

ARCTOS

ACTA PHILOLOGICA FENNICA

VOL. XLVII

HELSINKI 2013

RISIKOBEWÄLTIGUNG BEI SCHWANGERSCHAFT UND GEBURT IN DER RÖMISCHEN ANTIKE: LATEINISCHE DOKUMENTARISCHE UND ARCHÄOLOGISCHE ZEUGNISSE*

ULRIKE EHMIG

Risikoreichen Situationen begegnete man in der römischen Kaiserzeit vielfach durch Verlöbnisse an eine oder mehrere Gottheiten. Sahen Menschen sich selbst oder ihnen nahestehende Personen schwerwiegenden, womöglich lebensbedrohenden Gefahren ausgesetzt, baten sie die Götter um Hilfe und versprachen ihnen dafür eine Gegengabe. Erfüllte sich der Wunsch der Hilfesuchenden, überstanden sie die von ihnen subjektiv als bedrohlich eingeschätzten Situationen unbeschadet, lösten sie ihr Versprechen gegenüber den Göttern ein. Dieser Akt konnte verschiedenste Formen und Dimensionen haben und vom Entzünden einer Kerze bis hin zum Bau ganzer Tempel reichen. Am besten lässt er sich heute in den Quellen fassen, wenn den Göttern mit Inschriften versehene Monumente gestiftet worden waren. Mehr als 12.000 solcher Denkmäler sind bekannt. In den meisten Fällen handelt es sich um steinerne Altäre mit entsprechender lateinischer Votivinschrift. Wie die Forschungen der letzten Jahre, insbesondere die Diskussion des sogenannten *epigraphic habit*, gezeigt haben, übten allerdings keineswegs alle Bevölkerungsschichten überall im römischen Reiches und während der gesamten Kaiserzeit gleichermaßen dieser Praxis des Dankes an eine Gottheit.¹

* Dem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, der unter dem Titel "Management of Pregnancy and Birth in Roman times: Documentary and Archaeological Evidence of Divine Assistance" am 16. Juli 2013 im Rahmen der Tagung "Infertility and Sacred Space: from Antiquity to the Early Modern" am Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities (CRASSH) in Cambridge gehalten wurde.

¹ Allgemein zum *epigraphic habit* als Beschreibung der römischen Inschriftenkultur: R. MacMullen, "The Epigraphic Habit in the Roman empire", *AJP* 103 (1982) 233–46; E. A. Meyer, "Explaining the Epigraphic Habit in the Roman Empire: The Evidence of Epitaphs", *JRS* 80 (1990) 74–96. Beispielhaft zu zeit-, raum- oder personenabhängigen Charakteristika: C. Witschel, "Der *epigraphic habit* in der Spätantike: Das Beispiel der Provinz Venetia

In einer Reihe von Votivinschriften führten die Dedikanten die Gründe ihrer Verlöbnisse näher aus.² Findet man solche expliziten Angaben, waren es meistens Erkrankungen, speziell Augen- und Ohrenleiden, die Menschen dazu veranlassten, sich hilfeschend an die Götter zu wenden.³ In ebenso großer Zahl wurden häufig nicht weiter spezifizierte Gefahren⁴ im Zusammenhang militärischer Aktionen genannt, oder wenn Menschen auf Reisen waren. In ihrem Arbeitsalltag waren bestimmte Gruppen mit Situationen konfrontiert, die sie gleichfalls nur mit göttlicher Unterstützung zu überwinden glaubten. Neben Soldaten

et Histria", in C. Witschel – J.-U. Krause (Hrsg.), *Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel? Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003* (Historia Einzelschr. 190), Stuttgart 2006, 360–411; M. A. Chancey, "The Epigraphic Habit of Hellenistic and Roman Galilee", in J. Zangenberg – H. W. Attridge – D. B. Martin (Hrsg.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 210), Tübingen 2007, 83–98; D. E. Trout, "Inscribing Identity: The Latin Epigraphic Habit in Late Antiquity", in P. Rousseau (Hrsg.), *A Companion to Late Antiquity*, Oxford 2009, 170–86; W. Ameling, "The epigraphic habit and the Jewish diasporas of Asia Minor and Syria", in H. M. Cotton – R. G. Hoyland – J. J. Price – D. J. Wasserstein (Hrsg.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge 2009, 203–34; M. C. A. Macdonald, "The decline of the 'epigraphic habit' in late antique Arabia: some questions", in J. Schiettecatte (Hrsg.), *L'Arabie à la veille de l'Islam. Table ronde tenue au Collège de France (Paris) les 28 et 29 août 2006 dans le cadre du projet de l'Agence nationale de la recherche "De l'Antiquité tardive à l'Islam"* (Orient & Méditerranée 3), Paris 2009, 17–28; C. Witschel, "The Epigraphic Habit in Late Antiquity. An Electronic Archive of Late Roman Inscriptions Ready for Open Access", in F. Feraudi-Gruénais (Hrsg.), *Latin on Stone. Epigraphic Research and Electronic Archives* (Roman Studies. Interdisciplinary Approaches), Plymouth 2010, 77–99.

² Dazu jetzt U. Ehmig, "Pro & contra. Erfüllte und unerfüllte Gelübde in lateinischen Inschriften", *HZ* 296 (2013) 297–329 sowie die hierauf aufbauende Studie Dies., "Subjektive und faktische Risiken. Votivgründe und Todesursachen in lateinischen Inschriften als Beispiele für Nachrichtenauswahl in der römischen Kaiserzeit", *Chiron* 43 (2013) 127–98.

³ Die bei Ehmig, "Pro & contra" (Anm. 2), 301–02 Anm. 15 genannten Inschriften sind das Ergebnis einer Abfrage der Epigraphik-Datenbank Clauss–Slaby (EDCS) nach dem gemeinsamen Auftreten von *votum* oder *ex voto* und kausalen Konjunktionen wie *pro*, *ob* oder *quod*. Weitere, grammatikalisch anders konstruierte und daher bisher nicht erfaßte Zeugnisse lassen sich ergänzen: z.B. *gravi infirmitate liberatus* *CIL* XIV 4322 = *AE* 1921, 78 (Ostia, 199 n.Chr.) und *CIL* XIII 240 (Saint-Bertrand-de-Comminges); *infirmitate liberatus* *AE* 1945, 17 (Charsonon?); *gravi valetudine liberatus* *CIL* III 12399 = *AE* 1895, 44 (Pelisat); *gravibus morbis iactatus tempore longo redditus est vitae martyris auxilio* *ICUR* IX 24312 (Rom)

⁴ Die in den Votivinschriften nicht näher bezeichneten *pericula* lassen sich im Vergleich mit jenen lateinischen Epitaphen, die Todesursachen benennen, konkretisieren. Es liegt nahe, dass hierunter vor allem die Risiken höherer Gewalt wie Schiffbruch sowie Überfälle verstanden wurden. Vgl. dazu Ehmig, "Subjektive und faktische Risiken" (Anm. 2), 150–51.

und Gladiatoren waren das vor allem Personen, die in Landwirtschaft und Handel tätig waren. Eine Reihe weiterer Motive sind eher abstrakter Natur, etwa wenn die Inschriften vom Dank für den Erlass von Steuern oder die Freilassung aus dem Sklavenstand berichten.

Bis in jüngste Zeit stellten Schwangerschaft und Geburt für die werdende Mutter und ihr Kind ein kaum kalkulierbares, und im äußersten Fall lebensbedrohendes Risiko dar.⁵ Vor diesem Hintergrund möchte man erwarten, dass sich die Sorge um eine komplikationslose Schwangerschaft und eine gute Geburt in einer Reihe lateinischer Votivinschriften niederschlägt. Entgegen der Annahme zahlreicher Inschriften, in denen Eltern, insbesondere die junge Mutter, oder andere Verwandte für die glückliche Niederkunft dankten, kennen wir jedoch lediglich zwei Inschriften, die möglicherweise in einem entsprechenden Kontext entstanden sind – allerdings in einem zeitlichen Abstand von rund 500 Jahren: Im 3. Jh. v.Chr. sagte Orcevia der Göttin Fortuna als der erstgeborenen Tochter des Iupiter in Praeneste mit der Formulierung *nationu(s) cratia* Dank. Es ist anzunehmen, dass sie dies nach einer eigenen, gut verlaufenen Geburt tat.⁶ Aus der Nähe von Aquincum stammt der Votivaltar eines *decurio* einer *ala I Thracum*, geweiht im 2. Jh. n.Chr. für Iupiter Optimus Maximus.⁷ Cocceius Senecio löste auf diese Weise ein Verlöbnis *ob natalem* ein, das heißt, er stattete Iupiter, den er um Hilfe gebeten hatte, für die Geburt seines Sohnes Dank ab. Ob jedoch tatsächlich der

