

Die Begegnung von Hahn und Schildkröte. Kultursemiotische Betrachtungen zu einem spätantiken Bodenmosaik in der Basilika von Aquileia

Stefan Metz

Abstract: Aus dem reichen Bildbestand des Fußboden-Mosaiks der Basilika von Aquileia sticht das Motiv der Begegnung von Hahn und Schildkröte aufgrund seiner im Kontext einer christlichen Basilika ungewöhnlichen Figurenkonstellation heraus. Zur Interpretation des Mosaiks wird im vorliegenden Beitrag auf das Konzept der *Dichten Beschreibung* des Kulturanthropologen C. Geertz zurückgegriffen. Als kultursemiotischer Ansatz steht hierbei die Interaktion von Elementen eines Überlieferungszusammenhangs im Mittelpunkt. Geschichte wird hierbei als Transformationsprozess verstanden, in dem das Alte langsam in das Neue übergeht, ohne vollständig dahinter zu verschwinden. Mit diesem Ansatz wird gezeigt, wie sich bisherige Interpretationen dekonstruieren lassen und bekanntes Wissen unter einem neuen Blickwinkel zu neuen Erkenntnissen führt.

Abstract: From the rich abundance of floor mosaics of the basilica in Aquileia the motif 'Encounter of Rooster and Tortoise' stands out as an unlikely combination of figures in context of a christian basilica. For an interpretation the author turns to the concept of *Thick Description* by cultural anthropologist C. Geertz. As an approach of cultural semiotic nature, it centers around the interaction of elements in a historical tradition. History is hereby seen as a process of transformation in which the old transmutes into the new without fully disappearing. Using this approach the author shows how existing interpretations of the mosaic can be deconstructed and established knowledge can be viewed under a new perspective to create new insights.

I. Einleitung

Aus der reichen Bilderwelt, die den Mosaikfußboden der Basilika von Aquileia schmückt, sticht die Darstellung des Aufeinandertreffens eines Hahns und einer Schildkröte hervor. Nicht nur ist die Schildkröte in der christlichen Ikonographie selten zu finden, auch die Begegnung mit einem Hahn stellt eine in der Natur seltene Konstellation dar. Da das Motiv nach bisherigem Forschungsstand sowohl in paganem als auch christlichem Umfeld einzigartig ist, ergibt sich einerseits ein erhöhter Bedarf nach Deutung des Mosaiks, der durch dessen auf Aquileia beschränkte Singularität zugleich erschwert wird. Im vorliegenden Beitrag wird eine Interpretation des Motivs gegeben, die sich methodisch auf Geertz' kultursemiotisches Konzept der *Dichten Be-*

schreibung stützt.¹ Zur Vorbereitung dieser Deutung folgen zunächst eine Beschreibung des Mosaiks sowie ein Überblick über einige bereits bestehende Interpretationen, vor deren Hintergrund das Besondere des kultursemiotischen Ansatzes deutlich wird. Eine Darstellung des Ansatzes von Geertz und eine kultursemiotische *Relecture* der *interpretatio romana* gehen der eigenen Deutung voraus.

¹ Die Idee, Geschichte und historischen Wandel mit dem Konzept der „Dichten Beschreibung“ zu betrachten, stammt von Peter von Möllendorff in seinem Vortrag „Griechisch-römische Intertextualität der Johannes-Offenbarung“ (Wuppertal, 04.11.2015).

II. Das Mosaik im Kontext der Basilika

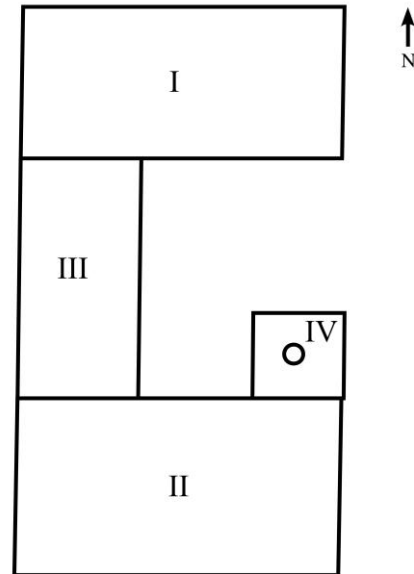


Abb. 2: Nordsaal-Mosaik.



Abb. 3: Südsaal-Mosaik.

Der Kampf von Hahn und Schildkröte findet sich in der Basilika von Aquileia in zweifacher Ausfertigung; einmal im Nordsaal und einmal im Südsaal des als Doppelbasilika angelegten Kirchenbaus. Beide Mosaiken sind Felder eines je mosaizistisch reich gestalteten Paviments der jeweiligen Säle. Das Nordsaal-Mosaik zeigt in der linken Bildhälfte eine Schildkröte, deren Panzer in Dunkelgrün gehalten ist und von einem Rautenmuster in Schwarz und Rot durchzogen ist. Der hellbraune Kopf ist nach links-oben gerichtet. Die rechte Seite zeigt einen Hahn, der sich mit nach vorne gebeugtem Oberkörper der Schildkröte nähert (der Schnabel berührt fast den Kopf der Schildkröte). Farblich dominieren Rot-, Orange- und Gelbtöne den sehr naturalistisch dargestellten Hahn. Der Blick des Hahns ist auf die Schildkröte gerichtet. Das Bild ist in der Mitte durch eine Säule gegliedert, auf der ein Gefäß steht. Nimmt man an, dass die Säule die Mitte markiert, so fällt auf, dass der Hahn die Mitte in Richtung der Schildkröte überschreitet.



Die theodorische Doppelbasilika
(Anfang 4. Jh.)

- I Nordsaal
- II Südsaal
- III Mittelsaal
- IV Baptisterium

Abb. 1: Grundriss der Doppelbasilika.

Das Mosaik im Südsaal ist ebenfalls durch ein turmartiges Gebilde in der Mitte zweigeteilt. Links der Mitte befindet sich wiederum die Schildkröte. Ihr Panzer ist in nach unten heller werdenden Brauntönen gehalten und durch ein Rautenmuster gezeichnet. Den Kopf, der in denselben Farben gehalten ist wie der Panzer, reckt sie nach oben, in Richtung der rechten Seite des Mosaiks. Die rechte Hälfte des Mosaiks zeigt einen Hahn in gestreckter Haltung. Es dominieren die Farben Braun, Gelb und Türkis. Lediglich Kamm und Kinnsack sind in hellem Orange gehalten. Die Darstellung, v.a. des Hahns, ist weniger naturalistisch und dynamisch als beim Mosaik des Nordsaals. Die Turmstruktur in der Bildmitte trägt im oberen, dunkel gehaltenen Bereich die Inschrift: „∞CCC“.

Die Anlage mit ihren drei Saalbauten (Doppelbasilika mit einem verbindenden Mittelsaal) entstand nach derzeitigem archäologischem Stand im Zuge eines Bauvorhabens als Neubau.² Eine Datierung der Bauten und der

² cf. Lehmann 2010, 157.177.

