

The difficulties in understanding this election have been partly the result of Livy's use of the passive, which conceals the identity of the presiding officer, and of his terse reporting with an abrupt change of voice in mid-sentence. The main problems, however, have been created by the emendation of *duxit* to *dixit*.

I am most grateful to the editor for his constructive suggestions and to Professor Ernst Badian for his generous advice and encouragement. Any remaining shortcomings are, of course, my own responsibility.

Williams College  
Williamstown, Mass.

Valerie M. Warrior

*LUCINA NIXUSQUE PARES*  
Die Geburtsgottheiten in Ovids Met. IX 294  
Variationen eines mythologischen Motivs

V. Pöschl octogenario

*I. Lucina*

Ovid gehört ohne Zweifel zu den nach antikem Originalitätsbegriff originellsten Schriftstellern, weil er seine literarischen Vorbilder nicht nur rezipiert, sondern sie in spielerischer Weise transformiert und seinen poetischen Interessen unterordnet. Diese seine meisterhafte Virtuosität zeigt sich auch in seinem Spiel mit der Tradition hinsichtlich der Gottheiten, die bei der Geburt des Herakles wirksam sind.

Met. 9,281 ff. schildert Alkmene ihrer Schwiegertochter, die vor der Niederkunft steht, die Schwierigkeiten, die ihr selbst die eifersüchtige Juno bereitet hatte, um die Geburt des Herakles zu verhindern: Als ihr Kind zur Welt kommen sollte, rief die menschliche Gattin des Jupiter die Geburtsgöttin Lucina sowie weitere Gottheiten der Entbindung an (292 ff.):

*septem ego per noctes, totidem cruciata diebus  
fessa malis tendensque ad caelum bracchia magno  
Lucinam Nixusque pares clamore vocabam.*

Auf Alkmenes Flehen erschien zwar Lucina, doch war sie von Juno bestochen und daher entschlossen, die Geburt zurückzuhalten, selbst unter Gefährdung des Lebens der Wöchnerin (295 f.):

*Illa (scil. Lucina) quidem venit, sed praecorrupta meumque  
quae donare caput Iunoni vellet iniquae.*

Was Lucina betrifft, so sind ihr Wesen und ihre Funktion in der römischen Religion deutlich faßbar: Für den einfachen Römer war Lucina nur ein Epitheton der Juno, also mit dieser identisch. Die Epiklese *Lucina* leitet sich ursprünglich von einer der wichtigsten Verehrungsstätten der Juno her, nämlich von einem alten heiligen Hain am Fuße des Esquilin (vgl. Ovid *Fast.* 2, 435; 449 f., Varro *l.l.* 5, 74 u. a.), und ihre Deutung als die, die das Kind *ad lucem* bringt, ist nur als schon antike Volksetymologie zu bewerten<sup>1)</sup>. Ovid hat jedoch an unserer Stelle Juno Lucina offensichtlich in zwei selbständige Gottheiten aufgespalten, indem er ihre Funktion als Lucina personifiziert, diese mit der griechischen Eileithyia gleichsetzt und der Juno als Partnerin gegenüberstellt<sup>2)</sup>. So erscheint diese Göttin einige Verse früher auch unter ihrem griechischen Namen *Ilithyia*<sup>3)</sup> (281 ff.):

1) Zur richtigen Herleitung des Wortes von *lucus* vgl. M. Leumann, Zwei lateinische Wortbedeutungen: *Lucina* und *bubo*, *Die Sprache* 6, 1960, 156 ff.; ders., Lateinische Laut- und Formenlehre 1955–1962, *Glotta* 42, 1964, 112, und ähnlich schon W. Meid, Das Suffix *-no-* in Götternamen, *Beitr. z. Namenforsch.* 8, 1957, 102.

2) Vgl. F. Bömer, P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*, Buch VIII–IX, Kommentar. Heidelberg 1977, 361 z. St.: „Er (Ovid) benutzt ... diese Situation offenbar dazu, im Sinne der bei ihm beliebten ‚Ich-Spaltung‘ ... eine Gottheit zu ihrem eigenen Wesen in Gegensatz zu setzen.“

3) Der griechische Name *Ilithyia* stand in Augusteischer Zeit gleichwertig neben den lateinischen Bezeichnungen. Die Funktion dieser Göttin war es u. a., die Geburt zur richtigen Zeit und in rechter Weise in die Wege zu leiten und die Mütter zu schützen. Vgl. Horaz *carm. saec.* 13 ff.: *Rite maturos aperire partus / lenis, Ilithyia, tuere matres, / sive tu Lucina probas vocari / seu Genitalis*. Catull *c.* 34, 13 ff. wird Diana mit Juno Lucina identifiziert: *Tu Lucina dolentibus / Iuno dicta puerperis, / Tu potens Trivia et notho's / dicta lumine Luna*. So auch Horaz, *c.* III 22, 1 ff.: *Montium custos nemorumque virgo, / quae laborantis utero puellas / ter vocata audis adimisque leto, / diva triformis*. – Zur Verehrung der altrömischen *Diana Nemorensis* von Aricia als Frauengöttin s. Kießling–Heinze z. St. – Bei Ovid erscheint der Name *Ilithyia* in den *Metamorphosen* nur an dieser einzigen Stelle; in den *Fasten* des Dichters wird er überhaupt nicht verwendet: vgl. F. Bömer, P. Ovidius Naso, *Die Fasten*, Einleitung, Text u. Übersetzung und Kommentar. Hei

*Incipit Alcmene: Faveant tibi numina saltem  
corripiantque moras tum, cum matura vocabis  
praepositam timidis parientibus Ilithyiam,  
quam mihi difficilem Iunonis gratia fecit.*

Diese Rolle der Juno, die bei Ovid nur im Hintergrund agiert, entspricht durchaus der, welche Hera in den verschiedenen uns überlieferten griechischen Sagenversionen bei der Geburt des Herakles spielt. Mit einer einzigen Ausnahme, nämlich der Angabe beim späten Rhetor Libanius narr. 8 (p. 1099 Reiske = VIII p. 39 Foerster), tritt Hera meist gar nicht selbst in Erscheinung, sondern sie bedient sich der Göttin(nen) der Geburtswehen, um ihren Plan auszuführen: Dadurch, daß sie Eileithyia bzw. die Eileithyien zurückhält, hemmt sie die Entbindung des Herakles. So stellt schon Homer Il. 19,119 von Hera fest:

Ἄλκμηνης δ' ἀπέπαυσε τόκον, σχέθε δ' Εἰλειθυίας.

In der Ilias 11,270 f. werden die Eileithyien als Töchter der Hera bezeichnet, die über die bitteren Wehen walten:

μογοστόκοι Εἰλείθυιαι,

Ἥρης θυγατέρες πικρὰς ὠδῖνας ἔχουσαι.

