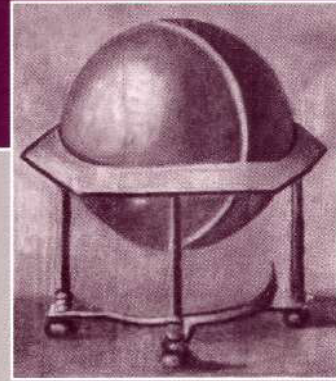


IRSEER DIALOGE

Kultur und Wissenschaft
interdisziplinär



MARKWART HERZOG (HRSG.)

Der Streit um die Zeit

Zeitmessung – Kalenderreform –
Gegenzeit – Endzeit

Kohlhammer

IRSEER DIALOGE

Kultur und Wissenschaft interdisziplinär

Herausgegeben von
Markwart Herzog und Rainer Jehl,
Schwabenakademie Irsee

Band 5

Markwart Herzog (Hrsg.)

Der Streit um die Zeit

Zeitmessung - Kalenderreform -
Gegenzeit - Endzeit

Mit Beiträgen von
Karl Bayer, Rolf Eichler
Gerd Haeffner, Michael Heinzmann
Markwart Herzog, Rainer Jehl
Hans Maier, Michael Meinzer
Andreas E. Müller, Richard Schaeffler
Wolfgang Wallenta

Verlag W. Kohlhammer

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitssachtitel

Der Streit um die Zeit : Zeitmessung - Kalenderreform - Gegenzeit - Endzeit
/ Hrsg. : Markwart Herzog. - Stuttgart : Kohlhammer, 2002
(Irseer Dialoge ; Bd. 5)
ISBN 3-17-016971-8

Alle Rechte vorbehalten
© 2002 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Umschlag: Data Images GmbH
Reproduktionsvorlage: Textwerkstatt Werner Veith München
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart
Printed in Germany

Inhalt

Markwart Herzog

<i>Zeitordnung, Kalenderreform und religiöse Identität</i>	9
1. Kosmische Bedingungen – menschliche Setzung.....	9
2. Kalenderreform: religiöser und konfessioneller Konflikt.....	11
3. Revolutionskalender: Religionskritik und Säkularisierung	15

Gerd Haeffner

<i>Wie es vom Wechsel der Zeiten zur Einheit der Zeit kam. Eine geschichtlich-philosophische Genealogie</i>	19
1. Die Grundstufe des Zeitbewußtseins	20
2. Die Zeit der Handlungen, Zustände und Umstände.....	23
3. Die universale Zeit.....	27
4. Das Verhältnis der Zeiten zur Zeit.....	31

Zeitverständnis und Kalenderreform in Antike und Mittelalter

Karl Bayer

<i>Antike Zeitmessung. Die Kalenderreform des Caius Iulius Caesar</i>	35
1. Die Anfänge der Zeitrechnung.....	35
2. Naturphilosophie und Astronomie in der griechischen Antike	37
3. Zeitmessung in Rom vor der Reform des Iulius Caesar	41
4. Der Imperator als Astronom	42
5. Caesars Kalenderreform.....	43

6. Der Vollzug der Reform und ihre Folgen	59
7. Rückblick und Würdigung	61
Weiterführende Literatur	63

Michael Heinzmann

„Weltzeitsatzung“.

<i>Feiertage und Festzeiten nach dem Verständnis des Judentums‘</i>	<i>65</i>
---	-----------

1. Handbücher für Festzeiten – Tora und der Traktat Mo’ed	66
2. Das Neujahrsfest	71
3. Das Laubhüttenfest	75
4. Die Feier des Exodus aus Ägypten	77
5. Der Versöhnungstag	79
6. Freudengedenktage und Trauertage	81
7. Der wichtigste Fasttag – Tisch’a BeAw	84
8. Zum Gebot der Freude – Essen und Lernen	86

