



<https://publications.dainst.org>

---

# iDAI.publications

---

ELEKTRONISCHE PUBLIKATIONEN DES  
DEUTSCHEN ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS

Dies ist ein digitaler Sonderdruck des Beitrags / This is a digital offprint of the article

Emmanuel Voutiras

## Opfer für Despoina: Zur Kultsatzung des Heiligtums von Lykosura IG V 2, 514

aus / from

**Chiron**

Ausgabe / Issue **29 • 1999**

Seite / Page **233–250**

<https://publications.dainst.org/journals/chiron/972/5339> • urn:nbn:de:0048-chiron-1999-29-p233-250-v5339.0

Verantwortliche Redaktion / Publishing editor

**Redaktion Chiron | Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Amalienstr. 73 b, 80799 München**

Weitere Informationen unter / For further information see <https://publications.dainst.org/journals/chiron>

ISSN der Online-Ausgabe / ISSN of the online edition **2510-5396**

Verlag / Publisher **Verlag C. H. Beck, München**

**©2017 Deutsches Archäologisches Institut**

Deutsches Archäologisches Institut, Zentrale, Podbielskiallee 69–71, 14195 Berlin, Tel: +49 30 187711-0

Email: [info@dainst.de](mailto:info@dainst.de) / Web: [dainst.org](http://dainst.org)

**Nutzungsbedingungen:** Mit dem Herunterladen erkennen Sie die Nutzungsbedingungen (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) von iDAI.publications an. Die Nutzung der Inhalte ist ausschließlich privaten Nutzerinnen / Nutzern für den eigenen wissenschaftlichen und sonstigen privaten Gebrauch gestattet. Sämtliche Texte, Bilder und sonstige Inhalte in diesem Dokument unterliegen dem Schutz des Urheberrechts gemäß dem Urheberrechtsgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Die Inhalte können von Ihnen nur dann genutzt und vervielfältigt werden, wenn Ihnen dies im Einzelfall durch den Rechteinhaber oder die Schrankenregelungen des Urheberrechts gestattet ist. Jede Art der Nutzung zu gewerblichen Zwecken ist untersagt. Zu den Möglichkeiten einer Lizenzierung von Nutzungsrechten wenden Sie sich bitte direkt an die verantwortlichen Herausgeberinnen/Herausgeber der entsprechenden Publikationsorgane oder an die Online-Redaktion des Deutschen Archäologischen Instituts ([info@dainst.de](mailto:info@dainst.de)).

**Terms of use:** By downloading you accept the terms of use (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) of iDAI.publications. All materials including texts, articles, images and other content contained in this document are subject to the German copyright. The contents are for personal use only and may only be reproduced or made accessible to third parties if you have gained permission from the copyright owner. Any form of commercial use is expressly prohibited. When seeking the granting of licenses of use or permission to reproduce any kind of material please contact the responsible editors of the publications or contact the Deutsches Archäologisches Institut ([info@dainst.de](mailto:info@dainst.de)).

EMMANUEL VOUTIRAS

Opfer für Despoina:  
Zur Kultsatzung des Heiligtums von Lykosura IG V 2, 514\*

*N. Himmelmann zum 70. Geburtstag*

Das vor genau einhundert Jahren von VASSILEIOS LEONARDOS in einer ausführlichen Studie bekanntgemachte heilige Gesetz aus Lykosura (IG V 2, 514) ist aufgrund seiner besonderen Bedeutung für unsere Kenntnis des Kultes wiederholt ediert und kommentiert worden.<sup>1</sup> Die aus drei Fragmenten zusammengesetzte, unten gebrochene rechteckige Stele aus lokalem Kalkstein wurde in der Nähe des Heiligtums der Despoina gefunden, in dem sie ursprünglich aufgestellt war.<sup>2</sup> Die Inschrift ist nach dem Schriftbild (kleine *apices*, A teilweise mit

---

\* Dieser Aufsatz entstand im Herbst 1998 in Bonn, während eines durch die Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung ermöglichten Studienaufenthaltes. Für hilfreiche Hinweise möchte ich Prof. Dr. M. WÖRRLE (München) danken. Prof. Dr. G. PETZL (Köln) hat freundlicherweise die Mühe auf sich genommen, mein Deutsch zu verbessern. – Besondere Abkürzungen: DUBOIS = L. DUBOIS, *Recherches sur le dialecte arcadien I–III*, 1986; EITREM = S. EITREM, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, 1915; JOST = M. JOST, *Sanctuaires et cultes d’Arcadie*, 1985; LEONARDOS = V. LEONARDOS, *Λυκοσούρας νόμος ιερός*, *AEphem* 1898, 249–72; LSCG = F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, 1969; THÜR – TAEUBER = G. THÜR – H. TAEUBER, *Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien (IPARK)*, *SbWien* 607, 1994.

<sup>1</sup> S. zuletzt THÜR – TAEUBER 336–38 Nr. 34 (mit Lit.). Zu den dort aufgeführten Editionen kommen hinzu M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca IV*, 1974, 21 mit Abb. 7 (vgl. dies., *L’epigrafia greca*, 1987, 248); G. H. R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity IV. A Review of Greek Inscriptions and Papyri Published in 1979*, 1987, 108–110; I. LOUCAS – E. LOUCAS-DURIE, *La mention du mot «ἀγαλμα» dans la loi sacrée de Lycosoura IG V 2, 514 (ligne 15)*, *Peloponnesiaka* 16, 1985–86, 561–78.

<sup>2</sup> Die Stele ist 1889 in einem Feld unweit vom Heiligtum zu Tage gekommen; zu den Fundumständen s. LEONARDOS 249–51. Der Fundort (στὰ Σελά) liegt etwa 1 km (LEONARDOS, *Prakt* 1896, 98: 15 min. zu Fuß) südlich des Despoina-Heiligtums; die Stele ist wahrscheinlich in der Neuzeit dorthin transportiert worden, wie LEONARDOS aufgrund von mehreren ähnlichen Fällen vermutet hat. Die Inschrift wird im Epigraphischen Museum von Athen (Inv.-Nr. 11522) aufbewahrt. Höhe: 58 cm, Breite: 47 cm, Tiefe: 17 cm, Buchstabenhöhe: 3,5 cm (1. Zeile), ±1,5 cm (übrige Inschrift). Dem Direktor des Epigraphischen Museums, Dr. CHARALAMBOS KRITZAS, möchte ich für seine

gebrochener oder gebogener horizontaler Haste) wahrscheinlich in das späte 3. Jh. v. Chr. zu datieren.<sup>3</sup> Eine Datierung in das 2. Jh. erscheint wegen der stoichedon-Anordnung wenig wahrscheinlich.<sup>4</sup> Nachstehend ist der Text nach der jüngsten Edition von THÜR und TAEUBER wiedergegeben, welche (wenn gleich auf Autopsie beruhend) im wesentlichen, wie alle früheren, LEONARDOS' sorgfältiger *editio princeps* folgt und davon nur geringfügig abweicht:

Δεσποίνας.  
 [[ . . . . . ] Μῆ ἐξέστω  
 παρέρρην ἔχοντας ἐν τὸ ἱερόν τὰς  
 Δεσποίνας μὴ χρ[υ]σία ὅσα μὴ ἰν ἀνά-  
 5 θεμα μῆδὲ πορφύρεον εἰματισμὸν  
 μῆδὲ ἀνθινὸν μῆδὲ [μέλ]ανα μῆδὲ ὑπο-  
 δήματα μῆδὲ δακτύλιον· εἰ δ' ἄν τις  
 παρένθη ἔχων τι τῶν ἀστάλα [κ]ωλύει,  
 ἀναθέτω ἐν τὸ ἱερόν. Μῆδὲ τὰς τ[ρι]-  
 10 χας ἀμπεπλεγμένας μῆδὲ κεκαλυμ-  
 μένος, μῆδὲ ἄνθεα παρφέρην μῆδὲ  
 μύεσθαι [[ . . . . . ] κύνεσαν μῆδὲ θη-  
 λαζομέναν· τὸς δὲ θύοντας πὸς θύ[η]-  
 σιν χρέεσθαι ἐλαίαι, μύρτοι, κηρίο[ι],  
 15 ὀλοαῖς αἰρολογημέναις, ἀγάματ[ι],  
 μάκωνσι λευκαῖς, λυχνίοις, θυμιά-  
 μασιν, ζμύρναι, ἀρώμασιν· τὸς δὲ θ[ύ]-  
 οντας ταῖ Δεσποίνοι θύματα θύ[η]ν  
 θήγεια λευκ[ά . . ] ΟΣ καὶ Κ . . . .

Der Text ist stoichedon geschrieben, aber mit Unregelmäßigkeiten (meist gegen Zeilenende), die aus der Berücksichtigung der Silbentrennung resultieren. Daher schwankt die Zahl der Buchstaben pro Zeile zwischen 26 (Z. 9, 11) und 29 (Z. 14); meist sind es 27.<sup>5</sup> Am Beginn des Textes steht eine *rasura*, deren Umfang 17 Buchstaben beträgt. Die erhaltenen Spuren lassen erkennen, daß der letzte eradierte Buchstabe ein Σ war. Was in der *rasura* stand, bleibt vorerst

---

freundliche Hilfe beim Studium der Inschrift, seine stete Diskussionsbereitschaft sowie für die Überlassung des hier veröffentlichten neuen Fotos auch an dieser Stelle besonders danken.

<sup>3</sup> Vgl. THÜR – TAEUBER 336.