Während an den eben zitierten homerischen Stellen von einer Mehrzahl der Eileithyien die Rede ist, spricht der Dichter Il. 19,103 f., wo Zeus die Geburt des Herakles ankündigt, nur von einer einzigen Eileithyia:

σήμερον ἄνδρα φώσδε μογοστόκος Εἰλείθυια  
ἐκφανεῖ, ὃς πάντεσσι περικτιόνεσσιν ἀνάξει

Wie schon bei Homer findet sich auch in späterer Zeit dieselbe Inkongruenz hinsichtlich der Zahl der göttlichen Mächte, die bei bzw. gegen Herakles' Geburt direkt am Werk sind. Bei Ps.-Apoll. Bibl. 2,4,5 (II 53 Mythogr. Graeci ed. Wagner) überredet Hera aus Eifersucht die Eileithyien, zu verhindern, daß der Sohn des Zeus rechtzeitig das Licht der Welt erblicke, und bei Diodor. Sic. 1,9,4

delberg 1957, Bd. II, Namens- u. Sachregister. Der volle Name *Iuno Lucina* begegnet weder in den *Metamorphosen* noch in den *Fasten*, doch ist in den *Fasten* *Lucina* meist eindeutig eine Epiklese der Juno (vgl. op. cit. Register, s.v. Iuno). In den *Metamorphosen* wird die Geburtsgöttin *Lucina* an folgenden Stellen genannt: 5, 303 f.: *Ilia potentem / Lucinam noviens, noviens paritura, vocavit*; 9, 698: *Nec dubita, cum te partu Lucina levarit*; 10, 507: *nec Lucina potest parientis voce vocari*; 10, 510 f.: *constitit ad ramos mitis Lucina dolentes / admovitque manus et verba puerpera dixit*.

werden Hera und Eileithyia zusammen genannt: τὴν δ' Ἥραν  
 ζηλοτυποῦσαν καὶ συνεργὸν ἔχουσαν Εἰλείθυιαν τὴν θυγατέρα, τῆς  
 μὲν Ἀλκμήνης παρακατασχεῖν τὰς ὠδῖνας . . .

In Plautus' *Amphitruo*, der auf einer uns nicht näher faßbaren griechischen dramatischen Vorlage basiert, gibt es hingegen überhaupt keinen Hinweis auf irgendwelche Machenschaften zur Verhinderung der Geburt des Herakles. Im Gegenteil, Jupiter verspricht hier Alkmene bei der Niederkunft seinen Beistand (877 ff.):

*atque Alcumenae in tempore auxilium feram  
 faciamque ut uno fetu et quod gravida est viro  
 et me quod gravida est, pariat sine doloribus.*

Der Gott erfüllt dann auch in wunderbarer Weise sein Versprechen und ist selbst bei der Entbindung als Geburtshelfer anwesend: vgl. den Bericht der Dienerin Bromia, den sie dem Amphitruo gibt (1091 ff.):

*BR. postquam parturire hodie uxor occepit tua,  
 ubi utero exorti dolores, ut solent puerperae,  
 invocat deos immortalis, ut sibi auxilium ferant,  
 manibus puris, capite aperto. ibi continuo contonat  
 sonitu maximo; aedis primo ruere rebamur tuas.  
 aedes totae confulgebant tuae quasi essent aureae.*

*AM. quaeso, absolvito hinc me extemplo, quando satis delu-  
 seris.  
 quid fit deinde? BR. dum haec aguntur, interea uxorem  
 tuam  
 neque gementem neque plorantem nostrum quisquam audi-  
 vimus;  
 ita profecto sine dolore peperit.*

Während also in der plautinischen Version das Eingreifen Jupiters eine rasche und schmerzlose Geburt bewirkt, ist bei Homer und der von ihm abhängigen Tradition bei Diodor 1,9,4 und Ps.-Apollodor 2,4,5 (II 53 Mythogr. Graeci ed. Wagner) Heras Intrige, das rechtzeitige Einsetzen der Geburtswehen zu verzögern, erfolgreich. Eine andere Variante dieses Themas begegnet in der Erzählung Ovids: Die Wehen sind bereits da, doch Lucina verhindert durch magische Praktiken, daß es zur Entbindung kommt (Met. 9, 297 ff.):

*utque meos audit (scil. Lucina) gemitus subsegit in illa  
ante fores ara dextroque a poplite laevum  
pressa genu et digitis inter se pectine iunctis  
sustinuit partus; tacita quoque carmina voce  
dixit, et inceptos tenuerunt carmina partus.*

Offensichtlich hat hier unser Dichter mehrere mythologische Traditionen kontaminiert und variiert<sup>4)</sup>. Eine seiner Quellen war sicher das 4. Buch der *Heteroiumena* des Nikander von Kolophon, aus dem uns Antoninus Lib. Met. 29<sup>5)</sup> einen Auszug bietet: In der darin geschilderten Sagenversion sind es neben der untätigen Eileithyia vor allem die Moiren, die durch den Zauber der verschränkten Hände die in den Wehen liegende Alkmene nicht gebären lassen. Von dieser Machenschaft der Moiren, die übrigens im Kult des öfteren mit der Eileithyia bzw. den Eileithyien verbunden erscheinen<sup>6)</sup>, wußte bereits der Kallimachoschüler Istros zu berichten, wie uns dies Schol. T zu Homer Il. 19,119 überliefert<sup>7)</sup>: Ἴστρος δέ φησιν ὠιδινοῦσης Ἀλκμήνης τὰς χεῖρας συνέχειν τὰς Μοῖρας, γαλῆς δὲ παρελθοῦσης ἀναλῦσαι καὶ τεχθέντος αὐτοῦ νομισθῆναι γαλῆν εἶναι αὐτῷ τροφόν. Auf die an dieser Stelle erwähnte Rolle des Wiesels wird unten noch eingegangen. Es ist zu vermuten, daß Istros, alexandrinischer Gelehrsamkeit entsprechend, dabei wie auch bei der Einführung der Moiren auf eine thebanische Lokallegende zurückgegriffen hat: So weiß noch Pausanias 9,11,3 in seiner Beschreibung der Sehenswürdigkeiten Thebens von einer Sagenvariante zu berichten, in der Hera, um die Geburt des Herakles zu verzögern, Pharmakides geschickt habe. Bei Pausanias ist es ein Mädchen mit dem sprechenden Namen Ἴστορίς, also ‚die Wissende‘, die den Bann dieser Zauberinnen erkennt und zu brechen versteht. Das Motiv des ‚Wissens‘

4) Vgl. zu den einzelnen griechischen Sagenversionen besonders Bömer (s. Anm. 2) 360 ff.; zur engen Verbindung von Juno und Hercules im archaischen italischen Raum und den dort verbreiteten, doch von Ovid nicht berücksichtigten Mythenvarianten, nach denen die Göttin den Heros selbst säugt und sogar als seine Mutter ausgewiesen wird, vgl. Th. Köves-Zulaf, Ein römischer Geburtsritus: Tisch und Liege im Geburtshaus, in: *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, vol. 5, Urbino 1987, 168 und 173 (= Kleine Schriften, hrsg. von A. Heinrichs, Heidelberg 1988, 387 und 392) mit weiterer Literatur.

5) = frg. 60 ed. O. Schneider (Nicandrea S. 65 f.).

6) Vgl. dazu U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen I*, Darmstadt 1959, 355; E. Wüst, *RE XIX* (1938) 1839 f. s.v. Pharmakides.

