Pekysis. Für die Verbreitung dieser Schreibung cf. Trismegistos NameID 797.

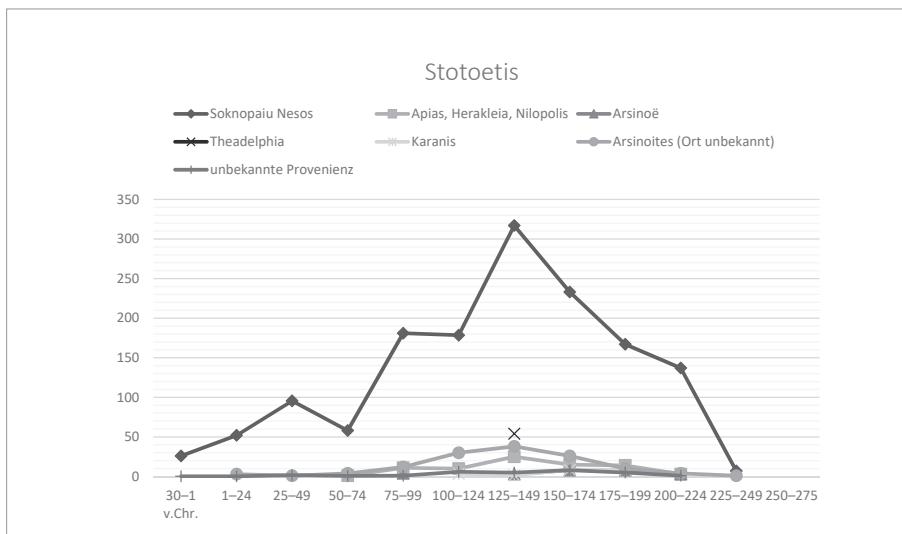


Abb. 27: Sto(to)etis (Trismegistos NameID 1147).

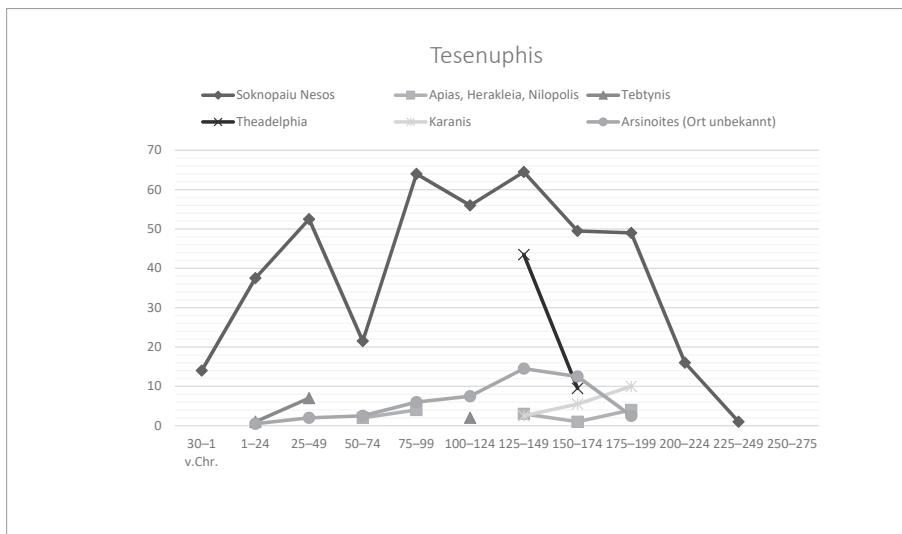


Abb. 28: Tesenuphis (Trismegistos NameID 1352).

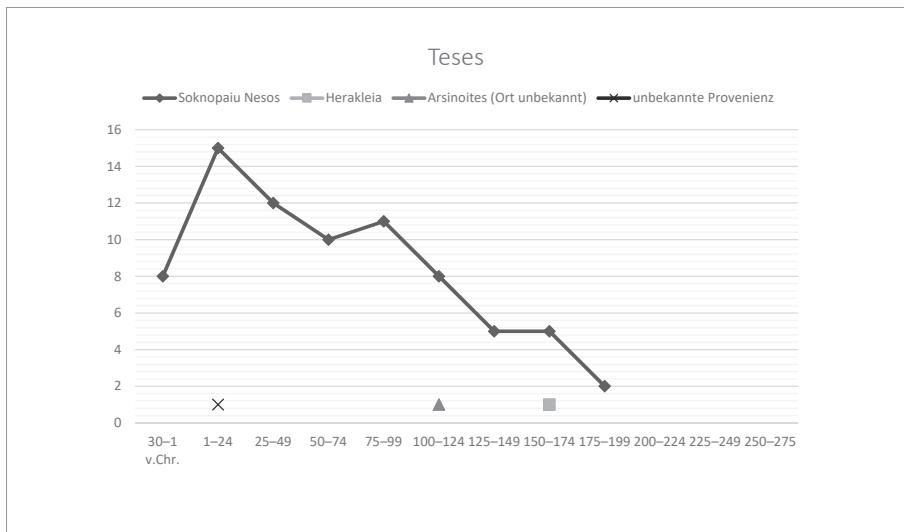


Abb. 29: Teses (Trismegistos NameID 1353).

### Appendix 1.2: Häufige und ortsspezifische Namen im Kollegium des Soknebtynistempsels

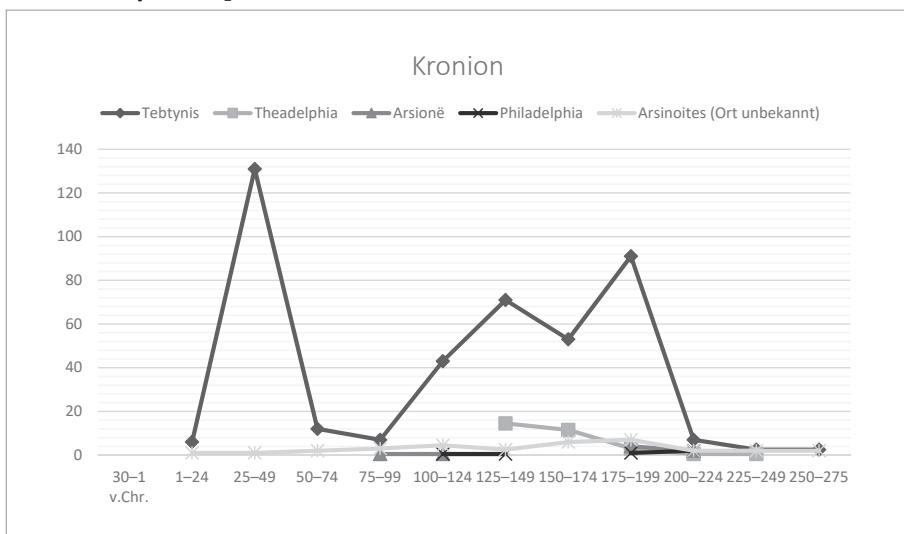


Abb. 30: Kronion (Trismegistos NameID 3772).

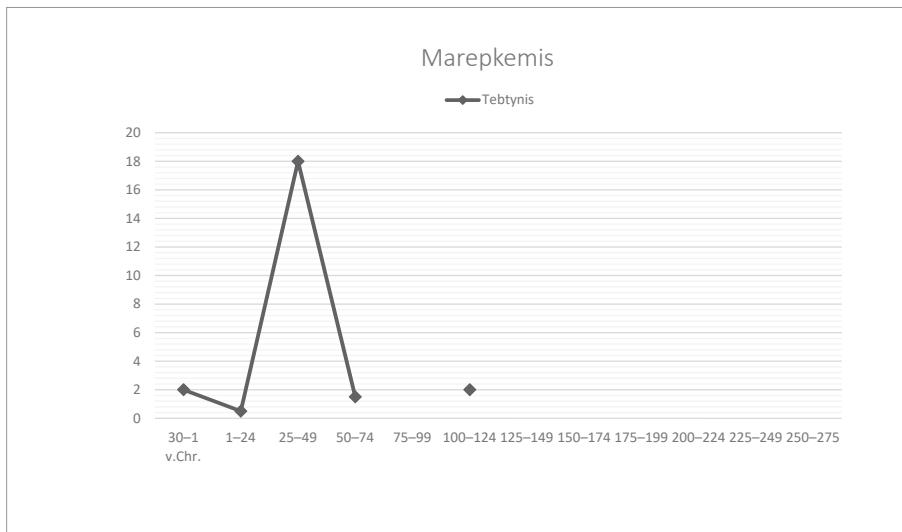


Abb. 31: Marepkemis (Trismegistos NameID 10508).

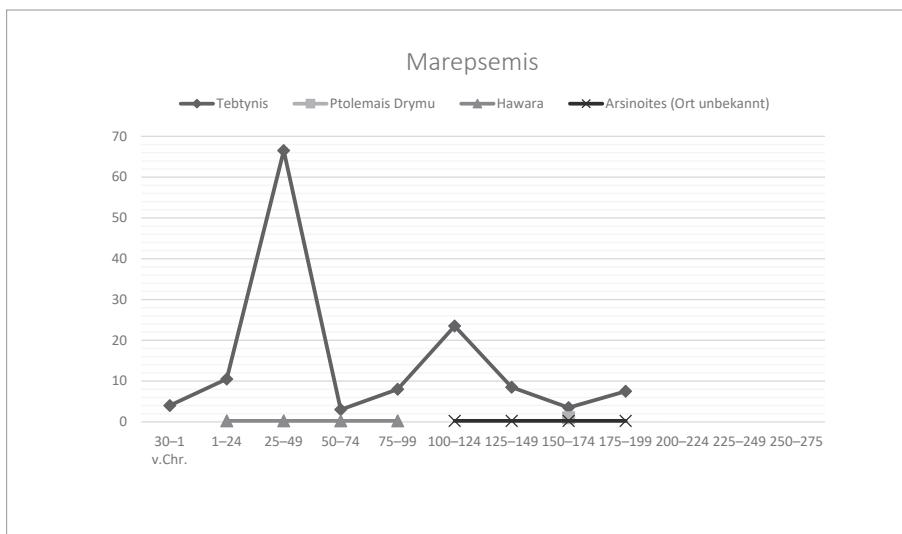


Abb. 32: Marepsemis (Trismegistos NameID 3961).

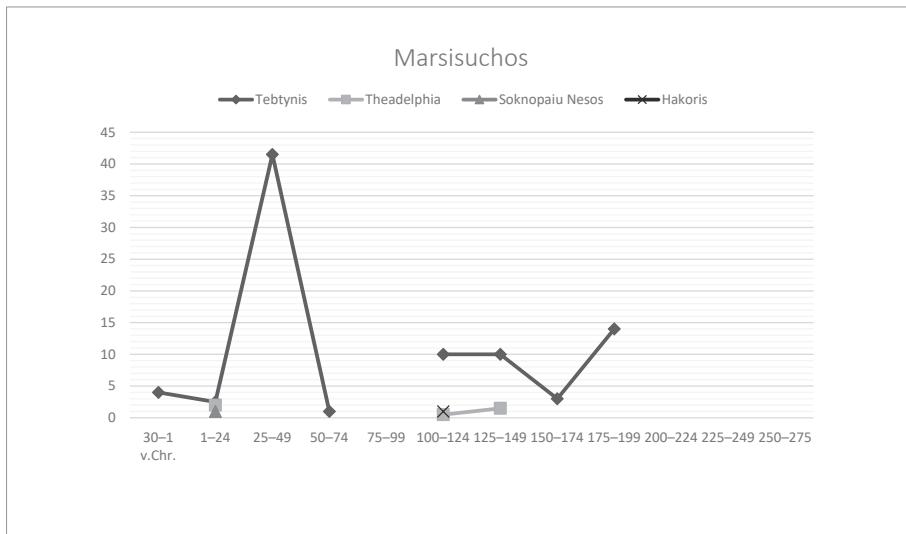


Abb. 33: Marsisuchos (Trismegistos NameID 444).

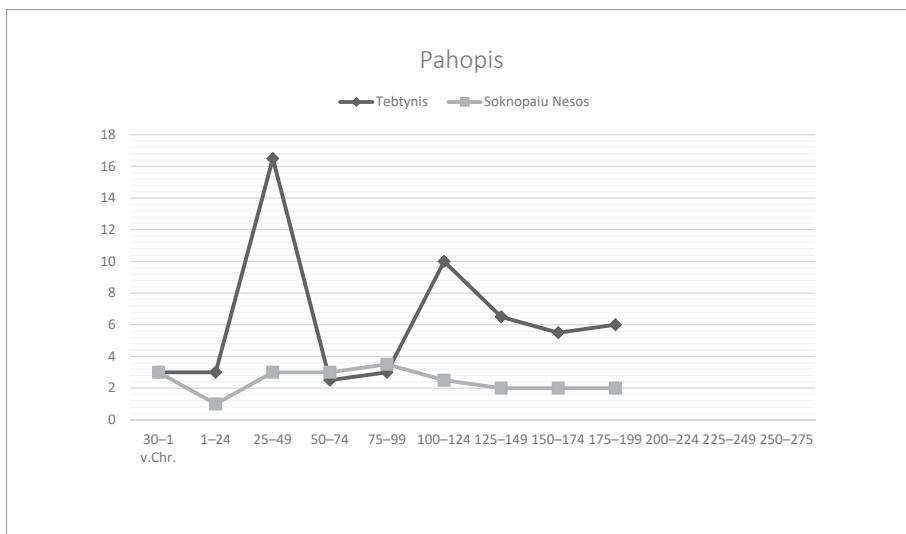


Abb. 34: Pahopis (Trismegistos NameID 742).

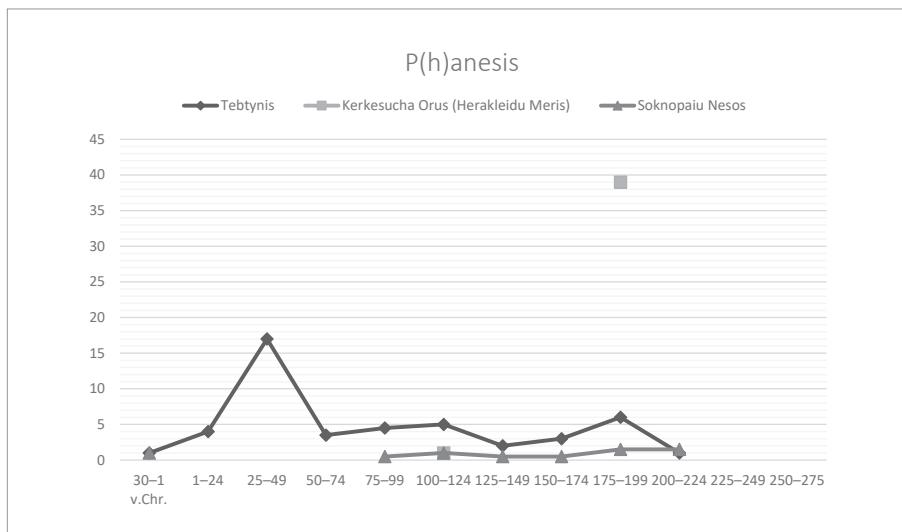


Abb. 35: P(h)anesis (Trismegistos NameID 17289).

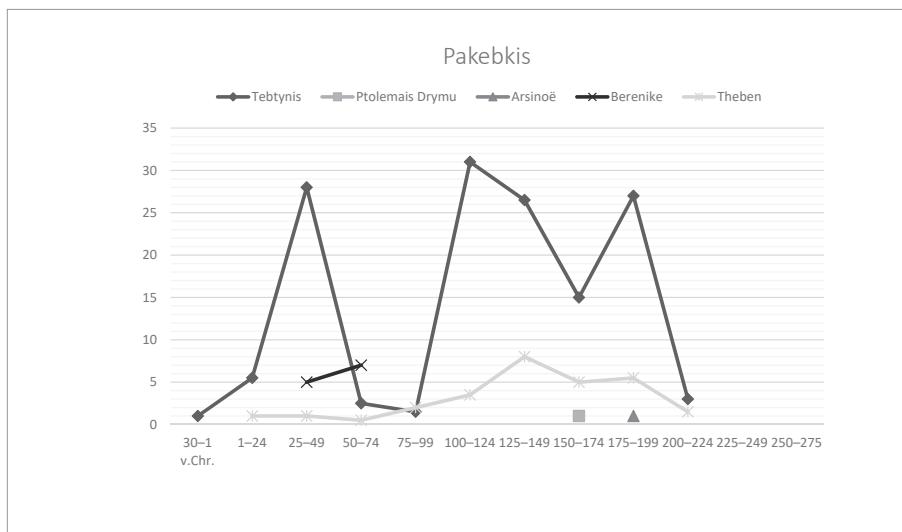


Abb. 36: Paketkis (Trismegistos NameID 700).

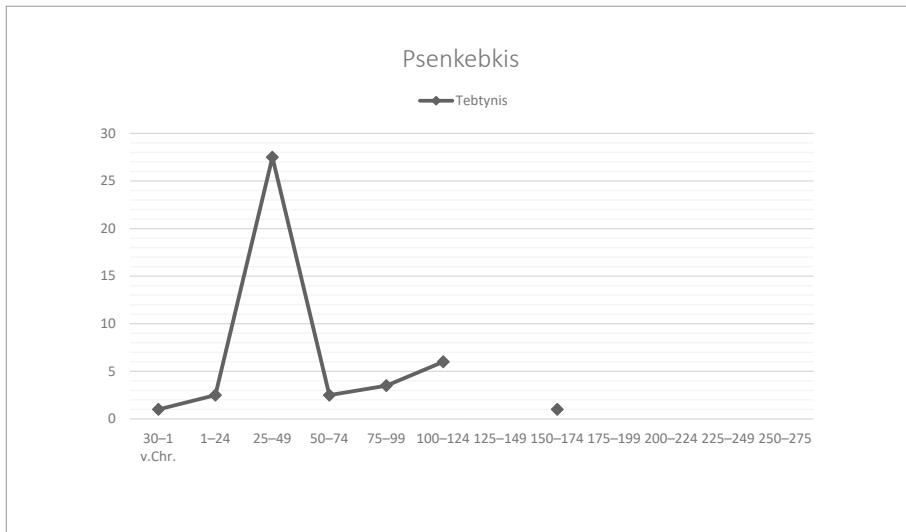


Abb. 37: Psenkebkis (Trismegistos NameID 10314).

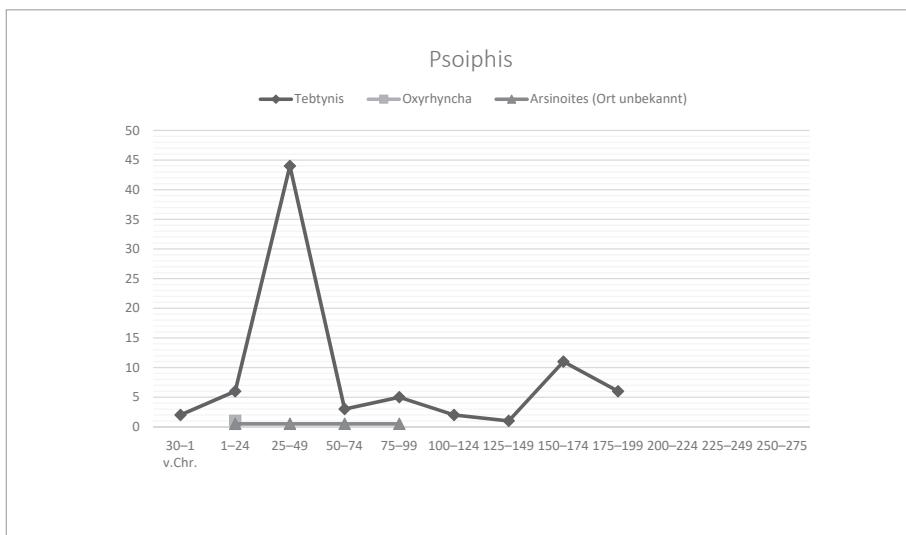


Abb. 38: Psophis (Trismegistos NameID 1000).

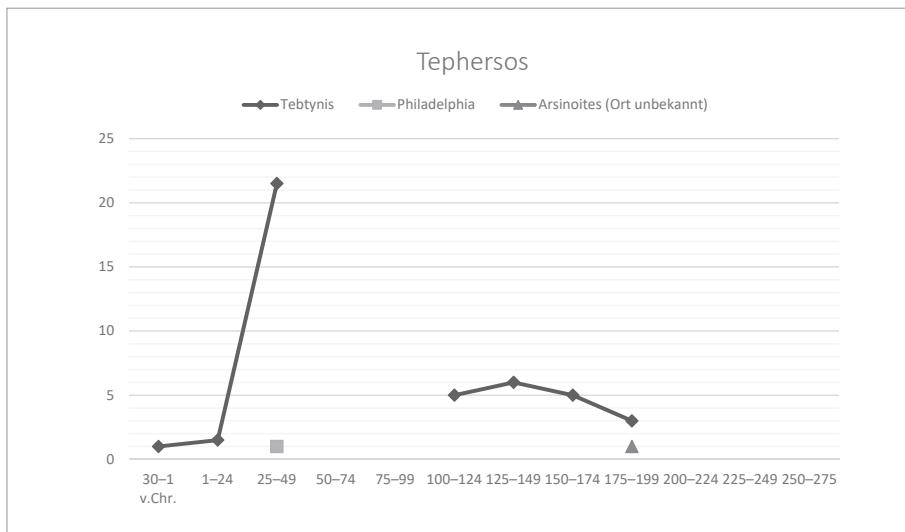


Abb. 39: Tephersos (Trismegistos NameID 18397).

## Appendix 1.3: In den Tempelkollegien von Bakchias verbreitete Namen (Auswahl)

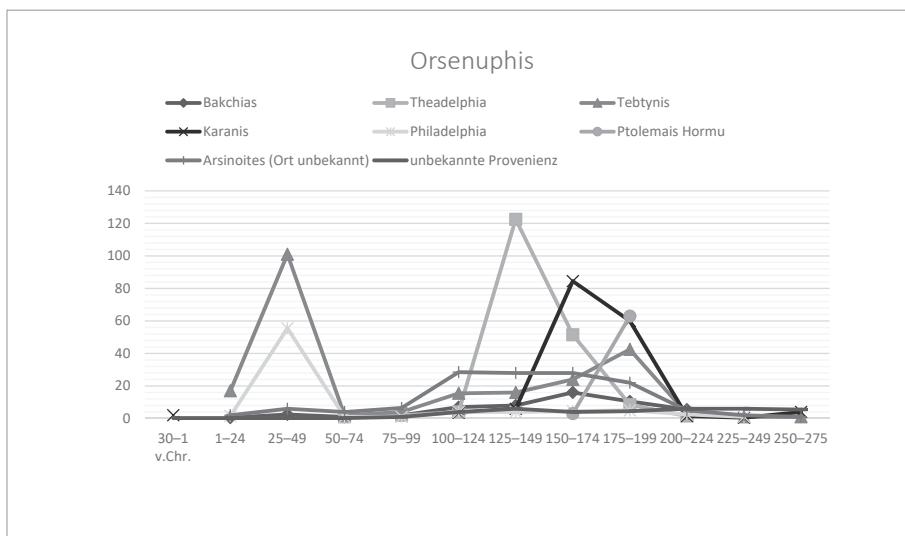


Abb. 40: Orsenuphis (Trismegistos NameID 568).

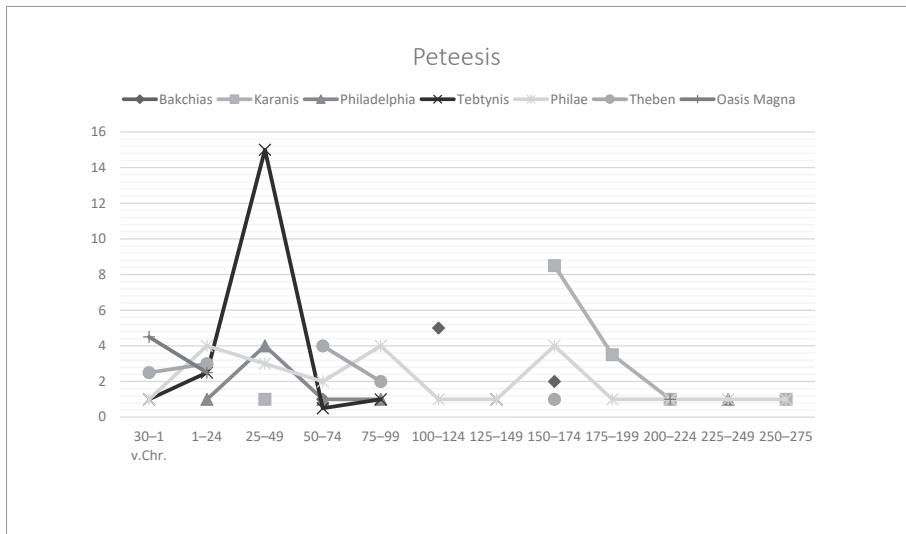


Abb. 41: Peteesis (Trismegistos NameID 846).

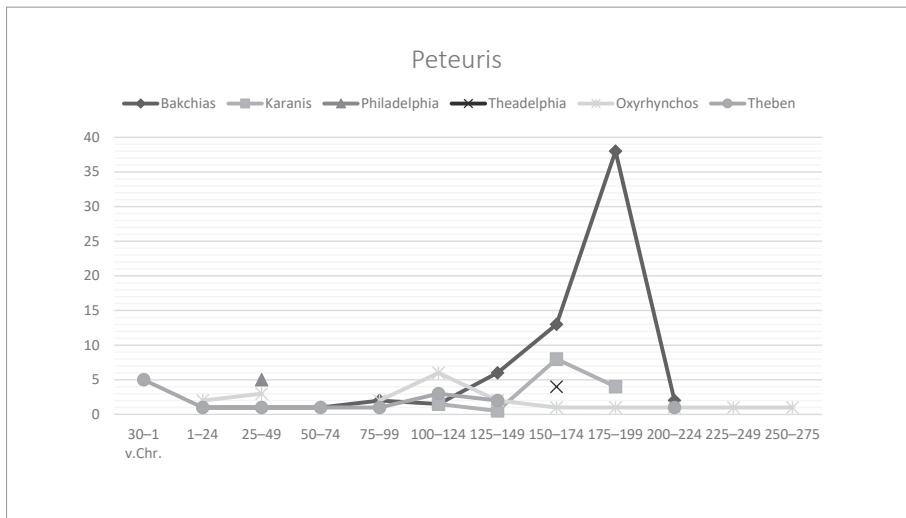


Abb. 42: Peteuris (Trismegistos NameID 861).

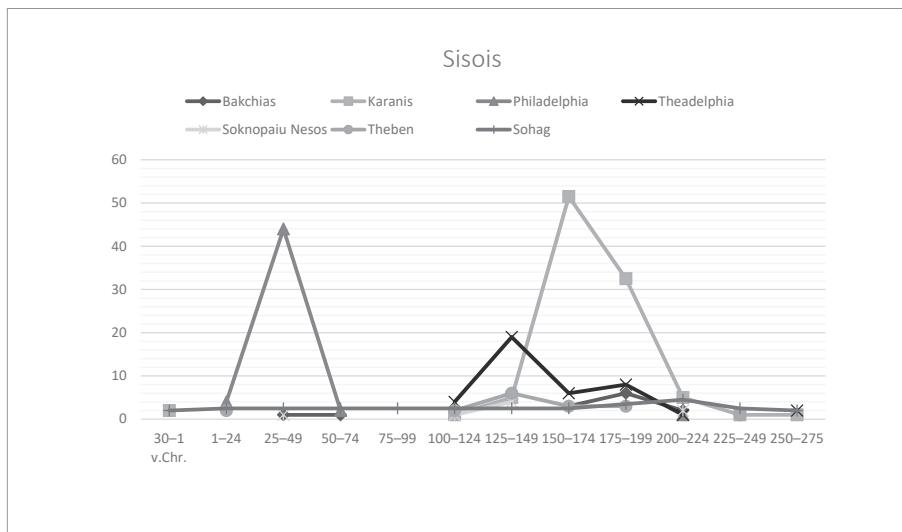


Abb. 43: Sisois (Trismegistos NameID 1118).

## Appendix 1.4: Regional und überregional verbreitete Namen

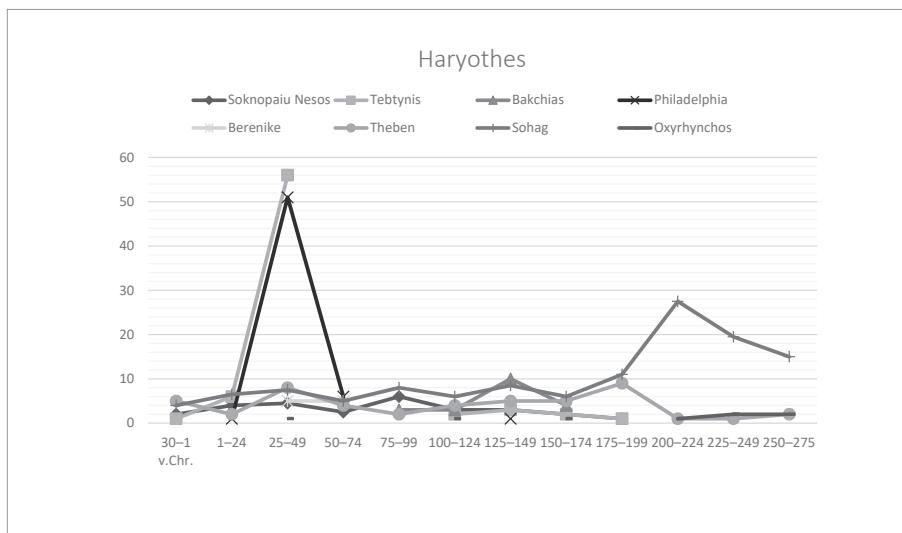


Abb. 44: Haryothes (Trismegistos NameID 310).

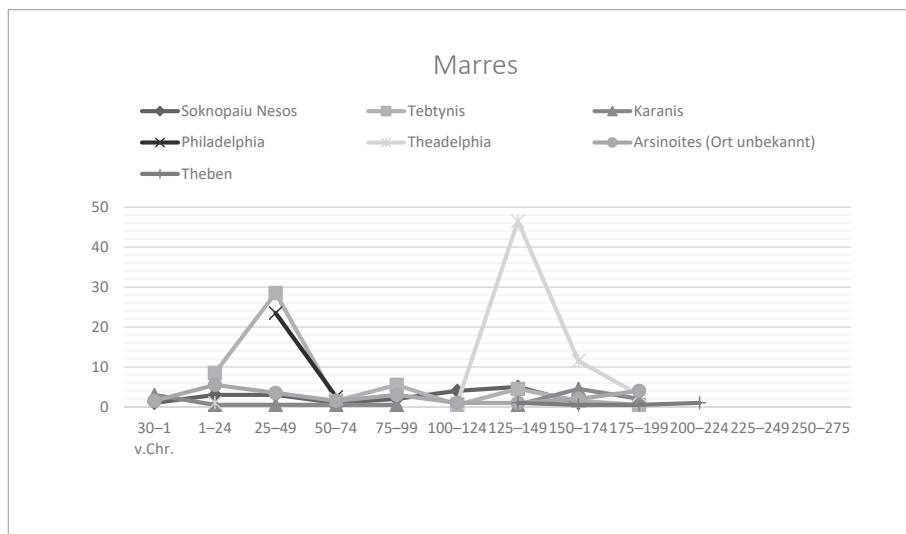
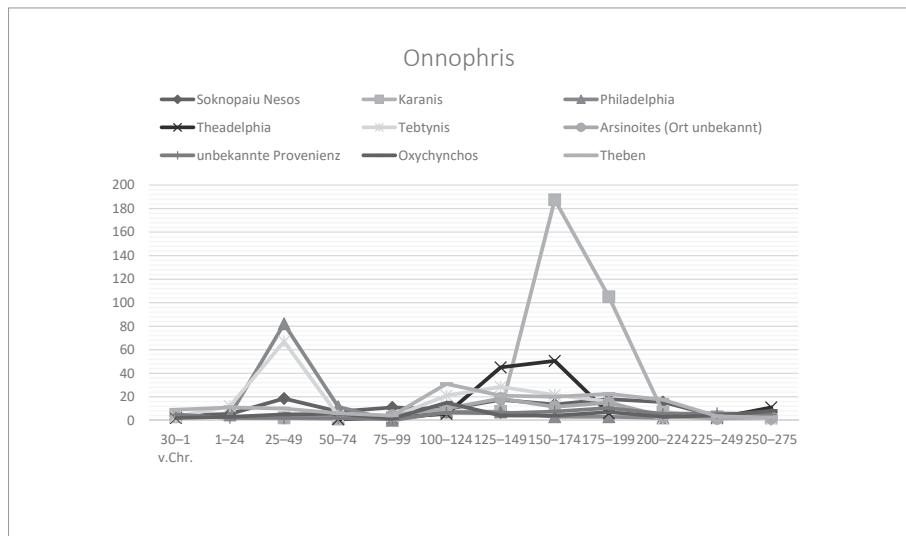
Abb. 45: Marres (Trismegistos NameID 443).<sup>2</sup>

Abb. 46: Onnophris (Trismegistos NameID 560).