<sup>4</sup> Die Inschrift ist nicht in das 2. Jh. v. Chr. datiert, wie LOUCAS und LOUCAS-DURIE a. O. (Anm. 1) 561 ohne nähere Begründung angeben. Dem 2. Jh. v. Chr. läßt sich eine weitere Kultsatzung aus dem Despoina-Heiligtum von Lykosura zuweisen, die der Schrift nach sicherlich später ist: A. P. MATTHAIΟΥ – G. A. PIKOULAS, *Horos* 4, 1986, 75–78.

<sup>5</sup> LEONARDOS 252.

unklar.<sup>6</sup> Die Tatsache aber, daß die Wörter  $\mu\eta\ \pi\alpha\rho\epsilon\rho\eta\tau\eta\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$  genau 17 Buchstaben enthalten und mit  $\Sigma$  enden, veranlaßte LEONARDOS zu dem Vorschlag, der Steinmetz habe zunächst das Verb  $\epsilon\acute{\xi}\epsilon\sigma\tau\omega$  versehentlich ausgelassen und anschließend, sobald er seinen Fehler merkte, das bereits geschriebene getilgt und den Text neu angefangen<sup>7</sup> – eine durchaus annehmbare Vermutung. Es ist allerdings denkbar, daß diese Änderung nicht durch ein bloßes Versehen des Steinmetzen verursacht wurde, sondern mit einem redaktionellen Eingriff zusammenhängt, denn der vorliegende Text scheint eine abgekürzte und vielleicht teilweise umformulierte Fassung einer älteren Kultsatzung zu sein.<sup>8</sup> Dafür sprechen einerseits das Fehlen einer einleitenden Formel,<sup>9</sup> andererseits einige auffallend elliptische Ausdrücke. So sind die Verbote in Z. 9–13 nur verständlich, wenn sämtliche *accusativi cum infinitivo* von einem aus Z. 2 zu ergänzenden  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\xi}\epsilon\sigma\tau\omega$  abhängig gemacht werden.<sup>10</sup> Eine Umformulierung der Vorlage könnte ebenfalls der Grund für die Lücke von 7 Buchstaben in Zeile 12, zwischen  $\mu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$  und  $\kappa\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\sigma\alpha\nu$ , gewesen sein. Hier ist, trotz einer stillschweigenden Annahme von LEONARDOS,<sup>11</sup> die alle späteren Editoren irregeleitet hat, keine *rasura* festzustellen, wie das Foto hinreichend deutlich macht. Ein Fehler des Steinmetzen kommt also in diesem Fall nicht in Frage. Da die Lücke aber nicht zufällig entstanden sein kann, liegt es nahe, eine Unklarheit in der Vorlage

<sup>6</sup> Auf verschiedene Möglichkeiten, den radierten Text wiederherzustellen, ist LEONARDOS 254 ausführlich eingegangen.

<sup>7</sup> LEONARDOS 254f. mit der Bemerkung, diese Konjekture sei die wahrscheinlichste.

<sup>8</sup> Vgl. DUBOIS II 302. Auch die Form  $\mu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$  könnte durch die Annahme einer älteren Vorlage, in der H als E notiert wurde, erklärt werden; s. DUBOIS II 303.

<sup>9</sup> Der Titel  $\Delta\epsilon\sigma\pi\omicron\iota\nu\alpha\varsigma$  legt die Annahme nahe, daß es sich um einen Auszug aus einer umfassenden Regelung handelt, welche die Reinheitsvorschriften und das Ritual in einer Reihe von Heiligtümern der Stadt Lykosura betraf. Es handelt sich dabei wahrscheinlich um einen Genitiv des Sachbetriffs, wofür es weitere Beispiele gibt: KÜHNER – GERTH I 363 Anm. 1; vgl. R. L. POUNDER, in: *Studies Presented to Sterling Dow on his Eightieth Birthday*, 1984, 243. Solche Genitive kommen in längeren Satzungen als Abschnittstitel vor, etwa in der wohlbekannten Mysterieninschrift aus Andania (Syll.<sup>3</sup> 736; LSCG 65), die auch sonst Ähnlichkeiten mit unserer Inschrift aufweist (z. B. in den Kleidung und Schmuck betreffenden Regelungen). Es ist daher nicht nötig, den Genitiv  $\Delta\epsilon\sigma\pi\omicron\iota\nu\alpha\varsigma$  von einem Substantiv abhängig zu machen (THÜR und TAEUBER ergänzen in ihrer Übersetzung das Wort «Stele», wohl aus Z. 8; JOST fügt ihrerseits das Wort «Heiligtum» hinzu). Die Überschrift ist wohl ein Hinweis darauf, daß die nachstehende Satzung den Kult der Despoina betrifft; s. die Übersetzung auf S. 243.

<sup>10</sup> Beim ersten Satzglied ( $\mu\eta\delta\grave{\epsilon}\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\epsilon\tau\alpha\rho\acute{\iota}\chi\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\pi\epsilon\pi\epsilon\lambda\epsilon\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$ ) ist es sogar nötig, den gesamten Satz  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\xi}\epsilon\sigma\tau\omega\ \pi\alpha\rho\epsilon\rho\eta\tau\eta\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$  aus Z. 2 zu ergänzen, wie DUBOIS II 303 richtig bemerkt. Vgl. in diesem Sinne bereits R. MEISTER, *BerSächsGes* 51, 1899, 149: «bemerkenswert ist die Kürze des Ausdruckes», und L. ZIEHEN, in: H. v. PROTTE – L. ZIEHEN, *Leges graecorum sacrae* I, 1906, Nr. 63, 197: «V. 9sq. memorabili breviloquentia insignes sunt.»

<sup>11</sup> LEONARDOS 262 spricht zwar richtig von einer Lücke ( $\kappa\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\sigma\alpha\nu$ ), scheint aber im Folgenden davon auszugehen, daß der leere Raum eine *rasura* ist.

anzunehmen. Vermutlich hatte der Redaktor noch keine endgültige Entscheidung darüber getroffen, ob an dieser Stelle ein Wort aus dem ursprünglichen, vollständigen Text übernommen werden sollte oder nicht.

Die Inschrift enthält zwei inhaltlich unterschiedliche und formal voneinander getrennte Kultsatzungen.<sup>12</sup> Die erste (Z. 2–13) besteht aus einer Reihe von Einschränkungen, welche die Kleidung und den Schmuck der Besucher des Heiligtums betreffen, sowie das Verbot, schwangere oder stillende Frauen in die Mysterien einzuweihen. Kultische Reinheit scheint das gemeinsame Ziel aller Bestimmungen des ersten Teils zu sein.<sup>13</sup> Die zweite, unvollständig erhaltene Satzung (Z. 13–19) ist eine Opferregelung, mit der wir uns im Folgenden eingehend befassen werden.

Die Opferregelung wird mit den Worten τὸς δὲ θύοντας eingeleitet und zerfällt in zwei Teile, wovon der erste eine Reihe von Gegenständen aufzählt, welche die Opfernden bei jedem Opfer im Heiligtum zu verwenden haben (τὸς δὲ θύοντας . . . χρέεσθαι), während das Tieropfer an Despoina (τῷ Δεσποίνῃ . . . θύ[ην]) erst im zweiten erwähnt wird (s. unten S. 239). Die zweiteilige Gliederung wird formal durch die Wiederholung der Worte τὸς δὲ θύοντας deutlich gemacht.<sup>14</sup>

Besonders wichtig für das Verständnis des im ersten Teil der Kultsatzung vorgeschriebenen Rituals ist die Interpretation der Buchstabenfolge ΠΟΣΘΥ·ΣΙΝ (Z. 13f.). LEONARDOS ist in seinem Kommentar umsichtig auf sämtliche möglichen Lesungen eingegangen.<sup>15</sup> Ausgangspunkt seiner Interpretation ist die Überzeugung, daß im Bruch am Ende von Zeile 13 nur ein einziger Buchstabe gestanden haben kann. Somit erklärt LEONARDOS die zunächst naheliegend erscheinende Ergänzung der Buchstaben MA (ποσθύ[μα]σιν) ausdrücklich für unmöglich. In den drei ersten Buchstaben ist eindeutig die Präposition πός (eine gerade für Arkadien bezeugte dialektische Form von πρὸς)<sup>16</sup> zu erkennen. Da aber LEONARDOS nach der Verwerfung der Ergänzung ποσθύ[μα]σιν ein Kompositum an dieser Stelle für unwahrscheinlich hält, ist er gezwungen, einen

<sup>12</sup> Vgl. JOST 330.

<sup>13</sup> Luxuskleidung wird nicht zugelassen, ebenso schwarze Kleider (die Kleidung der in die Mysterien Eingeweihten ist normalerweise weiß; vgl. LEONARDOS 258), Goldschmuck, Ringe und Schuhe; auch gekünstelte Frisuren sind verboten. Die Besucher des Heiligtums müssen also ungeschmückt und denkbar schlicht gekleidet das Heiligtum betreten; zur Barfußigkeit s. die von ZIEHEN a. O. (Anm. 10) 197 herangezogenen Parallelen. Das alles deutet darauf hin, daß sie frei von jeder überflüssigen Ausstattung sein sollen, was wohl als Zeichen der Reinheit aufzufassen ist. Ähnlich verstehen diese Regelungen STIGLITZ a. O. (Anm. 21) 35 («eine Art von «ritueller Nacktheit») und JOST 330 mit Anm. 2 («une sorte de dénuement rituel»).