7) Vgl. Jacoby, *FGr Hist 334 F 72* (III B S. 185) mit Kommentar dazu IIIb, *Suppl. S. 659*; zu Schol. T Hom. Il. 19,119 s. Erbse in seiner Edition und *Eustath. 1175,45* (= IV 298,10 ff. van der Valk mit seiner Anm.).

erscheint auch bei Ovid: Bei ihm durchschaut die Magd Galanthis die Arglist der Juno sowie der ihr gehorsamen Lucina und weiß ihr durch eine Gegenlist zu begegnen, während ihre Herrin Alkmene ahnungslos zu der ihr übelwollenden Göttin betet (306 ff.):

*Una ministrarum, media de plebe, Galanthis,  
flava comas, aderat, faciendis strenua iussis,  
officiis dilecta suis. Ea sensit iniqua  
nescio quid Iunone geri, dumque exit et intrat  
saepe fores, divam residentem vidit in ara  
bracchiaque in genibus digitis conexa tenentem  
et ‚Quaecumque es‘, ait, ‚dominae gratare! levata est  
Argolis Alcmene potiturque puerpera voto.‘  
Exsiluit iunctasque manus pavefacta remisit  
diva potens uteri: vinclis levor ipsa remissis.*

Ovid hat in diesem Punkt wohl bewußt die thebanische Lokaltradition eingeflochten, die ihm wahrscheinlich aus mythologischen Handbüchern bekannt war. Was die Moiren oder Pharmakides und ihre magischen Praktiken betrifft, so hat Ovid auch dieses Mythologem kunstvoll in seine Schilderung verwoben, wengleich er die Schicksalsfrauen nicht auftreten läßt. Die φάρμακα, nach denen die Pharmakides in Theben ihren Namen hatten, bestanden wahrscheinlich im Aufsagen magischer Sprüche: Noch in hellenistischer Zeit wurde Dichtung als Zaubermittel betrachtet<sup>8)</sup>. Nach alter volkstümlicher Tradition bestimmen die Moiren durch ihre Sprüche am Bett der Wöchnerin das Schicksal des Kindes. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß die Pharmakides in Theben mit den Moiren identisch waren<sup>9)</sup>. Ovid variiert nun diesen Zug der thebanischen Lokaltradition dahingehend, daß er die Rolle der Moiren bzw. Pharmakides bewußt auf die Geburtsgöttin Lucina überträgt und auf sie beschränkt: Sie ist es, die nicht nur durch die magische Geste der verknoteten Hände und in Abwandlung des Motivs der übereinandergeschlagenen Beine<sup>10)</sup> die Entbindung hemmt, sondern darüber hinaus auch *carmina* spricht,

8) Vgl. dazu F. T. Griffiths, *Poetry as Pharmakon in Theocritus' Idyll 2*, in: *Arktouros, Hellenic Studies presented to B. M. W. Knox*, Berlin/New York 1979, 81 ff.

9) So seit W. H. Roscher, *Mythol. Lex.* 3,2276, der die Pharmakides, die uns nur aus Pausanias bekannt sind, mit den Moiren gleichsetzt: vgl. auch Wüst (s. Anm. 6) 1839 f.

10) Vgl. dazu ausführlich Bömer (s. Anm. 2) 362; über Vorstellungen dieser Art bis in die Neuzeit vgl. auch H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens III*, Berlin und Leipzig 1931, 412 s.v. Geburt.

Zaubersprüche, die genau das Gegenteil von dem bewirken sollen, was sonst mit diesem bis in unsere Zeit herein lebendigen volkstümlichen Brauch intendiert war, nämlich die Niederkunft zu beschleunigen und die Schmerzen der Gebärenden zu lindern. An anderer Stelle bietet Ovid selbst ein Beispiel für die geburtsfördernde Wirkung solcher Sprüche: Met. 10,510f. erbarmt sich Lucina der in einen Baum verwandelten schwangeren Myrrhe, indem sie sanft mit ihren Händen die Äste der Gebärenden streichelt und dazu *verba puerpera* spricht<sup>11</sup>). In unserer Passage aber erzielt der Dichter durch die bewußte Verkehrung des Wesens und der Funktion Lucinas in das genaue Gegenteil ein besonders künstlerisches Paradoxon.

Wir haben bereits oben (S. 162) auf die Rolle des Mädchens Galanthis in der Erzählung Ovids hingewiesen. Auch für dieses Motiv dienten unserem Dichter in erster Linie die Verwandlungsmymthen des Nikander von Kolophon als Quelle, wobei er aber wiederum sein Vorbild variierte und mit anderen Versionen kontaminierte. In der Sagentradition, die uns in Nikanders *Heteroimena* (bzw. dem Auszug davon bei Antonin. Lib. Met. 29) vorliegt, ersinnt eine Gespielin Alkmenes mit dem Namen Galinthis eine List, um den Zauber der Moiren zu lösen, wofür sie von diesen aus Zorn in ein Wiesel verwandelt wird. Bei Libanius narr. 8 (p. 1099 Reiske = VIII p. 39 Foerster) heißt das Mädchen Akanthis: Ovid hat daraus die Dienerin Galanthis gemacht.

Die verschiedenen Namensformen lassen vermuten, daß der Name der Heroine im Mythos nicht ganz einheitlich war, wobei allerdings nicht auszuschließen ist, daß die Variante *Galanthis* von Ovid selbst gebildet wurde. Auf alle Fälle ist jedoch sowohl in *Galinthis* als auch *Galanthis* der Anschluß an griech. γαλή, γαλή, ‚Wiesel‘ gegeben. Nicht gedeutet hat man jedoch bisher den von Libanius überlieferten Namen Ἀκαλανθίς ‚Distelfink‘ oder ‚Hänfling‘<sup>12</sup>). Diese Umschreibung findet aber m. E. ihre Erklärung in der Tatsache, daß das Wiesel bis in die Neuzeit als dämonisches Wesen galt und daher aus Gründen des Sprachtabus oft mit ganz verschiedenen Bezeichnungen, u. a. auch solchen für andere Tier-

11) Vgl. dazu oben Anm. 2; zu Zaubersprüchen bei der Geburt vgl. auch Plato Theaet. 149 C und Bächtold-Stäubli (s. Anm. 10) III, 414; auch das magische Handauflegen bei der Geburt sollte dazu dienen, die Schmerzen zu lindern: vgl. dazu O. Weinreich, Antike Heilungswunder, RVV 8, 1909, 14 ff.

12) Vgl. zu ἀκαλανθίς (aus \*ἀκανθαλίς zu ἀκανθα ‚Stachel, Distel‘ etc.) H. Frisk, Griech. etym. Wb. I, Heidelberg 1960, 50 s.v., und P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque I, Paris 1968, 45 f. s.v. ἀκανθα.

arten, versehen wurde. Man denke z. B. daran, daß das Wiesel in den deutschen Dialekten Mährens ‚Erdzeisel‘ und im Ostfriesischen ‚Zeiselken‘ heißt<sup>13</sup>). Und von diesem Blickpunkt aus betrachtet, erscheint auch vielleicht die Annahme nicht ganz abwegig, daß sich hinter der bei Pausanias genannten Ἴστορις = ‚die Wissende‘ nur ein anderer tabuistischer Name für das Wiesel verbirgt, wengleich der antike Perieget von einer ursprünglichen Tiergestalt des Mädchens nichts berichtet<sup>14</sup>).

Bekanntlich begegnet das Wiesel im Mythos von der Geburt des Herakles erstmals in der genannten Sagenversion des Istros, in der auch von seiner Rolle als Amme des Heros berichtet wird. Bei Eustathios 1175,45 (IV 298,10 ff. van der Valk) ist dem noch der Vermerk hinzugefügt, daß daher das Wiesel dem Herakles geweiht war: ὄθεν ἀνέκειτο ἡ γαλῆ τῷ Ἡρακλεῖ. Später bezeugen Clemens von Alexandrien, protr. 2,39,6 (II 34 P.), und Aelian, nat. anim. 12,5, ausdrücklich, daß wegen dieser seiner Funktion bei der Geburt des Herakles das Wiesel in Theben kultische Verehrung genoß. Ferner erfahren wir aus Antonin. Lib. Met. 29 im Anschluß an die Erzählung von Alkmenes Niederkunft, daß auch zu seiner Zeit noch beim Heraklesfest in Theben als erstes immer der Galinthias, die vor dem Geburtshaus des Heros ihr Standbild hatte, ein Voropfer dargebracht wurde: ταῦτα νῦν ἔτι τὰ ἱερὰ Θηβαῖοι φυλάττουσι καὶ πρὸ Ἡρακλέους ἑορτῆς θύουσι Γαλινθιάδι πρώτη.

