

BURKHARD GLADIGOW

Schutz durch Bilder

Bildmotive und Verwendungsweisen antiker Amulette

1 Götterbilder und allgemeine Religionsgeschichte – 1.1 Kultbild und Götterbild – 2 Kontakt – 2.1 Kontakt und Ritual – 2.2 Kontakt und Asylie – 2.3 Das Amulett – 3 Statuetten – 3.1 Statuette und Kultbild – 3.2 Mitgeführte Statuetten – 3.3 *confessio* und Kultpropaganda – 4 Körper und Kleidung – 4.1 Amulett und Kleidung – 4.2 Die römische *bullā* – 4.3 Bilder auf *bullae* – 4.4 Amulette mit Kaiserbildern – 5 Der Inhalt der Amulette und die „Stoffheiligkeit“ – 6 Das „Kleid der Gottheit“ und Amulette von Göttern – 7 Wirkungsgeschichte – 7.1 Amulette im Christentum – 7.2 Neuplatonische Deutung: Kosmos als agalma

Ziel der folgenden Überlegungen ist es, die religionswissenschaftlichen Kategorien und die historischen Komponenten herauszustellen, die im antiken Mittelmeerraum für ein „Mitführen“ von Götterbildern, für Götterbilder als Teil von Kleidung im weitesten Sinne, für Götterbilder in der Funktion von Amuletten, von Bedeutung sind. Um die spezifischen Qualitäten dieses kulturellen Musters bestimmen zu können, sollen zunächst einmal die Alternativen der Praxis, soll das Zeichen-, Handlungs- und Symbolsystem angesprochen werden, in das ständig am Körper mitgeführte Götterbilder einzuordnen sind.

1 Götterbilder und allgemeine Religionsgeschichte

1.1 Eine bildhafte Darstellung von Göttern zum Zwecke ritueller Verwendung scheint bestimmte Phasen kultureller Entwicklung zu repräsentieren, zumindest aber spezifische historische Konstellationen. Götter bildlich darzustellen¹ ist in den uns historisch greifbaren Bereichen die privilegierte Alternative zu einer anikonischen Praxis. Die Kultpraxis, die Präsenz von Göttern durch Rituale, Epiphanierituale² sicherzustellen und nicht durch Kultbilder, ist im altmediterranen Bereich besonders gut in der minoisch-mykenischen Religion, aber wohl auch in der altisraelitischen zu fassen. Die anikonische Praxis muß nicht not-

1 Einen Überblick mit Lit. bietet HERRMANN FUNKE, Götterbild (Reallexikon für Antike und Christentum [= RAC] 11, 1981, 659–828).

2 Dazu BURKHARD GLADIGOW, Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion (Visible Religion IV/V, 1985/6, 114–133). sowie DERS., Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium (Visible Religion VII, 1990, 98–121).

wendig auf einer theoretischen Konzeption der „Bilderfeindlichkeit“ beruhen, sie stellt im allgemeinen nur eine der Möglichkeiten des Kultus³ dar.

Die Entwicklungssituation, an der die Differenz zwischen Statuette, die *Instrument* rituellen Handelns ist, und „großem“ ortsfesten Kultbild, das im Tempel kultisch verehrt wird, *Objekt* rituellen Handelns ist, präzise faßbar und programmatisch wird, ist ein wesentlicher Einschnitt in der allgemeinen Religionsgeschichte. Mit dem großen, bald überlebensgroßen und ortsfesten Kultbild, – Kolossalität der *Kultbilder* scheint im altmediterranen Bereich eine griechische Besonderheit zu sein – ändern sich die kultischen und organisatorischen Bedingungen von Gottesvorstellungen⁴ grundsätzlich. Die regelmäßige Versorgung des Kultbildes – von der Unterhaltung der Tempel ganz zu schweigen – bedingt eine auch ökonomisch anspruchsvollere Institution, mit einer Reihe von Konsequenzen, die das gesamte religiöse System betreffen. Der Zugang zu einem Kultbild, das in einem Tempel steht, ist nunmehr, bis hin zu den Modalitäten der Annäherung und zur Lenkung des Blickwinkels der Kultteilnehmer durch bauliche Maßnahmen, steuerbar und kontrollierbar. Die Heilsmöglichkeiten des Einzelnen unterliegen – um einmal Max Webersche Perspektiven ins Spiel zu bringen – auf dem Wege über das ortsfeste Kultbild der jeweiligen Territorialherrschaft, zu der das Tempelgelände gehört. Das im Innern des Tempels aufgestellte, dem freien Blick und freien Zugang entzogene Kultbild steht so auch in der Konsequenz eines ausgestalteten Begriffs von Grundeigentum⁵. Über den Grundbesitz kann der Zugang zum Kultbild beispielsweise allein Priestern und Königen gestattet sein; Prozessionen mit Kultbildern⁶ sind dann gegebenenfalls die einzigen Gelegenheiten, an denen die „Öffentlichkeit“ mit den Kultbildern in Kontakt kommt – und sei es auch nur, um sie zu sehen⁷ – Ägypten ist für solche Verhältnisse das Paradigma.

2 Kontakt

2.1 Über Epiphanie und Präsenz hinaus stellt der konkrete „Kontakt“ mit dem Götter- oder Kultbild eine wesentliche Komponente kultischer Bedürfnisse und sakraler Konventionen dar. Der Kontakt zum Kultbild, von den Kultteilneh-

3 Vgl. BURKHARD GLADIGOW, *Anikonische Kulte* (Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe [= HrWG] 1, 1988, 472 f.).

4 GLADIGOW (wie Anm. 2).

5 Eine andere, im Unterschied zur vorliegenden, vieldiskutierte Perspektive verbindet Tempel und Stadt.

6 MARTIN P. NILSSON, *Die Prozessionstypen im griechischen Kult* (Opuscula selecta 1, Lund 1951, 166–214).

7 Zum ‚Ansehen‘ der Götterbilder als Kultakt hat FRANZ DÖLGER, *Das Ansehen der heidnischen Tempel und Götterbilder als Zeichen religiöser Verehrung* (Antike und Christentum 5, 1936, 144–147) Material gesammelt; vor dem Hintergrund der antiken Anschauungen ist es für die Christen natürlich Pflicht wegzusehen.

mern immer erstrebt, ist eines der Sozialschemata⁸, die im Umgang mit „Göttern“ und sakralen Objekten von unmittelbarer Plausibilität sind. Die Kultbilder in den antiken Tempeln werden, wenn der Zugang zu ihnen nicht – wie etwa durch Abschränkungen⁹ – verwehrt ist, mit den Händen berührt, Gaben und Bitten werden an ihnen festgeklebt, sie werden vor allem geküßt¹⁰, – letzteres etwa von Lukrez schönede im Blick auf den dadurch hervorgerufenen Abrieb (*minui, cum sint detrita videmus*) an den Metallstatuen notiert.

2.2 Kontakt, konkreter physischer Kontakt, ist in der Antike auch für den Anspruch auf Asylie¹¹ konstitutiv und hat neben den bereits angesprochenen subjektiven Wirkungen auch Rechtsfolgen. „Schutz durch Bilder“ gewinnen, heißt vor allem, sie berühren; mit einem etwaigen Verlust des physischen Kontaktes geht auch der Anspruch auf den Schutz durch das Asyl, die Asylie, verloren. Wie konkret das verstanden werden konnte, zeigen die Berichte über den sogenannten kylonischen Frevel in Athen¹²: Nach einem mißglückten Aufstandsversuch suchen Kylon und seine Anhänger am Bild der Athena auf der Akropolis Schutz und werden dort auch zunächst nicht behelligt. Als der Archont Megakles sie überreden kann, sich vor Gericht zu stellen, wollen sie jedoch den Schutz, den ihnen das Kultbild der Athena bietet, nicht aufgeben: Sie binden ein Seil an das Bild der Göttin und behalten auf dem Wege zur Gerichtsstätte mit Hilfe des entsprechend langen Seiles¹³ Kontakt mit dem Bild. Die Athener Obrigkeit respektiert diese prolongierte Form von Asylie; erst als das Seil reißt, werden die Aufständischen angegriffen. Der dann bis zum peloponnesischen Krieg weitergetragene Streit und Vorwurf des „kylonischen Frevels“ hat nicht diese Gewalttat zum Gegenstand, sondern den daran anschließenden Übergriff, die Gefährten Kylons, die nach dem Reißen des Seils in den umliegenden Tempeln Schutz suchten, dort, in den Tempeln, zu töten.

8 Den Umgang mit Götterbildern im Kontext sozialer Beziehungen zu interpretieren, steht in einer deutlichen Abgrenzung zu „dynamistischen“ Interpretationen, die moderne Modellvorstellungen in antike und nichteuropäische Bereiche hineinragen; ein handgreifliches Beispiel hierfür ist HENDRIK WAGENVOORT, *Contactus* (RAC 3, 1957, 404–421). Zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung BURKHARD GLADIGOW, *Naturwissenschaftliche Modellvorstellungen in der Religionswissenschaft zwischen den Weltkriegen* (in: H. G. KIPPENBERG, B. LUCHESI [Hg.], *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991, 177–192).