<sup>14</sup> Vgl. LOUCAS – LOUCAS-DURIE a. O. (Anm. 1) 563, die jedoch im ersten Teil «des «sacrifices» autres qu'animaux» sehen wollen.

<sup>15</sup> LEONARDOS 263.

<sup>16</sup> DUBOIS I 134f.

präpositionalen Ausdruck anzunehmen. Das unvollständig erhaltene Wort muß demnach ein Substantiv sein, wobei zwei Möglichkeiten offenstehen: Entweder handelt es sich um den *dativus pluralis* des poetischen (aber auch inschriftlich belegten) Neutrums  $\theta\acute{\upsilon}\omicron\varsigma$  ( $\theta\acute{\upsilon}[\epsilon]\sigma\iota\nu$ ),<sup>17</sup> oder um den *accusativus singularis* eines sonst nicht bezeugten Femininums. LEONARDOS, der die erste Lösung mit Recht für wenig befriedigend erklärt,<sup>18</sup> sieht sich daher gezwungen, an dieser Stelle ein nicht überliefertes Wort einzuführen, nämlich  $\theta\acute{\upsilon}[\eta]\sigma\iota\nu$ , dessen Bildung er sich in Analogie zu  $\theta\acute{\upsilon}\eta\mu\alpha$  vorstellt und wofür er die Bedeutung «Opferhandlung» anzunehmen scheint.<sup>19</sup> Das neue Wort wurde von den späteren Herausgebern des Textes fast einstimmig akzeptiert und fand daher in die neueren Ausgaben des LIDDELL-SCOTT-JONES Eingang. DUBOIS hat jedoch neuerdings mit Recht eingewendet, daß diese Neubildung sprachlich unbefriedigend ist, da ein Stamm  $\theta\upsilon\eta$ - nicht existiert, und schlug deshalb seinerseits die Ergänzung  $\theta\acute{\upsilon}[\omega]\sigma\iota\nu$  vor – ein ebenfalls nicht bezeugtes, zumindest aber aus einem vorhandenen Stamm abgeleitetes Wort,<sup>20</sup> dessen Deutung allerdings, genauso wie die des von LEONARDOS vorgeschlagenen  $\theta\acute{\upsilon}[\eta]\sigma\iota\nu$ , Schwierigkeiten bereitet.<sup>21</sup> Freilich hatte bereits LEONARDOS eingesehen, daß die Form  $\theta\acute{\upsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$  rein

<sup>17</sup> Die in LIDDELL-SCOTT-JONES ursprünglich gegebene Erklärung dieses Wortes («burnt sacrifice») wurde im neuesten Supplement (Revised Supplement, 1996) mit Rücksicht auf die inschriftlichen Belege revidiert («a substance producing a fragrant smell when burnt, incense, or sim.»), wohl zu Recht; vgl. L. ZIEHEN, RE 18, 1, 1939, s.v. Opfer, 587f. und die in LSCG 256f. aufgeführten Beispiele; s. auch die nächste Anm.

<sup>18</sup> LEONARDOS 263. Zum Wort  $\theta\acute{\upsilon}\omicron\varsigma$  s. J. CASABONA, Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines jusqu'à la fin de l'époque classique, 1966, 109–17; keine der dort dokumentierten Bedeutungen würde in unserem Kontext befriedigen.

<sup>19</sup> LEONARDOS 263, mit der richtigen Bemerkung, daß ein passendes Femininum auf - $\sigma\iota\varsigma$  nicht überliefert ist. Zur Bedeutung des Wortes äußert sich Leonardos nicht, der Kontext zeigt aber, daß er das Wort als Synonym zu  $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$  auffaßt; vgl. unten Anm. 21.

<sup>20</sup> DUBOIS II 303f.: «La restitution habituelle  $\theta\acute{\upsilon}[\eta]\sigma\iota\nu$  n'est guère satisfaisante car, sauf dans l'adjectif  $\theta\upsilon\eta\epsilon\iota\varsigma$  (Hom., Hésiode), dans lequel toute la finale - $\eta\epsilon\iota\varsigma$  est analogique, un thème ancien  $\theta\upsilon\eta$ - (et non  $\theta\upsilon\tilde{\alpha}$ -) n'existait pas, non plus qu'un verbe  $\theta\upsilon\acute{\epsilon}\omega$ /- $\eta\mu$ . En revanche  $\theta\acute{\upsilon}[\omega]\sigma\iota\nu$  possède un oméga qui se retrouve dans  $\theta\upsilon\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$  et  $\tau\epsilon\theta\upsilon\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  qui supposent un présent  $\theta\upsilon\acute{\omega}\mu\iota$ / $\theta\upsilon\acute{\omega}\omicron$ .» Die von LEONARDOS zur Rechtfertigung seiner Ergänzung angeführten Glossen  $\theta\acute{\upsilon}\eta\mu\alpha$  und  $\theta\upsilon\eta\tau\eta\varsigma$ , auf die DUBOIS nicht eingeht, sind wohl ebenfalls als analogische Bildungen anzusehen.

<sup>21</sup> DUBOIS II 305 übersetzt das von ihm vorgeschlagene Wort  $\theta\acute{\upsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$  als «sacrifice», versteht es also, wie LEONARDOS, als Synonym zu  $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ . So wird auch das Wort  $\theta\acute{\upsilon}\eta\sigma\iota\varsigma$  von den meisten Gelehrten (und von LSJ) ohne Bedenken aufgefaßt. Diese Bedeutung erscheint aber angesichts der Ableitung aus  $\theta\upsilon\acute{\omega}$  (= wohlriechend machen) zumindest problematisch. ZIEHEN a. O. (Anm. 10) 198 bemerkt deshalb mit Recht, daß das resultierende Wort, sei es  $\theta\acute{\upsilon}[\eta]\sigma\iota\nu$  oder  $\theta\acute{\upsilon}[\omega]\sigma\iota\nu$ , sich vielmehr auf ein Rauchopfer beziehen dürfte («quae de turibus praecipiantur»); ähnlich auch R. STIGLITZ, Die grossen Göttinnen Arkadiens, Sonderschr. d. Österr. Archäol. Inst. in Wien Bd. 15, 1967, 35 (ohne Verweis auf ZIEHEN). Diese Ansicht findet eine Stütze in der Erklärung der Worte  $\theta\acute{\upsilon}\eta\mu\alpha$  und  $\theta\upsilon\acute{\omega}\mu\alpha$  in den Scholia A zu Ilias A 219; dazu H. v. FRITZE, Die Rauchopfer

sprachlich den Vorzug verdient. Daß er sich dennoch entschied, die problematische Form  $\theta\acute{\upsilon}[\eta]\sigma\upsilon\omega$  in seinen Text aufzunehmen, hängt mit seiner Beobachtung zusammen, daß direkt an der Bruchstelle rechts vom Y der untere Abschluß einer senkrechten Haste zu erkennen ist, welche die Ergänzung  $\theta\acute{\upsilon}[\omega]\sigma\upsilon\omega$  ausschließt.<sup>22</sup> Dieser Buchstabenrest, der auch auf dem Foto deutlich zu sehen ist, zwingt, über das zu ergänzende Wort erneut nachzudenken.

Beide bisher für das Ende der Z. 13 vorgeschlagenen Ergänzungen haben sich aus sprachlichen bzw. aus materiellen Gründen als höchst bedenklich erwiesen; sie sind aber auch inhaltlich unbefriedigend. Denn ein Wort, das soviel wie  $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$  bedeutet, ist nach dem Partizip  $\theta\acute{\upsilon}\omicron\nu\nu\tau\alpha\varsigma$  eigentlich überflüssig, wie der Anfang des zweiten Teiles der Opferregelung deutlich macht. Auch der Gebrauch der Präposition  $\pi\acute{o}\varsigma$  ist in diesem Zusammenhang kaum durch direkte Parallelen zu rechtfertigen.<sup>23</sup> Befriedigender wäre im Hinblick auf die postulierte Bedeutung der Gebrauch von  $\epsilon\iota\varsigma$  + Akkusativ.<sup>24</sup> Schließlich bleibt bei dieser Interpretation die Frage nach der Verwendung der in scheinbar willkürlicher Reihenfolge aufgezählten Gegenstände unbeantwortet, anders als man bei einem heiligen Gesetz erwarten würde, dessen Hauptzweck die Bestimmung des Opferrituals ist. Als besonders rätselhaft hat sich dabei das Wort  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha\tau\iota$  am Ende von Z. 15 erwiesen, zu dessen Erklärung sogar eine originale Theorie entworfen wurde.<sup>25</sup>

bei den Griechen, 1894, 2. Die Deutung läßt sich freilich nicht ohne weiteres auf  $\theta\acute{\upsilon}\eta\sigma\iota\varsigma$  oder  $\theta\acute{\upsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$  übertragen, da das entsprechende Femininum nach dem Scholiasten  $\theta\upsilon\eta\lambda\acute{\eta}$  lautet. Im übrigen werden  $\theta\acute{\upsilon}\eta\mu\alpha$  und  $\theta\acute{\upsilon}\omega\mu\alpha$  meist im Plural verwendet.

