Berichte zur Archäologie 13/10

Fundort Wien

Fundort Wien

Berichte zur Archäologie

13/2010

STADT ARCHÄOLOGIE WIEN

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Inhaltsverzeichnis

Fundort Wien 13, 2010. Berichte zur Archäologie

Aufsätze

4 *Ingrid Mader*
Wien vor dem Fall der Mauern – Ein Überblick

20 *Martin Penz*
Eine Siedlungsgrube der späten Glockenbecherkultur aus Wien 3, Rennweg 16 (Vorbericht)

32 *Sigrid Czeika*
Pferde aus der Jungsteinzeit. Endneolithische Tierreste vom Rennweg 16, Wien 3

50 *Martin Mosser*
Befunde im Legionslager Vindobona. Teil V: Das Intervallum an der westlichen Lagermauer – Vorbericht zu den Grabungen Am Hof in den Jahren 2008/09

76 *Rita Chinelli*
Gegen den Bösen Blick … – Ein Goldamulett aus Wien 1, Am Hof

104 *Martin Mosser/Theresia Pantzer*
Ein römischer Altar im Wiener Augustinerkloster

114 *Michaela Binder/Heike Krause*
Der ehemalige Friedhof zu St. Ulrich in Wien-Neubau. Ausgrabung Zollergasse 32

146 *Michaela Müller*
Vom Wiener Neustädter Kanal zum Aspangbahnhof. Ausgrabungen in Wien 3, Aspanggründe

158 *Alice Kaltenberger*
Neuzeitliche Keramikfunde aus den Grabungen Wien 1, Michaelerplatz (1990/1991) – Teil 2

Fundchronik

222 Übersichtskarte
224 Grabungsberichte 2009

252 Tagungsberichte
257 MitarbeiterInnenverzeichnis
259 Namenskürzel
259 Abkürzungsverzeichnis
261 Abbildungsnachweis
261 Inserentenverzeichnis
261 Impressum

Jupiteraltar des Pomponius Respectus (Foto: O. Harl)
Apothekenabgabegefäße (Foto: R. Kaltenberger-Löffler)

Kurzzitat: FWien 13, 2010

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Fundort Wien : Berichte zur Archäologie / hrsg. von Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie
Erscheint jährlich – Aufnahme nach 1 (1998)
kart.: EUR 34,– (Einzelbd.)

1 (1998) –

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Gegen den Bösen Blick … – Ein Goldamulett aus Wien 1, Am Hof

Rita Chinelli

Im Jahr 2010 wurde während der archäologischen Untersuchungen am Platz Am Hof im Ersten Wiener Gemeindebezirk ein seltenes Goldobjekt gefunden (Abb. 1 und 2; siehe Beitrag M. Mosser, 50 ff.).[1] Dieses als Amulett (lat. *amuletum* oder *fascinum*)[2] anzusprechende Stück lag im jüngsten Straßenschotter des hier befindlichen westlichen Abschnitts der *via vallaris* des Legionslagers Vindobona.

Es ist rund, mit einem Durchmesser von 2 cm, die Dicke des Goldblechs beträgt 0,7 mm (Gewicht: 0,99 g). Die getriebene Amulettplatte ist umgeben von einer applizierten, tordierten, leicht überstehenden, im Querschnitt rundlichen Fassung mit einer Aufhängeschlaufe.[3] Die Oberfläche weist mehrere erhabene, zum Teil verformte Figuren auf sowie eine kaum erkennbare umlaufende Perlverzierung. Das Objekt war in zwei Teile gebrochen und wurde restauriert.[4]

In der Mitte des Objekts befindet sich die Darstellung eines Auges, dessen Pupille am oberen Lidrand zentriert zu sehen ist. Alle anderen Darstellungen sind auf dieses Auge ausgerichtet; im Uhrzeigersinn am oberen Rand beginnend: eine Schlange, ein Adler (?) mit ausgebreiteten Flügeln, ein Phallus, ein Skorpion, ein Hund, ein Dolch, ein Dreizack, ein kleines froschartiges Tier, gefolgt von einem größeren; gegenüber dem Vogel – in der Symmetrieachse – ein weiterer Adler (?).

Ein bislang unpubliziertes Amulett (Abb. 3) aus Fuveau in Südfrankreich (nördlich von Marseille) – ein Zufallsfund – ist dem Wiener Stück ähnlich und kann zu dessen Deutung herangezogen werden.[5] Auch dieses Amulett besteht aus Gold, doch ist es nicht kreisrund, sondern oval und hat die Öse mittig an der Rückseite; es wurde also wahrscheinlich nicht um den Hals getragen. Im Gegensatz zu dem Amulett vom Platz Am Hof besitzt das Objekt nur einen getriebenen Rahmen, der mit einem Perlkreis verziert ist. Im Zentrum der Vorderseite befindet sich ebenfalls ein Auge mit der Pupille am oberen Lidrand. Auch hier ist das Auge von verschiedenen Darstellungen umringt. Im Uhrzeigersinn aufgezählt handelt es sich um: ein Blitzbündel, eine Eidechse, einen geflügelten Phallus, einen Skorpion, einen Hund, einen Löwen, (eine Schlange?), einen Vogel (Strauß?), zwei Schlangen und einen Stern.

Einleitung

Zunächst soll versucht werden, anhand der Position und Form der Figuren/Darstellungen eine Deutung der beiden Objekte zu finden. Unterstützt werden die folgenden Erläuterungen durch ähnliche Darstellungen wie sie in Tabelle 2 (Nr. 1–30) gelistet sind: Die meisten der vergleichbaren Stücke wurden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts publiziert. Dieser Umstand stellt insofern eine

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Abb. 1: Goldamulett aus Wien 1, Am Hof (restaurierter Zustand), links Vorderseite, rechts Rückseite. (Foto: U. Egger)

Erschwernis dar, als die entsprechenden Publikationen oft schwer aufzufinden sind, selten Abbildungen enthalten – und wenn, dann sogar unterschiedliche Figurenanordnungen zeigen können – und Beschreibungen nicht in der gewünschten Ausführlichkeit erfolgten.

Das Auge steht im Zentrum und kann wohl die Funktion beider Goldobjekte erklären. Alle Figuren sind auf das Auge ausgerichtet und dienen offensichtlich der symbolhaften Darstellung eines Angriffs: So nähern sich z. B. der Kopf der Schlange, der Schnabel des Adlers, die Schnauze des Hundes oder die Spitzen des Dreizacks. Sie alle scheinen zu versuchen, eine Bedrohung, die von der zentralen Darstellung ausgeht, abzuwehren[6]. Welche Gefahr kann das Auge symbolisieren? Der Blick des Auges erscheint sowohl bei dem Amulett aus Wien als auch bei jenem aus Fuveau teilweise verhüllt, denn die Pupille befindet sich am oberen Rand des Lides und ist sogar ein wenig von diesem bedeckt. Diese Darstellungsweise begegnet auch bei anderen Funden (siehe Tab. 2 Nr. 1, 3, 9, 12, 14, 21 und 25).

Seit jeher ist das Auge ein „Machtinstrument“ in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Es dient nicht nur der äußeren Wahrnehmung von Gegenständen und Personen, sondern es ermöglicht in der wechselseitigen Betrachtung auch ein inneres Bild/das Innenleben des Gegenüber zu erfassen. Mit dem Anblicken beginnt eine intuitive Kommunikation, die die seelische Haltung ans Licht bringt, z. B. als Liebesblick oder als sog. Böser Blick.[7] Letzterer kann viele negative Empfindungen offenbaren: Wut, Rache, Neid etc.

Dass mit dem Auge und seinem verhüllten Blick der Neid gemeint ist, lässt sich anhand einer Darstellung an einem Bronzeamulett mit dem Reitermotiv, das als „Salomon-Siegel“ bezeichnet wurde, beweisen: Über dem zentralen Auge ist hier das Wort Phthonos (Φθόνος, Neid) eingraviert.[8] Andere Inschriften aus rö-

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

mischer Zeit mit Darstellungen des Bösen Blicks in heidnischem Kontext verdeutlichen die Bedeutung dieses Motivs.[9] Ein Mosaik in Kefalonia aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. setzt mit einer Inschrift eine menschliche Figur, die sich mit eigenen Händen würgt und von wilden Tieren angefallen wird, mit Φθόνος gleich.[10] Es sind aber auch Darstellungen ohne Beischrift bekannt, in welchen die Figur im Zentrum entweder sich selbst würgt oder versucht, sich von einer würgenden Schlange zu befreien (Abb. 4).[11] Um diesen Mann sind ebenfalls mehrere Figuren und Objekte gruppiert – Waffen, menschliche Gestalten, wie Kämpfer, und Tiere –, die eine aggressive Haltung demonstrieren. Die Tatsache, dass das Böse Auge von ähnlichen Darstellungen umgeben ist, zeigt, dass dieser Mann (Φθόνος) an der zentralen Stelle durch das neidische Auge ersetzt werden kann. Katherine M. D. Dunbabin und Matthew W. Dickie unterstreichen in ihrer ikonographischen Untersuchung entsprechender Darstellungen, dass nicht alle diese Symbole an sich gefährlich sind, wohl aber gegen den Bösen Blick schützen können.[12] Nach Karl Meisen wurden manche Tiere abgebildet, weil sie damals als giftig galten, z. B. Amphibien oder Reptilien.[13]

Durch den Bösen Blick sollte Personen und Objekten Schaden zugefügt werden. Die Ursache dafür ist der Neid, d. h. das unbewusste Verlangen nach Erfüllung unbefriedigter Wünsche (lat. *invidia/in-videre*). Das Abwenden der unheilvollen Kraft des Bösen Blicks konnte auch dadurch erreicht werden, indem gewisse atypische Motive – wie der Zwerg mit Zaubergeräten im Mosaik aus Jekmejeh, bei Antiochia am Orontes (Abb. 5 Nr. 20), oder der *cossim cacans* (Darstellung einer hockenden Gestalt bei der Darmentleerung: Taf. 1 Nr. 25) in einem Relief in Woburn Abbey – gewählt wurden, die den Betrachter zum Lachen bringen oder bei ihm Entsetzen und Erstaunen auslösen sollten.[14] So wird das Lachen als eine Waffe eingesetzt, die zur Verwirrung führt und deshalb die Angst vor den Dämonen abwendet.[15]

Obwohl hier das Auge mit all den umgebenden Figuren als Böser Blick zu verstehen ist,[16] kann es auch als „vielleidendes Auge“ gesehen werden,[17] eine Deutung, die durch die Metapher des sich selbst würgenden Mannes gestützt wird. Der Neid, eine negative Energie, die einen anderen trifft, ist zugleich das Leiden, das dieser bereits in sich trägt. Zauber und Energie (Neid), die vom Bösen Blick ausgehen, werden *fascinum* oder *fascinus* genannt und durch einen spiegelbildlichen Gegenzauber (ebenfalls *fascinum*)[18] bekämpft. Das Bodenmosaik aus Jekmejeh (Abb. 5), das den Bezug des Neides zu einem Eintretenden herstellt (ΚΑΙ ΣΥ, Auch Du!), deutet stark in diese Richtung.

Der Böse Blick kann neben anderen Dingen auch Krankheiten verursachen. Amulette wurden daher sowohl zur Prophylaxe als auch Therapie getragen.[19] Krankheiten wurden meistens auf den Einfluss übernatürlicher Kräfte zurückgeführt:[20] Die Griechen z. B. nahmen an, dass sie von bösen Gottheiten verursacht würden und um die Sympathie der Götter zu gewinnen, musste man sich also die verschiedenen Kräfte des Kosmos (Sterne, Tiere, Pflanzen etc.) zunutze machen.[21]

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Abb. 2: Goldamulett aus Wien 1, Am Hof. M 5:1 (Zeichnung: G. Reichhalter)

Die Form des Objekts

In römischer Zeit wurden Schutzsymbole im Alltag oft verwendet. Schon allein die runde Form – wie in unserem Fall – konnte eine magische, symbolische Bedeutung haben: Sie galt für böse Kräfte als undurchdringlich.[22] Mehrere Metallamulette (vgl. Tab. 2 Nr. 1–11) besitzen diese Form.[23]

Runde, aus Glas gefertigte Amulette (Ende 3.–6. Jh. n. Chr. datiert) lassen sich hier anschließen: Sie waren teilweise gelb bemalt; vielleicht in Reminiszenz an die Farbe des teuren Goldes.[24] Diese Anhänger waren v. a. im Norden Syriens weit verbreitet und wurden wahrscheinlich in der heutigen Türkei, im bereits genannten Antiochia am Orontes, produziert.[25] Für Syrien und Palästina wurde von Campbell Bonner auch eine über viele Jahrhunderte anhaltende Produktion von runden – christlichen/jüdischen – Metallamuletten gegen den Bösen Blick vermutet.[26]

Am Rand des Wiener Amuletts befindet sich eine Verzierung, die bei antiken Metallamuletten üblich war (Tab. 2 Nr. 1–3, 5–7 und 9 Taf. 1).

Das Material

Gold hatte sowohl für die vorrömischen Kulturen als auch in römischer Zeit eine besondere Bedeutung. Es war wegen seiner prophylaktischen Wirkung besonders für die Fertigung von Amuletten beliebt (Tab. 2 Nr. 1–8, 10–11).[27] Plinius der Ältere unterstrich hinsichtlich der Pflanzen und *medicamenta* den Wert der *signatura rerum,* d. h. der äußeren Merkmale der Dinge – darunter die Farbe in therapeutischer Verwendung.[28] Die Wirksamkeit eines Amuletts lag demnach nicht nur in den dargestellten Figuren, sondern auch in dem Material, aus

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

dem es hergestellt wurde, begründet.[29] Gelb ist auch die Farbe des Bernsteins, der oft zum symbolischen Schutz von Frauen und Kindern getragen wurde.[30] Gold bedeckte v. a. in Syrien die Statuen der Sonnengottheiten.[31] Selbst in der mittleren und späten Kaiserzeit sind es solare Gottheiten, die auf orientalischen gnostischen oder – besser gesagt – magischen Gemmen am häufigsten dargestellt wurden.[32]

So ist, wie andere Amulette auch, das hier vorgestellte durch die Eigenschaften der Sonne (rund und golden) gekennzeichnet.[33] Das Material Gold gibt aber nicht zuletzt auch Hinweis auf den sozialen Status des Besitzers.[34]

Die Wirksamkeit

Der Riss im Amulett aus Wien, ziemlich genau über dem Auge – die Zweiteilung –, könnte eine absichtliche Zerstörung mittels eines Rituals nahelegen,[35] diese ist jedoch nicht nachweisbar. Derartige magische Objekte bedurften, um wirksam zu werden, der Weihe durch einen Magier und mussten, um ihre Macht zu verlieren, absichtlich zerstört werden.[36]

Wie man aus kaiserzeitlichen und spätantiken Zauberpapyri erfährt, identifizierte sich der Magier während der Fertigung magischer Gemmen mit einem der griechisch-ägyptischen Götter, und nach Abschluss der Arbeit rief er Aion an, den Regenten der Zeit mit solarem Charakter.[37] Ebenfalls vorgegeben war eine bestimmte Art der Herstellung, die an gewissen Tagen zu erfolgen hatte.[38]

Um die Wirksamkeit zu erhöhen, musste das Objekt direkt am Körper getragen werden *(adligare),* weshalb das vorliegende Exemplar als Anhänger an einer Halskette – wie z. B. nachgewiesen für ein Amulett in London (Tab. 2 Nr. 10) – getragen worden sein dürfte, was die Aufhängevorrichtung nahelegt.[39] Es gab auch Ringplatten in Form eines Auges aus Gold oder auch aus Glas.[40]

Wenn das Böse Auge – oder auch der Phallus (siehe unten) allein – an einem Gebäude oder einer Skulptur angebracht wurde, so geschah dies an einem gut sichtbaren Ort, wie dies Mosaike im Eingangsbereich z. B. in Jekmejeh (Abb. 5 Nr. 20) oder der *Basilica Hilariana* in Rom (Nr. 21 Taf. 1) belegen; interessant ist auch ein Mosaik in Salzburg.[41]

Die Darstellungen

Pagane Metallamulette, wie das hier beschriebene, wurden selten gefunden. Bis jetzt ist es mir nicht gelungen, eine Darstellung zu finden, die in der Reihenfolge und Auswahl der Figuren dem Wiener Beispiel völlig entspricht. Diese Tatsache würde die Auffassung von Dunbabin und Dickie bestätigen, dass es sich um Einzelanfertigungen handelt.[42]

Beobachtungen zu Position und Reihenfolge der Figuren

Bemerkenswert ist, dass manche Figuren – sofern vorhanden oder identifizierbar – auf Metallamuletten sehr oft nebeneinander, paarweise auftreten (vgl. auch Tab. 1 – Motive nicht gereiht):

- Skorpion/Phallus: Wien (A), Fuveau (B), Nr. 1–4, 7
- Vogel/Schlange: Wien (A), Fuveau (B), Nr. 1, 3–5, 7

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Abb. 3: Goldamulett aus Fuveau (Frankreich). (Foto: M. Feugère)

- Eidechse/Blitzbündel: Fuveau (B), Nr. 1–5
- Hund/Skorpion: Wien (A), Fuveau (B), Nr. 6, 10
- Löwe/Hund: Fuveau (B), Nr. 1–2, 4

Sie erscheinen nicht nur paarweise, sondern sie sind – v. a. auf Amuletten – oft an einer gleichbleibenden Stelle zu finden; an einer Position, die häufig derjenigen in mithrischen Darstellungen entspricht: Skorpion rechts unten, Löwe und Hund links unten, Blitzbündel und Eidechse rechts oben.