<sup>2</sup> Bemerkenswert ist das fast vollständige Verschwinden des Namens Marres zwischen dem dritten und sechsten Jahrhundert, erst im siebten Jahrhundert ist der Name wieder häufiger überliefert. Diese Entwicklung ist vermutlich auf die schlechte papyrologische Überlieferungslage aus dem Faum in dieser Zeit zurückzuführen (cf. Habermann 1998, 154) und verdeutlicht somit, wie eng der Name mit dieser Region verknüpft war.

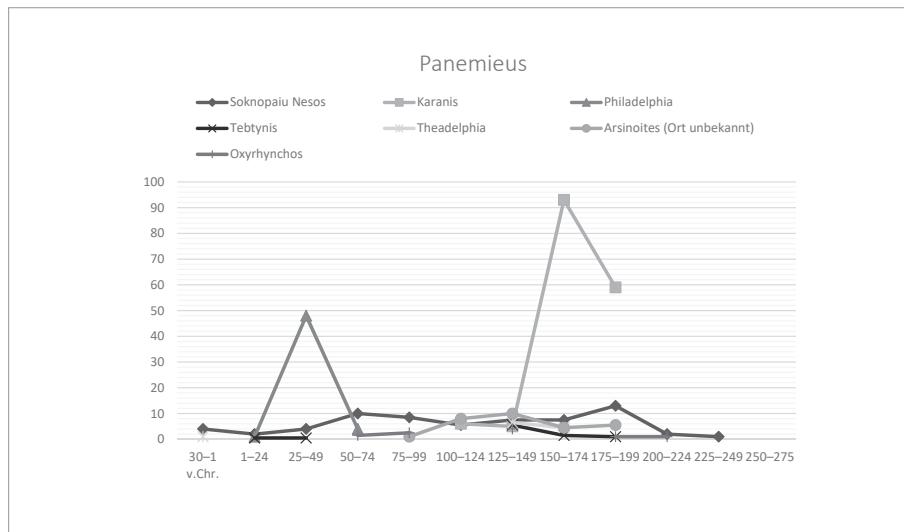


Abb. 47: Panemieus (Trismegistos NameID 735).

## Appendix 2: Horoskopnotizen aus Narmuthis mit Personenangaben

Die Nachfolgende Tabelle verzeichnet Namen, Geburtsjahre und gegebenenfalls weitere Angaben, die sich aus den Horoskopnotizen aus Narmuthis erschließen lassen.<sup>3</sup>

Ostrakon	Horoskop für ...	Geburtsjahr	Weitere Angaben
OMM 146	Palas	124	-
OMM 149	Akes	155 oder 178	-
OMM 199	Akes	156/157	-
OMM 234	Thaisis Sara[...] Sarapion	2. Jh. 2. Jh. 2. Jh.	- - -
OMM 292	Patron Syra	2. Jh. 2. Jh.	Ehepaar oder Geschwister?
OMM 297	Thaesia Tarikas/Tarolas?	151 oder 174 151 oder 174	- Frau d. Soldaten Patron
OMM 503	N.N.	187	Tochter d. Statianos

<sup>3</sup> Die unter den Inventarnummern OMM aufgelisteten Ostraka wurden in folgenden Publikationen ediert: Baccani 1995; Menchetti 2009; Ross 2006; Ross 2007; Ross 2009a.

Ostrakon	Horoskop für ...	Geburtsjahr	Weitere Angaben
OMM 782	Prokope?	186/187	-
OMM 868	Tryphon Europos d. Jüngere Europos Herminos	146/147 147/148 140/141 151/152	Wohl vier Brüder, da jeder von ihnen der Sohn eines Akes war und sie im Abstand von wenigen Jahren nacheinander geboren wurden.
OMM 943	N.N.	159/160	Tochter d. Masartos
OMM 960	Thermuthis Torenus Paesis(?)	187 185 2./3. Jh.	Tochter d. Helena und d. Bolbos - -
OMM 972	Serenus	139-214	Ein Name und drei Geburtsdaten
OMM 1108	Pethermutis	186/187	Sohn d. Magais
OMM 1209	Heron	257 oder 180	-
OMM 1248	Thernues	189	Tochter d. Palas
OMM 1259	Patron	168/169	Sohn d. Thais(?)
OMM 1335	Primos	170	-
O.Narm. I 60	Heron	2./3. Jh.	-
O.Narm. I 62	Herakles	2./3. Jh.	-
O.Narm. II 5	Thermuthis	147/8, 170/1 oder 202/3	Tochter d. Pantheros, d. Sohnes d. Kopres
O.Narm. II 6	Heron  Thaeis  Germanos  Kastor	147/8, 170/1 oder 202/3  149/50, 172/3 oder 204/5  144/5, 167/8 oder 199/200  157/8, 180/1 oder 212/3	aus Berenike  -  -  -
O.Narm. II 7	Tryphon	155/6, 178/9 oder 210/1	Olmüller
O.Narm. II 9	Syra Tasis Serenos	186/188 155/156 178/179 oder 210/211	- - -
O.Narm. II 10	Ta[...]me Saburis	155/6, 178/9 oder 210/1 160/1, 183/4 oder 215/6	- - -
O.Narm. II 11	N.N.	158/9, 181/2 oder 213/4	Tochter d. Betiris
O.Narm. II 46	Sarapion	2./3. Jh.	Sohn d. Neilas

Ostrakon	Horoskop für ...	Geburtsjahr	Weitere Angaben
O.Narm. II 47	Peues	158/159 oder 181/182	-
O.Narm. II 48	Demetria	191/192	-
P.Narm. I 23	Philippos	2./3. Jh.	-
O.Narm. 11.11.2000	Taamesysa	283	-

### Appendix 3: Schreiber im Dienste arsinoitischer Grapheia

Die folgende Tabelle verzeichnet namentlich bekannte Schreiber arsinoitischer Grapheia der Kaiserzeit. Hierzu wurden einschlägige Berufsbezeichnungen ( $\delta\pi\rho\circ\tau\vartheta\gamma\rho\alpha\epsilon\omega$ ,  $\nu\omega\mu\gamma\rho\alpha\phi\circ$  und  $\sigma\nu\alpha\lambda\lambda\gamma\mu\alpha\tau\gamma\rho\alpha\phi\circ$ ) mithilfe des *Papyrological Navigator* per Volltextsuche in griechischen Urkunden recherchiert. Die Schreiber demotischer Urkundenparts wurden nach Hinweisen der Sekundärliteratur eingepflegt.<sup>4</sup> Diese Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, denn zum einen zeigt die Volltextsuche nur solche Texte an, die entsprechende Begriffe verzeichnen, zum anderen mag das menschliche Auge zuweilen irren. Ein zeit- und ortsübergreifendes Verzeichnis aller Schreiber fayumischer Grapheia würde eine eigene Studie erfordern. In den Belegen zeichnet sich aber ab, dass die meisten Schreiber am dem späten ersten Jahrhundert griechische Namen trugen und demnach eher nicht den ägyptischen Tempelkollegen als Amtsträger zuzurechnen sind.

Ort	Jahr	Name des Schreibers	Funktion	Beleg
Arsinoë	173	Achilleus, Enkel des Lurios-Apollonios	$\nu\omega\mu\gamma\rho\alpha\phi\circ$	PSI X 1105, cf. Trismegistos ArchID 351
Arsinoë	182	Ammonios, Sohn des Heron	$\sigma\nu\alpha\lambda\lambda\gamma\mu\alpha\tau\gamma\rho\alpha\phi\circ$	BGU VII 1662
Archelais	156	Ammonios	$\nu\omega\mu\gamma\rho\alpha\phi\circ$	P.Ryl. II 88
Arsinoites	46–9	Heron(as?)	$\nu\omega\mu\gamma\rho\alpha\phi\circ$	P.Mich. II 124
Arsinoites	51	Sarapion	$\nu\omega\mu\gamma\rho\alpha\phi\circ$	SB IV 7463
Arsinoites	76	Theon	$\nu\omega\mu\gamma\rho\alpha\phi\circ$	P.Pintaudi 24
Arsinoites	87	Isidoros	$\nu\omega\mu\gamma\rho\alpha\phi\circ$	P.Hamb. I 4
Arsinoites	102–116	Ammes	$\nu\omega\mu\gamma\rho\alpha\phi\circ$	BGU XIII 2246

<sup>4</sup> van Beek 2015, 220f.; Lippert und Schentuleit 2010a, 103–9.

Ort	Jahr	Name des Schreibers	Funktion	Beleg
Arsinoites	105	Sarapion	νομογράφος	P.Select. 12
Arsinoites	125	Theogeiton	νομογράφος	P.Fouad I 22, Kol. 2
Arsinoites	129	Saophas(?)	νομογράφος	P.Hamb. I 6
Arsinoites	155	Herakleides	νομογράφος	P.Col. II 1-1-4, Kol. 9 und 17
Arsinoites	160	Potamon	νομογράφος	BGU III 888
Bakchias	119	Heras	νομογράφος	P.Mich. III 178
Bakchias	171	Hero....	νομογράφος	P.Bacch. 2
Euhemeria	39	Ptolemaios, Sohn des Didymos	νομογράφος	P.Ryl. II 147
Euhemeria	91	Herakleides	ὁ πρὸς τῷ γραφεῖῳ	P.Lond. II 289 (S. 184)
Euhemeria	99	Heron	ὁ πρὸς τῷ γραφεῖῳ	P.Fay. 91
Euhemeria	103	Herakleides	νομογράφος	SB III 6296
Euhemeria	145	Didymos	νομογράφος	P.Oslo II 36
Euhemeria	158	Sa.....	νομογράφος	P.Fay. 24
Euhemeria	165	Eudaimon, Sohn des Heron	νομογράφος	P.Strasb. IX 866
Karanis	130	Aphrodisios	νομογράφος	BGU II 647
Karanis	133	Herakleides	νομογράφος	BGU II 581
Karanis	137	Epaphroditos, Sohn des Ptolemaios	νομογράφος	P.Mich. IX 533
Karanis	192	Tryphon	νομογράφος	P.Cair. Goodspeed 30
Kerkeesis	8	Ptolemaios	νομογράφος	P.Lips. II 129
Kerke-sucha Orus	46	Eutychides	ὁ πρὸς τῷ γραφεῖῳ	P.Tebt. II 383 DAHT 13539
Oxyrhyn-cha	17	Hermias	νομογράφος	P.Corn. 6
Pharbai-thos	169	Ptolemaios	νομογράφος	BGU I 18
Philadel-phia	3	Ammonios	ὁ πρὸς τῷ γραφεῖῳ	SB IV 7341
Philadel-phia	138	Horion	νομογράφος	BGU XV 2475
Philadel-phia	166/167	Chares, Sohn des Sabinos	νομογράφος	BGU VII 1589
Philadel-phia	224	Dioskoros	νομογράφος	P.Gen. I <sup>2</sup> 42

Ort	Jahr	Name des Schreibers	Funktion	Beleg
Psinachis	II	Sokrates, Sohn des Ischy- rion, und dessen Sohn Sambas	<i>συναλλαγματογράφοι</i>	SB I 523; P.Dime III 5
Sokno- paiu Nesos	42 u. 26–24 v.Chr.	Ptolemaios	ὁ πρὸς τῷ γραφεῖῳ	P.Vindob. D 3; 6846; SB XVI 12469; 13017
Sokno- paiu Nesos	20–10 v.Chr.	Stotoetis, Sohn des Harpbekis, und Sote- richos (P.Dime III 36); Petermuthis (P.Dime III 39)	demot. u. gr. Urkundenschreiber	P.Dime III 36; P.Dime III 39
Sokno- paiu Nesos	8 v.Chr.	Panemieus, Sohn des Stoetis, und Leonides	demot. u. gr. Urkundenschreiber	P.Dime III 2
Sokno- paiu Nesos	2 n.Chr.	Tesenuphis, Sohn des Stotoetis	ὁ πρὸς τῷ γραφεῖῳ	P.Dime III 3; P.Dime III 4
Sokno- paiu Nesos	37–41/42	Satabus, Sohn des Pane- phremmis des Älteren	demot. (u. gr.?) Urkundenschreiber	P.Dime III 18; 35
Sokno- paiu Nesos	41/42- 47/48	Tesenuphis, Sohn des Tesenuphis, des Sohnes des Stotoetis	ὁ πρὸς τῷ γραφεῖῳ, νομογράφος	BGU XIII 2214; P.Dime III 29; 38; 20; 21; 23; 24; 25; P.Grenf. II 41
Sokno- paiu Nesos	54	Apynchis	νομογράφος	P.Zauzich 39
Sokno- paiu Nesos	139	Miron(?)	νομογράφος	SPP XXII 184
Sokno- paiu Nesos	167	Zosimos	νομογράφος	SPP XXII 55r
Talei	19 v.Chr.	Herodes	νομογράφος	P.Lips. II 128
Tebtynis	20 v.Chr.–56 n.Chr.	Apion und sein Sohn Kronion	οἱ πρὸς τῷ γραφεῖῳ, νομογράφοι	Trismegistos ArchID 93
Tebtynis	12 v.Chr.	Herodes	συναλλαγματογράφος	P.Tebt. II 386
Tebtynis	45/46	Panesis	Αἰγύπτια γράφειν	P.Mich. II 123 V, Kol. 2, Z. 25

Ort	Jahr	Name des Schreibers	Funktion	Beleg
Tebtynis	45/46	Onnophris, ein Pterophoros	Ἄλγύπτια γράφειν	P.Mich. II 123 V, Kol. 9, Z. 28. Duplikat: P.Mich. II 128, Kol. 1, Z. 23
Tebtynis	vor 56	Marepsemis, Sohn des Marepsemis alias ( <i>nty dd n=f</i> ) Chresimos	Ἀλγύπτια γράφειν(?)	P.Mich. V 308, Z. 11
Tebtynis	101–135	Lurios-Apollonios	δ πρὸς τῷ γραφείῳ	Trismegistos ArchID 351
Theadelphia	111/112	Kastor	νομογράφος	P.Fay. 36
Theadelphia	150/151	Ammonios	νομογράφος	P.Fay. 28

#### Appendix 4: Tempeldiener als Esel(ver)käufer

Im Folgenden werden Eselverkaufsgeschäfte aufgelistet, an denen Käufer und/oder Verkäufer partizipierten, in denen entweder nach ihrem Titel und ihren Demotischkenntnissen Amtsträger der Sobek-Kulte aus Soknopaiu Nesos und Tebtynis zu erkennen sind, oder für die aufgrund ihres einschlägigen Namens ein verwandtschaftliches Verhältnis zu den jeweiligen Tempelkollegien zu vermuten ist. Die Belege wurden auf Basis der von Nikos Litinas erstellten *List of Sales and Prices of Donkeys* zusammengetragen.<sup>5</sup> Die vorliegende Liste soll einen Eindruck davon vermitteln, mit welchen Geschäftspartnern Kultfunktionäre und ihre Familien für den Kauf oder Verkauf der Esel in Kontakt standen. Unter dem ‚Ort‘ ist der Ort des Geschäftsabschlusses vermerkt.

Jahr	Ort	Käufer	Verkäufer	Text
17 v.Chr.	Arsinoites?	Teses, Sohn des Satabus und der Taesis	Pplypty(?), Sohn des Antaios(?)	P.Dime III 33
17/16 v.Chr.	Arsinoites?	Teses, Sohn des Satabus und der Taesis	N.N.	P.Dime III 34
1	Arsinoites	Teses, Sohn des Satabus	Eirenaios, Sohn des Eirenaios	BGU III 806
3	Soknopaiu Nesos	Tanephrymmis, Tochter des Panephrymmis	Kalatytes, Sohn des Onnophris	SPP XXII 20

<sup>5</sup> Die Liste wurde erstmals in Litinas 1999 veröffentlicht. Eine fortlaufend aktualisierte Version findet sich unter der URL [http://philology.uoc.gr/uploads/nikos\\_litinas\\_sales\\_of\\_donkeys.pdf](http://philology.uoc.gr/uploads/nikos_litinas_sales_of_donkeys.pdf) (Zugriff: 30.03.2020).

Jahr	Ort	Käufer	Verkäufer	Text
7	Soknopaiu Nesos	Mares, Sohn des Mesueris	Satabus, Sohn des Teses	BGU I <u>174+189</u>
33	Soknopaiu Nesos	Stotoetis, Sohn des Horos; unterschreibt demotisch	Satabus-Sisois, Sohn des Satabus	P.Louvre I 13
41	Tebtynis	Marsisuchos, Sohn des Marepsemis	Herodes, Sohn des Maronion	PSI Congr. XX 6
44	Arsinoites?	Panephremmis, Sohn des Tesenuphis	Apollonios, Sohn des Kephalon	BGU II 584
44	Soknopaiu Nesos	Stothetis der Ältere, Sohn des Harpagathes	Menelaos, Sohn des Stothetis	P.Louvre I 14
45–47	Tebtynis	Marepkemis	Heraklas	P.Mich. II <u>123 R, Kol.</u> <u>XV, Z. 18</u>
51	Nilopolis	Onnophris, Sohn des Panephremmis	Herieus, Sohn des Herieus	SB XVI <u>13073</u>
56	Tebtynis	Kronion, Sohn des Marsisuchos	Herakles, Sohn des Mysthas	P.Bingen 61
69	Arsinoites	Satabus, Sohn des Stotoetis	Dionysios, Sohn des Eudaimon	P.Lond. II 282 (S. 194)
69–79	Euhemeria	[Stoto]etis, [Sohn des Nes]tne- phis und N.N., Sohn des Tesenuphis	Pasis, Sohn des Psansnos	P.Strasb. IV 251
70	Arsinoites	Satabus, Sohn des Satabus	Dorion und Sambas, Söhne des Herakleides	P.Gen. I <sup>2</sup> 23
106	Kerkesucha	Stotoetis, Sohn des Stotoetis	Kephalon, Sohn des Ammo[nios], aus Arsinoë	P.Strasb. VI 504
107	Soknopaiu Nesos	Pekysis, Sohn des Stotoetis	Posidonios, Sohn des Posidonios	BGU III 982
117– 138	Soknopaiu Nesos	Chairemon, Sohn des Satabus	Artemidoros der Jüngere, Sohn des Artemidoros	P.Aberd. 55
120?	Karanis	Stotoetis, Sohn des Satabus	Pasion	BGU XV 2480
126	Theadelphia	Satabus, Sohn des Pekysis	Mystharion, Sohn des Heron	P.Fay. 92
137	Kerkesucha	Panephremis, Sohn des Apynchis	Pnepheros, Sohn des Herakleios	P.Grenf. II 46
138– 161	Kerkesucha	Herieus, Sohn des Satabus	Ammonios, Sohn des Heron, des Sohnes der Eros, aus Arsinoë	SB XVIII 13866
139	Psintanu (Heliopolites)	Sotas, Sohn des Stotuetis, des Sohnes des Satabus	Tithois, Sohn des Horion, des Sohnes des Peteamunis, und der Theamoos(?)	P.Louvre I 15

Jahr	Ort	Käufer	Verkäufer	Text
142	Herakleia	Stotoetis, Sohn des Horos, des Sohnes des Tesenuphis	Dioskoros, Sohn des Kastor, des Sohnes des Herakleides, aus Arsinoë	P.Lond. II 303 (S. 195)
142	Philopator-Theogenus	Pabus, Sohn des Horos, des Sohnes des Pabus, aus Soknopaiu Nesos	Ptolemaios, Sohn des Horos	SPP XXII 22
143	Kerkesucha	Panephremis, Sohn des Apynchis	Petrosiris, Sohn des Klodios	P.Lond. II 466 (S. 196)
144	Kerkesucha	Hapagathes, Sohn des Pakysis	Leones, Sohn des Mysthas, des Sohnes des Harpagathes	CPR VI 2
145	Kerkesucha	Pabus, Sohn des Horion	Pasion, Sohn des Paniskos	SPP XXII 170
145	Alexandru Nesos	Stotoetis, Sohn des Horos	Horion, Sohn des Serapion, aus Berinikis Thesmophoru	SB XVIII 13257
148	Kerkesucha	Stotoetis, Sohn des Horos	Pasion, Sohn des Phasis	P.Lond. II 313 (S. 197)
155	Kerkesucha	Pakysis, Sohn des Horos	Ammonios, Sohn des Heron, des Sohnes der Eros, aus Arsinoë	SPP XXII 27
160	Alexandru Nesos	Stotoetis, Sohn des Stotoetis	Harpokration, Sohn des Sarapion, des Sohnes des Sosikosmos	SB XVIII 13258
166	Alexandru Nesos	Pakysis, Sohn des Horos	Peeus aus Narmuthis	SB XVIII 13259
177–180	Arsinoites	Pakysis	N.N.	BGU II 541
180	Alexandru Nesos	Stotoetis, Sohn des Anchophis	[...]sos-Serapion	P.Prag. I 63
spätes 2. Jh.	Arsinoites	Satabus, Sohn des Chairas	Tesenuphis und Onnophris, Söhne des [...], des Sohnes des Setoës	BGU I 228
spätes 2. Jh.	Arsinoites	Herakleides, Sohn des Tesenuphis	N.N.	P.Hamb. I 33, Kol. II, Z. 32–Kol. III, Z. 1
spätes 2. Jh.	Arsinoites	Harphaesis, Sohn des Petereus	Pabus, Sohn des N.N.	CPR XV 48
202/203	Kerkesucha	Pabus, Sohn des Horion	Petesuchos, Sohn des Philoxenos, des Sohnes des Petesuchos	SB XVI 12612
208	Alexandru Nesos	Apynchis, Sohn des Apynchis	N.N., Sohn des Heradion	BGU XIII 2336

Jahr	Ort	Käufer	Verkäufer	Text
217	Arsinoites?	Aurelius Apynchis	Aurelius Tyrannos, Sohn des Didymos, ἀρχιφύλακς	SPP XXII 16

## Appendix 5: Tempeldiener und ihre Familien in Kreditgeschäften

Nachfolgend werden Kreditgeschäfte aufgelistet, in denen Gläubiger und/oder Schuldner auftraten, in denen entweder nach ihrem Titel und ihren Demotischkenntnissen Amtsträger der Sobek-Kulte aus Soknopaiu Nesos und Tebtynis zu erkennen sind, oder für die aufgrund ihres einschlägigen Namens ein verwandschaftliches Verhältnis zu den jeweiligen Tempelkollegien zu vermuten ist. Die Recherche nach griechischsprachigen Verträgen, Quittungen, Bankzahlungsanweisungen und vergleichbaren Urkunden erfolgte mithilfe der Volltext- und Stichwortsuche des *Papyrological Navigator*. Zusätzlich wurden demotische Belege herangezogen, insbesondere die in P.Dime III verzeichneten Urkunden aus Soknopaiu Nesos.

Grau unterlegt sind in App. 5.1 all die Kreditgeschäfte, die dem Familienarchiv des παστοφόρος Kronion, Sohn des Cheos, entstammen (Trismegistos ArchID 125) und die deshalb innerhalb dieses Corpus eine Einheit bilden. In App. 5.2 sind wiederum die Geschäfte grau unterlegt, bei denen Gläubiger und/oder Schuldner ausdrücklich als ιερεῖς oder *w<sup>c</sup>b.w* auftraten; sie stehen damit im Gegensatz zu jenen Geschäften, in denen nur dem Namen nach eine Beteiligung von Personen aus dem Umfeld der Tempel zu vermuten ist. Auf eine monats- und tagesgenaue Auflistung der Kreditlaufzeiten wurde verzichtet, weil diese Daten in der Untersuchung von geringer Relevanz waren; besonders kurze Vertragslaufzeiten wurden bereits in Kapitel 3.4.2.2 besprochen. Lediglich die Kredite, deren Rückzahlung über mehrere Jahre andauerte, werden in der Tabelle mit den Angaben der Jahre der Kreditaufnahme und der Rückzahlung kenntlich gemacht.

### Appendix 5.1: Kreditgeschäfte der Tempeldiener aus Tebtynis

Jahr	Gläubiger	Schuldner	Kreditbetrag	Text
19 v.Chr.	Aphrodisios, S. d. Leontiskos	Marepkemis u. ein Partner N.N., S. d. Pahopis	Gegenwert von 15 Art. Gerste	P.Lips. II 128
15	Akusilaos, S. d. Kleanor	Vier Männer aus Tebtynis, darunter ein Pahopis	Saatgut im Wert von insges. 36 Dr.	PSI IX 1028

Jahr	Gläubiger	Schuldner	Kreditbetrag	Text
16	Kollauthis, T. d. Psiophis (als Vormund tritt ihr Vater Psiophis, S. d. Pnebtynis auf)	Das Ehepaar Marsisuchos, S. d. Marepssemis, u. Tammaros, T. d. Maron (Vormund ist ihr Ehemann)	24 Dr.	P.Lips. II 130
20/21	C. Julius Fuscus	Psenkebkis (unterschrieb demotisch) und N.N.	84 Dr. anstelle von Zinsen erhält der Gläubiger das Wohnrecht in einem Haus mit Hof	SB XII 11041 DAHT 14399
40/41	Didymos, S. d. Lysimachos	Das Ehepaar Psenkebkis, S. d. Pakebkis, u. Themmarsisuchos, T. d. Psyphis, Vormund ist ihr Ehemann	72 Dr.	P.Mich. V 329 (Duplikat P.Mich. V 330)
datiert zw. 41-54	Thases, T. d. N.N. (Vormund ist ihr Bruder Pahopis)	N.N., setzt seine Rechte am Pastophorion des ἵεπεύς Marepssemis, S. d. Marepkemis, als Sicherheit ein	n.a. anstelle von Zinszahlungen erhält die Gläubigerin das Recht, das Pastophorion zu bewohnen	P.Thomas 4
datiert zw. 41-68	Pahopis, S. d. Psiophis	Psiophis, verfügt über ein Pastophorion	[.]32 Dr. Anstelle von Zinsen erhält der Gläubiger das Recht, für ein Jahr das Pastophorion zu bewohnen	SB XVI 12263
46	Didymos	Marsisuchos u. ein Partner N.N.	24 Dr.	P.Mich. V 238r, Kol. 2, Z. 104
46	Marsisuchos	Psenosiris u. seine Ehefrau	64 Dr.	P.Mich. V 238r, Kol. 3, Z. 133
46	Thermuthis	Pakebkis u. seine Ehefrau	22 Dr.	P.Mich. V 238r, Kol. 3, Z. 134
46	Kronion	Pahopis, setzt seine Rechte an einem Pastophorion als Sicherheit ein.	100 Dr.	P.Mich. V 238r, Kol. 3, Z. 146f.
46	Lysimachos	Marsisuchos	260 Dr.	P.Mich. V 238r, Kol. 3, Z. 156
46	Mystharion	Marepkemis	100 Dr.	P.Mich. V 238r, Kol. 4, Z. 165

Jahr	Gläubiger	Schuldner	Kreditbetrag	Text
46	Didymos	Pakebkis	24 Dr. + 4 Art. Gerste	P.Mich. V 238r, Kol. 5, Z. 240
46	Marsisuchos	Psenosiris u. seine Ehefrau	168 Dr.	P.Mich. V 239
um 56	Kronion, S. d. Orseus	Petesuchos-Besis, S. d. Herakles	448 Dr.	P.Mich. V 335
73	Dioskoros, S. d. Maron	Panesis, S. d. Pakebkis	120 Dr.	P.Tebt. II 387
94	Marres, S. d. Apynchis	Harpokras, S. d. Marepsemis	n.a.	P.Tebt.Wall 5
100	Harpokration, S. d. Kronion	Petosiris, S. d. Psophos	248 Dr. + X Art. Gerste	P.Fouad I 49
104	Chration, S. d. Horion	Thaesis, T. d. Kronion-Psenkebkis, d. S. d. Marsisuchos (Vormund ist ihr Verwandter Marepsemis, S. d. Marepsemis); sie tritt auch in P.Fam. Tebt. 9 auf	2448 Dr.	SB X 10539
105–107	Die Geschwister Herakleides u. Apia-Herakleia (ihr Vormund ist Didymos, S. d. Lysimachos), Kinder d. Didymos d. A., d. S. d. Herodes	Taesis, T. d. Psenkebkis-Kronion, d. S. d. Marsisuchos (Vormund ist ihr Verwandter Marepsemis, S. d. Marepsemis); sie tritt auch in SB X 10539 auf	1224 Dr.	P.Fam. Tebt. 9
106/107–nach 117	Charition, T. d. Herakleos	Kronion, S. d. Cheos	84 Dr.	P.Kron. 21
109–121	Herakleides, S. d. Didymos Junior	Das Ehepaar Kronion, S. d. Cheos, mit seiner Ehefrau Thenapynchis, T. d. Patynis, u. zwei ihrer Kinder, die selbst miteinander verheiratet waren	236 Dr.	P.Kron. 8 (Quittung: P.Kron. 11)
111	Didymos, S. d. Didymos	Kronion, S. d. Cheos, u. sein Schwager Orsenuphis, S. d. Patynis	20 Art. Weizen + 20 Art. Gerste	P.Kron. 9
116–135	Helene, T. d. Herodes; sie ist die Mutter d. Herakleides, S. d. Didymos d. J., des Gläubigers in P.Kron. 8	Kronion, S. d. Cheos	20 Art. Weizen	P.Kron. 12
116	Helene, T. d. Herodes; zur Verwandtschaft siehe P.Kron. 12	Kronion, S. d. Cheos, mit seiner Tochter Taorsenuphis	n.a.	P.Kron. 10

Jahr	Gläubiger	Schuldner	Kreditbetrag	Text
datiert zw. 98–138	Kronion, S. d. Herakleides	N.N. u. Pakebkis, ἵερεὺς	240 Dr.	P.Tebt.Wall 1
119–130	Maron u. Pakebkis, Söhne d. Marepsemis, beide ἵερεῖς	Onnophris, S. d. Pakebkis-Peteminis	148 Dr.	SB XIV 11934
123/124	Maron, S. d. Marepsemis, ἵερεύς	Pahopis, S. d. Pahopis d. J., d. S. d. Pahopis, ἵερεὺς ἀπολύσιμος in vierter Generation	120 Dr.	P.Tebt. II 312
datiert zw. 131–150	Taarpharis, T. d. Eutyches (Vormund ist ihr Bruder Kronion)	Onnophris, S. d. Pakebkis	80 Dr.	P.Tebt.Wall 4
135/136	Mysthos, S. d. Harphaeis	Harphaeis, S. d. Kronion, d. S. d. Cheos	n.a.	P.Kron. 15
136	Orsenuphis, S. d. Apynchis	Kronion u. Harphaeis, beide S. d. Kronion, d. S. d. Cheos	50 Art. Weizen	P.Kron. 13
137	Heron, S. d. Suchas	Pakebkis, S. d. Marsisuchos	132 Dr.	SB XII 11005
137/138	Lurios, S. d. Heron	Kronion (S. d. Cheos?)	n.a.	P.Kron. 14
138/139	Kronion d. A., S. d. Pakkebkis, siehe auch P.Mil. Vogl. II 79	Didymos-Lurios, S. d. Lysimachos, d. S. d. Herakleides	n.a. Voraus- zahlung d. Pachtgebühr	P.Mil.Vogl. II 78
140	Didyme, T. d. Heron; ihre Verwandten treten in P.Kron. 22 u. 23 als Gläubiger auf	Taorsenuphis u. Tephorsais, beide T. d. Kronion, d. S. d. Cheos	372 Dr.	P.Kron. 17 + P.Kron. 18
143	Kronion d. A., S. d. Pakkebkis, siehe auch P.Mil. Vogl. II 78	Didymos-Lurios, S. d. Lysimachos, d. S. d. Herakleides	n.a. Voraus- zahlung d. Pachtgebühr	P.Mil.Vogl. II 79
144– 146/147	Herakleia, T. d. Kronion (Vormund ist ihr Bruder Kronion)	Pakebkis, S. d. Marsisuchos, ἵερεὺς ἀπολύσιμος	1300 Dr.	SB XIV 11488
145	Ammonilla, T. d. N.N.	Taorsenuphis, T. d. Kronion, d. S. d. Cheos u. d. Thenapynchis (Vormund ist ihr Bruder Harphaeis)	n.a.	P.Kron. 19
145	Ammonilla, T. d. N.N.	Taorsenuphis, T. d. Kronion, d. S. d. Cheos	n.a.	P.Kron. 19a

Jahr	Gläubiger	Schuldner	Kreditbetrag	Text
146	Thaesis, T. d. Papontos	Tephorsais, T. d. Kronion, d. S. d. Cheos	300 Dr. als $\pi\alpha\rho\alpha\theta\acute{\eta}\kappa\eta$ + 200 Dr. $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$	P.Kron. 20
149–155	Psenkebkis, S. d. Marepsemis	Psenkebkis, S. d. Mare- psemis; seine Schulden begleicht seine Schwester Thenmarsisuchos (Vor- mund ist ihr Ehemann Pakebkis, S. d. Harpokra- tion), sie ist die Mutter d. $\iota\epsilon\rho\acute{e}\nu\varsigma$ Kronion (Trismegis- tos ArchID 279)	460 Dr.	SB XII 11006a
vor 153	Taotin, T. d. Ptolemaios; sie ist die Cousine d. Didyme aus P.Kron. 17 u. 18 <sup>6</sup>	Tephorsais, T. d. Kronion (Vormund ist ihr Bruder Harphaesis)	124 Dr.	P.Kron. 22
2. Jh.	Tephorsais, T. d. Sokis(?)	Taorsenuphis u. Tephor- sais, beide T. d. Kronion (Vormund ist ihr Bruder Harphaesis)	260 Dr.	P.Kron. 23
2. Jh.	Geminus u. Paulinos, beide S. d. Patron	Harpokration, S. d. Marepsemis	38 Dr.	P.Mil.Vogl. III 146
153	Anubion, S. d. Isidoros, d. S. d. N.N., vertreten durch Chairemon, S. d. Chairemon	Harphaesis, S. d. Kronion, d. S. d. Cheos	96 Dr.	P.Kron. 46
167	Helena, T. d. Zoiros	Pakebkis, Onnophris u. Sarapammon, alle drei S. d. Onnophris, $\iota\epsilon\rho\acute{e}\varsigma$	124 Dr.	P.Tebt. II 390
vor 188	Heron-Sarapion, das Dar- lehen erhält (nach seinem Tod?) dessen S. Diodoros- Amatius zurück	Pakebkis, S. d. Herakleos; den Kredit zahlt (nach sei- nem Tod?) seine Ehefrau Taorseus, T. d. Eutyches, zurück	100 Dr.	P. Tebt. II 396

<sup>6</sup> Zu den Verwandtschaftsverhältnissen cf. Kehoe 1992, 154f.