<sup>22</sup> LEONARDOS 263: «. . . ἐὰν οὕτως ἔχη καὶ μὴ προέρχηται τοῦτο (die Spur einer senkrechten Haste) ἐκ τυχαίας αἰτίας, ἢ περὶ ἧς πρόκειται λέξις θὰ εἶνε  $\theta\acute{\upsilon}[\eta]\sigma\upsilon\omega$ · εἰ δὲ μὴ  $\theta\acute{\upsilon}[\omega]\sigma\upsilon\omega$ .» Eigentlich hätte LEONARDOS infolge seiner Beobachtung  $\theta\acute{\upsilon}\eta\sigma\upsilon\omega$  schreiben sollen; da er aber von dem Punkt unter teilweise erhaltenen Buchstaben keinen Gebrauch machte, hat er stattdessen eckige Klammern verwendet. Dasselbe gilt für das Wort  $\lambda\epsilon\upsilon\kappa\acute{\alpha}$  in Z. 19, das LEONARDOS ganz in eckige Klammern setzte, obwohl die ersten vier Buchstaben teilweise erhalten sind. Das hat LOUCAS und LOUCAS-DURIE a. O. (Anm. 1) 562 dazu verleitet, die Lesung des Wortes als Konjekture abzutun. Zu  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha\tau\iota$  (Z. 15) s. unten S. 240–242.

<sup>23</sup> Die Verbindung  $\pi\acute{o}\varsigma$  + Akkusativ behält im arkadischen Dialekt die Grundbedeutung « $\nu\omicron\delta$ » bzw. «gegenüber»; s. DUBOIS I 240f. Im normalen Griechisch kann  $\pi\acute{\rho}\omicron\varsigma$  + Akkusativ zur Angabe des Zweckes verwendet werden (Beispiele bei KÜHNEN – GERTH I 519 [3a] sowie bei LSJ s.v.  $\pi\acute{\rho}\omicron\varsigma$  c. acc. III 3 und s.v.  $\chi\rho\acute{\alpha}\omicron\mu\alpha$  III 4). In den erhaltenen Kultsatzungen sind aber keine Parallelen für diese Ausdrucksweise vorhanden.

<sup>24</sup> Zu vergleichen ist z. B. IG II<sup>2</sup> 1673, 62:  $\pi\rho\omicron\theta\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\alpha$   $\delta\omicron\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ ,  $\epsilon\iota\varsigma$   $\mu\acute{\upsilon}\eta\sigma\iota\nu$   $\omicron\iota\varsigma$ :  $\Delta\text{H}+$ :  $\epsilon\iota\varsigma$   $\iota\epsilon\rho\acute{\alpha}$ :  $\text{H}+$ :  $\Delta\eta\mu\eta\tau\iota$   $\omicron\iota\varsigma$ :  $\Delta\text{H}+$ :  $\text{K}\acute{\omicron}\rho\eta\iota$   $\kappa\omicron\iota\omicron\varsigma$ :  $\Delta\text{H}+$ . Dazu K. CLINTON in: R. HÄGG – N. MARINATOS – G. NORDQUIST (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice*, 1988, 69f.

<sup>25</sup> S. unten S. 240f. ZIEHEN a. O. (Anm. 10) erklärt, daß er das Wort nicht ganz versteht: « $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha\tau\iota$  non satis intellego». Auch JOST 330 versucht nicht, die Schwierigkeit zu verdeutlichen, und setzt in ihrer Übersetzung ein «sic» nach dem Wort «statue». SOKOLOWSKI gibt zwar zu, daß die Erwähnung einer Statue seltsam ist (LSCG 138: «La mention d' $\acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\mu\alpha$  paraît étrange») denkt aber, daß es sich dabei um die Statue der Göttin handeln könnte.

Man sollte auf jeden Fall die bereits erwähnte Tatsache berücksichtigen, daß die Opferregelung aus zwei Teilen besteht, welche verschiedene Vorgänge des Opferrituals betreffen. Die Ausdrucksweise zeigt, daß der erste Teil sämtliche im Heiligtum stattfindende Opfer betrifft,<sup>26</sup> während die Bestimmung des zweiten Teils über die Opfertiere auf das der Hauptgottheit Despoina dargebrachte Opfer beschränkt ist. Der erste Teil bezieht sich nicht auf das Tieropfer selbst, sondern auf Riten, die in Verbindung damit vollzogen wurden – hauptsächlich auf das Voropfer.<sup>27</sup> Dies wird insbesondere aus der Erwähnung der (in diesem Fall gereinigten) Opfergerste (ὄλοαις αἰρολογημένας)<sup>28</sup> deutlich, die bekanntlich in den Kulthandlungen des Voropfers eine wichtige Rolle spielte.<sup>29</sup> Die vor dem blutigen Opfer dargebrachten Gaben, darunter die gestreuten Gerstenkörner, werden in der literarischen Überlieferung sowie auf Inschriften häufig als προθύματα bezeichnet.<sup>30</sup> Ein etymologisch verwandtes Dialektwort mit ähnlicher Bedeutung, nämlich ποσθύματα (analog zu προσευχή gebildet), könnte dem Sinne nach<sup>31</sup> in der Kultsatzung aus Lykosura Z. 13 f.

<sup>26</sup> Es ist anzunehmen, daß im Heiligtum der Despoina auch anderen Gottheiten geopfert wurde. Vor dem Tempel befanden sich Altäre der Demeter, der Despoina und der Megale Meter, wie Pausanias 8, 27, 2 berichtet; aber auch Artemis, Poseidon Hippios und andere Gottheiten wurden im Heiligtum verehrt; s. STIGLITZ a. O. (Anm. 21) 33. Zur Frage der in griechischen Heiligtümern neben der Hauptgottheit verehrten Götter s. B. ALROTH, in: T. LINDERS – G. NORDQUIST (Hrsg.), Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985, 1987, 9–19; dies., Visiting Gods, ScAnt 3–4, 1989–1990 (= Atti del convegno internazionale Anathema: Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico, 15–18 Giugno 1989), 301–310.

<sup>27</sup> Schon die Griechen haben die einleitenden Riten des blutigen Opfers als selbständigen Teil der Zeremonie, als Voropfer, aufgefaßt; s. EITREM 4. Bildliche Zeugnisse des Voropfers auf Vasen haben F. T. VAN STRATEN, *Hiera kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, 1995, 13–49 und K. W. BERGER, *Tieropfer auf griechischen Vasen*, Diss. Würzburg 1998, 7–25 zusammengestellt.

<sup>28</sup> Die Forderung, daß die Opfergerste frei von Unkraut sein muß (zur Deutung s. THÜR – TAEUBER 337 Anm. 3) ist wahrscheinlich eine weitere Reinheitsbestimmung; s. unten Anm. 52. Kultische Reinheit ist eine wichtige Voraussetzung des griechischen Tieropfers; s. N. HIMMELMANN; *Tieropfer in der griechischen Kunst*, 1997, 9 f.

<sup>29</sup> W. BURKERT, *Homo necans*, 1972, 11 f.

<sup>30</sup> Besonders aufschlußreich ist Aristophanes, *Plut.* 660 f. (mit den antiken Scholien); unter den Inschriften s. bes. IG II<sup>2</sup> 47, 25 (Syll.<sup>3</sup> 144); IG II<sup>2</sup> 847, 18 (Syll.<sup>3</sup> 540). Vgl. EITREM 2–5, mit einer Würdigung der Meinungen von L. ZIEHEN und P. STENGEL; P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*<sup>3</sup>, 1920, 101.110. Klärend ist der Beitrag von J. D. MIKALSON, *Prothyma*, *AJPh* 93, 1972, 577–83, in dem hauptsächlich die inschriftlichen Belege des Wortes untersucht werden.

<sup>31</sup> Wörtlich genommen sind προθύματα Gaben, die vor dem Opfer dargebracht werden, während ποσθύματα (= προσθύματα) die zusätzlichen Opfergaben bezeichnet. Der Unterschied besteht also darin, daß im zweiten Wort die zeitliche Abfolge nicht ausgedrückt ist. In der Tat hat aber das Wort προθύμα eine allgemeinere Bedeutung, da es auch das Opfertier für ein Opfer bezeichnen kann, das als Einleitungsritus dargebracht wird (προθύειν); s. MIKALSON a. O. 578 f. 583; vgl. IG II<sup>2</sup> 1673, 62 (zitiert oben Anm. 24).

gestanden haben. Auch LEONARDOS hatte, wie wir bereits oben sahen, zunächst an diese Ergänzung gedacht, sie aber aus Platzgründen verworfen. Dieser Einwand trifft jedoch nicht zu; eine erneute Untersuchung des Steines hat ergeben, daß der Abstand von der rechten schrägen Haste des Y (wo der Bruch anfängt) bis zum Rand der Stele genau 3,2 cm beträgt, so daß der zur Verfügung stehende Raum auch für zwei breite Buchstaben, die 2,5 bis 3 cm benötigen (nach Messungen in derselben Zeile), völlig ausreicht. Der bereits von LEONARDOS gesehene untere Teil einer senkrechten Haste kann zu einem M gehört haben. Das unvollständig erhaltene Wort läßt sich demnach mit großer Wahrscheinlichkeit als ποσθύμ[α]σι ergänzen. Das Wort ist wohl prädikativ in Verbindung mit dem Verb χρέεσθαι zu konstruieren, als übergeordneter Begriff, dem sich die vier darauffolgenden Substantive (ἐλαίαι, μύρτοι, κηρίο[ι], ὄλοαις αἰρολογημένας) unterordnen. Durch die vorgeschlagene Ergänzung wird Z. 13 mit 28 Buchstaben genauso lang wie Z. 6 und Z. 15. Eine weitere Bestätigung bringt die Beobachtung, daß das Y die Stelle des drittletzten Buchstabens einnimmt, wie es die Entsprechung mit den Buchstaben der nächsten Zeile fordert.<sup>32</sup>

Das problematische Wort ἀγάματ[ι] ist meist als kollektiver Singular an Stelle eines Plurals aufgefaßt und als «Götterfiguren» übersetzt worden,<sup>33</sup> wobei man vor allem an kleinformatige Darstellungen gedacht hat. Es ist allerdings zu bemerken, daß diese Deutung des Wortes ἀγαμα, die auf einen nur aus kurzen Zusammenfassungen bekannten Vorschlag von P. PERDRIZET zurückgeht,<sup>34</sup> beispiellos bleibt.<sup>35</sup> Anlaß dazu gaben die in der Nähe des Megaron des De-

<sup>32</sup> Z. 14 ist mit 29 Buchstaben die längste der Inschrift. Die stoichedon-Ordnung wird deshalb gegen Ende der Zeile nicht genau respektiert; dazu ausführlich LEONARDOS 252. Dementsprechend erscheint der drittletzte, besonders schmale Buchstabe, ein I, im Verhältnis zum darüberstehenden breiteren Y deutlich nach rechts verschoben. Den drei letzten Buchstaben von Z. 13 entsprechen also in Z. 14 dreieinhalb Buchstaben, darunter zwei I.