Phallus

Auf dem Amulett von der Grabung Am Hof befindet sich rechts neben dem Auge ein Phallus – im Uhrzeigersinn betrachtet nach dem Adler und vor dem Skorpion. Das Amulett aus Fuveau zeigt an der gleichen Stelle einen Phallus mit Flügeln, nach einer Eidechse und vor dem Skorpion.

Die Darstellung des Phallus war prophylaktisch und glückbringend. Die Deutung als glückbringendes Symbol stützt sich auf die Beziehung des Phallus zu Priapus. Priapus war der Gott der Fruchtbarkeit, des Glücks, der Fülle und des Reichtums, aber auch der Beschützer vor Neid.[43] Er begegnet sogar als *cossim cacans* innerhalb der Darstellungen des Bösen Blicks.[44]

Seine Zeugungskraft verschafft dem Phallus eine zentrale Position als ordnende Kraft im Universum.[45] Plinius der Ältere benutzt für den Phallus den Terminus *fascinus* (Zauber), er wird als Gott und als *medicus invidiae* bezeichnet.[46]

In der römischen Welt gibt es zahlreiche Darstellungen, sogar auf einfacher Gebrauchskeramik.[47] So gehörten zum Hausinventar Gesichtsbecher, die manchmal auch Phallus-Darstellungen tragen konnten; unterhalb von Fundamenten deponiert, sollten sie nach Stefan F. Pfahl die Errichtung des Hauses günstig beeinflussen.[48] Derartige Gefäße wurden in Wien in der römischen Zivilsiedlung (Wien 3, Rennweg 44) und in den *canabae legionis* gefunden.[49] Diese Darstellungen können als Schutz des Gefäßinhaltes vor Verderben, Tierfraß oder Diebstahl interpretiert werden.[50]

Auf einer spätantiken Bronzemedaille, aufbewahrt in Paris, ist ebenfalls ein Phallus dargestellt. Der Zweck der Darstellung war es, den Besitzer vor Neid zu schützen, worauf eine beigefügte Inschrift hinweist.[51]

In Pompeji und Herculaneum wurde bei verschiedenen Werkstätten (mit Backofen bzw. Keramikbrennofen) oberhalb der Tür, also an einem auffälligen Ort, die Darstellung eines Phallus angebracht; in einem Fall begleitet von der In-

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

schrift *HIC HABITAT FELICITAS.* Hier ist die rein apotropäische Bedeutung offensichtlich.[52]

An Decken oder neben Türen hingen möglicherweise phallische *tintinnabula* (Schellen, Glocken), ebenso an Wagen. Weiters wurden menschliche Figuren mit riesigem erigiertem Phallus gefertigt, auch in Kombination mit Lampen, wie im *termopolium,* einer Art Gaststätte in Pompeji.[53] Phalli im Bereich von Hauseingängen finden sich z. B. im Mosaik im Museum von Antakya (Abb. 5 Nr. 20) und in Ostia.[54]

Drei Mal ist er in der *Gallia Belgica* auch auf einer sog. Votivhand von Sabazios nachgewiesen[55].

Der Phallus ist in vielen unserer Vergleichsbeispiele aufgerichtet (ithyphallisch) und zielt auf das Auge: Auf dem Amulett aus Fuveau besitzt er zudem Flügel (Abb. 3), im Mosaik von Jekmejeh geht diese Bewegung von einer Figur aus. Auf Lampen mit der Darstellung des Phthonos (Abb. 4) ist der Phallus nicht ithyphallisch, sondern nur mit abnormer Länge abgebildet und befindet sich in der Mitte der Darstellung als Teil der nackten menschlichen Figur und wird so selbst Ziel des Angriffs.

Skorpion

Auf den Phallus folgt die Abbildung eines sechsfüßigen Skorpions (Abb. 2), auf dem Beispiel aus Fuveau (Abb. 3) erscheint er achtfüßig.[56]

Er ist fast immer in Darstellungen des Bösen Blicks nachgewiesen.[57] Er kann auch bis zu drei Mal auf demselben Amulett abgebildet sein, wie auf einem Achat, der die *invidia* in der Mitte zeigt.[58]

Laut antiker Magie wirkte der Skorpion gegen Insektenstiche oder heilte Augenkrankheiten. Tatsächlich stand er mit der untergehenden Sonne in Verbindung.[59] Er erscheint in Darstellungen des Bösen Blicks oft zusammen mit der Schlange und wurde auf Gemmen mit syrischen Gottheiten sogar als Attribut zur Verstärkung der apotropäischen Wirkung beigefügt.[60] Beide Tiere sind in der Natur schwer auszumachen wie die *invidia.*[61] Die der *invidia* eigene Ambivalenz (siehe oben) wohnt auch der Kraft beider Tiere inne:[62] So wirkt das Gift des Skorpions auch gegen seine eigenen Stiche.[63]

Erscheint der Skorpion als Sternbild – von oben gesehen, mit geöffneten Scheren und sechs Beinen (mit Schwanz nach links gebogen) –, dann steht er nach astrologischer Auffassung mit dem Mars in einem engen Verhältnis (sein „Wohnsitz")[64] und schützt gemäß astromedizinischer Theorie die Geschlechtsorgane.[65] In diesem Zusammenhang sei an das häufige Auftreten des Skorpions gemeinsam mit dem Phallus erinnert. Außerdem tritt der Skorpion in Mithras-Darstellungen stets neben dem Stier-Phallus in Erscheinung. Im Gegensatz zu Mithras (Frühling) stellt er den Herbst dar.[66]

Hund

Links neben dem Skorpion befindet sich ein Hund. Auch er ist so gut wie immer bei Darstellungen des Bösen Auges nachgewiesen, wo er in einer typischen Angriffshaltung zu sehen ist. Hunde wurden in der persischen Welt sehr geachtet, auch weil sie die Körper der Toten fraßen.[67] Astrologisch entspricht er dem

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Sternbild *canis minoris.* Der Hund ist auch das Tier der Hekate; in der Tat hatte sie selbst das Aussehen eines bellenden Hundes und vermochte vor Geistern und Dämonen zu schützen. Gleichzeitig verkörpert der Hund den Dämon und vertreibt diesen auch durch sein Bellen.[68]

Abb. 4: Lampe aus Ephesos, Kunsthistorisches Museum Wien. (Foto: KHM Wien, Inv.-Nr. V 2535)

Dolch

In der Reihenfolge als Nächstes erscheint der Dolch. Dessen Darstellung hebt sich insofern von den anderen ab, als seine Spitze dem Auge abgewandt ist. Auf das Auge zielend erscheint er auf einer Gemme (Nr. 15), in zwei Malereien in Dura-Europos (Nr. 28 und 29) und auf einem Felsrelief in Burdur (Nr. 22). Der Dolch ist auch fester Bestandteil des Mithraskultes, da mit ihm der Stier getötet wird. Er bezeichnet den fünften Weihegrad, d. h. Perses. Perses ist der Sohn des Perseus, der nach David Ulansey mit Mithras verwandt ist.[69] Perseus ist zugleich ein Sternbild und scheint in der Ahnentafel von Mithridates VI. Eupator, König von Pontos, auf. Mithridates setzte sich mit Mithras gleich.[70]

Der Dolch könnte in erster Linie – im Zusammenhang mit dem folgenden Dreizack – einem *retiarius,* dem leicht bewaffneten Gladiator, zugeordnet werden. Er lässt sich aber auch als Waffe *(pugio)* eines weiteren Gladiatoren, dem *secutor* interpretieren.

Dreizack

Die anschließende Waffe ist der Dreizack *(fuscina).* Auf einem Relief mit der Darstellung des Bösen Blicks in England (Taf. 1 Nr. 25), das in die Zeit des Septimius Severus datiert wird, ist ein *retiarius* mit dieser Waffe in der Hand zu sehen. In einem Steinrelief aus Leptis Magna (Lybien) befindet sich der Dreizack in der Hand eines ithyphallischen Zentauren (Tab. 2 Nr. 26). Der Dreizack ist weiters in dem schon mehrfach angeführten Fußbodenmosaik im Museum Antakya (Abb. 5 Nr. 20) sowie auf einem Felsrelief aus Burdur (Nr. 22), beide Anatolien, auf einem Goldamulett in London (Nr. 6) und auf einem aus Mainz (Nr. 11) zu sehen. In einigen der oben genannten Darstellungen mit *retiarius* konnte zusätzlich ein *secutor* oder *mirmillo* (schwer bewaffneter Gladiator) abgebildet gewesen sein, da jeder von ihnen üblicherweise gegen den Erstgenannten kämpfte.[71]

Der Dreizack des *retiarius* – des populärsten der Gladiatoren – hatte eine starke symbolische Bedeutung, so war er auch Symbol für negative Vorsehungen wie uns Artemidor von Ephesos (von Daldis) in seiner Abhandlung zur Traumdeutung überlieferte: Er kündigt Verluste an.[72] Außerdem übte sein Träger einen ungeheuren Zauber auf das Publikum aus und sein gewaltsamer Tod wurde im übertragenen Sinn als magisches Mittel gegen Dämonen verstanden.[73] Sein Blut wurde als Heilmittel gegen Epilepsie *(morbus comitialis)* getrunken.[74]

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Unter den unzähligen bekannten phallischen Amuletten gibt es auch ein Beispiel in Bologna, das den Phallus selbst als Gladiator zeigt.[75] Die Figur eines isolierten ithyphallischen Gladiators erscheint auch auf einem *tintinnabulum* aus Herculaneum.[76] Dieser kämpft gegen seinen eigenen Phallus, der sich in einen Panther verwandelt hat: eine spiegelbildliche Allegorie der Macht des Neides *(fascinum).*

In der griechischen Welt wird der auf Amuletten dargestellte Dreizack als militärische Waffe angesehen.[77]

Interessanterweise gab es im spätantiken Trier einen Töpfer namens *Strambus* (ab dem 4. Viertel des 3. Jh. n. Chr.), der eine besondere Produktion leitete: Hier wurden Kannen mit phallischem Ausguss, Plaketten mit Gladiatoren (darunter *retiarii* und *secutores*) sowie Kalender hergestellt, auf denen Planetengötter abgebildet waren und die ausschließlich dem Zweck dienten, die *dies fasti et nefasti* (Glücks- und Unglückstage) anzuzeigen.[78]

Frosch

Im Anschluss an den Dreizack ist ein kleines froschartiges Tier zu sehen, gefolgt von einem größeren,[79] dessen Beine nach innen gerichtet sind; nicht nach außen wie bei der Eidechse oder beim Salamander.[80] Der Hals dieser auch als Frosch anzusprechenden größeren Figur ist ziemlich lang und ähnelt dem einer Schildkröte, seltsamerweise scheint sie auch den Schwanz einer Eidechse zu besitzen.

Der Frosch ist in einem ähnlichen Kontext auf einer Gemme (Taf. 1 Nr. 12), auf einer Glaspaste (Nr. 16), auf einem magischen Nagel (Taf. 1 Nr. 17)[81] sowie auf einer Lampe (Nr. 19) – alle ohne Fundort – vorhanden. Er symbolisiert Fruchtbarkeit (tatsächlich findet man einen kleineren Frosch an seiner Seite) und sowohl im Christentum als auch im Alten Ägypten war er ein Symbol für Wiederbelebung und Auferstehung.[82] Das Tier hat metamorphischen Charakter.[83] Der Frosch kann in antiker griechischer Vorstellung dem durstigen Wanderer das Vorhandensein von Wasser anzeigen,[84] durch sein Quaken aber Götter ebenso wie Menschen belästigen. Um einen Feind auf Abstand zu halten, starrt er diesen an, bis er sich entfernt.[85] Laut griechisch-römischer Vorstellung kündigte er auch schlechtes Wetter an.[86] Außerdem gehört er zur Unterwelt. Zusammen mit anderen Lebenssymbolen wie Schlange, Eidechse oder Schildkröte wird der Frosch – jedoch manchmal in Gestalt einer Kröte dargestellt – auf Gefäßen, die dem Sabazios geweiht sind, oder auf solchen, die dem Kultbereich des Jupiter Heliopolitanus angehören, abgebildet.[87] Bei Letzteren, nachgewiesen in Carnuntum, ist es, wie im Fall des vorliegenden Wiener Objekts, schwierig, den Unterschied zwischen Kröte, Frosch und Schildkröte festzustellen.[88] Die Kröte scheint im magischen Sinn wirksamer als auch gefährlicher zu sein.[89]

Adler (?)

Dem Frosch folgt ein Vogel, der, mit einem weiteren, ein symmetrisch angeordnetes Paar im oberen Teil des Amuletts bildet. Wie auf anderen Amuletten ist es auch hier schwierig, die betreffende Art zu erkennen.[90] Gestalt und Länge der Flügel legen jedenfalls eine Deutung als Adler nahe. Er ist z. B. auf Gemmen in

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Abb. 5: Mosaik aus Jekmejeh (bei Antiochia am Orontes, Türkei) im Museum von Antakya. (Foto: Antakya Arkeoloji Müzesi)

„Inszenierungen" des Bösen Blicks zusammen mit dem Blitz und einem Serapiskopf dargestellt (Nr. 13) und teilweise auch in mithrischen Darstellungen, zusammen mit dem Raben, belegt.[91] Wegen des Erhaltungszustandes des Wiener Objekts ist eine gesicherte Ansprache des Vogels nicht möglich. Laut Siegfried Seligmann ist „ein Tier mit ausgebreiteten Flügeln besonders wirksam gegen die Faszination", das *fascinum.*[92] Symmetrische Anordnungen von Tieren – wie im Mosaik der *Basilica Hilariana* (Taf. 1 Nr. 21) – betreffen sonst v. a. Schlangen (Tab. 2 Nr. 28–29),[93] doch auf einigen Beispielen von Darstellungen des Bösen Blicks erscheinen in solcher Weise auch Vögel: z. B. auf einem Steinrelief in Aquileia (2. Jh. n. Chr., Nr. 27) und wahrscheinlich auch auf einem Relief von der Via Appia in Rom (Nr. 24) ebenso wie auf einem Amulett in London (Nr. 6). Die Darstellung auf Amuletten sollte dessen Träger bei Koliken helfen und Gebärende unterstützen. Sein Kot wurde gegen Zahnschmerzen und Husten von Kindern verwendet. Der Adler selbst soll seherische Fähigkeiten besessen haben.[94]

Der Adler kann sich in vielfältiger Weise auch auf Jupiter beziehen[95] und tritt schließlich auch auf sog. Votivhänden des Sabazios auf.[96]

In vielen Traditionen ist er, wie viele andere Vogelarten einschließlich des Raben, Symbol der Offenbarung der göttlichen Macht des Himmels.[97]

Exkurs: Rabe

Der Rabe ist in vielen Darstellungen des Bösen Auges nachgewiesen. Der Vogel ist einer der vier Helfer bei der *tauroctonia* (der Tötung des Stiers durch Mithras). Als *corvus* oder *corax* ist er mithrischer Weihegrad und lässt sich an-

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

hand des Mosaiks im Mithräum des *Felicissimus* in Ostia und der Inschriften des Mithräums unter der Kirche Santa Prisca in Rom als Planet Merkur identifizieren.[98] In der Tauroktonie kommt der Rabe vor der Morgendämmerung mit dem Auftrag zu Mithras, den Stier zu töten.[99] Das charakteristische Krächzen des Raben in der Nacht wird noch heute als unheilvolles Vorzeichen interpretiert.[100]

Schlange

Im oberen Teil des Amuletts aus Vindobona findet man Reste der Darstellung einer einzelnen oder mehrerer Schlangen wie sie auch im oberen Teil des Objekts aus Fuveau begegnet. Unterhalb der Öse des Wiener Stücks lässt sich ein Schlangenkopf erahnen.

In Darstellungen des Bösen Auges wie auch in mithrischen Szenen sind Schlangen fast immer nachgewiesen.[101] Auf dem Amulett von Am Hof lässt sich nicht entscheiden, ob die Schlange sich um andere Figuren windet, wie es auf dem Amulett von Fuveau sein könnte. Im Mosaik in Antakya (Abb. 5) dagegen ist dies nicht der Fall. Auf dem hier vorgestellten Fund könnte die Schlange eine Schutzfunktion ausgeübt haben.[102] Ganz allgemein wurde der Schlange eine schützende Wirkung gegen Krankheiten zugeschrieben.[103] Das Kriechtier galt als sehr mächtiges Mittel gegen Vergiftung.[104] In der Antike war die Schlange der Beschützer par excellence (ἀγαθὸς δαίμων, wohlwollender Genius), sie war oft Bestandteil privater Kultschreine (Lararien) in Pompeji[105] und bezeichnete die *tutela loci* (Schutzgottheit einer Örtlichkeit).[106]

Schlangen stellen eine kosmische Macht dar: Sie symbolisieren den Lauf der Sonne am Himmel, lenken den Lauf der Dinge und sorgen für ihre Erneuerung.[107] Zurvân (Zeit-, Himmels-, Schicksals- und Totengott) wurde oft wie Aion als schlangenumwundener Mann dargestellt.[108] Auf einem Achatamulett ist ein nackter Mann, der sich mit seinen eigenen Händen würgt, von einer Schlange völlig umwunden.[109] Hier besitzt die Schlange eine andere Funktion: Sie unterstützt die *invidia* bei ihrer Tat, sich selbst zu erdrosseln.[110]

Die Schlange symbolisiert auch Hekate und den Tag des Saturn,[111] sie ist aber auch der Gott des Schattens und in Ägypten der Dämon des Horus.[112] Sie entspricht auch dem Sternbild Hydra.