⁵ Diskussionen über das Ausmaß der Sterblichkeit von Kindern im 1. Lebensjahr und ihre Entwicklung setzten mit der Zusammenstellung entsprechender Daten ein. Im Blick auf die Situation in Deutschland lieferten dazu grundlegende Beiträge A. Würzburg, "Die Säuglingssterblichkeit im Deutschen Reiche während der Jahre 1875 bis 1877", *Arbeiten aus dem Kaiserlichen Gesundheitsamte* 2 (1887) 208–22 und 4 (1888) 28–108 sowie F. Prinzing, "Die Entwicklung der Kindersterblichkeit in den europäischen Staaten", *Jb. für Nationalökonomie und Statistik* 72 (1899) 577–635. Das Thema wird seit den letzten drei Jahrzehnten erneut intensiv erörtert, vgl. etwa A. E. Imhof, "Unterschiedliche Säuglingssterblichkeit in Deutschland, 18.–20. Jahrhundert. – Warum?", *Zeitschr. für Bevölkerungswissenschaft* 7 (1981) 343–84; I. E. Kloke, "Säuglingssterblichkeit in Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert am Beispiel von sechs ländlichen Regionen", Diss. Berlin 1998 (http://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS_thesis_000000000023, abgerufen 10.8.2013) sowie R. Gehrman, "Säuglingssterblichkeit in Deutschland im 19. Jahrhundert", *Comparative Population Studies – Zeitschr. für Bevölkerungswissenschaft* 36/4 (2011) 807–38. Zu einer entsprechenden Diskussion von Ausmaß und Entwicklung der Müttersterblichkeit stellvertretend H.-C. Seidel, *Eine neue "Kultur des Gebärens": die Medikalisierung von Geburt im 18. und 19. Jahrhundert in Deutschland* (Medizin, Gesellschaft und Geschichte, Beih. 11), Stuttgart 1998, 57–65.

⁶ *CIL* XIV 2863 = *CIL* I² 60 = *ILS* 3684. Zur Diskussion des entscheidenden Begriffs *natio* C. Schultz, *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill 2006, 53.

⁷ *CIL* III 10369.

Geburtsakt Anlass des Gelöbnisses war, oder aber Cocceius Senecio sich allgemein mit der Bitte um einen Nachkommen an Iupiter gewandt hatte, muss offen bleiben. In jedem Fall ist die Motivinschrift für die römische Kaiserzeit ohne Parallele und darüber hinaus insofern bemerkenswert, als dass sie von einem Mann und nicht, wie man erwarten möchte und es bei der Praenestiner Inschrift der Fall ist, von einer Frau gestiftet worden war.⁸

Zweifelsohne haben über die Jahrhunderte der römischen Geschichte zahlreiche Schwangerschaften und Geburten, in deren Verlauf man die Götter um Hilfe gebeten hatte, einen guten Ausgang genommen. Die betreffenden Frauen und Männer mussten sich bei den Göttern für die von ihnen erbetene Unterstützung bedanken. Vor diesem Hintergrund ist das Fehlen entsprechender Zeugnisse in den epigraphischen Quellen signifikant.

Dies gilt umso mehr, als auch in keiner der Inschriften, die römischen Geburtsgöttern dargebracht worden waren, explizit als Widmungsgrund der Dank für eine gut überstandene Geburt genannt ist. Das *Reallexikon für Antike und Christentum* listet unter dem Stichwort "Geburt" 58 Götter auf, die in Italien und Rom für die verschiedensten Aspekte von Schwangerschaft und Geburt zuständig waren.⁹ Schaut man ihre Inschriften mit Hilfe der Elektronischen Datenbank Clauss–Slaby (EDCS) durch, zeigt sich, dass allein für die Hälfte dieser Gottheiten gar keine epigraphische Evidenz vorliegt. Aber auch bei den übrigen lassen sich keine Inschriftengruppen identifizieren, die sicher als Zeugnisse des Dankes für eine gute Geburt gewertet werden können. Unter den ein Dutzend Weihungen für Iuno Lucina sind gerade einmal zwei Altäre, für die ein entsprechender Kontext nicht ausgeschlossen werden kann: Beide aus Rom stammenden Inschriften erinnern jeweils an das Verlöbnis einer Frau für den Sohn bzw. die Tochter.¹⁰ Aus welchem Grund aber sich die Stifterinnen an die Göttin gewandt hatten, bleibt jedoch auch hier letztlich unklar. Die Geburt der Kinder ist eine, aber nicht die

⁸ Angeschlossen werden kann ein weiteres epigraphisches Zeugnis, das erkennen lässt, dass die Geburt eines Kindes Gegenstand intensiver Bitten und göttlicher Anheimstellung war: Aus dem frühchristlichen Puteoli ist die Grabinschrift des Gaius Nonius Flavianus bekannt. Er war ein über viele Jahre mit Gebeten herbeigesehntes Wunschkind, *plurimis annis orationibus petitus*, das im Alter von knapp zwei Jahren verstarb (*CIL* X 3310/11 = *ILCV* 1789).

⁹ G. Binder, "Geburt II (religionsgeschichtlich)", *RAC* IX (1976) 43–171, hier 101–12.

¹⁰ *CIL* VI 359 (p. 3756) = *ILS* 3104 und *CIL* VI 361 (p. 3756) = *CIL* I² 987 (p. 965) = *ILS* 3103. Zur Verehrung der Iuno Lucina im betreffenden Kontext M.-L. Hänninen, "From Womb to Family. Rituals and Social Conventions connected to Roman Birth", in K. Mustakallio – J. Hanska – H.-L. Sainio – V. Vuolanto (Hrsg.), *Hoping for Continuity. Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages* (Acta IRF 33), Rome 2005, 49–59, hier 50–53.

einzig denkbare Möglichkeit. Nimmt man einmal an, dass mit diesen Inschriften tatsächlich Gelöbnisse eingelöst wurden, die aus Schwangerschaftsnöten formuliert worden waren, und ihnen bei entsprechender Suche weitere ähnliche Einzelstücke zur Seite gestellt werden können,¹¹ stehen sie zahlenmäßig dennoch im krassen Gegensatz zu den Millionen von Geburten, die während der römischen Kaiserzeit erfolgt sein müssen.

Angesichts dieses Befundes liegt die Vermutung nahe, dass beschriftete Steinaltäre nicht die übliche Dankesbezeugung für die erbetene Hilfe der Götter bei Schwangerschaft und nach einer glücklichen Geburt waren. Vielmehr scheint es, dass andere, nicht epigraphische Formen von Votiven diese Funktion und damit die Gelübde erfüllt haben und darüber hinaus auch generell andere vorsorgliche Maßnahmen im Kontext von Fruchtbarkeit, Schwangerschaft und Geburt ergriffen wurden.

Diese Überlegungen stehen im Folgenden im Mittelpunkt. Der Fokus liegt dabei nicht auf der literarischen Überlieferung, die in Handbüchern wie dem *Reallexikon für Antike und Christentum* oder dem *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* bereits umfänglich zusammengetragen ist.¹² Die vielfältigen, dort berichteten Rituale vor, während und unmittelbar nach der Niederkunft einer Frau lassen sich in aller Regel nicht in anderen, insbesondere nicht in den dokumentarischen Quellen nachvollziehen. Um zwei Beispiele zu nennen: Tertullian, *de anima* 39,2, berichtet, schwangere Frauen hätten ihren Leib *infulis apud idola confectis*, also mit Binden umwickelt, die bei Tempeln gefertigt worden waren. Schließlich hätten sie, so Tertullian, *ad nationes* 2,11,5, im Schein einer Kerze bei Anrufung der Göttin Candelifera ihr Kind zur Welt gebracht. Beide Riten sind weder in einer dokumentarischen Quelle zu fassen, noch haben sie Spuren in archäologischen Zeugnissen hinterlassen. Des Weiteren kommt hinzu, dass die literarischen Berichte insbesondere die Lebensverhältnisse oberer Gesellschaftsgruppen in Rom und Italien abbilden.¹³ Die nachstehenden Gedanken aber zielen darauf, eine möglichst große und über das gesamte römische Reich verteilt lebende Zahl an Frauen in den Blick zu nehmen: Welche materiellen Hinterlas-

¹¹ In Betracht kommen etwa *CIL* III 1937 = *ILS* 3263 (Salona); *CIL* V 3912 (p. 1077) (Minerbe) oder *CIL* XI 1300 (Travi).

¹² Binder (Anm. 9) 115–27; O. de Cazanove, "Naissance et petite enfance dans le monde romain", *ThesCRA* VI, Los Angeles 2011, 11–16; zusammenfassend zu römischen Geburtsriten auch V. Dasen, "Roman Birth Rites of Passage Revisited", *JRA* 22 (2009) 199–214.