**Appendix 5.2: Kreditgeschäfte der Tempeldiener aus Soknopaiu Nesos**

Jahr	Gläubiger	Schuldner	Kreditbetrag	Text
8 v.Chr.	Herieus	[Petesu]chos, S. d. Ps[en]esis	[.]8 Dr.	SB I 5244
7	Mares, S. d. Mesueris	Satabus, S. d. Teses	72 Dr.	BGU I 174+189
12	Satabus, S. d. Herieus d. J., <i>τερεύς</i>	Harpagathes, S. d. Panephremmis, <i>τερεύς</i>	325 Dr.	CPR XV 8-11
18	Horos, S. d. Harpagathes	Panephremmis, S. d. Herieus, <i>wcb</i> , und seine Ehefrau Thermuthis, T. d. Satabus	84 Dr.	P.Dime III 7
23	Stotoetis, S. d. Tesenuphis d. A.	Panephremmis, S. d. Herieus	64 Dr.	P.Lond. II 277 (S. 217)
26	Apynchis d. A., S. d. Stotoetis d. J.	N.N.	544 Dr.	PSI IX 1051
27	Apynchis d. J., S. d. Stotoetis d. J., <i>wcb</i>	Panesneus, S. d. Stotoetis, „Diener des Sobek“ ( <i>b3k Skb</i> )	n.a.	P.Dime III 10
29	Papais d. J., S. d. Nestnephis u. der Stoetis, Bauer und „Diener des Sobek“ ( <i>b3k Skb</i> )	Thases, T. d. Herieus u. d. Thermuthis, u. ihr Sohn Herieus, S. d. Tesenuphis (zugleich ihr Vormund)	593 Dr.	P.Dime III 11
32	Tenephremmis, T. d. Onnophris (Vormund ist ihr Sohn Onnophris, S. d. Tesenuphis)	Thases, T. d. Panephrymis (Vormund ist ihr Mann Harpagathes, S. d. Tesenuphis)	100 Dr.	P.Ryl. II 160c, Kol. 1
datiert zw. 41-54	Stotoetis, S. d. Horos	N.N.	40 Dr.	P.Louvre I 16
42	Stotoetis	Sieben Personen: Harpaesis, S. d. Tesenuphis; Satabus, S. d. Herieus; Panephrymmis, S. d. Herieus; Onnophris, S. d. Panomieus; Satabus, S. d. Herieus [d. S. d.?]; Apynchis; Harpaesis, S. d. Harpagathos; Pagysis, S. d. Harpagathes	50 Dr.	BGU III 713
42	Apynchis, S. d. Panephremmis, <i>wcb</i> , Bruder d. Schuldners	Stotoetis, S. d. Panephremmis, <i>wcb</i> , Bruder d. Gläubigers	34 Dr.	P.Dime III 19
45	Apynchis, <i>wcb</i>	Herieus, S. d. Teamais, Weber u. „Diener des Sobek“ ( <i>b3k Skb</i> )	171 Dr.	P.Dime III 22

Jahr	Gläubiger	Schuldner	Kreditbetrag	Text
45–50	Tapiomis, T. d. Horos u. d. Tanephrymmis (ihr Sohn Stotoetis, S. d. Tesenuphis, schrieb für sie eine demotische Rückzahlungsquittung)	Tesenuphis, S. d. Tesenuphis	1400 Dr.	P.Vindob. Tand. 24
47	Stotoetis, S. d. Horos, <i>wcb</i>	Sueris, T. d. Satabus (Vormund ist ihr Ehemann Onnophris, S. d. Panephremmis)	84 Dr.	P.Dime III 23
54	Psenamunis, S. d. Paus, Weber u., Diener des Sobek' ( <i>bik Skb</i> )	Herieus d. J., S. d. Satabus, <i>wcb</i> , u. seine Ehefrau Thenapynchis, T. d. <i>wcb</i> Panephremmis u. d. Tene-phremmis (Vormund ist ihr Ehemann)	260 Dr.	P.Dime III 27
70	Pisais, S. d. Stotoetis, <i>wcb</i>	Tanephremmis, T. d. Papais, u. ihr Ehemann Onnophris, S. d. Panephremmis u. d. Tapapais	100 Dr.	P.Dime III 31
75	Satabus, S. d. Panephremmis, u. sein Sohn Satabus	Acht Personen: Pisais, S. d. Stotoetis; Tesenuphis, S. d. Tesenuphis; Harpagathes u. Tesenuphis, beide S. d. Satabus; Harpagathes, S. d. Teses; Horos, S. d. Herieus; Panephremmis, S. d. Horos; Horos, S. d. Onnophris	35 Art. Weizen	P.Amh. II 110
datiert zw. 81–96	Satabus, S. d. Harpagathes	Stotoetis, S. d. Apynchis	60 Dr.	BGU I 190
89	N.N., S. d. Pakysis	Herieus, S. d. Panatos	Weizen im Wert von 60 Dr.	BGU XIII 2330
91	Pekysis d. J., S. d. Pekysis	Panephremmis, S. d. Panesneus	100 Dr. sowie den Gegenwert von 7,5 Art. Gerste und 2/ Art. Weizen	BGU XIII 2331
frühes 2. Jh.	Stotoetis, S. d. Apynchis, <i>Ιερεύς</i>	Stotoetis, Panesis, Harpagathes u. Horos	n.a.	BGU I 36 (Duplikat BGU II 436)
frühes 2. Jh.	Onnophris	Panephremmis (Vormund ist ihr Ehemann Stotoetis)	n.a.	P.Strasb. V 344

Jahr	Gläubiger	Schuldner	Kreditbetrag	Text
datiert zw. 102–106	Ammonios, S. d. Heron, d. S. d. Ammonios	Acht Personen: Horion, S. d. Satabus; Sarapion, S. d. Amonios; [P]anomgeus, S. d. Stotoetis; Stotoetis, S. d. Pse- nesis; Pakysis, S. d. Herieus; Stotoetis d. A., S. d. Herieus; Stotoetis, S. d. Petesuchos; der μαχαιροφόρος P. Fabius Dionysios	440 Dr.	BGII I 44 und II 415
105	Heron d. J., S. d. Tesenuphis	Onnophris, S. d. Harpaesis	200 Dr.	BGU XI 2042
datiert zw. 109–112	Tattion(?), T. d. Satur- nilus (Vormund ist ihr Verwandter Sotas, S. d. Petenuris)	Pakysis, S. d. Petenuphis	4[.] Dr.	SB XVI 12611
116	Tesenuphis, S. d. Tesenuphis	Apynchis u. Papais, beide S. d. Stotoetis	[.]22	SB XVI 12954
datiert zw. 117–138	Pakysis, S. d. Satabus, d. S. d. Mysthas	Tapiamis, T. d. Apynchis d. A. (Vormund ist ihr Sohn Stotoetis)	2100 Dr.	P.Bas. 7
128	Pakysis, S. d. Stotoetis d. A., ἑρεύς, Bruder des Schuldners	Panephremmis, S. d. Stotoetis d. A., Bruder des Gläubigers	420 Dr.	P.Amh. II 112
vor 138?	N.N., S. d. Stotoetis, d. S. d. Panephremmis	Soeris, T. d. Stotoetis, d. S. d. Panephremmis (Vormund ist ihr Ehemann Stotoetis); beide auch in CPR VI 3 und SPP XXII 36)	660 Dr.	SB XXIV 16203
125–139	Stotoetis d. J., S. d. Stoto- etis, d. S. d. Stotoetis	Stotoetis d. A. u. Stotoetis d. J., beide S. d. Panephremmis, d. S. d. Stotoetis, beide ἑρεῖς	168 Dr.	P.Ryl. II 174a
141	Doras-Ninnos, S. d. Do- ras, aus dem Bithynischen Viertel von Arsinoë	Vier Männer: Pammenes, S. d. Mysthas, d. S. d. Pamme- nes; Apynchis, S. d. Pan- ephremmis, d. S. d. Apynchis; Satabus, S. d. Stotoetis, d. S. d. Panommieus; Pekysis, S. d. Panephremmis, d. S. d. Horos; Apynchis u. Pekysis waren ἑρείς d. Soknopaios (siehe Kapitel 3.4.2.2)	524 Dr.	P.Louvre I 18
141	Didymos, S. d. Maron, als φροντιστής der Flavia Diokleia	Stotoetis, S. d. Stotoetis, d. S. d. Stotoetis	432 Dr. Vorauskauf von Gemüsesamen	P.Gen. I <sup>2</sup> 8

Jahr	Gläubiger	Schuldner	Kreditbetrag	Text
145	Apynchis, S. d. Stotoetis, d. S. d. Panephremmis, <i>ἴερεύς</i>	Soeris, T. d. Stotoetis, d. S. d. Panephremmis u. d. Taphiomis, <i>ἴερεια</i> (Vormund ist ihr Ehemann Stotoetis, S. d. dritten Stotoetis, d. S. d. Stotoetis, Beiname Paramon); beide auch in CPR VI 3 und SB XXIV 16203	500 Dr. ein Sklave der Schuldnerin leistet als Zins Arbeitsdienste	SPP XXII 36
145	Stotoetis, S. d. Horos, d. S. d. Panephremmis, <i>ἴερεύς</i> ; seine Frau Taesis tritt als Gläubigerin in P.Horak 80 auf	Apollonios, S. d. Kastor, d. S. d. Sambas, aus dem Bithynischen Viertel von Arsinoë	200 Dr. + 15 Art. Weizen	P.Lond. II 308 (S. 218)
146–157	Stotoetis d. Ä., d. S. d. Stotoetis, d. S. d. Stotoetis, <i>ἴερεύς</i>	Herieus, T. d. Panephremmis, d. S. d. Stotoetis, <i>ἴερεια</i> , sie zahlt die Kredite ihrer verstorbenen Mutter Segathis, T. d. Pakysis, u. ihres verstorbenen Bruders Herieus d. Ä. zurück (Vormund ist ihr Ehemann Stotoetis, S. d. Pakysis)	Schulden d. Mutter: 356 Dr.; Schulden d. Bruders: 100 Dr.	P.Amh. II 113
datiert zw. 147–155	N.N.	S[...], T. d. N.N. u. d. Sen [...] (Vormund ist ihr Ehemann Stotoetis, S. d. [N.N., d. S. d. Stoto]etis	350 Dr.	P.Strasb. V 383
148?	Sotas	Apynchis, S. d. Panephremmis, <i>ἴερεύς</i> <sup>7</sup>	868 Dr.	P.Prag. I 31
149	C. Julius Serenus	Stotoetis, S. d. Stotoetis u. d. Tamennaphris	240 Dr.	CPR I 15
149	Herakleia, T. d. Diokoros, d. S. d. Dioskoros (Vormund ist ihr Verwandter Soterichos, S. d. Zosimos)	drei Personen: Taesis, T. d. Panephremmis, d. S. d. Tesenuphis (Vormund ist ihr S. Stotoetis, S. d. Stotoetis), u. ihre S. Horos u. Panephremmis, beide S. d. Stotoetis	1200 Dr.	P.Lond. II 311 (S. 219)
2. Jh.	Thares, T. d. Tesenuphis, d. S. d. Tesenuphis, <i>ἴερεια</i> (Vormund ist ihr Verwandter Stotoetis, S. d. Stotoetis); sie ist die Ehefrau d. Schuldners	Panephremmis, S. d. Panuphis, d. S. d. Panephremmis, <i>ἴερεύς</i> ; Ehemann d. Gläubigerin	300 Dr.	P.Louvre I 17

<sup>7</sup> Zur Familie des Apynchis und ihren Bezug zum Tempel des Soknopaios cf. Cowey et al. 1989, 223f.

Jahr	Gläubiger	Schuldner	Kreditbetrag	Text
150	Stotoetis, S. d. Tesenuphis	Horos, Sohn d. N.N., d. Sohnes d. Horos, <i>ἰερεύς</i>	84 Dr. + 1 <sup>1/2</sup> Art. Weizen	BGU I 290
150–166	Stotoetis, S. d. Stotoetis, d. S. d. Stotoetis, <i>ἱερεύς</i> ; S. d. Schuldnerin	Segathis, T. d. Satabus, d. S. d. Tesies (Vormund ist ihr Schwager Stotoetis); ihre T. Tauetis u. Tasisois beteiligen sich im Folgejahr an dem Kredit d. Mutter; sie ist d. Mutter d. Gläubigers u. <i>ἱερεία</i>	840 Dr.	BGU XI 2043; SPP XXII 43; 45; P. Lond. II 360 (S. 216)
154	Taesis, T. d. Satabus- Pabus (Vormund ist ihr Ehemann Stotoetis, S. d. Horos, d. S. d. Panephremmis; er tritt in P.Lond. II 308 (S. 218) als <i>ἱερεύς</i> auf, siehe oben)	[Ho]ros, S. d. Satabus, d. S. d. Sa[tabus], <i>ἱερεύς</i>	2500 Dr.	P.Horak 80
157	Harpagathes, S. d. Harpagathes	Panephremmis, S. d. Apyn- chis, d. S. d. Panephremmis, <i>ἱερεύς</i>	420 Dr. + 16 Art. Weizen	P.Prag. I 32
157	Tauetis, T. d. Stotoetis, d. S. d. Stotoetis, <i>ἱερεία</i> (als Vormund tritt ihr Bruder Stotoetis auf, <i>ἱερεύς</i> )	Apia, <i>ἀπάτορα</i> , Tochter d. Thermutharion, in d. vor- liegenden Urkunde vertreten durch ihre Tante Apia, T. d. Nilos (Vormund ist ihr Ehemann Apollonios-Arte- midoros, S. d. Apollonios, aus d. Mendesischen Viertel in Arsinoë <sup>8</sup>	2000 Dr.	SB X 10294
datiert zw. 157–180	[N.N., T. d. N.N., d. S. d. S]totoetis (Vormund ist [N.N., S. d.] Stotoetis, <i>ἱερεύς</i> )	Herius, T. d. Pan[...], <i>ἱερεία</i> (Vormund ist ihr Bruder Stoto[etis], <i>ἱερεύς</i> )	1[.] Dr.	P.Münch. III 97
159	Tapiomis, T. d. Pakysis (Vormund ist ihr Bruder Pakysis)	Soeris, T. d. Stotoetis, d. S. d. Panephremmis, <i>ἱερεία</i> (Vormund ist ihr Ehemann Stotoetis, S. d. Stotoetis, d. S. d. Stotoetis, Beiname Paramon); beide schon in SB XXIV 16203 u. SPP XXII 36	200 Dr. + 4 Art. Weizen	CPR VI 3

8 Zu den Verwandtschaftsverhältnissen cf. Coles 1966, 133–5.

Jahr	Gläubiger	Schuldner	Kreditbetrag	Text
159-173	Harpagathes, S. d. Satabus, ἑρεύς, Rückzahlung an seine Kinder Pabus, Panomgeus, Onnophris u. Segathis	Panomgeus, S. d. Harpagathes, d. S. d. Satabus	136 Dr.	PSI XIII 1324 = SB VI 9369
162/163	Stotoetis	Stotoetis, S. d. Stotoetis, ἑρεύς	400 Dr.	SPP XXII 78
163	Didymos, S. d. Didymos-Demetrios, ein Alexandriner	Pabus, S. des Satabus, d. S. d. Harpagathes	148 Dr.	CPR I 16
166	Didymos, S. d. Didymos-Demetrios, ein Alexandriner	Pabus, S. d. Satabus, wohl dieselben wie in CPR I 16	360 Dr.	CPR I 14
167	Pharion, S. d. Didas	Fünf Personen: Harpagathes u. Satabus, beide S. d. Satabus, d. S. d. Satabus, beide ἑρεῖς; Stotoetis, S. d. Stotoetis, d. S. d. Stotoetis; Alpaeites(?), S. d. Herieus, d. S. d. Alpaeites(?); Pekysis, S. d. Stototetis, d. S. d. Stototetis	400 Dr.	P.Lond. II 336 (S. 221)
186/187	Stotoetis, T. d. Onnophris (Vormund ist ihr Ehemann N.N., ἑρεύς)	Kiapis d. A.	160 Dr.	SPP XXII 69
208	Pakysis, S. d. Pakysis, ἑρεύς	Sempronios, ἑρεύς, u. Stotoetis, beide S. d. Panas, d. S. d. Sempronios	125 Dr.	SPP XXII 41
216	C. Julius Saturninus, S. d. Veteranen C. Julius Saturninus	Aurelios Sotas, S. d. Apynchis	72 Dr. + 7,5 Metra Gemüsesamen	P.Louvre I 19



## Abbildungsnachweis

Abb. 1

© Fayum Projekt, <https://www.trismegistos.org/fayum>. Für die Übermittlung der im Juni 2020 auf Basis der Erkenntnisse des *Fayoum Survey Project* (cf. Römer 2019) aktualisierten Karte danke ich Willy Clarysse und Tom Gheldof.

Abb. 2–13, 15, 20–47

© Autor  
© SMB, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, 15978  
© Atelier Reiser, in: Breccia 1926, Tav. LIX  
© Atelier Reiser, in: Breccia 1926, Tav. LVIII  
© M. Bartocci, in: Breccia 1926, Tav. LI  
© Atelier Reiser, in: Breccia 1926, Tav. LIV

Abb. 14

Abb. 16

Abb. 17

Abb. 18

Abb. 19



# Bibliografie

## Nachschlagewerke und Online-Ressourcen

### Nachschlagewerke

- Berichtigungsliste der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten (BL), hrsg. v. F. Preisigke, F. Bilabel u.a., Berlin u.a. 1922ff.
- Demotisches Namenbuch (NB Dem.), hrsg. v. E. Lüddeckens; H.-J. Thissen u.a., Wiesbaden 1980–2000.
- Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike (DNP), hrsg. v. H. Cancik, H. Schneider, M. Landfester u.a., Stuttgart u.a. 1996ff.
- Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Ägyptens in den griechischen Papyrusurkunden der ptolemäisch-römischen Zeit, hrsg. v. F. Preisigke. Göttingen 1915.
- Lexikon der Ägyptologie (Lex.Äg.), hrsg. v. W. Helck, E. Otto u. W. Westendorf. Wiesbaden 1972–1996.
- Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG), hrsg. v. J. J. E. Hondius u.a., Leiden, 1923ff.
- The Coptic Encyclopaedia (Copt. Enc.), hrsg. v. A. S. Atija. Toronto u. New York, 1991.
- Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienchilder usw. aus Ägypten (WB), hrsg. v. F. Preisigke, E. Kiessling u.a., Berlin 1925ff.

### Online-Ressourcen

- Brill's New Pauly (DNP Online), hrsg. v. H. Cancik, H. Schneider, M. Landfester u.a., Brill Online Reference Works, 2006ff. URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_Preface](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_Preface)
- Das Wissenschaftliche Bibellexikon (WiBiLex), hrsg. v. S. Alkier, M. Bauks, K. Koenen u.a., Deutsche Bibelgesellschaft, 2004ff. URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex>
- Fayum Project. A Gazetteer of the Fayum Area, K.U. Leuven, 1998ff. URL: [www.trismegistos.org/fayum](http://www.trismegistos.org/fayum)

- Heidelberger Gesamtverzeichnis der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten einschließlich der Ostraka usw., der lateinischen Texte, sowie der entsprechenden Urkunden aus benachbarten Regionen (HGV), Institut für Papyrologie (Universität Heidelberg), 2002ff. URL: aquila.zaw.uni-heidelberg.de
- Neues Fachwörterbuch (nFWB), Universität Leipzig, 2015–2018. URL: www.organapa-pyrologica.net
- Papyrological Navigator (PN), Duke Collaboratory for Classics Computing (Duke University) u. Institute for the Study of the Ancient World (New York University), 2010ff. URL: papyri.info
- Perseus Digital Library, Tufts University, 1987ff. URL: www.perseus.tufts.edu
- Searchable Greek Inscriptions Online, The Packard Humanities Institute (Cornell University u. Ohio State University), 2005ff. URL: inscriptions.packhum.org
- Thesaurus Lingua Aegyptiae (TLA), Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2014ff. URL: aaew.bbaw.de/tla
- Trismegistos (TM), K.U. Leuven, 2005ff. URL: www.trismegistos.org

### Aufsätze, Monografien, Sammelbände

- Agut-Labordère, Damien; Redon, Bérangère (Hrsg.) (2020): Les vaisseaux du désert et des steppes. Les camélidés dans l'antiquité (*camelus dromedarius* et *camelus bactrianus*). Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée (Archéologie(s), 2).
- Albrecht, Janico; Degelmann, Christopher; Gasparini, Valentino; Gordon, Richard L.; Patzelt, Maik; Petridou, Georgia et al. (2018): Religion in the Making. The Lived Ancient Religion Approach. In: *Religion* 48 (4), S. 568–593.
- Arlt, Carolin; Stadler, Martin Andreas (Hrsg.) (2013): Das Fayyûm in Hellenismus und Kaiserzeit. Fallstudien zu multikulturellem Leben in der Antike. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Baccani, Donata (1989): Appunti per oroscopi negli ostraca di Medinet Madi. In: *AnPap* 1, S. 67–77.
- Baccani, Donata (1992): Oroscopi greci. Documentazione papirologica. Messina: Siccania (Ricerca Papyrologica, 1).
- Baccani, Donata (1995): Appunti per Oroscopi negli ostraca di Medinet Madi (II). In: *AnPap* 7, S. 63–72.
- Bagnall, Roger S. (1988): Combat ou vide. Christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive. In: *Kléma* 13, S. 285–296.
- Bagnall, Roger S. (1993): Egypt in Late Antiquity. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Bagnall, Roger S. (2008): Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt. In: Johannes Hahn, Stephen Emmel und Ulrich Gotter (Hrsg.): From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity. Leiden: Brill (Religions in the Graeco-Roman World, 163), S. 24–42.

- Bagnall, Roger S.; Cribiore, Raffaella (2006): Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC–AD 800. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- Bastianini, Guido (1982): Dall'archivio del tempio di Soknebtynis. PSI X 1149. In: Franco Pastori (Hrsg.): Studi in onore di Arnaldo Biscardi III. Mailand: Cisalpino-La Goliardica, S. 481–489.
- Bastianini, Guido (1994): Una domanda oracolare da Soknopaiou Nesos (P. Vindob. G 298). In: Clara Burini, Aurelio Privitera, Peter J. Parsons und Ubaldo Pizzani (Hrsg.): Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini. Rom: Gruppo Editoriale Internazionale, S. 189–197.
- Benaissa, Amin (2016): Four Papyri from the Archive of the Temple of Soknobraisis in Bacchias. In: *ZPE* 197, S. 204–216.
- Berkes, Lajos (2017): Dorfverwaltung und Dorfgemeinschaft in Ägypten von Diokletian zu den Abbasiden. Wiesbaden: Harrassowitz (Philippika, 104).
- Bernard, Étienne (1975): Recueil des inscriptions grecques du Fayoum. Tome I. La ,Méris' d'Hérakleidès. Leiden: Brill.
- Bertrand, Aurore (2013): Prêtres en Égypte ptolémaïque et romaine. Inventaire et analyse des sources papyrologiques grecques. Montpellier: Unpubl. Diss.
- Boak, Arthur E. R. (1955): The Population of Roman and Byzantine Karanis. In: *Historia* 4 (2/3), S. 157–162.
- Boutros, Ramez W. (2005): The Christian Monuments of Tebtunis. In: Ġaudat Ġabra (Hrsg.): Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis. Essays from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Honor of Martin Krause. Kairo, New York: American Univ. in Cairo Press (A Saint Mark Foundation Book), S. 119–139.
- Braunert, Horst (1964): Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit. Bonn: Röhrscheid (Bonner historische Forschungen, 26).
- Breccia, Evaristo (1926): Monuments de l'Egypte gréco-romaine. Tome 1. 1, Le rovine e i monumenti di canopo. 2, Teadelfia e il tempio di Pneferôs. Bergamo: Istituto Italiano d'Arti Grafiche.
- Breeze, David J. (1969): The immunes and principales of the Roman Army. 2 Bände. Durham: Durham E-Theses Online. Online verfügbar unter <http://etheses.dur.ac.uk/10478/>.
- Bremmer, Jan (2017): Pilgrimage Progress? In: Troels Myrup Kristensen und Wiebke Friesse (Hrsg.): Excavating Pilgrimage. Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World. London, New York: Routledge (Routledge Studies in Pilgrimage, Religious Travel & Tourism), S. 275–284.
- Bresciani, Edda (1968): Missione di scavo a Medinet Madi (Fayum – Egitto). Rapporto preliminare delle campagne di scavo 1966 e 1967. Mailand, Varese: Instituto Editoriale Cisalpino (Collana di testi e documenti per lo studio dell'antichità, 20).
- Bresciani, Edda (1997/1998): Rapporto sulle missioni archeologiche nel Fayum nel 1998. Il nuovo tempio di Medinet Madi. In: *EVO* 20–21, S. 95–109.

- Bresciani, Edda (2007): Pisa University Archaeological Mission at Medinet Madi – Fayum. Preliminary Report November 2007. In: *EVO* 30, S. 5–8.
- Bresciani, Edda (2009): Les temples de Medinet Madi. Passé et futur. In: Ursula Rössler-Köhler und Tarek Tawfik (Hrsg.): Die ihr vorbeigehen werdet ... wenn Gräber, Tempel und Statuen sprechen. Gedenkschrift für Prof. Dr. Sayed Tawfik Ahmed. Berlin, New York: De Gruyter (Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, Sonderschrift, 16), S. 59–65.
- Bresciani, Edda (2010): Narmouthis 2006. Documents et objets découverts à Médinet Madi en 2006. Pisa: Plus-Pisa Univ. Press (EVO, 2).
- Bresciani, Edda; Giammarusti, Antonio (2012): I Templi di Medinet Madi nel Fayum. Pisa: Plus-Pisa Univ. Press.
- Broux, Yanne (2013a): Creating a New Local Elite. The Establishment of the Metropolitan Orders of Roman Egypt. In: *APF* 59 (1), S. 143–153.
- Broux, Yanne (2013b): Explicit Name Change in Roman Egypt. In: *CdE* 88, S. 313–336.
- Broux, Yanne (2015): Double Names and Elite Strategy in Roman Egypt. Leuven: Peeters (StudHell, 54).
- Broux, Yanne; Coussement, Sandra (2014): Double Names as Indicators of Social Relations in Graeco-Roman Egypt. In: Mark Depauw und Sandra Coussement (Hrsg.): Identifiers and Identification Methods in the Ancient World. Legal Documents in Ancient Societies III. Leuven, Paris, Walpole (MA): Peeters (OLA, 229), S. 119–139.
- Bruun, Christer (2007): The Antonine Plague and the ‚Third-Century-Crisis‘. In: Olivier Hekster, Gerda de Kleijn und Daniëlle Slootjes (Hrsg.): Crises and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network ‚Impact of Empire‘ (Nijmegen, June 20–24, 2006). Leiden, Boston: Brill (Impact of Empire, 7), S. 201–217.
- Bryen, Ari Z. (2013): Violence in Roman Egypt. A Study in Legal Interpretation. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press (Empire and After).
- Bryen, Ari Z.; Wypustek, Andrzej (2009): Gemellus' Evil Eyes (P.Mich. VI 423–424). In: *GRBS* 49, S. 535–555.
- Buzi, Paola (2014a): Fayyum tardo antico e Bakchias cristiana. In: Enrico Giorgi und Paola Buzi (Hrsg.): Bakchias. Dall'archeologia alla storia. Bologna: Bonona Univ. Press, S. 69–80.
- Buzi, Paola (2014b): Il settore Cristiano. In: Enrico Giorgi und Paola Buzi (Hrsg.): Bakchias. Dall'archeologia alla storia. Bologna: Bonona Univ. Press, S. 179–211.
- Capasso, Mario (2007): Alcuni papiri figurati magici recentemente trovati a Soknopaiou Nesos. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum. Proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology, Lecce, 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> 2005. Galatina: Congedo, S. 49–66.
- Capasso, Mario (2012): I papiri e gli ostraka greci, figurati e copti (2001–2009). In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): Soknopaiou Nesos Project I (2003–2009). Pisa, Rom: Fabrizio Serra Editore (Studi di egittologia e di papirologia, 9), S. 231–248.
- Capasso, Mario (2015): Soknopaios. Il tempio, il culto e i sacerdoti: il contributo dei papi. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): Soknopaios, the Temple and Worship.