<sup>33</sup> Vgl. GUARDUCCI a. O. (Anm. 1) 23: «Αγάματι viene abitualmente spiegato come collettivo per ἀγάμασι (figurine).» Die Übersetzung von THÜR und TAEUBER folgt dieser Auffassung. DUBOIS II 305 versteht dagegen das Wort als normalen Singular: «une statuette». Mit Recht zurückhaltend ist JOST 330, die sich auf eine wörtliche Übersetzung beschränkt (s. oben Anm. 25).

<sup>34</sup> BCH 23, 1899, 365; REA 2, 1900, 268. Die von PERDRIZET in Aussicht gestellte Publikation der tierköpfigen Terrakotten aus dem Despoina-Heiligtum von Lykosoura ist nie erschienen.

<sup>35</sup> Die Bedeutung «kleine Tonfigur» oder gar «kleine Götterfigur» läßt sich für das Wort ἀγαμα nicht belegen; sie wäre nur für die Diminutivform ἀγαμάτιον möglich (vgl. Theopompus Com., PCG VII F 48; IG IV 1588, 34). JOST 330 Anm. 1 bemerkt zu Recht: «mais le mot ἀγαμα convient mal pour désigner ces figurines»; s. auch oben Anm. 25. EITREM 208 nimmt an, daß es sich um einen «Opferkuchen in der Form des Idols» handelte und vergleicht die (freilich nicht ganz zuverlässige) Nachricht, wonach die Athener an den Diasien Kuchen in Tiergestalt opferten (Schol. Thukyd. 1, 126, 6; dazu L. DEUBNER, Attische Feste, 1932, 155).

spoina-Heiligtums von Lykosura zahlreich gefundenen Terrakottastatuetten von tierköpfigen Menschengestalten, die mit einer Reihe ähnlich aussehender Relief-  
figuren auf dem Peplos der von dem messenischen Bildhauer Damophon ge-  
schaffenen Statue der Göttin in Verbindung gebracht wurden.<sup>36</sup> Im Gegensatz  
zu PERDRIZET, der in den Terrakottastatuetten aus Lykosura dämonische Figu-  
ren erkennen wollte, neigen die neueren Forscher dazu, sie als maskierte Men-  
schen zu interpretieren. Davon ausgehend und in der festen Überzeugung, das  
ἄγαλμα unseres heiligen Gesetzes könne nichts anderes sein als eine solche  
eigenartige Statuette, hat man neuerdings versucht, die Verwendung dieser  
Figurinen beim Opfer an Despoina als ein Verbrennen auf dem Altar des Me-  
garon zu erklären.<sup>37</sup> Dieses einzigartige Ritual<sup>38</sup> wurde als Substitut für ein  
ursprüngliches Menschenopfer erklärt, dessen Existenz auf Grund der vorge-  
schlagenen Interpretation postuliert wurde. Ganz abgesehen aber davon, daß  
keine der in der Nähe des Megarons gefundenen Terrakotten Spuren einer  
nachträglichen Verbrennung aufweist,<sup>39</sup> ist es fraglich, ob selbst ein antiker Le-  
ser, dem die Opferbräuche durchaus vertraut waren, die Worte τὸς δὲ θύοντας  
... χορῆσθαι ... ἀγάλματ[ι] mit einem so eigenartigen Ritual hätte verbinden  
können. Andererseits ist der von J. ZINGERLE vorgeschlagene Ausweg, ἄγαλμα  
in ἀγαλλίδι (Schwertlilie) zu korrigieren, eine paläographisch wie inhaltlich un-  
befriedigende Lösung, die keinen Beifall fand.<sup>40</sup>

Zunächst ist zu bemerken, daß die Lesung ἀγάλματ[ι] keineswegs gesichert  
ist. Vom T ist nämlich nur die horizontale Haste erhalten, weswegen LEO-  
NARDOS, gemäß seinem editorischen Brauch, die beiden letzten Buchstaben in  
eckige Klammern setzte (s. oben Anm. 22) und in seinem Text ἀγάμμα[τι]

<sup>36</sup> Diese einzigartigen, schwer zu deutenden Figuren sind in der Forschung unter-  
schiedlich interpretiert worden. Eine gut dokumentierte und ausgewogene Diskussion  
der Frage findet sich bei JOST 328f. 332f.; vgl. STIGLITZ a. O. (Anm. 21) 36–40.

<sup>37</sup> LOUCAS – LOUCAS-DURIE a. O. (Anm. 1).

<sup>38</sup> Die Pyra des Herakles auf Oita bietet keine Parallelen zum rekonstruierten Ritual,  
wie LOUCAS und LOUCAS-DURIE a. O. (Anm. 1) 570 meinen.

<sup>39</sup> Die Fundumstände sind nicht genau dokumentiert. Aus dem Bericht von K. KOU-  
ROUNNOTES, AEpheM 1912, 154. 156–59 (bei dessen Ausgrabungen nur ein einziges  
Beispiel gefunden wurde), geht jedoch hervor, daß die meisten Terrakotten in der  
Nähe des Megarons zu Tage kamen, in einer Schicht, die auch Opferreste enthielt.  
Es ist keineswegs gesichert, daß die Terrakotten «in den Aschenmassen des Megaron»  
gefunden wurden, wie STIGLITZ a. O. (Anm. 21) 35f. sowie LOUCAS und LOUCAS-DURIE  
a. O. (Anm. 1) 568. 569f. behaupten.

<sup>40</sup> J. ZINGERLE, in: Strena Buliciana, 1924, 192. ZINGERLES Einwände gegen die gän-  
gige Deutung des Wortes ἄγαλμα sind zwar berechtigt; seine kühne Konjektur ist aber  
nicht ausreichend begründet (schon das Verbot, Blumen in das Heiligtum zu bringen,  
spricht dagegen) und auch methodisch anfechtbar. Im übrigen erscheint die Verwen-  
dung von Schwertlilien im Opferritual nicht weniger ängstlich als die von Terrakotta-  
statuetten. Für eine Kritik gegen ZINGERLES fragwürdiges Vorgehen, allzu leicht  
Schreibfehler in Inschriften anzunehmen, s. A. WILHELM, ÖJh 32, 1940, Beiblatt, 49–62.

schrieb. Der erhaltene Rest kann aber genauso zu einem Σ gehört haben. In der Tat ist die Lesung ἀγάλασ[ι] vorzuziehen, da sie die mit diesem Wort verbundenen Schwierigkeiten beseitigt. Denn die ἀγάλατα (im Plural) können in diesem Zusammenhang nur Weihgeschenke sein. Es handelt sich wohl, wie bei ποσθύμ[α]σι, um einen prädikativ aufzufassenden übergeordneten Begriff, dem sich die unmittelbar folgenden Wörter (μάκωνσι λευκαίς, λυχνίοις) unterstellen. «Weihgabe» war die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ἄγαλμα, wie seine Etymologie zeigt<sup>41</sup> und wir aus antiken Schriftstellern erfahren;<sup>42</sup> sie kommt hauptsächlich auf archaischen und frühklassischen Weihinschriften vor.<sup>43</sup> Mit Recht haben deshalb M. CIPRIANI und A. M. ANDOVINO vorgeschlagen, ἄγαλμα in unserer Inschrift in diesem allgemeinen Sinn zu verstehen, auch wenn sie die übliche Interpretation als Terrakottastatue nicht in Frage stellen.<sup>44</sup>

Treffen unsere Bemerkungen zu, so ist die Inschrift aus Lykosura wie folgt zu lesen:

Δεσποίνας.  
 [[ . . . . . ]] Μῆ ἐξέστω  
 παρέρπην ἔχοντας ἐν τὸ ἱερόν τᾶς  
 Δεσποίνας μὴ χρ[υ]σία, ὅσα μὴ ἰν ἀνά-  
 5 θεμα, μηδὲ πορφύρορον εἰματισμὸν  
 μηδὲ ἀνθινὸν μηδὲ [μέλ]ανα, μηδὲ ὑπο-  
 δήματα, μηδὲ δακτύλιον· εἰ δ' ἂν τις  
 παρένθη ἔχων τι τῶν ἀστάλα [κ]ωλύει,  
 ἀναθῆτω ἐν τὸ ἱερόν· μηδὲ τὰς τ[ρί]-  
 10 χας ἀμπεπλεγμένας, μηδὲ κεκαλυμ-

<sup>41</sup> Das Wort wird von ἀγάλλεσθαι abgeleitet: vgl. Schol. in Odys. γ 284: ἄγαλμα λέγει ὁ ποιητὴς πᾶν ἐφ' ᾧ τις ἀγάλλεται, καὶ οὐ τὸ ξόανον; vgl. Hesych. s.v. ἄγαλμα. Dazu CHR. KARUSOS, in: Epitymbion Chrestou Tsounta, 1941, 539–41. 567–69; F. T. VAN STRATEN, in: Le sanctuaire grec, Entretiens sur l'Antiquité Classique 37, 1992, 268–70.