All dies legt den Schluß nahe, daß sich, wie M. P. Nilsson<sup>15</sup>) vermutet, hinter Galinthias ursprünglich eine theriomorphe Geburtsgöttin verbirgt. Es ist auch kein Zufall, daß diese wieselgestaltig gedacht wurde. Noch für die Neuzeit läßt sich dokumentieren, daß das Wiesel, dem man seit alters her als einem dämonischen Wesen gute und böse Eigenschaften zuschrieb, oft in Zusammenhang von Eros, Schwangerschaft und Geburt begegnet. Weit verbreitet ist ferner der Glaube an seine apotropäischen Kräfte und

13) Vgl. dazu Bächtold-Stäubli (s. Anm. 10) IX, 580: dort (579 f. und 595 ff.) auch zu anderen Umschreibungen wie *Pfeifkatze*, *Stadelkätzlein*, engl. dial. *mouse-bound* und den tabuistisch-euphemistischen Bezeichnungen wie nürnberg. *Schöndinglein*, bayr. *Schöntierlein*, frz. *belette* (zu lat. *bellus*, -a, -um) u. a.; ergänzend zur dort verzeichneten Literatur vgl. vor allem W. Havers, *Neuere Literatur zum Sprachtabu*, SBWien, phil.-hist. Kl. 223, 5 (1946) S. 50 f. und 149.

14) Vgl. zum Glauben an die dämonische Verwandlungsfähigkeit des Tieres unten S. 165 mit Anm. 16.

15) M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen*, Leipzig 1906, 447. Opferartige Fütterungen des Wiesels begegnen noch jetzt bei Völkern auf dem Balkanraum: vgl. Bächtold-Stäubli (s. Anm. 10) IX 592.

vor allem an seine Fähigkeit, sich in menschliche Gestalt zu verwandeln<sup>16</sup>).

In der thebanischen Lokallgende hatte das Wiesel vielleicht auch noch aus einem anderen Grund seinen festen Platz: Bekanntlich hat nach einer Version des Mythos Hera dem kleinen Herakles Schlangen geschickt, nach einer anderen und vielleicht sogar älteren Fassung war es der menschliche Vater Amphitryon, der ihm die Schlangen in die Wiege legte, um seine göttliche Abkunft zu erproben<sup>17</sup>). Das Wiesel aber, von dessen Ammenrolle in der Heraklessage oben (S. 164) die Rede war, galt seit dem Altertum als erbitterter Feind der Schlangen<sup>18</sup>). Es könnte daher dieser Legende auch das uralte und weitverbreitete volkstümliche Motiv vom ‚helfenden Tier‘ zugrunde liegen. Die thebanische Lokaltradition weist ja auch sonst im Gegensatz z. B. zur Version bei Homer viele altertümliche und märchenhafte Züge auf: Die Entbindung wird durch magische Sprüche und Praktiken der Moiren bzw. Pharmakides verhindert, und dieser Zauber kann nur durch einen Gegenzauber gebrochen werden: Er kam wohl von einem alten, ursprünglich wieselgestaltig gedachten Geburtsdämon, der später anthropomorphisiert, in Theben kultisch verehrt wurde und in seiner menschlichen Gestalt aus den oben genannten tabuistischen Gründen in Erzählungen unter verschiedenen Namen begegnet. Freilich, den Schriftstellern der hellenistischen Epoche, die gerne auf lokale Sagentraditionen zurückgriffen (wie z. B. Nikander von Kolophon<sup>19</sup>), war die Identität der verschiedenen Bezeichnungen oft nicht mehr bewußt.

Eine Reminiszenz an die alte theriomorphe Geburtsgottheit findet sich aber auch noch in späterer Zeit in der Sage von der Verwandlung des hilfreichen Mädchens in ein Wiesel: Als Strafe für ihre List, mit der sie den Bann der feindlichen Mächte gelöst hat, wird bei Nikander Galinthias von den überrumpelten Moiren, bei Ovid Galanthis von der erzürnten Lucina in dieses Tier verwandelt. Vgl. Met. 9,316 ff.:

16) Vgl. neben Bächtold-Stäubli (s. Anm. 10) IX 579 und 590 ff. auch E. Rohde, Ein griechisches Märchen, RhM 43, 1888, 304.

17) Vgl. Ps.-Apollod. Bibl. 2,4,8 (II 62 Myth. Graeci ed. Wagner) mit Verweis auf Pherekydes (FGrHist 3 F 69a).

18) Siehe Bächtold-Stäubli (s. Anm. 10) IX 589 mit Belegen.

19) Auf Nikander ist vielleicht die Verknüpfung der thebanischen Mythenvariante mit der homerischen Erzählung zurückzuführen: Jedenfalls treten in seiner Version der Verwandlungssage die Moiren zusammen mit Eileithya als Komplizinnen der Hera auf.

*Numine decepto risisse Galanthida fama est;  
 ridentem prensamque ipsis dea saeva capillis  
 traxit et e terra corpus relevare volentem  
 arcuit inque pedes mutavit bracchia primos.  
 Strenuitas antiqua manet, nec terga colorem  
 amisere suum: forma est diversa priori.  
 Quae quia mendaci parientem iuverat ore,  
 ore parit nostrasque domos, ut et ante, frequentat.*

Ovid hat in diese seine Schilderung aber auch noch ein anderes, bisher nicht beachtetes Mythologem eingeflochten: eine Variation des schon homerischen Motivs der geprellten Gottheit und ihrer Rache.

In der epischen Fassung der Vorgänge um die Geburt des Herakles (Il. 19,95 ff.) ist es Zeus, der als der Geprellte erscheint: Da werden seine Pläne bezüglich einer künftigen Vorherrschaft seines Sohnes durch die List der eifersüchtigen Hera durchkreuzt, indem sie sich heimlich vom Olymp nach Argos begibt, um die frühzeitige Geburt von Herakles' Rivalen Eurystheus zu fördern.

Auf die homerische Version, in der Hera als triumphierende Siegerin begegnet – Il. 19,120 ff. brüstet sie sich Zeus gegenüber mit ihrem Erfolg –, hat die thebanische Lokalllegende gezielt geantwortet, indem sie letzten Endes die Göttin als die Betrogene hinstellt. In der uns bei Nikander vorliegenden Fassung tritt allerdings, soweit wir dies aus Antonin. Lib. Met. 29 feststellen können, Hera selbst nicht in Erscheinung: Bei ihm sind es, wie schon oben aufgezeigt, die Moiren, deren Zaubertricks unschädlich gemacht wurden und die dafür Rache nehmen.