- Proceedings of the First Round Table of the Centro di Studi Papirologici of Università del Salento, Lecce – October 9<sup>th</sup> 2013. Lecce: Pensa MultiMedia, S. 34–116.
- Capasso, Mario; Davoli, Paola (Hrsg.) (2007): New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum. Proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology, Lecce, 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> 2005. Galatina: Congedo.
- Capasso, Mario; Davoli, Paola (Hrsg.) (2012): Soknopaiou Nesos Project I (2003–2009). Pisa, Rom: Fabrizio Serra Editore (Studi di egittologia e di papirologia, 9).
- Capasso, Mario; Davoli, Paola (Hrsg.) (2015): Soknopaios, the Temple and Worship. Proceedings of the First Round Table of the Centro di Studi Papirologici of Università del Salento, Lecce – October 9<sup>th</sup> 2013. Lecce: Pensa MultiMedia.
- Capponi, Livia (2011): Priests in Augustan Egypt. In: James H. Richardson und Federico Santangelo (Hrsg.): Priests and State in the Roman World. Stuttgart: Franz Steiner (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 33).
- Capron, Laurent (2008): Déclarations fiscales du temple de Soknopaiou Nêos. Éléments nouveaux. In: *ZPE* 165, S. 133–160.
- Casanova, Gerardo (1975): Theadelphia e l'archivio di Harthotes. Ricerche su un villaggio egiziano fra il IIIa e il I<sup>p</sup>. In: *Aegyptus* 55, S. 70–158.
- Casanova, Gerardo (1976): Osservazioni linguistiche e paleografiche sull'archivio di Harthotes di Theadelphia. In: *Aegyptus* 56, S. 144–176.
- Casanova, Gerardo (1979): Il villaggio di Theadelphia e l'archivio di Harthotes. Addenda. In: *Aegyptus* 59, S. 112–118.
- Cenival, Françoise de (1972): Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotique. Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Chaufray, Marie-Pierre (2009): Des Lésônes en action dans le temple de Soknopaios à Soknopaiou Nêos à l'époque Ptolémaïque. In: Patrizia Piacentini und Christian Orsenigo (Hrsg.): Egyptian Archives. Proceedings of the First Session of the International Congress ‚Egyptian Archives / Egyptological Archives‘ in Milano, September 9–10, 2008. Mailand: Cisalpino, S. 153–164.
- Chaufray, Marie-Pierre (2015): Temple of Soknopaiou Nesos. In: Katrijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): Graeco-Roman Archives from the Fayum. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 403–405.
- Chaufray, Marie-Pierre (2016a): Comptes du temple de Soknopaios à Dimé à l'époque romaine. In: Tomasz Derda, Adam Łajtar und Jakub Urbanik (Hrsg.): Proceedings of the 27<sup>th</sup> International Congress of Papyrology. Warsaw, 29 July–3 August 2013, Bd. 3. 3 Bände. Warschau (JJP-Suppl., 28), S. 1737–1749.
- Chaufray, Marie-Pierre (2016b): Deux papyrus inédits de Dimé conservés à l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne. In: *Enchoria* 34, S. 1–28.
- Chaufray, Marie-Pierre (im Druck): Registres comptables et pratique scribale à Dimé à l'époque romaine. In: Rodney Ast, Jennifer Cromwell, Malcolm Choat, Julia Lougovaya-Ast und Rachel Yuen-Collingridge (Hrsg.): Observing the Scribe at Work. Scribal Practice in the Ancient World. Leuven: Peeters (OLA).

- Chaufray, Marie-Pierre; Guermeur, Ivan; Lippert, Sandra; Rondot, Vincent (Hrsg.) (2018): Le Fayoum. Archéologie – histoire – religion. Actes du sixième colloque international. Montpellier, 26–28 octobre 2016. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Clarysse, Willy (1984): Bilingual Texts and Collaboration between Demoticists and Papyrologists. In: Centro internazionale per lo studio dei papiri Ercolanesi (Hrsg.): Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia. Napoli, 19.–26. 5. 1983, Bd. 3. 3 Bände. Napoli: Centro internazionale per lo studio dei papiri Ercolanesi, S. 1345–1353.
- Clarysse, Willy (1985): Greeks and Egyptians in the Ptolemaic Army and Administration. In: *Aegyptus* 65, S. 57–66.
- Clarysse, Willy (1993): Egyptian Scribes Writing Greek. In: *CdE* 68, S. 186–201.
- Clarysse, Willy (1997): Greek Accents on Egyptian Names. In: *ZPE* 119, S. 177–184.
- Clarysse, Willy (2003): Tomoi Synkollēsimoi. In: Maria Brosius (Hrsg.): Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World. Oxford: Oxford Univ. Press (Oxford Studies in Ancient Documents), S. 344–359.
- Clarysse, Willy (2005a): Summary of the Symposion. In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposions vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 185–189.
- Clarysse, Willy (2005b): Tebtynis and Soknopaiu Nesos: The Papyrological Documentation through the Centuries. In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposions vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 19–28.
- Clarysse, Willy (2013a): Determinatives in Greek Loan-Words and Proper Names. In: Sven P. Vleeming (Hrsg.): Aspects of Demotic Orthography. Leuven, Paris, Walpole (MA): Peeters (StudDem, XI), S. 1–24.
- Clarysse, Willy (2013b): Dionysos, Souchos and Sarapis as Personal Names. In: *ZPE* 186, S. 259–266.
- Clarysse, Willy; Broux, Yanne (2016): Would You Name Your Child After a Celebrity? Arsinoe, Berenike, Kleopatra, Laodike and Stratonike in the Greco-Roman East. In: *ZPE* 200, S. 347–362.
- Clarysse, Willy; Paganini, Mario C. D. (2009): Theophoric Personal Names in Graeco-Roman Egypt. The Case of Sarapis. In: *APF* 55 (1), S. 68–89.
- Clarysse, Willy; Remijsen, Sofie (2008): Incest or Adoption? Brother-Sister Marriage in Roman Egypt Revisited. In: *JRS* 98, S. 53–61.
- Claytor, W. Graham (2018): The Municipalization of Writing in Roman Egypt. In: Anne Kolb (Hrsg.): Literacy in Ancient Everyday Life. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 319–334.
- Claytor, W. Graham; Feucht, Birgit (2015): (Gaii) Iulii Sabinus and Apollinarius. In: Katrijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): Graeco-Roman Archives from the Fayum. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 186–198.
- Claytor, W. Graham; Litinas, Nikos; Nabney, Elizabeth (2016): Labor Contracts from the Harthotes Archive. In: *BASP* 53, S. 79–119.

- Coles, Revel A. (1966): Four Papyri from the British Museum. In: *JEA* 52, S. 129–137.
- Coles, Revel A. (1967): More Papyri from the British Museum. In: *JEA* 53, S. 121–130.
- Colin, Frédéric (1995): De la signification du nom Parammon. In: *ZPE* 107, S. 213–216.
- Connor, Andrew J. (2015): Temples as Economic Agents in Early Roman Egypt: The Case of Tebtunis and Soknopaiou Nesos. Cincinnati: OhioLINK Electronic Theses and Dissertations Center. Online verfügbar unter <https://etd.ohiolink.edu/>.
- Cowey, James M. S.; Duttenhöfer, Ruth; Richter, M.; Schubert, P. (1989): Bemerkungen zu P.Prag. I. In: *ZPE* 77, S. 216–224.
- Crawford, Dorothy J. (1974): Skepe in Soknopaiou Nesos. In: *JJP* 18, S. 169–175.
- Daris, Sergio (2007): Strutture urbanistiche di Soknopaiou Nesos nei papiri greci. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum. Proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology, Lecce, 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> 2005. Galatina: Congedo, S. 83–94.
- Darnton, Robert (2010): Workers Revolt. The Great Cat Massacre of the Rue Saint-Séverin. In: Robert Darnton (Hrsg.): The Great Cat Massacre. And Other Episodes in French Cultural History. New York: BasicBooks, S. 75–106.
- Davoli, Paola (1998): L'archeologia urbana nel Fayum di età ellenistica e romana. Neapel: Generoso Procaccini Editore.
- Davoli, Paola (2005): New Excavations at Soknopaiou Nesos: the 2003 Season. In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Tebtynis und Soknopaiou Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposiums vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 29–40.
- Davoli, Paola (2007): The Temple Area of Soknopaiou Nesos. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum. Proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology, Lecce, 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> 2005. Galatina: Congedo, S. 95–124.
- Davoli, Paola (2008): Nuovi risultati dalle Campagne di Scavo 2004–2006 a Soknopaiou Nesos (Egitto). In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Graeco-Roman Fayum – Texts and Archaeology. Proceedings of the Third International Fayum Symposium, Freudenstadt, May 29–June 1, 2007. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 75–92.
- Davoli, Paola (2010): Archaeological Research in Roman Soknopaiou Nesos. Results and Perspectives. In: Katja Lembke, Martina Minas-Nerpel und Stefan Pfeiffer (Hrsg.): Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3–6 July 2008. Leiden, Boston: Brill (Culture and History of the Ancient Near East, 41), S. 53–77.
- Davoli, Paola (2012): Lo scavo archeologico: 2003–2009. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): Soknopaiou Nesos Project I (2003–2009). Pisa, Rom: Fabrizio Serra Editore (Studi di egittologia e di papirologia, 9), S. 119–230.
- Davoli, Paola (2014a): Archaeological Mission of the Centro di Studi Papirologici of Salento University (Lecce) at Soknopaiou Nesos/Dime es-Seba (El-Fayyum – Egypt). Eleventh Archaeological Season, October–December 2014. Hrsg. v. Centro di Studi Papirologici (Lecce). Soknopaiou Nesos Project. Online verfügbar unter [http://muopepapirologico.eu/img/report/2014\\_report\\_engl.pdf](http://muopepapirologico.eu/img/report/2014_report_engl.pdf).

- Davoli, Paola (2014b): The Temple of Soknopaios and Isis Nepherses at Soknopaiou Nesos (el-Fayyum). In: Gaëlle Tallet und Christiane Zivie-Coché (Hrsg.): Le myrtle et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis, Bd. 1. 2 Bände. Montpellier: Université Paul Valéry (Montpellier III) – CNRS, UMR 5140 ,Archéologie des Sociétés‘, Équipe ‚Égypte Nilotique et Méditerranéenne‘ (ENiM) (Cahiers de l’ENiM, 9), S. 51–68.
- Davoli, Paola (2015): The Temple as a Spatial and Architectural Reality. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): Soknopaios, the Temple and Worship. Proceedings of the First Round Table of the Centro di Studi Papirologici of Università del Salento, Lecce – October 9<sup>th</sup> 2013. Lecce: Pensa MultiMedia, S. 118–154.
- Davoli, Paola (2016): Archaeological Mission of the Centro di Studi Papirologici of Salento University (Lecce) at Soknopaiou Nesos/Dime es-Seba (El-Fayyum – Egypt). Thirteenth Archaeological Season, October–December 2016. Hrsg. v. Centro di Studi Papirologici (Lecce). Soknopaiou Nesos Project. Online verfügbar unter [http://www.museopapirologico.eu/img/report/2016\\_report\\_eng.pdf](http://www.museopapirologico.eu/img/report/2016_report_eng.pdf).
- Depauw, Mark (2003): Autograph Confirmation in Demotic Private Contracts. In: *CdE* 78, S. 66–III.
- Depauw, Mark (2014): Elements of Identification in Egypt, 800 BC–300 AD. In: Mark Depauw und Sandra Coussement (Hrsg.): Identifiers and Identification Methods in the Ancient World. Legal Documents in Ancient Societies III. Leuven, Paris, Walpole (MA): Peeters (OLA, 229), 75–101.
- Depauw, Mark (2017): Roman Influence on Rituals of Identification in Egypt. In: Wouter Vanacker und Arjan Zuiderhoek (Hrsg.): Imperial Identities in the Roman World. London, New York: Routledge, S. 176–204.
- Derda, Tomasz (2006): Arsinoites Nomos. Administration of the Fayum under Roman Rule. Warschau (JJP-Suppl., 7).
- Derda, Tomasz (2019): A Roman Province in the Eastern Mediterranean. In: Katrijn Vandorpe (Hrsg.): A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt. Hoboken (NJ): Wiley Blackwell (Blackwell Companions to the Ancient World), S. 51–69.
- Di Cerbo, Christina (2004): Neue demotische Texte aus Tebtynis. Überblick zu den demotischen Papyri der italienisch/französischen Ausgrabung in Tebtynis aus den Jahren 1997–2000. In: Friedhelm Hoffmann und Heinz Josef Thissen (Hrsg.): Res severa verum gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004. Leuven: Peeters (StudDem, 6), S. 109–119.
- Dieleman, Jacco (2012): Coping with a Difficult Life. Magic, Healing, and Sacred Knowledge. In: Christina Riggs (Hrsg.): The Oxford Handbook of Roman Egypt. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 337–361.
- Dijkstra, Jitse H. F. (2008): Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298–642 CE). Leuven, Paris, Dudley (MA): Peeters (OLA, 173).
- Dogaer, Nico (2015): Greek Names with the Ending -ιανος/-ianus in Roman Egypt. In: *JJP* 45, S. 45–63.

- Dogaer, Nico; Depauw, Mark (2017): Horion & Co. Greek Hybrid Names and their Value for the Study of Intercultural Contacts in Graeco-Roman Egypt. In: *Historia* 66 (2), S. 193–215.
- Dörner, Norbert (2014): Feste und Opfer für den Gott Caesar. Kommunikationsprozesse im Rahmen des Kaiserkultes im römischen Ägypten der julisch-claudischen Zeit (30 v.Chr.–68 n.Chr.). Rahden: Leidorf (Pharos: Studien zur griechisch-römischen Antike, 30).
- Drexhage, Hans-Joachim (1991): Preise, Mieten/Pachten, Kosten und Löhne im römischen Ägypten. Vorbereitungen zu einer Wirtschaftsgeschichte des römischen Ägypten I. St. Katharinen: Scripta Mercaturae.
- Droß-Krüpe, Kerstin (2011): Wolle – Weber – Wirtschaft. Die Textilproduktion der römischen Kaiserzeit im Spiegel der papyrologischen Überlieferung. Wiesbaden: Harrassowitz (Philippika, 46).
- Dunand, Françoise (1999): Syncrétisme ou coexistence. Images du religieux dans l'Égypte tardive. In: Corinne Bonnet und André Motte (Hrsg.): Les syncrétismes religieux dans le monde Méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25–27 septembre 1997. Brüssel, Rom: Brepols (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes, 36), S. 97–116.
- Dunbar, Norah E. (2016): Power and Conflict. In: Charles R. Berger, Michael E. Roloff, Steve R. Wilson, James Price Dillard, John Caughlin und Denise Solomon (Hrsg.): The International Encyclopedia of Interpersonal Communication. Chichester, Malden, Oxford: Wiley Blackwell (The Wiley Blackwell - ICA International Encyclopedias of Communication).
- Duncan-Jones, Richard P. (1996): The Impact of the Antonine Plague. In: *JRA* 9, S. 108–136.
- Elsner, Jaś; Rutherford, Ian C. (Hrsg.) (2005): Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods. Oxford, New York: Oxford Univ. Press.
- Evans, James A. S. (2004): The Astrologer's Apparatus. A Picture of Professional Practice in Greco-Roman Egypt. In: *JHA* 35 (1), S. 1–44.
- Evans-Grubbs, Judith (2011): Promoting ‚pietas‘ Through Roman Law. In: Beryl Rawson (Hrsg.): A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds. Malden: Wiley Blackwell (Companions to the Ancient World, 34), S. 377–392.
- Fauerbach, Ulrike (1996): Der Elephantine-, Skandal'. Neubearbeitung und Kommentierung des Papyrus Turin 1887. Köln: Universitäts- und Staatsbibliothek Köln.
- Feucht, Birgit (2015): Kronion and Isidora, Priests of Soknebtynis. In: Katerijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): Graeco-Roman Archives from the Fayum. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 210–214.
- Fink, Christina (2003): Living for Funerals. Karen Teenagers and Romantic Love. In: Claudio O. Delang (Hrsg.): Living at the Edge of Thai Society: The Karen in the Highlands of Northern Thailand. London, New York: RoutledgeCurzon (Rethinking Southeast Asia, 6), S. 90–111.

- Foertmeyer, Victoria A. (1989): *Tourism in Graeco-Roman Egypt*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- France, Jacques (1999): *Theadelphia and Euhemeria. Village History in Greco-Roman Egypt*. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven. Online publ. Diss. Online verfügbar unter [www.trismegistos.org/downloads/process.php?file=france.pdf](http://www.trismegistos.org/downloads/process.php?file=france.pdf).
- Frankfurter, David (1998): *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Frankfurter, David (2000): *The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt. Religious Worlds and Actors*. In: *ARG* 2 (2), S. 162–194.
- Frankfurter, David (2011): Egyptian Religion and the Problem of the Category ‚Sacrifice‘. In: Jennifer Wright Knust und Zsuzsanna Várhelyi (Hrsg.): *Ancient Mediterranean Sacrifice*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 75–93.
- Frankfurter, David (2012): Religious Practice and Piety. In: Christina Riggs (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 319–336.
- Gallazzi, Claudio (2012): Le 300 nuove domande oracolari di Tebtynis. In: Annie Gasse, Frédéric Servajean und Christophe Thiers (Hrsg.): *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, Bd. 2. 4 Bände. Montpellier: Université Paul Valéry (Cahiers de l'ENiM, 5), S. 331–344.
- Gallazzi, Claudio; Hadji-Minaglou, Gisèle (2000): Tebtynis I. La reprise des fouilles et le quartier de la chapelle d'Isis Thermoutis. Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Gallo, Paolo (1992): The Wandering Personnel of the Temple of Narmouthis in the Faiyum and some Toponyms of the Meris of Polemon. In: Janet H. Johnson (Hrsg.): *Life in a Multi-Cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*. Chicago (SAOC, 51), S. 119–132.
- Geraci, Giovanni (1971): Ricerche sul Proskynema. In: *Aegyptus* 51 (1), S. 3–211.
- Giannotti, Sara (2007): Instruzioni per un apprendista bibliotecario negli ostraka demotici e bilingui di Narmuthis. In: *EVO* 30, S. 117–152.
- Gibbs, Matt (2012): Manufacture, Trade, and the Economy. In: Christina Riggs (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 38–55.
- Gilliam, Elizabeth H. (1947): The Archives of the Temple of Soknobraisis at Bacchias. In: *YCS* 10, S. 179–281.
- Ginzburg, Carlo (1993): Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß. In: *Historische Anthropologie* 1, S. 169–192.
- Ginzburg, Carlo (2013): The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller. With a New Preface. Originally published in Italian as *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500* (Turin 1976), translated by John and Anne C. Tedeschi. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- Giorgi, Enrico (2014): La genesi e lo sviluppo urbano. In: Enrico Giorgi und Paola Buzzi (Hrsg.): *Bacchias. Dall'archeologia alla storia*. Bologna: Bononia Univ. Press, S. 53–76.

- Gordon, Richard L.; Petridou, Georgia; Rüpke, Jörg (Hrsg.) (2017): Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire. Berlin: De Gruyter (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 66).
- Grimm, Alfred (1994): Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche. Wiesbaden: Harrassowitz (ÄAT, 15).
- Guglielmi, Waltraud (1994): Die Funktion von Tempeleingang und Gegentempel als Gebeitsort. Zur Deutung einiger Widder- und Gansstelen des Amun. In: Rolf Gundlach und Matthias Rochholz (Hrsg.): Ägyptische Tempel. Struktur, Funktion und Programm. Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992. Hildesheim: Gerstenberg (HÄB, 37), S. 55–68.
- Habermann, Wolfgang (1998): Zur chronologischen Verteilung der papyrologischen Zeugnisse. In: *ZPE* 122, S. 144–160.
- Hadjī-Minaglou, Gisèle (2007): Tebtynis IV. Les habitations à l'est du temple de Soknebtynis. Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Hadjī-Minaglou, Gisèle (2008): L'habitat à Tebtynis à la lumière des fouilles récentes: I<sup>er</sup> s.av.–I<sup>er</sup> s.apr. J.-C. In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Graeco-Roman Fayum – Texts and Archaeology. Proceedings of the Third International Fayum Symposium, Freudenstadt, May 29–June 1, 2007. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 123–134.
- Hadjī-Minaglou, Gisèle (2015): Le développement urbain de Tebtynis à l'époque gréco-romaine d'après les fouilles récentes. In: Nadine Quenouille (Hrsg.): Von der Pharaonenzeit bis zur Spätantike. Kulturelle Vielfalt im Fayum. Akten der 5. Internationalen Fayum-Konferenz, 29. Mai bis 1. Juni 2013, Leipzig. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 39–54.
- Haensch, Rudolf (2012): The Roman Army in Egypt. In: Christina Riggs (Hrsg.): The Oxford Handbook of Roman Egypt. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 68–82.
- Hagedorn, Dieter (1993): Eignet sich die prosopographische Methode zur Erforschung sozialer Strukturen in den Dörfern des römischen Ägypten? In: Werner Eck (Hrsg.): Prosopographie und Sozialgeschichte. Studien zur Methodik und Erkenntnismöglichkeit der kaiserlichen Prosopographie. Kolloquium, Köln, 24.–26. November 1991. Köln: Böhlau Verlag, S. 351–363.
- Hagedorn, Dieter; Reiter, Fabian (2015): Eine Neuedition von P. Berl. Cohen 8. In: *APF* 61 (2), S. 317–322.
- Hanson, Ann Ellis (1989): Village Officials at Philadelphia. A Model of Romanization in the Julio-Claudian Period. In: Lucia Criscuolo und Giovanni Geraci (Hrsg.): Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto. Atti del Colloquio Internazionale, Bologna, 31 agosto–2 settembre 1987. Bologna: Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna, S. 429–440.
- Harland, Philip A. (2003): Imperial Cults within Local Cultural Life. Associations in Roman Asia. In: *AHB* 16 (85–107).
- Harris, William V. (2000): Trade. In: Alan K. Bowman, Peter Garnsey und Dominic W. Rathbone (Hrsg.): The Cambridge Ancient History. Volume XI: The High Empire, A.D. 70–192. 2. Aufl. Cambridge: Cambridge Univ. Press, S. 710–740.

- Harris, William V. (2008): The Nature of Roman Money. In: William V. Harris (Hrsg.): *The Monetary Systems of the Greeks and Romans*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 174–207.
- Hartmann, Andreas (2010): Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften. Berlin: Verlag Antike (Studien zur Alten Geschichte, II).
- Haug, Brendan (2015): Environment, Adaptation, and Administration in the Roman Fayyum. In: Nadine Quenouille (Hrsg.): *Von der Pharaonenzeit bis zur Spätantike. Kulturelle Vielfalt im Fayum. Akten der 5. Internationalen Fayum-Konferenz, 29. Mai bis 1. Juni 2013, Leipzig*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 55–72.
- Hennig, Dieter (2004): Arabotoxotai und Eremophylakes im römischen Ägypten. In: *Chiron* 34, S. 267–284.
- Hickey, Todd M. (2008): Down and Out in Late Antique Tebtunis? In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): *Graeco-Roman Fayum – Texts and Archaeology. Proceedings of the Third International Fayum Symposium, Freudenstadt, May 29–June 1, 2007*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 135–142.
- Hickey, Todd M. (2009a): Tebtunis on the Arno (and Beyond). Two Archives. In: Guido Bastianini und Angelo Casanova (Hrsg.): *100 anni di istituzioni fiorentine per la papirologia. Atti del convegno internazionale di studi. Firenze, 12–13 giugno 2008*. Florenz: Istituto Papirologico „G. Vitelli“ (Studi e testi di papirologia. N.S., II), S. 67–81.
- Hickey, Todd M. (2009b): Writing Histories from the Papyri. In: Roger S. Bagnall (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Papyrology*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 495–520.
- Hickey, Todd M. (2010): Regarding Priestly Language Preference. Hrsg. v. Center for Hellenistic Studies. CHS Research Bulletin. Online verfügbar unter [www.chs-fellows.org/2010/12=08/regarding-priestly-language-preference/](http://www.chs-fellows.org/2010/12=08/regarding-priestly-language-preference/), zuletzt aktualisiert am 08.12.2010.
- Hobson, Deborah W. (1981): Greeks and Romans at Soknopaiou Nesos. In: Roger S. Bagnall, Gerald M. Browne, Ann Ellis Hanson und Ludwig Koenen (Hrsg.): *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology*. New York, 24–31 July 1980. Chico: Scholars Press (ASP, 23), S. 389–403.
- Hobson, Deborah W. (1982): The Village of Apias in the Arsinoite Nome. In: *Aegyptus* 62, S. 80–123.
- Hobson, Deborah W. (1984): Agricultural Land and Economic Life in Soknopaiou Nesos. In: *BASP* 21, S. 89–109.
- Hobson, Deborah W. (1985): The Village of Heraklia in the Arsinoite Nome. In: *BASP* 22, S. 101–115.
- Hobson, Deborah W. (1986): The Inhabitants of Heraklia. In: *BASP* 23, S. 99–123.
- Hobson, Deborah W. (1989): Naming Practices in Roman Egypt. In: *BASP* 26, S. 157–174.
- Hobson, Deborah W. (1993): The Impact of Law on Village Life in Roman Egypt. In: Baruch Halpern und Deborah W. Hobson (Hrsg.): *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World*. Sheffield: Sheffield Academic Press, S. 193–219.

- Hoffmann, Friedhelm; Quack, Joachim Friedrich (2007): Anthologie der demotischen Literatur. Berlin: LIT (EQTA, 4).
- Hölbl, Günther (2000): Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel I. Römische Politik und altägyptische Ideologie von Augustus bis Diocletian, Tempelbau in Oberägypten. Mainz: Philipp von Zabern (Sonderband Antike Welt, Zaberns Bildbände zur Archäologie).
- Holm, Carl Erik (1936): Griechisch-ägyptische Namenstudien. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Hoogendijk, Francisca A. J. (2006): P. Vindob. G 31933. Griechische Übersetzung einer demotisch-griechischen Hauskaufurkunde. In: *ZPE* 156, S. 199–216.
- Hoogendijk, Francisca A. J. (2013): Greek Contracts Belonging to the Late Ptolemaic Tebtynis Grapheion Archive? In: Carolin Arlt und Martin Andreas Stadler (Hrsg.): Das Fayyûm in Hellenismus und Kaiserzeit. Fallstudien zu multikulturellem Leben in der Antike. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 63–74.
- Hoogendijk, Francisca A. J.; Feucht, Birgit (2015): Satabous Son of Herieus. In: Katrijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): Graeco-Roman Archives from the Fayum. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), 340–249.
- Hübner, Sabine (2013): The Family in Roman Egypt. A Comparative Approach to Inter-generational Solidarity and Conflict. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hübner, Wolfgang (2003): Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Kardinalpunkte in der antiken Katarchenhoroskopie. München, Leipzig, Berlin: K. G. Saur (Beiträge zur Altertumskunde, 1994).
- Husselman, Elinor (1970): Procedures of the Record Office of Tebtunis in the First Century A.D. In: Deborah W. Hobson (Hrsg.): Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology. Toronto: A. M. Hackert (ASP, 7), S. 223–238.
- Imbusch, Peter (2003): Konjunkturen, Probleme und Desiderata sozialwissenschaftlicher Elitenforschung. In: Stefan Hradil und Peter Imbusch (Hrsg.): Oberschichten – Eliten – Herrschende Klassen. Opladen: Leske+Budrich (Sozialstrukturanalyse, 1), S. 11–32.
- Johnson, Allan Chester (1936): Roman Egypt to the Reign of Diocletian. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Johnson, Janet H. (1998): Women, Wealth and Work in Egyptian Society of the Ptolemaic Period. In: Willy Clarysse, Anton Schoors und Harco Willem (Hrsg.): Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, Bd. 2. 2 Bände. Leuven: Peeters (OLA, 84), S. 1393–1421.
- Jones, Alexander (1994): The Place of Astronomy in Roman Egypt. In: *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 27 (4), S. 25–51.
- Jones, Alexander (1999): Astronomical Papyri from Oxyrhynchus (P. Oxy. 4133–4300a). 2 Bände. Philadelphia: American Philosophical Society (Memoirs of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge, 233).
- Jördens, Andrea (1990): Vertragliche Regelungen von Arbeiten im späten griechischsprachigen Ägypten. Mit Editionen von Texten der Heidelberger Papyrussammlung, des Istituto Papirologico „G. Vitelli“, des ägyptischen Museums zu Kairo und des British

- Museum, London (P. Heid. 5). Heidelberg: Winter (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus Sammlung. Neue Folge, 6).
- Jördens, Andrea (1993): Kaufpreisstundungen (Sales on Credit). In: *ZPE* 98, S. 263–282.
- Jördens, Andrea (1995): Sozialstrukturen im Arbeitstierhandel des kaiserzeitlichen Ägypten. In: *Tyche* 10, S. 37–100.
- Jördens, Andrea (1999): Das Verhältnis der Amtsträger in Ägypten zu den ‚Städten‘ in der Provinz. In: Werner Eck (Hrsg.): Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert. München: Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs, 42), S. 141–180.
- Jördens, Andrea (2001): Papyri und private Archive. Ein Diskussionsbeitrag zur papyrologischen Terminologie. In: Eva Cantarella und Gerhard Thür (Hrsg.): Symposion 1997. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Altafiumara, 8.–14. September 1997. Köln: Böhlau Verlag (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte, 13), S. 253–268.
- Jördens, Andrea (2005): Griechische Papyri in Soknopaiu Nesos. In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposiums vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 41–56.
- Jördens, Andrea (2008): Griechische Texte aus Ägypten. In: Bernd Janowski und Gernot Wilhelm (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Bd. 4: Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 417–445.
- Jördens, Andrea (2009): Statthalterliche Verwaltung in der römischen Kaiserzeit. Studien zum praefectus Aegypti. Stuttgart: Franz Steiner (Historia Einzelschriften, 175).
- Jördens, Andrea (2010): Öffentliche Archive und römische Rechtspolitik. In: Katja Lembke, Martina Minas-Nerpel und Stefan Pfeiffer (Hrsg.): Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3–6 July 2008. Leiden, Boston: Brill (Culture and History of the Ancient Near East, 41), S. 159–179.
- Jördens, Andrea (2012): Status and Citizenship. In: Christina Riggs (Hrsg.): The Oxford Handbook of Roman Egypt. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 247–259.
- Jördens, Andrea (2013): Roms Herrschaft über Ägypten. In: *JJP* 43, S. 51–71.
- Jördens, Andrea (2014): Priester, Prokuratoren und Präfekten. Die Tempelverwaltung im römischen Ägypten. In: *Chiron* 44, S. 119–164.
- Jördens, Andrea (2017): Entwurf und Reinschrift – oder: Wie bitte ich um Entlassung aus der Untersuchungshaft. In: *Chiron* 47, S. 271–302.
- Jördens, Andrea (2018a): Nochmals zum Ende von Soknopaiu Nesos. In: Paola Davoli und Natascia Pellé (Hrsg.): Polymatheia. Studi classici offerti a Mario Capasso. Lecce: Pensa MultiMedia, S. 253–264.
- Jördens, Andrea (2018b): Soknopaiu Nesos Disneyland? In: Marie-Pierre Chaufray, Ivan Guermeur, Sandra Lippert und Vincent Rondot (Hrsg.): Le Fayoum. Archéologie – histoire – religion. Actes du sixième colloque international. Montpellier, 26–28 octobre 2016. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 55–74.