Hans Maier

<i>Eine Zeit in der Zeit? Die christliche Zeitrechnung.....</i>	<i>89</i>
---	-----------

1. Die Entstehung der christlichen Zeitrechnung.....	89
2. Anfänge des christlichen Kalenders.....	93
3. Gegenzeitrechnungen und Gegenkalender	103

Andreas E. Müller

<i>Von Weltjahren und Indiktionen. Die Byzantiner und die Zeit</i>	<i>109</i>
--	------------

1. Geographische Weite – kulturelle Vielfalt	109
2. Byzantinische Ären- und Eponymen-Datierungen	112
3. Indiktionen: Kalendarische Datierung und Steuerzyklus	116
4. Die byzantinische Weltära	118
Weiterführende Literatur	121

Konflikte um die Gregorianische Kalenderreform

Wolfgang Wallenta

Der Augsburger Kalenderstreit von 1583/84.

Ökonomische, politische und konfessionelle Gründe 125

1. Augsburg im 16. Jahrhundert..... 125
2. Die Kalenderreform des 16. Jahrhunderts 129
3. Die Augsburger Wirren 1583/84 130
4. Deeskalation und Ende des Augsburger Kalenderstreits 136

Rolf Eichler

„Gebt uns unsere 11 Tage zurück!“

Kalenderreform im England des 18. Jahrhunderts..... 139

1. Das Gefühl für ‚Zeit‘ 139
2. Die Hogarth-Legende..... 140
3. Kalenderstreit: Legende und Wirklichkeit..... 143
4. Rückblick und Schluß 150

Michael Meinzer

Vom Scheitern einer neuen Zeitrechnung.

Der französische Revolutionskalender..... 153

1. Der Revolutionskalender als ideologisches Programm
der ‚neuen Zeit‘ und als politisches Instrument 154
2. Anwendung des Revolutionskalenders 162
3. Ursachen für das Scheitern des Revolutionskalenders 168

Endzeit

Rainer Jehl

Endzeiterwartung.

Die erste Jahrtausendwende im Erleben der Menschen 173

1. Der Streit um die erste Jahrtausendwende 174
2. Welches Jahr 1000? 177
3. Dreiteilung der Gesellschaft 178
4. Heilungsgewißheit und Jahrtausendwende 189

Richard Schaeffler

Die christliche Botschaft

im Wettbewerb der Endzeiterwartungen 193

1. Vorbemerkungen zur Fragestellung 193
2. Die christliche Botschaft als Heilsbotschaft und der Stellenwert
der Endzeiterwartung 194
3. Themen im Wettbewerb der Endzeiterwartungen 195
4. Die christliche Hoffnung und ihre Stellung im Wettbewerb
der Endzeiterwartungen 202
5. Schlußbemerkung 207

Autoren und Herausgeber 208

Personenregister 209

Markwart Herzog

Zeitordnung, Kalenderreform und religiöse Identität

„Die römischen Feldherren siegten immer; aber sie wußten niemals, an welchem Tag!“ – dieser Satz wird Voltaire nachgesagt. Er wirft ein grelles Schlaglicht auf jene Probleme der Zeitrechnung, die bis ins 20. Jahrhundert hinein immer wieder Kontroversen hervorgerufen und Kalenderreformen auf den Weg gebracht haben. Mängel und Widersprüche in der kalendarischen Darstellung des Laufs der Zeit gründen teils in astronomischen Gegebenheiten, teils sind sie menschlicher Setzung, Konstruktion und Konvention geschuldet.

1. Kosmische Bedingungen – menschliche Setzung

Die heute weltweit anerkannte Kalenderordnung ist keineswegs so natürlich oder selbstverständlich, wie es den Anschein hat. Zu groß waren *zum einen* die astronomischen und mathematischen Schwierigkeiten, die es zu bewältigen galt.