9 S. J. W. HEWITT, *The Major Restrictions of Access to Greek Temples* (*Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 40, 1909, 83–92) und R. E. CORBETT, *Greek Temples and Greek Worshippers* (*Bulletin of the Institute of Classical Studies, Univ. London* 17, 1970, 149–158).

10 Dazu FRANZ JOSEPH DÖLGER, *Sol Salutis*, Münster 1924, 11 ff., sowie DERS., in: *Antike und Christentum* 2 (1930) s.v. *Götterbildkuß*. – Lukrez *De rerum natura* 1, 316; vgl. auch Cicero in *Verrem* II 4, 94, wo von einer Hercules-Statue in Agrigent die Rede ist, die durch die Küsse der Verehrer an Mund und Bart abgerieben ist.

11 EILHARD SCHLESINGER, *Die griechische Asylie*, Diss. Gießen 1933; LEOPOLD WENGER, *Asylrecht* (RAC 1, 1950, 836–844); CHRISTOPH ELSAS, *Asyl* (HrwG 2, 1990, 91–96).

12 Herodot 5, 71; Thukydides 1, 126; von dem Seil berichtet allein Plutarch Solon 12.

13 Seile gehörten zur „Grundausrüstung“ antiker Tempel; sie dienten vor allem dazu, die Tempel an bestimmten Tagen zu schließen, vgl. CHRISTOPH AUFFARTH, *Der drohende Untergang*, RGVV 39, 1991, 229 ff.

Ein anderes eklatantes Beispiel von Asylie über eine „Seilverbindung“ ist uns für Ephesos anlässlich der Belagerung durch Kroisos¹⁴ überliefert. Als durch den Einsturz eines Turmes die Lage bedrohlich wird, rät der Tyrann Pindaros den Ephesiern, die Stadtmauern mit dem Artemistempel zu verbinden. Das geschieht mit Hilfe eines Seiles über eine Entfernung von sieben Stadien und führt zu dem Erfolg, daß der Lyderkönig sich nun scheut, die Stadt(mauern) anzugreifen – und seine Truppen abzieht. Hier wird der Schutz einer ganzen Stadt durch „ihre“ Stadtgöttin vorgeführt, wobei es nicht genügt, daß die Göttin *in* der Stadt ist: ein ganz konkreter Kontakt von Tempel, Kultbild und Stadtmauern wird demonstrativ hergestellt, „sichtbar gemacht“, mit Hilfe eines Seiles.

Die Voraussetzung dieser ‚Konstrukte‘ ist natürlich, daß die Götter in der Stadt sind, stadtschirmende Götter im vollen antiken Wortsinn sind¹⁵. Die Römer haben vor diesem Hintergrund in der *evocatio* eine Entfernung der Götter aus einer fremden Stadt, vor deren Eroberung, als einen Kultakt des Krieges konzipiert¹⁶: eine entgötterte Stadt ist leichter zu stürmen und zu erobern.

Die Vorstellung vom Schutz der Städte durch „Bilder“ überdauert selbst so grundsätzliche Veränderungen wie die vom antiken Polytheismus zum christlichen Monotheismus. In Edessa wird ein Abdruck des Christusbildes in der Funktion des Propylaios über dem Stadttor angebracht und natürlich hat auch Rom sein schützendes Christusbild in der Stadt; es wird vor dem Langobardensturm 753 in einer Bittprozession durch die Straßen getragen¹⁷.

2.3 Das Amulett, griechisch *περίαιπτον* oder *περίαιμμα*, lateinisch *ligatura* oder *alligatura*, das Umgebundene, Angebundene, übernimmt, teilt als Götterbild-Amulett vor allem diese Grundvorstellungen von Kontakt und „Asylie“ (im weitesten Sinne), nur werden die Relationen von beweglich und unbeweglich umgekehrt: Nicht das Götterbild ist unbeweglich und der Mensch „bindet sich“ mit dem Asylieanspruch an es, sondern umgekehrt, der Mensch bindet das Götterbild an sich. Die altmediterranen Kulturen, insbesondere die altorientalischen, kannten noch Zwischen- und Übergangsstufen zwischen diesen, weit auseinanderliegenden Alternativen: In Prozessionen werden relativ kleine Kultbilder „mitgeführt“ und stellen so die Verbindung zur Menge der Kultteilnehmer her.

14 Herodot 1, 26; von dem Seil berichtet Polyainos *Strategemata* 6, 50.

15 Der Typ der Stadtgottheit wird zunehmend durch Epitheta (*poliouchos*, *sosipolis* etc.) und ein ikonographisches Schema (Mauerkrone) ausgebildet. Der Weg von der „eponymen Gottheit“ zur „geheimen Schutzgottheit“ einer Stadt berührt jeweils nur Einzelperspektiven einer „Religion der Stadt“ als eines spezifischen Religionstyps; zur Spannweite dieses Musters seien ANGELO BRELICH, *Die geheime Schutzgottheit von Rom (Albae Vigiliae* 6, 1949) und, gewissermaßen auf dem gleichen Boden, LUIGI DONVITO, *La „religione cittadina“ e le nuove prospettive sul cinquecento religioso italiano* (*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 19, 1983, 431–474) genannt.

16 Zum Gesamtbereich jetzt systematisch JÖRG RÜPKE, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990; zur *evocatio* 162 ff.

17 Umfassend ERNST VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, Leipzig 1899; ferner JOHANNES KOLLWITZ, *Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung* (*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 48, 1953, 1–20) 10 ff.

3 Statuetten

3.1 Parallel zur antiken „Tempelkultur“ mit dem Tempel als Wohnhaus der Gottheit, die in Gestalt des Kultbildes ständig präsent gedacht ist, zugleich aber auch wie ein König umfassend versorgt, gepflegt, gekleidet, gespeist werden muß¹⁸, gibt es eine verbreitete rituelle Praxis, die sich der *Statuetten* bedient. Das findet sich, wie schon angedeutet, am besten greifbar, im minoisch-mykenischen Bereich, wo Statuetten wohl im Rahmen von Epiphanieritualen verwendet wurden¹⁹ und zieht sich durch die gesamte Antike hindurch. Dies gilt nicht nur für den Hauskult, bei dem Statuetten aus naheliegenden Gründen eine große Rolle spielen²⁰, sondern weit darüber hinaus.

Die Götter-Statuette ist im Vergleich mit dem Kultbild eher „klein“, transportabel, „verfügbar“ und meist in einer Mehrzahl vorhanden; sie kann als Hilfsmittel für den Kultus, für Divinationstechniken, Reinigungs- und Schutzrituale, alle Erfordernisse eines mobilen und auch persönlichen Kultus, vor allem aber für Epiphanierituale verwendet werden. Götterstatuetten sind offensichtlich sehr früh in Manufakturen „serienmäßig“ hergestellt worden²¹; Statuetten sind, es sei diese Anspielung erlaubt, Götterbilder „im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit“.

Welche ganz konkreten Konsequenzen diese Rahmenbedingungen haben können, zeigt am schönsten die bekannte Szene Apostelgeschichte 19, 24 ff.: Hier sind Paulus' Opponenten, die Widersacher, die sich im Theater von Ephesos zusammenrotten, nicht die Priester oder die „Theologen“ der Artemis, sondern die Silberschmiede, die Artemis-Statuetten und -Tempelchen herstellen. Im Kontext dieser Szene der Apostelgeschichte wird auch die topische griechische Kritik an ikonischen Religionen zitiert: οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι²²,

18 Dazu GLADIGOW 1985/6 (wie Anm. 2) 114 ff.

19 FRIEDRICH MATZ, Göttererscheinung und Kultbild im minoischen Kreta, Abhandlungen Akademie Mainz 1958; zur gesamten Forschungsgeschichte GLADIGOW 1990 (wie Anm. 2).