Dieses Kriechtier ist oft auf magischen Nägeln dargestellt, zusammen mit dem Bösen Blick (Tab. 1 Nr. 17 und Taf. 1).[113] Es erscheint auf Gefäßen, die Sabazios geweiht sind, sowie stets auf dessen bronzener sog. Votivhand.[114] Die Schlange war ein Hauptsymbol des phrygisch-thrakischen Sabazioskultes und erscheint auch auf Gefäßen des Bacchuskultes in Italien.[115]

Das Amulett aus Fuveau

Von den eben besprochenen Darstellungen des Wiener Amuletts befinden sich einige auch auf dem Objekt aus Frankreich (Phallus, Skorpion, Hund, Schlange). Während andere (Dolch, Dreizack, Frosch, Adler?) fehlen, sind weitere Tiere wie auch ein Blitzbündel in den Kreis um das Auge eingefügt (Abb. 3 Tab. 1).

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Blitzbündel

Auf dem Amulett von Fuveau ist im oberen Teil neben den Schlangen und einem sechsstrahligen Stern[116] ein Blitzbündel dargestellt (Abb. 3). Alle drei Elemente können dem Himmel zugeordnet werden – wo sich auch die Tauroktonie abspielt. Das Blitzbündel tritt häufig im oberen Teil von Amuletten, manchmal zusammen mit anderen Himmelssymbolen, auf (vgl. Tab. 1). Das Blitzbündel (Symbol des Zeus/Serapis) ist auch sonst auf Metallamuletten v. a. aus Italien (Nr. 1, 3, 5–6, 8), auf Gemmen (Nr. 13–15) und auf magischen Nägeln (Nr. 18) nachgewiesen. Es stellt den Tag des Jupiter oder des Serapis, des Sonnengottes, dar.[117] Der Schutz des Serapis war vielgefragt.[118] Das Blitzbündel erscheint auch an der Votivhand des Sabazios, meist unterstützt von einem Adler.[119]

Das Blitzbündel symbolisiert auch *leo,* die vierte Weihestufe der Anhänger des Mithras.[120]

Eidechse

Auf dem Amulett aus Fuveau steht wahrscheinlich[121] eine Eidechse neben dem Blitzbündel, wie es auf anderen Amuletten oft zu sehen ist.

Sie ist vielleicht Teil einer Darstellung des Bösen Blicks am Grabdenkmal des *Geminius Saturninus* in Auzia, Algerien (Nr. 23), kommt vor in einem Relieffragment von der V*ia Appia* in Rom (Nr. 24), auf sechs Metallamuletten (Nr. 1–4, 5? 7? 11), einer Gemme (Nr. 12), einer Glaspaste (Nr. 16) sowie auf magischen Nägeln (Nr. 17).[122]

Die Eidechse sollte vor Augenkrankheiten schützen[123] und konnte durch ihre Verbindung mit der aufgehenden Sonne sogar Blindheit heilen, weshalb sie auch allein auf Amuletten abgebildet wurde.[124]

Die Eidechse tritt manchmal auch in Mithras-Darstellungen auf.[125] Sie ist zusammen mit der Schildkröte ein chthonisches Element, das sich oft bei Sabazios findet, aber auch ein Sonnensymbol.[126] Sie ist in Carnuntum auf Gefäßen nachgewiesen, die aus Kultbereichen von Liber/Libera und Jupiter Heliopolitanus stammen.[127] Die Eidechse gehört zum Herbst, der Jahreszeit der Weinlese, und so wird sie auch mit Dionysos dargestellt.[128]

Stelzenläufer (Strauß?)

Auf dem Amulett von Fuveau befindet sich ein Vogel, der einem Strauß sehr ähnlich sieht.[129] Der Kopf ist nicht zu sehen. Er scheint einen Berührungspunkt mit der Schlange zu haben, indem er sie anzugreifen versucht oder umgekehrt. Stelzenläufer in dieser Aktion begegnen auch auf christlich-jüdischen Amuletten oder magischen Gemmen.[130] Normalerweise kämpfen innerhalb von Darstellungen des Bösen Auges die umgebenden Figuren nicht miteinander.

Ein ähnlicher Vogel ist auch auf dem Steinrelief in der Woburn Abbey (Taf. 1 Nr. 25) abgebildet, wo man auch den Dreizack in der Hand des *retiarius* findet. Seligmann sieht in der „Inszenierung" des Bösen Blicks auf einem „Salomon-Siegel"[131] ebenfalls einen Strauß, der jedoch auch ein Flamingo sein könnte. Am besten ist der Vogel des Amuletts von Fuveau mit dem Strauß auf zwei Lampenfragmenten aus Jerash in Jordanien (2./3. Jh. n. Chr.) zu vergleichen.[132]

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Langbeinige Vögel – Stelzenläufer – kommen nicht selten vor (Nr. 1, 4, 5? 6, 7? 11, 25):[133] Sie sollten vor giftigen Schlangen schützen, und da sie angeblich jene wie auch Skorpione fressen ohne selbst Schaden zu nehmen, waren sie auch Sinnbild für eine gute Verdauung.[134] Außerdem konnte z. B. der Ibis in antiker Vorstellung vor der Einnahme von Giften schützen, da er ausschließlich sauberes Wasser trinkt.[135]

Löwe

Das Symbol des Löwen umfasst eine Vielfalt an Bedeutungen, die in der Spätantike auf verschiedenen religiösen Ebenen liegen konnten.[136]

Auf dem Amulett aus Frankreich folgt auf den Skorpion und den Hund der Löwe. Der Löwe ist in mithrischen Darstellungen in den germanischen und gallischen Provinzen und jenen an der Rhein-Donau-Grenze üblich, in den Donauprovinzen jedoch selten.[137] Man begegnet ihm auch auf mithrischen Kultgefäßen.[138] Er ist weiters das heilige Tier der Kybele, der Mutter aller Götter.[139] Er ist bei den hier gelisteten Objekten nachgewiesen auf Metallamuletten (Nr. 1–2, 4–7? 10), auf Gemmen (Nr. 14–15), auf einem Relief (Nr. 25) und in einem Mosaik aus Rom (Nr. 21: Löwin?). Dieses Tier wird fast immer im linken unteren Teil der Artefakte dargestellt (Nr. 1–2, 14, 25).[140]

Bereit zum Angriff, wie auf dem Amulett in Fuveau, ist er auf vielen Gemmen des 2. und 3. Jahrhunderts dargestellt.[141]

Astrologisch gesehen ist *leo* – meist im Profil und in Bewegung dargestellt – der „Wohnsitz" des Helios.[142] Er steht für die Sommersonnenwende, da er oberhalb der Ekliptik, der angenommenen Bahn der Sonne, seinen Platz hat.[143] Er schützt das Herz, den Rücken, den Magen und die Hüften,[144] aber auch das Augenlicht. Er symbolisiert die Krankheit – deshalb konnte er sie auch heilen – und die Wachsamkeit, da er nach altem Glauben immer mit offenen Augen schlief.[145] Die solare Symbolik des Löwen findet sich in der Magie sehr häufig.[146]

Vergleiche zum Amulett aus Fuveau (Abb. 3)

In dem französischen Beispiel fällt der geflügelte Phallus auf, dieser ist nicht nur auf Metallamuletten aus Italien (z. B. hier Nr. 1, 5), sondern auch auf verschiedenen anderen Objekten (Kalktafel, Bronzering, *tintinnabula*) belegt.[147]

Die meisten Vergleiche mit dieser Reihe von Gestalten finden sich bei Metallamuletten (Nr. 1–2) und bei Gemmen, die ebenfalls als Amulette benutzt wurden (Nr. 14).

Laut Beschreibung das beste Vergleichsstück ist ein Amulett, ebenfalls aus Gold, in der Sammlung Borgia, auf dem genau dieselben Figuren zu finden sind, ebenfalls mit einer Öse in der Mitte der Rückseite (Nr. 4). Ein weiteres Amulett aus einem römischen Grab (Ende 1. Jh. n. Chr.) in Etrurien (Accessa-See, in der Nähe von Massa Marittima) stellt fast dieselben Figuren dar, wenn auch nicht in derselben Reihenfolge (Nr. 5). Auch dieses Amulett trägt eine Öse an der Rückseite. Ähnliche Darstellungen sind auf dem Amulett aus Sizilien zu finden (Nr. 1), jedoch befindet sich bei diesem Stück die Öse oben an der Einfassung.

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Mögliche Hintergründe der Darstellungen

Der symbolische Gehalt dieser Amulette kann auf verschiedenen Ebenen liegen: In der mittleren Kaiserzeit und in der Spätantike wurden Darstellungen von Tieren oder geometrische Motive als kosmische und magische Schutzsymbole für unterschiedliche Objekte benutzt.[148]

Die Symbole, die das Auge auf dem Goldanhänger in Wien umringen, erinnern an zodiakale Darstellungen, die Teil des Mithraskultes, der Tauroktonie sind,[149] insbesondere Schlange, Hund und Skorpion, drei von vier Helfern des Mithras (siehe die Einzelbesprechungen oben); aber auch der Dolch, der in dieser Reihung zum Mythos passt: Mit dem Dolch wird der Stier getötet, ein Hund springt hinzu, um das Blut zu trinken, ein Skorpion sitzt an den Genitalien des Stiers. Der Hund ist auf den Amuletten aus Wien und Fuveau und im Mosaik in Antakya (Abb. 1–3, 5) springend dargestellt, wie in den Darstellungen des den Stier tötenden Mithras.[150] In den drei genannten Beispielen ist auch der Skorpion immer entsprechend den mithrischen Darstellungen wiedergegeben: von oben betrachtet, mit geöffneten Scheren und sechs bzw. acht Beinen.[151]

Innerhalb dieses Mythos gibt es eine komplexe Symbolik, die unterschiedlich interpretiert werden kann. Insbesonders wurde von Ulansey für die Stiertötungsszene eine astrologische Deutung vorgeschlagen:[152] Sie stellt demnach die Präzession der Äquinoktien dar. Die verschiedenen Gestalten entsprächen Sternbildern in einem bestimmten Zeitalter (Stierzeitalter), das von ca. 4000 bis 2000 v. Chr. reichte: der Skorpion *scorpio,* der Hund *canis minor,* die Schlange *hydra* und der Löwe *leo.* Demnach wäre die Stiertötungsszene am Frühlings-Äquinoktium positioniert, wo Tag und Nacht dieselbe Länge haben. In dieser Theorie wird der Kontrast zwischen Licht und Dunkel deutlich, der neutralisiert wird durch die Position am Äquinoktium.

Der Ursprung der Tauroktonie ist jedoch sehr umstritten und wird allgemein auch so erklärt:[153] Aus dem Körper des sterbenden Stiers entstand die Vegetation, deshalb ist im Schöpfungsmythos die Gestalt des Stiers als Urbild aller Tier- und Pflanzenarten enthalten.[154] Dieses Opfer wurde jedes Jahr wiederholt, um die Erneuerung der Vegetation und insbesondere das Wachstum der Kulturpflanzen (Ähren) – und somit das Überleben der Menschheit – zu sichern.[155] In Rom war das *taurobolium,* in welchem der *taurus* geopfert wurde, eine der feierlichsten Zeremonien. Die Stiertötungsszene, die auf diese Weise eine kosmische Bedeutung erhält, steht auch im Zentrum aller Mithräen. Auf dieser Basis wird behauptet, dass innerhalb des Mithraskultes das Fest selbst der Erlösung seiner Anhänger diente.[156]

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass diese Szene in der Forschung im Lauf der Zeit zwar auf unterschiedliche Weise erklärt wurde, aber die Auslegungen unterstreichen den ihr innewohnenden Dualismus: die symbolische Darstellung des ewigen kosmischen Kampfes zwischen Gut und Böse, Licht und Nacht, Tod und Auferstehung. Sie könnten sich demnach sowohl in der schützenden als auch angreifenden Funktion der das Böse Auge umgebenden Figuren widerspiegeln. In der Antike haben die Menschen versucht, sich bei den Göttern einzuschmeicheln, damit sie dieses Gleichgewicht, diese Harmonie erreichen können. Die Amulette waren ein Mittel dazu.[157]

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Schlange, (Schildkröte), Frosch, Eidechse und Adler sind auch die typischen Elemente, die auf den bronzenen sog. Votivhänden des Fruchtbarkeitsgottes Sabazios, manchmal mit Sol oder Zeus Helios gleichgesetzt, auftreten.[158] Diesen Händen waren apotropäische Attribute beigefügt, so dass sie, wie man auch vermutete, fast zu Amuletten wurden.[159] Demgegenüber waren sie aber auch Instrument der Anbetung in den Mysterien.[160] Die Verehrer des Sabazios glaubten auch an die zyklische Erneuerung und an die Rettung der Seele nach dem Tod.[161]

Bei der Wahl der Motive auf dem Amulett in Wien bemerkt man eine Präferenz für Symbole der Kulte orientalischer Götter – in Pannonien in der Spätantike nicht ungewöhnlich –, insbesondere des Mithras und Sabazios, die auch gleichgesetzt wurden.[162]

Für ähnliche Darstellungen wurden weitere astrologische Interpretationen vorgeschlagen: Interessant ist die Gemme Nr. 14 in New York (Taf. 1), wo rund um ein Auge sieben Motive – Kauz, Schlange, Hirsch, Skorpion, Hund, Löwe, Blitzbündel – angeordnet sind, für die Charles William King eine Verbindung zu den Wochentagen herstellt.

Mithilfe einer Inschrift auf einem Jaspis wurde ein Amulett mit Darstellung des Bösen Auges als Schutz für Nase, Augen und Zähne interpretiert.[163] Nach hellenistisch astrologischer Lehre gibt es einen Einfluss (Melothesie) des Zodiakos auf die Erde und die menschlichen Organismen, weshalb die antike Magie ihre Methoden aus dem astrologischen Wissen ableitete: Verkörperungen von Göttern dienten dazu, die Dekane der astrologischen Lehre darzustellen, die eine therapeutische Eigenschaft hatten. Einen Nachweis dafür erbringen die astrologischen Tafeln aus Grand (Frankreich) aus dem 2. Jahrhundert n. Chr.[164]

Einige der Symbole des Amuletts in Wien könnten in astrologischer Auslegung wohl mit dem Wunsch in Verbindung gebracht werden, vor Krankheiten, z. B. Geschlechtskrankheiten, zu schützen.

Wegen der Vielfältigkeit an Kombinationen der einzelnen Gestalten und ihrer verschiedenen möglichen Zusammenhänge, wurde eine eindeutige Interpretation dieser Darstellungen generell als schwierig bezeichnet.[165] Denn in Verbindung mit dem Bösen Auge treten neben Figuren, die astrologisch/mithrisch belegt sind, auch andere auf – Elefant,[166] Tarantel, Tausendfüßler,[167] Raubkatze, Bär, Wildschwein (z. B. Nr. 10) und menschliche Gestalten (Waffen als Sinnbild des *retiarius,* Zwerg, *cossim cacans,* Nr. 25 Taf. 1). Und sobald astrologische Symbole aus ihrem ursprünglichen Kontext losgelöst erscheinen – wie z. B. auf magischen Gemmen –, liegt auch deren Neuinterpretation nahe.[168] Diese „Mischung" könnte generell einer Verstärkung der apotropäischen Wirkung von Objekten gedient haben.[169]

Doro Levi zitiert in seiner Arbeit über das Böse Auge auch Artemidor von Ephesos (von Daldis; 2. Jh. n. Chr.). In dessen Abhandlung zur Traumdeutung werden gewisse Tiere wie Skorpion, Spinne und Tausendfüßler mit bösen Männern gleichgesetzt und als Vorboten schlimmer Ereignisse bezeichnet. Aber gleichzeitig schützen die meisten von ihnen auch vor Krankheit oder Unglück, die sie wiederum selbst mit sich bringen können.[170]

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Unter Berücksichtigung all der oben angeführten Aspekte kann zusammenfassend momentan nur festgehalten werden, dass die hier behandelten Darstellungen in Verbindung mit dem Bösen Auge in erster Linie als Ausdruck des Aberglaubens, sie könnten die Gefahr des Bösen Blicks eindämmen, angesehen werden müssen.