¹³ Ein entsprechendes Beispiel hat Rudolf Haensch bei der Tagung "Infertility and Sacred Space: from Antiquity to the Early Modern" in seinem Vortrag über die Geburten im römischen Kaiserhaus gegeben; vgl. dazu in diesem Band R. Haensch, "Von Poppaea zu Pulcheria".

senschaften und dokumentarischen Quellen geben über ihre Sorgen und Nöte bei Schwangerschaft und Geburt Auskunft? Welches Bild zeichnen sie davon, wie in dieser Situation mit den Göttern kommuniziert, Hilfe erbeten und bei einem glücklichen Ausgang Dank abgestattet wurde?

Vergegenwärtigt man sich die materielle Überlieferung aus römischer Zeit, kommen insbesondere zwei Motive in den Sinn, die mit den Bitten, Sorgen und dem Dank breiter Bevölkerungsteile im betreffenden Kontext in Verbindung gebracht werden können: Zum ersten handelt es sich um die Darstellung von Wickelkindern, zum zweiten um jene des weiblichen Uterus.

Wickelkinder treten vornehmlich in zwei Formen in Erscheinung: Als einzelne Motivobjekte und als Attribute von kindernährenden Gottheiten und Geburtsgöttinnen. Eine in Italien insbesondere auch literarisch gut bezeugte Geburtsgöttin ist Mater Matuta. Nach Lucrez 5,656–62 verbreitete sie zu feststehender Zeit die Morgenröte und spendete Licht. Sie war von daher eine Gottheit des neuen Lebens und der Geburt; sie galt als Nährerin der Kinder.¹⁴ Mater Matuta zählt zu den ältesten indigenen Gottheiten Italiens, deren Verehrung in Rom und Etrurien bis in das 7. Jh. v.Chr. zurückverfolgt werden kann. Das zeigen Heiligtümer wie der Tempel der Fortuna und Mater Matuta auf dem Forum Boarium in Rom sowie ferner jenes im 60 km entfernten Satricum und in Pyrgi, dem Hafen des etruskischen Cerveteri.¹⁵ Nur eine Weiheinschrift für Mater Matuta wurde außerhalb Italiens gefunden, nämlich in der unter Augustus mit römischen Siedlern eingerichteten, und auch in der Folgezeit stark der lateinischsprachigen Welt verhafteten Kolonie von Berytus – Beirut.¹⁶

¹⁴ Grundlegend zu Mater Matuta: H. Link, "Matuta", *RE* XIV.2 (1998) 2326–29; J.-A. Hild, "Mater Matuta – Matralia", *DAGR* III.2, Paris 1904, 1625–26; M. Halberstadt, *Mater Matuta* (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 8), Frankfurt 1934; E. Simon, "Mater Matuta", *LIMC* VI.1 (1992) 379–81; zum römischen Kult der Göttin M. Torelli, "Il culto romano di Mater Matuta", *MNIR* 56 (1997) 165–76.

¹⁵ Zentral Halberstadt (Anm. 14); weiterhin zusammenfassend G. Pisani Sartorio, "Fortuna et Mater Matuta, aedes", in E. M. Steinby, *LTUR* II, Roma 1995, 281–85; zur Frage eines weiteren Tempels in der regio VI C. Bruun, "A Temple of Mater Matuta in the regio sexta of Rome", *ZPE* 112 (1996) 219–23; ferner C. Smith, "Worshipping Mater Matuta", in E. Bispham – C. Smith, *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and experience*, Edinburgh 2000, 136–55 sowie 171–73; zur Unsicherheit der Zuweisung des Tempels in Pyrgi an Mater Matuta W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London – New York 1908, 155 mit Anm 4.

¹⁶ *CIL* III 6680 = *ILS* 3490. Der Name der Stifterin, *Flavia T(iti) fil(ia) Nicolais Saddane L(uci) Antisti Veteris (uxor)*, die ihr Gelöbnis *ex responso deae Iunonis* erfüllte, zeigt mit lateinischen, griechischen und semitischen Bestandteilen, wie sehr diese zwischen den Kulturen

Über den archäologischen Kontext und Inschriften abgesicherte, eindeutige Darstellungen der Mater Matuta sind bisher nicht bekannt. Trotz entsprechender Unsicherheiten interpretiert die Forschung in aller Regel jene 150 Tuffsteinstatuen, die bei Grabungen in den Jahren zwischen 1873 und 1887 auf dem Areal Petrara in Curti nahe dem antiken Capua zutage kamen, als Darstellungen einer Gottheit wie der Mater Matuta bzw. dieser selbst. Sie zeigen sitzende Frauen mit je einem oder mehreren, bis insgesamt zwölf Wickelkindern auf dem Arm. Zeitlich datieren sie in die Jahrhunderte vom 6. bis 3./2. Jh. v.Chr.¹⁷

Ähnliche Darstellungen nährenden, Kinder in Form von Wickelkindern stillender Gottheiten, sogenannter *deae nutrices*, sind in großer Zahl über das republikanische Italien hinaus in den nordwestlichen Provinzen der römischen Kaiserzeit bekannt. Die typischerweise aus weißem Pfeifenton gefertigten Statuetten

stand. Das griechische Cognomen *Nicolais* (LGPN III B, 15115, 15116, beide Chyretiai, sowie LGPN IV 32009, 32010, beide Beroia, und LGPN IV 36491, Macedonia), ist in seiner lateinischen Form ansonsten nur aus Rom (ICUR III 6835) und Misenum (CIL X 3456 = ILS 2882) bezeugt. Als einziges entsprechendes Zeugnis für Mater Matuta aus dem griechischen Osten ist nicht eindeutig zu entscheiden, ob dieses einen Transfer der Göttin und ihres Kultes aus dem Westen, oder, wie jüngst von Ted Kaizer vorgeschlagen, eine interpretatio Romana der im Nahen Osten vielfach verehrten Leucothea anzeigt. Dazu T. Kaizer, "Leucothea as Mater Matuta at Colonia Berytus. A note on local mythology in the Levant and the Hellenisation of a Phoenician city", *Syria* 82 (2005) 199–206. Zuletzt zur interpretatio Romana von Ino-Leucothea als Mater Matuta im republikanischen Italien F. Prescendi, "La déesse grecque Ino-Leucothée est devenu la déesse romaine Mater Matuta: réflexions sur les échanges entre cultures "voisines"", in N. Belayche – J.-D. Dubois (Hrsg.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris 2011, 187–202. Vgl. sonst die italischen Belege für Mater Matuta CIL I² 1552 (p. 1005) (Satricum); CIL X 6511 = ILS 3488; CIL X 8416 = ILS 3487 (beide Cora); CIL XI 6294 (p. 1399) = CIL I² 372 (p. 720, 832, 878) = ILS 2974 (p. 180); CIL XI 6301 (p. 1399) = CIL I² 379 (p. 720, 832, 879) = ILS 2981 (p. 180) (beide Satricum).

¹⁷ Eine systematische Auseinandersetzung mit den Statuen fehlt; sie werden bis dato in Museumskatalogen und randlichen Notizen behandelt; vgl. so L. Melillo Faenza, *Matres Matutae dal Museo di Capua*, Milano 1989; F. Pezzella, "Le maschere atellane in alcune statuette fittili del Museo Provinciale Campano di Capua", in G. Dell'Aversana (Hrsg.), *Le scene dell'identità. Primo incontro di drammaturgia e teatro. Atti del convegno Sant'Arpino 18 febbraio 1996* (Opicia 2), Frattamaggiore 2000, 23–29, hier 27 mit Anm. 11; zum Heiligtum bei Curti zuletzt C. Rescigno, "Un bosco di madri. Capua, il santuario di fondo Patturelli tra documenti e contesti", in M. L. Chirico – R. Cioffi – S. Quilici Gigli – G. Pignatelli Spinazzola (Hrsg.), *Lungo l'Appia. Scritti su Capua antica e dintorni*, Napoli 2009, 31–42. Als Beispiel der Gleichsetzung der Statuen mit Mater Matuta M. Carroll, "'No part in earthly things.' The Death, Burial and Commemoration of Newborn Children and Infants in Roman Italy", in L. Larsson Lovén – M. Harlow (Hrsg.), *The Familia and its Transformation from ancient Rome to Barbarian Europe (50–600 CE)*, London 2012, 41–63, hier 49.

zeigen eine in einem Korbsessel sitzende Frau mit langem Gewand, das eine oder beide Brüste freilässt, an der sie die Wickelkinder nährt. Vom 1. bis zum Ende des 2. Jh. n.Chr. wurden derartige Figuren in großer Zahl in zentralgallischen (Allier, Saône-et-Loire) und davon abhängig in rheinischen Werkstätten hergestellt. Verbreitet ist die *dea nutrix* von den gallischen und germanischen Provinzen über Britannien bis nach Rätien, Noricum und das westliche Pannonien.¹⁸