20 S. DIETRICH WACHSMUTH, Aspekte des antiken Hauskults (Numen 27, 1980, 34–75) 54 ff.

21 WALTER BENJAMINS an ALOIS RIEGL, Spätromische Kunstindustrie, Wien 2. Aufl. 1927 und andere anschließenden Überlegungen, „die Organisation von Wahrnehmung“ in einer Zeit und die Produktionsbedingungen von Kunst in Relation zu setzen, werden von ihm selber auch am Beispiel der „Einzigkeit“ des Kultbildes und der Reproduzierbarkeit anderer Kunstwerke vorgeführt. BENJAMIN, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, edition suhrkamp, Frankfurt 1977, 10: „Die Griechen kannten nur zwei Verfahren technischer Reproduktion von Kunstwerken: den Guß und die Prägung. Alle anderen waren einmalig und technisch nicht zu reproduzieren. ...“ und 19 f.: „Der Kultwert als solcher scheint heute geradezu daraufhinzudrängen, das Kunstwerk im Verborgenen zu halten: gewisse Götterstatuen sind nur dem Priester in der cella zugänglich, gewisse Madonnenbilder bleiben fast das ganze Jahr über verhangen, gewisse Skulpturen an mittelalterlichen Domen sind für den Betrachter zu ebener Erde nicht sichtbar. Mit der *Emanzipation der einzelnen Kunstübungen aus dem Schoße des Rituals wachsen die Gelegenheiten zur Ausstellung ihrer Produkte.*“ Die Prozesse, die BENJAMIN hier programmatisch anspricht, gelten freilich nicht nur für die Grenze sakral/profan, sondern werden bereits innerhalb des kultischen Bereichs als Teil einer gezielten Außendarstellung überschritten.

22 Apg. 19, 26. Zur Geschichte und Struktur der antiken Kritik am Bildkult J. GEFFCKEN, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums (Archiv f. Religionswissenschaft 19, 1916/9, 286–

„es sind nicht Götter, die von Hand gemacht werden“. In Paulus' Areopagrede waren diese Motive schon wenig vorher angeklungen²³: Man dürfe nicht glauben, so Paulus, das Göttliche sei so, wie es der technischen Herstellung (χαράγματι τέχνης) und menschlichen Gedanken entspringe. Die Kritik am Kult- und Götterbild als Artefakt, der „Bilderstreit des Altertums“ hatte spätestens mit Xenophanes im 6. vorchristlichen Jahrhundert eingesetzt, ohne freilich erkennbare Wirkungen auf die ikonischen Kulte gehabt zu haben.

3.2 Ein Mitführen von Götterstatuetten, vor allem wohl auf der Brust an einer Halskette oder -kordel, also als Enkolpion²⁴, ist für den Hellenismus eine typische Form „persönlicher Frömmigkeit“. Hier kann der einzelne, unabhängig von Institutionen und einer regionalisierten Kultpraxis, ‚seine‘ Religion praktizieren²⁵, und gegebenenfalls auch demonstrieren. Sulla soll, so berichtet Plutarch²⁶, in den Feld-Schlachten immer ein goldenes Apollonbildchen auf der Brust getragen haben. In einer kritischen Situation einer Schlacht habe er das Apollonbild aus Delphi geküßt und zu ihm gebetet, – Frontin²⁷ reiht dieses Vorgehen entsprechend unter die „Kriegslisten“ ein. Von dem Philosophen Asklepios ist überliefert, daß er eine silberne Statuette der Dea caelestis bei sich trug. In ähnlicher Weise soll Nero die Figur einer Göttin, wohl der Dea Syria, bei sich getragen haben oder Apuleius eine Statuette des Mercurius, der er auch regelmäßig opferte. Die Beispiele, die sich durchaus vermehren ließen²⁸, zeigen, daß es nicht genügt, diese Statuetten zu besitzen, sie lediglich zu Hause stehen zu haben, wichtig war es vor allem, sie bei sich, am Körper zu tragen.

Diese Art von Religiosität und in gewisser Weise auch Kultpraxis scheint relativ verbreitet zu sein: Wenn Epiktet in einer seiner Diatriben seinen Zuhörer ermahnt, sich immer der Tatsache bewußt zu sein, daß er, stoischer Lehre

315); BURKHARD GLADIGOW, Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme (in: HELLMUT BRUNNER – RICHARD KANNICHT – KLAUS SCHWAGER [Hrsg.], Wort und Bild, München 1979, 103–122) mit der weiteren Lit.

23 Apg. 17, 29.

24 S. HANS GERSTINGER, Enkolpion (RAC 5, 1962, 322–332); KLAUS WESSEL, Enkolpion (Realenzyklopädie zur byzantinischen Kunst 2, 1971, 152–164).

25 Vgl. beispielsweise MARTIN P. NILSSON, Greek Popular Religion, New York 1940, und ERIC R. DODDS, Die Religion des gewöhnlichen Menschen im klassischen Griechenland (in: DERS., Der Fortschrittsgedanke in der Antike, Zürich–München 1977) 168–187; wobei zu beachten ist, daß ‚Volksreligion‘, ‚Alltagsreligion‘ und ‚persönliche Religion‘ noch einmal voneinander zu scheiden sind.

26 Plutarch Sulla 28, 11. 2; zur Interpretation der Stelle FRANZ DÖLGER, Das Apollonbildchen von Delphi als Kriegsamulett des Sulla. Götterbildchen als Reiseamulette (Antike und Christentum 4, 1934, 67–72).

27 Frontin Strategemata 1, 11, 11. – Die systematische Alternative zu dieser ‚persönlichen‘ Kultgeste ist die ‚Epiphanie‘ von Götter und Heroen in der Schlacht; dazu WOLFGANG SPEYER, Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht (in: Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting, Jahrbuch für Antike und Christentum Erg. Bd. 8, Münster 1980, 55–77).

28 S. FRANZ ECKSTEIN – JAN HENDRIK WASZINK, Amulett (RAC 1, 1950, 397–411) 398; HERRMANN FUNKE, Götterbild (RAC 11, 1981, 659–828) 696.

entsprechend, „einen Gott in sich trage“²⁹, muß er sich deutlich gegen das offensichtlich naheliegende Mißverständnis des Schülers verwahren, er meine die silbernen oder goldenen Götterstatuetten, die man *außen* an sich trägt (δοκεῖς με λέγειν ἀργυροῦν τινα ἢ χρυσοῦν ἔξωθεν). Einen weiteren Beleg für diese Praxis, Götterstatuetten an sich zu tragen, liefert Philostrat in der Vita des Apollonios von Tyana³⁰: Apollonios geriet, so berichtet er, mit einem Schiffseigner in Streit, der Götterbilder von Piräus nach Ionien transportieren wollte, und deshalb Apollonios und seinen Begleitern die Mitfahrt verwehrte. „Es gibt Menschen,“ wirft Apollonios da dem Schiffseigner vor, „die prahlen damit, daß sie sich Bilder der Demeter oder des Dionysos um den Hals hängen und dann behaupten, von den Göttern, die sie tragen, ernährt zu werden (ἐξαψάμενοί τι Δήμητρος ἢ Διονύσου ἄγαλμα, καὶ τρέφεσθαι φασιν ὑπὸ τῶν θεῶν, οὓς φέρουσιν). Zu dieser Gruppe zählt auf seine Weise auch der Schiffseigner, – und Apollonios verzichtet endgültig darauf, mit ihm zu fahren.

Das Tragen eines Enkolpions, eines Brustgehänges, an dem Göttersymbole oder Götterbilder hingen, ist unter den altmediterranen Kulturen besonders gut für Ägypten bezeugt³¹. Die Könige und Priester trugen Halsketten, an denen vor allem in der Spätzeit Götterfiguren oder Kapseln auf der Brust des Trägers hingen. Wenn der ägyptische Oberrichter beispielsweise ein Bildnis der Göttin Ma’at als Halsgehänge trug, verbindet sich hier die Rollenfunktion des Ornaments mit dem persönlichen Wunsch eines Richters, durch die Göttin der Gerechtigkeit und Ordnung (Ma’at) geschützt zu werden. Ähnliches gilt wohl auch für die Attispriester, die Attis-Statuetten als Teil ihres Ornaments auf der Brust trugen³².

Vor diesem Hintergrund wird wohl auch eine Episode im 2. Makkabäerbuch besser verständlich, in der berichtet wird, daß man bei der Bergung der Toten „unter dem Leibrock eines jeden der Gefallenen Weihgaben von den Götzen zu Jamnia fand, die zu nehmen das Gesetz den Juden verwehrte“. Die daran anschließende Feststellung „allen aber wurde deutlich, daß sie aus diesem Grunde gefallen waren“, stellt eine Verbindung zum Bilderverbot Deuteronomium 7, 25 her und läßt den Schluß zu, daß die gefallenen Krieger kleine Götterstatuetten oder Bildchen aus Jamnia unter der Kleidung trugen. „Da sie die Weihbildchen aber auch während der Schlacht trugen, so wird es wahrscheinlich, daß sie, einem Volksbrauch der Heiden folgend, die Bildchen als Amulette bei sich haben wollten“³³.

29 Epiktet diss. 2, 8, 12/4.

30 Philostrat Vita Ap. 5, 20. Zur Interpretation FRANZ DÖLGER, Demeter- und Dionysos-Figürchen als Glücksanhänger nach einer Mahnpredigt des Apollonios von Tyana (Antike und Christentum 4, 1934, 277–279); zur Wortgeschichte von Theophoros, Träger eines Gottes, kurz DÖLGER (wie Anm. 26) 72.