- Kákosy, Lázló (1965): Das Krokodil als Symbol der Ewigkeit und der Zeit. In: *MDAIK* 20, S. 116–120.
- Keersmaecker, Roger O. de (2001–2011): Travellers' Graffiti from Egypt and the Sudan. 12 Bände. Berchem (Antwerp): Graffito-Graffiti.
- Kehoe, Dennis P. (1992): Management and Investment on Estates in Roman Egypt during the Early Empire. Bonn: Habelt (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 40).
- Kehoe, Dennis P. (1997): Investment, Profit, and Tenancy. The Jurists and the Agrarian Economy. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- Kelly, Benjamin (2011): Petitions, Litigation, and Social Control in Roman Egypt. Oxford, New York: Oxford Univ. Press (Oxford Studies in Ancient Documents).
- Knudtzon, Erik J. (1946): Bakchiastexte und andere Papyri der Lunder Papyrussammlung (PLundUnivBibl 4). Lund: Håkan Ohlsson.
- Kockelmann, Holger (2010): Sobek und die Caesaren. Einige Bemerkungen zur Situation der Krokodilgötterkulte des Fayum unter römischer Herrschaft. In: Katja Lembke, Martina Minas-Nerpel und Stefan Pfeiffer (Hrsg.): Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3–6 July 2008. Leiden, Boston: Brill (Culture and History of the Ancient Near East, 41), S. 203–230.
- Kockelmann, Holger (2017): Der Herr der Seen, Sümpfe und Flussläufe. Untersuchungen zum Gott Sobek und den ägyptischen Krokodilgötter-Kulten von den Anfängen bis zur Römerzeit. 3 Bände. Wiesbaden: Harrassowitz (AA, 74).
- Krämer, Sabine (2018): Die Vergöttlichung von Privatpersonen. Untersuchungen zu persönlichen Glaubensvorstellungen und Erinnerungskultur im Alten Ägypten. Die Persönlichkeiten des Alten Reiches. Wiesbaden: Harrassowitz (Philippika, 120).
- Kröss, Katja (2017): Tagungsbericht: Antike Eliten im Vergleich, 13.07.2017–14.07.2017 München. Hrsg. v. H-Soz-Kult. Online verfügbar unter [www.hsozkult.de/conference-report/id/tagungsberichte-7403](http://www.hsozkult.de/conference-report/id/tagungsberichte-7403), zuletzt aktualisiert am 21.11.2017.
- Kruse, Thomas (2002): Der königliche Schreiber und die Gauverwaltung. Untersuchungen zur Verwaltungsgeschichte Ägyptens in der Zeit von Augustus bis Philippus Arabs (30 v.Chr.–245 n.Chr.). 2 Bände. München, Leipzig: K. G. Saur (APF Beihefte, 11).
- Kühnert, Hanno (1965): Zum Kreditgeschäft in den hellenistischen Papyri Ägyptens bis Diokletian. Freiburg i. Breisgau: Univ.-Buchhandlung E. Albert.
- Łajtar, Adam (2006): Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources. Warschau: Wydanie (JJP-Suppl., 4).
- Langellotti, Micaela (2016a): Contracts and People in Early Roman Tebtunis. A Complex Affair. In: Tomasz Derda, Adam Łajtar und Jakub Urbanik (Hrsg.): Proceedings of the 27<sup>th</sup> International Congress of Papyrology. Warsaw, 29 July–3 August 2013, Bd. 3. 3 Bände. Warschau (JJP-Suppl., 28), S. 1725–1736.
- Langellotti, Micaela (2016b): Professional Associations and the State in Roman Egypt. The Case of First-Century Tebtunis. In: *CdE* 181, S. 111–134.
- Leiwo, Martti (1997): Religion, or other reasons? Private Associations in Athens. In: Jarkko Frösén (Hrsg.): Early Hellenistic Athens. Symptoms of a Change. Helsinki: men Ateenan-Instituutin säätiö (PMFIA, 6), S. 103–117.

- Lembke, Katja (1998): Dimeh. Römische Repräsentationskunst im Fayyum. In: *JDAI* 113, S. 109–138.
- Lewis, Naphtali (1985): Life in Egypt under Roman Rule. Reprinted [1983]. Oxford: Clarendon Press.
- Lewis, Naphtali (1993): Notationes legentis. In: *BASP* 30, S. 115–125.
- Lewis, Naphtali (1997): The Compulsory Public Services of Roman Egypt. 2. Aufl. Florenz: Edizioni Gonnelli (PapFlor, 28).
- Lieven, Alexandra von (2005): Religiöse Texte aus der Tempelbibliothek von Tebtynis. Gattungen und Funktionen. In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposiums vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 57–70.
- Lieven, Alexandra von (2008): Heiligenkult und Vergöttlichung im Alten Ägypten. Berlin: Unpubl. Habil.
- Lieven, Alexandra von (2013): Of Crocodiles and Men. Real and Alleged Cults of Sobek in the Fayyûm. In: Carolin Arlt und Martin Andreas Stadler (Hrsg.): Das Fayyûm in Hellenismus und Kaiserzeit. Fallstudien zu multikulturellem Leben in der Antike. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 87–93.
- Lieven, Alexandra von (2017): Of Choachytes and Saints. Demotic Documentary Texts as Sources for Religious Practices. In: Richard Jasnow und Ghislaine Widmer (Hrsg.): Illuminating Osiris. Egyptological Studies in Honor of Mark Smith. Atlanta, Georgia: Lockwood Press (Material and Visual Culture of Ancient Egypt, 2), S. 239–245.
- Lippert, Sandra (2007): Die Abmachungen der Priester. Einblicke in das Leben und Arbeiten in Soknopaiou Nesos. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum. Proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology, Lecce, 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> 2005. Galatina: Congedo, S. 145–156.
- Lippert, Sandra (2012): Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte. 2. Aufl. Münster: LIT (EQTÄ, 5).
- Lippert, Sandra (2015): Chapels, Chambers and Gateways. The Religious Architecture of Soknopaiou Nesos according to the Demotic Documentary Papyri. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): Soknopaios, the Temple and Worship. Proceedings of the First Round Table of the Centro di Studi Papirologici of Università del Salento, Lecce – October 9<sup>th</sup> 2013. Lecce: Pensa MultiMedia, S. 156–165.
- Lippert, Sandra; Schentuleit, Maren (2005a): Die Tempelökonomie nach den demotischen Texten aus Soknopaiu Nesos. In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposiums vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 71–78.
- Lippert, Sandra; Schentuleit, Maren (Hrsg.) (2005b): Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposiums vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Lippert, Sandra; Schentuleit, Maren (2006a): Demotische Dokumente aus Dime I. Os-traka (P.Dime I). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lippert, Sandra; Schentuleit, Maren (2006b): Demotische Dokumente aus Dime II. Quittungen (P.Dime II). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lippert, Sandra; Schentuleit, Maren (Hrsg.) (2008): Graeco-Roman Fayum – Texts and Archaeology. Proceedings of the Third International Fayum Symposium, Freudenstadt, May 29–June 1, 2007. International Fayum Symposium. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lippert, Sandra; Schentuleit, Maren (2010a): Demotische Dokumente aus Dime III. Ur-kunden (P.Dime III). Mit Beiträgen von Fabian Reiter. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lippert, Sandra; Schentuleit, Maren (2010b): Stoetis in geheimer Mission. Der Brief pBerlin P 8092. In: Hermann Knuf, Christian Leitz und Daniel von Recklinghausen (Hrsg.): Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen. Leuven, Paris, Walpole (MA): Peeters (OLA, 194), S. 357–381.
- Litinas, Nikos (1999): P.Lond. III 128: Sale of a Donkey. In: *ZPE* 124, S. 195–204.
- Lo Cascio, Elio (Hrsg.) (2012): L'impatto della ‚peste Antonina‘. Bari: Edipuglia (Prag-mateiai, 22).
- Lüdtke, Alf (2007): Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, historische Anthropologie. In: Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.): Geschichte. Ein Grundkurs. Dritte, revidierte und erweiterte Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlt Enzyklopädie), S. 628–649.
- Malouta, Myrto (2012): Families, Households, and Children. In: Christina Riggs (Hrsg.): The Oxford Handbook of Roman Egypt. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 288–304.
- Mangerud, Jens (2018): New Perspectives on Life in Roman Egypt from the Oslo Papyrus Collection (with Editions and Selected Documentary Papyri from the 1934 Acquisi-tion). Oslo: Unpubl. Diss.
- Manning, Joseph G. (1994): Land and Status in Ptolemaic Egypt. The Status Designati-on ‚Occupation Title + Bik + Divine Name‘. In: Schafik Allam (Hrsg.): Grund und Boden in Altägypten. Rechtliche und sozio-ökonomische Verhältnisse. Akten des internationalen Symposiums, Tübingen, 18.–20. Juni 1990. Tübingen: Selbstverlag des Herausgebers, S. 147–175.
- Martin, Cary J. (1994): The Child Born in Elephantine. Papyrus Dodgson Revisited. In: Acta Demotica. Acts of fifth International Conference for Demotists. Pisa, 4<sup>th</sup>–8<sup>th</sup> September 1993. Pisa: Giardini editori e stampatori in Pisa (EVO, 17), S. 199–212.
- Martin, Cary J. (2004): Questions to the Gods. Demotic Oracle Texts from Dimê. In: Friedhelm Hoffmann und Heinz Josef Thissen (Hrsg.): Res severa verum gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004. Leuven: Peeters (StudDem, 6), S. 413–426.
- Medick, Hans (1989): ‚Missionare im Ruderboot?‘ Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. In: Alf Lüdtke (Hrsg.): Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt a. M., New York: Campus-Verlag, S. 48–58.

- Medick, Hans (1997): Weben und Überleben in Laichingen 1650–1900. Lokalgeschichte als allgemeine Geschichte. Zweite, durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 126).
- Menchetti, Angiolo (2005): Ostraka demotici e bilingui da Narmuthis (ODN 100–188). Pisa: Edizioni ETS (Biblioteca di studi egittologici, 5).
- Menchetti, Angiolo (2008): Ostraka demotici, greci e bilingui da Narmuthis (O. Narm. IV 189–239). Pisa: Unpubl. Diss.
- Menchetti, Angiolo (2009): Un aperçu des textes astrologiques de Médiinet Madi. In: Ghislaine Widmer und Didier Devauchelle (Hrsg.): Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International des Études Démotiques. Paris, 31 août–3 septembre 2005. Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale (BiEtud, 147), S. 223–242.
- Menchetti, Angiolo; Pintaudi, Rosario (2007): Ostraka greci e bilingui da Narmuthis (I). In: *CdE* 82, S. 227–280.
- Menchetti, Angiolo; Pintaudi, Rosario (2009): Ostraka greci e bilingui da Narmuthis (II). In: *CdE* 84, S. 201–238.
- Messerer, Carmen (2013): Les relations administratives entre le clergé indigène et les autorités en Égypte romaine d'Auguste à Constantin. Straßburg u. Köln: Université de Strasbourg; Universität Köln. Online publ. Diss. Online verfügbar unter <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01057830/document>.
- Messerer, Carmen (2017): Corpus des papyrus grecs sur les relations administratives entre le clergé égyptien et les autorités romaines. Vol. 1. Paderborn: Ferdinand Schöningh (PapCol, XLI/1).
- Messerer, Carmen (2019): Corpus des papyrus grecs sur les relations administratives entre le clergé égyptien et les autorités romaines. Vol. 2. Paderborn: Ferdinand Schöningh (PapCol, XLI/2).
- Messerer, Carmen (2020): Corpus des papyrus grecs sur les relations administratives entre le clergé égyptien et les autorités romaines. Vol. 3. Paderborn: Ferdinand Schöningh (PapCol, XLI/3).
- Messeri Savorelli, Gabriella (1989): La popolazione di Soknopaiou Nesos nel 178/9 d.C. In: *AnPap* 1, S. 7–14.
- Metzger, Hubert (1946): Zur Tempelverwaltung im frührömischen Ägypten. Zwei Papyri aus der Sammlung Erzherzog Rainer in Wien. In: *MusHelv* 3, S. 246–252.
- Migahid, Abd-el-Gawad (1987): Demotische Briefe an Götter. Von der Spät- bis zur Römerzeit. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Brauchtums im alten Ägypten. 2 Bände. Würzburg: Siegbert Haase.
- Minaya, Giuseppe Alvar (2012): Il Dromos. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): Soknopaiou Nesos Project I (2003–2009). Pisa, Rom: Fabrizio Serra Editore (Studi di egittologia e di papirologia, 9), S. 83–110.
- Mitthof, Fritz (2000): Soldaten und Veteranen in der Gesellschaft des römischen Ägypten (1.–2. Jh. n.Chr.). In: Géza Alföldy, Brian Dobson und Werner Eck (Hrsg.): Kaiser, Heer und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Stuttgart: Franz Steiner (Heidelberg althistorische Beiträge und epigraphische Studien, 31), S. 377–405.

- Mitthof, Fritz (2007): Betrügerische Zollbeamte und der procurator usiacus. Bemerkungen zu P. Amh. II 77. In: *ZPE* 159, S. 256–260.
- Mocek, Claudia; Ulbricht, Otto; Landwehr Achim (2010): Vergangenheit unter der Lupe. In: *epoc* 6, S. 54–59. Online verfügbar unter [www.epoc.de/artikel/1044108](http://www.epoc.de/artikel/1044108).
- Monson, Andrew (2006): Priests of Soknebtunis and Sokonopis. P. BM EA 10647. In: *JEA* 92, S. 205–216.
- Monson, Andrew (2007a): Private Associations in the Ptolemaic Fayum: the Evidence of Demotic Accounts. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum. Proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology, Lecce, 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> 2005. Galatina: Congedo, S. 179–196.
- Monson, Andrew (2007b): Religious Associations and Temples in Ptolemaic Tebtunis. In: Jaakko Frösén, Tiina Purona und Erja Salmenkivi (Hrsg.): Proceedings of the 24<sup>th</sup> International Congress of Papyrology, Helsinki, 1–7 August, 2004, Bd. 2. 2 Bände. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica (Commentationes humanarum litterarum, 122), S. 769–778.
- Monson, Andrew (2012): From the Ptolemies to the Romans. Political and Economic Change in Roman Egypt. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Monson, Andrew (2014): Late Ptolemaic Capitation Taxes and the Poll Tax in Roman Egypt. In: *BASP* 51, S. 127–160.
- Muhs, Brian (2005): The Grapheion and the Disappearance of Demotic Contracts in Early Roman Tebtynis and Soknopaiu Nesos. In: Sandra Lippert und Maren Schenturleit (Hrsg.): Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposiums vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 93–104.
- Muhs, Brian (2009): The Berkeley Tebtunis Grapheion Archive. In: Ghislaine Widmer und Didier Devauchelle (Hrsg.): Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International des Études Démotiques. Paris, 31 août–3 septembre 2005. Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale (BiEtud, 147), S. 243–252.
- Muhs, Brian (2010a): A Late Ptolemaic Grapheion Archive in Berkeley. In: Gagos, Traianos und Adam Hyatt (Hrsg.): Proceedings of the 25<sup>th</sup> International Congress of Papyrology. Ann Arbor, July 29–August 4, 2007. Ann Arbor: Univ. of Michigan Library (ASP: Special Edition), S. 581–588.
- Muhs, Brian (2010b): Language Contact and Personal Names in Early Ptolemaic Egypt. In: Titus V. Evans und Dirk D. Obbink (Hrsg.): The Language of the Papyri. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 187–197.
- Mueller, Katja (2006): Settlements of the Ptolemies. City Foundations and new Settlement in the Hellenistic World. Leuven, Paris, Dudley (MA): Peeters (StudHell, 43).
- Naether, Franziska (2009): Ticket-Orakel und Sortes Astrampsychi – Divinationsmethoden im griechisch-römischen Ägypten. Ein Vorbericht. In: Ghislaine Widmer und Didier Devauchelle (Hrsg.): Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International des Études Démotiques. Paris, 31 août–3 septembre 2005. Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale (BiEtud, 147), S. 253–265.

- Naether, Franziska (2010): Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten. Tübingen: Mohr Siebeck (Orientalische Religionen in der Antike: Ägypten, Israel, Alter Orient, 3).
- Naether, Franziska (2015): Griechisch-Ägyptische Magie nach den Papyri Graecae et Demoticae Magicae. In: Andrea Jördens (Hrsg.): Ägyptische Magie und ihre Umwelt. Wiesbaden: Harrassowitz (Philippika, 80), S. 191–217.
- Naether, Franziska; Schmidt-Gottschalk, Tami (2018): Die Tempeleide. Kulturelle und rechtshistorische Kontextualisierung einer Textsorte. Mit einer Edition von O. Lips. ÄMUL dem. inv. 3401. In: Cary J. Martin, Francisca A. J. Hoogendijk und Koenraad D. van Heel (Hrsg.): Hieratic, Demotic and Greek Studies and Text Editions. Of Making Many Books there is no End. Festschrift in Honour of Sven P. Vleeming. Leiden: Brill (P.L.Bat., 34), S. 288–297.
- Neugebauer, Oscar; van Hoesen, Henry B. (1959): Greek Horoscopes. Philadelphia: American Philosophical Society (Memoirs of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge, 48).
- Niedermayer, Matthias (2017): Die Magie in den römischen Strafrechtsfällen. Von Richtern, Tätern und Dämonen. Gutenberg: Computus Druck Satz & Verlag (Pietas, 8).
- Osing, Jürgen; Rosati, Gloria (1998): Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis. Florenz: Istituto Papirologico ,G. Vitelli‘.
- Otto, Bernd; Stausberg, Michael (Hrsg.) (2013): Defining Magic. A Reader. Sheffield: Equinox Publishing (Critical Categories in the Study of Religion).
- Otto, Walter (1905): Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus. Erster Band. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner.
- Otto, Walter (1908): Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus. Zweiter Band. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner.
- Paiva Bondioli, Nelson de (2017): Roman Religion in the Time of Augustus. In: *Numen* 64 (1), S. 49–63.
- Papini, Lucia (1990): Osservazioni sulla terminologia delle domande oracolari in greco. In: Mario Capasso, Gabriella Messeri Savorelli und Rosario Pintaudi (Hrsg.): Miscellanea papirologica. In occasione del bicentenario dell’edizione della Charta Borgiana. Parte seconda. 2 Bände. Florenz: Edizioni Gonnelli (PapFlor, 19), S. 463–469.
- Papini, Lucia (1992): Domande oracolari. Elenco delle attestazioni in greco ed in copto. In: *AnPap* 4, S. 21–27.
- Parássoglou, George M. (1976): Circular from a Prefect. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Yale inv. 299. In: Ann Ellis Hanson (Hrsg.): Collectanea Papyrologica. Texts Published in Honor of H. C. Youtie, Bd. 1. 2 Bände. Bonn: Habelt (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 19-20), S. 261–274.
- Parker, Robert (2015): The Lot Oracle at Dodona. In: *ZPE* 194, S. 111–114.
- Parker, Robert (2016): Seeking Advice from Zeus at Dodona. In: *Greece & Rome* 63, S. 69–90.
- Parlasca, Klaus (2004): Drei kaiserzeitliche Votivreliefs des Ägyptischen Museums in Berlin. In: *CdE* 79, S. 293–304.

- Pernigotti, Sergio (2005): La cronologia di Bakchias. In: *Ricerche di egittologia e di antichità copte* 7, S. 37–72.
- Pernigotti, Sergio (2008a): Catalogo delle sculture a tutto tondo e su superficie piana da Bakchias (1996–2005). Imola: La Mandragora.
- Pernigotti, Sergio (2008b): Il dio del tempio C. In: Ilaria Rossetti (Hrsg.): I Tempio C di Bakchias. Imola: La Mandragora, S. 81–84.
- Pernigotti, Sergio (2009): Per la cronologia di un villaggio del Fayyum: il caso di Bakchias. In: *Ricerche di egittologia e di antichità copte* 11, S. 95–103.
- Pernigotti, Sergio (2014a): Il mondo religioso di Bakchias. In: Enrico Giorgi und Paola Buzi (Hrsg.): Bakchias. Dall’archeologia alla storia. Bologna: Bonona Univ. Press, S. 39–52.
- Pernigotti, Sergio (2014b): Per una Storia di Bakchias. In: Enrico Giorgi und Paola Buzi (Hrsg.): Bakchias. Dall’archeologia alla storia. Bologna: Bonona Univ. Press, S. 17–38.
- Pernigotti, Sergio; Capasso, Mario; Davoli, Paola (Hrsg.) (1999): Bakchias VI. Rapporto preliminare della campagna di scavo del 1998. Missione Conjugata delle Università di Bologna e di Lecce in Egitto. Pisa: Instituti Editoriali e Poligrafici Interazionali (Studi di egittologia e di antichità puniche, 6).
- Perpillou-Thomas, Françoise (1993): Fêtes d’Égypte ptolémaïque et romaine d’après la documentation papyrologique grecque. Leuven: Centre National de la Recherche Scientifique (StudHell, 31).
- Pestman, Pieter W. (1977): Recueil de textes démotiques et bilingues. II. Traductions. Leiden: Brill.
- Pestman, Pieter W. (1985a): Agoranomoi et actes agoranomiques. In: Pieter W. Pestman (Hrsg.): Textes et études de papyrologie grecque, démotique et copte. Leiden: Brill (P.L.Bat., 23), S. 9–27.
- Pestman, Pieter W. (1985b): Registration of Demotic Contracts in Egypt. PPar. 65, 2<sup>nd</sup> cent. B.C. In: Johan A. Ankum (Hrsg.): Satura Roberto Feenstra. Sexagesimum quintum annum aetatis complenti ab alumnis collegis amicis oblata. Fribourg: Editions Universitaires, S. 17–25.
- Pestman, Pieter W. (1992): The Archive of the Theban Choachytes (Second Century B.C.). A Survey of the Demotic and Greek Papyri Contained in the Archive. Leuven: Peeters (StudDem, 2).
- Pfeiffer, Stefan (2004): Das Dekret von Kanopos (238 v.Chr.). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie. München, Leipzig: K. G. Saur (APF Beihete, 18).
- Pfeiffer, Stefan (2005): Die Entsprechung ägyptischer Götter im griechischen Pantheon. (Kat. 171–181). In: Hans Burkert und Gabriele Kaminski (Hrsg.): Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührung. Eine Ausstellung des Liebieghauses im Städelischen Kunstinstitut, Frankfurt, 26. November 2005 bis 26. Februar 2006. Ausstellungskatalog. Frankfurt a. M., Tübingen: Wasmuth, S. 285–290.

- Pfeiffer, Stefan (2010): Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v.Chr.–217 n.Chr.). Stuttgart: Franz Steiner (Historia Einzelschriften, 212).
- Pfeiffer, Stefan (2011): Die Politik Ptolemaios' VI. und VIII. im Kataraktgebiet. Die ‚ruhigen‘ Jahre von 163 bis 132 v.Chr. In: Andrea Jördens und Joachim Friedrich Quack (Hrsg.): Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII. Internationales Symposion Heidelberg 16.–19. 9. 2007. Wiesbaden: Harrassowitz (Philippika, 45), S. 235–254.
- Pfeiffer, Stefan (2015a): Der ‚übersetzte Gott‘ in der multikulturellen Gesellschaft des hellenistischen Ägypten. In: Melanie Lange und Martin Rösel (Hrsg.): Der übersetzte Gott. Interdisziplinäres Forschungssymposium ‚Der übersetzte Gott‘, Rostock, 9.–11.9.2014. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 37–53.
- Pfeiffer, Stefan (2015b): Griechische und lateinische Inschriften zum Ptolemäerreich und zur römischen Provinz Aegyptus. Berlin: LIT (EQTÄ, 9).
- Piatkowska, Marta (1964): À propos de la σκέπη dans l’Égypte ptolémaïque. In: *Eos* 54, S. 239–244.
- Pintaudi, Rosario (2004): Dati per la compilazione di un oroscopo in un papiro di Nar-muthis. In: *EVO* 27, S. 14–17.
- Quack, Joachim Friedrich (1997): Ein ägyptisches Handbuch des Tempels und seine ägyptische Übersetzung. In: *ZPE* 119, S. 297–300.
- Quack, Joachim Friedrich (2005a): Ämtererblichkeit und Abstammungsvorschriften bei Priestern nach dem Buch vom Tempel. In: Martin Fitznerreiter (Hrsg.): Genealogie. Realität und Fiktion von Identität. London: Golden House (IBAES, 5), S. 97–102.
- Quack, Joachim Friedrich (2005b): Die Rolle des Heiligen Tieres im Buch vom Tempel. In: Martin Fitznerreiter (Hrsg.): Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich. London (IBAES, 4), S. 111–123.
- Quack, Joachim Friedrich (2005c): Die Überlieferungsstruktur des Buches vom Tempel. In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposiums vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 105–116.
- Quack, Joachim Friedrich (2005d): Tabuisierte und ausgegrenzte Kranke nach dem ‚Buch vom Tempel‘. In: Hans-Werner Fischer-Elfert (Hrsg.): Papyrus Ebers und die antike Heilkunde. Akten der Tagung vom 15.–16. 3. 2002 in der Albertina/UB der Universität Leipzig. Wiesbaden: Harrassowitz (Philippika, 7), S. 63–80.
- Quack, Joachim Friedrich (2006): Rezension zu Angiolo Menchetti: Ostraka demotici e bilingui da Narmuthis (ODN 100–188). In: *Enchoria* 30, S. 174–181.
- Quack, Joachim Friedrich (2009): Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur. 2. Aufl. Berlin: LIT (EQTÄ, 3).
- Quack, Joachim Friedrich (2013): Conceptions of Purity in Egyptian Religion. In: Christian Frevel und Christophe Nihan (Hrsg.): Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism. Leiden, Boston: Brill (Dynamics in the History of Religion, 3), S. 115–158.

- Quack, Joachim Friedrich (2014a): Ein Festlied aus Soknopaiu Nesos. In: Sandra Lippert und Martin Andreas Stadler (Hrsg.): Gehilfe des Toth. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zu seinem 75. Geburtstag. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 89–92.
- Quack, Joachim Friedrich (2014b): Totenbuch und Getreideabrechnung. Von der Ver-einbarkeit von profanen und religiösen Texten auf einem Schriftträger im Alten Ägypten. In: Joachim Friedrich Quack und Daniela Christina Luft (Hrsg.): Erschei-nungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften. Berlin, München, Boston: De Gruyter (Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 933: Materiale Textkulturen, 5), S. 111–135.
- Quack, Joachim Friedrich (2015): Rohrfedertorheiten? Bemerkungen zum römerzeitli-chen Hieratisch. In: Ursula Verhoeven (Hrsg.): Ägyptologische ‚Binsen‘-Weisheiten I–II. Neue Forschungen und Methoden der Hieratistik. Akten zweier Tagungen in Mainz im April 2011 und März 2013. Stuttgart: Franz Steiner (Abhandlungen der Geis-tes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 14), S. 435–468.
- Quack, Joachim Friedrich (2016): Where once was Love, Love is no more? What Happens to Expressions of Love in Late Period Egypt? In: *WeltOr* 46, S. 62–89.
- Quack, Joachim Friedrich (2017): How the Coptic Script Came About. In: Eitan Gross-man, Peter Dils, Tonio Sebastian Richter und Wolfgang Schenkel (Hrsg.): Greek In-fluence on Egyptian-Coptic. Contact-Induced Change in an Ancient African Lan-guage. Hamburg: Widmaier (Lingua Aegyptica Studia Monographica, 17), S. 27–96.
- Quack, Joachim Friedrich; Hoffmann, Friedhelm (2014): Pastophoros. In: Aidan Dod-son, John J. Johnston und Wendy Monkhouse (Hrsg.): A Good Scribe and an Ex-ceedingly Wise Man. Studies in Honour of W. J. Tait. London: Golden House (Ghp Egyptology, 21), S. 127–155.
- Quaegebeur, Jan (1979): Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique. In: Edward Lipiński (Hrsg.): State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> of April 1978, Bd. 2. 2 Bände. Leuven: Katholieke Universiteit, Dep. Oriëntalistiek (OLA, 6), S. 707–729.
- Quaegebeur, Jan (1992): Greco-Egyptian Double Names as a Feature of a Bi-Cultural So-ciety. The Case of Psosneus ho kai Triadelphos. In: Janet H. Johnson (Hrsg.): Life in a Multi-Cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond. Chicago (SAOC, 51), S. 265–272.
- Quaegebeur, Jan (1993): L'autel-à-feu et l'abbatoir en Égypte tardive. In: Jan Quaegebeur (Hrsg.): Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the Internatio-nal Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> of April 1991. Leuven: Peeters (OLA, 55), S. 329–353.
- Quenouille, Nadine (2005): Tebtynis im Spiegel neuer griechischer Papyri. In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im rö-merzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposiums vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 117–130.