Anders bei Ovid: Hier wird zuerst die geprellte Lucina von Galanthis ausgelacht. Aus Zorn darüber und über ihre Niederlage reißt sie das Mädchen an den Haaren zu Boden, bevor sie es in ein Wiesel verwandelt. Auch in dieser Szene hat Ovid – was man bisher übersehen hat – ein episches Motiv variiert: Als Zeus bei Homer erkennt, wie er durch Trug getäuscht wurde, ist er so wütend, daß er die göttliche Personifikation der Verblendung, die Ate, an ihren Zöpfen packt und sie vom Olymp auf die Erde zu den Menschen schleudert. Vgl. Il. 19,125 ff.:

ὡς φάτο, τὸν δ' ἄχος ὄξυ κατὰ φρένα τύψε βαθεῖαν·  
 αὐτίκα δ' εἶλ' ἄτην κεφαλῆς λιπαροπλοκάμοιο  
 χρώμενος φρεσὶν ἦσι, καὶ ὤμοσε καρτερόν ὄρκον  
 μή ποτ' ἐς Οὐλύμπόν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα  
 αὐτίς ἐλεύσεται ἄτην, ἣ πάντας ἀᾶται.

ὡς εἰπὼν ἔρριπεν ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος  
 χηροὶ περιστρέψας τάχα δ' ἔκετο ἔργ' ἀνθρώπων.

Aus dem geprellten Göttervater der *Ilias*, über den Hera mit überheblichen Worten triumphiert, wurde bei Ovid die von einem menschlichen Wesen betrogene Lucina, die dazu noch durch Gelächter verhöhnt wird. Wenn wir diese Passage aber genauer betrachten, so fällt auf, daß im zweiten Teil von Alkmenes Erzählung der Name Lucinas überhaupt nicht mehr erwähnt wird. Der einzige Göttername, der hier aufscheint, ist der Junos (308 f.): *ea sensit iniqua / nescio quid Iunone geri* ... Lucina hingegen wird vom Dichter umschrieben: zweimal mit *diva*: 310 ... *divam residentem vidit in ara* und 314 f. *exsiluit iunctasque manus pavefacta remisit / diva potens uteri*. 316 ist überhaupt nur von *numen* die Rede: *numine decepto risisse Galanthida fama est*, und 317 schließlich wird sie *dea saeva* genannt: *ridentem prensamque ipsis dea saeva capillis/traxit* ...

Juno beherrscht demnach von Vers 309 an die Szene, und der Leser gewinnt den Eindruck, daß ihr Werkzeug Lucina immer mehr hinter Juno zurücktritt bzw. daß aus Juno und Lucina allmählich wieder Juno Lucina wird. So ist es bei Ovid Juno, die am Ende als die Geprellte erscheint: Dies kommt besonders deutlich zum Ausdruck durch das allgemein gehaltene *numen* in 316 (*numine decepto*), während im Vers davor (315) mit *diva potens uteri* noch mehr ihre Funktion als Lucina angesprochen ist. In 317 tritt endlich Juno, die als *iniqua* die ganze Zeit im Hintergrund über dem Geschehen gewaltet hat, nun als strafende *dea saeva* vollends in Erscheinung<sup>20</sup>).

Der erste Teil dieser Motivstudie sollte aufzeigen, wie meisterhaft Ovid mit den in der Tradition vorgegebenen griechischen Mythologemen spielt, sie abwandelt, verändert und neu zusammensetzt und dadurch, daß er sie römischen Verhältnissen anpaßt, ein schillerndes, doppelbödiges Gebilde von großer poetischer Dichte und Geschlossenheit schafft. Vornehmlich dem zuletzt genannten Aspekt, der Adaptation griechischer Gottheiten an römische religiöse Vorstellungen, soll der zweite Teil dieser Untersuchung gewidmet sein.

20) Vgl. dazu ähnlich auch Bömer (s. Anm. 2) 361 f.

## II. *Nixus pares*

Als bei Ovid Alkmenes Niederkunft naht, fleht sie sieben Tage und Nächte lang zur Geburtsgöttin Lucina und zu anderen Göttern um ihren Beistand. Doch wer sind diese anderen Gottheiten, die die Heroine in 294 mit Lucina zusammen anruft?

Wie die uneinheitliche Überlieferung zeigt, haben sie nicht nur den modernen Editoren, sondern schon den Kopisten der Codices größte Schwierigkeiten bereitet: Einige der ältesten und besten Ovid-Handschriften tradieren *nixusque pares*: so der Vaticanus Palatinus (E) aus dem 12. Jhdt., ein Korrektor (N<sup>2</sup>) im Neapolitanus (N), ebenfalls aus dem 12. Jhdt.; der Vaticanus Latinus (W) aus dem 13. Jhdt. und der Londiniensis (a) aus dem 11. Jhdt., ferner einige jüngere Handschriften sowie die Editio princeps Romana (1471), und auch Turnebus und Jahn entschieden sich für diese Lesart. Der Vaticanus Urbinas (U) aus dem 11./12. Jhdt. überliefert *nisusque*. Erwähnenswert ist weiter, daß die griechische Übersetzung des byzantinischen Mönches Maximos Planudes τὸν τῆς ὠδίνος πατέρα auf ein von ihm als Gen. Sg. verstandenes *nixus* oder *nisus* in seiner lateinischen Vorlage schließen läßt. Der Rest der Codices bietet entweder *nexusque*<sup>21)</sup> oder *nexosque*<sup>22)</sup>.

Magnus und Anderson (ed. Teubner 1982) folgen mit *Nixosque pares* einer Korrektur in dem Florentiner Codex F (11. Jhdt.), während Merkel und Breitenbach *Nixosque patres* konjizierten. Ehwald, Lafaye, Anderson (in seiner früheren Ausgabe, ed. 1972) und Bömer lesen mit Heinsius und den codd. recc. *Nixasque pares*, ebenso v. Albrecht.

Bömer, Komm. S. 369, erklärt dazu: „Die Fragen dieser Stelle sind mit unseren Mitteln nicht definitiv zu lösen. Im einzelnen: Es handelt sich mit großer Wahrscheinlichkeit um eine zweite Gruppe von Gottheiten, und zwar um Geburtsgottheiten, ... mit der weder die Abschreiber noch ... Ovid selbst etwas Rechtes anfangen konnten. Da bieten sich ... die Nixae an, von denen Non. 57,13 ff.M. 80 L. berichtet: *Enixae dicuntur feminae nitendi, hoc est conandi et dolendi, labore perfunctae vel a Nixis, quae religionum genera parientibus praesunt; sed elegantior intellectus, ut ex hoc dictae esse credantur* ...“

21) M (Marcian. Flor.), 11. Jhdt.: *nex<sup>u</sup>sque pares*, jedoch manus div. in margine: *nixus*.

22) So P (Paris.), 12. Jhdt.; e (Erford.), 12. Jhdt., hingegen *adnexus partus*.

Aus dem Wortlaut bei Nonius geht jedoch keineswegs hervor, daß es weibliche Geburtsgottheiten sind, die den gebärenden Frauen vorstehen, sondern es ist daraus nur zu entnehmen, daß er diese Gottheiten als Gestalten des Volksglaubens (*religionum genera*) betrachtet. Hinter der Form *Nixis* könnten sich deshalb ebensogut männliche (scil. *di*) *Nixi* verbergen. In dem Zusammenhang ist auf die volkstümliche Vorstellung von schwangeren Männern hinzuweisen<sup>23</sup>), die auch zum Verständnis einer Stelle bei Festus 182,23 ff. L. beitragen kann: *Nixi di appellantur tria signa in Capitolio ante cellam Minervae genibus nixa, velut praesidentes parientium nixibus, quae signa sunt qui memoriae prodiderint, Antiocho rege Syriae superato, M. Acilium subtracta a populo Romano adportasse, atque ubi sunt, posuisse: etiam qui capta Corintho advecta huc, quae ibi subiecta fuerint mensae.*

Man wird sich daher schwerlich Bömers Meinung anschließen können, daß es sich bei diesen knienden Gestalten ursprünglich überhaupt um keine Götter, schon gar nicht um Geburtsgottheiten gehandelt habe, sondern daß diese zunächst lediglich aufgrund ihrer Körperhaltung und ihres Geschlechtes *nixi* genannt worden und erst sekundär durch Vermischung mit den von Bömer angenommenen *Nixae* zu Geburtsgöttern geworden seien.