Direkte und indirekte Einflüsse auf die Vorstellung vom Bösen Auge

Erwin R. Goodenough bemerkte in ikonographischer Hinsicht einige Ähnlichkeiten zwischen dem Auge des Horus auf Amuletten und den Darstellungen des Bösen Auges.[171] Im Cabinet des Médailles et Antiques in Paris gibt es unter den griechisch-ägyptischen Gemmen ein kleines rundes Amulett aus Bein, in dessen Mitte ein Auge eingraviert ist, auf das Pfeile zielen.[172] Auf der Rückseite trägt es ein Graffito, in dem die Sonnengottheit Chnoubis angerufen wird.[173] Bereits in der altägyptischen Kultur war *udjat,* das Auge, als Schutzsymbol gegen den Bösen Blick sehr verbreitet.[174] Griechisch-ägyptische Amulette zeigen oft synkretistische Darstellungen von Sonnengottheiten, die in Ägypten, aber auch in Persien, Babylon und Syrien vorherrschten.[175] Unter den magischen Papyri – datiert v. a. zwischen dem 2. und dem 5. Jahrhundert n. Chr. –, mit Texten verschiedener Traditionen und Religionen,[176] befindet sich eine Anleitung zur Herstellung solcher Objekte. Interessanterweise wird darin Helios angerufen, ein Gott, der im Laufe des Tages verschiedene Tiergestalten annimmt.[177] Jede von ihnen verleiht ihm eine schützende Macht und der Gott wird gebeten, diese an den Träger des Amuletts weiterzugeben.[178]

Die Darstellungen des Auges sollten dem Träger des Amuletts gegen das Böse die Stärke der Sonne verleihen, was nach Frederick E. Brenk am Beispiel einer dem Kaiser Nero geweihten Stele zu sehen ist.[179] Jene Stele wird in Cambridge aufbewahrt und enthält apotropäische Formeln, wie sie auch auf dem Mosaik in Antakya (Abb. 5) und anderen Amuletten mit Darstellungen des Bösen Blicks zu lesen sind. Der römische Glaube griff im Kontakt mit der hellenistischen Magie und Religion viele ihrer Inhalte auf, wovon die pseudowissenschaftlichen Mitteilungen Plinius des Älteren in der *Naturalis Historia* zeugen.[180]

Die Sonnengottheiten überwogen auf den „magischen" Edelsteinen der Spätantike, für deren „Aktivierung" der Magier – wie bereits gesagt wurde – die Gottheit Aion anrufen musste.[181] Man sollte nicht außer Acht lassen, dass bei Aion-Statuen[182] an der Brust der Gottheit ein Auge dargestellt sein kann. Der Leontokephalos – Regent des Tierkreises –, der manchmal als Aion[183] oder als Zurvân, Vater des Guten und des Bösen, interpretiert wird oder im gnostischen Kontext mit Horus gleichgesetzt werden kann[184], war – zusammen mit Osiris – der Gott des Todes und der Unterwelt, aber auch der Auferstehung.[185] Aus der Sicht des Zoroastrismus, einer Lehre der persischen Magier, ist Zurvân derjenige, in dem sich die Gegensätze (Gut/Böse, Tod/Leben, Licht/Dunkelheit) treffen und am Ende das Gute überwiegt.[186] Solche Themen treten häufig auf magischen Gemmen auf.[187]

Goodenough schreibt über das Auge: "It was, indeed, associated with so many deities that it stood for no one deity specifically."[188] Rita Paris verbindet dieses Symbol mit dem Kult der Kybele oder Magna Mater, da im Eingangsbereich der

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Basilica Hilariana (Taf. 1 Nr. 21), die ihrem Kult gewidmet war, eine Darstellung des Bösen Auges gefunden wurde.[189] Attilio Mastrocinque wiederum weist anhand von Gemmeninschriften darauf hin, dass Darstellungen des Bösen Blicks v. a. mit der Schutzgottheit Serapis, die Sonnengottheit par excellence,[190] in Verbindung stehen könnten.[191] Serapis eignet sich sehr gut für diese Art von Darstellungen, da er alle hier vorgestellten Ebenen berührt: Er lässt sich sowohl mit Zeus – dem Herrn des Universums – als auch mit Dionysos, dem Gott der Fruchtbarkeit, gleichsetzen, wie auch mit Asklepios – Gott der Heilkunst –, Helios – Sonnengott – und Hades – Totengott und Herrscher über die Unterwelt.[192]

Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass man durch die Verwendung des Bösen Auges unter vielversprechendem Schutz verschiedenster solarer Gottheiten stehen konnte.[193]

In der Spätantike nahm der Synkretismus der Religionen, der philosophischen und kosmologischen Anschauungen und magischen Praktiken zu. Damals flossen Elemente von Traditionen und Kulturen aus verschiedenen Teilen des römischen Reiches zusammen, so dass Herkunft und Hintergründe der Darstellungen des Bösen Blicks aus einem spezifischen kulturellen Bereich schwierig zu deuten sind; sie können auf unterschiedlichste Weise interpretiert werden.[194]

Datierung und Verbreitung

Es ist sehr problematisch, für diese Art der Objekte eine Datierung zu finden: Es handelt sich meist um Altfunde, aufbewahrt in Antikensammlungen, großteils ohne detaillierte Informationen der Fundumstände, manchmal ist nicht einmal der Fundort bekannt.[195]

Nach Dunbabin und Dickie ist das ikonographische Konzept der *invidia* und des Bösen Auges in die spätenhellenistische Zeit zurückzuführen, obwohl seine Existenz schon bei den Sumerern, Babyloniern und Assyrern und auch im Neolithikum nachgewiesen ist.[196] In der römischen Epoche ist die Blütezeit seiner Verwendung jedoch in der mittleren und v. a. späteren Kaiserzeit anzusetzen.[197] C. Bonner gibt als früheste Datierung römischer Amulette das 3. Jahrhundert n. Chr. an, dem widerspricht jedoch ein später gefundenes Exemplar in einem Grab vom Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. nahe Massa Marittima in Italien (Nr. 5).

In der Spätantike, aber schon seit severischer Zeit, mussten die ägyptischen Priester infolge administrativer Einschränkungen durch den römischen Staat ihr Angebot an religiösen Handlungen einem breiteren Markt anpassen, wodurch magische Praktiken größere Verbreitung erlangten.[198] Im christlichen Umfeld werden sogar Figuren – Heilige oder Ritter – gegen den Bösen Blick verwendet.[199] Diese heidnischen Praktiken wurden von der Kirche nicht nur geduldet, sondern sogar selbst durchgeführt.[200] Und so benutzte man auch weiterhin den Bösen Blick in synkretistischer Weise oft in christlichen und jüdischen Darstellungen.[201] Pilger trugen insbesondere während ihrer Reise Amulette.[202]

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Die Darstellungen des Bösen Blicks, die für den Vergleich mit dem Wiener Amulett interessant sind, wurden in Anatolien bzw. Italien gefunden.[203] Im Osten wurden Lampen (datiert 4./frühes 5. Jh. n. Chr.) mit dem Motiv der *invidia* produziert, die hinsichtlich der Figurenauswahl einen weiteren Vergleich mit unseren bieten (Abb. 4).[204]

Der im Zusammenhang mit dem Bösen Blick selten dargestellte Dreizack findet sich ebenso v. a. im Osten – in Anatolien, im Fußbodenmosaik von Jekmejeh bei Antiochia am Orontes (frühes 2. Jh. n. Chr., Nr. 20) und auf einem Felsrelief in Burdur (Nr. 22).[205]

Der Mithraismus, die orientalischen Religionen, Sitten und Glaubensvorstellungen wurden v. a. von Soldaten verbreitet.[206] In dem Vindobona benachbarten Legionsstandort Carnuntum war – nach ihrem Aufenthalt im Orient und der Teilnahme am jüdischen Krieg – die *legio XV Apollinaris* im späten 1. bis zum Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. stationiert. Eine Altarinschrift, die als Weihenden einen ihrer Zenturionen *C. Sacidius Barbarus* nennt, stellt den frühesten Hinweis auf den Mithraskult entlang der Limesstrecke Vindobona–Carnuntum dar.[207] Die *legio XV Apollinaris* hätte demnach diese Lehren verbreiten können.[208] Später waren mit der *legio X* wohl auch Anhänger des Mithraskultes und orientalischer Gottheiten in Vindobona (Ende 2. Jh. n. Chr.) stationiert.[209]

Das Amulett wurde am Platz Am Hof in einer spätantiken Straßenschotterung (4./Anf. 5. Jh.) gefunden.[210] Es ist schwierig zu beweisen, dass gerade die eben genannten Legionen, v. a. die Letztere (in Vindobona stationiert bis in die Spätantike), samt zugehöriger Verwaltung und begleitenden Händlern in unmittelbarem Zusammenhang mit diesem Amulett zu sehen sind,[211] da in der Spätantike auch von einer zivilen Nutzung des Lagerareals ausgegangen werden muss.[212] Tatsächlich wurden auch v. a. von Frauen und Kindern getragene Amulette aus spätantiken Gräbern geborgen.[213]

Obwohl der kulturelle Hintergrund des Besitzers einen Einfluss auf die Auswahl der Motive haben konnte, musste der Träger nicht zwangsläufig an den „angerufenen“ Gott glauben oder die Lehre der Magier kennen.[214] Wichtig war die Wirksamkeit des Objekts: Sowohl auf magischen Gemmen als auch auf Metallplättchen gibt es eine Auswahl von Motiven und Zauberformeln – auch gegen den Bösen Blick –, die eine benutzerdefinierte Bestellung beweisen können. Die Frage ist in unserem Fall, welche Ebene haben diese manchmal mehrschichtigen Symbole berührt?[215] Stand nur ganz allgemein der Wunsch dahinter, Übel und Unheil abzuwehren, oder war die Intention des Trägers eine sehr persönliche, nämlich die, eine bestimmte Krankheit zu verhindern bzw. zu überwinden oder Fruchtbarkeit zu erlangen?

Nicht nur Phallus-Darstellungen, sondern auch solche mit dem Bösen Blick waren zu allen Zeiten verbreitet und sind auch heute – und das weltweit – in Verwendung.[216] Bereits in der Antike waren sie Ausdruck der Volksfrömmigkeit;[217] und da die Trennung zwischen Magie, Religion und „Wissenschaft“ nicht so streng war wie heute,[218] wurden die magischen/apotropäischen Praktiken von allen Gesellschaftsschichten ausgeübt.[219]

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Anmerkungen

1 Mein Dank für die Diskussion und Literaturhinweise geht an M. Feugère, der mir auch die Erlaubnis gab, das Amulett aus Fuveau zu publizieren, und A. Giovannini (Associazione Nazionale per Aquileia). Für vielfältige Unterstützung bedanke ich mich weiters bei A. Bernhard-Walcher, E. Flaiani, G. Gruber, C. Litschauer, G. Reichhalter; für die sprachliche Überarbeitung des Textes: M. Böck. – GC: 2008_02; Fläche: 31, Schnitt: S11, Bef.-Nr.: 2885.

2 Z. B. Plin. nat. 25, 67, 115; Daremberg/Saglio 1875, 252 Anm. 1 s. v. amuletum (E. Labtut). – RE 6, 2 (1909) 2009–2014 s. v. fascinum (F. Kuhnert); RE 1, 2 (1894) 1984 s. v. Amulett (E. Riess).

3 Vgl. L. M. Caliò, La tecnica orafa in età romana. In: M. Galli/G. Pisani Sartorio (a cura di), Machina. Tecnologia dell'antica Roma. Ausstellungskat. (Roma 2009) 217 f.

4 Das Blech ist so dünn, dass es wohl eine Unterlage aus Holz oder Leder benötigte, um ein Zerbrechen während des Tragens zu vermeiden: freundl. Mitt. A. Giovannini. – Restauratorin U. Egger: „Beide Hälften wurden mit einem Bambusstäbchen von Erdresten befreit. Es erfolgte eine Kunststoffklebung (Araldit 2020). Auf die noch nicht ausgehärtete Klebestelle wurde Blattgold aufgelegt – alle Arbeiten fanden unter dem Mikroskop statt." Um die Figuren besser sichtbar zu machen, wurde von der Firma 7reasons eine 3D-Rekonstruktion mittels Laserscan versucht, doch war wegen der kleinen Dimensionen des Objekts und der Rückstrahlung des Goldes das Ergebnis nicht zufriedenstellend. Mein Dank geht an die Firma 7reasons. Die Umzeichnung wurde wegen der geringen Größe des Objekts auf Basis verschiedener Fotografien erstellt.

5 Privatbesitz: Inv.-Nr. AML-4001, L: 14 mm, Gewicht: 0,43 g.

6 Bienkowski 1893, 294 f.

7 Ch. Breuer, Malocchio – AugenBlicke des Begehrens. Momente eines Theaters der Blicke (Dipl. Univ. Wien 1995) 6–9; Budge 1930, 354.

8 Goodenough 1953, 238 cat. 1063; Engemann 1975, 31 Abb. 1, für die begleitende Inschrift auf einer Statuette in Berlin, die auf diesen Inhalt hinweist: 35 f. mit Lit.; Seligmann 1910, fig. 230; Perdrizet 1922, 26 f. fig. 7 f. – Zu den literarischen Quellen: Dunbabin/Dickie 1983, 10 f. Taf. 8.c. – Zur Erklärung und Verbreitung des Motivs: Michel 2001, 268 f. – Zur Macht der Salomon-Siegel, wie es oft auf magischen Nägeln erscheint: Bevilacqua 2001, 143.

9 Engemann 1975, 34 f. 37 f.; Dunbabin 1999, 312 fig. 311; Bianchi Bandinelli et al. 1964, Abb. 196; Levi 1941, 225; Meisen 1950, 156. Inschriften allein wurden auch auf pergamenischer Terra Sigillata gestempelt, siehe H. Goldman (Ed.), Excavations at Gözlü Kule, Tarsus. 1, The Hellenistic and Roman Periods (Princeton, NJ 1950) 176 nn. 909–913 und 284.

10 Dunbabin 1999, 312 Abb. 311.

11 Dunbabin/Dickie 1983, 19–24; noch in der Spätantike in Athen: C. Grandjouan, The Athenian Agora 6. Terracottas and Plastic Lamps of the Roman Period (Princeton, NJ 1961) 31 Pl. 23,889–895; Mastrocinque 2003, 418.

12 Für die Komplexität des Begriffs und seine Ambivalenz siehe auch Anm. 8; Dunbabin/Dickie 1983, 9 f. 26; 37; W. Deonna, Le symbolisme de l'œil (Berne 1965) 183.

13 Meisen 1950, 149.

14 Meisen 1950, 151 f.; Engemann 1975, 30; 33; R. Nenova-Merdjanova, Images of Bronze Against the Evil Eye (Beyond the Typological and Functional Interpretation of the Roman Bronze Vessels for Oil). Kölner Jahrb. Vor- u. Frühgesch. 33, 2000, 303–312; auf einer Lampe (Grandjouan [Anm. 11] 40; 80 cat. 1066: Athen, später als 1. H. 3. Jh. n. Chr.) isoliert, aber mit Priapus identifiziert (auch weil frontal dargestellt): Corti 2001, fig. 5.1 (Solier-a-Modena); 2.2 (Kertch-Krim); Seligmann 1910, 196; 200. Weibliche *cossim-cacans*-Figuren: Jahn 1855, 93 f.

15 Levi 1941, 225.

16 Engemann 1975, 24; A. Z. Bryen/A. Wypustek, Gemellius' Evil Eyes (P.Mich. VI 423–424). Greek, Roman and Byzantine Stud. 49 (Durham NC 2009) 548; Levi 1941, 220.

17 Goodenough 1953, 240; dagegen Engemann 1975, 39, in einigen Darstellungen wird sogar von „Gutem Auge" gesprochen. Zum leidenden durchbohrten Auge: Salvetti et al. 2004, 466 Anm. 9. Für den Dualismus des Auges siehe Maloney 1976, 2–4; E. R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 9. Symbolism in the Dura Synagogue (Toronto 1964) 55; Bryen/Wypustek (Anm. 16) 551.

18 Deshalb wird das Amulett ebenfalls als *fascinum* bezeichnet. Plinius d. Ä. nennt es auch *medicus invidiae:* Plin. nat. 28, 7, 39; Jahn 1855, 62; 68; 70; *fascinum invidiae:* vgl. Corti 2001, 72; 74; Kuhnert (siehe Anm. 2).

19 Martini 1977, 123. Die Amulette wurden zuerst in der Medizin angewendet: Devoto/Molayem 1990, 237.

20 Mastrocinque 2003, 37.

21 Martini 1977, 154; Maioli 2007, 99.

22 Giovannini 2008, 39; Giovannini, in Druck, mit Lit. Diese Form wird in verschiedenen Kulturen und Epochen für Amulette benutzt: vgl. Hansmann/Kriss-Rettenbeck 1966, 133–139.

23 Wie tlw. auch Gemmen, siehe Delatte/Derchain 1964, 224 cat. 306.

24 Giovannini 2008, cat. 135–150.

25 Giovannini 2008, 39; Giovannini, in Druck.

26 Bonner 1950, 219.

27 Turchi 1939, 156; Bonner 1950, 9; Corti 2001, 70 mit Lit.; Jahn 1855, 43; 96 f.; Meisen 1950, 148 mit Lit. Auch auf Metallplättchen: Kronberger 2005, 141.

28 Plin. nat. 27, 43, 66; Martini 1977, 100 f. bes. 155; was auch in anderen antiken Kulturen der Fall war: Budge 1930, 327 f. Die Sprache der Farben ist die Grundlage des symbolischen Denkens: Giovannini, in Druck.