Mosaiken auf das frühe 4. Jh. n. Chr. ermöglicht eine Inschrift des Bischofs Theodor v. Aquileia im Südsaal, in der die Weihung des christlichen Kultraums genannt wird.³ Mit dieser Entstehungszeit können die Basiliken von Aquileia „als die ältesten archäologisch fassbaren, eigenständigen Kirchenbauten überhaupt gelten.“⁴ Eine noch sichtbar vorhandene Nähe zur pagan-römischen Kultur zeigt sich darin, dass das einzig dezidiert christliche Motiv der Mosaikböden die Jona-Darstellung im östlichen Teil des Südsaales ist.⁵ Die Mosaikfußböden in Nord- und Südsaal aus der theodorischen Zeit hatten allerdings nur kurzen Bestand. Bereits Mitte des 4. Jhs. (Nord), spätestens jedoch im 5. Jh. (Süd), wurde der bisherige Komplex überbaut, was eine Anhebung des Bodenniveaus und die Verschüttung des theodorischen Bodens nach sich zog.⁶

Die rekonstruierte Entstehungszeit der Mosaiken stellt sie in eine Zeit produktiven Wandels und Transformation religiös-kultischer Kos-

³Die Inschrift lautet: „Theodore feli[x] / [a]diuvante Deo / omnipotente et / poemnio caelitus tibi / [tra]ditum omnia / [b]aeate fecisti et / gloriose dedicac / ti“, darüber ein Christusmonogram. Eine Inschrift Theodors findet sich auch im Nordsaal: „[Theod]ore felix hic crevisti hic felix“. Theodor ist neben aquileianischen Quellen nur noch als Teilnehmer der Synode von Arles (314 n. Chr.) nachzuweisen. Unter Einbezug der (allerdings erst im Frühmittelalter schriftlich greifbaren) Angaben zur Amtsdauer Theodors von neun bis elf Jahren und dem frühesten Nachweis eines Christogramms (auf einem 313–315 geprägten Silbermedallion, cf. Overbeck 2000) ergibt sich für die Weihe des Südsaals eine Spanne von 315–325 n. Chr. (cf. Lehmann, 2010, 162.167).

⁴ Lehmann 2010, 177.

⁵ Eine besondere Nähe zum Christentum lässt sich darüberhinaus für die Hirtenfigur mit dem Lamm auf der Schulter („Guter Hirte“) im südlichen Feld des Südsaals annehmen.

⁶ cf. Lehmann 2010, 172. Dass die Doppelbasilika von Aquileia am Beginn der Konsolidierung und signifikanten Ausbreitung des Christentums im Imperium stand, zeigt sich auch daran, dass die theodorischen Gebäude bereits nach ca. 50 (Nordsaal, Basilica Post-Theodorana) bzw. ca. 100 Jahren (Südsaal) wieder durch größere überbaut wurden.

moi. Mit der Konsolidierung des Christentums, das durch das Toleranzedikt des Galerius (311) sowie das Mailänder Edikt Konstantins (313) einen gewaltigen Schub erhielt, kam es durch die verstärkte Verankerung des Christentums in der römischen Gesellschaft und Gedankenwelt auch umgekehrt zu einer stärkeren 'Romanisierung' des Christentums im Sinne einer Interpretation des christlichen Glaubens vor dem Hintergrund eines römisch-paganen *Mindset*. Ein Beispiel hierfür ist, dass die pagane Basilika zum Haupttypus des christlichen Kirchbaus wurde.⁷ Für die Basilika von Aquileia, deren Bau noch zum Beginn dieser Entwicklung von paganem Zweckbau zu christlichem Kultraum stattfand, bedeutet das, dass von einem starken paganen Einfluss auf die Bau- und Innengestaltung ausgegangen werden kann.

III. Bisherige Interpretationen

Die bisher vorgelegten Interpretationen des Mosaiks lassen sich grob zwei Ansätzen des Verständnisses der Christianisierung des Imperium Romanum zuordnen. Die erste Gruppe versteht Christianisierung als Bruch mit der bisherigen paganen Tradition. In dieser Sicht endet – meist mit der sog. Konstantinischen Wende – das pagane Rom und ein christliches beginnt. Jedes Kunsterzeugnis nach diesem Bruch hat nun eine exklusiv christliche Bedeutung. Eine Variation dieses Ansatzes vertritt die zweite Gruppe. Hier hat das pagane

⁷ Die frühchristliche Basilika wird hier verstanden als eine Entwicklung aus der römischen Marktbasilika als Ort zur Ausübung administrativer, juristischer und merkantiler Funktionen. Zu den Ursprüngen und weiteren Bedeutungen von ‚Basilika‘ siehe: Lorenz 2000/2001, bes. 118–122. Lorenz 2000/2001, 127–131 argumentiert darüber hinaus für einen Ursprung der frühchristlichen Basilika in den – ebenfalls als Basilika bezeichneten – Säulenhallen in herrschaftlichen Häusern, die vor der Konsolidierung des Christentums ab Konstantin als Versammlungsräume dienten. In den als christlicher Kultraum neu errichteten aquileianischen Basiliken fließen Bauform und Funktionen (öffentlicher christlicher Kult) ineinander, ohne einen klaren, eindeutigen Ursprung der Bauform benennen zu können.

Erbe zwar materialiter in der Bilderwelt Bestand, ist aber von seiner paganen Bedeutung gereinigt und hat nur noch eine christliche Bedeutung. Der hier verfolgte kultursemiotische Ansatz soll – als dritte Möglichkeit – eine Alternative zu diesen beiden Modellen bieten. Zur Illustration der Unterschiede folgt hier zunächst eine Darstellung bisheriger Interpretationen.

Zu den Interpretationen der ersten Gruppe zählen diejenigen von Marini und Iacumin.⁸ Sie beginnen ihre Interpretation des Mosaiks mit einer dezidiert christlichen Auslegung. G. Marini leitet zunächst her, dass die Kombattanten Licht und Finsternis repräsentieren: Der Hahn kündigt mit seinem Ruf das Aufgehen der Sonne an. Die Schildkröte lebt in den Tiefen des Wassers (ihr griechischer Name sei *tartaroukos*, was 'Bewohner der Finsternis' bedeute)⁹. Daran anknüpfend, geht Marini direkt zu den Lichtworten des Johannes-Evangeliums als Interpretationsrahmen über.¹⁰ In einem nächsten Schritt folgert er, der Kampf zwischen Hahn und Schildkröte repräsentiere den Kampf zwischen Christus und dem Satan bzw. zwischen dem Licht des Christentums und der Finsternis des Paganismus.¹¹ Dem Mosaik des Südsaals schreibt er eine besondere Bedeutungsnuance zu, denn hier repräsentiere der Kampf von Hahn und Schildkröte die Auseinandersetzung von Orthodoxie und Arianismus. Er stützt sein Argument mit einer Interpretation der Inschrift, die sich auf der Säule zwischen Hahn und Schildkröte befindet:¹² „∞CCC“. Das '∞' (das ersatzweise für 'M' steht), als '1000' die größte lateinische Zahl, steht zugleich für einen infiniten Wert und nach Marini somit für die Un-

endlichkeit Gottes. Die drei 'C' (= '100') seien von einer Predigt des Chromatius v. Aquileia inspiriert, in der dieser den Sieg Gideons über die Philister mit dem Sieg der Orthodoxie über den Arianismus vergleicht.¹³ Gideon hatte nach bibl. Überlieferung sein siegreiches Heer in drei Gruppen à 100 Mann aufgeteilt, was Chromatius auch mit der Trinität parallelisiert. Neben Anfragen an die inhaltliche Haltbarkeit dieser Interpretationen stoßen Marinis Überlegungen aber auch auf ein materielles Problem: Er nennt die Synode von Aquileia 381 als *terminus post quem* für das Mosaik des Südsaals.¹⁴ Das steht im Widerspruch zur Annahme, dass der Südsaal aufgrund der Theodor-Inschrift (s.o.) bis spätestens 325 datiert wird.¹⁵ Das bedeutet, das Südsaal-Mosaik wurde vor dem Ausbruch der sog. arianischen Streitigkeiten (nach 325) im Westen des Imperiums fertiggestellt.

R. Iacumin dagegen bezieht das Motiv im Nordsaal direkt auf die gnostische Strömung der Sethianer mit ihren drei Prinzipien Licht, Finsternis und Pneuma.¹⁶ Der gnostische Hintergrund zeige sich im Hahn, der das Licht (d.i. Gott) symbolisiere, der die Schildkröte, Symbol der Finsternis (d.i. der materiellen Schöpfung), besiegt. Die Amphore auf der Säule stehe für den Geist (d.i. die „Benetzung durch das Licht“¹⁷). Iacumin nimmt somit dieselben allegorischen Bestimmungen der Figuren vor, weicht aber in deren konkreter Interpretation von Marini ab.