Viel wahrscheinlicher ist dagegen K. Lattes Ansicht, der den Ausdruck *di nixi* an unserer Festus-Stelle als Verkürzung von *di et nixa* interpretiert<sup>24</sup>). Als Stütze für diese Erklärung kann eine aus Sparta stammende Marmorgruppe dienen, die eine kniende, d. in Gebärstellung befindliche Göttin darstellt, die von zwei männli-

23) Vgl. dazu R. Zapperi, Der schwangere Mann (Aus dem Italien. übersetzt von I. Walter), München 1984.

24) K. Latte, Römische Religionsgeschichte, München 1960, 52 Anm. 3. Latte wendet sich dort mit Recht gegen G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1912, 249 Anm. 1, der glaubte, es sei bei den *nixi di* des Festus an kniende Giganten zu denken, die als Tischfüße gedient hätten. Widerspruch erfuhr Wissowa u. a. auch von O. Basiner, *Nixi di* und Verwandtes, RhM N.F. 60, 1905, 614 ff., sowie von L. Deubner, Neue Jahrb. f. klass. Altert. 13, 1904, 668. Daß es sich bei diesen von Festus beschriebenen *signa* um Darstellungen von Geburtsgottheiten handelt, wird nun durch eine Kleinplastik des 6. Jhdts. wahrscheinlich gemacht, die im Heraion von Samos gefunden wurde und auf die mich mein Heidelberger Kollege Ph. Brize freundlicherweise mit Literatur aufmerksam gemacht hat. Sie stellt, wie U. Sinn, Der sog. Tempel im Heraion von Samos, AM 100, 1985, 151 ff., und ders., Zur Wirkung des ägyptischen ‚Bes‘ auf die griech. Volksreligionen, in: Antidoron. Festschr. f. J. Thimme hrsg. von D. Metzler, B. Otto, Chr. Müller-Wirth, Karlsruhe 1983, 87 ff. (dort auch Abbild.), gezeigt hat, einen dämonischen Kurotrophos dar, auf dessen Kopf eine Opferplatte mit dargebrachten Kuchen aufgesetzt ist. Diese Weihegabe wirft auch Licht darauf, wie Festus' *quae* (scil. *signa*, d. h. die *nixi di*) *ibi subiecta fuerint mensae* zu verstehen sind.

chen, wahrscheinlich dämonischen Gestalten flankiert wird, die ihr beim Geburtsvorgang hilfreich zur Seite stehen<sup>25</sup>).

Jedenfalls ist es kaum denkbar, daß die Römer diese drei Figuren, die Festus a.O. erwähnt, just vor der Cella des Minervatempels aufgestellt hätten, wenn sie in diesen nicht Abbildungen von bestimmten Gottheiten gesehen hätten, die sie mit Geburtsgöttern ihrer eigenen Religion in Verbindung bringen konnten.

Bei der Frage, welche männlichen Götter das waren, die man sich als hilfreich und an der Geburt mitbeteiligt dachte, drängen sich m. E. unweigerlich die *Nixus* als personifizierte und deifizierte Geburtswehen auf, deren göttliche Verehrung uns zumindest für die spätere Zeit durch eine Reihe archäologischer Zeugnisse belegt ist. Diese sind jedoch bei der Erklärung unserer Ovidstelle – mit Ausnahme einer knappen Bemerkung von R. Egger<sup>26</sup>) – bisher unberücksichtigt geblieben. Und doch dürfte bei ihnen der Schlüssel zum Verständnis des überlieferten Wortlautes von Vers 294 liegen: *Lucinam Nixusque pares clamore vocabam*. Personifikationen bei Wörtern der *u*-Deklination sind zwar selten, doch lassen sich dafür gerade aus der altrömischen Religion noch andere Beispiele anführen: so z. B. der von Varro r.r. 1,1,6 u.a. bezeugte altrömische Gott *Bonus Eventus*, der über das gute Gedeihen der Feldfrüchte wacht.

Was die göttlichen *Nixus* betrifft, so fand sich in Aquileia ein Altärchen mit der Inschrift: *NIXIBUS [ET] LUCINIS* (vgl. Année épigr. 1934, nr. 238)<sup>27</sup>), nachdem in Mauer an der Url (bei Amstetten, Niederösterreich) bereits zuvor eine Urne mit der Aufschrift: *NIXIBUS SANCTIS PRO SALUTE COSTUTES* zum Vorschein gekommen war (vgl. Année épigr. 1933, nr. 127)<sup>28</sup>). Kurz danach stieß man in Rembrecht (nördlich des Bodensees) auf

25) F. Marx, Marmorgruppe aus Sparta, AM 10, 1885, 177 ff. (Tafel VI), der diesen Fund erstmals besprochen hatte, glaubte, wie später auch P. Wolters, Ἐφημερίς ἀρχ. Βοιωτικαὶ Ἀρχαιοότητες 10, 1892, 225 ff., daß es sich bei der abgebildeten Frau um ein menschliches Wesen handle; dagegen H. v. Prott, Zur Erklärung der Marmorgruppe aus Sparta, AM 29, 1904, 16 ff., der u. a. auch auf die in Gebärstellung kniende Eileithyia in Tegea aufmerksam macht, die dort nach dem Ausweis des Pausanias 8,48,7 Αὔρη ἐν γόνασσι benannt wurde; vgl. zu dieser Art des Gebärens auch Soranus, gynaeec. II, XVIII (59) p. 357 Rose (= IV 7 [59] 2 p. 136 Ilberg).

26) Gnomon 10, 1934, 581 ff. (Besprechung von G. Brusin, Gli scavi di Aquileia, Udine 1934, 86).

27) Erstmals publiziert von Brusin (s. Anm. 26).

28) Zur Genitivform *Costutes* (von *Constuta*) vgl. R. Noll, Eine Sigillatenschüssel mit Eigentumsvermerk und Preisangabe aus Flavia Solva, Germania 50, 1972, 150.

einen Fingerring mit der Aufschrift *NIX*, der sich in das erste Viertel des 3. Jhdts. n. Chr. datieren läßt, und erst jüngst machte R. Noll<sup>29)</sup> auf vier weitere Fingerringe, die ebenfalls die Aufschrift *NIX* tragen, aus dem Raum von Carnuntum aufmerksam. Einer davon ist besonders bemerkenswert, weil er in kräftigem Relief eine figürliche Darstellung aufweist: zwei Löwen beiderseits eines Kraters.

In der Frage, welche Nominativform zu *NIXIBUS* bzw. der Abkürzung *NIX* anzunehmen ist, hat sich Noll (Anz. d. Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 113, Jg. 1973 nr. 2, S. 32)<sup>30)</sup> in seiner Besprechung der oben erwähnten Inschrift *NIXIBUS SANCTIS PRO SALUTE COSTUTES* auf der Graburne von Url so wie auch bei der in Aquileia gefundenen Altaraufschrift *NIXIBUS [ET] LUCINIS*<sup>31)</sup> für den Nominativ plur. *Nixus* entschieden. In seiner oben (Anm. 29) zitierten Abhandlung geht er jedoch ohne Angabe von Gründen von einem Nominativ plur. *Nixes* aus, wie vorher schon F. Heichelheim, RE XVII (1936) 780 in dem Artikel *Nix(es?)*, wobei er diese *Nixes* als weibliche Geburtsgottheiten betrachtet. Auch H. Kenner<sup>32)</sup> sieht in den *Nixus* weibliche Geburtsgottheiten, weil sie diese aufgrund einer Inschrift aus Como, deren Dedikation *[F]ATIS [N]IXIBUS NINIA AETHERIA V.S.L.M.* lautet<sup>33)</sup>, mit den *Fatae* identifiziert. Doch ist dieser Schluß keineswegs zwingend, da es sich hier einfach um eine asyndetische Aufzählung von verschiedenen Göttern handeln kann, wie sie auch sonst in epigraphischen Denkmälern nicht selten begegnet.