- Quenouille, Nadine (Hrsg.) (2015): Von der Pharaonenzeit bis zur Spätantike. Kulturelle Vielfalt im Fayum. Akten der 5. Internationalen Fayum-Konferenz, 29. Mai bis 1. Juni 2013, Leipzig. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rathbone, Dominic W. (1990): Villages, Land and Population in Graeco-Roman Egypt. In: *PCPS* 36, S. 103–142.
- Rathbone, Dominic W. (1991): Economic Rationalism and Rural Society in Third-Century A.D. Egypt. The Heroninos archive and the Appianus estate. Cambridge: Cambridge Univ. Press (Cambridge Classical Studies).
- Ray, John D. (1975): Papyrus Carlsberg 67. A Healing-Prayer from the Fayûm. In: *JEA* 61, S. 181–188.
- Reiter, Fabian (2004): Nomarchen des Arsinoites. Ein Beitrag zum Steuerwesen im römischen Ägypten. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh (PapCol, 31).
- Reiter, Fabian (2005): Symposia in Tebtynis. Zu den griechischen Ostraka aus den neuen Grabungen. In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Tebtynis und Soknopaiu Neso. Leben im römerzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposiums vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 131–140.
- Reiter, Fabian (2013): Ein neuer Blick auf SPP XXII 78 und das Schicksal der Dorfgräfheia im 2. Jh. n.Chr. In: Carolin Arlt und Martin Andreas Stadler (Hrsg.): Das Fayûm in Hellenismus und Kaiserzeit. Fallstudien zu multikulturellem Leben in der Antike. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 159–167.
- Richter, Siegfried G. (2005): The Coptic Manichaean Library from Madinet Madi in the Fayoum. In: Ġaudat Ġabra (Hrsg.): Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis. Essays from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Honor of Martin Krause. Kairo, New York: American Univ. in Cairo Press (A Saint Mark Foundation Book), S. 71–78.
- Ripat, Pauline (2006): The Language of Oracular Inquiry in Roman Egypt. In: *Phoenix* 60 (3), S. 304–328.
- Ritner, Robert K. (1998): Egypt under Roman Rule. The Legacy of Ancient Egypt. In: Carl. F. Petry (Hrsg.): Islamic Egypt, 640–1517. Cambridge: Cambridge Univ. Press (The Cambridge History of Egypt, 1), S. 1–33.
- Römer, Cornelia (2016): The Gods of Karanis *Or Heron* is not Heron. New Images, and New and Old Texts. In: *ZPE* 200, S. 481–494.
- Römer, Cornelia (2018): A Nilometer at Theadelphia? Location, and Possible Meaning of a ‚Well‘. In: Paola Davoli und Natascia Pellé (Hrsg.): Polymatheia. Studi classici offerti a Mario Capasso. Lecce: Pensa MultiMedia, S. 385–394.
- Römer, Cornelia (2019): The Fayoum Survey Project. The Themistou Meris. Vol. A, The Archaeological and Papyrological Survey. Leuven: Peeters (CollHell, 8).
- Rondot, Vincent (1998): Min Maître de Tebtynis. In: Willy Clarysse, Anton Schoors und Harco Willemse (Hrsg.): Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedi-

- cated to the Memory of Jan Quaegebeur, Bd. 1. 2 Bände. Leuven: Peeters (OLA, 84), S. 241–255.
- Rondot, Vincent (2004): Tebtynis II. Le temple de Soknebtynis et son dromos. Kairo.
- Rondot, Vincent (2013): Derniers visages des dieux d'Égypte. Iconographies, panthéons et cultes dans le Fayoum hellénisé des II<sup>e</sup>–III<sup>e</sup> siècles de notre ère. Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne; Éditions du Louvre (Passé Présent).
- Ross, Micah (2006): An Introduction to the Horoscopic Ostraca of Medînet Mâdi. In: *EVO* 29, S. 147–180.
- Ross, Micah (2007): A Continuation of the Horoscopic Ostraca of Medînet Mâdi. In: *EVO* 30, S. 153–171.
- Ross, Micah (2009a): Further Horoscopic Ostraca from Medinet Madi. In: *EVO* 32, S. 61–95.
- Ross, Micah (2009b): OMM 1010: un document du règne de Septime Sévère. In: Ghislaine Widmer und Didier Devauchelle (Hrsg.): Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International des Études Démotiques. Paris, 31 août–3 septembre 2005. Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale (BiEtud, 147), S. 299–304.
- Rossetti, Ilaria (Hrsg.) (2008): Il Tempio C di Bakchias. Imola: La Mandragora.
- Rossetti, Ilaria (2013): Bakchias alla luce delle ultime scoperte: topografia e urbanistica. In: *Aegyptus* 93, S. 189–200.
- Rossetti, Ilaria (2014): Le aree templari di Bakchias. In: Enrico Giorgi und Paola Buzi (Hrsg.): Bakchias. Dall'archeologia alla storia. Bologna: Bononia Univ. Press, S. 109–153.
- Rowlandson, Jane (2001): Money Use among the Peasantry of Ptolemaic and Roman Egypt. In: Andrew Meadows und Kirsty Shipton (Hrsg.): Money and its Uses in the Ancient Greek World. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 145–155.
- Rubensohn, Otto (1905): Aus griechisch-römischen Häusern des Fayum. In: *JDAI* 20, 1–25, Taf. 1–3.
- Ruffing, Kai (2007): Kult, Wirtschaft und Gesellschaft im römischen Ägypten. Das Beispiel Soknopaiu Nesos. In: Martin Fitzenreiter (Hrsg.): Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie. Workshop vom 26.05 bis 28.05.2006. London: Golden House (IBAES, 7), S. 95–122.
- Rutherford, Ian C. (2010): Bilingualism in Roman Egypt? Exploring the Archive of Phaîtres of Narmuthis. In: Titus V. Evans und Dirk D. Obbink (Hrsg.): The Language of the Papyri. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 198–207.
- Rutherford, Ian C. (2012): Travel and Pilgrimage. In: Christina Riggs (Hrsg.): The Oxford Handbook of Roman Egypt. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 701–716.
- Ryholt, Kim (2005): On the Contents and Nature of the Tebtunis Temple Library. A Status Report. In: Sandra Lippert und Maren Schentuleit (Hrsg.): Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum; Akten des Internationalen Symposiums vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 141–170.
- Ryholt, Kim (2018): Demotic Papyri from the Franco-Italian Excavations at Tebtunis, 1988–2016. In: Marie-Pierre Chaufray, Ivan Guermeur, Sandra Lippert und Vincent Rondot (Hrsg.): Le Fayoum. Archéologie – histoire – religion. Actes du sixième col-

- loque international. Montpellier, 26–28 octobre 2016. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 129–150.
- Sänger, Patrick (2011): Veteranen unter den Severern und frühen Soldatenkaisern. Die Dokumentensammlungen der Veteranen Aelius Sarapammon und Aelius Syrion. Stuttgart: Franz Steiner (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien, 48).
- Sauneron, Serge (1960): The Priests of Ancient Egypt. Originally published in French as *Les prêtres de l'ancienne Egypte* (Paris 1957), translated by Ann Morrisett. New York: Grove Press (Evergreen Profile Book, 12).
- Schentuleit, Maren (2004): Tempel zu verkaufen? P. Wien D 6846. In: Friedhelm Hoffmann und Heinz Josef Thissen (Hrsg.): Res severa verum gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004. Leuven: Peeters (Studia Dem, 6), S. 535–549.
- Schentuleit, Maren (2007): Satabus aus Soknopaiou Nesos. Aus dem Leben eines Priesters am Beginn der römischen Kaiserzeit. In: *CdE* 82, S. 101–125.
- Schentuleit, Maren (2010): Tradition und Transformation. Einblicke in die Verwaltung des römischen Ägypten nach den demotischen Urkunden. In: Katja Lembke, Martina Minas-Nerpel und Stefan Pfeiffer (Hrsg.): Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3–6 July 2008. Leiden, Boston: Brill (Culture and History of the Ancient Near East, 41), S. 357–383.
- Schentuleit, Maren (2015): Organization of the Priesthood in Soknopaiou Nesos. Transition between the Ptolemaic and Roman Periods. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): Soknopaios, the Temple and Worship. Proceedings of the First Round Table of the Centro di Studi Papirologici of Università del Salento, Lecce – October 9<sup>th</sup> 2013. Lecce: Pensa MultiMedia, S. 168–185.
- Schentuleit, Maren (2018): Möglichkeiten und Grenzen zweisprachiger Textdokumentation am Beispiel des Titels ‚Phylenpriesterin‘. In: Marie-Pierre Chaufray, Ivan Guermeur, Sandra Lippert und Vincent Rondot (Hrsg.): Le Fayoum. Archéologie – histoire – religion. Actes du sixième colloque international. Montpellier, 26–28 octobre 2016. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 151–162.
- Schentuleit, Maren (2019): Gender Issues. Women to the Fore. In: Katrijn Vandorpe (Hrsg.): A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt. Hoboken (NJ): Wiley Blackwell (Blackwell Companions to the Ancient World), S. 347–360.
- Schluchter, Wolfgang (1963): Der Elitebegriff als soziologische Kategorie. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 15, S. 233–256.
- Schnöckel, Karl Heinrich (2006): Ägyptische Vereine in der frühen Prinzipatszeit. Eine Studie über sechs Vereinssatzungen (Papyri Michigan 243–248). Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz GmbH (Xenia. Konstanzer althistorische Vorträge und Forschungen, 48).
- Schröder, Bianca-Jeanette (2012): Römische ‚pietas‘. Kein universelles Postulat. In: *Gymnasium* 119 (4), S. 335–358.

- Schwarzer, Holger (2006): Die Bukoloi in Pergamon. Ein dionysischer Kultverein im Spiegel der archäologischen und epigraphischen Zeugnisse. In: *Hephaistos* 24, S. 153–167.
- Schwendner, Gregg (2002): Under Homer's Spell. In: Leda Ciraolo und Jonathan Seidel (Hrsg.): *Magic and Divination in the Ancient World*. Leiden, Boston, Köln: Brill-Styx (Ancient Magic and Divination), S. 107–118.
- Selinger, Reinhard (1994): Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung. Frankfurt a. M.: Lang (Europäische Hochschulschriften Reihe 3. Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 617).
- Serfass, Adam (2001): Petition to the Epistrategos Vediū Faustus. In: *ZPE* 134, S. 183–190.
- Sijpesteijn, Pieter Johannes (1981): Der Streit des Stotoetis gegen Nepheros um die Priesterfründe des Isistempels in Pelusion. Eine Neuedition von SPP XXII 184. In: *ZPE* 44, S. 119–135.
- Sijpesteijn, Pieter Johannes (1983): Neuedition von SPP XXII 39. In: *BASP* 20, S. 159–162.
- Sijpesteijn, Pieter Johannes (1987): *Customs Duties in Graeco-Roman Egypt*. Zutphen: Terra Publishing (Studia Amstelodamensia ad epigraphicam, ius antiquum et papyrologicam pertinentia, 17).
- Sippel, Benjamin (2018): Private Loans and Social Key-Positions. Financial Networks of Egyptian Temple-Officials in Roman Soknopaiou Nesos. In: Marie-Pierre Chaufray, Ivan Guermeur, Sandra Lippert und Vincent Rondot (Hrsg.): *Le Fayoum. Archéologie – histoire – religion. Actes du sixième colloque international*. Montpellier, 26–28 octobre 2016. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 163–182.
- Sippel, Benjamin (2020): Agathe Tyche, Kerdon, Hermes, Aphrodite. Ein Ausbildungsnetzwerk unter Landgutverwaltern des kaiserzeitlichen Fayum? In: *ZPE* 213, S. 213–220.
- Sippel, Benjamin (im Druck): Aurelius Ammon from Panopolis. Between Hellenistic Literary Masks and Egyptian Priestly Cloth. In: Matthias Brand und Eline Scheerlinck (Hrsg.): *Late Antique Religion in Practice. Papyri and the Dynamics of Religious Identification* (vorläufiger Titel). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Smolders, Ruben (2015a): Apollonios alias Lurius, head of the grapheion of Tebtynis. In: Katelijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): *Graeco-Roman Archives from the Fayum*. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 66–68.
- Smolders, Ruben (2015b): Kronion Son of Cheos. In: Katelijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): *Graeco-Roman Archives from the Fayum*. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 222–228.
- Smolders, Ruben (2015c): (Lucius) Pompeius Niger. In: Katelijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): *Graeco-Roman Archives from the Fayum*. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 323–326.
- Smolders, Ruben (2015d): Pakebkis' Descendants. In: Katelijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): *Graeco-Roman Archives from the Fayum*. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 261–264.
- Smolders, Ruben (2015e): Patron's Descendants. In: Katelijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): *Graeco-Roman Archives from the Fayum*. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 271–279.

- Speidel, Michael A. (2000): Sold und Wirtschaftslage der römischen Soldaten. In: Géza Alföldy, Brian Dobson und Werner Eck (Hrsg.): Kaiser, Heer und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Stuttgart: Franz Steiner (Heidelberg althistorische Beiträge und epigraphische Studien, 31), S. 65–94.
- Speidel, Michael A. (2009): Rang und Sold im römischen Heer und die Bezahlung der vigiles. In: Michael A. Speidel (Hrsg.): Heer und Herrschaft im Römischen Reich der Hohen Kaiserzeit. Stuttgart: Franz Steiner (Mavors. Roman Army Researches, 16), S. 381–394.
- Stadler, Martin Andreas (2007): Zwischen Philologie und Archäologie: das Tägliche Ritual des Tempels in Soknopaiou Nesos. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum. Proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology, Lecce, 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> 2005. Galatina: Congedo, S. 283–302.
- Stadler, Martin Andreas (2012a): Demotica aus Dime. Ein Überblick über die in Dime während der Kampagnen 2001–2007 gefundenen demotischen Texte. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): Soknopaiou Nesos Project I (2003–2009). Pisa, Rom: Fabrizio Serra Editore (Studi di egittologia e di papirologia, 9), S. 249–268.
- Stadler, Martin Andreas (2012b): Interpreting the Architecture of the Temenos. Demotic Papyri and the Cult in Soknopaiou Nesos. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): Soknopaiou Nesos Project I (2003–2009). Pisa, Rom: Fabrizio Serra Editore (Studi di egittologia e di papirologia, 9), S. 379–386.
- Stadler, Martin Andreas (2015): Archaeology of Discourse. The Scribal Tradition in the Roman Fayyum and the House of Life at Dime. In: Mario Capasso und Paola Davoli (Hrsg.): Soknopaios, the Temple and Worship. Proceedings of the First Round Table of the Centro di Studi Papirologici of Università del Salento, Lecce – October 9<sup>th</sup> 2013. Lecce: Pensa MultiMedia, S. 188–232.
- Stoll, Oliver (2015): Ehrenwerte Männer. Veteranen im römischen Nahen Osten der Kaiserzeit. Eine Studie zur Wirtschafts-, Sozial- und Kulturgeschichte der nahöstlichen Provinzen anhand papyrologischer und epigraphischer Zeugnisse. Berlin: Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur (Altertumswissenschaften / Archäologie, 5).
- Strassi, Silvia; Ghiretti, Giulia (2011): La documentazione papiracea dall' „area sacra“ di Bakchias. Status quaestionis e proposte per un'organizzazione. In: Paola Buzi und Enrico Giorgi (Hrsg.): Bakchias 2009–2010. Rapporto preliminare della XVIII e della XIX Campagna di scavi. Imola: La Mandragora, S. 121–138.
- Tallet, Gaëlle (2012a): Isis, the Crocodiles and the Mysteries of the Nile Floods. Interpreting a Scene from Roman Egypt Exhibited in the Egyptian Museum in Cairo (JE 30001). In: Attilio Mastrocicco und Concetta Giuffrè Scibona (Hrsg.): Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro. Stuttgart: Franz Steiner (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 36), S. 139–163.
- Tallet, Gaëlle (2012b): Oracles. In: Christina Riggs (Hrsg.): The Oxford Handbook of Roman Egypt. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 398–418.

- Tedeschi, Gennaro (2011): *Intrattenimenti e spettacoli nell'Egitto ellenistico-romano*. Triest: Edizioni Università di Trieste.
- Tenger, Bernhard (1993): *Die Verschuldung im römischen Ägypten (1.–2. Jh. n.Chr.)*. St. Katharinen: Scripta Mercaturae (Pharos: Studien zur griechisch-römischen Antike, 3).
- Uxkull-Gyllenband, Woldemar (1934): *Der Gnomon des Idios Logos. Zweiter Teil: Der Kommentar*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (Ägyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, V. Band, 2. Heft).
- van Beek, Bart (2015): Kronion Son of Apion, head of the grapheion of Tebtynis. In: Katrijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): *Graeco-Roman Archives from the Fayum*. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 215–221.
- van Minnen, Peter (1987): Urban Craftsmen in Roman Egypt. In: *MBAH* 6, S. 31–88.
- van Minnen, Peter (2000): Euergetism in Graeco-Roman Egypt. In: Leon Moeren (Hrsg.): *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World. Proceedings of the International Colloquium, Bertinoro 19–24 July 1997*. Leuven: Peeters (StudHell, 36), S. 437–469.
- van Minnen, Peter (2008): Money and Credit in Roman Egypt. In: William V. Harris (Hrsg.): *The Monetary Systems of the Greeks and Romans*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 226–241.
- van Minnen, Peter (2019): Economic Growth and the Exploitation of Land. In: Katrijn Vandorpe (Hrsg.): *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*. Hoboken (NJ): Wiley Blackwell (Blackwell Companions to the Ancient World), S. 251–268.
- Vanderlip, Vera F. (1972): The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis. Toronto: A. M. Hackert (ASP, 12).
- Vandorpe, Katrijn (1995): Breaking the Seal of Secrecy. Sealing-Practices in Greco-Roman and Byzantine Egypt Based on Greek, Demotic and Latin Papyrological Evidence. Leiden: Papyrologisch Instituut (Het Leids Papyrologisch Instituut, 18).
- Vandorpe, Katrijn (2012): Identity. In: Christina Riggs (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, S. 260–276.
- Vandorpe, Katrijn (2015): List of Seals on Papyri. Hrsg. v. Trismegistos. Leuven. Online verfügbar unter [https://www.trismegistos.org/seals/ov\\_lists/sealslist\\_1.pdf](https://www.trismegistos.org/seals/ov_lists/sealslist_1.pdf).
- Vandorpe, Katrijn (2019): Life Portraits. People at Work. In: Katrijn Vandorpe (Hrsg.): *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*. Hoboken (NJ): Wiley Blackwell (Blackwell Companions to the Ancient World), S. 269–280.
- Vandorpe, Katrijn; Clarysse, Willy (2019): Cults, Creeds, and Clergy in a Multicultural Context. In: Katrijn Vandorpe (Hrsg.): *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*. Hoboken (NJ): Wiley Blackwell (Blackwell Companions to the Ancient World), S. 407–427.
- Vandorpe, Katrijn; Verreth, Herbert (2015a): Temple of Narmouthis: House of Anubis. In: Katrijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): *Graeco-Roman Archives from the Fayum*. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 394–395.
- Vandorpe, Katrijn; Verreth, Herbert (2015b): Temple of Narmouthis: House of the Os-traca. In: Katrijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): *Graeco-*

- Roman Archives from the Fayum. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 396–400.
- Verreth, Herbert; Vandorpe, Katrijn (2015): Diogenis Daughter of Lysimachos. In: Katrijn Vandorpe, Willy Clarysse und Herbert Verreth (Hrsg.): Graeco-Roman Archives from the Fayum. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters (CollHell, 6), S. 126–127.
- Vittmann, Günter (1998): Der demotische Papyrus Rylands 9. Wiesbaden: Harrassowitz (AAT, 38).
- Vittmann, Günter (2002): Ein Entwurf zur Dekoration eines Heiligtums in Soknopaiou Nesos (pWien D 10100). In: *Enchoria* 28, 106–136 und Taf. 14–21.
- Vogliano, Achille (1936): Primo rapporto degli scavi condotti dalla missione archeologica d'Egitto della R. Università di Milano nella zona di Madînet Mâdî (campagna inverno e prima-vera 1935–XIII). Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale (Pubblicazioni della Regia Università di Milano).
- Wassiliou, Alexandra-Kyriaki (1999): Siegel und Papyri. Das Siegelwesen in Ägypten von römischer bis in früharabische Zeit. Katalog zur Sonderausstellung des Papyrussmuseums der Österreichischen Nationalbibliothek in Zusammenarbeit mit der Österreichischen Akademie der Wissenschaften / Kommission für Byzantinistik, 20.9.–31.12.1999. Wien: Österreichische Verlagsgesellschaft C. & E. Dworak.
- Wegner, Wolfgang (2011): Ein bislang unerkannter Beleg für eine Personalunion der Prophetenstellen der Tempel von Tebtynis und Akoris. In: *Studi di Egittologia e di Papirologia: rivista internazionale* 8, S. 113–118.
- Wegner, Wolfgang (2014): Eine demotische Abrechnung und ein demotischer Brief aus Tebtynis (P.Hamburg D 45 und 46). In: Sandra Lippert und Martin Andreas Stadler (Hrsg.): Gehilfe des Toth. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zu seinem 75. Geburtstag. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 155–183.
- Wespi, Fabian (2016): Das Gesetz der Tempel. Ein Vorbericht zu den Priesternormen des demotischen Papyrus Florenz PSI inv. D 102. In: Martina Ullmann (Hrsg.): 10. Ägyptologische Tempeltagung. Ägyptische Tempel zwischen Normierung und Individualität. München, 29.–31. August 2014. Wiesbaden: Harrassowitz (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen, 3), S. 179–194.
- Whitehorne, John (1979): Tuscus and the Temples again (SB 9066). In: *CdE* 54, S. 143–148.
- Whitehorne, John (1990): Soldiers and Veterans in the Local Economy of First Century Oxyrhynchus. In: Mario Capasso, Gabriella Messeri Savorelli und Rosario Pintaudi (Hrsg.): Miscellanea papyrologica. In occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana. Parte seconda. 2 Bände. Florenz: Edizioni Gonnelli (PapFlor, 19), S. 543–557.
- Whitehorne, John (2003): Strategus, Centurion, or Neither: BGU I 321 and 322 (=M. Chrest. 114 and 124) and Their Duplicates. In: *BASP* 40, S. 201–211.
- Wilburn, Andrew T. (2012): Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press (New Texts from Ancient Cultures).
- Wilcken, Ulrich (1885): Arsinoitische Tempelrechnungen aus dem J. 215 n.Chr. In: *Hermes* 20, S. 430–476.

- Willer, Laura (2015): „Beschreib es und trag es versteckt“. Sogenannt magische Papyrusamulette aus dem römischen Ägypten in der Praxis – ihre Herstellung und Handhabung. Heidelberg: Unpubl. Diss.
- Willer, Laura (2016): Die Handhabung magischer Schriftamulette im römischen Ägypten. In: Tomasz Derda, Adam Łajtar und Jakub Urbanik (Hrsg.): Proceedings of the 27<sup>th</sup> International Congress of Papyrology. Warsaw, 29 July–3 August 2013. 3 Bände. Warschau (JJP-Suppl., 28), S. 735–744.
- Willis, William H.; Maresch, Klaus (1997): The Archive of Ammon Scholasticus of Panopolis (P.Ammon). Volume I: The Legacy of Harpocrate. Texts from the Collection of Duke University and the Universität zu Köln. Opladen: Westdeutscher Verlag (PapCol, 26/1).
- Winkler, Andreas (2009): On the Astrological Papyri from the Tebtunis Temple Library. In: Ghislaine Widmer und Didier Devauchelle (Hrsg.): Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International des Études Démotiques. Paris, 31 août–3 septembre 2005. Kairo: Institut Français d’Archéologie Orientale (BiEtud, 147), S. 361–376.
- Winkler, Andreas (2015): A Contribution to the Revenues of the Crocodile in the Imperial Fayum. The Temple Tax on Property. In: *BASP* 52, S. 239–263.
- Winkler, Andreas (2016): The Affairs of the Lesonis in Roman Tebtunis and Two More Receipts Related to the Temple. In: *CdE* 182, S. 264–284.
- Winkler, Andreas; Zellmann-Rohrer, Michael (2016): A Bilingual Petition from the Priests of Roman Tebtunis. *P.Mich. V* 226 Once Again. In: *ZPE* 197, S. 195–203.
- Wolff, Hans-Julius (1978): Das Recht der griechischen Papyri Ägyptens in der Zeit der Ptolemaeer und des Prinzipats. II: Organisation und Kontrolle des privaten Rechtsverkehrs. München: C. H. Beck (Handbuch der Altertumswissenschaft, 10).
- Yiftach-Firanko, Uri (2008): Who Killed the Double Document in Ptolemaic Egypt? In: *APF* 54 (2), S. 203–218.
- Yiftach-Firanko, Uri; Vandorpe, Katelijn (2019): Immigration, Globalization, and the Impact on Private Law. The Case of Legal Documents. In: Katelijn Vandorpe (Hrsg.): A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt. Hoboken (NJ): Wiley Blackwell (Blackwell Companions to the Ancient World), S. 179–198.
- Zauzich, Karl-Theodor (1977): Spätdemotische Papyrusurkunden IV. In: *Enchoria* 7, 151–180, Taf. 19–25.
- Zauzich, Karl-Theodor (1987): Eine Statueninschrift aus Soknopaiu Nesos. In: *Enchoria* 15, S. 215–217.
- Zauzich, Karl-Theodor (2000): Die demotischen Orakelfragen. Eine Zwischenbilanz. In: Paul J. Frandsen und Kim Ryholt (Hrsg.): A Miscellany of Demotic Texts and Studies. Kopenhagen: Museum Tusculanum Press (Carsten Niebuhr Institute Publications, 22), S. 1–25.
- Zauzich, Karl-Theodor (2014): Koinobitische Regeln in Narmuthis? In: *Enchoria* 34, S. 137–142.
- Zivie-Cocque, Christiane; Dunand, Françoise (2013): Die Religionen des Alten Ägypten. Ursprünglich publiziert auf Französisch als *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C.–395 apr. J.-C.: anthropologie religieuse* (Paris 1991), übersetzt von Michael Lauble. Stuttgart: Kohlhammer (Religionen der Menschheit, 8).



# Register

## Quellenregister

Abkürzungen richten sich nach den zu Beginn dieser Arbeit genannten Referenzwerken.

### Antike Autoren und literarische Quellen

#### *Chascheschonqi*

Lehren des Chascheschonqi, 17, x+23 ▷ 153

#### *Clemens von Alexandria*

Clem. Al., *protr.* 2, 27–30 ▷ 123

#### *Diodoros Siculus*

Diod. 1, 51f. ▷ 127

Diod. 1, 89 ▷ 127

#### *Hardjedef*

Lehren des Hardjedef ▷ 153

#### *Herodot*

Hdt., 2, 38–42 ▷ 104

Hdt. 2, 148f. ▷ 127

#### *Manetho*

Aegyptiaca (FGrHist. IIIC No. 609 Fr-F12) ▷ 74

#### *Plinius Secundus*

Plin., *nat.* 5, 9; 50 ▷ 128

Plin., *nat.* 5, 11, 61 ▷ 128

Plin., *nat.* 36, 16, 75f. ▷ 128

### *Plutarch*

Plut., *de defec* ▷ 123

Plut. *Is.* ▷ 104

### *Pomponius Mela*

Mel. 9 ▷ 127

### *Strabon*

Strab., *geogr.* 17, 1, 35, p. 809C, 14–38, p. 812C,

9 ▷ 127

Strab., *geogr.* 17, 1, 38, p. 811C, 30–p. 812C,

9 ▷ 128

### Inschriften

#### *CGCIV*

1191 (= TM 47197) ▷ 46, 138

#### *I.Colosse Memnon*

102 ▷ 131

#### *I.Deir el-Bahari*

163 ▷ 110

164 ▷ 110

168 ▷ 110

169 ▷ 110

172 ▷ 110

- I.Fayoum I*
- 73 ▷ 135–6  
 74 ▷ 146  
 75 ▷ 221  
 77 ▷ 139  
 78 ▷ 139  
 79 ▷ 139  
 80 ▷ 46, 139  
 81 ▷ 139  
 82 ▷ 139
- I.Fayoum II*
- 121 ▷ 136  
 123 ▷ 146  
 124 ▷ 137  
 126 ▷ 142, 143, 145  
 127 ▷ 142, 145  
 128 ▷ 142, 144  
 130 ▷ 136
- I.Fayoum III*
- 164 ▷ 130, 135  
 167 ▷ 57, 136  
 168 ▷ 56–7  
 169 ▷ 136–7  
 170 ▷ 132, 136, 138  
 171 ▷ 132, 141  
 172 ▷ 132, 141  
 173 ▷ 132  
 175 ▷ 130  
 176 ▷ 124, 130  
 177 ▷ 130  
 178 ▷ 130  
 179 ▷ 130  
 180 ▷ 125, 130, 132  
 181 ▷ 130  
 185 ▷ 130–1  
 186 ▷ 130, 131, 132  
 187 ▷ 130  
 188 ▷ 130
- I.Egypte métriques*
- 165 ▷ 129
- 175 ▷ 41, 93–4, 95  
*SEG*  
 XXXVIII 1692 ▷ 135  
 LIV 1758 (3) ▷ 135
- Papyri und Ostraka**
- BGUI I*
- 16 ▷ 211–2, 215  
 18 ▷ 280  
 36 ▷ 233, 291  
 38 ▷ 126  
 44 ▷ 292  
 87 ▷ 184, 185  
 97 ▷ 159  
 115 ▷ 78  
 139 ▷ 159  
 149 ▷ 97, 110  
 159 ▷ 233  
 174+189 ▷ 199, 283, 290  
 190 ▷ 291  
 194 ▷ 224  
 229 ▷ 115  
 230 ▷ 115  
 250 ▷ 57, 104, 105  
 290 ▷ 294  
 321 ▷ 171, 233, 234  
 322 ▷ 171, 233  
 353 ▷ 185  
 354 ▷ 185
- BGUI II*
- 362 ▷ 134, 170, 193  
 372 ▷ 83  
 383 ▷ 104–5  
 415 ▷ 292  
 436 ▷ 233, 291  
 463 ▷ 104, 105  
 522 ▷ 234  
 577 ▷ 159  
 581 ▷ 280

584 ▷ 283	<i>BGU XV</i>
647 ▷ 280	2475 ▷ 280
659 ▷ 72	2480 ▷ 283
<i>BGU III</i>	<i>BGU XX</i>
713 ▷ 199, 290	2862 ▷ 20
718 ▷ 60, 104, 105	2876 ▷ 172
802 ▷ 112	 
806 ▷ 282	<i>CPGr II</i>
869 ▷ 184	App. I ▷ 106
888 ▷ 280	 
912 ▷ 182	<i>CPR I</i>
916 ▷ 229	14 ▷ 295
982 ▷ 283	15 ▷ 293
 	16 ▷ 199, 295
<i>BGU IV</i>	 
1023 ▷ 62	<i>CPR VI</i>
1036 ▷ 234	3 ▷ 85, 294
1197 ▷ 219	5 ▷ 26
1198 ▷ 219	 
1199 ▷ 217	<i>CPR VII</i>
 	1 ▷ 217, 219
<i>BGU V</i>	 
1210 ▷ 12, 26, 58, 68, 190, 242	<i>CPR XV</i>
 	1 ▷ 53, 179, 206, 241, 242
<i>BGU VII</i>	2 ▷ 167, 240, 241
1598 ▷ 280	3 ▷ 167, 240
1662 ▷ 279	4 ▷ 167, 240
 	5 ▷ 238, 240
<i>BGU XI</i>	7 ▷ 179, 238
2043 ▷ 156, 199, 294	8 ▷ 241, 290
 	9 ▷ 241, 290
<i>BGU XIII</i>	10a ▷ 242, 290
2214 ▷ 281	11 ▷ 231, 290
2215 ▷ 19, 20, 24, 55, 58, 66, 68	15 ▷ 206
2216 ▷ 81	 
2239 ▷ 234	<i>CPR XXIII</i>
2242 ▷ 234	1 ▷ 53
2246 ▷ 279	 
2330 ▷ 291	<i>CPR XXIX</i>
2331 ▷ 291	2 ▷ 164, 229
2335 ▷ 105	3 ▷ 229
2336 ▷ 284	8 ▷ 229

9 ▷ 229	9 ▷ 278
	10 ▷ 278
<i>M.Chr.</i>	11 ▷ 113, 278
68 ▷ 240	29 ▷ 244
	46 ▷ 278
<i>O.Berl.</i>	47 ▷ 279
81–94 ▷ 70	48 ▷ 279
<i>O.Mich.</i>	<i>O.Narm.Dem. III</i>
167 ▷ 70	136 ▷ 245
	144 ▷ 27
<i>OMM</i>	158 ▷ 212
146 ▷ 277	185 ▷ 245
149 ▷ 277	
199 ▷ 277	<i>O.Narm.Dem. IV</i>
234 ▷ 114, 277	214 ▷ 244
272 ▷ 244	237–9 ▷ 205, 244
292 ▷ 277	
297 ▷ 114, 277	<i>P.Aberd.</i>
503 ▷ 114, 277	55 ▷ 283
782 ▷ 278	
868 ▷ 278	<i>P.Alex.Giss.</i>
943 ▷ 278	3 ▷ 98
960 ▷ 278	
972 ▷ 278	<i>P.Amb. II</i>
1108 ▷ 278	35 ▷ 219
1209 ▷ 278	77 ▷ 180, 234
1248 ▷ 278	110 ▷ 199, 291
1259 ▷ 278	112 ▷ 156, 292
1335 ▷ 278	113 ▷ 199, 293
<i>O.Narm. I</i>	<i>P.Ammon II</i>
60 ▷ 278	32–46 ▷ 206
62 ▷ 278	47 ▷ 237
78 ▷ 245	50 ▷ 177
91 ▷ 58, 67, 243	
11.11.2000 ▷ 113, 279	<i>P.Amst. I</i>
	35 ▷ 219
<i>O.Narm. II</i>	<i>P.Bacch.</i>
3 ▷ 111	1 ▷ 13, 50, 55
5 ▷ 278	2 ▷ 13, 66, 280
6 ▷ 114, 278	
7 ▷ 114, 278	5 ▷ 66

19 ▷ 222	<i>P.CtYBR</i>
21 ▷ 222	inv. 905 QUA ▷ 19, 218–9
24 ▷ 65	
25 ▷ 215	<i>P.Dime I</i>
	3 ▷ 32
<i>P.Bas. I</i>	24 ▷ 32
7 ▷ 292	25 ▷ 32
	26 ▷ 32
<i>P.Berol.</i>	32 ▷ 32
inv.P. 6850 ▷ 171, 233	35 ▷ 32
P. 8092 ▷ 234	38 ▷ 32
P. 15667 ▷ 193	39 ▷ 32
P. 23547v+8279v (= TM 55823) ▷ 112	40 ▷ 32
	43 ▷ 32
<i>P.Bingen</i>	52 ▷ 32
61 ▷ 283	54 ▷ 32
	56 ▷ 32
<i>P.BM</i>	57 ▷ 46
EA 10647 ▷ 55	59 ▷ 53
	65 ▷ 32
<i>P.Bour.</i>	70 ▷ 32
42 ▷ 30	75 ▷ 32
	85 ▷ 32
<i>P.Cair.Goodspeed</i>	98 ▷ 32
30 ▷ 280	173 ▷ 32
	189 ▷ 32
<i>P.Carlsberg</i>	190 ▷ 32
67 ▷ 207	193 ▷ 81
81 ▷ 112	194 ▷ 32, 81
159v ▷ 54	195 ▷ 81
165 ▷ 54	196 ▷ 81
463 + PSI inv. I 73 ▷ 11	197 ▷ 81
	214 ▷ 32
<i>P.Col. II</i>	229 ▷ 81
1 ▷ 280	
	<i>P.Dime II</i>
<i>P.Col. VIII</i>	1 ▷ 239
213 ▷ 78	3 ▷ 59
	6 ▷ 60
<i>P.Corn.</i>	7 ▷ 60
6 ▷ 280	15 ▷ 60
	34 ▷ 59