Im weiteren Verlauf dieses Beitrags soll gezeigt werden, dass mit diesen exklusiv christlichen Interpretationen eher vom Ende her gedacht wurde, mithin, dass die christliche Interpretation zwar eine mögliche, aber (im

⁸ cf. Iacumin 1988; Marini, 2003.

⁹ Zum Terminus *tartaroukos* für die Schildkröte s.u.

¹⁰ cf. Marini, 2003, 33; Joh 1,4,9: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen.[...] Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt.“; sowie Joh 8,12: „Ich bin das Licht der Welt.“

¹¹ cf. Marini 2003, 33.

¹² cf. Marini 2003, 37.

¹³ Marini 2003, 34.

¹⁴ cf. Marini 2003, 37.

¹⁵ cf. Lehmann 2010, 174.

¹⁶ cf. Iacumin 1988, 26; Die Bildunterschrift zur Abbildung des Mosaiks aus dem Nordsaal bei Iacumin beschränkt sich konsequenter Weise auf: „La Luce, le Tenebre e lo Spirito“ (ebd., 25).

¹⁷ Iacumin 1988, 26.

Sinne eines Palimpsests) eine sekundäre ist. Sie steht am Ende eines Transformationsprozesses, innerhalb dessen sich das Christentum im römischen Reich ausbreitete und dabei die Kultur des paganen Umfelds nach und nach zusammen mit christlichen Traditionen aufgriff, um neue Interpretationen zu erschaffen. Die Interpretationen der zweiten Gruppe gehen zwar vom paganen Erbe aus, dieses wird aber als seiner paganen Interpretation(en) entledigt und durch eine christliche Bedeutung ersetzt angesehen. Dabei kommt es zu einer singulären Dependenzbestimmung, welche christliche Bedeutung auf welches pagane Motiv zurückzuführen sei. Einflussreiche Vertreter dieser Gruppe sind Egger und Fink.¹⁸ Egger ordnet Hahn und Schildkröte dem Mithras-Kult zu. Als Beleg dient ihm ein Altarrelief des Mithraeums in Ptuj (Slowenien), das einen Hahn auf einer Schildkröte stehend zeigt. Als Attribute des Mithras symbolisiert der Hahn, nach Egger, entsprechend das Licht und die Schildkröte die besiegte Finsternis.¹⁹ Er leitet daraus ab, das Mosaik stelle den Kampf zwischen Orthodoxie und Arianismus dar.²⁰ Fink sieht deutlich die Grenzen von Eggers Auslegungen, die u.a. in dem Versuch bestehen, sowohl Hahn als auch Schildkröte zwingend auf den Mithraskult zurückzuführen. Fink argumentiert, dass Ptuj das einzige Beispiel für eine Schildkröte im Mithraskult sei. Auch die dämonisierende Deutung der Schildkröte als vulgärgriechisch *tartaroukos* weist Fink zurück. Im lateinischen Sprachraum ist mit *testudo* dazu keine Verbindung herzustellen.²¹

Gegen Egger sieht Fink in seiner Interpretation in den Tieren Attribute des Merkur/Hermes. Es sei eine große Anzahl von Merkurdarstellungen vorhanden, die ihn in Begleitung von Hahn und Schildkröte zeigen.

Auch der Widder – in den Nordsaal-Mosaiken im Feld neben Hahn und Schildkröte – sei typisches Attribut Merkurs. Für die Interpretation geht Fink nun – basierend auf der Annahme, der Nordsaal sei zunächst eine pagane Sepulkralstätte gewesen – davon aus, im Nordsaal ein paganes Merkur-Motiv zu sehen; die Übernahme des Motivs für die Gestaltung des Südsaales geschah demnach nur aus ästhetischen Gesichtspunkten.²² Unter Verweis auf die merkurische Tradition sieht er die Paarung als Variation eines Hahnenkampfs.²³

Problematisch an dieser Interpretation ist, dass sich für Aquileia kein Merkur-Kult nachweisen lässt (s.u.). Finks Interpretation fehlt somit die Einbettung in das kulturelle Netz Aquileias und seiner Umgebung. Sie mag somit in sich stimmig sein, doch ohne Anknüpfung an die konkreten Signifikate auf die es sich beziehen soll. Fink und Egger ist gemeinsam, dass beide versuchen, Hahn und Schildkröte einer gemeinsamen Überlieferungstradition zuzuordnen.

IV. „Dichte Beschreibung“ nach C. Geertz

Als Alternative zu den bisher beschrittenen Wegen bietet sich der Ansatz der *Dichten Beschreibung* des amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz an. Seine Betrachtung von Kultur als einem System miteinander durch Interaktion verwobener Zeichen ermöglicht es, die Christianisierung des Imperium Romanum nicht als Bruch (im Sinne einer vollständigen oder nur bedeutungsmäßigen Trennung) zu sehen, sondern als langsamen, interaktiven Transformationsprozess, in dem Alt und Neu langsam ineinander übergehen und sich vermischen, so dass das Alte unter dem Neuen für das geübte Auge stets sichtbar bleibt, vergleichbar einem Palimpsest.

¹⁸ cf. Egger 1962; Fink 1954.

¹⁹ cf. Egger 1962, 148–150.

²⁰ cf. Egger 1962, 157.

²¹ cf. Fink 1954, 33.

²² cf. Fink 1954, 49f.

²³ cf. Fink 1954, 38f. Diese Traditionslinie betont auch Jastrzebowska 1975.

Für Geertz, der seinen Ansatz in Anlehnung an G. Ryle als „Dichte Beschreibung“²⁴ bezeichnet „[ist] der Mensch ein Wesen, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht.“²⁵ Als deskriptives Verfahren geht es in dieser Betrachtungsweise nicht darum, Abhängigkeiten zwischen verschiedenen Überlieferungen (schriftlich, ikonisch, akustisch, mental) aufzustellen. Vielmehr geht es darum, das 'kulturelle Hintergrundrauschen' – als Summe allgemein bekannter kultureller Zeichen bzw. als *Mindset* – der Entstehungszeit wahrzunehmen, dessen Konkretionen die einzelnen Überlieferungen (schriftlich, ikonisch, akustisch) darstellen. Da jede Überlieferung als Konkretion des 'Hintergrundrauschens' einen Knotenpunkt im kulturellen Netz (dem „Bedeutungsgewebe“) seiner Gesellschaft darstellt, ergibt sich für den Betrachter aus der Gesamtheit der Konkretionen des Netzes wiederum das 'kulturelle Hintergrundrauschen', das sich wiederum nur an den einzelnen Knoten/ Konkretionen manifest fassen lässt. Als Konkretion tragen diese Überlieferungen als Knotenpunkte im kulturellen Netz wieder zur Modifikation und Bereicherung des Netzes bei. Durch diese Bereicherung des Netzes beeinflussen die Modifikationen und Akzentuierungen in den einzelnen Konkretionen – in dem sie das kulturelle Referenznetz bilden – wiederum das 'kulturelle Hintergrundrauschen'. Dabei werden die Knoten auch zu sehr heterogenen Zwecken aufgegriffen und verwendet. Dies zeigt das Beispiel der Satire: Senecas Apocolocyntosis etwa verwendet panegyrische Stilmittel und Motive nicht um zu loben, sondern um Kaiser Claudius lächerlich zu machen.