31 ALFRED WIEDEMANN, Die Amulette der alten Aegypter (Der Alte Orient 12, 1, Leipzig 1910).

32 S. HUGO HEPDING, Attis, seine Mythen und sein Kult (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 5, 1, 1903) 6, 127.

33 DÖLGER (wie Anm. 26) 69.

3.3 Anders als bei dem durch das israelitische Bilderverbot bedingten Fall aus den Makkabäerbüchern kann man wohl davon ausgehen, daß die Götterbildchen als Enkolpia üblicherweise auch sichtbar getragen wurden, *confessio* und Kultpropaganda in einem darstellten. Den Gott, den man besonders verehrt, trägt man nicht nur, etwa auf Reisen³⁴, ständig mit sich, sondern man trägt ihn gegebenenfalls auch für jeden sichtbar an sich. Münzen, Medaillons und Figürchen und schließlich „Symbola“ repräsentieren Möglichkeiten antiker Kultpropaganda³⁵, die systematisch freilich erst in Phasen eingeforderter und prekärer Loyalität eingesetzt wurde. Die Aussendung der Bilder eines neuen Kaisers von Rom aus ist Teil der römischen „Loyalitätsreligion“³⁶: Die Bilder wurden nach der Thronbesteigung in die Provinzen versandt und ihr *adventus* mit Kerzen und Weihrauch gefeiert; sie werden rituell empfangen und in ihrem Kultlokal „aufgestellt“. Im weitesten Sinn in das Feld einer Kultpropaganda gehört wohl auch die Prägung und „Aussendung“ der Kontorniaten³⁷, die im 4. und 5. Jahrhundert ihren Höhepunkt gefunden hatte. Das System der Loyalitätsbeziehungen, in das die Kontorniaten als Geschenke zu den unterschiedlichsten Gelegenheiten – im Regelfall wohl durch den Kaiser anlässlich von Festen – eingebunden waren, sichert ihre Beachtung und Verbreitung – und damit den Transport ihrer

- 34 Das Beispiel einer „Reisestatuette“ des Mercurius finden wir bei Apuleius, *Apologia* 61; hier führt der der Zauberei (*magia*) bezichtigte Apuleius aus: *morem mihi habeo, quoquo eam, simulacrum alicuius dei inter libellos conditum gestare eique diebus festis ture et mero et aliquando victima supplicare*. Es geht hier deutlich um mehr als ein „Reiseamulett“, auch wenn, wie das Beispiel des Sulla (oben nach Anm. 25) zeigt, die Grenzen fließend sein können. Zur Interpretation der Apuleiusstelle ADAM ABT, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten 4, 1908, 75–345) 300ff.
- 35 Die Münzprägung der griechischen Städte spiegelt neben den politisch-ökonomischen Aspekten auch ein religiöses „Programm“ der Poleis. Die Praxis antiker Kultpropaganda ist noch nicht wirklich aufgearbeitet worden; die Konkurrenz von Kultzentren und eine Dynamik von Kulturen überregionaler und regionaler Bedeutung bedürfen im Blick auf die Struktur polytheistischer Religionen einer systematischen Analyse. – Einen Sonderfall religiöser Deklaration oder Selbstdefinition stellt die „religiöse Signierung“ dar, dazu HADAR LILLIEBJÖRN, *Über religiöse Signierung in der Antike*, Diss. Uppsala 1933.
- 36 Zur Loyalitätsreligion allgemein KURT LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1967, 312 ff.; zur Geschichte des Kaiserkults FRITZ TAEGER, *Charisma* Bd. 2, Stuttgart 1960, 226–260; zur Verehrung der Kaiserbilder und *signa* HELMUT KRUSE, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche*, *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* 19, 3, Paderborn 1934. Diese römische Praxis hat ihre Fortführung im Zeremoniell der christlichen Kaiser gefunden, vgl. KOLLWITZ (wie Anm. 17) 16 ff.
- 37 Akzentuiert im Blick auf „Propaganda“ interpretiert von ANDREAS ALFÖLDI, *Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie gegen das christliche Kaisertum*, 2 Bde. Budapest 1943; Kritik im Blick auf Neujahr als Ausgabetermin und einige Einseitigkeiten bei JOCELYN M. C. TOYNBEE, *Journal of Roman Studies* 35, 1945, 115–121. Von ANDREAS und ELISABETH ALFÖLDI liegen jetzt Katalog und Tafelband, *Die Kontorniat-Medaillons*, Berlin 1976 vor. Gute Bemerkungen zur Münze als Propaganda-Instrument bei BERNHARD OVERBECK, *Rom und die Germanen. Die Münze als historische Quelle – Möglichkeit und Grenzen der Auswertbarkeit* (in: *Münzen in Brauch und Aberglauben*, hrsg. v. Germanischen Nationalmuseum Nürnberg, Mainz 1982, 11–18). Zur Bedeutung von Münzen für die Kenntnis des ikonographischen Typs von Göttern GLADIGOW (wie Anm. 2) 119 ff.

(Bild-)„Inhalte“. Die Verbreitung von Münzen und Medaillen, ihre enge Bindung an die Polis als Kultgemeinschaft in Griechenland, an die römische Staatsreligion in Rom, der sakrale Charakter des Metalles, vor allem des Goldes, die künstlerische Qualität ihrer Bildprogramme haben die Münze im antiken Mittelmeerraum zu einem relativ eigenständigen Medium von „Religion“ werden lassen, dessen Konsequenzen für die Struktur der jeweiligen Kulte und Religionen noch nicht hinreichend gewürdigt worden sind.

4 Körper und Kleidung

4.1 Das an einer Kordel um den Hals getragene Amulett, Symbol, Götterbildchen³⁸, kann fester, in Konventionen fixierter Teil der Bekleidung des Menschen werden. Die Kleidung wiederum, die geschmückte und mit Symbolen unterschiedlicher kultureller Codes versehene „künstliche“ Körperoberfläche, ist in einer mehrfachen Weise Schnittstelle zwischen der Einzelperson und der Gesellschaft³⁹. Die Kleidung und ihr „Schmuck“, ihre Applikationen, sind Medium für Informationen und für Rollendefinitionen: In Ornat und Amtstracht verbinden sich Selbstdefinition und Rollenerwartung durch die Anderen, die Ansprüche durch Repräsentation mit dem Schutz durch Symbole. Das Schamanenkostüm mit seinen unterschiedlichen Elementen an biographischer Qualifikation⁴⁰, Skelett- und Zerstückelungssymbolik, und aktueller Präsentation – die Hilfsgeister, die dem Schamanen zur Verfügung stehen, werden „vorgeführt“, können Teil des „Kostüms“ sein – ist dafür ein gutes Beispiel.

Kleid und Einkleiden, Bild und „Bildakt“ sind im Kontext komplexer Rituale in einem sehr weit gehenden Maße interpretationsfähig und decken je nach Bedarf die volle Breite von Qualifikation, Zeichen, Metapher und Symbol ab. Die Investitur und das Schmücken eines Kultbildes können in der klassischen Antike der Herstellung und Weihung des Bildes gleichgesetzt werden⁴¹, es ist die einfache kultische Version eines „Bildaktes“: durch Kleiden und Schmücken ‚entsteht‘ das Kultbild⁴². Oder, in einer Ausweitung dieser Grundkonzeption ins Kosmische⁴³, in einem Einkleidungsakt entsteht die „Welt“; Erde und Meer,

38 Kordel, Schnur, Kette usw. sind nicht nur von der Funktion her, als Befestigungsmittel wichtiger *Teil* eines Amuletts, sie können selber Amulette sein oder deren Wirkung in der Komposition der Elemente verstärken; vgl. PAUL WOLTERS, Faden und Knoten als Amulett (Archiv f. Religionswissenschaft 8, 1905, Beih. 1, 1–22).

39 Zum Grundsätzlichen MARY DOUGLAS, Ritual, Tabu und Körpersymbolik, Frankfurt 1981, und EDMUND LEACH, Kultur und Kommunikation, Frankfurt 1978; als Spezialuntersuchung GABRIELE RAUDSZUS, Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchungen zur Symbolik des Gewandes in der deutschen Epik, Hildesheim 1985.

40 Vgl. dazu etwa ANDREAS LOMMEL, Schamanen und Medizinmänner, München 1980, 163 ff.

41 GEORG HOCK, Griechische Weihegebräuche, Würzburg 1905.

42 Dazu GLADIGOW (wie Anm. 2).

43 Leitende Idee für das material- und thesenreiche Buch von RUDOLF EISLER, Weltenmantel und Himmelszelt, München 1910. Vgl. noch MARIE GOTHEIN, Der Gottheit lebendiges Kleid (Archiv f. Religionswissenschaft 9, 1906, 337–364).

können als Schmuck eines göttlichen Gewandes interpretiert werden. Zeus, so berichtet Pherekydes von Syros in seiner Kosmogonie⁴⁴, „webt“ in das Hochzeitsgewand, das er Chthonie als Brautgabe überreicht, „bunt die Erde und den Okeanos und des Okeanos Häuser“⁴⁵. So wird sie zur Erde (Chthonie) und so entsteht die gestaltete Welt, Ornamente in dem Kleid der Gottheit.