29 Seligmann 1910, 230; Corti 2001, 69; Maioli 2007, 103; für die Gemmen: Mastrocinque 2003, 26; Sfameni 2004, 394.

30 Giovannini, in Druck.

31 Felletti Mai 1956, 157 f.; Ensoli/Andaloro 2000, 293; 377 f.: zur großen Bedeutung solarer Götter in der Spätantike auch für die politische Propaganda.

32 Maioli 2007, 101.

33 Budge 1930, 291; Giovannini, in Druck.

34 Dasselbe gilt für die Edelsteine bei magischen Gemmen: Zwierlein-Diehl 1992, 16 f.

35 Was z. B. bei einem Goldanhänger aus der Völkerwanderungszeit (skandinavischen Ursprungs) sicher der Fall ist, K. Andersson, Gold des Nordens. Arch. Deutschland Sonderh. 2008 (Stuttgart 2008) 63: Figuren mit einem scharfen Instrument abgekratzt. Zu Münzen: G. Dembski/H. Winter/B. Woytek, Regalianus und Dryantilla. Historischer Hintergrund, numismatische Evidenz, Forschungsgeschichte. In: M. Alram/F. Schmidt-Dick (Hrsg.), Numismata Carnuntina. Forschungen und Material (Wien 2007) 545.

36 Mastrocinque 2003, 32; Sfameni 2004, 380; Maioli 2007, 103; Mastrocinque 1998; Zwierlein-Diehl 1992, 15.

37 Sfameni 2004, 380; Ensoli/Andaloro 2000, 373; A. Dosi, L'integrazione spazio-temporale in Roma antica. In: Galli/Pisani Sartorio (Anm. 3) 63. Zu verschiedener Herkunft und unterschiedlichem Wissen der Magier im römischen Reich, die nicht nur mit den magischen Gemmen zu tun gehabt haben: I. Chirassi, Il Magos e la Pharmakis: Excursus attraverso il lessico storico in ottica di genere. In: C. Bonnet/J. Rüpke/P. Scarpi (Hrsg.), Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven. Potsdamer Altertumwiss. Beitr. 16 (Stuttgart 2006) 171.

38 Mastrocinque 2003, 25; 32; Maioli 2007, 101. Zu vorgeschriebenen und angemessenen Tagen: vgl. Sfameni 2004, 400.

39 Martini 1977, 67; 123; Mastrocinque 2003, 57; Bonner 1950, 2 f. Kontakt war auch erforderlich, um Schaden zuzufügen: M. W. Dickie, The Fathers of the Church and the Evil Eye. In: Maguire 2008, 17; Corti 2001, 69; Maioli 2007, 101; manchmal auch direkt auf

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

dem Schmerzpunkt: Gal., de simpl. med. temp. 10, 19.

40 Aus Glas: Giovannini 2008, 16 cat. 12; Daremberg/Saglio 1875, 987 s. v. fascinum (G. Lafaye).

41 In Salzburg: E. Krüger, Römische Mosaiken in Deutschland. Jahrb. DAI 48, 1933, 706 Abb. 24. – Zu Beispielen in Syrien, Griechenland und Tunesien siehe Engemann 1975, 27 f. Taf. 8a; 14c; auch auf Schiffsbügen: Seligmann 1910, 197; Nowak 2006.

42 Dunbabin/Dickie 1983, 32.

43 Nowak 2006, 157; Der Neue Pauly 10 (2001) 308 s. v. Priapos (T. Heinz); Corti 2001, 73.

44 Corti 2001, 74 und Anm. 15.

45 Schon im Mythos von Osiris: Sempere Ferrándiz 2006, 268. Osiris verliert den Phallus und deshalb die Regenerationskraft, dagegen steht die Sonne Ra, die immer diese Kraft behält: Goodenough 1953, 239.

46 Siehe Anm. 18.

47 S. F. Pfahl, Die römischen Gesichtsgefäße von Nida-Heddernheim. In: B. Liesen/U. Brandl (Hrsg.), Römische Keramik. Herstellung und Handel. Kolloquium Xanten, 15.–17.6. 2000. Xantener Ber. 13 (Mainz/Rhein 2003) 173–196; R. Chinelli/P. Donat/I. Pavić, Importazioni dall'Italia ed elementi di tradizione italica nella ceramica romana rinvenuta a Vienna (Austria), con particolare riferimento agli scavi urbani effettuati nel Michaelerplatz (1990/1991). RCRF Acta 38, 2003, Anm. 42.

48 S. F. Pfahl, Ein römisches *pars pro toto*-Doppelbauopfer mit Gesichtstopf der Zeit um 200 n. Chr. aus dem Keller eines Wohnhauses der Augusta Treverorum. Trierer Zeitschr. 63, 2000, 260; Bauopfer möglicherweise in Frankreich: O. Leblanc/A. Desbat, Un lot de cèramique du début du III^{e} siècle à Saint-Romain-en-Gal (Rhône). Rev. Arch. Narbonnaise 25, 1992, 141; 143 Abb. 11,1.

49 WM Inv.-Nr. 675/1111; M. Kronberger, Herrengasse (in Vorbereitung) Taf. Nr. 30/100/1 (Verfärbung T).

50 Pfahl (Anm. 47) 185; Pfahl (Anm. 48) 257; E. Schindler-Kaudelka/F. Butti Ronchetti/G. Schneider, Gesichtsbecher vom Magdalensberg im Umfeld der Funde aus Oberitalien. RCRF Acta 36, 2000, 275; M. Renard, Poteries à masques prophylactiques. A propos des vases "planétaires". Latomus 14, 1955, 223.

51 Manganaro 1996, 138.

52 Seligmann 1910, 198; Stefani 2005, 139; Engemann 1975, Taf. 13.c, auch in einem Badebassin in Köln, ebd. Taf. 11.d.

53 Stefani 2005, 123 cat. 174; A. Dierichs, Klingendes Kleinod. Ein unbekanntes Tintinnabulum in Dänemark. Ant. Welt 2, 1999, 147; dies., Erotik in der römischen Kunst. Ant. Welt Sonderh. 1997 (Mainz/Rhein 1997) 121 Kat. 136. Siehe auch Anm. 76.

54 In der Vorhalle; Dunbabin 1999, 313.

55 M. J. Vermaseren, The Hands. Corpus Cultus Iovis Sabazii. EPRO 100/1 (Leiden 1983) 18 cat. 42.

56 Zu Darstellungsweisen des Skorpions: z. B. G. Faider-Feytmans, Les Bronzes romains de Belgique 2 (Mainz 1979) Pl. 129,388.7.

57 Siehe auch Kotting 1954, 478; Bevilacqua 2001 (zu magischen Nägeln).

58 Dunbabin/Dickie 1983, 24; Bonner 1950, 97; 277 Pl. VII,D148.

59 Giovannini 2008, 41.

60 Felletti Mai 1956, 159 fig. 6.

61 Dunbabin/Dickie 1983, 18 f.

62 Siehe Anm. 12.

63 Levi 1941, 231; Bonner 1950, 77; zum Konzept *similia similibus:* Bienkowski 1893, 295 f.; Levi 1941, 231.

64 Giovannini 2008, 41; J. Engemann, Spätantike Funde an Rhein und Mosel. In: S. Ristow (Hrsg.), Neue Forschungen zu den Anfängen des Christentums im Rheinland. Jahrb. Ant. u. Christentum Ergbd. Kl. R. 2 (Münster 2004) 26; Elworthy/Murray 1895, 132; M. Buora/W. Jobst (a cura di), Roma sul Danubio. Da Aquileia a Carnuntum lungo la via dell'ambra. Cat. e monogr. arch. civici musei di Udine 6, Catalogo della mostra (Roma 2002) 275 f. Nr. Vc.3 (?); Mastrocinque 2003, 122.

65 Delatte/Derchain 1964, 269; Bonner 1950, 78 f.; Michel 2001, 216.

66 Campbell 1968, 26.

67 Herodot berichtet, dass die *magi* das Leben eines Hundes und das eines Menschen gleich einschätzten: Hdt. I 140; Campbell 1968, 13.

68 Levi 1941, 224 mit Lit.

69 Mastrocinque 1996, 47; Ulansey 1998, 26 f.; Huld-Zetsche 1999, 100.

70 Huld-Zetsche 1999, 100.

71 Nowak 2006, 155.

72 Artemidor von Ephesos (von Daldis) 2, 32. Außerdem repräsentiert der *retiarius* das Wasser, stellt zusammen mit dem *secutor* den Kampf zwischen Mensch und Natur dar und lässt an Neptun denken, Ethymologie Isid., orig. 18, 54.

73 PGM IV, 1390–1495; H. D. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation (Chicago 1992) 64.

74 Plin. nat. 28, 2, 4.

75 Siehe z. B. Faider-Feytmans (Anm. 56) 160 f. cat. 311–318; Corti 2001, 73.

76 Maioli 2007, 206 cat. 97; De Caro 1994, cat. 265. Aus der Nähe von Wien (Laab im Walde) stammt ein bronzener *secutor* mit einem riesigen Phallus und einer Ratte: Vindobona-Katalog 1978, 250 M9 mit Lit.

77 Manganaro 2003, 789.

78 M. K. N. Weidner, The Roman Pottery District in Trier. RCRF Acta 41, 2010, 606 fig. 4; 607 fig. 5 f.; 608 fig. 8 f. *(retiarius* und *secutor).* Siehe auch Anm. 38.

79 Frosch-Darstellungen: Marshall 1911, Pl. LXX cat. 3095.

80 Michel 2001, 264 Kat. 424.

81 Allgemeine Hinweise zur Funktion des magischen Nagels: Jahn 1855, 106 f.

82 Auch auf babylonischen, assyrischen und ägyptischen Amuletten: Budge 1930, 85; 91; 143 f.; Bonner 1950, 205; 243. Im Mittelalter: Hansmann/Kriss-Rettenbeck 1966, 176.

83 Fellmann 1981, 324.

84 Manganaro 2003, 787 Anm. 106.

85 Seligmann 1910, 468; Lane 1989, 23.

86 Der Neue Pauly 4 (1998) 681 s. v. Frosch (Ch. Hünemörder).

87 Sempere Ferrándiz 2006, 268; Gassner 2004, 232 f. 236 Abb. 10; Buora/Jobst (Anm. 64) 150; G. Stefani (a cura di), Uomo, ambiente nel territorio vesuviano. Guida all'antiquarium di Boscoreale (Pompei 2003) 67; Fellmann 1981, 323; Jahn 1855, 106 Taf. IV 2b; Seligmann 1910, 181 fig. 169; 179; die Verbindung der Sabazios-Symbole mit anderen Göttersymbolen stärkte die apotropäische Wirkung dieser Votivhände, vgl. Corti 2001, 70; Maioli 2007, 103.

88 Manganaro 2003, 787 Anm. 106: Der Unterschied zwischen Frosch und Kröte wird in der griechischen Welt nicht klar ausgedrückt.

89 Außerdem galt sie als unheimlich und hässlich: Der Neue Pauly 4 (1998) 682 s. v. Frosch (Ch. Hünemörder); Plin. nat. 32, 18, 49: gegen Gift, Ameisen, Hunde wie auch Fieber oder Ehebruch; zur Belebung oder Steigerung der *libido.*

90 Levi 1941, 223.

91 Auch in synkretistischer Weise mit Jupiter Dolichenus: Campbell 1968, 22. Auf einem Blitzbündel: M. Clauss, The Roman Cults of Mithras (Edinburgh 2000) 90. Eine Gemme mit mithrischer Darstellung zeigt einen Adler als Symbol des Zeus: Mastrocinque 1996, 48; Mastrocinque 2003, cat. 256.

92 Seligmann 1910, 144.

93 Z. B. Engemann 1975, Taf. 14c, auch Löwe Abb. 1. Die Position der beiden Adler unseres Objekts erinnert an die Stellung von Cautes und Cautopates innerhalb mithrischer Darstellungen.

94 Bonner 1950, 65 f.; Der Neue Pauly 1 (1996/1999) 116 s. v. Adlerstein (Ch. Hünemörder).

95 Er wird auf Votivhänden auch mit Blitz in den Klauen dargestellt: Jahn 1855, 105. Auch für Jupiter gleichgesetzt mit Baal-Hadad, vgl. Gassner 2004, 234.

96 Fellmann 1981, 321; 324 f. 330 Taf. IV; Blinkenberg 1904, 78 fig. 37; 83 f. 106. Sabazios kann auch als Jupiter verehrt werden:

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Lane 1989, 27; P. Eschbauer/V. Gassner/S. Jilek et al., Der Kultbezirk des Iuppiter Optimus Maximus Heliopolitanus in den östlichen Canabae von Carnuntum. CarnuntumJb 2003, 159 mit Lit.; LIMC 8 Suppl. 1 (1997) 1068 s. v. Sabazios (R. Gicheva).

97 Campbell 1968, 25.

98 Campbell 1968, 23.

99 Campbell 1968, 25.

100 Levi 1941, 223.

101 Dunbabin/Dickie 1983, 24; Seligmann 1910, 130.

102 Dunbabin/Dickie 1983, 32 f.; Campbell 1968, bes. 21, aber auch 17; Levi 1941, 221.

103 Levi 1941, 231.

104 Sfameni 2004, 398.

105 Siehe z. B. De Caro 1994, cat. 252.

106 Jahn 1855, 98; Seligmann 1910, 130.

107 Bottini 2005, 264; Bevilacqua 2001, 141; Dunbabin/Dickie 1983, 33; Zwierlein-Diehl 1992, 39 f. Sie sind auch Symbole der Ewigkeit: Seligmann 1910, 181.

108 Dunbabin/Dickie 1983, 33; zur Forschungsgeschichte: P. Casari, Un leontocefalo mitriaco nel Civico Museo di Storia ed Arte di Trieste. Atti e Mem. Soc. Istriana di Arch. 101 N. S. 49, 2001, 161 f. (mit Löwenkopf und Flügeln, umwickelt von Schlangen identifizierbar auch mit Ahriman, Gott des Bösen); C. Sfameni Gasparro in: Bottini 2005, 101; zu Varianten: Mastrocinque 2003, 303 mit Lit.

109 Dunbabin/Dickie 1983, 24; Bonner 1950, 97; 277 Pl. VII,D148.

110 Dunbabin/Dickie 1983, 9 f.

111 Elworthy/Murray 1895, 132.

112 Levi 1941, 221; zu einer Bulle im Louvre mit griechischer Inschrift, in der Dämonen die Gestalt einer Schlange zugeschrieben wird: Seligmann 1910, 232.

113 Für die Nägel: Bevilacqua 2001, 141.

114 Seligmann 1910, 131 f.; Stefani 2005, 35; Levi 1941, 221 mit Lit. Die Hände haben auch eine apotropäische Bedeutung: C. G. Alexandrescu, Blasmusiker und Standartenträger im römischen Heer (Cluj-Napoca 2010) 239; Fellmann 1981, 322.

115 Fellmann 1981, 323; Collins-Clinton 1977, 17; 32 f. 41; 34: auch Dionysos konnte in Gestalt einer Schlange erscheinen; Blinkenberg 1904, 106.

116 Auf magischen Nägeln oft ein achtstrahliger Stern: Bevilacqua 2001, 135–137.

117 Elworthy/Murray 1895, 132.

118 Kotting 1954, 479; Jahn 1855, 46.

119 De Caro 1994, cat. 253; M.-O. Charles-Laforge, Le "complexe des rites magiques" et le culte de Sabazios à Pompéi. Contributi di archeologia vesuviana II. Stud. Soprintendenza Arch. Pompei 18 (Roma 2006) 169; in seiner Identifikation mit Zeus: Blinkenberg 1904, 106. Siehe auch Anm. 91 und 96.

120 Mastrocinque 1996, 47.

121 Die beiden hinteren Extremitäten sind aneinandergelegt; ein Schwanz ist nicht zu erkennen.

122 Bevilacqua 2001, fig. 6.

123 Jahn 1855, 99; Seligmann 1910, 116; Levi 1941, 222; Devoto/Molayem 1990, 238; Michel 2001, 264 mit Lit.; Plin. nat. 29, 38, 129–130; Ail. nat. 5, 47.

124 Levi 1941, 231; Der Neue Pauly 3 (1997/1999) 910 s. v. Eidechse (Ch. Hünemörder); Michel 2001, 264 cat. 424 (Ringstein, 3. Jh. n. Chr.); zusammen mit dem Skorpion: Mastrocinque 2003, 408.

125 Campbell 1968, 16 f.; Gassner 2004, 234.

126 Giuffrè Scibona 1982, 557; Levi 1941, 231 f.: Sie läuft immer in den Bodenritzen. Lane 1989, 24; Sempere Ferrándiz 2006, 268; Fellmann 1981, 323; 327; 330; 338 Taf. 4; 339 Taf. 5; Collins-Clinton 1977, 35; 40; 43; 85 cat. 72a; Pl. XXII.fig. 60: Die ungewöhnliche Konnotation der Eidechse auf einem Gefäß im Heiligtum des Bacchus lässt daran denken, dass immer die Fundsituation berücksichtigt werden muss. – Zur Verbindung des Sabazios mit Amuletten: Giuffrè Scibona 1982, 559.