Im pannonischen Poetovio (Pettau) stellt das kaiserzeitliche Ensemble der *Nutrices Augustae* einen besonderen Befund dar.¹⁹ Es treffen hier bauliche Überreste eines Heiligtums mit epigraphischen und bildlichen Zeugnissen zusammen. Mehr als 20 Votivinschriften aus dem 2. und 3. Jh. n.Chr. sind im Sinne eines *epigraphic habit* und, man möchte sagen, eines *votive habit*, auf Poetovio (Pettau) mit weiteren Einzelstücken im nahegelegenen Marburg und Scrabantia (Ödenburg) konzentriert.²⁰ Die Inschriften für die *Nutrices Augustae* werden in

¹⁸ F. Jenkins, "The Cult of Dea Nutrix in Kent", *Arch. Cantiana* 71 (1957) 38–46, hier 40; H. von Petrikovits, "Ein Mädchenkopf und andere Plastiken aus dem Heiligen Bezirk in Zingsheim", *BJb* 165 (1965) 192–234, hier 207–34 die Listen; M. Rouvier-Jeanlin, *Les figurines gallo-romaines en terre cuite au Musée des Antiquités Nationales* (Gallia Suppl. 24), Paris 1972; M. J. Green, "The Iconography and Archaeology of Romano-British Religion", *ANRW* II.18.1, Berlin 1986, 113–62, hier 142–43; G. Schauerte, "Darstellungen mütterlicher Gottheiten in den römischen Nordwestprovinzen", in *Matronen und verwandte Gottheiten. Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas* (Beih. BJB 44), Köln – Bonn 1987, 55–102, hier 63 sowie 79 und 88–89; Ders., *Terrakotten mütterlicher Gottheiten* (Beih. BJB 45), Köln – Bonn 1985, v.a. 26–27 und 320–36, dazu Tafel 105–12; C. Bémont – M. Jeanlin – C. Lahanier (Hrsg.), *Les figurines en terre cuite gallo-romaines* (DAF 38), Paris 1993, hier z.B. 35–37 (Toulon-sur-Allier, Le Lary), 56–60 (Gueugnon), 63–65 (Autun, Atelier(?) de Pistillus); S. Ducaté-Paarmann, "Les courrotrophes", in D. Gourevitch – A. Moirin – N. Rouquet (Hrsg.), *Maternité et petite enfance en Gaule romaine. Catalogue de l'exposition présentée au Musée du Malgré-Tout à Treignes (Belgique) du 11 juin au 18 décembre 2005*, Bourges 2005, 49–51; G. R. Burleigh – K. J. Fitzpatrick-Matthews – M. J. Aldhouse-Green, "Dea Nutrix Figurine from a Romano-British Cemetery at Baldock, Hertfordshire", *Britannia* 37 (2006) 273–94, hier 284–86.

¹⁹ W. Gurlitt, "Die Nutrices Augustae in Poetovio", in A. Bauer (Hrsg.), *Franz von Krones zum 19. November 1895 gewidmet von seinen Freunden*, Graz 1895, 17–29; K. Wigand, "Die Nutrices Augustae von Poetovio" *JÖAI* 18 (1915) Beibl. 189–218; M. Abramić, *Poetovio. Führer durch die Denkmäler der römischen Stadt*, Wien 1925, hier 32; H. von Petrikovits, "Nutrix", *RE* XVII.2 (1931) 1492–502, hier 1501–02; Schauerte, "Darstellungen mütterlicher Gottheiten" (Anm. 18), 64; E. Diez, "Nutrices", *LIMC* VI.1 (1992) 936–38.

²⁰ *CIL* III 4052 (p. 1746, 2278) = 4053 = *AIJ* 328; *CIL* III 10873 (p. 2279) = 14062 = *AIJ* 335; *CIL* III 13411 (p. 2328, 29) = 14058 = 14355; *CIL* III 14051 (p. 2328, 29) = *AIJ* 331; *CIL* III 14052 (p. 2328, 29), 14053 (p. 2328, 29) = *AIJ* 332; *CIL* III 14054 (p. 2328, 29) = *AIJ* 333; *CIL* III 14056 (p. 2328, 29) = *AE* 1896, 56 = *AIJ* 334; *CIL* III 14057 (p. 2328, 29), 14059 (p.

der Regel von Reliefs begleitet, die eine sitzende *Nutrix* zeigen, welche ein Kind stillt oder auf dem Arm hält. Zu dieser wird in allen Fällen ein zweites, von einer Frau begleitetes Kind geführt oder man streckt ihr ein Kleinkind entgegen. Die Frauen tragen dabei häufig auf dem Kopf einen Korb oder halten einen solchen bzw. eine Schale mit Früchten in der Hand.²¹ Auf diese Weise scheinen sie Opfergaben herbeizubringen.

Die in ihrem Schoß oder an ihren Brüsten gezeigten Wickelkinder signalisieren die Zuständigkeit der Gottheiten und gleichzeitig den Anlass, weshalb sich Menschen in der Antike an sie wandten. Dabei können die Darstellungen im Sinne einer allgemeinen Fürsorge der betreffenden Götter für das Leben im weitesten Sinn und seine Regeneration verstanden werden, oder aber eher als konkretes Zeugnis der Sorge um die eigene, womöglich noch nicht oder gerade jüngst geborene Nachkommenschaft oder um Kinder von Personen, die dem jeweiligen Dedikanten nahestanden.

In der Regel darf davon ausgegangen werden, dass Votive²² entsprechend

2328, 29), 15184,15, 15184,26, 14060a (p. 2328, 29); *AE* 1986, 564–569; *AIJ* 324, 325, 329, 330 (alle Poetovio); *CIL* III 5314 = 11713 (Marburg), *AE* 2006, 1075 (Scrabantia).

Weitere Inschriften für *Nutrix* liegen vor allem aus Nordafrika vor: *Nutrix*: *CIL* VIII 15577 (p. 2698), 27436 = *ILS* 4473 = 4473a (p. 182) = *AE* 1898, 45 (beide Mustis); *Nutrix* (Augusta): *CIL* II 7, 223 (Cordoba); *CIL* VIII 8245 (Benyahia Abderrahmane); *AE* 1968, 592 (Mustis); eventuell auch *AE* 1999, 1785 (Haidra); *Nutrix* Dea Augusta: *CIL* VIII 2664 (p. 1739) = *ILS* 4476 = *AE* 1909, 2 (Lambaesis); Bona Dea *Nutrix*: *CIL* VI 74 (p. 3003, 3755) = *ILS* 3507 (Rom); *Nutrix* Saturni (Augusta): *CIL* VIII 20217 = *ILS* 4474 = *AE* 1897, 31 (Tassadan); *AE* 1966, 521 (Haidra); *ILAlg* II 3, 9630 (Haneb).

²¹ Indigene Göttinnen wurden hier offenbar in einer *interpretatio Romana* nach der römischen Bezeichnung für Ammen benannt. Dabei entsprechen auch die Darstellungen einander. Besonders eindrücklich ist in diesem Zusammenhang eines der Bilder auf dem Grabmal der Amme Severina im römischen Köln (*RSK* 331 = *IKoeln* 436), das die Verstorbene pflichtbewusst über ein Wickelkind gebeugt zeigt. Exemplarisch zu Ammen G. Coulon, "Les nourrices", in Gourevitch – Moirin – Rouquet (Anm. 18), 113–15. Im Säuglingsalter verstorbene Kinder konnten ebenfalls auf ihren Grabsteinen in entsprechender Weise dargestellt sein; dazu beispielsweise N. Baills, "Stèles épigraphiques dédiées aux enfants en bas âge", in Gourevitch – Moirin – Rouquet (Anm. 18), 98–104; vgl. die Reliefs bei *CIL* XIII 4359 (4, p. 49, 50), 11363 (beide Metz) oder *CIL* XIII 1167 (Cenon).