4.2 Über den Bereich der Amtstracht und ihre Ansprüche hinausgehend ist die Verbindung von Kleidung und Amulett, Kleiderordnung und „Schmuck“, vielleicht von den Römern am konsequentesten hergestellt worden. Bei ihnen gehört die goldene *bullā*⁴⁶ (Taf. I, Abb. 1), also jenes Medaillon- oder kapsel-ähnliche Anhängsel, 4–6 cm im Durchmesser, das an einer Schnur oder Kette um den Hals getragen wurde, zum festen Bestand der Kleidung von Kindern: *bullā genus est vestis puerilis*⁴⁷. Aus diesem Grund, weil hier der systematische Verwendungszusammenhang eines bestimmten Amulett-Typs gut erkennbar ist, seien die römischen Verhältnisse etwas ausführlicher dargestellt.

Die *bullā* wurde von den Knaben solange getragen, bis sie die *toga praetexta* ablegten, von den Mädchen vielleicht⁴⁸, bis sie heirateten. Die *bullā* als Teil der Kleidung der Oberschichten, von Männern, Frauen und Kindern, ist, wie die Römer sehr wohl wußten, etruskischer Herkunft: *etruscum aurum* nennt sie Iuvenal⁴⁹, Tarquinius Priscus gilt entsprechend als Urheber dieser Sitte⁵⁰. Plinius berichtet, wohl auf Varro zurückgehend⁵¹, von der ersten Verleihung der *bullā*: *Sed a Prisco Tarquinio omnium primo filium, cum in praetextae annis occidisset hostem, bullā aurea donatum constat; unde mos bullae duravit, ut eorum, qui equo meruissent, filii insigne id haberent, ceteri lorum*. Varro und Plinius halten sich an den genannten Stellen mit einer Deutung der *bullā* als Phylakterion etwas zurück; ihre erste Vergabe an einen Römer wird vor allem wie eine Ordensverleihung nach dem siegreichen Kampf dargestellt. Macrobius dagegen verbindet am deutlichsten in der Verleihung der *bullā* an den Tarquinius-Sohn die beiden Perspektiven, die wohl auch für den Römer von Bedeutung waren: Die den Kindern der Oberschicht umgehängte *bullā* ist sowohl ein *phylakterion*, sie enthält *remedia adversus invidiam*, Abwehrmittel gegen den bösen Blick, wie Wunsch und Versprechen für die Zukunft des Kindes, *omen ac votum conciliandae virtutis*⁵².

44 DIELS-KRANZ, Fragmente der Vorsokratiker 7 B 1 und 2.

45 Zur Interpretation HERRMANN FRÄNKEL, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1962, 279 ff.

46 Überblick über den Forschungsstand und Auflistung der erhaltenen *bullae* jetzt bei HANS RUPPRECHT GOETTE, Die Bulla (Bonner Jahrbücher 186, 1986, 133–164).

47 Scholion zu Persius, Sta. 5, 30 f.: *Cum primum pavido custos mihi purpura cessit / bullaque subcinctis Laribus donata pependit*.

48 Der einzige römische Beleg für das Tragen einer *bullā* durch Mädchen ist Plautus Rud. 1171; dazu GOETTE (wie Anm. 46) 137 f. und 144 f.; da andererseits bei den Etruskern Frauen ohne Zweifel *bullae* trugen, kann für die römische Praxis die jeweilige Orientierung an „etruskischer Mode“ eine Rolle gespielt haben.

49 Iuvenal 5, 164.

50 Plinius Naturalis historia 23, 10; Plutarch Quaestiones romanae 101; Macrobius 1, 6, 8. 11.

51 Plinius Naturalis historia 33, 10.

52 Macrobius Saturnalia 1, 6, 8–10.

Mit dem Ablegen der *toga praetexta*, beziehungsweise mit der Heirat haben Knaben und Mädchen ihre *bullae* den Laren des Hauses geweiht⁵³. Kindern, die dieses Alter nicht erreichten, scheinen die *bullae* als Grabbeigaben mitgegeben worden zu sein. Mau vermutet aufgrund der teilweise sehr dünnen Goldbleche bei Grabfunden⁵⁴, daß besondere *bullae* für diesen Zweck angefertigt wurden. Ursprünglich war das Tragen der goldenen *bullae* auf Kinder aus patrizischen und senatorischen Familien beschränkt, später wurde das Recht, eine *bullae* zu tragen, auf alle *ingenui* ausgedehnt. *Pueri bullati* sind auf Münzen, Reliefs, als Statuetten und Terrakotten gut bezeugt⁵⁵. Freigelassene scheinen im Unterschied zur goldenen *bullae* eine solche aus Leder (*bullae scortea*⁵⁶) getragen zu haben; möglicherweise ist ein Lederhalsband mit einem Knoten in Amulettfunktion am unteren Ende⁵⁷ die letzte Vereinfachung der *bullae* und markiert die unterste soziale Stellung unter den Freien.

Besonders auffallend ist in dieser römischen Codierung sozialer Rollen und ihrer Schutzbedürftigkeit, daß neben den Kindern die Triumphatoren *bullae* getragen haben sollen⁵⁸ und in einigen Fällen auch Götter⁵⁹, wie etwa Hercules oder Harpokrates (vgl. auch Taf. II, Abb. 1). Das unmittelbare Vorbild für die Tracht der Triumphatoren ist der etruskische Königsornat, zu dem die *bullae* als Teil der üblichen Kleidung der Etrusker gehörte⁶⁰. Warum die Römer, anders als die Etrusker, die Erwachsenen, Männer und Frauen, mit Ausnahme des Triumphators, von dem Tragen der *bullae* ausnahmen, bleibt unklar; – es sei denn, man sieht im Recht der erwachsenen *nobiles* und *equites*, goldene Ringe zu tragen⁶¹, ein die Funktionen der *bullae* weiterführendes Institut. Im römischen Bereich finden sich *bullae* als Grabbeigaben vor allem bei Kindern⁶², zu deren Alter, „*bullae dignissimus*“⁶³, sie gehörten; in wenigen Fällen auch bei erwachsenen Frauen. Wie den verstorbenen Kindern ihre *bullae* beigegeben wurde, nahmen die *nobiles* ihren goldenen Ring mit ins Grab; vielleicht ein weiteres Indiz für eine Entsprechung von *bullae* und Ring.

53 Zumindest für die Knaben ist das gut bezeugt, vgl. Ps. Acro Horaz sat. I 5, 65 und Persius 5, 31. Wiedergabe eines Larenaltars, an dessen Vorderseite sich zwei den Laren geweihte *bullae* befinden, bei GOETTE (wie Anm. 46) 139 Abb. 4.

54 MAU, Bulla (PAULY - WISSOWA, Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft [= RE] 5, 1897, 1047–1051) 1050 f.

55 Belege bei JOACHIM MARQUARDT, Das Privatleben der Römer (1886), Darmstadt 1980, S. 84 mit Anm. 10 und MAU (wie Anm. 54) Sp. 1051; GOETTE (wie Anm. 46) S. 135–139 und 143–145.

56 Schol. Iuv. 5, 165; Ps.-Asconius Cic. Verr. p. 199 Or.; MAU (wie Anm. 54) 1049.

57 Macrobius I 6, 14, vgl. wiederum MAU (wie Anm. 54) 1049. Zu Faden und Knoten als Amulett WOLTERS (wie Anm. 38).

58 Macrobius 1, 6, 9 *bullae gestamen erat triumphantium, quam in triumpho prae se gerebant inclusis eam remediis quae crederent adversus invidiam valentissima*; dazu LUDWIG DEUBNER, Die Tracht des römischen Triumphators (Hermes 69, 1934, 316–323) 322 f. und GOETTE (wie Anm. 46) 136.