127 Gassner 2004, 233.

128 Levi 1941, 232.

129 Nachgewiesen auf römischen Artefakten, im europäischen Teil des römischen Reiches: H. J. Jesnick, The Image of Orpheus in Roman Mosaic. BAR Internat. Ser. 671 (Oxford 1997) 89. Der Strauß war eines der gefährlichsten Tiere im Amphitheater, ebd. 82.

130 Bonner 1950, 212–215.

131 Siehe Anm. 8.

132 Dunbabin/Dickie 1983, Taf. 5c–d 28.

133 Z. B. ist der Schwan Symbol des Frühlings: Jahn 1855, 98; Meisen 1950, 155; Dunbabin/Dickie 1983, 26 Taf. 7a–b (Marmorblock in Xanthos); der bekannteste Feind des Bösen Blicks war der Ibis, heiliges Tier des Thoth, des ägyptischen Hermes: H. Seyrig, Invidiae medici. 1. La faim de l'ibis et la soif de Tantale. Berytus 1, 1934, 1. Wenn das Auge als Horus interpretiert wird, dann ist der Vogel Thoth, im Mythos sein Beschützer: Sfameni 2004, 384.

134 Zwierlein-Diehl 1992, 85; Goodenough 1953, 242 mit Lit.; Plin. nat. 10, 40, 75; Iuv. 15, 3.

135 Mastrocinque 2003, 63; ein Amulett mit dieser Darstellung konnte das Wasser reinigen: Zwierlein-Diehl 1992, 85.

136 Giovannini, in Druck.

137 Huld-Zetsche 1999, 101; Ulansey 1998, 22; 48. Für die Verbindung mit Mithras: Bonner 1950, 150; Weiß 2001, 261; Humer 2009, 35 Kat. 30; Campbell 1968, Pl. V 75. Der Löwe ist in mithrischen Darstellungen normalerweise zusammen mit einem Krater/Kelch (oder mit einem Mann, der diesen ausgießt – *aquarius/* Wassermann) abgebildet.

138 G. Ristow, Mithras im römischen Köln. EPRO 42 (Leiden 1974) 22 Abb. 14 Taf. XIII (Köln).

139 Sie wird oft in einem von Löwen gezogenen Wagen oder auf einem Löwen reitend dargestellt, oder man sieht das Tier neben ihrem Thron: Der Neue Pauly 6 (1999) 952 s. v. Kybele (S. A. Takacs); Bottini 2005, 227 cat. 50; 231 cat. 52; 233 cat. 53.

140 Engemann 1975, 25 Abb. 1.

141 M. Lavizzari Pedrazzini, Un'impronta di gemma su bicchieri tipo-Aco. In: G. Sena Chiesa/E. Gagetti (a cura di), Aquileia e la glittica di età ellenistica e romana. Atti del Convegno "Il fulgore delle gemme. Aquileia e la glittica di età romana", Aquileia, 19–20 giu. 2008 (Trieste 2009) 115–117 fig. 6–11.

142 Dann aber mit einem astralen Symbol: Mastrocinque 1998, 12; Michel 2001, 156; Giovannini 2008, 41; Bonner 1950, 144.

143 Huld-Zetsche 1999, 101.

144 In der zodiakalen Melothesie: A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1 (Paris 1989) 129: Hüfte und Magen; gegen Koliken: Bienkowski 1893, 296; Mastrocinque 2003, 41.

145 Giovannini, in Druck.

146 Michel 2001, 156; 171 mit Lit. (Gemmen); Mastrocinque 2003, 303.

147 Manganaro 1996, Taf. XII 7; XI 3a–b und Lit.; D. Bondoc, Bronzuri figurate romane. Muzeul Olteniei Craiova I (Craiova 2000) 56 cat. 56; Dierichs 1999 (Anm. 53) 145–149; Nowak 2006, 157; typische Eigenschaft des Dämons: Jahn 1855, 76; Dierichs 1997 (Anm. 53) 112; Corti 2001, 73.

148 Siehe z. B. Maioli 2007, 209 cat. 106; Giovannini, in Druck; Maguire 2008.

149 Jahn 1855, 96. Gegen eine Verbindung des Konzeptes „Böses Auge" und „Mithras": Bonner 1950, 98.

150 Siehe z. B. Brigetio: Campbell 1968, Pl. XXXIII.1727.

151 Z. B. Campbell 1968, Pl. XIII.435.

152 Ulansey 1998; Weiß 2001; Humer 2009, 25; 27.

153 Zur umstrittenen Verbindung von Mithras und Zoroastrismus: vgl. B. Lincoln, Mithra(s) as Sun and Savior. In: Bianchi/Vermaseren 1982, 506 (proto-indoeuropäische Ursprünge); Mastrocinque 1998, 50; 90; 154; Ulansey 1998, 13; 51 f.; F. Prescendi, Riflessioni e ipotesi sulla tauroctonia mitriaca e il sacrificio umano. In: Bonnet et al. (Anm. 37) 114; zur gesamten Problematik: Der Neue Pauly 8 (2000) 288 s. v. Mithras (R. Gordon).

154 Martini 1977, 108; 111; Mastrocinque 1996, 45.

155 Turchi 1939, 271; I. Chirassi Colombo, Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei pri-

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

mi secoli dell'impero. In: Bianchi/Vermaseren 1982, 309.

156 Martini 1977, 111; Clauss (Anm. 91) 81; Der Neue Pauly 8 (2000) 289 s. v. Mithras (R. Gordon); Weiß 2001, 260; Humer 2009, 25. Das Taurobolium wurde im Frühling zu Ehren der Kybele abgehalten: Bienkowski 1893, 300.

157 Sfameni 2004, 388; Mastrocinque 1998, 90; 156: mithrische Themen begegnen auch auf anderer Art bei Amuletten. Goodenough 1953, 240.

158 Hansmann/Kriss-Rettenbeck 1966, 193 cat. 608; 198; Fellmann 1981, 316; 323; Giuffrè Scibona 1982, 557; W. Jobst (Hrsg.), Carnuntum. Das Erbe Roms an der Donau. Ausstellungskat. ([Wien] 1992) 51 cat. 8; P. Zsidi/A. R. Furger, Out of Rome. Augusta Raurica/Aquincum. Das Leben in zwei römischen Provinzstädten (Basel et al. 1997) 273; Stefani 2005, 37 (Sabazios war beliebt bei Gladiatoren). – Frosch, Schildkröte, Skorpion, Schlange erscheinen oft auch auf ägyptischen Amuletten: vgl. Budge 1930, 152.

159 Turchi 1939, 275.

160 Charles-Laforge (Anm. 119) 173; Corti 2001, 70.

161 Collins-Clinton 1977, 42; Bevilacqua 2001, 141.

162 LIMC 8 Suppl. 1 (1997) 1070 s. v. Sabazios (R. Gicheva); Corti 2001, 70.

163 Mastrocinque 2003, 420 cat. 390.

164 Festugière (Anm. 144) bes. 128 f.; Mastrocinque 2003, 40–42; 116 f.; Sfameni 2004, 387 (Hl. Buch der Dekane); Maioli 2007, 102; L. Bellizia, Da Teucro il Babilonio a Palazzo Schifanoia: I Decani (Ferrara 2009).

165 Seligmann 1910, 154; Bonner 1950, 98; Engemann 1975, 31; Dunbabin/Dickie 1983, 32; Salvetti et al. 2004, 468.

166 Angesichts der Konzentration von Amuletten in der syrisch-ägyptischen Welt/Palästina – vgl. z. B. Bonner 1950 – ist die Darstellung von exotischen Tieren nicht verwunderlich, aber auch in Italien: hier Tab. 2 Nr. 5. Nach Artemidor von Ephesos (von Daldis) 2, 12 ist der Elefant kein gutes Vorzeichen; auch Jahn 1855, 97. Er kann möglicherweise Kronos zugewiesen werden: Mastrocinque 2003, 410.

167 Tausendfüßler ebenfalls oft auf Amuletten und Gemmen: vgl. Dunbabin/Dickie 1983, 24 und auf Lampen (ebd. Taf. 5a–b).

168 Mastrocinque 2003, 121.

169 Corti 2001, 70.

170 Levi 1941, 222; 231 f. – Artemidor von Ephesos (von Daldis) 2, 13, 101 f.

171 Goodenough 1953, 239; Goodenough (Anm. 17) 54; auch: Budge 1930, 364; Hansmann/Kriss-Rettenbeck 1966, 179; Maloney 1976, 2; Donati 2000, cat. 21.

172 Delatte/Derchain 1964, 73 cat. 89.

173 Zur Interpretation von Chnoubis: Michel 2001, 193 f.; Mastrocinque 2003, 78.

174 Budge 1930, 360; Kotting 1954, 474 f.; aber auch Mittel um ewiges Leben zu gewinnen: Goodenough 1953, 239; F. E. Brenk, Caesar and the Evil Eye or What to Do with "καὶ σὺ τέκνον". In: G. Schmeling/J. D. Mikolson (Ed.), Qui miscuit utile dulci. Festschrift Essays for Paul Lachlan MacKendrick (Wauconda, Ill. 1998) 41 f.

175 Bonner 1950, 133; 154.

176 Sfameni 2004, 390 f.

177 Mastrocinque 2003, 30; Sfameni 2004, 384.

178 Betz (Anm. 73) 68; PGM IV, 1596–1715.

179 Brenk (Anm. 174) 42; 49; vgl. zum Konzept auch Goodenough 1953, 239.

180 Martini 1977, 131.

181 Zu seinem solaren Charakter: Ensoli/Andaloro 2000, 373; Mastrocinque 1998, 12; Bevilacqua 2001, 144.

182 M. J. Vermaseren, Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae 1 (Den Haag 1956) 147 f. fig. 89 f. cat. 326; Casari (Anm. 108) 164; P. Liverani, L'antiquarium di villa Barberini a Castel Gandolfo, Monumenti e Gallerie Ponteficie (Città del Vaticano 1989) 97 f. fig. 36.1–2.

183 Siehe Anm. 108; Mastrocinque 1998, 91; vgl. dagegen: Felletti Mai 1956, 151.

184 Sfameni 2004, 389; Michel 2001, 170.

185 Delatte/Derchaine 1964, 134 cat. 172; Jahn 1855, 50; Ensoli/Andaloro 2000, 377.

186 Lincoln (Anm. 153) 511.

187 S. Michel, Die magischen Gemmen: zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen in der Antike und Neuzeit. Stud. Warburg-Haus 7 (Berlin 2004) 38; 41 mit Lit.

188 Goodenough 1953, 239; dazu auch Donati 2000, 196.

189 Paris 1981, 242; Salvetti et al. 2004.

190 V. Tran Tam Tinh, Iconographie d'Isis, Etat des études iconographiques à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi. In: ANRW II.17.3 (Berlin, New York 1984) 1721; die Mithrasanhänger haben manchmal auch Serapis verehrt: M. J. Vermaseren/C. C. Van Essen, The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome (Leiden 1965) 134.

191 Michaelis 1885, 317 mit Lit.; Dunbabin/Dickie 1983, Taf. 7a–b; 26; Bonner 1950, 96; Kotting 1954, 479; Engemann 1975, 31; Mastrocinque 2003, 418. Serapis wird auch auf den goldenen *lamellae* angerufen (vgl. A. Giovannini, Un pendente-amuleto del Museo Archeologico Nazionale di Aquileia. Significati e correlazioni cultuali. Aquileia Nostra 72, 2001, 170) und auf gnostischen Gemmen (Devoto/Molayem 1990, 238), gleichgesetzt mit Asklepios (Sfameni 2004, 396). Zu Serapis, Mithras, Helios in Zauberpapyri: C. Wessely, Bericht über griechische Papyri in Paris und London. Wiener Stud. H. 2, 1886, 183; 202.

192 Für die Gleichsetzung: LIMC 7 Suppl. 1 (1994) 666–687 s. v. Sarapis (G. Cerc/J. Leclant).

193 Zwierlein-Diehl 1992, 17; Salvetti et al. 2004, 467.

194 Z. B. finden sich auf demselben Objekt jüdische, christliche und heidnische Darstellungen: Jahn 1855, 46; Meisen 1950, 157–177; Bonner 1950, 38 f.; Ensoli/Andaloro 2000, 379; Mastrocinque 2003, 68; Sfameni 2004, 403; Michel (Anm. 187) 41; Maioli 2007, 101. Sogar heidnische Darstellungen in christlichen Kontexten: Giovannini, in Druck; synkretistische Glaubenswelt auch auf Metallplättchen: Kronberger 2005, 141; in Zauberpapyri: Wessely (Anm. 191) 183.

195 Dunbabin/Dickie 1983, 28; J. Russell, The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period. In: Maguire 2008, 44.

196 Budge 1930, 358; Deonna (Anm. 12) 189; M. L. Thomsen, The Evil Eye in Mesopotamia. Journal Near Eastern Stud. 51/1, 1992, 27: ab Ende 3. Jahrtausend v. Chr.

197 Dunbabin/Dickie 1983, 29; Donati 2000, cat. 21; Salomon-Siegel: Engemann 1975, 37.

198 Sfameni 2004, 399; Kondoleon 2000, 163–167 (Antiochia).

199 Engemann 1975, 37; Salvetti et al. 2004, 467.

200 Engemann 1975, 22 f. 43 f.; H. Maguire, Magic and Geometric in Early Christian Floor Mosaics and Textiles. In: H. Maguire (Ed.), Rhetoric, Nature and Magic in Byzantine Art (Brookfield et al. 1998) 268; Dickie (Anm. 39) 11.

201 Seligmann 1910, 420 zu den Kirchenvätern und passim; Hansmann/Kriss-Rettenbeck 1966, 178 f.; Engemann 1975, 37 f.; Donati 2000, cat. 21; L. Cracco Ruggini, A proposito di Dura Europos: l'acculturazione ebraica nel tardo ellenismo. Mediterraneo Ant. 6/2, 2003, 679. Sogar Bischöfe und Priester trugen selbst Amulette: Devoto/Molayem 1990, 238.

202 G. Vikan, "Guided by Land and Sea". Pilgrim Art and Pilgrim Travel in Early Byzantium. In: J. Engemann/E. Dassman (Hrsg.), Tesserae. Festschrift für Josef Engemann. Jahrb. Ant. u. Christentum Ergbd. 18 (Münster 1991) 74 (bzgl. 4.–7. Jh. n. Chr.).

203 Allgemein zu Beispielen im Osten: Dunbabin/Dickie 1983, 27 f. Besonders Antiochia, wo verschiedene Religionen aufeinandertrafen: Kondoleon 2000, 197.

204 Dunbabin/Dickie 1983, Taf. 5a–b.

205 Paris 1981, 242, Terminus ante quem: Erdbeben in Antiochia 115 n. Chr. – Auch für das in Tab. 2 Nr. 25 gelistete Stück wird eine phrygische Mütze beschrieben: Daremberg/Saglio 1875, 886 s. v. fascinum (G. Lafaye).

206 Mastrocinque 1998, 156: mit Hilfe des Mithraismus wurden die orientalischen Lehren und Religionen für Legionssoldaten und Ver-

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

waltungsbeamte vereinfacht; so auch Humer 2009, 26. Orientalische Kulte sind in Aquileia, einem wichtigen Truppenverteilungsort in der Spätantike, nachgewiesen: Giovannini (Anm. 191) 170; M. Scotti Maselli, Presenze di culto mitraico nell'alto Adriatico. In: M. Buora (a cura di), Le regioni di Aquileia e Spalato in epoca romana. Convegno Castello di Udine 4 apr. 2006 (Treviso 2007) 81–106.

207 M. Mosser, Die Steindenkmäler der legio XV Apollinaris. WAS 5 (Wien 2003) 125; 267 Kat.-Nr. 204 Taf. 27,204 (Dat. 71–114 n. Chr.).

208 D. Schön, Die orientalischen Kulte im römischen Österreich (Diss. Univ. Innsbruck 1984) 32.

209 Vindobona-Katalog 1978, 64 S 51 = CIL III 4560–4561 (aus Legionslager; 198–200 n. Chr.); S 70 = CIL III 14.359 (Sieveringer Straße); U. Eisenmenger/E. Eleftheriadou, Ein neues Schlangengefäß aus dem Legionslager Vindobona. FWien 3, 2000, 38; M. Mosser, Die römischen Truppen in Vindobona. FWien 8, 2005, 127. Allgemein für Pannonien: A. Perrissin Fabert, Isis et le dieux orientaux dans l'armée romaine. Actes du II^{ème} Colloque International sur les études Isiaques, Lyon 16–17 mai 2002 (Leiden 2004) 451.