„Das Problem ist, dass die Erde, als sie anfang, sich einerseits um die Sonne und andererseits um sich selbst zu drehen, versäumte, ihre verschiedenartigen Umläufe in geradzahlige Verhältnisse zu setzen. Sie handelte kalendarisch rücksichtslos, und kein Demiurg kam ihr mit einer Rechentafel zu Hilfe.“¹

Ein Jahr läßt sich nicht in dezimalzahligen Monats- oder Tagesangaben beschreiben, es enthält noch nicht einmal eine ganzzahlige Menge von Tagen, so wie ein Monat ebenfalls nur eine gebrochene Anzahl von Tagen umfaßt. Aber in der Praxis kann man nur mit vollen Tagen rechnen. Diese ‚buckelige Struktur der Zeit‘ (Hans Maier) hat die Wissenschaften der Chronologie und Chronographie sowie der Komputistik hervorgebracht.

Wie sehr die kalendarische Erfassung der Zeit obendrein absichtsvoller Setzung und gesellschaftlicher Konvention geschuldet ist, zeigt *zum anderen* die Vielfalt der in der Kulturgeschichte hervorgetretenen Kalendersysteme, die mit ganz verschiedenen politisch und religiös begründeten Datierungen operieren.

Die Kalendarien des Rats der Stadt Augsburg und des Bistums Augsburg aus dem 18. Jahrhundert beispielsweise zählen die Jahre nach zwei parallelen Systeme-

¹ FRIEDRICH DIECKMANN, Ein sonderbar Ding. Zeitläufe und Zeitrechnung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.12.1999.

men: beginnend mit der Geburt Jesu bzw. mit dem Krönungsjahr des jeweils herrschenden Kaisers, so wie sich in Ägypten die Chronologien an den Herrschaftsantritten der Pharaonen orientierten. Der republik- und kaiserzeitliche römische Kalender wurde mit den Namen und Regierungsjahren der beiden amtierenden Konsuln geführt,² während im byzantinischen Reich eine undurchschaubare Vielfalt von Datierungen gleichzeitig in Gebrauch war.³

Die hochangesehene Tageszeitung *Jerusalem Post* datiert ihre Ausgaben mit den Jahreszählungen (Ären) der drei ‚Buchreligionen‘: Die muslimische Ära setzt nämlich mit dem Jahr des Auszugs des Propheten Mohammed aus Mekka nach Medina am 16. Juli 622 n.Chr. ein, wohingegen die jüdische Zeitrechnung mit der Erschaffung der Welt durch Jahwe, den Gott der hebräischen Bibel, beginnt, und zwar am 7. Oktober des Jahres 3761 v.Chr., und der christliche Kalender die Jahre nach der Geburt Jesu von Nazareth rechnet. – Der hier vorliegende Band erscheint also nach christlicher Zählung im Jahr 2002, nach jüdischer bzw. muslimischer Datierung im Jahr 5763 bzw. 1423.

Die Geschichte der Zeitmessung ist eine Geschichte von Versuchen, wiederkehrende Rhythmen zu fassen, die in kalendarischen Ordnungen darstellbar sind und sich auf die Zyklen der Himmelskörper als Kriterium ihrer Richtigkeit⁴ beziehen. Neben dem Ringen mit rechnerischen Problemen kommen regelmäßig *politische und ökonomische Interessen* ins Spiel (Steuern und Abgaben).⁵ Besondere Brisanz erhält die Thematik durch ihre Einbettung in *religiöse Kontexte*. Alle Beiträge dieses Bandes bezeugen mehr oder weniger deutlich, daß es bei Kalenderreformen nicht nur auf astronomisches Wissen und mathematische Präzision ankommt; vielmehr bewegt man sich bei Kalenderreformen immer auch auf *religiösen Minenfeldern*.