<sup>42</sup> Etwa aus dem Lexikon der platonischen Wörter des Timaios Sophistes: ἄγαλμα· πᾶν ἀνάθημα: D. RUHNKENIUS, Timaei Sophistae lexicon vocum platoniarum, <sup>2</sup>1789, 4–7 hat zahlreiche Belege zusammengestellt; vgl. LSJ s.v. ἄγαλμα 2. Diese allgemeine Bedeutung des Wortes liegt auch bei Empedokles, fr. 128 DIELS-KRANZ, vor (s. unten Anm. 45).

<sup>43</sup> A. RAUBITSCHKEK, Dedications from the Athenian Acropolis, 1949, passim und Index S. 533; s. auch KARUSOS a. O. (Anm. 41).

<sup>44</sup> M. CIPRIANI – A. M. ANDOVINO, ScAnt 3–4, 1989–1990 (= Atti del convegno internazionale Anathema: Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico, 15–18 Giugno 1989) 347 Anm. 24: «il contesto esclude che nell'agalma si possano vedere statue o altri oggetti di grosso impegno: si tratta, verosimilmente, di cosa non deperibile destinata all'offerta corrente, non necessariamente una terracotta, ma certo anche una terracotta.» Auch LOUCAS und LOUCAS-DURIE a. O. (Anm. 1) 565 erwägen diese allgemeine Bedeutung des Wortes, um sie allerdings dann auf die themiomorphen Terrakotten einzuengen.

- μένος, μηδὲ ἄνθεα παρφέρην· μηδὲ  
 μύεσθαι *νννννν* κλένσαν μηδὲ θη-  
 λαζομέναν. Τὸς δὲ θύοντας ποσθύ[μα]-  
 σιν χρέεσθαι ἐλαίαι, μύρτοι, κηρίο[ι],  
 15 ὀλοαῖς αἰρολογημέναις· ἀγάλασ[ι]  
 μάκωνσι λευκαῖς, λυχνίοις· θυμιά-  
 μασιν, ζμύρνοι, ἀρώμασιν. τὸς δὲ θ[ύ]-  
 οντας τῆι Δεσποίνοι θύματα θύ[ην]  
 θήλα λευκ[ᾶ . . ]Ο . . . ΟΣ και Κ . . . . .

Übersetzung: Betrifft Despoina. Es ist nicht erlaubt, in das Heiligtum der Despoina einzutreten, wenn man Goldschmuck trägt, außer um ihn zu weihen, oder purpurne, blumenverzierte, oder schwarze Kleidung, oder Schuhwerk, oder einen Ring. Tritt aber jemand ein, der etwas trägt, was die Inschriftstele verbietet, so muß er es im Heiligtum weihen. Es ist außerdem nicht erlaubt, die Haare geflochten oder den Kopf bedeckt zu haben, sowie Blumen einzuführen. Auch soll keine Schwangere oder Stillende in die Mysterien eingeweiht werden. Die Opfernden sollen als Zugaben zum Opfer Ölbaum- und Myrtenzweige, Honigwaben, sowie von Unkraut gereinigte Gerste verwenden; als Weihgeschenke Weißmohnkapseln und Lampen; als Räucherwerk Myrrhe und aromatische Kräuter. Diejenigen, die der Despoina ein Opfer darbringen, sollen weibliche, weiße Opfertiere opfern . . .

Die Lesungen ποσθύ[μα]σι in Z. 13 und ἀγάλασ[ι] in Z. 15 beseitigen die sprachlichen Schwierigkeiten und lassen in diesem Abschnitt der Opferordnung eine übersichtliche Reihenfolge von z. T. auch anderweitig bekannten Kulthandlungen erkennen, die vor oder neben dem Tieropfer durchgeführt worden sind.<sup>45</sup> Die dabei von den Opfernden zu verwendenden Gegenstände fallen in drei Gruppen: 1. Zugaben zum Tieropfer (ποσθύματα), 2. Weihgaben (ἀγάλαματα) und 3. Räucherwerk (θυμιάματα). Die Zugaben, die als erste genannt werden, gehören wohl zu den vorbereitenden Riten des Tieropfers. Dagegen sind die Darbringung von Weihgeschenken und Rauchopfer wohl als Riten anzusehen, die jeweils neben dem Opfer stattfinden sollten. Wahrscheinlich fanden auch diese Riten vor dem Schlachten des Tieres statt, die zeitliche Abfolge kann aber nicht mit Sicherheit festgelegt werden.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Aus dem Text geht hervor, daß diese Regelungen für alle im Heiligtum der Despoina dargebrachten Opfer gelten; s. oben S. 236. Nichts deutet darauf hin, daß die Kultsatzung zwei verschiedene Opferarten (beim Tempel und beim Megaron) «deutlich auseinanderhält», wie STIGLITZ a. O. (Anm. 21) 34f. meint. Die anschließende Bestimmung bezüglich der Farbe und des Geschlechts der Opfertiere für Despoina betrifft nicht das Voropfer.

<sup>46</sup> Daß man Weihgeschenke und Rauchopfer auch unabhängig vom Tieropfer darbringen konnte, zeigt Empedokles, Katharmoi, fr. 128 DIELS-KRANZ, wo der Aphrodite-

Jeder Opfernde war verpflichtet, vor dem Tieropfer außer der allgemein üblichen Streuung von Gerstenkörnern weitere Gaben darzubringen, die auch sonst bei Opferriten vorkommen, nämlich jeweils einen Oliven- und einen Myrtenzweig<sup>47</sup> sowie eine Honigwabe.<sup>48</sup> Ob diese Opfergaben ins Feuer geworfen wurden,<sup>49</sup> wird nicht gesagt, es erscheint aber wahrscheinlich. Denn die Riten des Voropfers scheinen zumindest teilweise eine kathartische Funktion gehabt zu haben,<sup>50</sup> indem man dadurch die aus der Tötung des Opfertiers resultieren-

kult der Urmenschen beschrieben wird: die Göttin soll nur mit unblutigen Weihgaben (*ἀγάματα*) geehrt worden sein, nämlich Malereien, wohlriechenden Substanzen, Weihrauch und Honigspenden; dazu G. ZUNTZ, *Persephone*, 1971, 206–208.

<sup>47</sup> Daß es sich um Zweige, nicht um Früchte handelt, geht schon aus dem Gebrauch des Singulars hervor, der sich zur Bezeichnung von Früchten kaum eignet; es ist dagegen üblich, daß der Name eines Baumes auf dessen Teile übertragen wird. Daher ist *μύρτοι* als Dativ des Femininum *μύρτος* zu verstehen – nicht des Neutrums *μύρτον* (Myrtenbeere). Die Übersetzungen von LOUCAS – LOUCAS-DURIE und THÜR – TAEUBER sind in dieser Hinsicht zu revidieren; richtig übersetzt dagegen JOST 330. Die Darbringung von Olivenzweigen als Opfergaben ist bezeugt, z. B. bei Pausanias 5, 15, 10 für Olympia und bei Sophokles, *Oed. Col.* 483f. für ein Reinigungsoffer; dazu M. BLECH, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, 1982, 295f. Zum Gebrauch der Myrte ist Aristoph., *Thesm.* 37f.: ... *πῦρ ἔχων καὶ μυρρίνας προθυσόμενος ἔοικε τῆς ποιήσεως* heranzuziehen. Ein Myrtenzweig erscheint zusammen mit anderen Opfergaben im Opferkorb (*κανοῦν*) der Dienerin auf einem frühhellenistischen Weihrelief an Artemis aus Echinós am Malischen Golf: F. DAKORONIA – L. GOUNAROPOULOU, *AM* 107, 1992, 221 Taf. 59, 2; vgl. VAN STRATEN a. O. (Anm. 27) 82. Myrtenzweige spielen besonders in den Mysterienkulten eine Rolle; s. P. G. MAXWELL-STUART, *Myrtle and the Eleusinian Mysteries*, *WSt* 85, 1972, 145–61, der jedoch unsere Inschrift aus seiner Diskussion ausscheidet (158), weil er meint, es sei hier von Myrtenbeeren die Rede.

<sup>48</sup> Honigwaben als Opfergaben auf den Altar gelegt: IG II<sup>2</sup> 4971. 4988 (LSCG 27; SEG 25, 1971, 233); vgl. STENGEL a. O. (Anm. 30) 101 mit Anm. 21.

<sup>49</sup> So EITREM 207f. Unter den drei von G. HOCK, *Griechische Weihegebräuche*, 1905, 91, als möglich erwähnten Erklärungen («Öl- und Myrtenzweige mögen auf dem Altare selbst, auf den Opfergaben und als Bekränzung des Opfernden Verwendung gefunden haben») kann gemäß der hier vorgeschlagenen Lesung und Interpretation nur die zweite zutreffen.