210 Freundl. Mitt. M. Mosser.

211 Für die teilweise Anwesenheit der *legio X* im Orient: Vindobona-Katalog 1978, 49. Der Besitzer könnte auch direkt von den orientalischen Kultgemeinschaften in Carnuntum (vgl. V. Gassner, Heiligtümer in Carnuntum – ein kritischer Überblick. In: Stadt und Landschaft in der Antike. Anodos Suppl. 3 [Trnava 2003] 135–151; Eschbauer/Gassner/Jilek et al. [Anm. 96]) beeinflusst worden sein: siehe E. Schwerthem, Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im Römischen Deutschland. EPRO 40 (Leiden 1974) 309 f. – Zur Verbreitung: G. Lipovac-Vrljan, Mithraic Center on the Road Comunications in Croatia (Parts of Roman Dalmatia, Pannonia Inferior, Pannonia Superior and Histria): The Example of Mursa. Akten des Internationalen Symposium, Ptuj 11.–15. Oktober 1999. Arch. Poetovionensis 2 (Ptuj 2001) 236. Schön (Anm. 208) 21–24; 33, 117 betont, dass die Dedikanten in Carnuntum nicht nur Soldaten waren. – Zur Problematik allgemein Mastrocinque 1998, 137.

212 Nach H. Ubl, Gedanken zu einem frühchristlichen Amulett vom norischen Limes. In: G. Grabherr et al. (Hrsg.), Vis Imaginvm. Festschrift für E. Walde zum 65. Geburtstag (Innsbruck 2005) 542–547 könnten Soldaten in der Spätantike üblicherweise Amulette getragen haben.

213 Kronberger 2005, 138–141: Taf. 29 Grab B6,2 (Lunulaanhänger, 2.–1. H. 3. Jh. n. Chr.); Mädchengrab B3 mit Anhängern, darunter ein lunulaförmiger: Taf. 28 (2. H. 3.–Anf. 4. Jh. n. Chr.); goldene Amulettkapsel Taf. 32 Grab C2,3 (spätes 3.–Anf. 4. Jh. n. Chr.).

214 Sfameni 2004, 403.

215 Manchmal sind die Symbole auch auf ein und derselben Ebene mehrschichtig (z. B. mehrere Krankheiten).

216 Seligmann 1910; Hansmann/Kriss-Rettenbeck 1966, 178 f. Kat. 568; Maloney 1976; Thomsen (Anm. 196) 26.

217 Sfameni 2004, 403.

218 Mastrocinque 1998; in der ägyptischen Religion war die Magie eine Göttermacht: Sfameni 2004, 397.

219 Zwierlein-Diehl 1992, 17.

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Abgekürzt zitierte Literatur

Arneth 1850	J. Arneth, Gold- und Silber-Monumente des k. k. Münz- und Antiken-Cabinettes in Wien und Beilagen anderer Museen (Wien 1850).
Bevilacqua 2001	G. Bevilacqua, Chiodi magici. Arch. Classica 52, 2001, 129–150.
Bianchi/Vermaseren 1982	U. Bianchi/M. J. Vermaseren (a cura di), La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio Internazionale su La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24–28 Settembre 1979. EPRO 92 (Leiden 1982).
Bianchi Bandinelli et al. 1964	R. Bianchi Bandinelli/E. V. Caffarelli/G. Caputo, Leptis Magna (Verona 1964).
Bienkowski 1893	P. Bienkowski, „Malocchio". In: Eranos Vindobonensis (Wien 1893) 285–303.
Blinkenberg 1904	Ch. Blinkenberg, Darstellungen des Sabazios und Denkmäler seines Kultes. Archaeologische Studien (Copenhague, Leipzig 1904) 66–127.
Bonner 1950	C. Bonner, Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian (London 1950).
Bottini 2005	A. Bottini (a cura di), Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma. Ausstellungskat. (Roma 2005).
Budge 1930	E. A. W. Budge, Amulets and Superstitions (London 1930).
Campbell 1968	L. A. Campbell, Mithriac Iconography and Ideology. EPRO 11 (Leiden 1968).
Camporeale 1985	G. Camporeale (a cura di), L'Etruria mineraria. Catalogo della mostra (Milano 1985).
Caylus 1762	A. C. Ph. Caylus, Recueil d'antiquités Égyptiennes, Étrusques, Grecques, Romaines, et Gauloises 5 (Paris 1762).
Caylus 1764	A. C. Ph. Caylus, Recueil d'antiquités Égyptiennes, Étrusques, Grecques, Romaines, et Gauloises 6 (Paris 1764).
Collins-Clinton 1977	J. Collins-Clinton, A Late Antique Shrine of Liber Pater at Cosa. EPRO 64 (Leiden 1977).
Corti 2001	C. Corti, Il fascinum e l'amuletum. Pagani e cristiani I, 2001, 69–85.
Daremberg/Saglio 1875	M. Ch. Daremberg/E. Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines (Paris 1875).
De Caro 1994	St. De Caro (a cura di), Il Museo Archeologico di Napoli (Napoli 1994).
Delatte/Derchain 1964	A. Delatte/Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes (Paris 1964).
Devoto/Molayem 1990	G. Devoto/A. Molayem, Archeogemmologia. Pietre antiche-glittica magia e litoterapia (Roma 1990).
De Witte/De Jonghe 1898	A. de Witte/B. de Jonghe in: Rev. Belge Num. 54, 1898, 366–375.
Donati 2000	A. Donati (a cura di), Pietro e Paolo. La storia il culto la memoria nei primi secoli. Ausstellungskat. (Milano 2000).
Du Chastel de la Howarderie 1898	A. du Chastel de la Howarderie in: Rev. Belge Num. 54, 1898, 459–461.
Dunbabin 1999	K. M. D. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman World (Cambridge 1999).
Dunbabin/Dickie 1983	K. M. Dunbabin/M. W. Dickie, Invidia rumpantur pecora. The Iconography of Phthonos/Invidia in Graeco-Roman Art. Jahrb. Ant. u. Christentum 26, 1983, 7–37.
Elworthy/Murray 1895	F. T. Elworthy/J. Murray, The Evil Eye (London 1895).
Engemann 1975	J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike. Jahrb. Ant. u. Christentum 18, 1975, 22–48.
Ensoli/Andaloro 2000	S. Ensoli/M. Andaloro, Aurea Roma, dalla città pagana alla città cristiana. Ausstellungskat. (Roma 2000).
Felletti Mai 1956	B. M. Felletti Mai, Il santuario della triade eliopolitana e dei misteri al Gianicolo. Bull. Comm. Arch. Comunale di Roma 75, 1953–55 (1956) 137–162.
Fellmann 1981	R. Fellmann, Der Sabazios-Kult. In: M. J. Vermaseren (Hrsg.), Die orientalischen Religionen im Römerreich. EPRO 93 (Leiden 1981) 316–340.
Gassner 2004	V. Gassner, Snake-decorated Vessels from the Canabae of Carnuntum – Evidence for Another Mithraeum? In: M. Martens/G. De Boe (Ed.), Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds. Arch. Vlaanderen Monogr. 4 (Brussel 2004) 229–238.
Giovannini 2008	A. Giovannini, Pendenti. In: L. Mandruzzato (a cura di), Vetri Antichi del Museo Archeologico Nazionale di Aquileia. Corpus delle collezioni del vetro nel Friuli Venezia Giulia 4, Pasian di Prato (Udine 2008) 35–44.
Giovannini, in Druck	A. Giovannini, Pendenti in vetro di forma circolare. Pallas 83. Voyages en Antiquité. Mélanges offerts à Hélène Guiraud (in Druck).
Giuffrè Scibona 1982	C. Giuffrè Scibona, Aspetti soteriologici del culto di Sabazio. In: Bianchi/Vermaseren 1982, 552–564.
Goodenough 1953	E. R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. 2. The Archaeological Evidence from the Diaspora (New York 1953).
Hansmann/Kriss-Rettenbeck 1966	L. Hansmann/L. Kriss-Rettenbeck, Amulett und Talisman (München 1966).
Huld-Zetsche 1999	I. Huld-Zetsche, Die Stiertötung als Sternenkarte. Astralmythologische Hintergründe im Mithraskult. Ant. Welt 2, 1999, 97–104.
Humer 2009	F. Humer (Hrsg.), Von Kaisern und Bürgern. Antike Kostbarkeiten aus Carnuntum. Ausstellungskat. (Wien 2009).

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Jahn 1855	O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Leipzig (Leipzig 1855) 28–110.
King 1887	C. W. King, The Gnostics and Their Remains, Ancient and Medieval (London 1887).
Koenig 1975	O. Koenig, Urmotiv Auge. Neuentdeckte Grundzüge menschlichen Verhaltens (München, Zürich 1975).
Kondoleon 2000	Ch. Kondoleon (Ed.), Antioch. The Lost Ancient City. Ausstellungskat. (Princeton, NJ 2000).
Kotting 1954	B. Kotting, Böser Blick. RAC 2 (Stuttgart 1954) 473–482.
Kronberger 2005	M. Kronberger, Siedlungschronologische Forschungen zu den canabae legionis von Vindobona. Die Gräberfelder. MSW 1 (Wien 2005).
Lane 1989	E. N. Lane, Corpus Cultus Iovis Sabazii III. EPRO 100 (Leiden 1989).
Levi 1941	D. Levi, The Evil Eye and the Lucky Hunchback. In: R. Stillwell (Ed.), Antioch-On-The-Orontes 3. The Excavations 1937–1939 (Princeton, NJ 1941) 220–232.
Maguire 2008	H. Maguire (Ed.), Byzantine Magic (Washington 1995, Reprint 2008).
Maioli 2007	M. G. Maioli, Magia e superstizione. In: J. Ortalli/D. Neri (a cura di), Immagini divine. Ausstellungskat. Quad. Arch. Emilia Romagna 18, 2007, 99–111.
Maloney 1976	C. Maloney (Ed.), The Evil Eye (New York 1976).
Manganaro 1996	G. Manganaro, Fallocrazia nella Sicilia greca e romana. Zeitschr. Papyr. u. Epigr. 111, 1996, 135–139.
Manganaro 2003	G. Manganaro, Bronzetti configurati votivi e amuleti della Sicilia greca (dall'arcaismo all'Ellenismo). Mediterraneo Antico 6/2, 2003, 767–794.
Martini 1977	M. C. Martini, Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio (Roma 1977).
Marshall 1911	F. H. Marshall, Catalogue of the Jewellery, Greek, Etruscan and Roman, in the Departements of Antiquities, British Museum (London 1911).
Mastrocinque 1996	A. Mastrocinque, Una gemma mitriaca da Udine. In: M. Buora/F. Prenc (a cura di), Gemme romane da Aquileia (Trieste 1996) 45–48.
Mastrocinque 1998	A. Mastrocinque, Il mitraismo e la magia. Studi sul Mitraismo (Roma 1998).
Mastrocinque 2003	A. Mastrocinque (a cura di), Sylloge Gemmarum Gnosticarum. Boll. Num. Monogr. 8.2.I (Roma 2003).
Meisen 1950	K. Meisen, Der böse Blick und anderer Schadenzauber in Glaube und Brauch der alten Völker und in frühchristlicher Zeit. Rhein. Jahrb. Volkskde. 1, 1950, 144–177.
Michaelis 1885	A. Michaelis, Sarapis Standing on a Xanthian Marble in the British Museum. Journal Hellenic Stud. 5, 1885, 287–318.
Michel 2001	S. Michel, Die magischen Gemmen im Britischen Museum (London 2001).
Millingen 1821	J. Millingen, Some Observations on an Antique Bas-Relief, on which the Evil Eye, or Fascinum is Represented. Arch. (London) 19, 1821, 70–74.
Nowak 2006	J. Nowak, Archaeological Evidence for Ship Eyes: an Analysis of Their Form and Function (M. A. Thesis A & M Univ. Texas 2006).
Paris 1981	R. Paris, 36. Frammento di rilievo. In: A. Guiliano (a cura di), Museo Nazionale Romano. Le Sculture I.2 (Roma 1981) 241 f.
PGM	K. Preisendanz/A. Henrichs (Hrsg.), Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri^{2} (Stuttgart 1973).
Perdrizet 1922	P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 6 (Strasbourg et al. 1922).
Sacken/Kenner 1866	E. v. Sacken/F. Kenner, Die Sammlungen des k. k. Münz- und Antiken-Cabinetes (Wien 1866).
Salvetti et al. 2004	C. Salvetti/E. Anselmi/C. D'Angelo et al., Il mosaico con rappresentazione del malocchio dalla basilica hilariana al Celio: iconografia e restauro. In: C. Angelelli (a cura di), Atti del IX colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico, Aosta, 20–22 febbraio 2003 (Roma 2004) 465–478.
Scrinari 1972	V. S. M. Scrinari, Catalogo delle sculture romane. Museo archeologico di Aquileia (Roma 1972).
Seligmann 1910	S. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes (Berlin 1910).
Sempere Ferràndiz 2006	E. Sempere Ferràndiz, Historia y arte en la cerámica de España y Portugal de los orígenes a la edad media (Barcelona 2006).
Sfameni 2004	C. Sfameni, Tra religione e magia: temi isiaci nelle gemme di età imperiale. In: L. Bricault (éd.), Isis en Occident. Actes du II^{ème} Colloque International sur les études Isiaques, Lyon III, 16–17 mai 2002 (Leiden 2004) 377–404.
Stefani 2005	G. Stefani (dir.), Cibi e sapori a Pompei e dintorni. Ausstellungskat. (Pompei 2005).
Turchi 1939	N. Turchi, La religione di Roma antica. Storia di Roma III (Bologna 1939).
Ulansey 1998	D. Ulansey, Die Ursprünge des Mithraskults. Kosmologie und Erlösung in der Antike (Stuttgart 1998).
Vindobona-Katalog 1978	Vindobona – die Römer im Wiener Raum. 52. Sonderausst. HMW (Wien 1978).
Weiß 2001	M. Weiß, Der Mithraismus als Auferstehungsreligion, ein Heilsangebot der römischen Kaiserzeit. In: M. Vomer Gojkovič (Hrsg.), Ptuj im Römischen Reich: Mithraskult und seine Zeit. Arch. Poetovionensis 2 (Ptuj 2001) 251–267.
Zoega 1878–1880	G. Zoega, Catalogo del Museo Borgiano in Velletri. Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia, pubblicati per cura del Ministero della pubblica istruzione III (Firenze 1878–1880).
Zwierlein-Diehl 1992	E. Zwierlein-Diehl, Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln. Papyrologica Coloniensia XX (Opladen 1992).

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

	Phallus	Skorpion	Hund	Dolch	Dreizack	Frosch	Rabe	Adler	Schlange	Blitzbündel	Eidechse	Löwe	Stelzenläufer
Amulette													
A (Wien)	x	x	x	x	x	x	x	–	x	–	–	–	–
B (Fuveau)	x	x	x	–	–	–	–	–	x	x	x	x	x
Nr. 1	x	x	x	–	–	–	–	–	x	x	x	x	x
Nr. 2	x	x	x	–	–	–	–	–	–	x?	x	x	x
Nr. 3	x	x	–	–	–	–	–	–	x	x	x	–	x
Nr. 4	x	x	x	–	–	–	–	–	x	x	x	x	x
Nr. 5	x	x	–	–	–	–	–	–	x	x	x?	x?	x?
Nr. 6	x	x	x	–	x	–	–	–	x	x	–	x	x
Nr. 7	x	x	x?	–	–	–	–	–	x	–	x?	x?	x?
Nr. 8	x	–	–	–	–	–	–	–	x	x	–	–	–
Nr. 9	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Nr. 10	–	x	x?	–	–	–	–	–	x	–	–	x	–
Nr. 11	–	–	x?	x	x	–	–	x?	x	–	x	–	x
Gemmen													
Nr. 12	–	x	–	–	–	x	–	–	x	–	x	–	–
Nr. 13	–	–	–	–	–	–	–	x	–	x	–	–	–
Nr. 14	–	x	x	–	–	–	–	–	x	x	–	x	–
Nr. 15	–	x	–	x	–	–	–	–	x	x	–	x	–
Nr. 16	–	x	–	–	–	x	–	–	x	–	x	–	–
magische Nägel													
Nr. 17	–	x	x	–	–	x	x	–	x	–	x	–	–
Nr. 18	–	x	–	–	–	–	–	–	x	x	–	–	–
Lampe													
Nr. 19	x	x	–	–	–	x	–	–	–	–	–	–	–
Mosaike													
Nr. 20	x	x	x	x	x	–	x	–	x	–	–	–	–
Nr. 21	–	x	–	–	–	–	x	–	x	–	–	x	–
Reliefs													
Nr. 22	x?	x	–	x	x	–	–	–	x	–	–	–	–
Nr. 23	–	x	–	–	–	–	x	–	x	–	x?	–	–
Nr. 24	–	x	x	–	–	–	x?	x?	x	–	x	–	–
Nr. 25	–	x	–	x	x	–	x	–	x	–	–	x	x
Nr. 26	x	x	–	–	x	–	x	–	x	–	–	–	–
Nr. 27	–	–	–	–	–	–	–	–	x	–	–	–	–
Wandmalereien													
Nr. 28	–	x?	–	x	–	–	–	–	x	–	–	–	–
Nr. 29	–	–	–	x	–	–	x	–	x	–	–	–	–
Terrakotta													
Nr. 30	–	–	x	–	–	–	–	–	x?	–	–	x?	–

Tab. 1: Die Motive auf den Amuletten aus Wien und Fuveau in vergleichbaren Darstellungen (Nr. beziehen sich auf die Vergleichsstücke in Tab. 2).