²² Heute erhaltene antike Votive von Wickelkindern – und ebenso allen übrigen Darstellungen – bestehen vornehmlich aus Ton und Stein. Es ist allerdings davon auszugehen, dass sie, wie auch in der frühen Neuzeit, häufig aus Holz oder Wachs hergestellt wurden. Da derartige Stücke aber nur unter besonderen Bedingungen erhalten geblieben wären, verwundert ihr Fehlen nicht. Exemplarisch zu neuzeitlichen Wachsvotiven: C. Angeletti, *Geformtes Wachs. Kerzen, Votive, Wachsfiguren*, München 1980; U. Zischka (Hrsg.), *Wachszieher und Lebzelter im alten München. Sammlung Ebenböck. Münchner Stadtmuseum, Ausstellung vom 4.12.1981–*

dem Anlass, vor dessen Hintergrund Personen sich an einen Gott verlobten, ausgewählt wurden, und sie diese Ursache sehr real abbildeten: So weisen anatomische Votive wie Arme, Beine, Brüste, Augen, Ohren oder auch innere Organe üblicherweise primär auf Erkrankungen und Beschwerden der betreffenden Körperteile. In den gleichen Kontext gehören auch Votive in Form von Tieren oder Teilen von Tierkörpern, wie etwa Hufe, die die Sorge um einen erkrankten Viehbestand widerspiegeln.²³

Weihete jemand ein Votiv in Form eines Wickelkindes, zeigt das analog die existenzielle Sorge um ein Kind. Dabei sind zwei Anlässe denkbar: zu einen die Bitte bzw. der Dank dafür, ein Kind empfangen und gesund geboren zu haben. In diesem Fall wären die Votive Ausdruck der Kommunikation werdender Eltern mit den Göttern angesichts einer bevorstehenden Geburt oder als Dank nach einer erbetenen guten Niederkunft. Zum anderen können sie die Sorge und Bitte für ein krankes Kind oder den Dank für seine wiedererlangte Gesundheit bedeuten,²⁴

31.1.1982, München 1981; U. Pfistermeister, *Wachs. Volkskunst und Brauch. Ein Buch für Sammler und Liebhaber alter Dinge*. Bd. 2, Nürnberg 1983; H. Hipp, *Votivgaben. Heilung durch den Glauben. Erklärung der Votivgaben der Wachszieherei Hipp durch die Mirakelbücher von Niederscheyern*, Pfaffenhofen 1984; B. Möckerhoff (Hrsg.), *"Das Werk der fleißigen Bienen". Geformtes Wachs aus einer alten Lebzelterei. Ausstellung im Diözesanmuseum Regensburg, 30.11.1984–3.2.1985*, München 1984; E. Hutter – G. Braun, *Der Model-Schatz aus Hallein. Model aus dem Lebzelterhaus am alten Milchmarkt. Begleitband zur Ausstellung "Süße Halleiner – Die Lebzelter-Model der Familie Braun" im Keltenmuseum Hallein, 7.12.2012–26.5.2013*, Salzburg 2012.

²³ Einige Votivmotive werden zusätzlich in einer übertragenen, zumeist auf die Gottheit projizierten Bedeutung verwendet, so beispielsweise Ohren als Zeichen der erhörenden Gottheit, vgl. zuletzt N. Ehrhardt – W. Günther – P. Weiß, "Funde aus Milet XXVI. Aphrodite-Weihungen mit Ohren-Reliefs aus Oikus", *AA* 2009/1, 187–203, hier v.a. 188 Anm. 14 mit dem Verweis auf die grundlegende Studie O. Weinreich, "ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ", *MDAI(A)* 37 (1912) 1–68; ferner B. Forsén, *Griechische Gliederweihungen*, Helsinki 1996, 13–19 sowie 19–26 zur Interpretation von erhobenen Händen und Fußspuren. Dazu auch schon F. T. van Straten, "Gifts for the Gods", in H. S. Versnel (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (SGRR 2), Leiden 1981, 65–151, hier 144–46 mit der Diskussion von Augen, Fluchhänden, Fußabdrücken, ferner dem Sarapisfuß oder der Sabaziohand. Eine grundlegend kritische Haltung, die gleichsam jegliche Relation von Objekt und Motivation des Dedikanten in Frage stellt, findet sich bei R. Czech-Schneider, *Anathemata. Weihgaben und Weihgabenpraxis und ihre Bedeutung für die Gesellschaft und Wirtschaft der frühen Griechen*, Habilitationsschr. Münster 1998, 36–40 (http://miami.uni-muenster.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-3080/habilschr_czech-schneider.pdf, abgerufen 3.8.2013).

²⁴ Vgl. die zahlreichen entsprechenden Funde etwa in den gallischen Quellheiligtümern Sources de la Seine, Source des Roches und Fôret d'Halatte: R. Bernard – P. Vassal, "Étude médicale des ex-voto des Sources de la Seine", *RAE* 9.4 (1958) 328–59; R. Martin – S. Deyts, *Ex voto*

gegebenenfalls verbunden mit dem Wunsch um seinen fortwährenden Schutz. Dass dieser zukunftsgerichtete Aspekt eine wichtige Rolle spielte, zeigt sich bei den Wickelkindvotiven in einem häufig zu beobachtenden Attribut, nämlich der Darstellung einer *bullā* oder ganzer Amulettketten.²⁵ Solche Wickelkinddarstellungen sind vor allem in Mittelitalien, Gallien, der Gallia Belgica und auf der iberischen Halbinsel verbreitet.²⁶

Die beiden Deutungsmöglichkeiten der Wickelkindvotive im Sinne von *fertilitas* und *sanitas* gelten gleichermaßen auch beim zweiten hier relevanten Motiv, den Uterusvotiven. Sie zählen zu den anatomischen Votiven, die vielerorts in der mediterranen Welt des Altertums in Inventaren von Heiligtümern vertreten sind. Im nordkretischen Palaikastro sind tönernerne Gliedmaße bereits aus Votivkontexten der 1. Hälfte des 2. Jt. v.Chr. bekannt.²⁷ In Italien haben anatomische Votive zwischen dem 4. und 1. Jh. v.Chr. ihre größte Verbreitung. Die Forschung

de bois, de pierre et de bronze du sanctuaire des Sources de la Seine, Dijon 1966; S. Deyts, *Les bois sculptés des Sources de la Seine* (Gallia Suppl. 42), Paris 1983; A.-M. Romeuf, *Les ex-voto gallo-romains de Chamalières (Puy-de-Dôme): bois sculptés de la Source des Roches*, Paris 2000; M. Durand – C. Finon, "Catalogue des ex-voto anatomiques du temple gallo-romain de la Forêt d'Halatte (Oise)", *RAPic* n° spec. 18 (2000) 9–91; allgemeiner S. Deyts, "La femme et l'enfant au maillot en Gaule. Iconographie et épigraphie", in V. Dasen, (Hrsg.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1^{er} décembre 2001*, Göttingen 2004, 227–37.

²⁵ Allgemein de Cazanove (Anm. 12), 14–15: la bulle, ferner M. Recke – W. Wamser-Krasznai, *Kultische Anatomie. Etruskische Körperteil-Votive aus der Antikensammlung der Justus-Liebig-Universität Gießen* (Stiftung Ludwig Stieda) (Kataloge des Deutschen Medizinhistorischen Museums Ingolstadt 31), Ingolstadt 2008, 71 mit Anm. 151, 126 Nr. 28, 129 Abb. 53 als Beispiel für bulla-Darstellungen, dazu auch R. Miller Ammerman, "Children at Risk: Votive Terracottas and the Welfare of Infants at Paestum", in A. Taggar-Cohen – J. B. Rutter (Hrsg.), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy* (Hesperia Suppl. 41), Athens, 2007, 131–51, hier 145 fig. 7.16 und 7.17, wonach die bulla immer bei den etrusko-italischen Wickelkind-Votiven auftritt und die Variante mit spitzer Mütze stets auf Kampanien konzentriert ist; ferner 142–44 fig. 7.13 und 7.14 als Beispiele für Amulettketten. Der S. 143 gegebene Hinweis auf "several torsos of pregnant women" aus dem Heraion von Foce del Sele ist anhand der in Anm. 45 zitierten Literatur nicht nachvollziehbar und zu verwerfen. Zu bulla-Funden aus Pompeji M.-O. Laforge, *La religion privée à Pompéi* (Centre Jean Bérard Études 7), Naples 2009, 155–56.

²⁶ O. de Cazanove, "Enfants en langes: pour quels vœux?", in G. Greco – B. Ferrara (Hrsg.), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari. Atti del seminario di studi. Napoli 21 aprile 2006* (Quaderni del Centro Studi Magna Grecia 6), Pozzuoli 2008, 271–84, hier 271 mit Anm. 1–3, 272 Karten und Votivbeispiele.