<sup>50</sup> HOCK a. O. 90–92 anlässlich der Besprechung unserer Inschrift aus Lykosura. Die Frage der Bedeutung des Voropfers ist zu komplex, um hier eingehend behandelt zu werden; zur kathartischen Funktion s. EITREM 466–73. Problematisch bleibt insbesondere die Erklärung der *οὐλοχῦται* (Streuung von Gerstenkörnern), deren Bedeutung aber auf jeden Fall auch kathartisch war; s. die Diskussion bei EITREM 261–80. 462, weiter K. MEULI, in: *Phyllobolia*. Festschrift Peter von der Mühl, 1946, 265. Zur kathartischen Bedeutung dieser Riten paßt jedenfalls gut, was wir über die genannten Gaben ansonsten wissen. Zur Verwendung von Olivenzweigen in Reinigungszeremonien s. oben Anm. 47; EITREM 130.135. Ähnliches gilt auch für die Myrte, wie ihre Verwendung in den Mysterienkulten (s. oben Anm. 47) nahelegt. Zur reinigenden Funktion des Honigs s. EITREM 102–105; L. ZIEHEN, *RE* 18, 1, 1939, 584 s.v. Opfer.

de Blutschuld zu vermeiden suchte.<sup>51</sup> Da der Kult der Despoina ein Mysterienkult war, wird auf Reinheit besonders geachtet.<sup>52</sup> Auf diese Weise läßt sich am besten die Forderung erklären, daß die verwendete Opfergerste von Unkraut gereinigt sein muß.

Als Weihgaben (*ἀγάλματα*) sind den Opfernden weißer Mohn und Lampen vorgeschrieben. Diese Gegenstände wurden demnach nicht auf dem Altar verbrannt, sondern blieben im Heiligtum. Mit dem Ausdruck *μάκωνες λευκαί* sind wohl keine weißen Mohnblumen<sup>53</sup> gemeint (was gegen das Verbot in Z. 11, Blumen in das Heiligtum zu bringen, verstoßen würde), sondern vielmehr Samenkapseln von Weißmohn. Das Femininum *μήκων* bezeichnet häufig den Mohn in Form von Samen (schwarz oder weiß)<sup>54</sup> und kann natürlich auch Samenkapseln bezeichnen. Gartenmohn wurde in der Antike hauptsächlich wegen seiner Samen angebaut,<sup>55</sup> die man zu Öl verarbeitete, aber auch für die Herstellung von Brot (*μηκωνία* oder *μακωνία ἄρτοι*)<sup>56</sup> verwendete. Die Gewinnung von Opium muß von alters her bekannt gewesen sein, ist aber relativ selten und erst aus späterer Zeit bezeugt.<sup>57</sup> Problematisch ist auf jeden Fall die Verwendung von Opium oder anderen betäubenden Substanzen in den antiken Mysterienkulten.<sup>58</sup> Mohn wurde wegen seiner mit Samen gefüllten Kapsel als Symbol für Fruchtbarkeit und Fülle betrachtet, wie bereits der homerische Vergleich Ilias Θ 306 f. verdeutlicht. Daher erscheint der Mohn in Verbindung mit Ähren<sup>59</sup> als Attribut der Demeter sowohl in der Literatur als auch in der bil-

<sup>51</sup> Reinheit ist eine Voraussetzung des Opfers; denn der Opfernde muß von der mit der Tötung des Tieres verbundenen Blutschuld freibleiben. Dazu MEULI a. O. 264 f. Dieser Gedanke ist für das Verständnis der Opferriten überhaupt grundlegend; s. HIMMELMANN a. O. (Anm. 28) 8 f.

<sup>52</sup> Vgl. BURKERT a. O. (Anm. 29) 295.

<sup>53</sup> Es existiert in der Tat eine seltene Sorte von weißen Mohnblumen; s. H. BAUMANN, Die griechische Pflanzenwelt in Mythos und Literatur, 1982, 67 Abb. 116 (in den späteren Ausgaben durch ein anderes Foto ersetzt).

<sup>54</sup> Weißsamiger Mohn als Weihgabe: Athenaios 11, 476 f. 478 d. Zum Mohn in der Antike s. allgemein P. KRETIKOS – S. PAPADAKE, APhem 1963, 80–150. Zu den verschiedenen Mohnsorten s. STEIER, RE 15, 2, 1932, 2435–45 s.v. Mohn.

<sup>55</sup> Das beweisen die zahlreichen Erwähnungen auf Papyri aus Ägypten seit dem 3. Jh. v. Chr.: PCairoZen 59292, r, Frj, 328; 59562, C, 19; 59760, v, 5. PREISIGKE, SB 4305; 9860 c, e.

<sup>56</sup> Alkman fr. 11 CALAME (19 PAGE, DAVIES), nach der einleuchtenden Korrektur von P. CHANTRAINE und J. IRIGOIN; s. den Kommentar von C. CALAME, 1983, 371 f. (vgl. Athenaios 3, 110 f. 113 c). Es ist allerdings nicht eindeutig, ob Mohn als Würzmittel oder als Kornart (s. unten Anm. 59) verwendet wurde.

<sup>57</sup> STEIER a. O. (Anm. 54) 2435–38.

<sup>58</sup> W. BURKERT, Ancient Mystery Cults, 1987, 108 f.

<sup>59</sup> SEEBERG (s. unten Anm. 61) 11 hat mit Recht hervorgehoben, daß der symbolische Wert des Mohns zumindest teilweise mit der Tatsache zusammenhängt, daß er als Kornart verwendet wurde; vgl. Vergil, Georg. 1, 212 mit dem Kommentar des Servius: *est esui sicut frumentum*.

denden Kunst.<sup>60</sup> Mohnsamen bzw. Mohnkapseln wurden bestimmten Gottheiten, insbesondere den eleusinischen geweiht,<sup>61</sup> was inschriftlich,<sup>62</sup> aber auch durch die Existenz von Mohnkapseln aus Ton, die als Weihgeschenke dienten, bezeugt ist.<sup>63</sup> Der Grund für diese Weihungen ist nicht leicht zu erraten. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die von den Opfernden geweihten Mohnkapseln für die Dekoration des Heiligtums oder vielleicht der Statuen der Despoina und der Demeter gedient haben;<sup>64</sup> wahrscheinlicher ist aber, daß die Samen für die Zubereitung von Gebäck gebraucht wurden. Lampen sind geläufig als Weihgeschenke, zumal an Mysteriengottheiten, denn die Mysterienzeremonien fanden meist nachts statt. Da die in den Ausgrabungen des Despoina-Heiligtums von Lykosoura gefundenen Lampen bisher nicht veröffentlicht wurden,<sup>65</sup> ist über ihre Zahl, ihre Form oder eventuelle Besonderheiten kein Urteil möglich.

Zu den begleitenden Riten des Tieropfers gehört schließlich das Rauchopfer, wofür nur zwei Sorten von Räucherwerk (*θυμιάματα*) erlaubt sind, nämlich Myrrhe (*ζύμωνα*) und aromatische Kräuter (*ἄρώματα*); Weihrauch (*λιβανωτός*) wird nicht verwendet. Die Gründe für diese Wahl sind unbekannt.<sup>66</sup> Möglicherweise gehört diese Form von Rauchopfer nicht zu den ursprünglichen Riten, da die hauptsächlich aus Arabien über Syrien und Phönikien importierten Duftstoffe erst in der nachhomerischen Zeit in der griechischen Kultpraxis bezeugt sind.<sup>67</sup>

Pausanias 8, 37 beschreibt ausführlich das Despoina-Heiligtum von Lykosoura und gibt über den Kult und die dort praktizierten Riten Auskunft. Es ist deshalb verständlich, daß man von Anfang an bemüht war, das Verhältnis der in der Inschrift enthaltenen Informationen zum Bericht des Pausanias zu klären. Schwierigkeiten bereitet schon die Feststellung, daß das von Pausanias beschriebene Opfer an Despoina, bei dem man den Opfertieren nicht (wie üb-

<sup>60</sup> STEIER a. O. (Anm. 54) 2445f.; G. P. OIKONOMOS, BCH 70, 1946, 407–14; KRETIKOS – PAPADAKE a. O. (Anm. 54) 117f. 120. 147; SEEBERG (s. nächste Anm.) 10f. Zur Verbindung des Mohns mit Demeter s. Theocr., Id. 7, 157; Callim., hymn. 6, 44.

<sup>61</sup> Zu Mohnkapseln als Weihgeschenken s. A. SEEBERG, Poppies, not Pomegranates, ActaArchHist 4, 1969, 7–11. Es ist zu unterstreichen, daß keine Mohnblumen geweiht wurden; s. A. S. F. GOW, Theocritus, 1950, II 169.

<sup>62</sup> IG II<sup>2</sup> 1184, 12 (Gaben der beiden ἄρχουσαι für die Thesmophorien).

<sup>63</sup> SEEBERG a. O. hat gezeigt, daß einige der als Granatäpfel gedeuteten Weihgeschenke aus Ton in der Tat Mohnkelche darstellen.

<sup>64</sup> Zur Bekränzung der Götterstatuen und ihrer Schmückung mit pflanzlichem Schmuck s. BLECH a. O. (Anm. 47) 270f. Zu Mohnkapseln als Schmuck von Göttinnen in der griechischen Kunst s. KRETIKOS – PAPADAKE a. O. (Anm. 54) 111–13. 117–23.

<sup>65</sup> Vgl. LOUCAS – LOUCAS-DURIE a. O. (Anm. 1) 563.

<sup>66</sup> Als Parallele für die Vorschriften hinsichtlich des zu verwendenden Räucherwerks (*θυμιάματα*) können die Orphischen Hymnen angeführt werden; dazu EITREM 222–25.