So gedeutet, stellt sich kulturelle Entwicklung als Mischung von Alt und Neu dar. In diesem

Ansatz wird das Denken in Abhängigkeiten obsolet. Hinzu kommt: Zwei Überlieferungen in ein unumkehrbares Abhängigkeitsverhältnis zu bringen, wird umso schwieriger, je näher diese zeitlich und kulturell beieinander liegen, da beide als Konkretion des gleichen 'kulturellen Hintergrundrauschens' gemeinsam von diesem gespeist sind. Das kann dazu führen, dass sich die bisher angeführten Interpretationen von Christianisierung als Bruch oder Uminterpretation oftmals weder verifizieren noch falsifizieren lassen bzw. mehrere valide Hypothesen in Frage kommen. Verschiedene Hypothesen, die jeweils eine singuläre Abhängigkeit für sich beanspruchen, stehen so letztlich nebeneinander. In einer deskriptiv-kultursemiotischen Perspektive können einzelne Ursprungshypothesen – nicht im Sinne einer Abhängigkeit, sondern einer Interaktion – als Konkretionen bzw. Knoten des kulturellen Netzes aufgegriffen werden und im Falle einer Nicht-Falsifizierung zum Verständnis im kultursemiotischen Sinn beitragen.²⁶

Für die Rekonstruktion des kulturellen Netzes (s.u.) bedeutet das, eine gewissenhafte Erforschung des geistig-sozialen Umfelds der zu untersuchenden Überlieferung vorzunehmen. In der Terminologie von Geertz: zu klären, welche für eine Interpretation relevante Knoten des kulturellen Netzes sich im raumzeitlichen Umfeld der zu untersuchenden Überlieferung nachweisen lassen. Nur so lässt sich jenseits eines totalen Relativismus eine

²⁶ Dabei darf nicht vergessen werden, dass es sich auch bei der Rekonstruktion eines kulturellen Netzes um eine Interpretation handelt. Letztlich sogar um Interpretationen zweiter (Rekonstruktion des kulturellen Netzes) und dritter Ordnung (Einfügen des untersuchten Knotens bzw. der untersuchten Konkretion). Es kann festgehalten werden, dass Rekonstruktion auch immer „Fiktionen sind, und zwar in dem Sinn, daß sie 'etwas Gemachtes' sind 'etwas Hergestelltes'“. (Geertz 1983, 22). Das darf aber nicht beunruhigen – in semiotischer Perspektive ist jegliche Äußerung bzw. Information als Zeichen schon Interpretation bzw. der Interpretation bedürftig. Das gilt somit auch für 'Informationen' erster Ordnung, wie sie der Urheber einer kulturellen Äußerung bzw. eines Knotens geben könnte.

²⁴ Geertz 1983, 10.

²⁵ Geertz 1983, 9.

verantwortete und begründete Aussage bezüglich plausibler Ursprünge eines Überlieferungsgegenstands treffen. Dass sich die Untersuchung dabei, jenseits von absoluter Verifikation und Abhängigkeiten, ihrer interaktiven Offenheit bewusst sein muss, liegt in der Natur ihres Gegenstandes: „Die Untersuchung von Kultur ist ihrem Wesen nach unvollständig“.²⁷ Das bedeutet, dass unser rekonstruiertes Netz nie vollständig sein kann. Für die historischen Wissenschaften gilt das alleine aufgrund der zeitlichen Differenz zum Untersuchungsgegenstand, sowie der damit meist einhergehenden Fragmentarität der zur Verfügung stehenden Quellen.

V. *Interpretatio romana* und *interpretatio christiana*: Eine kultursemiotische *Relecture*

Da das zu interpretierende Feld des Mosaikfußbodens in einem kultisch-religiösen Kontext steht, ist es für die Deutung von eminenter Wichtigkeit, auch diesen Teil des 'kulturellen Hintergrundrauschens' in grundlegender Weise zu bedenken. Das bedeutet, es geht nicht nur darum, einen Bestand der Kulte zu erheben. Es gilt auch aufzudecken, wie Religion bzw. Religiosität im pagan-römischen Verständnis gelebt wurde.²⁸ Denn im Sinne eines interaktiven kulturellen Netzes spielt dieser Faktor eine entscheidende Rolle dabei, wie das Christentum im Imperium rezipiert wurde. Daher muss dieses Charakteristikum – das *Mindset* – der römischen Religiosität als Vorbedingung hier einer Reflexion unter kultursemiotischen Vorzeichen unterzogen werden.

Als klassischer Terminus für die Art und Weise, wie im römischen Imperium sozialisierte Menschen fremde Götter in ihr Pantheon integrierten, hat der Terminus *interpretatio romana* etabliert. In ihrer grundlegenden Form wurden dabei die fremden Götternamen als Appellative in die lateinische Sprache übersetzt und der fremde Gott so mit einem Gott

des eigenen Pantheons identifiziert.²⁹ Bei diesem Prozess der Namensangleichung kam es aber auch zu inhaltlichen Veränderungen. So konnten besondere Züge einer lokalen Gottheit unter dem Eindruck der römischen Gottheit zurücktreten. Ein weiteres Phänomen ist, dass die *interpretatio* zum Teil als solche sichtbar blieb. Entweder indem vordergründig der Name der fremden Gottheit beibehalten wurde, der Gläubige aber um die Identifizierung mit der entsprechenden römischen Gottheit wusste (in Aquileia etwa Belenus, der mit Apollon gleichgesetzt wurde, s.u.) oder indem dieses Wissen um die *interpretatio* explizit in Form eines Epithets beigegeben wurde (etwa Belenus-Apollon).

In anderen Worten handelt es sich bei der *interpretatio romana* um eine Analogie im (Wirk-) Prinzip: Sachverhalte (hier: Götter), denen ein vergleichbares Wirkprinzip zugrunde liegt, können mit gleichem Namen benannt werden. Hierbei liegt die Begrenzung der einbezogenen Prinzipien auf der Hand. Keine zwei Sachverhalte sind genau gleich. Es wird eine Auswahl relevanter Prinzipien getroffen (hier: Eigenschaften der Götter), um so die Gleichsetzung legitimieren zu können. Innerhalb eines polytheistischen Systems hatte man somit eine geeignete Methode bzw. ein *Mindset*, um produktiv mit fremden Kulturen umzugehen. In kultursemiotischer Perspektive bedeutet dies, dass aus den rezipierten Knoten, die die Bedeutung(en) der römischen Gottheit abbilden, und den rezipierten Knoten der fremden Gottheit ein neuer Knoten mit einem neuen Konzept, das nun die beiden Götter (meist unter dem Begriff der römischen Gottheit, s.o.) integriert, gebildet wird, etwa indem an einem lokalen Heiligtum explizit dem Gott unter römischem Namen gehuldigt wird.

²⁷ Geertz 1983, 41.

²⁸ Dazu grundlegend Rüpke 2006.

²⁹ cf. Giaro – Graf 2006; in Sonderfällen konnte auch – wenn es opportun schien – der ursprüngliche Name beibehalten werden, etwa beim Mithras-Kult.

Diese Bildung eines neuen Knotens aus der Verbindung bereits vorhandener Knoten kann auch am Beispiel der *interpretatio christiana* aufgezeigt werden. Ein entscheidender Unterschied zur pagan römischen *interpretatio* liegt darin, dass das christliche Religionssystem ein monotheistisches ist. Die *interpretatio christiana* verstand sich als Lesart von paganen Kulturen, als „Trägerin apokrypher christl. Botschaften“.³⁰ Es handelt sich also eher um eine christliche Umdeutung paganer Elemente, als um eine Gleichsetzung. Kultursemiotisch betrachtet, vollzieht sich aber der gleiche Vorgang wie bei der *interpretatio romana*: Aus verschiedenen bekannten Knoten wird ein neuer gebildet, der einer paganen Tradition nun eine neue Bedeutung zuweist. Als Realisation findet sich ein solcher Knoten etwa im Mosaik der Schildkröte und des Hahns, in welchem pagane Ikonographie im christlichen Kontext gedeutet wird.³¹ Aufgrund des Kontextes einer neu errichteten christlichen Basilika kann davon ausgegangen werden, dass eine solche Interpretation vom Mosaizisten oder dem Auftraggeber intendiert wurde.