² Grundsätzlich hätten in dieses System ‚Löcher‘ einreißen können, wenn nämlich beide Konsuln einer Regierungszeit der *damnatio memoriae* bei Tilgung ihrer Namen auch aus den offiziellen Kalendern verfallen wären. „Glücklicherweise kennt die römische Geschichte keinen Fall, in dem gegen beide Konsuln die *damnatio memoriae* verhängt worden ist.“ (GERHARD RIES, *Damnatio memoriae. Die Vernichtung des Andenkens an Verstorbene in Politik und Strafrecht*, in: MARKWART HERZOG [Hrsg.], *Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen*, Stuttgart 2001, 237–248, 243).

³ Vgl. dazu Beitrag MÜLLER, der deutlich macht, mit welchen Schwierigkeiten Historiker ringen, wenn sie Dokumente und Urkunden mit einer Vielzahl von parallel verwendeten Datierungen und Kalendern in eine einheitliche Chronologie einordnen müssen. – In abgeschwächter Form stellen sich diese Probleme beispielsweise bei der Berechnung der Lebensdaten und der Lebensspanne von Persönlichkeiten, wenn der Geburtstag nach Julianischer Rechnung, der Todestag aber nach Gregorianischem Kalender ohne Korrektur der Differenz zwischen altem und neuem Stil fortgeschrieben wurden. Gelegentlich weisen biographische Nachschlagewerke darauf hin, daß sie nicht in allen Fällen für die Berücksichtigung dieser Kalenderdifferenz garantieren können.

⁴ Vgl. Beitrag HAEFFNER, S. 25f.

⁵ Vgl. die Beiträge BAYER, MÜLLER, EICHLER, S. 47, 116f., 147–149.

Die beiden großen Ordnungsmuster christlich-abendländischer Komputistik stellt der Karolingische Reformkalender exemplarisch vor Augen:⁶ Orientierung am *Sonnenlauf* sowie an den in diesem Jahreslauf fixierten *religiösen Festtagen*. Die kalendarische Ordnung der aufeinander folgenden Tage (Idee der ‚Naturzeit‘) steht mit der Terminordnung religiöser Feiertage und Festzeiten in engstem Zusammenhang.⁷

Gerade das Christentum ist, von der eschatologischen Botschaft Jesu her gesehen, zutiefst von den Themen Zeit und Geschichte durchdrungen.⁸ Das Ringen der westeuropäischen Wissenschaftsgeschichte um eine genaue Erfassung und sachgerechte Darstellung der Zeit reicht mit seinen Wurzeln bis in die christliche Apokalyptik hinein, die, wie von Johannes Fried überzeugend dargelegt,⁹ bereits der mittelalterlichen Forschung (Komputistik, Chronologie, Astronomie, Bibelexegese, Historiographie) wegweisende Impulse gegeben hat; galt es doch, in Auseinandersetzung mit der immer wieder aufflammenden Predigt über die Geburt des Antichrist,¹⁰ Antworten auf die Frage nach jenem ‚Ende der Zeit‘ zu geben, die im Neuen Testament von der Johannesapokalypse aufgeworfen wird.¹¹

2. Kalenderreform: religiöser und konfessioneller Konflikt

Schwerpunkte des vorliegenden Bandes bilden die beiden Kalenderreformen von epochaler Bedeutung: die des Heiden Caius Iulius Caesar und die des Papstes Gregor XIII. Beide Reformen sind fundamental, weil sie Lösungen für entscheidende Fragen der kalendarischen Darstellung der Zeit gefunden haben. So war es die große Tat des Imperators Caesar, die Unregelmäßigkeiten des altrömischen Amtskalenders aus der Welt zu schaffen, indem er, dem Vorbild der Ägypter folgend, den Sonnenkalender mit Schaltzyklus einführte.¹² Die Quellen belegen, wie wichtig es für das Gelingen der Reform gewesen sein muß, die althergebrachten religiösen Feste und termingebundenen

⁶ Vgl. Edition und Kommentar des Lorscher Kalenders von 789 bei ARNO BORST, *Die karolingische Kalenderreform*, Hannover 1998.