²⁷ J. L. Myres, "Excavations at Palaikastro II. § 13 The Sanctuary-Site of Petsofà", *ABSA* 9 (1902–03) 356–87, hier 360–78 mit Pl. X–XIII.

diskutiert, dass die Sitte, Abbilder von Körperteilen zu stiften, über Korinth mit einem der ältesten Asklepios-Heiligtümern,²⁸ nach Italien gelangt sei. Eine bedeutende Mittlerfunktion wird dabei in jüngster Zeit der etruskischen Hafenstadt Gravisca zugesprochen.²⁹

Bis heute sind aus mehr als 200 Fundstellen in Italien, vornehmlich im südlichen Etrurien, in Latium und dem römischen Kampanien, anatomische Votive bekannt geworden.³⁰ Jean MacIntosh Turfa unterscheidet dabei zwei Gruppen von Fundorten: Bei einer ersten größeren Zahl war der Heilcharakter nicht von zentraler Bedeutung, sondern einer von verschiedenen Aspekten, weshalb Menschen das betreffende Heiligtum aufsuchten. An diesen Plätzen ließen sich häufig Konzentrationen bestimmter Motive anatomischer Votive feststellen. In der zweiten, kleineren Kategorie dagegen fasst er Anlagen zusammen, die auf Heilung spezialisiert waren. Sie zeigten in der Regel ein breites, das heißt eine große Gruppe denkbarer Motive umfassendes Votivspektrum.³¹ Wendete man sich an solchen Orte offenbar bei Leiden aller Art an die örtlichen Götter, so scheinen dagegen andere gewissermaßen spezielle Zuständigkeiten entwickelt zu haben.

²⁸ M. Lang, *Cure and Cult in Ancient Corinth. A Guide to the Asklepieion*, Princeton 1977; C. Roebuck, *The Asclepieion and Lerna* (Corinth XIV), Princeton 1951, 119–29 mit Pl. 29–44; E. J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies I–II*, Baltimore 1998 (Nachdruck der Ausgabe 1945), II 246–47 Anm. 16.

²⁹ A. L. Lesk, "The Anatomical Votive Terracotta Phenomenon: the Complexities of the Corinthian Connection", in G. Muskett – A. Koltsida – M. Georgiadis (Hrsg.), *SOMA 2001. Symposium on Mediterranean Archaeology. Proceedings of the Fifth Annual Meeting of Postgraduate Researchers, the University of Liverpool, 23–25 February 2001* (BAR Intern. Ser. 1040), Oxford 2002, 193–202 als Zusammenfassung von Dies., *The Anatomical Votive Terracotta Phenomenon: Healing Sanctuaries in the Etrusco-Latinal-Campanian Region during the Fourth through First Centuries B.C.*, Masterarbeit Cincinnati 1999 (https://etd.ohiolink.edu/ap:0:0:APPLICATION_PROCESS=DOWNLOAD_ETD_SUB_DOC_ACCNUM:::F1501_ID:ucin1122835729,attachment, abgerufen 13.8.2013).

³⁰ Dazu M. Fenelli, "Contributo per lo studio del votivo anatomico: i votivi anatomici di Lavinio", *ArchClass* 27 (1975) 206–52, besonders 231 fig. 1 die Karte entsprechender Heiligtümer sowie 232–45 die zugehörige Liste und 246–52 die Erläuterungen; darauf aufbauend A. Comella, "Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio- e tardo-repubblicana", *MEFRA* 93 (1981) 717–803 und Lesk (Anm. 29), 169–78 Appendix II; zuletzt J. MacIntosh Turfa, "Anatomical votives", *ThesCRA* I (2004) 359–68.

³¹ J. MacIntosh Turfa, "Anatomical Votives and Italian Medical Traditions", in R. D. de Puma – J. Penny Small, *Murlo and the Etruscans. Art and Society in Ancient Etruria*, Madison 1984, 224–40.

Darstellungen von Uteri aus Ton zählen zu den geläufigsten anatomischen Votiven.³² Aus Mittelitalien sind nach einem jüngsten Überblick von Emma-Jayne Graham bis heute mehr als 1.300 Exemplare bekannt.³³ Dabei beinhalten die in ihrer Tabelle zusammengestellten Funde nicht einmal entsprechende Stücke aus Kampanien, und ganz generell ist zu bemerken, dass sehr viele wichtige und fundreiche Plätze bisher noch gar nicht systematisch bearbeitet und abschließend vorgelegt sind. Allein vor diesem Hintergrund zeigt – für Italien³⁴ – die bekannte und bei planmäßigen Studien noch weit höher anzunehmende Zahl an Uterusvotiven³⁵ ihre Bedeutung in der Kommunikation von Sorgen und an die Götter gerichteten Bitten im Kontext von Fruchtbarkeit und Frauenleiden.

Zu diesem quantitativen Moment kommen weitere Detailbeobachtungen: Rund 400 Uterusvotive aus der Region von Vulci und Tarquinia wurden in den späten 1990er Jahren geröntgt. Die Mehrzahl zeigt in ihrem Inneren ein oder zwei Tonkugeln mit einem Durchmesser von 1 cm.³⁶ Es liegt die Vermutung nahe, dass

³² Vgl. dazu die Liste bei Comella (Anm. 30) sowie M. Söderlind, "Man and animal in antiquity: votive figures in central Italy from the 4th to 1st centuries B.C.", in B. Santillo Frizzell, *Pecus. Man and animal in antiquity. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome, September 9–12, 2002* (Projects and Seminars 1), Rome 2004, 280–98, hier illustrativ 280 fig. 1.

³³ E.-J. Graham, "The making of Infants in Hellenistic and Early Roman Italy: a votive perspective", *World Archaeology* 45 (2013) (<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00438243.2013.799041>, abgerufen 13.8.2013).

³⁴ Uterusvotive sind außerhalb Italiens kaum bezeugt, vgl. die Gegenüberstellung der aus Etrurien und Griechenland bekannten Motive anatomischer Votive bei F. Fabbri, "Votivi anatomici dell'Italia di età medio e tardo-repubblicana e della Grecia di età classica: due manifestazioni culturali a confronto", *BdA online* 1 (2010) vol. spec., 29 Tab. 1 und 2 (http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/bao_document/poster/4_FABBRI.pdf, abgerufen 14.8.2013).

³⁵ Besonders umfangreiche Komplexe sind aus Vulci (Fontanile di Legnisina), Gravisca, Tarquinia (Ara della Regina), Veii (Porta Caere) und Rom (Tiber) bekannt, dazu auch schon die Liste bei Comella (Anm. 30).

³⁶ V. Dasen, "Femmes à tiroir", in Dies. (Hrsg.), *Naissance* (Anm. 24), 127–44, hier 127–29 mit fig. 1a und 1b. Dasen referiert die Ergebnisse einer italienischen Initiative unter Leitung von Gaspare Baggieri: G. Baggieri, "Archaeology, religion and medicine", in Ders. (Hrsg.), *L'antica anatomia nell'arte dei donaria*, Roma 1999, 82–84, fig. 59–73 sowie Ders., "Etruscan Wombs", *The Lancet* 352 (1998) 790. Vgl. auch S. Ducaté-Paarmann, "Voyage à l'intérieur du corps féminin. Embryons, utérus et autres organes internes dans l'art des offrandes anatomiques antiques", in V. Dasen (Hrsg.), *L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites. Actes du colloque international de Fribourg, 27–29 octobre 2004*, Gollion 2007, 65–82, hier 71 mit Abb. 6. Die Tonkugeln in den Uterusvotiven waren bereits einige Jahre zuvor beschrie-

hiermit dem Wunsch nach Fruchtbarkeit und Schwangerschaft in der Darstellung des frühesten Lebensstadiums sehr realistisch Ausdruck verliehen wurde.

Auf vergleichbar naturgetreue embryonale Darstellungen hat Véronique Dasen bei den sogenannten "orientalischen Aphroditen" hingewiesen.³⁷ Drei Exemplare sind bis dato bekannt, zwei aus einer US-amerikanischen Auktion des Jahres 1990 – heute im Martin von Wagner-Museum Würzburg –, ein weiteres befindet sich im Louvre. Die Statuetten sind nach stilistischen Kriterien sowie einer auf einem Exemplar erhaltenen Signatur eines Παπίας als hellenistische Fabrikate aus Myrina in Kleinasien zu identifizieren.³⁸ Sie stellen eine nackte sitzende Frau dar, deren Unterleib geöffnet werden kann, und ein naturalistisch gestaltetes Kind barg.

Zahl, formale Vielfalt³⁹ und die geschilderten Details legen den Schluss nahe, dass Uterusvotive für die Frauen Italiens in den ersten Jahrhunderten vor Christi Geburt ein wichtiges Medium waren, die Götter auf ihre Sorgen um Frauenleiden, Fruchtbarkeit, Schwangerschaft und Geburt aufmerksam zu machen, sie um Hilfe zu bitten oder ihnen damit für die Erhörung ihrer Bitten zu danken.

Das Motiv des Uterus ist aber noch in einer weiteren Materialgruppe zu finden, deren Verbreitung nicht nur auf Italien und die ersten vorchristlichen Jahrhunderte beschränkt ist, nämlich auf den magischen Gemmen.⁴⁰ Sie waren geographisch im gesamten römischen Reich verbreitet und traten insbesondere im

ben worden, dazu die Literatur bei Dasen, "Femmes à tiroir", 128 Anm. 5.