Bei dieser säuberlichen Trennung von *interpretatio christiana* und *romana* darf allerdings nicht vergessen werden, dass es sich dabei um

³⁰ Eberlein 2006.

³¹ Die Kategorien *pagan* und *christlich* sind, wie es die bisherigen Betrachtungen andeuten, fließend. Besonders die Arbeiten von Éric Rebillard (Rebillard 2012) haben gezeigt, dass es sich bei diesen Kategorien um Aspekte handelt, die sich nicht ausschließen, sondern (im Individuum) nebeneinander stehen können und situativ aktiviert werden. (Bekanntestes Beispiel ist die spätantike Bestattungskultur: hier konnte Rebillard zeigen, dass römische Christen bei ihrer Bestattung ihr *Christsein* in keiner Weise zum Ausdruck brachten, sondern sie nach römischer Sitte bestattet wurden. Die Kategorie *Christsein* spielte im Vergleich mit der Kategorie *Römersein* bei der Bestattung keine Rolle) Im Sinn einer kultursemiotischen Betrachtung kann dabei auch von einer Gleichzeitigkeit und gegenseitiger Beeinflussung der Kategorien *pagan* und *christlich* gesprochen werden. Wenn sie hier dennoch verwendet werden, dann um ein hermeneutisches Prinzip (pagan-römisches *Mindset*) oder eine oberflächliche und äußerliche Zugehörigkeit (pagane Götterstatuen, christliche Autoren) auszudrücken.

spätere Reflexionskategorien handelt, die dem zeitgenössischen Betrachter oder Hersteller etwa der Mosaiken der Basilika von Aquileia nicht bewusst waren. Vielmehr muss angenommen werden, dass der römisch sozialisierte Mensch (zumindest bis zur Konsolidierung des Christentums im Imperium), der über keine besonderen theologischen Kenntnisse verfügte, auch das Christentum bzw. den christlichen Gott im Sinne der *interpretatio romana* wie einen römischen Gott – und somit tendenziell polytheistisch – rezipierte. Als Beispiel für diese These kann bezeichnenderweise Konstantin der Große angeführt werden. Noch im Jahr 310 n. Chr. huldigte er am Apollon-Granus-Heiligtum im heutigen Grand (Frankreich) – *interpretatio romana* – dem Sol-Invictus als seinem Sieghelfer, wobei er eine Sonnen-Vision hatte. Laut einem anonymen lateinischen Panegyricus aus dem Jahr 310 wird dieses Ereignis von Konstantin zunächst auf den von ihm verehrten Sol-Invictus bezogen.³² Im Jahr 313 oder spätestens 315 jedoch hatte sich Konstantins Feldzeichen von der stilisierten Sonne aus drei Balken, durch umbiegen des oberen Endes des vertikalen Balkens, in ein Christusmonogramm (☩, d.i. ein X = Chi und P = Rho übereinandergelegt) gewandelt.³³ Zusammen mit den Schilderungen des Eusebius in der *Vita Constantini*³⁴ liegt der Schluss nahe, dass Konstantin seine Erscheinung am Granus-Heiligtum nun mit Christus anstelle von Sol-Invictus verband.³⁵ Bemerkenswert an dieser Erzählung ist, dass Konstantin Christus in der gleichen Funktion wie bislang Sol-Invictus, nämlich als Sieghelfer, annimmt. Dies findet seinen Niederschlag in der Schilderung der *Vita Constantini* des Eu-

³² cf. *Pan. Lat.* VI/7, 21,2–7.

³³ Nachweisbar auf einem Silbermedallion aus Ticinum (Pavia), das Konstantin mit Christusmonogramm am Helm zeigt (cf. Overbeck 2000). Nicht zu verwechseln mit dem Staurogramm (T = Tau und P = Rho übereinandergelegt), dass erst in nachkonstantinischer Zeit erscheint (cf. Giradet 2007, 38 Anm. 36.)

³⁴ cf. Euseb., *VC* I, 32.

³⁵ cf. Giradet 2007, 35f.

sebius, der die o.g. Vision³⁶ im Rückblick nun als Zeichen des christlichen Gottes interpretiert, dennoch aber den Charakter des Sieghelfers bewahrt: „In hoc [signo, i.e. cruce] vinces“.³⁷ Christus wird von Konstantin im Rahmen eines polytheistischen bzw. henotheistischen Religionsverständnisses verehrt – er bleibt in seiner Religiosität ein Römer.³⁸ In diesen Rahmen fügt sich auch die Tatsache, dass Konstantin sich nach seiner Hinwendung zum Christus-Kult problemlos der Ikonographie des Sol bedienen konnte. So etwa auf dem Konstantinsbogen in Rom oder noch im Jahr 330 – fünf Jahre nach dem Konzil von Nicaea – in dem er sich für eine Statue auf der Konstantinssäule in Konstantinopel als Apollo-Sol-Invictus porträtieren ließ. Unabhängig davon, wann genau und durch welche Ursachen Konstantin sich nun Christus zuwandte, entscheidend ist für den vorliegenden Fall, wie er es tat: Als Römer, der Christus wie einen römischen Gott behandelte.³⁹

³⁶ Es besteht in der Forschung inzwischen Konsens, dass nur von einer Vision Konstantins ausgegangen werden kann. Die Schilderung einer weiteren Vision vor der Schlacht an der Milvischen Brücke ist demgegenüber eine literarische Bildung, die von der Darstellung der Vision in Gallien abhängig ist (dazu Weiß 1993).

³⁷ Euseb., VC I,28,2.

³⁸ Das hat auch Folgen für die Frage, ob Konstantin denn ein Christ war. Vielmehr kann man sagen, dass diese Frage so nicht mehr gestellt werden kann. Für den Römer Konstantin war es keine Schwierigkeit, Christus als den 'besseren' Sieghelfer an die Stelle der bis dato von ihm in dieser Sache verehrten Gottheit Sol zu setzen. Selbst wenn er nun Christus verehrt, ist er in seinem Denken noch pagan-römisch. Die Suche nach und die Fixierung eines Zeitpunkts, an dem eine 'pagane' Phase endet, und eine 'christliche' Phase beginnt (exemplarisch etwa bei Giradet 2007) erübrigt sich in dieser Hinsicht.

³⁹ Dies zeigt sich auch beim von Konstantin einberufenen Konzil von Nicaea. Für Konstantin standen dort nicht dogmatische Fragen (Arianismusstreit) im Vordergrund, sondern die Frage des korrekten Osterfesttermins um den – im römischen Verständnis für das Bestehen des Kosmos zentralen – korrekten Kult vollziehen und somit den Ausgleich mit den Göttern zu ermöglichen (cf. Ayres 2006, 88, Anm. 8).

Diese theoretischen Gedanken werden im Folgenden nun am Beispiel des Mosaiks vom Kampf des Hahns mit der Schildkröte aus der frühchristlichen (theodorischen) Bauphase des Doms von Aquileia expliziert.

VI. Kultursemiotische Deutung des Mosaiks

VI.1 Das kulturelle Netz knüpfen I: Der Befund zu den paganen Kulturen in Aquileia

Für das vierte Jahrhundert ist ein für unsere Zwecke aufschlussreicher Vorgang dokumentiert. In Inschriften dokumentiert ein Septimius Theodulus, *corrector Venetiae et Histriae*, in den Jahren um 360 n. Chr., pagane Götterbilder auf dem Forum von Aquileia wieder aufgerichtet zu haben (u.a. das eines Hercules).⁴⁰ Dass es sich dabei nicht um eine rein museale Angelegenheit gehandelt hat, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass in nächster Umgebung von der Existenz eines paganen Sakralbaus ausgegangen werden muss.⁴¹ Hinzu kommt, dass in den Briefen des Augustinus von Hippo die Situation geschildert wird, dass bei einer Wiederaufstellung paganer Götterstatuen auf dem Forum von Madaura (Algerien), ihnen offensichtlich noch wirkmächtige, religiöse Züge zugeschrieben wurden.⁴² Durch eine Inschrift ist Septimius Theodulus als Christ bekannt,⁴³ was Steuernagel erwähnt, um das Aufrichten römischer Götterbilder durch einen Christen zu betonen.⁴⁴ Je nach Standpunkt können diese Statuen für den 'Christen' Septimius auch eine akzeptable Repräsentation der weniger wirksamen, aber dennoch vorhandenen römischen Götter sein bzw. sein 'paganen' Christsein kann ihn nicht von seinen römischen Wurzeln als *vir clarissimus* oder

⁴⁰ cf. Brusin 1991, Nr. 501.