<sup>67</sup> VON FRITZE a. O. (Anm. 21) 13ff. 25ff.; EITREM 198ff., bes. 208. 223f. Nach EITREMS Ansicht ist im Kult der Despoina die Verbrennung von Myrten- und Olivenzweigen auf dem Altar als das ursprüngliche Rauchopfer anzusehen.

lich) die Kehlen durchschnitt, sondern irgendein Teil abschlug, welches man zufällig faßte, im heiligen Gesetz keine Entsprechung findet. Selbst die Bestimmungen über Farbe und Geschlecht der Opfertiere kennt Pausanias nicht; denn nach seinem Bericht opferte jeder gerade das, was er besaß. Eine überzeugende Erklärung für diese Unterschiede ist nicht leicht zu finden.<sup>68</sup> Daß zwei verschiedene Opfer gemeint sind, ist zwar denkbar, aber nicht sehr wahrscheinlich, da die Satzung sich auf den Kult der Despoina in seiner Gesamtheit bezieht. Eher wird man glauben, daß sich das Ritual in der Zeit des Pausanias verändert hatte. Von den übrigen Bestimmungen unserer Inschrift wird bei Pausanias keine erwähnt. Wir können also davon ausgehen, daß er diesen Text nicht kannte. Schon aus diesem Grund erscheint die zuerst vom Ausgräber PANAGIOTIS CAVVADIAS ausgesprochene Vermutung,<sup>69</sup> die Inschrift sei mit dem von Pausanias in einer Stoa des Heiligtums gesehenen *πινάκιον γεγραμμένον* (*γεγραμμένα* R<sup>SV</sup> Vb) *ἔχον τὰ εἰς τὴν τελετὴν* identisch, wenig wahrscheinlich, auch wenn sie gelegentlich Zustimmung fand.<sup>70</sup> Richtig haben diese Stelle HITZIG und BLÜMNER in ihrem ausführlichen Kommentar zu Pausanias unter Hinweis auf die handschriftliche Überlieferung interpretiert:<sup>71</sup> Behält man die Lesart *γεγραμμένον* bei, so dürfte, wie Parallelen aus anderen Autoren nahelegen, ein bemaltes Täfelchen gemeint sein;<sup>72</sup> entscheidet man sich dagegen für die Variante *γεγραμμένα*, so war es eine beschriftete Tafel mit Texten zur Mysterienzeremonie (*τελετή*). Die von HITZIG und BLÜMNER herangezogenen Pausaniasstellen (4,26,8; 5,20,7; 8,15,2) zeigen, daß die zweite Lösung vorzuziehen ist.<sup>73</sup> Als Text, der mit den Mysterien zusammenhängt, kann unsere Kultsatzung auf keinen Fall bezeichnet werden.

Aus der hier vorgelegten Interpretation der Inschrift geht hervor, daß das Opfer an Despoina, zumindest in der hellenistischen Zeit,<sup>74</sup> im Verhältnis zur üblichen griechischen Opferpraxis keine auffallenden Besonderheiten aufwies. Dasselbe gilt übrigens auch für die Einschränkungen bezüglich der Kleidung, des Schmuckes und der Haartracht der Besucher des Heiligtums; es sind Rein-

<sup>68</sup> Vgl. JOST 331.

<sup>69</sup> P. CAVVADIAS, *Fouilles de Lycosoura* I, 1894, 13 Anm. 1.

<sup>70</sup> STIGLITZ a. O. (Anm. 21) 32; dagegen mit Recht JOST 331; unentschieden LEONARDOS 251 f. Anm. 3.

<sup>71</sup> H. HITZIG – H. BLÜMNER, *Des Pausanias Beschreibung von Griechenland* III 1, 1907, 249 f.

<sup>72</sup> HITZIG und BLÜMNER verweisen auf Isocr. 15, 2, Theophr., *Hist. plant.* 5, 7, 4 und [Plut.], *Vit. X orat.* 843 e; sie weisen aber auch darauf hin, daß «entsprechende Parallelstellen bei Pausanias fehlen».

<sup>73</sup> Auch M. H. ROCHA-PÉREIRA hält im kritischen Apparat ihrer Teubner-Ausgabe diese Interpretation für wahrscheinlich, nimmt aber die Lesart *γεγραμμένα* nicht in den Text.

<sup>74</sup> Da unsere Inschrift, wie anfangs bemerkt, wahrscheinlich eine ältere Vorlage hat, könnte man damit bis in die klassische Zeit zurückgehen.

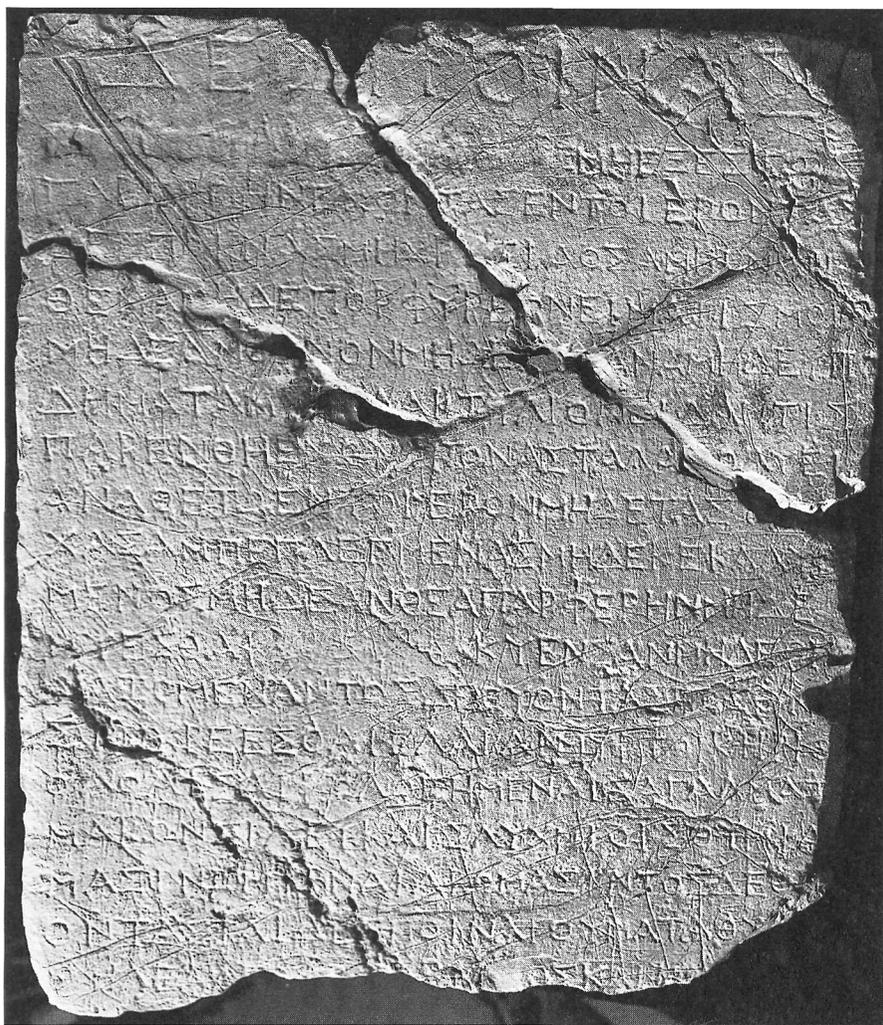
heitsvorschriften, für die es ebenfalls Parallelen gibt.<sup>75</sup> Die einzige Regelung, die die Mysterien betrifft, nämlich das Verbot, schwangere oder stillende Frauen einzuweihen, bezieht sich nicht auf die Mysterienzeremonie, sondern ist eine weitere Reinheitsvorschrift. Die Opferordnung enthält keine ungewöhnlichen Bestimmungen, sondern beschränkt sich darauf, Einzelheiten eines durchaus normalen Opferrituals zu regeln. Damit wird der Schluß von MADELEINE JOST bekräftigt: «Cette inscription est une loi sacrée ordinaire».<sup>76</sup> Daraus Rückschlüsse auf besondere Riten ziehen zu wollen erscheint nicht gerechtfertigt. Es handelt sich allerdings um eine umfassende Kultsatzung, die viele Aspekte des Kultes betrifft; daher ist sie von besonderem Interesse.

*Department of Archaeology  
and History of Art  
University of Thessaloniki  
GR-54006 Thessaloniki*

---

<sup>75</sup> STIGLITZ a. O. (Anm. 21) 35; JOST 330; vgl. den Kommentar von SOKOLOWSKI; LSCG, S. 138. Zum Thema der kultischen Reinheit s. zuletzt A. CHANIOTIS, Reinheit des Körpers, Reinheit der Seele in den griechischen Kultgesetzen, in: J. ASSMANN – TH. SUNDERMEIER (Hrsg.), Schuld, Gewissen und Person, 1997, 142–79, bes. 144–48. Vergleichbar ist ein durch Phylarchos, FGrHist 81 F 45, überliefertes Gesetz der Stadt Syrakus, das Kleidung und Schmuck der Frauen betraf: παρὰ Συρακοσίοις νόμος ἦν τὰς γυναικῶν μὴ κοσμεῖσθαι χρυσῶν μηδ' ἀνθινὰ φορεῖν μηδ' ἐσθῆτας ἔχειν πορφύρας ἐχούσας παρυφάς, ἐὰν μὴ τις αὐτῶν συγχωρῆι ἐταίρα εἶναι κοινή.

<sup>76</sup> JOST 330.



IG V 2, 514 (Foto W. Stamatopulos)