49 ▷ 60	<i>P.Fam.Tebt.</i>
59 ▷ 193	9 ▷ 198, 287
65 ▷ 193	
66 ▷ 193	<i>P.Fay.</i>
67 ▷ 193	24 ▷ 280
	28 ▷ 166, 282
<i>P.Dime III</i>	36 ▷ 282
2 ▷ 39, 165, 239, 281	90 ▷ 72
3 ▷ 164, 281	91 ▷ 280
4 ▷ 164, 281	92 ▷ 283
5 ▷ 39, 167, 179, 240, 241, 281	117 ▷ 99
7 ▷ 39, 199, 290	118 ▷ 99
9 ▷ 39	137 ▷ 117
10 ▷ 39, 290	138 ▷ 117, 146
11 ▷ 290	
13 ▷ 39	<i>P.Fouad</i>
14 ▷ 39	10 ▷ 242
16 ▷ 39	22 ▷ 280
18 ▷ 39, 164, 281	49 ▷ 287
19 ▷ 39, 179, 290	
20 ▷ 164, 281	<i>P.Freib. II</i>
21 ▷ 164, 281, 290	10 ▷ 78
22 ▷ 39	
23 ▷ 39, 164, 281, 291	<i>P.Gen. I<sup>2</sup></i>
24 ▷ 39, 164, 281	3 ▷ 234
25 ▷ 164, 281	5 ▷ 159
26 ▷ 39, 59	8 ▷ 30, 292
27 ▷ 39, 164, 191, 291	23 ▷ 283
28 ▷ 39	32 ▷ 57, 104, 105
29 ▷ 164, 281	36 ▷ 55
31 ▷ 165, 291	42 ▷ 280
32 ▷ 39, 164, 165	
33 ▷ 282	<i>P.Giss.Univ. VI</i>
34 ▷ 282	48 ▷ 77
35 ▷ 164, 281	49v ▷ 70
36 ▷ 39, 164, 281	
37 ▷ 39, 179	<i>P.Grenf. II</i>
38 ▷ 164, 281	41 ▷ 165, 281
39 ▷ 164, 281	46 ▷ 283
40 ▷ 39	64 ▷ 104
41 ▷ 39	
	<i>P.Hamb. I</i>
	4 ▷ 279

- |             |   |          |                             |
|-------------|---|----------|-----------------------------|
| 6           | ▷ | 280      | P.Lips. II                  |
| P.Hamburg D |   |          | 128 ▷ 281, 285              |
| 46          | ▷ | 116      | 129 ▷ 280                   |
|             |   |          | 130 ▷ 286                   |
| P.Heid. IV  |   |          | P.Lond. II                  |
| 335         | ▷ | 85       | 277 (S. 217) ▷ 290          |
| P.Horak     |   |          | 282 (S. 194) ▷ 283          |
| 80          | ▷ | 294      | 289 (S. 184) ▷ 280          |
| P.IFAOI     |   |          | 303 (S. 195) ▷ 284          |
| 23          | ▷ | 48       | 304 (S. 71) ▷ 184           |
| P.Köln IV   |   |          | 308 (S. 218) ▷ 199, 293     |
| 201         | ▷ | 85, 119  | 311 (S. 219) ▷ 293          |
| P.Kron.     |   |          | 313 (S. 197) ▷ 284          |
| 1           | ▷ | 80       | 331 (S. 154f.) ▷ 98         |
| 2           | ▷ | 234      | 333 (S. 199) ▷ 184, 185     |
| 6           | ▷ | 234      | 336 (S. 221) ▷ 199, 295     |
| 8           | ▷ | 173, 287 | 350 (S. 192) ▷ 72           |
| 9           | ▷ | 287      | 354 (S. 163) ▷ 206          |
| 10          | ▷ | 158, 287 | 355 (S. 178) ▷ 240          |
| 11          | ▷ | 173, 287 | 359 (S. 150) ▷ 209          |
| 12          | ▷ | 287      | 360 (S. 216) ▷ 294          |
| 13          | ▷ | 288      | 363 (S. 170) ▷ 185, 234     |
| 14          | ▷ | 288      | 466 (S. 196) ▷ 284          |
| 15          | ▷ | 288      | 472 (S. 82) ▷ 46, 104, 106  |
| 16          | ▷ | 173, 175 |                             |
| 17          | ▷ | 288      | P.Lond. III                 |
| 18          | ▷ | 288      | 1170f (S. 92) ▷ 44          |
| 19          | ▷ | 158, 288 | 1170v (S. 193) ▷ 178        |
| 19a         | ▷ | 288      | 1219 (S. 123) ▷ 213         |
| 20          | ▷ | 289      |                             |
| 21          | ▷ | 287      | P.Louvre I                  |
| 22          | ▷ | 289      | 1 ▷ 234                     |
| 23          | ▷ | 289      | 3 ▷ 171, 233, 234           |
| 35          | ▷ | 173      | 4 ▷ 43, 97–8, 100, 101, 105 |
| 39          | ▷ | 173      | 12 ▷ 200                    |
| 46          | ▷ | 289      | 13 ▷ 183, 283               |

26 ▷ 180	<i>P.Mich. IV</i>
39 ▷ 104, 106	223 ▷ 30
40 ▷ 180	224 ▷ 30, 31
48 ▷ 154, 169, 170, 171, 172	225 ▷ 30, 31
49 ▷ 72, 154, 169, 171, 178	359c ▷ 31
50 ▷ 154, 169, 170, 171	
51 ▷ 154, 169, 170, 171	<i>P.Mich. V</i>
52 ▷ 154, 169	226 ▷ 61, 76, 80 163, 230–2, 233
53 ▷ 154, 169, 171	237 ▷ 47
54 ▷ 154, 169, 170, 171	238 ▷ 47, 286, 287
55 ▷ 154, 169	239 ▷ 47, 287
56 ▷ 154, 169, 171	240 ▷ 47, 61
57 ▷ 154, 169, 171	241 ▷ 47
58 ▷ 154, 169, 171	249 ▷ 163
59 ▷ 154, 169	250 ▷ 163
60 ▷ 154, 169	253 ▷ 163
61 ▷ 154, 169	308 ▷ 73, 163, 164, 282
62 ▷ 154, 169, 171	322a ▷ 80, 180
63 ▷ 154, 169	329 ▷ 286
64 ▷ 154, 169	330 ▷ 286
65 ▷ 154, 169, 171	347 ▷ 163
<i>P.Lund. III</i>	<i>P.Mich. VI</i>
9 ▷ 228	423 ▷ 160
	424 ▷ 160
<i>P.Lund. IV</i>	
1 ▷ 223	<i>P.Mich. VIII</i>
7 ▷ 50, 64–5	465 ▷ 188
9 ▷ 55	
	<i>P.Mich. IX</i>
<i>P.Mert. II</i>	533 ▷ 280
63 ▷ 102	543 ▷ 185
<i>P.Mich. II</i>	<i>P.Mich. XI</i>
123r ▷ 283	618 ▷ 223
123v ▷ 163, 165, 192, 281, 282	
124 ▷ 279	<i>P.Mich. XV</i>
128 ▷ 163, 282	698 ▷ 78
<i>P.Mich. III</i>	<i>P.Mich. inv.</i>
175 ▷ 234	4436g+4344 ▷ 178
178 ▷ 180	

<i>P.Mil. I</i>	<i>P.Oxy. XLII</i>
6 ▷ 179	3014 ▷ 12
<i>P.Mil.Vogl. I</i>	<i>P.Oxy. XLIII</i>
25 ▷ 172	3133 ▷ 213, 214–5
28 ▷ 101	
<i>P.Mil.Vogl. II</i>	<i>P.Oxy. XLV</i>
52 ▷ 47	3263 ▷ 213
76 ▷ 174–5	<i>P.Oxy. XLIX</i>
77 ▷ 175–6	3473 ▷ 103
78 ▷ 197, 288	
79 ▷ 197, 288	<i>P.Oxy. LXI</i>
	4116 ▷ 110
<i>P.Mil.Vogl. III</i>	<i>P.Phil.</i>
127 ▷ 119	18 ▷ 47
146 ▷ 289	
188 ▷ 173	<i>P.Pintaudi</i>
<i>P.Mil.Vogl. IV</i>	24 ▷ 279
212 ▷ 157, 169	
213 ▷ 47	<i>P.Prag. I</i>
250 ▷ 172	21 ▷ 185
<i>P.Münch. III</i>	31 ▷ 293
97 ▷ 294	32 ▷ 294
<i>P.Narm. I</i>	<i>P.Princ. I</i>
23 ▷ 279	2 ▷ 169
27–128 ▷ 38	<i>P.Princ. II</i>
134–139 ▷ 38	23 ▷ 234
	40 ▷ 180
<i>P.Oslo II</i>	
36 ▷ 280	<i>P.Rainer.Cent.</i>
	65 ▷ 213, 214–5
<i>P.Oxf.Griffith</i>	66 ▷ 213
1–12 ▷ 116	67 ▷ 213
<i>P.Oxy. IX</i>	<i>P.Ryl. II</i>
1213 ▷ 119	88 ▷ 166, 279
	110 ▷ 26
<i>P.Oxy. XII</i>	147 ▷ 280
1454 ▷ 100	160c ▷ 290

- 174a ▷ 199, 292      *PSI XV*  
                         1529 ▷ 234
- P.Ryl.Dem.*      *PSI Congr. XVII*  
  9 ▷ 235      14 ▷ 119
- P.Sakaon*      *PSI Congr. XX*  
  4 ▷ 177      6 ▷ 283  
  5 ▷ 177  
  7 ▷ 26  
  35 ▷ 25  
  38 ▷ 26  
  48 ▷ 26  
  49 ▷ 196  
  52 ▷ 26      *PSI inv.*  
                         I 71 ▷ 74  
                         I 73 + P.Carlsberg 463 ▷ 11  
                         D 102 ▷ 12, 190, 210
- P.Strasb. IV*  
*P.Sarap.*      221 ▷ 85, 207  
  101 ▷ 126–7      251 ▷ 283
- P.Select.*      *P.Strasb. V*  
  12 ▷ 280      341 ▷ 98  
                         344 ▷ 291  
*PSI VIII*      383 ▷ 293  
  909 ▷ 73, 163  
  927 ▷ 67, 225–6      *P.Strasb. VI*  
                         504 ▷ 283
- PSI IX*      *P.Strasb. IX*  
  1028 ▷ 285      533 ▷ 280
- PSI X*      *P.Tebt. I*  
  1105 ▷ 279      33 ▷ 128  
  1143 ▷ 61  
  1147 ▷ 71      *P.Tebt. II*  
  1149 ▷ 242      291 ▷ 79  
  1151 ▷ 100      292 ▷ 62  
  1152 ▷ 76, 100      293 ▷ 62  
                         294 ▷ 76, 79, 197, 198, 227  
*PSI XIII*      295 ▷ 76, 79, 198  
  1319 ▷ 59      296 ▷ 228  
  1320 ▷ 59      297 ▷ 228  
  1324 ▷ 199, 295      298 ▷ 13, 76, 100, 103  
                         302 ▷ 47, 218, 220  
                         303 ▷ 62, 233

- 304 ▷ 234  
 310 ▷ 62  
 311 ▷ 76  
 312 ▷ 288  
 313 ▷ 24, 55, 69–70  
 357 ▷ 78  
 383 ▷ 280  
 386 ▷ 281  
 387 ▷ 287  
 390 ▷ 13, 289  
 396 ▷ 289  
 397 ▷ 78  
 407 ▷ 62  
 599 ▷ 76  
 600 ▷ 70
- P.Tebt.Tait.*  
 47 ▷ 62  
 48 ▷ 62, 76  
 50 ▷ 112
- P.Tebt.Wall*  
 1 ▷ 288  
 4 ▷ 288  
 5 ▷ 287
- P.Thomas*  
 4 ▷ 76, 286
- P.Vindob. D*  
 3 ▷ 281  
 6b ▷ 13  
 6005 ▷ 112  
 6823 ▷ 193  
 6846 ▷ 281  
 10100 ▷ 89, 91
- P.Vindob.Bosw.*  
 1 ▷ 13, 198, 228
- P.Vindob.Sal.*  
 3 ▷ 239
- P.Vindob.Tand.*  
 12 ▷ 73  
 21 ▷ 13  
 24 ▷ 199, 291  
 25a ▷ 60
- P.Wash.Univ. II*  
 71 ▷ 12
- P.Zauzich*  
 12 ▷ 45, 46  
 18–38 ▷ 229  
 39 ▷ 281  
 44–48 ▷ 116  
 56 ▷ 73, 76  
 57 ▷ 39, 76  
 58 ▷ 39, 76  
 59 ▷ 39, 76, 163  
 60 ▷ 39, 76  
 61 ▷ 76  
 62 ▷ 39, 76
- SB I*  
 5124 ▷ 62, 63  
 5231 ▷ 167, 240, 241  
 5232 ▷ 240, 281  
 5233 ▷ 238, 240  
 5235 ▷ 179, 237–8, 240  
 5238 ▷ 179, 238, 240  
 5240 ▷ 240  
 5244 ▷ 290  
 5247 ▷ 59  
 5252 ▷ 229  
 5275 ▷ 167, 240
- SB III*  
 6296 ▷ 280  
 7199 ▷ 178
- SB IV*  
 7341 ▷ 280  
 7376 ▷ 234  
 7463 ▷ 279

<i>SB VI</i>	12957 ▷ 60
8979 ▷ 234	13017 ▷ 281
9066 ▷ 209	13073 ▷ 283
9199 ▷ 97	
9293 ▷ 44, 72	<i>SB XVIII</i>
9406 ▷ 170	13117 ▷ 60
9458 ▷ 234	13118 ▷ 62, 66–7, 76, 79
9540 ▷ 62	13166 ▷ 112
9627 ▷ 78	13175 ▷ 37
	13244 ▷ 48
<i>SB X</i>	13866 ▷ 283
10294 ▷ 294	14046 ▷ 85
10539 ▷ 198, 287	14047 ▷ 85
10549 ▷ 71	14049 ▷ 119
10564 ▷ 243	14050 ▷ 85
10569 ▷ 85, 122	
10570 ▷ 85, 122	<i>SB XX</i>
	14098 ▷ 234
<i>SB XII</i>	14099 ▷ 234
10912 ▷ 72	14662 ▷ 66
11005 ▷ 288	14684 ▷ 112
11006a ▷ 61, 289	15024 ▷ 47
11041 ▷ 286	
11227 ▷ 85	<i>SB XXII</i>
11159 ▷ 48, 49	15527 ▷ 85, 122
	15235 ▷ 112
<i>SB XIV</i>	
11393 ▷ 172	<i>SB XXIV</i>
11488 ▷ 197, 288	15993 ▷ 117
11907 ▷ 72	16203 ▷ 292
11934 ▷ 288	16257 ▷ 234
12144 ▷ 121–2	16259 ▷ 119
<i>SB XVI</i>	<i>SB XXVI</i>
12263 ▷ 286	16731 ▷ 85
12469 ▷ 281	16732 ▷ 119
12611 ▷ 292	16733 ▷ 115–6
12612 ▷ 284	16739 ▷ 159
12785 ▷ 171	16816 ▷ 224
12816 ▷ 225–6	
12833 ▷ 224	<i>SB XXVIII</i>
12954 ▷ 292	17058 ▷ 104, 106
	17059 ▷ 104, 106

<i>SCA</i> *	47 ▷ 98
1206 ▷ 46	52 ▷ 84
6409,3 ▷ 46	551 ▷ 166, 234, 281
6915,1 ▷ 45	69 ▷ 295
7335,1 ▷ 48	78 ▷ 295
<i>SPP II</i>	90 ▷ 185
S. 28–31 ▷ 72	138 ▷ 104, 106
<i>SPP XXII</i>	169 ▷ 72
16 ▷ 284	170 ▷ 284
20 ▷ 282	173 ▷ 179
22 ▷ 284	183 ▷ 57, 97–8, 101
27 ▷ 284	184 ▷ 29, 166, 236, 237, 281
36 ▷ 85, 293	<i>ST</i> **
40 ▷ 156	08/533/2389 ▷ 116
41 ▷ 82, 157, 295	05/256/1369 ▷ 116, 118
43 ▷ 294	<i>W.Chr.</i>
45 ▷ 156, 294	89 ▷ 57, 104, 105
	227 ▷ 159

## Sachregister

Abgrenzung 27f., 40, 87, 125, 251	Adoption 27, 54, 139
Abmachung (demot.) 23, 107, 150, 161	Agathe Tyche 94, 146, 188
Abrechnung (s. auch Aufstellung) 13, 23, 70, 81, 96f., 100, 101, 103, 105, 134, 161, 163, 167, 169f., 171, 172, 173, 177, 178, 193, 233, 245	Agathos Daimon 146
Abschrift 11, 12, 24, 65, 68, 74, 79, 89, 121, 130, 154, 161, 190, 212, 234, 241f.	Agrargesellschaft 98, 181, 192
Abstammung (priesterlich) 12, 27f., 155, 157, 203, 228, 249	Akteursperspektive 6f., 206, 240, 245, 251
	Alexandria 5, 9, 107, 140, 165, 183, 189, 202, 211, 213, 222, 234, 239, 245, 254
	Alexandriner 10, 23, 102, 177, 184, 194, 199
	Alexandru Nesos 181, 182
	Allerheiligstes 9, 13, 97, 143, 147

\* Die noch unpublizierten Papyri wurden jüngst bei archäologischen Ausgrabungen in den Ruinen von Tebtynis unter der Leitung eines Gemeinschaftsprojekts des *Institut français d'archéologie orientale* (IFAO) und der Universität Mailand entdeckt, sie werden in Ryholt 2018 beschrieben.

\*\* Die noch unpublizierten Papyri wurden bei archäologischen Ausgrabungen in den Ruinen von Soknopaiu Nesos unter der Leitung des *Centro di Studi Papirologici* der Universität von Lecce entdeckt und werden in Capasso 2012 und Stadler 2012b beschrieben.

- Alltag 1, 3, 11, 23, 24, 80, 84, 99, 119, 120, 124, 126, 130, 147, 163, 167, 181, 190, 191, 248, 251, 256
- Altar 108f., 130, 135, 150
- Ammon (Gott) 41, 85, 127, 137, 207
- Amnestie 66, 83
- Amon (Gott) 41
- Amt (priesterlich)
- ▷ Amtseid 12, 190
  - ▷ Amtseinkünfte/Pfründe 8f., 14, 153f., 171, 227, 229, 234, 236, 241, 244, 251
  - ▷ Amtsgebühr (s. auch Bestallungsgebühr, *εισκριτικόν*) 229
  - ▷ Amtskasse d. Idios Logos 13f., 212, 239
  - ▷ Amtstitel (s. auch Herr der Reinheit, Lesone, Prophet, Schreiber der *w'b.w.*, Stolist, Stundenpriester) 9, 14–6, 39, 62, 74, 82, 155, 156f., 173, 179, 181f., 185, 194, 227, 240f.
  - ▷ Amtstracht 252
  - ▷ Kauf(s. auch Versteigerung) 12, 227–30
  - ▷ Vererbung 13, 28, 82, 86, 198, 227–30, 236
  - ▷ Vergabeverfahren 228f., 247
  - ▷ Zugangsvoraussetzung 12
- Amulett 11, 35, 110
- Amuntempel (el-Hibe) 235
- ἀναχώρησις* (s. auch Landflucht) 65
- Anbetungsinschrift (s. auch Proskynema) 8, 125, 130, 132
- Antoninische Pest (s. auch Seuche) 21, 57, 66–68, 223, 257
- Anubis 40, 141
- Anzeige (s. auch Bitschrift, Petition) 206, 211f., 214, 215, 233, 238, 240, 245, 247
- Aphrodite 94, 172
- Aphroditeopolis 70
- Apollon 141
- Apollonios-Lurios (Archiv) 166
- Arbeitstier (s. auch Esel, Kamel) 105, 171, 181–3, 202, 251
- Archäologie 17, 19, 21, 22f., 24f., 50, 92, 95, 107–9, 121, 124, 128, 137, 141, 206, 255
- Archiereus 12f., 208, 210, 213, 214, 215, 222, 245, 254
- Architektur s. Tempel-Architektur
- Archivwesen 162
- Arsinoites 5, 17, 34, 73, 81, 102, 212, 213, 214, 221, 222, 253
- Arsinoë (Gauhauptstadt) 17, 43, 44, 49, 55, 72, 77, 78, 91, 97, 102, 128, 134, 168, 170, 184, 193, 200, 251
- Arsinoë II. 17, 25
- Artemis 94
- Astarte 94
- Astrologie 8, 111f.
- Astronomie 110–3
- Atef-Krone 143
- Aufstellung (s. auch Abrechnung) 97, 170, 173, 178
- Aufstieg (sozial) 40, 202f., 252, 253
- Auktion s. Versteigerung
- Aurelios Ammon (Archiv) 3, 40, 206, 237, 252, 253
- Aurelios Pakysis (Archiv) 154, 169–72, 176f., 178, 202, 233
- Bäcker 100, 190
- Bakchias 5f., 13, 18f., 20, 38f., 42, 50, 51, 55, 64f., 66, 68, 85, 91, 117, 196, 215f., 218, 219, 222–5, 247, 254, 256
- Bastet 41, 65
- Bauarbeiten 135, 137, 191, 238
- Bedeutungsverlust 123, 254
- Begräbnis (s. auch Bestattung) 55, 69f., 244
- Beiname 35, 84f., 205
- Berichtswesen 209, 215f., 246
- Beschneidung 12f., 62, 79, 155, 185, 213, 254
- Besiedlung d. Fayum 17, 18, 20, 21, 41
- Bestallungsgebühr (s. auch Amt-Amtsgebühr, *εισκριτικόν*) 13, 227f., 236
- Bestattung (s. auch Begräbnis) 11, 95, 103, 107, 108, 109, 110
- Betrug 208, 209f., 243f., 245
- Bier 109
- Bildernischenhaus 147f.
- Bildsprache 142, 250

- Bildung 1, 92, 110, 252  
 Bitschrift (s. auch Anzeige, Petition) 206–8,  
     217, 219, 237, 241, 256  
 Bodenqualität 23, 216  
 Bodenreform 3f., 161, 178, 203  
 Bostra 187f.  
 $\beta\beta\epsilon\phi\sigma$  160  
 Brief 16, 70, 99, 101–3, 116, 125, 126f., 128,  
     155, 168, 172, 174–7, 187f., 197, 202, 207,  
     221, 234  
 Brot 100  
 Brunnen 17, 123, 124  
 Buch vom Fayum 17  
 Buch vom Tempel 11f., 13, 185, 190,  
 Buchhaltung 14, 160f., 168–71, 202  
 Bürgerrecht (röm.) 9f., 37, 83, 102, 106, 186,  
     187, 189, 202  
 Byssos 70, 244, 245  
 C. Julius Apollinarius 187f.  
 C. Papirios Maximos 106, 151  
 cantina dei papiri 173–5  
 Centurio 233, 238–40  
 Chiffrierung s. Verschlüsselung  
 Chnum 135  
 Chora/χώρα 10, 203, 216  
 Constitutio Antoniniana 10  
 Dammfron 71, 78, 180, 216, 218, 222, 223,  
     247, 254  
 Darlehen (s. auch Kredit) 8, 13, 82f., 85, 156f.,  
     167, 179, 191–201, 241f.  
 Datenbank 29f., 85, 104, 168  
     ▷ Fayum Project 17  
     ▷ Papyrological Navigator 5, 70, 126, 168,  
         183  
     ▷ Trismegistos 29–33, 42, 43, 44, 48, 50,  
         53, 54, 56, 58, 59, 72, 77, 85  
 Decianische Libelli 109  
 Deipneterion s. Vereinshaus  
 Deir el-Bahari 40, 43, 109, 110, 142  
 Demeter 94  
 Dialekt 17, 37, 42  
 $\deltaιδόναι κατ' εὐσέβειαν$  101, 103, 136, 150  
 Diebstahl 235, 240, 244, 247  
 Dienstherr 99, 174, 202  
 Dienstleistung 110, 190  
     ▷ kultbezogen 7, 100, 111, 123, 250, 255  
 Dionysias 30, 91, 99, 159, 181, 183  
 Dioskuren 146f., 151  
 Dipinto (s. auch Graffito, Inschrift) 56f., 110,  
     125, 126, 142–6, 147, 250  
 Disziplin 210–6, 222, 246, 254  
 Divination (s. auch Magie) 11, 107, 110, 121f.,  
     150f., 207  
 Dodona 117, 119f.  
 Doppelkrone 128  
 Doppelname 40, 79–81, 83, 87, 114f., 166,  
     231, 250  
 Dorfbehörde 211, 213, 215f., 218, 222, 223,  
     224, 246, 254  
 Dorfschreiber (s. auch κωμογραμματεύς) 66,  
     159, 208, 213–5, 217, 220, 224, 236  
 Dorfverwaltung 106, 159, 227  
 Dromedar 138, 183  
 Edfu 97  
 Edikt 66, 83, 109, 120, 121f., 124, 217, 221f.  
 Ehepartner (Mann u. Frau) 16, 28, 53, 55, 58,  
     62, 79, 80, 86, 98, 191, 229, 230  
     ▷ Geschwisterere (s. auch Inzest) 25, 158  
 Eid 100, 208, 212, 236  
 Einheimischer (s. auch Lokalbevölkerung) 3,  
     8, 9f., 57, 84, 105f., 114f., 120, 124, 130, 132,  
     133, 136, 138, 140, 141, 150f., 155, 181, 184,  
     188, 195, 199, 203, 208, 210, 213, 223, 230,  
     232, 233–5, 247, 248, 251, 253f., 256  
 $\varepsilonισκριτικόν$  (s. auch Amt-Amtsgebühr, Bestal-  
     lungsgebühr) 13, 227, 228  
 Elephantine 36, 186, 235  
 Elite 2, 10, 79, 249  
     ▷ Elitenbegriff 10  
 Endogamie 7, 27f., 40, 52, 249  
 Epagathos (Archiv) 99, 168  
 $\varepsilonιπιστατικὸν λερέων$  64f.  
 Epistratege 65, 208, 209, 222, 224f.  
     ▷ Julius Maximianus 224  
     ▷ Vedius Faustius 224

- Erbschaft (s. auch Amt-Vererbung) 13–5, 27f., 53, 102, 184, 218, 230, 236
- Erinnerungskultur 36, 126f., 133
- Ermittlungen 209f., 212, 236, 246f.
- Ermuthis-Isis (s. auch Renenutet) 93, 141
- Ernte (auch Missernte) 23, 65, 98, 169, 178, 179, 181, 192, 216
- Esel 40, 43, 98, 109, 178  
▷ Eselzucht 86, 181–3, 202
- Ethnie 9, 28
- Euergetismus (s. auch Stifter) 133
- Euhemeria 99, 170
- εὐσχήμονες 225–7
- Fährkahnsteuer 179f.
- Familie 3, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 21, 22, 23, 27, 35, 36, 40f., 52–9, 66, 71f., 72f., 77f., 79f., 81–4, 85–7, 101, 105f., 112, 195, 106, 112, 116, 130f., 138–40, 155–9, 161, 166, 169, 173–7, 177f., 179f., 181, 184, 185, 186, 187f., 189–91, 192f., 194–6, 196–8, 199, 200f., 202f., 227–9, 243f., 246, 249–57  
▷ Familienarchiv 16, 24, 26, 29, 78, 79, 83, 102, 127, 155, 156, 157, 158, 166, 169, 173f., 188, 196f., 229  
▷ Familienfehde 235, 239f.  
▷ Familienpolitik 219  
▷ kaiserliche 96, 122
- Fasten 15
- Festkalender 96–8, 105
- Festtag 11, 97, 99, 100f., 142, 150
- figurative Papyri 110f.
- Filialheiligtum 13, 22, 55, 85, 91, 97f., 134, 198, 228, 229, 235, 236, 248, 251, 257
- Fresko 26, 92, 124, 128, 142–6, 147–9, 150, 151
- Fromme Gabe (s. auch διδόναι κατ' εὐσέβειαν) 102
- Frömmigkeit 101, 103, 133, 134, 136, 150, 219, 248
- Frontalperspektive 141
- Fürbitte 125–8, 132, 133, 255
- Gauarchiv 209
- Gaubehörde 11, 99, 209, 211f., 213, 222, 224, 228, 236, 244, 245f., 247, 248
- Gaugott s. Sobek-v. Schedet
- Gauverwaltung 208, 209f., 215f., 223, 228, 230, 232, 239, 246
- Geb 47, 73f., 76, 87  
▷ Geb-Namen 28, 47, 76
- Gebet 121, 125f., 128, 129, 131, 132, 138
- Geburtsfest 92, 97
- Gegentempel 20, 116, 120f., 130, 137, 147
- Gehalt (s. auch Lohn) 134, 153, 154, 163, 168, 178
- Geld 65, 156, 169, 173–6, 178, 188, 191–2f., 194–6, 200, 201, 203, 219, 221, 223, 224, 229, 240f., 252
- Gelegenheitsbesucher 126
- Gelegenheitstext 126, 128, 150
- Gelegenheitsverbrechen 234, 247, 253
- Gemeinschaft 3, 6, 7, 9, 10, 27f., 52f., 59f., 68, 87, 96, 100, 109, 161, 247  
▷ Dorf-/Siedlungsgemeinschaft 8, 60, 65, 84, 98, 125–7, 133, 140, 193, 224–7, 249–51, 253f.
- Generation 30, 36, 52, 59, 74, 78, 79, 83, 86, 188, 228, 247, 251
- Gericht 120, 166, 210, 225, 227, 240, 244  
▷ Gerichtsakte/-protokoll 6, 206, 209f., 225, 253  
▷ Gerichtsprozess/-verfahren/-verhandlung 36, 167, 207f., 208f., 209, 226, 229, 234, 236, 239, 247, 248, 257  
▷ Totengericht 90
- Germanicus 83f.
- Getreide 100f., 103, 123, 134, 176, 178, 192, 193, 194 225f., 230–3, 247
- Gewalt 3, 218f., 234, 238, 240, 247
- Gläubiger (s. auch Kredit) 156, 191–3, 194f., 196f., 199, 201
- Gnomon d. Idios Logos 11f., 26, 58, 67f., 86, 153, 190, 210f., 227f., 242, 256
- Gottesdeterminativ 46
- Gottesdienst 15, 210, 215, 218, 220
- Graffito 110, 124–9, 130–3, 150f., 250

- Graphion (s. auch Notariat) 5, 8, 39, 85, 154, 156, 161–7, 196, 201, 203  
 ▷ v. Tebtynis (s. auch Kronion u. Apion) 47, 48, 77, 81, 154, 162, 163f., 165f., 192
- Großgrundbesitzer 10, 25, 96, 98, 101, 136, 158, 161, 169, 173–8, 181, 183, 197, 199, 201f., 203, 251, 252, 255, 256
- Gutsverwalter (s. auch Phrontistes) 25, 86, 154, 161, 168f., 169–72, 173–7, 178, 201f., 233, 252
- Gymnasium 10, 40, 79, 213, 216
- Gynaikon Nesos 97, 229
- Hakoris 79, 146, 227, 229
- Handel 154, 171, 181, 182, 186, 189–91, 200, 203, 252  
 ▷ Binnenhandel 189  
 ▷ Handelsrouten/-straßen 126, 180, 183  
 ▷ Händler 126, 128, 157, 181–3, 189, 201, 203, 255  
 ▷ Karawanenhandel 21, 181, 183–5, 189, 200f., 202, 203, 255f.
- Handlungsmächtigkeit 10, 252
- Handlungsspielraum 2, 6, 8, 10, 96, 159, 192, 206, 249–53
- Handwerk 40, 109, 139, 154, 179, 189–91, 202f., 242, 252
- Harpokratia 99
- Harpokrates 41, 47, 80, 97, 104, 205
- Harthotes (Archiv) 26, 154, 178, 179, 180f., 191, 194f., 196, 256
- Hatschepsut 40, 110
- Haushaltsbuch (Tempel) 96f., 100, 103, 171
- Hauskauf 16, 179, 241
- Hawara 11, 48, 127
- Heiligenkult s. Lokalheiliger
- Heirat (s. auch Ehe) 9, 28, 40, 52–5, 58, 59, 111, 114, 115, 158, 187  
 ▷ Einheirat 52–5, 58, 86  
 ▷ innerfamiliär 27, 52
- Heliopolis 55, 69f., 74, 79  
 ▷ Heliopolitische Theologie (s. auch Theologie) 74, 90
- Helios 70, 79
- Hellenisierung/hellenisiert 7, 40, 79, 81, 87, 92, 117, 119, 136, 140, 166, 167, 249, 253
- Hera 94
- Herakleia 21, 42, 43, 54, 162, 236
- Herakleidu Meris 17, 18, 68, 212, 222, 238
- Hermaia 97f.
- Hermes 97, 172
- Hermopolis 5, 78, 126f., 133
- Hermopolites 106
- Heron (Gott) 25f., 142f., 146, 147
- Heroninos (Archiv) 25, 98, 168, 170
- Herr der Reinheit 179
- Herrschaftspraxis 4f., 119, 213, 246, 253–5
- Hestia 94
- Hierarchie 3, 10, 11, 187, 235, 242
- Hierodulie 46, 132
- Hieroglyphen 2, 74, 129  
 ▷ Hieroglyphenschreiber 56f.
- Horos (Gott) 35, 41, 43f., 90
- Horoskop 11, 111–5, 131, 150, 243, 255
- Hund 107
- Identität 3, 7, 87, 90, 130, 168, 170, 179, 255
- Idios logos (s. auch Gnomon d. Idios Logos, Prokurator) 11, 104, 107, 197, 208, 210–6, 228, 229f., 235f., 239f.
- Ikonografie 74, 87, 90, 92, 94, 134, 141, 143, 146, 151, 255
- Imperium Romanum 10, 12, 21, 119, 120, 187, 189
- Individualisierung 73, 119, 138, 140
- Inscription 8, 10, 16, 19, 20, 24, 25f., 57, 97, 119, 130f., 135f., 137, 141, 146, 150, 220f., 250  
 ▷ Besucherinschrift 126–33  
 ▷ demotisch 46, 125, 134, 138f., 151  
 ▷ Grabinschrift 16  
 ▷ hieroglyphisch 74
- Interpretatio graeca* 25, 74, 87, 92, 146f.
- Investition 23, 134, 184, 192, 200, 251, 256
- Inzest 27
- Isidoros 93f.
- Isieia 99
- Isis 22, 41, 46, 47, 65, 74, 79, 80, 94, 129, 132, 146, 186, 235f.