		Jahn 1855	Elworthy/ Murray 1895	Seligmann 1910	Engemann 1975	Varia
Nr.	Objekt					
Amulette						
1	Metallamulett – FO: Sizilien; AO: Spa (Belgien), Slg. du Chastel de la Howarderie	Taf. III 2	Fig. 14	Fig. 117	Abb. 2	Caylus 1764, Pl. XXXVIII,3; du Chastel de la Howarderie 1898, 459; Meisen 1950, 153 f.
2	Metallamulett; AO: Wien, KHM	Taf. III 3	Fig. 15	Fig. 118	Abb. 2	Arneth 1850, 30 S IV G96 Fig. 69; Sacken/Kenner 1866, 351 Kat. 41; Daremberg/Saglio 1875, s. v. fascinum (G. Lafaye) fig. 2888; Meisen 1950, 154.
3	Metallamulett – FO: Herculaneum	Taf. III 4	Fig. 16	Fig. 119	Abb. 2	Caylus 1762, Pl. LVII,1–2; Meisen 1950, 154; Koenig 1975, Abb. 32b.
4	Metallamulett – AO: Velletri (Rom), Museo Borgiano	–	–	–	–	Zoega 1878–1880, III cat. 19; Bonner 1950, 98.
5	Metallamulett – FO: Massa Marittima (Toskana)	–	–	–	–	Camporeale 1985, cat. 398.
6	Metallamulett – AO: London, British Museum (Slg. Towneley)	–	–	–	Taf. 11c	Marshall 1911, Pl. LXVIII cat. 2888.

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

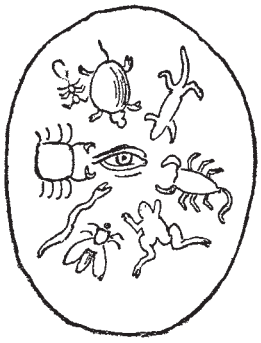
7	Metallamulett – AO: London, British Museum (Slg. Hamilton)	–	–	–	–	Marshall 1911, Pl. LXVIII cat. 2887.
8	Metallamulett – AO: Rom, Musei Vaticani (Slg. Bonifacio Falcioni)	–	–	–	–	Donati 2000, 196 cat. 21.
9	Metallamulett – AO: Paris, Louvre	–	Fig. 12	Fig. 133	–	–
10	Metallamulett – AO: London, British Museum (Slg. Towneley)	–	–	–	–	Marshall 1911, Pl. LXVIII cat. 2889.
11	Metallamulett – FO: Mainz; AO: Brüssel	–	–	152 Kat. 11	–	Michaelis 1885, 313; De Witte/De Jonghe 1898, 372; Meisen 1950, 153 f.
Gemmen						
12	Gemme – AO: Florenz	Taf. III 5	Fig. 17	Fig. 120	–	Meisen 1950, 154.
13	Onyx – AO: „Sammlung Gerhard“	Taf. III 7	Fig. 18	Fig. 121	–	Meisen 1950, 154.
14	Gemme – AO: New York, Metropolitan Museum	–	Fig. 19	Fig. 122	–	King 1887, 256 fig. 11; Levi 1941, 221 fig. 101a; Meisen 1950, 154; Bonner 1950, 98.
15	Gemme – Zeichnung von F. Buonarotti	–	–	–	–	Mastrocinque 2003, 420 cat. 390.
16	Glaspaste – AO: Berlin	Taf. III 6	Fig. 17	–	–	Meisen 1950, 154.
magische Nägel						
17	Nagel – AO: Rom, Museo Nazionale Romano	Taf. III 9	–	Fig. 24	–	Goodenough 1953, II fig. 1139; Bevilacqua 2001, 134 f. fig. 4.
18	Nagel – AO: Paris, Cabinet des Mèdailles	–	–	–	Abb. 7	Bevilacqua 2001, 140 fig. 11.
Lampe						
19	Keramiklampe – AO: Berlin	Taf. IV 1	–	Fig. 51	–	Meisen 1950, 154 f.
Mosaike						
20	Mosaik – FO: Jekmejeh (bei Antiochia am Orontes, Türkei); AO: Antakya Müzesi	–	–	–	Taf. 10a.b.c	Levi 1941, Pl. 56; Dunbabin/Dickie 1983, Taf. 8a; Dunbabin 1999, fig. 311; Manganaro 1996, tav. XII 8; Kondoleon 2000, 165 fig. 1.
21	Mosaik – FO: Rom, Basilica Hilariana (Ospedale Militare del Celio)	–	Fig. 159	Fig. 124	Taf. 11a.b	Bienkowski 1893, 286; Perdrizet 1922, fig. 9; Bonner 1950, 98; Meisen 1950, 154; Koenig 1975, Abb. 32a; Salvetti et al. 2004, 465; 474 fig. 4; Bottini 2005, 80.
Reliefs						
22	Felsrelief – FO: Burdur (Anatolien, Türkei)	–	–	–	Taf. 12e	–
23	Grabdenkmal – FO: Auzia (Algerien)	–	–	Fig. 125	Taf. 13b	Bonner 1950, 99; Meisen 1950, 154; Salvetti et al. 2004, 467.
24	Relief – FO: Via Appia, Rom; AO: Rom, Museo Nazionale Romano	–	–	–	Taf. 12c.d	Bonner 1950, 98; Paris 1981, III 36.
25	Relief – AO: Bedfordshire (England), Woburn Abbey	Taf. III 1	Fig. 24	Fig. 123	Abb. 4 Taf. 9a	Millingen 1821, Pl. VI.74; Michaelis 1855, 313; Daremberg/Saglio 1875, s. v. fascinum (G. Lafaye) fig. 2887; Meisen 1950, 155; Corti 2001, 81 fig. 1; Nowak 2006, 153 fig. 4.6.
26	Relief – FO: Leptis Magna (Libyen)	–	–	–	Taf. 8b	Bianchi Bandinelli et al. 1964, fig. 196–197.
27	Relief – AO: Museo Archeologico di Aquileia	72	–	–	Taf. 9b.c	Scrinari 1972, fig. 572; 574 cat. 574 f.
Wandmalereien						
28	Wandmalerei – FO: Dura-Europos (Deckenkassette)	–	–	–	Abb. 8	Goodenough 1953, II fig. 46 f.; III fig. 1065 f.
29	Wandmalerei – FO: Dura-Europos	–	–	–	Abb. 5	Meisen 1950, 156
Terrakotta						
30	Terrakotta-Applike – FO: Koenigshoffen, Straßburg	–	–	–	Abb. 3	Bonner 1950, 99.

Tab. 2: Vergleichsbeispiele zu Darstellungen des „Bösen Auges“ – Konkordanz der relevanten Literatur (FO: Fundort; AO: Aufbewahrungsort nach zitierter Literatur).

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Nr. 1

Nr. 9

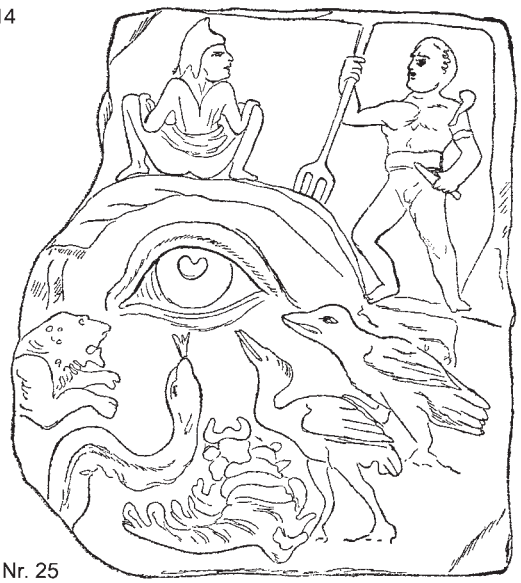

Nr. 12

Nr. 17

Nr. 3

Nr. 14

Nr. 21


Nr. 25

Taf. 1: Vergleichsbeispiele zu den Darstellungen auf dem Goldamulett aus Wien (Nummern beziehen sich auf Tab. 2). (Nr. 1 nach Du Chastel de la Howarderie 1898, Abb. S. 459; alle anderen nach Seligmann 1910, Fig. 117; 119; 120; 122–124; 133)

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Namenskürzel

C. L.	Constance Litschauer
Ch. Ö.	Christoph Öllerer
G. R.	Gerhard Reichhalter
H. K.	Heike Krause
I. G.	Ingeborg Gaisbauer
I. M.	Ingrid Mader
J. G.	Johannes Groiß
M. La Sp.	Marcello La Speranza
M. M.	Martin Mosser
M. Mü.	Michaela Müller
M. P.	Martin Penz
R. Ch.	Rita Chinelli
U. E.-K.	Ursula Eisenmenger-Klug
U. St.	Ute Stipanits

Abkürzungsverzeichnis

Zitate und Abkürzungen basieren im Allgemeinen auf den Publikationsrichtlinien der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts. Abkürzungen antiker Autoren und deren Werke erfolgen nach Der Neue Pauly 1 (Stuttgart 1996).

Weitere Abkürzungen

ADV	Automationsunterstützte, elektronische Datenverarbeitung, Informations- und Kommunikationstechnologie
Anf.	Anfang
Anm.	Anmerkung
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Berlin, New York)
AÖ	Archäologie Österreichs
ArchA	Archaeologia Austriaca
B	Breite
BAR	British Archaeological Reports
BDA	Bundesdenkmalamt Österreich
BDm	Bodendurchmesser
Bef.-Nr.	Befundnummer
Beih.	Beiheft/e
bes.	besonders
BMAVW	Berichte und Mittheilungen des Alterthums-Vereines zu Wien
BS	Bodenstück
CarnuntumJb	Carnuntum Jahrbuch
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CSIR	Corpus Signorum Imperii Romani. Corpus der Skulpturen der römischen Welt
D.	Drittel
Dig.	Digitalisiert
Diss.	Dissertation
Dm	Durchmesser
E.	Ende
ebd.	ebenda
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain (Leiden)
erh.	erhalten
FA	Fundakten des Wien Museum Karlsplatz
Fl.	Fläche
Fnr.	Fundnummer
FÖ	Fundberichte aus Österreich
fol.	folio
FÖMat	Fundberichte aus Österreich Materialheft
FP	Fundprotokolle des Wien Museum Karlsplatz
FRA	Fontes Rerum Austriacarum
FT	Fundtagebücher des Wien Museum Karlsplatz; verfasst von J. Nowalski de Lilia und F. v. Kenner
FWien	Fundort Wien
GC	Grabungscode
H	Höhe
H.	Hälfte
HHStA	Österreichisches Staatsarchiv, Haus-, Hof- und Staatsarchiv
HMW	Historisches Museum der Stadt Wien – jetzt Wien Museum Karlsplatz
Inv.-Nr.	Inventarnummer
JbOÖMV	Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines
JbVGW	Jahrbuch des Vereins für die Geschichte der Stadt Wien
JZK	Jahrbuch der K. K. Zentral-Kommission für Erforschung und Erhaltung der Kunst- und Historischen Denkmäler
KA	Kriegsarchiv
Kat.-Nr.	Katalognummer
KHM Wien	Kunsthistorisches Museum Wien
L	Länge
Lfg.	Lieferung
LIMC	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (Zürich)
M	Maßstab
M.	Mitte
MA	Magistratsabteilung
MAG	Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien
MAK	Österreichisches Museum für angewandte Kunst/ Gegenwartskunst
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MIÖG	Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung
Mitt. ZK	Mitteilungen der Zentral-Kommission für Denkmalpflege
Mskr.	Manuskript
MSW	Monografien der Stadtarchäologie Wien
MV	Museum Vindobonense – Inventarisationskürzel für Objekte aus der archäologischen Sammlung der Museen der Stadt Wien
MZK	Mehrzweckkarte der Stadt Wien
N. F.	Neue Folge
NHM Wien	Naturhistorisches Museum Wien
NÖ	Niederösterreich
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften
o. J.	ohne Jahr
OK	Oberkante
OPEL	Onomasticon provinciarum Europae latinarum I–IV (Wien 1999–2005)
ÖStA	Österreichisches Staatsarchiv
ox.	oxidierend
ÖZKD	Österreichische Zeitschrift für Kunst- und Denkmalpflege
ÖZV	Österreichische Zeitschrift für Volkskunde
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum (Stuttgart)
RDm	Randdurchmesser
red.	reduzierend
Reg.	Regest/en

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

rek.	rekonstruiert
RIB	R. G. Collingwood/R. P. Wright (ed.), The Roman Inscriptions of Britain
RLÖ	Der römische Limes in Österreich
RS	Randstück
Rst	Randstärke
RZ	Römerzeit
SoSchrÖAI	Sonderschriften des Österreichischen Archäologischen Institutes
T	Tiefe
Tab. Vindol.	Tabulae Vindolandenses
UH	Unsere Heimat. Zeitschrift des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich
UK	Unterkante
Univ.	Universität
unpubl.	unpubliziert
v	verso
VB	Verwaltungsbezirk
Verf.	Verfasser/in
vgl.	vergleiche
WA	Wien Archäologisch
WAS	Wiener Archäologische Studien
WGBl	Wiener Geschichtsblätter
WHO	World Health Organization
WM	Wien Museum
WPZ	Wiener Prähistorische Zeitschrift
Wr. Null	Wiener Null = 156,68 m über Adria
WS	Wandstück
Wst	Wandstärke
WStLA	Wiener Stadt- und Landesarchiv
WStLB	Wiener Stadt- und Landesbibliothek
Zl.	(Akten-)Zahl

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie

Abbildungsnachweis FWien 13, 2010

Die Stadtarchäologie Wien war bemüht, sämtliche Bild- und Urheberrechte zu eruieren und abzugelten. Bei Beanstandungen ersuchen wir um Kontaktaufnahme.

Als Grundlage für Pläne und Kartogramme (Fundchronik) wurde, wenn nicht anders vermerkt, die MZK der Stadt Wien (MA 14 – ADV, MA 41 – Stadtvermessung) verwendet. Wir danken den Kollegen für die gute Zusammenarbeit. Für die Drucklegung wurden sämtliche Pläne und Tafeln von L. Dollhofer, G. Gruber, Ch. Ranseder und S. Uhlirz nachbearbeitet.

Einband: Wasserglacis mit dem Karolinentor, Aquarell v. J. T. Raulino, um 1820, © WM, Inv.-Nr. 105.890 – S. 6, Abb. 2, © ÖStA, KA, Geniestabspläne CI/Wien a1, Nr. 29, 1753 – S. 7, Abb. 3, © ÖStA, KA, Geniestabspläne CI/Wien a1, Nr. 35, 1759 – S. 12, Abb. 5, © WM, Inv.-Nr. 13.462 – S. 13, Abb. 6, © WM, Inv.-Nr. 13.463 – S. 14, Abb. 7, © ÖStA, KA, Kartensammlung VIIe 107 b Wien, Inv.-Nr. 169E) – S. 15, Abb. 8, © ÖStA, KA, Geniestabspläne CI/Wien a2, Nr. 02, 1834 – S. 16, Abb. 9, © WM, Inv.-Nr. 105.890 – S. 55, Abb. 3, © WM, Inv.-Nr. 16013/34 – S. 56, Abb. 4, © WM, Inv.-Nr. 16013/19 – S. 83, Abb. 4, © KHM Wien, Inv.-Nr. V 2535 – S. 85, Abb. 5, © Antakya Arkeoloji Müzesi – S. 121, Abb. 4, © WM, Inv.-Nr. 196.846/9,10 – S. 123, Abb. 5, © WM, Inv.-Nr. 105.977/4 – S. 147, Abb. 1, © WM, Inv.-Nr. HMW 34272 – S. 246, Abb. 3, © WStLA, Kartographische Sammlung, Inv.-Nr. 120.099.

Impressum

Fundort Wien. Berichte zur Archäologie erscheint einmal jährlich.
Abonnement-Preis: EUR 25,60
Einzelpreis: EUR 34,–
Herausgeber: Stadtarchäologie Wien. Leitung: Karin Fischer Ausserer
Redaktion und Lektorat: Lotte Dollhofer, Ursula Eisenmenger-Klug, Gertrud Gruber, Ute Stipanits
Layout: Christine Ranseder
Satz/Umbruch: Roman Jacobek
Umschlaggestaltung: Pink House Studio
Anzeigenverwaltung: Heidrun Helgert
Schriftentausch: Gertrud Gruber
Obere Augartenstraße 26–28/32, A–1020 Wien
Tel.: (+43) 1/4000 81 157
E-Mail: biblioarchae@ma07.wien.gv.at
Druck: Robitschek & Co Ges.m.b.H., 1050 Wien
Auslieferung/Vertrieb:
Phoibos Verlag
Anzengrubergasse 16/9
A–1050 Wien, Austria
Tel.: (+43) 1/544 03 191; Fax (+43) 1/544 03 199
www.phoibos.at, office@phoibos.at
Kurzzitat: FWien 13, 2010
Alle Rechte vorbehalten
© Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie
ISBN 978-3-85161-042-0, ISSN 1561-4891
Wien 2010

Inserentenverzeichnis

Wiener Geschichtsblätter	113
MediaHistoria.com	145
ARWAG	156
Albrechtsberger	157
BIG	157

Fundort Wien 13, 2010. – Urheberrechtlich geschützt, Keine unerlaubte Vervielfältigung gestattet. © Museen der Stadt Wien – Stadtarchäologie