⁴¹ cf. Steuernagel 2011, 73.

⁴² cf. Aug., *Epist.* 17,1.

⁴³ CIL XIII, 10027, 69. Die Inschrift befindet sich auf einem Trinkgefäß und enthält neben Namen und Titel („SEPTIMIUS THEODOLVS CORRECTOR VENETIAE ET ISTRIAЕ EXAC“) auch ein Christogramm (☩), flankiert von den griechischen Buchstaben Α (als Majuskel) und ω (als Minuskel).

⁴⁴ cf. Steuernagel 2011, 74.

seinen Aufgaben als *corrector* trennen. Davon abgesehen zeigt der Fund, dass auch noch um 360 n. Chr. von einem aktiven Kult der römischen Götter in Aquileia ausgegangen werden kann. Genauer, als dass um das *forum* von Aquileia der offizielle römische Kult vollzogen wurde, lässt sich aus dem gegebenen Befund zunächst nicht ableiten. Insgesamt galt das *forum* in der Spätantike für einen auf die Absage an die pagan-römischen Götter bedachten Christen als un-christlicher Ort. Ambrosius von Mailand schreibt dazu: „in foro aut in plateis Christus non invenitur. [...] Non est Christus circumforaneus [...] Christus in Ecclesia est, in foro idola“.⁴⁵

Neben dem offiziellen Kult im Bereich des *forum*, fand in Aquileia besonders der Kult des Belenus bzw. Apollon-Belenus, dessen Heiligtum sich südlich der Stadt befand, großen Andrang. Bei Belenus handelt es sich um eine keltische Gottheit, die als Apollon in das römische Pantheon integriert wurde.⁴⁶ Der Höhepunkt der Verehrung des Belenus lag im 2. und 3. Jahrhundert. Um das Jahr 300 ist der Kult in einer Inschrift von Diokletian und Maximilian das letzte Mal greifbar. Diese sahen in Belenus eine Ausprägung eines von ihnen verehrten solaren Kultes.⁴⁷ Belenus galt als territoriale Schutzgottheit Aquileias und wurde in allen sozialen Schichten der Gesellschaft verehrt.⁴⁸ Viele Weihungen in Aquileia deuten auch auf einen heilkräftigen Aspekt des Gottes hin,⁴⁹ was neben der Bedeutung als solare Gottheit eine weitere Schnittmenge mit Apollon ausmacht.

Neben dem Belenus-Kult finden sich auch Nachweise für sog. orientalische Kulte, die

allerdings stark romanisiert wurden. So finden sich Belege für einen vor allem unter Freigelassenen und Händlern beliebten Kult der Isis, der das Epithet *Augusta* beigegeben wurde.⁵⁰ Daneben ist auch der Kult der Mater Magna belegt. Gemeinsam ist den Kulturen der Isis-Augusta und Mater Magna in Aquileia, dass diese nicht über das 3. Jh hinaus nachweisbar sind.⁵¹ Für die kultursemiotische Perspektive sind sie für das 4. Jh. höchstens noch über das kulturelle Hintergrundrauschen in Form von Erinnerung oder durch noch bestehende Knoten in Form von älteren Inschriften o.ä. präsent.

Ebenfalls für Aquileia nachgewiesen ist der Kult des Mithras. Anders als die beiden zuletzt genannten Kulte bestand er bis ins 5. Jh. fort.⁵² Für das Ende des Mithaskults kann letztlich die Hinwendung des Herrscherhauses zum Gott der Christen angenommen werden; hatte der Mithraskult stets ein starkes Moment der Loyalität zum Herrscher, so konnte diese Eigenschaft – neben dem offiziellen Verbot heidnischer Kulte unter Theodosios I. im Jahr – zu endgültigen Niedergang des Mithraskultes beigetragen haben, als sich die römischen Kaiser seit Konstantin zum christlich Gott bekannten.⁵³ Hier sei noch einmal darauf hingewiesen, dass dieser Wechsel der Gottheit nicht notwendig ein Wechsel des Religionsverständnisses beinhaltete. Nach den obigen Ausführungen ist es wahrscheinlicher, dass sich die Bewohner Aquileias schlicht dem scheinbar stärkeren (weil erfolgreicher) Gott zuwandten.

⁴⁵ Ambr., *Virg.* 46. Es ist sicher kein Zufall, dass die auf Absage an die paganen Wurzeln bedachten Christen aus dem gebildeten Klerus stammen (neben Ambrosius auch der schon erwähnte Augustinus).

⁴⁶ cf. Steuernagel 2011, 80.

⁴⁷ cf. Steuernagel 2011, 85.

⁴⁸ cf. Euskirchen 2006; Steuernagel 2011, 84. Zu den Dedikanten gehörten Unfreie, Freigelassene, Personen aus der kaiserlichen Verwaltung, sowie Händler.

⁴⁹ cf. Euskirchen 2006.

⁵⁰ cf. Steuernagel 2011, 88f.

⁵¹ cf. Steuernagel 2011, 91.

⁵² cf. Steuernagel 2011, 92. Hierbei muss allerdings seit dem Ende des 4. Jhs. von einem Fortbestehen im privaten ausgegangen werden (cf. Clauss, 1990, 40).

⁵³ cf. Clauss, 1990, 179. Eine Ausnahme von diesem Götterwechsels stellte Julian, gen. *Apostata* (Kaiser von 360–363) dar. Dieser versuchte den Einfluss des Christentums zurückzudrängen und förderte die klassisch-paganen Kulte.

V.2 Das kulturelle Netz knüpfen II: Schildkröte und Hahn im Umfeld der aquileianischen Kulte und der kulturellen Überlieferung

Der Hahn steht in antiken Darstellungen tatsächlich für eine Lichtsymbolik, da er als Künder des Morgens galt: „Sie [d.i. die Hähne] lassen (uns) nicht ungewarnt vom Aufgang der Sonne überraschen“.⁵⁴ In dieser Funktion wurde er zum geläufigen Attribut von solaren Gottheiten, wie u.a. Apollon und Mithras oder auch Hermes⁵⁵ – was sowohl Fink und Egger im Grundsatz korrekt benannten. Hinzu kommt eine dem Hahn zugesprochene Funktion, böse Geister abzuwehren.⁵⁶ In dieser Funktion findet man entsprechende Abbildungen auch auf Grabsteinen.⁵⁷

In der christlichen Überlieferung ist der Hahn vor allem aus der Episode der Verleugnung Jesu durch Petrus bekannt.⁵⁸ Dort hat er zunächst schlicht die Funktion des Zeitansagers, erfüllt sich doch so die Vorhersage Jesu, dass Petrus ihn noch vor Anbruch des durch den Hahnenschrei angekündigten Tages verleugnen wird.⁵⁹ Eine Deutung des Hahns als Mahner zur Umkehr und als solcher zugleich Stimme Christi findet sich später bei Ambrosius von Mailand.⁶⁰