59 Belege bei GOETTE (wie Anm. 46) 139 mit Anm. 29; s. auch unten nach Anm. 74.

60 Festus 322 b 1; Plutarch Quaestiones Romanae 25.

61 S. THEODOR MOMMSEN, Römisches Staatsrecht III (1887), Basel-Stuttgart 1963, 514 ff.

62 Eine Ausnahme notiert MAU (wie Anm. 54) 1050.

63 Juvenal 13, 33.

4.3 Ein differenziertes Bildinventar zeigen unter den römischen vor allem jene goldenen *bullae*, die sich eng an den etruskischen Vorbildern orientieren und im etruskischen Einflußbereich hergestellt wurden (Taf. I, Abb. 2; 3). Die „römischen“ *bullae* – im engeren Sinne – sind eher einfach gehalten und zeigen häufig nur ornamentalen Schmuck, und zwar dann bevorzugt auf der Aufhängeöse. Zu dem „etruskischen Schema“ gehört wiederum, daß die *bullae* gern in einer Mehrzahl, mindestens in einem Dreierverbund, getragen wurden; die Komposition konnte bis zu einem geschlossenen Halsband aus *bullae* gehen. Als Bildmotive erscheinen auf den *bullae* und *enkolpia* beispielsweise Zeus mit Blitz, Athena mit Schild, beide vor einer Quadriga einherziehend, Hephaistos, Flußgötter, wie Acheloos (Taf. II, Abb. 2), Aphrodite mit Eros und Adonis, Figuren der Mythologie wie Dädalos und Ikaros, Achill, Sphingen, aber auch andere Motive, wie etwa ein radschlagender Pfau. Auffallend ist, daß es auch Kombinationen einfacher, glatter *bullae* mit kleinen Götterstatuetten (Isis-Fortuna)⁶⁴ (Taf. II, Abb. 3) gibt. Der Typ der „Knabenbulla“ hat sich vereinzelt auch im christlichen Raum unter Veränderung des Dekors, und wohl auch des Inhalts der Kapsel, gehalten⁶⁵.

4.4 In der Konsequenz des antiken Herrscherkults steht es, wenn Amulette auch die Bilder des Kaisers anstelle von Götterbildern tragen können. Eine besondere Wirkung des Kaiserbildes scheint in dem Anspruch auf ein asyl-ähnliches Suspendieren der Strafverfolgung zu liegen. Tacitus berichtet von einer Senatsversammlung, in der über einen solchen Mißbrauch der Kaiserbilder geklagt wurde⁶⁶: Zwar seien die Principes wie Götter (*principes quidem instar deorum esse*), wird argumentiert, aber auch Götter würden nur gerechte Bitten von Schutzflehenden erhören. So sei es eine tiefgreifende Verkehrung der Gesetze, wenn man versuche, den Rechtsgang durch ein vorgehaltenes Kaiserbild aufzuhalten (*ius experiri ob effigiem imperatoris oppositam*). Die Digesten bedrohen schließlich jemanden, der ein Kaiserbild als Phylakterion gegen den bösen Blick trägt oder vor sich hält, *qui imaginem Caesaris in invidiam alterius praetulisset*, mit Strafe⁶⁷. Wir haben hier im antiken Herrscherkult die gleiche Doppelung der Asylsuche wie im Falle der Götterbilder: man flüchtet sich zu der Kultstatue des Kaisers, oder man benutzt ein Kaiserbild auf Münze, Medaillon oder Brakteat wie ein Amulett.

64 Vgl. die Abb. bei SAGLIO in: DAREMBERG-SAGLIO, Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines, s. v. *bulla* 755 fig. 895.

65 Vgl. FRANZ DÖLGER, Eine Knaben-Bulla mit Christusmonogramm auf einer Bronze des Provinzialmuseums in Trier (Antike und Christentum 3, 1932, 253–256).

66 Tacitus ann. 3, 36.

67 Dig. 48, 19, 28, 7; zu den rechtshistorischen Rahmenbedingungen der Aversion der Römer gegen Asyle, WENGER (wie Anm. 11) 839f.

5 Der Inhalt der Amulette und die „Stoffheiligkeit“

Sofern die *bullae* als Kapsel gestaltet waren, dies ihre Grundform und die spezifische Differenz zu anderen Enkolpia, konnten sie einen bestimmten apotropäischen Inhalt (*praebia*) haben. Macrobius berichtet von der *bullula* als *gestamen triumphantium*, in der sich Abwehrmittel (*remedia*) gegen den bösen Blick (*invidia*) befunden hätten⁶⁸; worin diese Abwehrmittel bestanden haben, teilt er freilich nicht mit. Die gefundenen *bullae* geben hierüber keinen hinreichenden Aufschluß. Die Anweisung des Marcellus Empiricus, man möge die Augen einer grünen Eidechse oder eine goldfarbene Lupine in die *bullae* einschließen⁶⁹, dürfte kaum auf die „römische“ *bullula* bezogen sein. Die *bullula* ist zwar durch die zweifachen konvexen Schalen, φακοειδής, linsenförmig nennt sie Plutarch⁷⁰, und die Spange, die die beiden runden Hälften zusammenhält und zugleich als Aufhänger dient (vgl. Taf. I, Abb. 1), als Behältnis konzipiert, doch hat wohl ihr Inhalt eine geringe Rolle gespielt.

Es scheint so, als ob das Material der *bullula* und gegebenenfalls ihre Ornamentierung von weit größerer Bedeutung waren. Wenn man davon ausgeht, daß das privilegierte Material der *bullulae* Gold war, so spielt für ihre Funktion als Phylakterion wohl die Kategorie der „Stoffheiligkeit“, ein von Leopoldt Schmidt in die Volkskunde eingeführter Begriff⁷¹, eine gewichtige Rolle. Die an Schmidts Vorschlag anschließende Diskussion, die in berechtigter Absetzung von dem phänomenologischen Heiligkeits-Begriff mit „Dingbedeutsamkeit“ (K. S. Kramer), „Stoffwertigkeit“ und „Stoffbedeutsamkeit“ (W. Brückner) experimentierte, kommt freilich nicht über die Rahmenbedingungen einer Kultursemiotik hinaus, wobei man sich durchaus darüber einig ist, daß die Zuordnungen von Bedeutungen und Bedeutungsträger kulturellen Traditionen unterliegen. Unbestritten gilt dies für den parallel konzipierten Begriff der „Gestaltheiligkeit“⁷², der sich mindestens ebenso gut in der Terminologie einer Semiotik

68 Macrobius Sat. 1, 6, 9. Der „böse Blick“ ist ein typisches Abwehrziel, das eine Fülle kontingenter Ereignisse in ein Sozialschema bringt; das antiquarische Material bei OTTO JAHN, Über den Aberglauben des bösen Blicks (Berichte der sächs. Ges. der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 7, Leipzig 1855, 29–110); vgl. ferner die Materialsammlung des Augenarztes SIEGFRIED SELIGMAN, Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick. Eine Geschichte des Amulettwesens, Stuttgart 1927.

69 Marcellus Empiricus De medicamentis 8, 50. Zur Verwendung von Pflanzen als Amulett GERHARD KROPATSCHEK, De amuletorum usu apud antiquos, Diss. Greifswald 1907, 41 ff.

70 Plutarch Quaestiones Romanae 101.

71 LEOPOLDT SCHMIDT, Das Blei in seiner volkstümlichen Geltung (Mitteilungen des chemischen Forschungsinstituts der Industrie Österreichs 2, 1948, 98 ff.); DERS., Heiliges Blei in Amuletten, Votiven und anderen Gegenständen des Volksglaubens in Europa und im Orient (Leobener Grüne Hefte 32, Wien 1958). Zur Auseinandersetzung mit diesem Begriff KARL-S. KRAMER, Zum Verhältnis zwischen Mensch und Ding. Probleme der volkskundlichen Terminologie (Schweizerisches Archiv für Volkskunde 57, 1961, 91–101) und WOLFGANG BRÜCKNER, Cera – Cera virgo – Cera virginea. Ein Beitrag zu „Wörter und Sachen“ und zur Theorie der „Stoffheiligkeit“ (Zeitschrift für Volkskunde 58, 1962, 233–253).

72 LEOPOLDT SCHMIDT, Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos (Veröffentlichungen des österreichischen Museums für Volkskunde I, Wien 1952, 3 ff.).



Abb. 1: Römische Goldbulla aus Herculaneum. 1. Jh. v. Chr. Neapel, Nationalmuseum.
Aus G. Becatti, *Orificerie antiche* 506.

Abb. 2: Goldene Bulla, etruskisch, unter griechischem Einfluß. 5. Jh. v. Chr. Baltimore. Aus: Becatti 316.

Abb. 3: Etruskische Goldbullen. 4. Jh v. Chr. Zwei Quadrigen mit Zeus und Athena (?);
rechts wohl Aphrodite mit Eros und Adonis. Vatican, Museo Gregoriano. Aus: Becatti 360, 361.