³⁷ Zum folgenden Dasen, "Femmes à tiroir" (Anm. 36) 135–38.

³⁸ Dasen, "Femmes à tiroir" (Anm. 36) 137 mit Anm. 45 und 46; Dies., "La vie in utero: Images et imaginaire", in R. Frydman – É. Papiernik – C. Crémère – J.-L. Fischer (Hrsg.), *Avant la Naissance. 5000 ans d'images*, Turin 2009, 26–31, hier 30–31; zu Παπίας vgl. D. Kassab, *Statuettes en terre cuite de Myrina. Corpus des signatures, monogrammes, lettres et signes* (Bibl. Inst. Fr. Et. Anatol. Istanbul 29), Paris 1988, 53–54; ferner 23 und Pl. 1,3 zu einer formal entsprechenden – der Abbildung zufolge aber nicht zu öffnenden – "Aphrodite orientale" mit Signatur eines Ἀγαθόβουλος.

³⁹ Grundlegende formale Charakterisierungen und typologische Unterscheidungen der ita-lisch-republikanischen Uterusvotive hat MacIntosh Turfa (Anm. 31) vorgenommen. Zur Frage pathologischer Darstellungen vgl. M. D. Grmek – D. Gourevitch, *Les maladies dans l'art antique*, Poitiers 1998, 309–13.

⁴⁰ Ähnliche Beobachtungen formulieren auch V. Dasen – S. Ducaté-Paarmann, "Hysteria and Metaphors of the Uterus in Classical Antiquity", in S. Schroer (Hrsg.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (Orbis Biblicus et Orientalis 220), Göttingen 2006, 239–61. Zu Amuletten im Geburtskontext vgl. die Zusammenstellung literarischer Zeugnisse bei Binder (Anm. 9), 94–96 (Griechenland) und 119–21 (Rom), 160–61 (christliches Amulettwesen).

2. und 3. Jahrhundert n.Chr., jedoch auch noch bis weit ins 4. Jahrhundert auf.⁴¹ Die Darstellungen auf magischen Gemmen vereinen ägyptische, orientalische, griechisch-römische, jüdische und christliche Einflüsse aus Religion, Mythos, Medizin und Zauberei zu Bildern, mit denen magische Kräfte gegen alle erdenklichen negativen Einflüsse verbunden wurden.⁴² Schwangerschaft und Frauenleiden definieren einen der zentralen Lebensbereiche, in denen magischen Gemmen zur Anwendung gebracht wurden.⁴³ Ikonographie sowie literarische und dokumentarische Zeugnisse greifen exemplarisch gut ineinander, wenn Plinius *nat.* 28,27,103 schreibt, gebärenden Frauen seien solche Amulette aufgelegt worden. Im 2. Jh. n.Chr. erkennt Soranos *gyn.* 3,42 in der Wirkung der Steine einen Placeboeffekt: Die Amulette seien generell ohne Wirkung, beruhigten aber die in den Wehen liegenden Frauen.

Die motivische Vielfalt der magischen Gemmen, speziell auch jener, die dem Wirkungsbereich von Fruchtbarkeit und Schwangerschaft zuzuordnen sind, orientiert sich insbesondere an ägyptischem Gedankengut. Auf den typischerweise für den Schutz in den entsprechenden Lebensphasen verwendeten roten Hämatitamuletten trifft man häufig auf die Darstellung eines Uterus über einem Schlüssel. Dieser symbolisierte, je nachdem, welche ägyptische Gottheit damit in Beziehung gestellt wurde, verschiedene Risikosituationen, denen sich Frauen vor und vor allem während ihrer Schwangerschaft ausgesetzt sahen. Über die Hintergründe und Einzelheiten informieren medizinische Rezeptbücher und Zauberpapyri, die gewissermaßen Anleitungen für die Herstellung der Amulette und ihre Anwendung liefern.⁴⁴

⁴¹ Mit magischen Gemmen hat sich in den vergangenen 15 Jahren maßgeblich Simone Michel in einer Reihe grundlegender Studien und Kataloge auseinandergesetzt; exemplarisch sei hingewiesen auf S. Michel, *Bunte Steine – dunkle Bilder: "Magische Gemmen"*, München 2001; Dies., *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, London 2001; Dies., *Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit* (Studien aus dem Warburg-Haus 7), Berlin 2004; speziell zu byzantinischen magischen Amuletten J. Spier, "Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993) 25–62.

⁴² Michel, *Die Magischen Gemmen* (Anm. 41), 3; Dies., *Bunte Steine – dunkle Bilder* (Anm. 41), 41–64.

⁴³ Michel, *Die Magischen Gemmen* (Anm. 41), 178–202; kurz auch G. Coulon, "Réussir un bon accouchement", in Gourevitch – Moirin – Rouquet (Anm. 18), 47–48.

⁴⁴ Hierzu und zum folgenden Michel, *Bunte Steine – dunkle Bilder* (Anm. 41), 73–81; Dies., *Die magischen Gemmen im Britischen Museum* (Anm. 41), 220; Dies., *Die Magischen Gemmen* (Anm. 41), 181–202, dort mit der Diskussion der betreffenden dokumentarischen Quellen. Kurz zusammenfassend auch Dasen – Ducaté-Paarmann (Anm. 40), 250–54 sowie V. Da-

In ägyptischen Zauber- und Heiltexten ist von Dämonen die Rede, die insbesondere bei Nacht einen männlichen, schädlichen Samen in den Leib einbringen und so Krankheit und Schmerzen verursachen. In Analogie zu den als Gegenmittel erachteten Eselshoden, die zerrieben und mit Wein gemischt gegen den *Incubus* getrunken werden sollten, stellte man sich diesen in Gestalt eines Esels vor.⁴⁵ Auf den Gemmen symbolisierte der mit einem Eselskopf dargestellte Seth in Kombination mit Uterus und Schlüssel den dämonischen *Incubus*, der durch unzeitige Öffnung der Gebärmutter Schwangerschaften bedrohte und Fehlgeburten bewirkte.⁴⁶ Dagegen versuchte man sich mit den entsprechenden Amuletten zu schützen.

Stand Seth für die negativen Folgen einer Öffnung der Gebärmutter, verband man mit Horus die positiven Wirkungen ihrer Schließung. Einerseits konnte damit eine Empfängnis verhindert werden, andererseits diente ein derartiges Amulettbild der Abwehr von dämonischen Einflüssen und von unkontrolliertem Blutfluss.⁴⁷ Mit der Darstellung des Chnum, der auf den Gemmenbildern den Uterus bisweilen sogar in den Händen hält,⁴⁸ versicherte sich die Frau schließlich des rechtzeitigen Öffnens der Gebärmutter für eine gute Geburt.⁴⁹

Die Bedeutung des Schlüssels, oder zunächst allgemeiner formuliert, von Öffnen und Schließen, Binden und Lösen, ist im Kontext von Geburt von zentraler Bedeutung. Mehrfach berichten die Schriftquellen von Riten, wonach alles Gebundene, gemeint sind Kleider, Gürtel, Haare und auch verschränkte Hände

sen, "Représenter l'invisible: la vie utérine sur les gemmes magiques", in V. Dasen (Hrsg.), *L'embryon humain* (Anm. 36), 41–64.

⁴⁵ W. Westendorf, "Beiträge aus und zu den medizinischen Texten. III. Incubus-Vorstellungen", *ZÄS* 96 (1970) 145–51; Michel, *Die Magischen Gemmen* (Anm. 41), 181–82.

⁴⁶ Michel, *Die Magischen Gemmen* (Anm. 41), 185; dazu auch *PGM* XXXVI 286–87 und *PGM* LXII 103–04.

⁴⁷ Michel, *Die Magischen Gemmen* (Anm. 41), 186 mit Anm. 964; R. K. Ritner, "A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection", *JANES* 43 (1984) 209–21, hier 216; J.-J. Aubert, "Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic", *GRBS* 30 (1989) 421–49, hier 425–41.

⁴⁸ Vgl. dazu die Beispiele bei Michel, *Die Magischen Gemmen* (Anm. 41), 186 Anm. 964. Zur Ikonographie und den therapeutischen Kompetenzen des Chnum zuletzt V. Dasen – Á. M. Nagy, "Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale", *Anthropozoologica* 47 (2012) 291–314.