29) Nixibus. Vier neue Belege für die Geburtsgöttinnen aus dem Raum von Carnuntum, *Germania* 63, 1985, 159 ff.

30) Vgl. dort auch weitere ältere Literatur.

31) Während *Lucina* im echt römischen Kult stets nur in singularischer Form begegnet, konnte es später auch bei dieser Gottheit besonders in den Provinzen analog zu den griechischen *Ελειθυιαί* oder mehr noch zu den keltischen und germanischen Geburts-, Schicksals- und Muttergottheiten, die sehr häufig in einer Mehrzahl auftreten (*Fatae, Matronae, Matres* etc.), zu einer Multiplizierung kommen. G. Alföldy, Zur keltischen Religion in Pannonien, *Germania* 42, 1964, 57, Anm. 14 (mit Literatur), macht darauf aufmerksam, daß der Kult der *Fatae* in Norditalien besonders verbreitet war; im übrigen vgl. weiter die entsprechenden Abhandlungen mit reichen Belegen und Literatur in: *Matronen und verwandte Gottheiten*. Bonner Jahrb., Beihefte 44, 1987 [Red.: G. Bauchhenss und G. Neumann].

32) Die Götterwelt der Austria Romana, ANRW II 18,2, 1989, 892 f. und 933 f.

33) Vgl. H. Pais, CIL Suppl. Ital. I, 1884, nr. 739; vgl. dazu auch C. B. Pascal, The Cults of Cisalpine Gaul, Coll. Latomus 75, Brüssel 1964, 70 und 123.

Für die Spätantike ist aber die Annahme von weiblichen römischen *Nixus* oder *Nixes* nicht ganz von der Hand zu weisen. Es ist verständlich, daß unter dem Einfluß der griechischen Eileithyia als der deifizierten Geburtswehen<sup>34)</sup> – das griechische Wort ὠδίνες, ein Femininum, erscheint selbst nie personifiziert – im Laufe der Zeit auch im Lateinischen zu den männlichen *Nixus* ein weibliches Pendant getreten ist, wie dies aus spätlateinischen Glossen ersichtlich ist: vgl. CGL III 9,18: ἰληθῦια *nixa*, III 168,24: *ilithyia* – *thea nixe* (sic!); CGL II 134,11: *Nixae* ὠδείνες; CGL III 165,33: *odine nixe* (sic!).

Sehr unwahrscheinlich mutet es allerdings an, daß es schon zur Zeit Ovids eine kultische Verehrung weiblicher *Nixae* oder *Nixes* gegeben hat. Das gängige Wort für ‚Geburtswehen‘ ist das Maskulinum *nixus*, *-uum*, stets im Plural gebraucht: vgl. Gell. N.A. 12,1,4: ... *quam diutinum puerperium et quam laboriosi nixus fuissent*, zuvor Ovid, Fast. 5,171 f.: *hunc stirps Oceani maturis nixibus Aethra / edidit*; Vergil, Georg. 4,199: ... *fetus nixibus edunt*, und Lucr. 5,222 ff.:

*Tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis  
navita, nudus humi iacet, infans, indigus omni  
vitali auxilio, cum primum in luminis oras  
nixibus ex alvo matris natura profudit.*

An unserer Ovidstelle (Met. 9,294) haben wir den ersten literarischen Beleg für eine Deifikation dieser Geburtswehen. Wenn sie da als *pares* bezeichnet werden, so besteht keine Veranlassung, diese Überlieferung zu bezweifeln und z. B. in *patres* zu korrigieren, denn für *pares* in der Bedeutung ‚zwei (ebenbürtige)‘ gibt es nicht nur eine sprachliche Parallele bei Ovid selbst (Met. 8,308 *Actoridaeque pares*)<sup>35)</sup>, sondern der Ausdruck ist auch inhaltlich wohl begründet: *pares* sind die *Nixus* deswegen, weil die Geburtswehen tatsächlich in zweifacher Form auftreten: die Preßwehen, denen später die Nachwehen folgen. Das ist wohl m. E. auch einer der Gründe, warum ebenso die griechische Eileithyia bisweilen in einer Mehrzahl gedacht wurde. Ob auch die Darstellung mit den zwei Löwen auf dem oben (S. 171) erwähnten Fingerring mit der

34) Vgl. dazu oben S. 159.

35) Bereits Magnus hat in seiner Edition darauf aufmerksam gemacht; vgl. z. B. aber ebenso noch in einem spätlateinischen Hymnus auf die Jungfrau Maria, hrsg. von R. Roca-Puis, Barcelona, 2. Aufl., 1965, Vers 35: *exierunt ambo de templo pares*.

Aufschrift *NIX* auf die *Nixus pares* zu beziehen ist, mag dahingestellt bleiben.

Was nun die Deifikation dieser *Nixus* betrifft, so ist es sicherlich kein Zufall, daß sie bei Ovid, wie auch später in der Weiheinschrift von Aquileia, zusammen mit *Lucina(e)* erscheinen, stellen die Geburtswehen doch die Kräfte und Wirkungsweisen der *Lucina(e)* dar, genauso wie die griechischen ὠδῖνες als die Potenzen der Eileithyia bzw. der Eileithyien angesehen werden konnten. Vgl. Aristarch (in Schol. T) zu Hom. Il. 19,119: Εἰλειθυίας: ὠδῖνας κατὰ μετωνυμίαν, ὡς Ἄρης ὁ σίδηρος, Ἥφαιστος τὸ πῦρ. Während aber, wie schon oben aufgezeigt, das griechische Wort ὠδῖνες niemals personifiziert oder deifiziert wird, geht die römische Religion im Falle der analogen *nixus* eigene Wege.

Wenn Ovid Alkmene neben *Lucina* auch die *Nixus* als göttliche Kräfte der Geburt anrufen läßt, so ist dies sicher nicht nur als ein poetisches Spiel unseres Dichters zu bewerten, der sich bemühte, den vorgegebenen Mythos in die römische Gedankenwelt zu transponieren, indem er zu den Eileithyien seiner hellenistischen Vorbilder in den *Nixus* eine lateinische Entsprechung schuf. Vielmehr kann diese Deifikation der *Nixus* neben *Lucina* wohl ebenso auf sein Bestreben zurückgeführt werden, im Sinne der Augusteischen Restaurationspolitik auch in seiner Dichtung religiöse Vorstellungen der alten Zeit neu zu beleben.