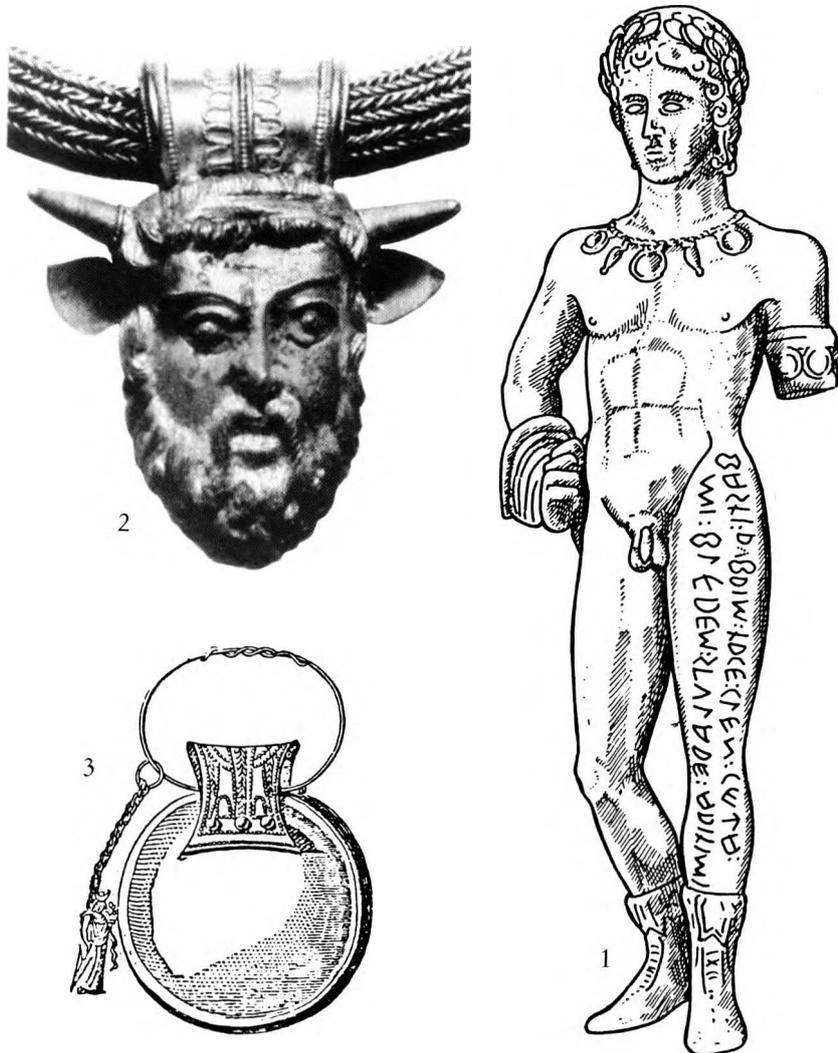


Abb. 1: Bronzestatuette aus Ferrara. Wohl Apollon; Halskette mit fünf bullae, Armreif mit drei bullae. 4. Jh. v. Chr. Bibliothèque nationale, Paris. Aus: A.J. Pfiffig, *Religio Etrusca* Abb. 110.

Abb. 2: Kopf des Acheloos als Anhänger; aus Palestrina. 4. Jh v. Chr. Rom, Museo di Villa Giulia. Aus: Becatti 317.

Abb. 3: ‚La bolla d’oro‘ aus der Abhandlung des Ficoroni von 1732. Verbleib unbekannt. Die Verbindung mit einer Isis-Statuette ist singulär.

fassen ließe. Das bevorzugte Material der *bullae* in ihrer vollen sozialen und religiösen Funktion, das Gold, haben die antiken Autoren als übelabwehrend und heilend gesehen; *aurum pluribus modis pollet in remediis vulnerisque et infantibus adplicatur, ut minus noceant quae inferantur veneficia*⁷³.

In der Gestaltung von *bullae* finden wir neben den Variationen des Materials, Gold, Silber, Bronze, Leder und ihrer im wesentlichen sozialen Semantik auch eine gewisse Variation der Form. Neben der kanonischen Form der runden und linsenförmigen *bullae* gibt es auch einige, freilich wenige herzförmige, halbmondförmige und als Singularität, beutelförmige Bullen⁷⁴.

6 Das „Kleid der Gottheit“ und Amulette von Göttern

In einigen Verbindungen war bereits die Rede davon, daß man sich in der Antike auch Götter als Träger und Benutzer von Amuletten vorgestellt hat. Für Isis etwa berichtet Plutarch⁷⁵, die Göttin habe sich ein Amulett umgehängt, als sie merkte, daß sie schwanger war. Diese Nachricht gehört zunächst in den Kontext der ägyptischen Religion, die ohne Zweifel unter den mediterranen Religionen die „amulettreichste“ gewesen ist. Es gibt freilich auch Beispiele aus dem frühen griechischen Bereich: Die Aigis, die zunächst mit Zeus, Apollon und Athena, später ikonographisch fest mit Athena verbunden wird, wird vor allem durch einen Apotropaion gebildet. In den späteren Darstellungen ist die Aigis eine Art Brustkoller oder -Panzer, mit einem von Schlangen umgebenen Gorgonenhaupt⁷⁶ in der Mitte: Dies diente dazu, „die Männer zu schrecken“, wie es schon in der Ilias heißt⁷⁷, und die Feinde fernzuhalten. Mit der Aigis schützt aber auch Apollon den Hektor vor den entstellenden Folgen der Schleifung durch Achill. Ein Phylakterion also, das von Göttern für Menschen eingesetzt werden kann. Plinius, um ein drittes Beispiel aus einem anderen Kulturbereich heranzuziehen, reflektiert darüber, ob und seit wann Götterstatuen Ringe mit Amulettsteinen tragen sollen⁷⁸. Die Etrusker stellen ihre Götter, auch die großen Götter wie Tin (Zeus), mit den gleichen *bullae* dar, wie sie auch die Menschen tragen⁷⁹ (Taf. II, Abb. 1); die Römer sind ihnen, wenn auch mit Zurückhaltung, gefolgt⁸⁰.

Götter als Träger von *phylakteria* geben dem Tragen von Amuletten so etwas wie den mythischen und kultischen Präzedenzfall, der der menschlichen Praxis

73 PLINIUS *Naturalis historia* 33, 84. Allgemein HANS-JÜRGEN HORN, *Gold* (RAC 11, 1981, 895-930), zu Gold im Kult 900 ff. und Gold an Amuletten 910, dem Gold des Kaisers 908.

74 S. MAU (wie Anm. 54) 1051; GOETTE (wie Anm. 46) 141 und Anhang 1 (a) 25-27.

75 Plutarch *De Iside et Osiride* 65.

76 Zur Gorgo als Amulettmotiv CAMPBELL BONNER, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950, 125, 241.

77 Homer *Ilias* 15, 310.

78 Plinius *Naturalis historia* 23, 41.

79 S. AMBROS JOSEF PFIFFIG, *Religio Etrusca*, Graz 1975, 233 f.; 252 f.; 281; 283; 292; 307.

80 Belege bei GOETTE (wie Anm. 46) 139 m. Anm. 29 und 147-150.

die notwendige Weihe und Wirksamkeit verleiht; sie stellen insoweit einen Parallellfall zum Typ der spendenden und opfernden Götter dar⁸¹. Neben der Weihung des Amuletts durch göttliche Benutzung kann die Weihung (τελετή, ἀποτέλεσμα) des konkreten Phylakterions stehen. Hier finden wir, über die Antike verbreitet, Anweisungen über die Gewinnung des Materials, seine Formung, Gravur und Gestaltung bis hin zu seiner „Beseelung“⁸². Grundsätzlich unterscheidet sich dieser Vorgang nicht von dem, was wir für die Herstellung und Weihung von Kultbildern wissen⁸³, was insofern nicht verwunderlich ist, als nach dem strikten Selbstverständnis dieser Art von Magie das Amulett, das ein Götterbild oder einen Gottesnamen trägt, selber ein kleiner Gott wird. Man kann das Amulett also auch, wie am Beispiel der Statuetten bereits vorgeführt, rite verehren.

7 Wirkungsgeschichte

7.1 Die große Bedeutung, die die Amulette, nicht zuletzt unter ägyptischem Einfluß, in der ausgehenden Antike gewonnen hatten⁸⁴, ihre Deutung als Offenbarungen göttlicher Kräfte⁸⁵, oder selber als Götter, lassen es nicht als verwunderlich erscheinen, wenn sich durch die christliche Antike eine lange Spur der Polemik gegen Amulette⁸⁶ zieht. Die Intensität der Diskussion belegt die unverminderte Beliebtheit von Amuletten, es erscheinen zudem sehr schnell Alternativen mit christlichen Motiven ‚auf dem Markt‘. Auch die christlichen, vor allem die christlichen Enkolpia, Phylakteria, Amulette in Kreuzesform und mit Christusbildern⁸⁷, werden wie die ‚heidnischen‘ scharf kritisiert und in einigen Zeiten ihr Besitz und ihre Verwendung unter Strafe gestellt. Im Bildersturm werden sie schließlich ebenso wie die großen Bilder von eifernden Ikonoklasten zerstört. Ein christlicher „Bilderfreund“ (Ikonodoule) klagt da, ganz aus dem Geist antiker Bilder-Frömmigkeit, über die Zerstörungen: „So betört und vernebelt waren sie, daß sie das, was sie zu ihrem Schutz und ihrer Sicherung hätten sorgfältig hüten und pflegen sollen, verwarfen und vernichteten ...“⁸⁸

81 Dazu ERIKA SIMON, *Opfernde Götter*, Berlin 1953.

82 Dazu BONNER (wie Anm. 76) 13 ff. und passim, und SAM EITREM, *Die magischen Gemmen und ihre Weihe* (Symbolae Osloenses 19, 1939, 57–85) 62ff.