⁴⁹ Michel, *Die Magischen Gemmen* (Anm. 41), 186 mit Anm. 964 und 965; Ritner (Anm. 47), 215; Aubert (Anm. 47), 442.

für eine leichte Geburt gelöst werden sollen.⁵⁰ Ein göttliches Beispiel überliefert Ovid im neunten Buch der Metamorphosen (*met.* 9,273–323, besonders 298–315): Iuno Lucina, eifersüchtige Gattin des Zeus und zugleich Geburtsgöttin, zögert durch ihre verschränkten Hände die Wehen bei Alkmene, die mit Herakles schwanger ist, hinaus. Erst eine Liste von deren Magd Galanthis führt dazu, dass die Göttin überrascht auffährt, die Finger löst und Alkmene gebären kann.

Derartige, als förderlich betrachtete Maßnahmen fanden gerade auch auf den magischen Gemmen bildlichen Niederschlag, etwa in der Form dass gebärende Frauen mit langen offenen Haaren dargestellt wurden.⁵¹ Insbesondere wird die Relevanz des Schlüssels im Kontext von Geburt außer in den Amulettbildern schließlich aber auch in literarischen und archäologischen Zeugnissen evident. Der Lexiograph Festus (*de verb. sign.* 56,16–17 ed. Thewrewk de Ponor) schreibt im ausgehenden 2. Jh. n.Chr. dass es üblich war, einer Gebärenden einen Schlüssel zu geben: als Symbol und Wunsch für eine leichte Geburt.

Zu diesen Überlieferungen kommen ferner Funde von Schlüsseln aus antiken sakralen Zusammenhängen, die als Votive gedeutet werden können.⁵² Umfassende Arbeiten zu Siedlungsfunden von Schlüsseln und kontextbezogene Auswertungen liegen bis dato nicht vor. Umso aufschlussreicher ist eine erste, im Jahr 2011 publizierte Analyse entsprechender Funde aus der Colonia Ulpia

⁵⁰ Zu den antiken literarischen Quellen und den Wurzeln der betreffenden Vorstellung E. Staehlin, "Bindung und Entbindung. Erwägungen zu Papyrus Westcar 10, 2", *ZÄS* 96 (1970) 125–39, ferner Binder (Anm. 9), 93–94 und 121–22 sowie W. Köhler, "Die Schlüssel des Petrus. Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung von Matth. 16, 18. 19", *ArchRW* 8 (1905) 214–43, hier explizit im Blick auf die Bedeutung des Schlüssels, dabei auch 216 und 229 zum Schlüssel zur Gebärmutter; ferner E. Goldmann, "Schlüssel", *Handwb. des deutschen Aberglaubens* VII, Berlin 2005, 1224–28, hier 1225–26.

⁵¹ Als Beispiele Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum* (Anm. 41), 245–46 Nr. 387 und 388.

⁵² Dazu Dasen – Ducaté-Paarmann (Anm. 40), 254–55. Ergänzend vgl. J. D. Baumbach, *The significance of votive offerings in selected Hera sanctuaries in the Peloponnese, Ionia and Western Greece* (BAR Intern. Ser. 1249), Oxford 2004, 81–82 mit Hinweisen auf entsprechende, nicht als Tempelschlüssel deutbare Funde aus Aegina (silberner Miniaturschlüssel) und der Korykische Höhle am Parnass. Bei den Grabungen im makedonischen Bylazora wurde im Jahr 2009 ein über 20 cm großer eiserner Votivschlüssel gefunden, dazu <http://www.tfahr.org/key.html> (abgerufen 6.11.2013) und P. Aparicio Resco, "The Votive Key of Bylazora", http://www.academia.edu/1313524/The_Votive_Key_of_Bylazora (abgerufen 6.11.2013). Jüngst zu Schlüsseln, v.a. unter typologischen Aspekten: M. Pall, *Schlüssel und Schlösser. Exponate aus der Schell Collection Graz*, Graz 2012, 7–28 zu Stücken von keltischer bis in byzantinische Zeit.

Traiana – Xanten.⁵³ Die Vorlage im Rahmen der Xantener Ausstellung "Gefährliches Pflaster. Kriminalität im römischen Reich" fokussierte auf den mit Schlüssel und Schloss verbundenen Sicherheitsaspekt und reflektiert, Martin Müller zufolge, die allgegenwärtige Furcht vor Diebstahl in der römischen Kaiserzeit.⁵⁴ Über diesen zweifellos zentralen Aspekt hinaus legt die Verteilung der Funde im Siedlungsareal aber noch eine weitere Deutung nahe: Eine Reihe von Schlüsseln ist im Areal des Matronentempels von Xanten konzentriert.⁵⁵ Für diese ist eine Deutung als bauliche Sicherungsmaßnahmen wenig überzeugend. Gestützt durch die Beobachtung von Jens David Baumbach, wonach Schlüssel insbesondere in Heiligtümern von Göttern auftreten, die im Zusammenhang von Schwangerschaft und Geburt angerufen wurden,⁵⁶ drängt sich vielmehr der Gedanke auf, die betreffenden Stücke als Votive, und zwar als Ausdruck des Dankes für eine gute Geburt zu werten.⁵⁷

Das Wickelkind, der Uterus und der Schlüssel sind drei zentrale Motive, deren man sich zu verschiedenen Zeit und an unterschiedlichen Orten in der römischen Antike bediente, um mit Hilfe der Götter und magischer Kräfte Risiken, denen sich Frauen im Zusammenhang ihrer Schwangerschaft und Geburt ausgesetzt sahen, zu minimieren. Ihnen gemeinsam ist, dass sie in unterschiedlichen Medien auftreten: als eigenständige Votive, Bestandteile von Götterbildern, Darstellungen auf magischen Gemmen, Rezepturen in Zauberpapyri und Bestandtei-

⁵³ M. Müller, "Schlüssel und Schloss im römischen Alltag – Ausgewählte Funde aus der Colonia Ulpia Traiana", in M. Reuter – R. Schiavone (Hrsg.), *Gefährliches Pflaster. Kriminalität im römischen Reich* (Xantener Ber. 21), Mainz 2011, 19–40.

⁵⁴ Müller (Anm. 53), 35.

⁵⁵ Müller (Anm. 53), 24 Abb. 4. Zum Heiligtum: Y. Freigang, *Das Heiligtum der Insula 20 in der Colonia Ulpia Traiana* (Xantener Ber. 6), Mainz 1995, 139–234.

⁵⁶ Baumbach (Anm. 52), 81.

⁵⁷ Während bei den Wickelkinder- und Gebärmuttervotiven darauf verzichtet wurde, auf die zahlreichen neuzeitliche Beispiele des katholischen Wallfahrtswesens hinzuweisen, soll hier – da in Antike und Neuzeit weniger häufig – auf entsprechende Schlüsselvotive aufmerksam gemacht werden. Vgl. dazu allgemein L. Kriss-Rettenbeck, *Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*, Zürich 1972, 291–92 mit Fig. 54 sowie 397–98 Anm. 138–46, ferner N. Gockerell, *Glaube und Bild. Sammlung Rudolf Kriss* (Kultur im Landkreis Passau 15), Passau 2009, 195. Konkrete Beispiele stammen aus Dingolfing und Belalp (CH), dazu R. Kriss, *Die Volkskunde der Altbayrischen Gnadenstätten. II. Niederbayern, südliche Oberpfalz und österreichisches Innviertel*, München 1955, 109 sowie R. Kriss – L. Rettenbeck, *Wallfahrtsorte Europas*, München 1950, 23–4.

le literarischer Überlieferung.⁵⁸ Die Verflechtung der Quellen zeigt die Mühe, die man auf diese Risikobewältigung verwendete, betraf sie doch zentral das eigene Leben und das jener, die die eigene Zukunft sicherten.

*Universität Wien,
Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik,
Lise Meitner-Projekt
"Grundlagen einer Risikoforschung zur römischen Kaiserzeit"*

⁵⁸ Ein weiteres dokumentarisches Zeugnis magischer Praktiken im Kontext von Frauenleiden und Schwangerschaft liegt aus Britannien vor. Ein Goldblech, das südlich von Oxford im Jahr 2003 als Detektorfund zu Tage kam, datiert Roger Tomlin nach der Schriftführung an die Wende des 3. zum 4. Jh. n.Chr. Es enthält die in magischer Form vorgetragene Bitte um eine gute Geburt für Fabia, Tochter einer Terentia, und ist in seiner Form für den lateinischen Westen bisher ohne Parallele, vgl. R. S. O. Tomlin, "Special Delivery: A Greco-Roman Gold Amulet for Healthy Childbirth", *ZPE* 167 (2008) 219–24. Zu literarisch bezeugten magischen Praktiken im Kontext von Schwangerschaft ferner P. Gaillard-Deux, "Rites magiques néfastes à l'accouchement d'après les sources de l'époque romaine impériale", in V. Boudon-Millot – V. Dasen – B. Maire (Hrsg.), *Femmes en médecine. Actes de la Journée internationale d'étude organisée à l'Université René-Descartes-Paris V, le 17 mars 2006*, Paris 2008, 61–73.