Der Schildkröte kamen in der antiken Vorstellung zunächst positive Attribute zu. Plinius d. Ä. erwähnt, dass Landschildkröten Heilkräfte gegen Gifte und Augenkrankheiten sowie Zauberei zugesprochen wurden.⁶¹ Ambrosius greift die Schildkröte in seinem Exameron auf, indem er an ihr die in der Schöpfung den Tieren anerschaffenen Instinkte lobt: suchen sich

doch die Schildkröten nach einem giftigen Natternbiss selbstständig ein Antidot.⁶² In Aesops Fabeln ist die Schildkröte zum einen Allegorie für Übermut,⁶³ zum anderen für Behäbigkeit, die Aesop aber durch kluge Selbsteinschätzung kompensiert sieht.⁶⁴

Gemeinsam ist diesen Feststellungen ihr eher allgemeiner Charakter. Der Hahn als Künder des Tages oder die Behäbigkeit der Schildkröte stellen für jeden Beobachter sichtbare Eigenschaften dar. Kultursemiotisch gesehen, handelt es sich, v.a. bei Plinius' *Naturalia* und Aesops Fabeln, dabei um wenig bestimmte, aber dafür sehr anschlussfähige Knoten. Man hat mit diesen Beobachtungen einen Punkt erreicht, von dem aus sich viele Knoten des kulturellen Netzes entwickeln konnten: Auch die Interpretation etwa des Hahns als Sonnen-Symbol in den verschiedenen Kulturen basiert zunächst auf dieser grundlegenden Beobachtung. Von dort aus war ein Aufgreifen dieser Interpretation/dieses Knotens für die Darstellung in einem christlichen Kultraum möglich. Der Rückgang auf eine grundlegende Bedeutungsschicht für die Interpretationen stellt im vorliegenden Fall keine Schwäche, sondern eine Notwendigkeit dar. Kann man im Fall des Hahns noch vom Knoten des Sonnen-Symbols ausgehen, bleibt die Schildkrötensymbolik im gegebenen Umfeld derart dunkel, dass kultursemiotisch verantwortet nur mit den allgemeinen Charakteristika als Hintergrundrauschen gearbeitet werden kann.

V.3 Deutung

Für die Begegnung der beiden Tiere in den Mosaiken von Aquileia ergibt sich daraus zunächst folgendes Bild: Auf der Ebene der dargestellten Tiere kann es, geht man von einem Kampf aus (wie es die oben vorgestellten Interpretationen tun), keinen Sieger geben. Wie die Schildkröte nichts gegen den Hahn ausrichten

⁵⁴ Plin. *HN* X, 46.

⁵⁵ cf. Hünemörder 2006.

⁵⁶ cf. Ael., *NA* 3,31.

⁵⁷ cf. Hünemörder 2006.

⁵⁸ Mk 14,30 parr.

⁵⁹ cf. Schramm 2011, 2.

⁶⁰ cf. Ambr., *Exa.* Dies 5, XXIV, 88 und XXV, 90. Dass Fink 1954, S. 17 hier den Hahn als etwas Bedrohliches sehen möchte, leuchtet nicht ein.

⁶¹ cf. Plin., *HN* X, 32.33.

⁶² cf. Ambr, *Exa.* Dies 6, IV, 19.

⁶³ cf. Aesop., *Fabulae* 35.

⁶⁴ cf. Aesop., *Fabulae* 36.

kann, ist auch der Hahn gegenüber der Schildkröte mittellos. Zieht sich die Schildkröte in ihren Panzer zurück, kann der Hahn nichts mehr ausrichten. Als nur begrenzt flugfähiges Tier ist ihm die einzig erfolgversprechende Technik, die Schildkröte zu töten – das Greifen der Schildkröte und sie aus großer Höhe auf einen Stein o.ä. fallen zu lassen, um ihren Panzer zu zerstören⁶⁵ – nicht verfügbar.

Betrachtet man die Gegenüberstellung nicht als Kampfmotiv, sondern als Begegnung,⁶⁶ so kann man, unter Berücksichtigung der archäologisch nachweisbaren paganen Kulttopographie Aquileias, sowie den genannten, im kulturellen Hintergrund vorhandenen Eigenschaften der Tiere, folgende Deutung versuchen, die sowohl paganen Ursprungs als auch offen für christliche Interpretation ist: Der Hahn steht als Kündler des Lichts und des neuen Tages der behäbigen Schildkröte gegenüber. Pagan findet sich hier der Kündler des neuen Lichts und Symbol der Sonnengötter Apollon und Mithras. Seit Konstantin ist eine Gleichsetzung des Apollon mit Christus bezeugt, was eine Übernahme entsprechender Symbolik auch in einen dezidiert christlichen Kultbau also nicht behindert.

Im Kontext der Basilika von Aquileia kann das Mosaik als Ruf zur Umkehr an alle noch an der Wahrheit des christlichen Glaubens Zögernden (= Behäbigen, Grübelnden, versinnbildlicht in der Schildkröte) gelesen werden. Es handelt sich dabei um eine Variation des Rufs zu Umkehr, der aus den Evangelien bekannt ist. Das Neue des Christentums kann mit dem im Hahn präsenten neuen Tag parallelisiert werden, bzw. es kann die bereits erwähnte Christus-Sol-Identifikation im Hahn aufgerufen werden. Es liegt nahe, dass in den Mosaiken von Aquileia pagane Motive und

Überlieferungen neu kombiniert wurden, um für die römisch-pagan-sozialisierten Menschen Anknüpfungspunkte zum Christentum zu schaffen.⁶⁷ Über die weitere Intention der Mosaizisten oder ihrer Auftraggeber bei der Wahl des Motivs kann (auch aufgrund der fehlenden Parallelen der Darstellung)⁶⁸ nur spekuliert werden – was sich aus genau diesen Gründen verbietet. Unbestreitbar ist jedoch, dass dem Motiv ‚Begegnung von Hahn und Schildkröte‘ in Aquileia eine hohe Signifikanz zugewiesen wurde. Ansonsten wäre seine doppelte Überlieferung in der Nord- wie der Südhalle nicht zu erklären.

VI. Conclusio

Die kultursemiotische Geschichtsbetrachtung blickt auf geschichtlichen Wandel als ein Ineinander von bestehenden Traditionen anstelle eines Denkens in Brüchen. Geschichte wird zu einem Transformationsprozess, in dem durch Interaktion von Zeichen neue Bedeutungen und Zeichen entstehen. Knoten im kulturellen Netz als Manifestation dieser Zeichen und ihres Wandels geben durch ihre palimpsest-artigkeit Zeugnis von diesem Prozess.

Am Beispiel der Mosaiken der Begegnung von Hahn und Schildkröte wurde dieser Prozess für die Etablierung des Christentums nach der sog. Konstantinischen Wende veranschaulicht. Wie anhand der Baugeschichte gezeigt wurde, entstanden die Mosaiken zu einer Zeit, in der sich die römische Basilika als Haupttypus des christlichen Kirchbaus erst zu etablieren begann, d.i. noch in einer Phase der Findung und des Übergangs. Das bedeutet

⁶⁵ cf. u.a. Aesop., *Fabulae* 35; Ael., *NA* 7,16.

⁶⁶ Somit wird auch das von Kähler 1962 aufgeworfene Problem obsolet, dass nach klassischer Kampfkönographie – in der der Sieger in der Bewegung von links nach rechts dargestellt wird – die Schildkröte der Sieger sein müsste.

⁶⁷ Es ist zentral, dass im Mosaik pagane *und* christliche Traditionen zusammenkommen – es handelt sich nicht um eine christliche Umdeutung im oben (III. Bisherige Interpretationen) beschriebenen Sinne eines gereinigten Bildes. Stattdessen ist es für den Christen pagan-römischer Prägung entscheidend, dass er etwa noch das Palimpsest Sols/Apollons oder des Mithras im Hahn erkennen kann.