83 Zusammengestellt bei HOCK (wie Anm. 41) 49 ff.; EDWYN BEVAN, *Holy Images. An inquiry in idololatry and image worship in ancient paganism and Christianity*, London 1949, 31 ff.

84 Vgl. dazu die zusammenfassenden Arbeiten von BONNER (wie Anm. 76); E. A. WALLIS BUDGE, *Amulets and Superstitions*, Oxford-London 1930 und ARMAND DELATTE – PHILIPPE DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964.

85 Dazu THEODOR HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber I*, Leipzig 1921, § 808 ff.

86 Vgl. ECKSTEIN – WASZINK (wie Anm. 28) 407 ff. und besonders GERSTINGER (wie Anm. 24) 323 ff.

87 Vgl. HANNS OTTO MÜNSTERER, *Amulettkreuze und Kreuzamulette. Studien zur religiösen Volkskunde*, Regensburg 1983.

88 Nicephoros 3, 36. PG 100, 433 c/d.

7.2 Die auffallendsten Verbindungen von Kultbild und Amulett, eine letzte Erhöhung und Ausdeutung dieses kultischen Schemas, finden wir am Ende der Antike bei den neuplatonischen Kommentatoren der Platonischen Schriften. Im Anschluß an die berühmte Stelle des Platonischen Timaios, an der der Kosmos als das Bild (Kultbild, Schmuckstück, *agalma*⁸⁹) der ewigen Götter (ἄγαλμα τῶν αἰδίων θεῶν) bezeichnet wird, deutet Proklos diesen Prozeß der „Weltschöpfung“ als *Bilderweihe*: Der Demiurg, so erläutert der neuplatonische Kommentator⁹⁰ im 5. Jahrhundert, ist der „Bildner“ des Kosmos (ἀγαματοποιὸς τοῦ κόσμου), er hat dem Götterbild ‚Kosmos‘ Seele und Bewegung gegeben, Wahrnehmung und Verstand; er hat ihm Phylakteria umgehängt und mitten auf die Brust den genannten Verstand gesetzt (φυλακτήρια δὲ αὐτῷ περιήψεν καὶ ἐν μέσοις ἤδρασεν τοῖς κόλποις τοὺς εἰρημένους νόας).

Hier haben wir, auf dem Höhe- und Wendepunkt der ausgehenden Antike, noch einmal einen ins Kosmische erweiterten Entwurf einer „Theologie der Bilder“: Der Demiurg weiht den Kosmos mit Hilfe von „Beischriften“ (χαρακτήρες) und Amuletten (φυλακτήρια) zu einem lebenden und verstandesbegabten Bild (ἄγαλμα ἔννοον). Dichter und plastischer kann der Kultakt der Bilderweihe und die rituelle Praxis des Amulettumhängens wohl nicht mehr zu einem grandiosen Bild verknüpft werden: Der Kosmos erhält Leben und Seele wie ein Kultbild, als das Kultbild des Gottes, der Kosmos trägt wie ein Kultbild (aber auch wie ein Mensch) Phylakteria, er hat schließlich seine νόες, seine Vernunft als Enkolpion bekommen! Der Kosmos als ‚Bild‘ und seine Existenz *unter dem Schutz* von Bildern unterliegen der gleichen Dialektik jener Theologie der Bilder, die vor allem die Spätantike auszeichnet.

Literaturverzeichnis

- ALFÖLDI, ANDREAS, Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie gegen das christliche Kaisertum, 2 Bde, Budapest 1943.
- BECATTI, GIOVANNI, Oreficerie antiche, Roma 1955.
- BONNER, CAMPBELL, Magical Amulets (Harvard Theol. Rev. 39, 1946, 25–55).
- BONNER, CAMPBELL, Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian, Ann Arbor 1950.
- BROCATTI, HANSWERNER, Talisman und Pentakel. Ihr Wesen und ihre Herstellung in der gelehrten Magie und im Volksglauben, Diss. mschr. Berlin 1944.
- BRÜCKNER, WOLFGANG, Überlegungen zur Magietheorie. Vom Zauber mit Bildern (in: LEANDER PETZOLDT, Magie und Religion, Darmstadt 1978, 404–419).
- BUDGE, E.A. WALLIS, Amulets and Superstitions, Oxford–London 1930.
- DELATTE, ARMAND – DERCHAIN, PHILIPPE, Les Intailles Magiques Gréco-égyptiennes, Paris 1964.
- DÖLGER, FRANZ, Das Apollonbildchen von Delphi als Kriegsamulett des Sulla (Antike und Christentum 4, 1934, 67–72).
- DÖLGER, FRANZ, Demeter- und Dionysos-Figürchen als Glücksanhänger nach einer Mahnpredigt des Apollonius von Tyana (Antike und Christentum 4, 1934, 277–279).

89 Zu *agalma* KARL KERENYI, Griechische Grundbegriffe, Zürich 1964, 29–41.

90 Proklos in Rep. 616 c Vol. II, 212 Kr.

- DÖLGER, FRANZ, Eine Knaben-Bulla mit Christus-Monogramm auf einer Bronze des Provinzialmuseums in Trier (*Antike und Christentum* 3, 1932, 253–256; Nachtr. 4, 1934, 283).
- EITREM, SAMUEL, Die magischen Gemmen und ihre Weihe (*Symbolae Osloenses* 19, 1933, 57–85).
- FICORONI, F. DE', La bolla d'oro de' fanciulli nobili romani e quelle de' libertini, Roma 1732.
- FLINDERS-PETRIE, W. M., Amulets (1914) Nachdr. London 1972.
- FUNKE, HERRMANN, Götterbild (*RAC* 11, 1981, 659–828).
- GIGLIOLI, GIULIO QUIRINO, *L'arte Etrusca*, Mailand 1935.
- GLADIGOW, BURKHARD, Anikonische Kulte (*Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1, 1988, 472 f.).
- GLADIGOW, BURKHARD, Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium (*Visible Religion* VII, 1990, 98–121).
- GLADIGOW, BURKHARD, Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion (*Visible Religion* IV/V 1985/6, 114–133).
- GLADIGOW, BURKHARD, Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme (in: HELLMUT BRUNNER – RICHARD KANNICHT – KLAUS SCHWAGER [Hrsg], *Wort und Bild*, München 1979, 103–122).
- GREGER, MAX, Schildformen und Schildschmuck bei den Griechen, Diss. Erlangen 1908.
- HANSMANN, LISELOTTE und KRISS-RETTEBERG, LENZ, Amulett und Talisman. Erscheinungsformen und Geschichte, München 1966.
- JAHN, OTTO, Über den Aberglauben des bösen Blicks, *Berichte der sächs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Kl.*, Leipzig 1855.
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (Hg), *Götterbild in Kunst und Schrift*, Bonn 1984.
- KOCH, HEIDEMARIE, Eine sassanidische Tonbulle (*The Paul Getty Museum Journal* 13, 1985, 27–32).
- KRISS, RUDOLF, Zum Problem der religiösen Magie und ihrer Rolle im volkstümlichen Opferbrauch und Sakramentalien-Wesen (1968) (in: LEANDER PETZOLD, *Magie und Religion*, Darmstadt 1978, 385–403).
- KROPATSCHEK, GERHARD, *De amuletorum usu apud antiquos*, Diss. Greifswald 1907.
- LILLIEBJÖRN, HADAR, Über religiöse Signierung in der Antike, Diss. Uppsala 1933.
- MACCORMACK, GEOFFREY, Formalism, Symbolism, and Magic in Early Roman Law (*Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 37, 1969, 439–468).
- MANNHARDT, WILHELM, *Zauberglaube und Geheimnisse im Spiegel der Jahrhunderte*, Leipzig 1897.
- MÜNSTERER, HANNS OTTO, *Amulettkreuze und Kreuzamulette*, Regensburg 1983.
- SCHADE, SIGRID, *Schadenzauber und die Magie des Körpers*, Worms 1983.
- SCHRAMM, PERCY ERNST, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* 1–3, Stuttgart 1954–1956.
- SELIGMANN, SIEGFRIED, Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick. Eine Geschichte des Amulettwesens, Stuttgart 1927.
- STEMPLINGER, EDUARD, *Antiker Volksglaube*, Stuttgart 1948.
- WIEDEMANN, ALFRED, Die Amulette der alten Aegypter (*Der Alte Orient* 12, 1, Leipzig 1910).
- WOLTERS, PAUL, Faden und Knoten als Amulett (*Arch. f. Rel.wiss.* 8, 1905, Beih.1, 1–22).