Es war nämlich ein charakteristischer Zug altrömischer Frömmigkeit, nicht nur die Gottheit selbst, sondern auch ihre typischen Kräfte und Wirkungsweisen als göttliche Mächte zu verehren. In der archaischen Epoche Roms war das religiöse Denken und Handeln nicht so sehr durch den Glauben an bestimmte göttliche Persönlichkeiten geprägt, sondern vielmehr durch den Kult der durch eine Gottheit symbolisierten Macht in ihren verschiedenen Äußerungen. So kam es einerseits zu Identifikationen, andererseits auch zu Aufspaltungen ein- und desselben göttlichen Numens nach seinen verschiedenen Macht- und Wirkungsbereichen. Und diesen Potenzen, die ursprünglich eng mit der eigentlichen Hauptgottheit verbunden waren, konnte auch eigene religiöse Verehrung zukommen. Gellius N.A. 13,23,2 überliefert uns unter Berufung auf altrömische Priesterbücher einige sehr interessante Beispiele für derartige *comprecationes*, d. h. die Mitanrufung eines göttlichen Wirkungsbereiches zusammen mit der eigentlichen Gottheit, indem er neben einer *Lua Saturni*, *Salacia Neptuni*, *Hora Quirini*, den *Virites Quirini* u. a. auch die *Moles Martis* erwähnt. Eine Bestätigung zu Gellius' Bericht liefert die Inschrift

CIL X 8375,16 (= Dessau ILS 108), wo von einer *Supplicatio Moli-bus Martis* berichtet wird, die in Augusteischer Zeit auf dem Kapitol von Rom abgehalten wurde<sup>36</sup>). Diese deifizierten Kampfes-mühen waren wohl ebenso untrennbar mit Mars verbunden und als ein integrierender Bestandteil der Wirkungsweise dieses Gottes empfunden worden, wie die *Nixus* zur Geburtsgöttin Juno Lucina gehörten. Daraus erklärt sich auch, daß die *Nixus* in Met. 9,294 zwar angerufen werden, im folgenden aber gar nicht erscheinen: Lucina ist eben hier nicht gewillt, ihre Kräfte wirksam werden zu lassen.

Ob es sich bei den deifizierten *Nixus* um eine poetische Erfindung Ovids im Sinne der altrömischen Tradition handelt oder ob sie tatsächlich in Rom mit Juno Lucina zusammen schon Kult hatten, läßt sich schwer entscheiden. Für die letztere Möglichkeit würde aber sprechen: 1. die oben (S. 169f.) erwähnten Bildnisse männlicher Geburtsgötter auf dem Kapitol (dort aufgestellt seit dem Ende des 2. Jhdts. v. Chr.), 2. die Verehrung der *Nixus* in der Kaiserzeit und 3. die Tatsache, daß es wohl kaum vorstellbar wäre, daß die Römer mit ihrem Hang zu vielen Sondergöttern gerade diesen wichtigen Bereich des menschlichen Lebens, die Geburt, nicht von eigenen Wehengöttern geschützt gedacht hätten. Eine solche göttliche Verehrung der *Nixus* in Verbindung mit Lucina in Augusteischer Zeit läßt sich vielleicht auch aus dem u. a. von Dessau als merkwürdig empfundenen Gegensatz erschließen, daß im inschriftlichen Protokoll der Saecularfeier des Jahres 17 v. Chr. zwar von einem Opfer des Augustus an mehrere Geburtsgötter die Rede ist (CIL VI 32323 [= Dessau ILS 5050], Z. 115 ff. *noctu autem ad Tiberim sacrificium fecit deis Ilithyis ... imp. Caesar Augustus*), daß der Kaiser jedoch selbst dann in seinem darin ebenfalls überlieferten Gebet die *Ilithyia*, d. h. Lucina alleine anruft: *precatus est hoc modo: Ilithyia, uti tibi in illeis libreis scriptum est ... tibi VIII popanis et VIII libeis et VIII pthoibus sacrum fiat ... Wenn die Nixus als besondere Wirkungsweise der Lucina verehrt wurden, so kam jedes Opfer an Lucina auch ihnen zugute – daher vielleicht der Plural deis Ilithyis<sup>37</sup>) –; im Gebet*

36) Vgl. dazu Wissowa (s. Anm. 24) 148; zur Deifizierung der Potenzen römischer Gottheiten vgl. besonders auch W. W. Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London 1899, 66 ff.

37) Der Plural wird außerdem verständlich, wenn man daran denkt, daß Opfer nicht nur der *Lucina* und den *Nixus* allein dargebracht wurden, sondern auch anderen Geburtsgöttern, von denen die altrömische Religion eine Reihe kennt: vgl. z.B. Varro bei Gell. 3,16,9 ff.: *Parca ... Nona et Decima a partus*

genügte es, Lucina alleine anzurufen, die *Nixus* waren darin mit eingeschlossen.

Die gänzliche Verselbständigung der *Nixus* zu eigenen Geburtsgöttern hat sich wohl erst im Laufe der Kaiserzeit vollzogen und dann auch zur Bildung weiblicher Entsprechungen geführt. Welch große Verbreitung die *Nixus* (und vielleicht auch *Nixae*?) vor allem in der Spätantike hatten, können die archäologischen Funde aus Oberitalien, Rätien, Noricum und Pannonien erweisen. Und wie stark die Verankerung auch der männlichen *Nixus* in den religiösen Vorstellungen des Volkes gewesen sein muß, zeigt letztlich ihr Weiterleben in bestimmten christlichen männlichen Heiligen. Wie im römischen Reich die *Nixus*, so wurden dann im christlichen Abendland bis in die heutige Zeit bestimmte Heilige (z. B. der hl. Leonhard) um eine glückliche Geburt angerufen und sogar in den Dienst des Gebärzaubers gestellt<sup>38</sup>).

Die besprochene Stelle in Ovids 9. Buch der *Metamorphosen* kann vor Augen führen, wie weit sich diese Tradition zurückverfolgen läßt und wo ihr Ursprung zu suchen ist: Anfänglich nur Potenzen der Juno Lucina, welche die Göttin an den Gebärenden wirksam werden ließ, haben sie sich von dieser genau so abgespalten und verselbständigt, wie Ovid in unserer Passage die Lucina aus ihrer alten Einheit mit Juno gelöst und sie neben diese als ihre personifizierte helfende göttliche Kraft gestellt hat.

Heidelberg

Hubert Petersmann

---

*tempestivi tempore*; Caesell. Vindex bei Gell. 3,16,11 *tria ... nomina Parcarum sunt: Nona, Decuma, Morta*; Tertull. de anim. 37,1 *superstitio Romana deam finxit ... Nonam et Decimam a sollicitioribus mensibus et Partulam, quae partum gubernet* (vgl. dazu auch J. H. Waszink, Komm. z. St., Amsterdam 1947, 425; Mythogr. Vat. 2,6 = CC ser. Lat. XCI ed. Kulcsár p. 101, wird *Iuno* selbst als *dea partus* bezeichnet). Auch verehrte man im römischen Kult eine *Carmenta* (bzw. *Carmen-tis*) nicht nur im Singular, sondern auch im Plural, wobei man ihre Beinamen *Prorsa* (bzw. *Porrina* oder *Antevorta*) und *Postvorta* u. a. von der Lage des Kindes im Mutterleib her deutete, worüber diese göttlichen Potenzen walteten: vgl. dazu ausführlich L. L. Tels-de Jong, Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie, Amsterdam 1960, 21 ff.

<sup>38</sup>) Vgl. dazu Bächtold-Stäubli (s. Anm. 10) III, 416 s.v. Geburt. In Griechenland wird bis zum heutigen Tag der hl. Eleutherios als Geburtshelfer verehrt, worauf mich M. Christmann (Heidelberg) aufmerksam gemacht hat. Interessant ist auch die Notiz bei Hygin fab. 274,10 S. 167,2f. Rose<sup>2</sup> *antiqui obstetrices non habuerunt*.