⁶⁸ Aus dem Grund der Einzigartigkeit des Motivs der Zusammenstellung von Schildkröte und Hahn erscheint auch die Annahme des Motivs als Genreszene nicht sinnvoll.

einerseits, dass zwar von einer christlich motivierten Ausgestaltung ausgegangen werden kann, die Bedeutung des Bautypus als römisches, nicht-kultisches Gebäude aber noch präsent war. Dies erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass bei der Bodengestaltung noch pagane Motive verwandt wurden oder aber diese so gewählt wurden, dass sie im Sinne einer *interpretatio romana* christlich gedeutet werden konnten – ohne dass sie dabei ihre pagane Bedeutung vollständig verloren ('Palimpsest'). Methodisch hat sich, im Kontrast zu den bisherigen Interpretationsversuchen des Mosaiks,

die besondere Herangehensweise einer kultursemiotischen Betrachtung gezeigt. Gingen die konventionellen Interpreten rein vom Bildbefund aus, um daran anknüpfend Bezüge und Abhängigkeiten zu finden, beginnt die Kultursemiotik neben dem Bildbefund zunächst mit einer Bestimmung des kulturellen Netzes, in dem das zu interpretierende Objekt hineingeknüpft ist. Erst auf Basis dieses kulturellen Netzes und seines Hintergrundrauschens kann eine verantwortete Interpretation gegeben werden.

Abbildungen

Abb. 1: Nordsaal-Mosaik

„Mosaici dell'aula del vescovo teodoro, iv secolo, 02 tartaruga e gallo 01.jpg“, by Sailko,
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosaici_dell%27aula_del_vescovo_teodoro,_iv_secolo,_02_tartaruga_e_gallo_01.jpg>, licensed under a Creative Commons license:
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>, bearbeitet von S. Metz.

Abb. 2: Südsaal-Mosaik

„Mosaico pavimentale della basilica di aquileia, 313-350 dc. ca. 02 gallo e tartaruga.jpg“, by Sailko
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosaico_pavimentale_della_basilica_di_aquileia,_313-350_dc._ca._02_gallo_e_tartaruga.jpg>, licensed under a Creative Commons license:
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>, bearbeitet von S. Metz.

Abb. 3: Grundriss der Doppelbasilika

Erstellt nach Lehmann 2010, 160.

Bibliographie

Quellen

- Ael. NA.
Claudius Aelianus, *De natura animalium*, hg. von M. G. Valdés (Berlin 2009)
- Aesop., *Fabulae*
Aesopus, *Fabeln, griechisch-deutsch*, Hg. von R. Nickel (Düsseldorf 2005)
- Ambr., *Exa.*
Exameron, in: *Sancti Ambrosii Opera*, hg. von Carolus Schenkl, Bd. 1, (Wien/Vindobonae 1897)
- Ambr., *Virg.*
De virginitate, in: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, 14/1-2: *Opere morali* 2,1-2 (Milano 1989)
- Aug., *Epist.*
Sancti Aurelii Augustini *Epistulae* : I – LV, *Aurelii Augustini opera* Band 3,1, hg. von K. Daur (Turnhout 2004)
- Euseb., *VC.*
Über das Leben Konstantins / Eusebius von Caesarea. Übers. und komm. von H. Schneider (Turnhout 2007)
- Pan. *Lat.*
Panegyrici Latini – Lobreden auf römische Kaiser, Bd.1, Von Diokletian bis Konstantin, eingel., übers. und kommentiert von B. Müller-Rettig (Darmstadt 2008)
- Plin., *HN.*
C. Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde*, Band 10. *Zoologie: Vögel*, weitere Einzelheiten aus dem Tierreich, Hg. von R. König (München – Zürich 1986)

Inschriften-Sammlungen

- Brusin 1991
J. B. Brusin, *Inscriptiones Aquileiae*, Bd. 1 (Udine 1991)
- CIL, XIII
Inscriptiones Trium Galliarum et Germaniarum latinae. edidit Aemilius Espérandieu ; consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae collegerunt O. Hirschfeld, C. Zangemeister, O. Bohn; edidit Oscar Bohn. (Berolini 1906)

Sekundärliteratur

- Ayres 2006
L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (New York 2006)
- Clauss 1990
M. Clauss, *Mithras. Kult und Mysterien* (München 1990)

Eberlein 2006

J. K. Eberlein, „Interpretatio Christiana“, in: Der Neue Pauly, Abgerufen: 02.07.2018, <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1406540> Erstveröffentlichung online: 2006

Egger 1962

R. Egger, Ein altchristliches Kampfsymbol, in: A. Betz – G. Moro, Römische Antike und frühes Christentum. Ausgewählte Schriften von Rudolf Egger, Band 1 (Klagenfurt 1962) [Erstveröffentlichung in: Fünfundzwanzig Jahre Römisch-Germanische Kommission (Berlin und Leipzig 1930)]

Euskirchen 2006

M. Euskirchen, „Belenus“, in: Der Neue Pauly, Abgerufen: 01.07.2018, <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e214900> Erstveröffentlichung online: 2006

Fink 1954

J. Fink, Der Ursprung der ältesten Kirchen am Domplatz von Aquileja (Münster – Köln 1954)

Geertz 1983

C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (Frankfurt a.M. 1983)

Giario – Graf 2006

T. Giario – F. Graf, Fritz, „Interpretatio“, in: Der Neue Pauly, Abgerufen: 02.07.2018, <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e525440> Erstveröffentlichung online: 2006

Girardet 2007

K. M. Girardet, Das Christentum im Denken und in der Politik Kaiser Konstantins d. Gr., in: K.M. Girardet (Hg.), Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa (Bonn 2007)

Hünemörder 2006

Ch. Hünemörder, „Huhn (Hahn)“, in: Der Neue Pauly, Abgerufen: 01.07.2018, <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e518300> Erstveröffentlichung online: 2006

Iacumin 1988

R. Iacumin, R., Aquilea – Il tesoro di luce. Il mosaico pavimentale della prima aula di riunioni del Christianesimo Aquileiese (Udine 1988)

Jastrzebowska 1975

E. Jastrzebowska, Les origines de la scène du combat entre le coq et la tortue dans les mosaïques chrétiennes d'Aquilée, in: M. Mirabella Roberti, Mosaici in Aquileia e nell'alto adriatico (Udine 1975)

Kähler 1962

H. Kähler, Die Stiftermosaiken in der konstantinischen Suedkirche von Aquileia (Köln 1962)

Lehmann 2010

T. Lehmann, Die frühchristlichen Mosaiken im Dombereich von Aquileia, in: G. Cuscito - T. Lehmann, La Basilica di Aquileia. Storia, Archeologia ed Arte / Der Dom von Aquileia. Geschichte Archäologie und Kunst. (Triest 2010)

Lorenz 2000/2001

Th. Lorenz, Überlegungen zur Vorgeschichte der frühchristlichen Basilika, Boreas 23/24, 2000/2001, 113–132

Marini 2003

G. Marini, I mosaici di basilica di Aquileia (Aquileia – Udine 2003)

Overbeck 2000

B. Overbeck, Das Silbermedallion aus der Münzstätte Ticinum. Ein erstes numismatisches Zeugnis zum Christentum Constantins I. (Milano 2000)

Rebillard 2012

É. Rebillard, Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200-450 CE (Ithaca – London 2012)

Rüpke 2006

J. Rüpke, *Die Religion der Römer: eine Einführung* (München 2006)

Schramm 2011

Ch. Schramm, „Hahn“, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), Abgerufen: 10.07.2018 <<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46857/>> Erstveröffentlichung: 2011

Steuernagel 2011

D. Steuernagel, *Der topographische und soziale Rahmen der heidnischen Kulte im Aquileia des 4. Jhs. n. Chr.*, in: P. F. Beatrice – A. Perišič (Hgg.), *Chromatius of Aquileia and his Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008* (Turnhout 2011)

Weiss 1993

P. Weiss, *Die Vision Constantins*, *Frankfurter Althistorische Studien* 13, 1993, 143–169