- ▷ Isishymnen (Narmuthis) 41, 93–5, 141
- ▷ Isis Nephenses 89f., 97
- ▷ Isis Nephremmis 46, 90, 97
- Jenseits (s. auch Unterwelt) 35f., 143
- Jupiter 137
  - ▷ Jupiter Capitolinus 134, 170, 193
- Justizumnutzung 248, 254
- Kairo 16, 70
- Kaiser 134, 139, 208, 219, 255
  - ▷ Antoninus Pius 197, 198, 209, 245
  - ▷ Augustus (s. auch Octavian) 3, 4, 83, 135, 216, 255
  - ▷ Caracalla 221
  - ▷ Decius 109
  - ▷ Domitian 12
  - ▷ Hadrian 12f., 24, 155, 213, 254
  - ▷ Marcus Aurelius 70, 215, 244
  - ▷ Nerva 12
  - ▷ Septimius Severus 122, 151
  - ▷ Tiberius 83, 183, 232
  - ▷ Trajan 65, 68, 188
- Kaiserkult 95
- Kalabscha 129
- Kalamos 160
  - ▷ Kalb (s. auch Opfer-Opfertier) 104–6
- Kamelzucht 21, 181–5, 190, 201–3, 256
- Kamelzüchtergilde 185
- Karanis 5, 18, 30–4, 43, 44, 45, 50, 51, 52, 55, 59, 72, 78, 141, 159f., 181, 183, 185, 188
- Kastor (s. auch Dioskuren) 146
- Kastration 12f., 254
- Katöke 102
- Katze 107
- Kaufvertrag 16, 58, 60, 105, 155, 161, 181f., 200, 239, 241
- Kellis 142
- Kerdon 172
- Kerkeis 77, 162
- Kerkesucha 181f.
- Kerkesucha Orus 162
- Kirche 19, 20, 26
- Kleidung 12, 137, 141, 188, 210f.
  - ▷ Soldatenkleidung 142, 147
- Kleingewerbe 177–81, 190, 202
- Kleinvieh 108, 181
- Klient 7, 89, 95f., 110–21, 124, 142, 147, 150f., 197, 207, 222, 249, 255, 257
- Kloster 15, 19
- Koexistenz d. Bilder 93, 151
- Kom Ombo 74, 97
- Komarch 26
- κώμη 26, 65, 70, 82, 224–6, 232, 238
- Kommunikation 152, 216, 246, 254
- κωμογραμματεύς (s. auch Dorfschreiber) 51, 64f., 159, 217, 220, 223, 224, 236
- Königlicher Schreiber 37, 65, 99, 208, 212, 214, 215f., 236, 245
- Konzession (s. auch Lizenz) 165, 179, 180, 209
- Kopfsteuer 36, 216, 217, 225f.
- Koptisch 14, 17, 21, 37, 45, 113, 116, 119, 227
- Korruption 180, 243, 246, 248, 257
- Kredit 8, 78, 82f., 115, 155, 158, 171, 173, 191–3, 194–6, 196–8, 198–201, 203, 229, 242, 244, 251, 256
- Kriminalität 235, 243, 248
- Krise 3–5, 248, 249, 254, 257
- Krokodilkult 15, 67, 92, 255
  - ▷ Fütterung 128
  - ▷ Krokodilgötterpaar 143, 146
  - ▷ Krokodilmumie 91, 109, 142f., 147
- Kronion u. Apion (Archiv; s. auch Grapheion v. Tebtynis) 163f., 166, 192, 201
- Kronion u. Isidora (Archiv) 24, 71, 74, 77f., 79, 80, 229, 252
- Kronion, Sohn d. Cheos (Archiv) 24, 76–8, 154, 158, 173f., 195, 196f.
- Kronos 47, 73–8, 87, 92, 141, 232
- Kulturräum 28, 44, 107, 125, 205
- Kulturtradition 36, 41, 132
- Künstler 92, 98, 147
- Labyrinth 127f.
- Lambdazismus 17
- Landbesitz 106, 158, 177f., 203, 251f.
- Landbevölkerung 7, 64, 102, 136, 153, 157, 187, 192, 216, 256

- Landflucht (s. auch ἀναγρησις, Migratio-) 65f., 67, 68, 69, 83, 86, 223, 256
- Landgut 8, 78, 98, 101, 154, 161, 168f., 169–71, 176f., 177f., 181, 187, 201–3, 252, 256
- Lasttier 181
- Legion 188, 202
- ▷ Legio III. Cyrenaica 137
- Lehrer 174f.
- Leinen 15, 55, 69, 79
- Lesone 13, 14, 60, 70, 227, 228, 229
- Lesonie 13, 198, 228
- Leto 94
- Liturgie (s. auch Privileg, Zwangsdienst) 65, 78, 106, 158f., 180, 208, 215, 216–27, 247, 250, 251, 254
- Lizenz (s. auch Konzession) 162, 192, 201
- Lohn (s. auch Gehalt) 153, 161, 163, 170f., 178, 203
- Lokalbevölkerung (s. auch Einheimischer) 18, 37, 64, 78, 86, 119, 135, 195, 206, 211
- Lokalheiliger (s. auch Vergöttlichung) 43f., 46, 48, 56, 60, 61, 85f., 138
- lokalspezifisch 7, 61, 91, 131, 208, 217, 247, 253–7
- Luxusgut 188
- Lykopolites 213–5, 222
- Lykurg 143, 146
- Macht 8, 226, 242, 249, 254
- Magie (s. auch βρέφος, Divination) 95, 120, 122, 159f.
- ▷ Magische Papyri 35, 95, 110, 160
- Manuskript 24, 29, 54, 74, 110, 112, 115, 161
- ▷ manichäisch 21
- Markt (s. auch Handel) 98, 124, 160, 181f., 183, 190, 203
- Maultier 181
- Memnonskolosse/Memnoneia 127, 131, 133
- Memorandum 21, 206, 212, 235, 242f., 245
- Memphis 5, 16, 55, 73, 127, 134, 244, 251
- μερισμός (s. Steuerumlage)
- Metropolit (s. auch Städter) 10, 23, 40, 78, 79f., 177, 182, 184, 188, 197, 199, 213, 216, 252
- Migration (s. auch Landflucht) 42, 59, 63f.
- Mikrogeschichte 6f.
- Militär (s. auch Soldat, Veteran) 83, 102, 136, 154, 186–9, 202f.
- Min 40, 74
- Missmanagement 4, 257
- Mnevis 70, 79
- Moerissee 17, 21, 90, 127f., 199
- Mönch 15
- μοσχοσφραγιστής 26, 57, 67, 103f., 106, 110
- Mumifizierung 103, 107
- Musiker 16, 98
- Mühle 53, 179, 191, 194, 237f.
- Nabatäer 188
- Namenbildung 35–8
- Namenstraka 38, 53
- Namensänderung 37f., 79, 83
- Namenspatron 35, 44, 58, 83
- Narmuthis 5, 6, 15, 20f., 25, 27, 38, 41, 44, 55–8, 67, 68, 91, 93, 98, 111–5, 123–5, 130–8, 141, 146, 160, 161, 196, 205, 212, 224, 235, 243, 246, 248, 255, 256
- Narrativ 157, 206, 249
- ▷ Großnarrativ 2, 6, 7
  - ▷ Kultnarrativ 90, 150
- Naturalien 133, 150, 170, 178, 191f., 196, 203, 219, 229
- Neith 241
- Nekropole 91, 103, 116, 134
- Nephthys 74
- Nestnephis-Prozess 157, 166, 179, 239
- Netzwerk 155, 158, 185, 190, 195, 199, 205, 234, 242, 243
- ▷ Ausbildungsnetzwerk 172, 177, 202, 252, 256
- Neujahrsfest 91, 97
- Nil 16, 17, 122, 127, 128, 188, 229
- ▷ Nilometer 123
- Nilopolis 13, 42, 43, 54, 85, 135f., 151, 162, 198, 224, 226, 228, 229, 235
- Nomenklatur 37f., 83, 189
- νομογράφος 162, 166
- Nomos 133, 189, 222

- Notar 8, 35, 164, 239  
 Notariat (s. auch Grapheion) 156, 161, 162, 163f., 167, 192, 201  
 Nut 74  
 ὁ πρὸς τῷ γραφεῖῳ (s. auch Notar) 162  
 Octavian (s. auch Kaiser-Augustus) 9, 22, 217  
 Onomastik 27f., 81, 85  
 Opfer 8, 44, 106, 149f., 219, 248  
   ▷ Brandopfer 103f., 107  
   ▷ Opferbescheinigung 57, 104f., 107, 109, 211  
   ▷ Opfersteuer 46, 104, 109  
   ▷ Opfertier 103–10, 150  
   ▷ Opferumlauf 15  
   ▷ Trankopfer 11, 165, 244  
 Orakel 8, 11, 46, 122, 250, 255  
   ▷ Losorakel 48, 56, 85, 111, 115–22, 141, 146, 150, 255  
   ▷ Orakelgott 41, 48, 92, 116, 127, 146  
   ▷ Orakelverbot 117–20, 221–3  
 Osiris 36, 43, 45, 47, 74, 80, 90, 143  
 Osiris-Isis-Horos-Zyklus 9of., 146  
 Osiris-Re-Dualität 90  
 Oxyrhyncha 102f.  
 Oxyrhynchos 5, 11, 12, 45, 50, 78, 100, 102f., 106, 110, 112, 133, 146, 187, 193  
 Oyxrhynchites 213–5  
 Pacht 165, 179, 197, 217  
   ▷ Pachtgebühr 229  
 Pakysis (Gott) 46, 56, 59, 106, 138, 183  
 Panopolis 3, 5, 40, 133, 237, 252  
 Panopolites 41, 177  
 Partizipation 7, 120, 129, 149f., 133, 250, 255  
 Partherkrieg 122  
 Pastophorion 80, 134  
 Pastophoros/παστοφόρος 19, 24, 55, 66, 77f., 158, 169, 173–5, 196, 197, 202, 224, 242f., 256  
 Patron, Nachfahren d. (Archiv) 168f.  
 Pelusion 236–7  
 πενθήμερος s. Dammfron  
 Petaus (Archiv) 51  
 Petesuchos (Gott) 41, 91  
 Petition (s. auch Anzeige, Bittschrift) 16, 21, 26, 29, 47, 61, 76, 80, 84, 155, 157, 160, 163, 171, 180, 198, 206f., 217–9, 220, 222–4, 226, 230–4, 236, 237–40, 241f., 247f., 252, 253  
 Pferd 142, 146, 181  
 Pharao 134, 154  
   ▷ Amenemhet III. 20, 35, 41, 48, 94, 127, 141  
 Phatres (Archiv) 27, 212, 235, 243–6, 248  
 Philadelphia 18, 45, 50, 52, 54, 55, 169  
 Philae 127, 133, 134, 186  
 Philagris 194  
 Philosarapis (Archiv) 83  
 Phrontistes/φροντιστής 101, 157, 168f., 173–7  
 Phyle 13, 14, 15, 52, 76, 79, 85, 100, 156, 186, 190, 195, 208, 212, 231f.  
*pietas* (s. auch Frömmigkeit) 219  
 Pilger 7, 22, 92, 120, 126–8, 255  
 Planetenstellung 112  
 Pnepheros (Gott) 25, 44, 91, 147  
 Polemonos Meris 17, 20, 68, 70, 73, 231  
 Polizei 180, 186, 230, 232, 245  
 Polydeukes (s. auch Dioskuren) 146  
 Pompeji 128  
 Präfekt 66, 83, 170, 208, 219f., 224, 245, 247  
   ▷ C. Septimius Vegetus 136  
   ▷ C. Turranus Gracilis 217  
   ▷ C. Valerius Paulinus 83  
   ▷ L. Lusius Geta 220f.  
   ▷ L. Peducaeus Colonus 208  
   ▷ M. Magius Maximus 237  
   ▷ M. Sempronius Liberalis 66, 83, 222f.  
   ▷ P. Petronius 208  
   ▷ Q. Aemilius Saturninus 120, 121f., 223  
 Prestige 134, 151, 154, 159, 206, 227, 236, 252  
 Priester 9  
*principalis* 187f.  
 Privatland 158, 168, 203  
 Privileg (s. auch Liturgie, Zwangsdiensst) 1, 7, 8, 10, 26, 27, 40, 102, 187, 202, 208, 209, 215, 216, 217–2, 222f., 229, 247, 249, 250, 251, 252, 253f., 256

- Profit 153, 172  
 Profitieren 150f., 161, 178, 189f., 216, 229, 250  
 Prokurator (s. auch Archiereus, Präfekt, Idios Logos, Epistrategos) 120, 134, 208, 210, 211–6, 219f., 222, 224, 234, 240, 246–8, 250, 252, 254f., 256  
 Prophet/προφήτης 9, 153, 253  
 Prophetie 9, 13, 79, 154, 197f., 227–9, 235f., 241, 243  
 Prosokynema 124–6, 128f., 130–2, 141, 150, 255  
 Prosopografie 7, 27–30, 34, 39, 49, 52–4, 57, 58f., 61, 63, 69–71, 84, 85f., 114, 120, 164, 251  
 Prozession 11, 12, 54, 55, 58, 67, 91, 92, 96–8, 103, 109, 122, 143, 149, 212, 217, 242, 244f., 250, 251  
 ▷ Prozessionsstraße 9, 22, 23, 54, 108f., 113, 123, 130, 133f., 135, 138, 141  
 πρεσβύτεροι ἱερέων 14, 15, 200, 208, 210, 211f., 213, 215, 239  
 πρεσβύτεροι κώμης 77, 81, 210, 213, 214f.  
 Psinachis 238f.  
 Ptolemäerzeit 3f., 17, 23, 24, 41, 45, 46, 56, 95, 97, 109, 117, 125, 154, 160, 164, 179, 186, 219, 229, 254  
 Ptolemaios I. 17  
 Ptolemaios II. 17, 25, 36  
 Ptolemaios III. 17  
 Ptolemais Drymu 48, 49  
 Ptolemais Hormu 51  
 Publikum 7, 22, 92, 94f., 97, 101, 103, 119, 120, 124, 127, 128, 133, 134f., 139, 141f., 147, 150f., 250, 255  
 Raubgrabung 138  
 Re 89, 90, 143, 153  
 Registrierung 159  
 ▷ in Statusklasse 10, 13, 27, 188, 213, 216, 217  
 ▷ im Tempel 20, 22, 26, 54f., 63, 66, 67, 108, 217, 223, 242  
 ▷ von Urkunden 165, 167  
 ▷ in Zensusdeklarationen 36–8, 244  
 Reinheit 9, 12f., 57, 104f., 210, 249  
 Reise (s. auch Handel, Tourismus) 84, 92, 96, 111, 114, 116, 119, 127–9, 130, 150, 152, 250, 255  
 ▷ nach Alexandria 234  
 ▷ nach Arsinoë 245  
 ▷ Handelsreise 64  
 Rekrutierung 52, 54f., 86, 187, 202, 223, 224, 247, 249, 251  
 Relief 23, 57, 128, 134, 135, 138, 183  
 Religionspolitik 2, 122, 219  
 Renenutet (s. auch Ermuthis-Isis) 20, 91, 93, 95, 131, 141  
 Repression 249, 253f.  
 Restaurierung 57, 134f., 137  
 Rhea 94  
 Rhetor 41  
 Rind (s. auch Opfer-Opfertier) 46, 98, 103–7, 181, 207  
 Ritual 9, 11, 12, 13, 15f., 35f., 68, 86, 91, 97, 107, 111, 116, 121, 143, 160, 246  
 Rom 128, 187, 254  
 Saatgut 192, 196, 226  
 Sachmet 41  
 Sakralrecht 11f., 208, 210–6, 246, 249, 254  
 Sarapis 47, 129, 134, 170, 188  
 Sardinien 128  
 Satabus, Sohn d. Herieus d. Jüngeren (Archiv) 154, 157, 166, 179, 191, 237–42  
 Schafzüchter 135f.  
 Schmied 40, 43, 109, 190  
 Schreiber der *w'b.w* 14, 161, 171, 191, 240  
 Schuldhaft 192  
 Schule 21, 35, 147, 157  
 Segen 85f., 110, 125  
 Selektion 58–61, 192  
 Seuche (s. auch Antoninische Pest) 11, 64, 223  
 Sicherungsurkunde 198  
 Sichtbarkeit 11, 16, 21, 26, 63, 64, 86, 129, 133, 147, 167, 221, 233  
 Sitologe 26, 73, 139f., 159, 224  
 Sklave/Sklaverei 71, 132, 156, 159, 177, 179, 192, 202, 252

- Sobek v. Shedet 20, 91, 192  
 Sobek-Geb 74, 76, 78, 87, 91, 141  
 Sobek-Geb-Kronos 24, 74f., 141  
 Sobek-Horos 90, 91, 146  
 Sobek-Kult 89–96, 253–7  
   ▷ Sobek-Manifestation 19, 22, 24, 26, 74,  
     87, 89–92, 95, 146, 151  
 Sobek-Osiris 90f., 143, 146, 149,  
 Sobek-Osiris-Re/Horos 147, 151  
 Sobek-Re 90, 135, 143, 149  
 Sobek-Re-Harachte 74, 91  
 Sobek-Re/Horos 90, 135, 143, 149  
 Soknebtynis 24, 64, 76, 87, 101, 108, 135, 158,  
   207  
   ▷ Soknebtynistempel 3, 24, 39, 47, 49, 53,  
     55, 61–3, 64, 66f., 69f., 73, 76f., 79, 80, 86,  
     87, 107f., 116, 138, 141, 153, 163f., 173, 180,  
     196–8, 201, 207, 216, 217, 220, 227, 230–3,  
     242, 247, 251  
 Soknebtynis-Kronos 47, 76  
 Soknobkonneus 13, 19, 55, 66, 91, 117  
 Soknobrais 19, 65, 91  
   ▷ Soknobraisistempel 50, 51, 55, 66, 215,  
     222  
 Soknopaios 22, 43, 89–91, 97, 101, 104, 107,  
   116, 120, 125, 135f., 139, 156, 212, 221  
   ▷ Soknopaiostempel 13, 14, 23, 39, 42f.,  
     45, 52f., 57, 59f., 67, 81, 82, 85, 86, 97, 100f.,  
     104–7, 120f., 123, 137, 138, 139, 156f., 159,  
     160, 161, 164f., 167, 169, 171, 179, 185, 190,  
     192, 193, 198, 199, 200f., 208, 209, 211, 216,  
     217, 225, 228f., 235f., 237, 239, 241  
 Soknopaiu Nesos 5, 13, 14, 21, 22, 28, 30, 32,  
   34, 37, 38, 39, 41–7, 49, 51–62, 67, 68, 69,  
   70, 72, 73, 81, 82, 84, 85, 86, 89, 91, 97f.,  
   100, 103–7, 110, 112, 115–28, 133, 135, 136,  
   137–46, 150, 151, 153–7, 161, 162f., 164f.,  
   165–7, 168, 171, 179–203, 209, 211, 219,  
   220f., 224–9, 234, 235–7, 237f., 246, 251,  
   255, 256  
 Soknopiais 90, 91  
 Sokonopis 20, 44f., 55f., 91, 93, 130, 141, 146  
 Sold 187, 195  
 Soldat (s. auch Militär, Veteran) 37, 83, 87,  
   114, 126, 127, 128, 147, 186–9, 195, 202f.,  
   205  
 Sonnenkrone 143  
 Sonnenscheibe 75, 92, 135, 142, 143, 205  
 Sortes Astrampsychi 115, 119  
 Spektakel 96–8,  
 Spende 11, 103–6, 109, 134, 136, 150  
 Sphinx 141  
 Spätantike 2, 3, 19, 21, 22, 23, 40, 50, 120  
 Sprachwandel 118, 150  
 Staatsbank 180, 226  
 Staatskasse 65, 219, 226, 232, 246  
 Städter (s. auch Metropolit) 9f., 114, 132, 136,  
   177, 184, 196, 197, 198, 201, 202, 203, 256  
 Standartenträger 186  
 Statue 46, 74, 92, 116, 123f., 128, 151, 183  
   ▷ Kultstatue 136, 138, 205, 244  
   ▷ Heiligenstatue 137–141  
   ▷ Sitzfigur 137–9  
   ▷ Standfigur 137, 140  
 Statuette 11, 128  
 Status 2, 7, 16, 27f., 37, 40, 54, 72, 79, 133, 140,  
   150, 155, 156, 188, 192, 202, 207, 213f., 219,  
   250, 252, 253  
   ▷ Statusgruppe 1, 3, 9, 27f., 40, 102, 156,  
     188, 202, 213, 216, 249, 255  
 Stele 124, 125, 135f., 146, 151, 220–2  
 Steuer 14, 64f. 180, 226, 234, 238, 247, 253  
   ▷ Steuereintreiber 159, 208, 223, 225, 239  
   ▷ Steuerpolitik 2, 161  
   ▷ Steuerreform 3f., 161, 178, 203  
   ▷ Steuerschulden 65  
   ▷ Steuerumlage 65, 225  
   ▷ Steuerzahler 26, 65, 70, 123, 177, 209,  
     226  
 Stifter 7, 10, 92, 96, 98, 99, 103, 106, 121, 124,  
   133f., 134–7, 138–41, 147, 150, 151, 170,  
   187, 255, 257  
 Stiftung 8, 26, 98, 124, 130, 133f., 134–7, 138,  
   151, 191, 250, 255  
 Stolist 70, 77, 79, 81, 153, 169, 171, 178, 202,  
   228, 233, 240, 242

- Stotoetis (Gott) 46, 56
- Strafe 122, 207, 210, 213, 216
- ▷ Geldstrafe 195, 210, 212, 221, 239
  - ▷ Leibstrafe 221
  - ▷ Todesstrafe 121
- Stratege 70, 99, 208, 222, 224, 233, 236, 241, 243
- ▷ Apollotas 225f.
  - ▷ Asklepiades 61, 230–2
  - ▷ Claudius Lysanias 221
  - ▷ Dionysodoros 238, 241
  - ▷ Hierax 212
  - ▷ Numenios 135
  - ▷ Philoxenos 245
  - ▷ Zobalos 130, 135
- Stundenpriester 111, 163
- Subvention (s. auch *σύνταξις*) 101, 210, 216, 217, 236
- Sucheia 103
- Suchos 41, 81, 91, 142, 147, 205, 240
- ▷ Suchos-Tempel 91, 128, 134, 170
- σύνταξις* (s. auch Subvention) 216, 217f., 220
- Syene 127
- Tafelgemälde 74f., 141f.
- Tagelöhner 3, 178, 251
- Tänzerin 16, 98
- Tauetis (Archiv) 154, 184f., 200
- Tebtynis 5, 6, 12, 13, 14, 15, 23f., 28, 38, 39, 42, 45, 46, 47–9, 51–56, 61–71, 73–87, 98, 100, 101, 103, 107–12, 115–7, 123, 128, 135, 137, 138, 141, 153, 154, 157f., 162, 163, 164–6, 168, 169, 173f., 192, 194, 196, 197, 201, 202, 207f., 208, 216, 218, 219, 227–9, 230, 232, 233, 242, 251, 252, 252, 255
- Tefresudja 48, 75
- τέλος μόσχου θυμένου 104
- Tempel
- ▷ Architektur 7, 20, 22, 23, 26, 98, 108, 123f., 133f., 141, 147, 148
  - ▷ Dekoration 4, 24, 55, 89, 90, 123, 134
  - ▷ Personalliste 15, 19, 26, 29, 38, 39, 50, 51, 55, 63, 66f., 79, 86, 171,
- ▷ Personalmangel/-schwund 64, 66, 68, 70, 87, 108, 256, 243, 256
  - ▷ Tempelbesitz 105, 177, 205, 216, 240
  - ▷ Tempelbezirk 8, 9, 20f., 22f., 23f., 25f., 38, 55, 57, 76, 81, 92, 93, 97, 103, 107–9, 110, 112f., 116, 121, 123f., 125, 126, 128, 130f., 133, 134–7, 138–41, 142, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 208, 220, 221, 222, 239, 255
  - ▷ Tempelbibliothek 11, 24, 54, 110, 112, 115, 153
  - ▷ Tempelkredit 193
  - ▷ Tempelland 4, 101, 177, 216, 217f.
  - ▷ Tempelmonate 229
  - ▷ Tempeltage 229
  - ▷ Tempelverwaltung 16, 23, 119, 171, 172, 214, 242
  - ▷ Tempelwirtschaft 3f., 11, 101, 219, 232
- Tesenuphis (Gott) 46, 56
- Testament 155, 161, 198
- Theadelphia 5, 6, 12, 25f., 38, 43, 44, 50, 51, 52, 55, 59, 72, 77, 91, 98, 109, 123, 136f., 137, 142–9, 151, 154, 166, 169, 177–80, 191, 194, 196, 234, 256
- Thebaike 214
- Thebais 45, 50, 54
- Theben 5, 49, 127, 134, 229, 251
- Themistu Meris 17, 25
- Theodosiopolis 23
- Theogonis 62
- Theologie 7, 17, 41, 45, 47, 73f., 85, 89–95, 146, 250, 255
- Thot 97
- Thraker 94
- Titel s. Amt-Amtstitel
- Torzollquittung 183, 189, 199
- Tourismus 7, 21f., 92, 120, 123, 126–8, 132, 133, 151, 255
- Tradition 28f., 35f., 41, 52, 60, 86, 92, 94, 125, 132, 138, 183, 191, 250, 253
- Transportunternehmer 178, 180, 183f., 189f., 202
- tria nomina* 37, 40, 83, 87, 189

- Turbo (Archiv) 101, 168
- Tyros 188
- Überwachung 12, 119f., 211, 214, 246, 249
- Umverteilung 150, 152
- unpubliziert 13, 21, 39, 45, 46, 56, 67, 80, 105, 107, 115, 116, 229, 233
- Unterwelt (s. auch Jenseits) 90
- Urkundensprache 166
- ▷ Bilingue 162, 163f., 164, 165, 167, 182, 198, 240
  - ▷ demotisch 2, 11, 13, 16, 22f., 32, 36f., 39, 45f., 53, 55, 59f., 64, 69f., 73, 76, 78, 81, 95, 104f., 107, 109, 112f., 120, 132, 134, 139, 150, 154, 155, 159, 160f., 162–5, 165–7, 179, 183, 192f., 194, 198, 201, 207, 229, 232, 234f. 240f.
- Urlaub 98
- Verein 56, 95, 96, 98, 99, 103, 108f., 110, 135f., 138, 141, 147, 149–51, 191, 250, 255
- ▷ Berufsverein 40, 109, 151
  - ▷ Kultverein 55, 109, 136, 139, 141
  - ▷ Vereinshaus 20, 23, 108f., 123, 135, 138
- Vergöttlichung (s. auch Lokalheiliger) 35, 43–6, 58, 60, 138, 219
- ▷ vergöttl. Herrscher 25, 35, 41, 48, 94
- Verschlüsselung 114, 131
- Versiegelung 36, 57, 67, 103–7, 116, 175
- Versteigerung (v. Ämtern) 201, 228–30
- Veteran (s. auch Militär, Soldat) 9, 10, 83, 106, 137, 147, 151, 186f., 197, 202, 255
- ▷ Aelius Sarapammon 187
- ▷ Aelius Syrion 187
  - ▷ C. Valerius Cottus 137
  - ▷ L. Bellienus Gemellus 99, 187
  - ▷ L. Pompeius Niger 101f.
- Viehzucht 78, 181, 200, 202, 256
- Votivangabe 16, 125, 136, 141, 142, 146
- Wandbild (s. auch Fresko) 23, 124, 142, 147, 151
- Wasserversorgung 17, 21, 25, 99, 123, 177, 181, 217, 222, 256
- Weber 6, 109, 190, 191
- Wein 15, 18, 98, 100, 101, 165, 244
- ▷ Weingut 106, 169, 177
- Weisheitsliteratur 153
- wohlhabend 3, 7, 23, 25, 40, 80, 87, 121, 124, 133, 136, 147, 166, 169, 170, 177, 185, 186, 192, 196, 197, 201–3, 226f., 228, 229, 250, 251, 253, 256
- Wohlhabende (s. εὐσχήμονες), Wohlstand 136, 161, 178, 186, 202, 252
- Wüste 16, 21, 26, 49, 50, 189f., 216
- Zensus 16, 38, 71, 159
- Zentralverwaltung 189, 213, 247
- Zeus 73, 117, 137
- Zoll (s. auch Torzollquittung) 180, 189f.
- ▷ Zollstation 180, 202
- Zwangsdienst (s. auch Liturgie, Privileg) 158, 159, 216, 222–4, 224, 234, 250
- Zwangspacht 158, 221f.
- Zwangskreutierung 187
- 6475 Siedler des Fayum 10, 102, 166