⁷ Vgl. Beitrag HAEFFNER, S. 31f., sowie Beitrag HEINZMANN, bes. S. 86f. – In der *Legenda aurea* des JACOBUS DE VORAGINE findet sich bei der Einleitung in eine neue kirchliche Festzeit immer wieder die Überschrift „Von dem Unterschied der Zeit“ – eine Formulierung, die ein anderes Zeitverständnis als das mathematisch-naturwissenschaftliche voraussetzt.

⁸ Vgl. die grundlegenden Arbeiten von WOLFHART PANNENBERG (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1982; DERS., *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971.

⁹ Vgl. dazu JOHANNES FRIED, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001. – Vgl. Beitrag MAIER, S. 93 Anm. 13, 100.

¹⁰ Vgl. Beitrag JEHL, S. 176, 181–183.

¹¹ Zur philosophischen Dimension dieser Fragen vgl. Beitrag SCHAEFFLER.

¹² Vgl. Beitrag BAYER, S. 43–61.

Kulte mit größter Vorsicht und Schonung zu behandeln: *feriarum tamen cuiusque mensis ordo servatus est*;¹³ vor allem durften die auf bestimmte Tage festgelegten kultischen Observanzen nicht behindert werden: *ne scilicet religiones cuiusque mensis a loco summoventur*¹⁴ – *ne deum inferum religio immutaretur*.¹⁵

Da aber das Julianische Kalenderjahr etwas länger als das astronomische Sonnenjahr ausgefallen ist und man nach Caesars Tod die Schaltregel nicht richtig angewendet hat, ist bis ins 16. Jahrhundert ein Überhang von 10 Tagen aufgelaufen. Auf dem Tridentinischen Konzil beschlossen, arbeitete eine Expertenkommission an der Verbesserung des Julianischen Kalenders. Das große Reformwerk kam unter Papst Gregor XIII. 1582 zum Abschluß. Der Julianische Kalender wurde außer Kraft gesetzt, die Regelung der Schaltjahre präzisiert. Zur Tilgung des Zehn-Tage-Überhangs folgte auf den 4. Oktober 1582 der 15. Oktober, die Zeitspanne vom 5. bis zum 14. Oktober wurde gestrichen.

So vernünftig und sinnvoll der neue Kalender auch war und obwohl man protestantische Wissenschaftler bei der Vorbereitung der Reform in der überkonfessionell besetzten römischen Kommission¹⁶ hinzugezogen hatte, haftete dem Werk dennoch der Makel des Katholischen an. Unter den konfessionell angespannten Zeitumständen verdächtigten ihn evangelische Christen als Instrument der Gegenreformation. Die Auseinandersetzungen um die Kalenderreform führten Augsburg sogar an den Rand eines Bürgerkriegs.¹⁷ Am Reformkalender entluden sich konfessionelle Spannungen, ökonomische Gegensätze und Konflikte um Grundsatzfragen der städtischen Verfassung. Obwohl der neue Kalender für die Einhaltung von Marktterminen, die Gewährleistung der städtischen Lebensmittelversorgung, den Geschäftsverkehr und alle Wirtschaftskontakte mit dem katholischen Umland von größter

¹³ MACROBIUS, Saturnalia 1,14,11, der neben Gewinnsucht bei der Erhebung von Abgaben auch Aberglaube (*superstitio*) als Ursache für fehlerhafte Schaltregeln in der Zeit vor dem Julianischen Reformvorhaben beklagt (ebd. 1,14,1, zit. im Beitrag BAYER, S. 47).

¹⁴ CENSORINUS, De die natali 10,8; vgl. dazu KARL BAYER, Caesar, De astris, in: Anregung 42 (1996) 218–234, 223.

¹⁵ MACROBIUS, Saturnalia 1,14,7, zit. in Beitrag BAYER, S. 52; vgl. ebd. 53.

¹⁶ Vgl. Beitrag WALLENTA, S. 129 und Beitrag MAIER, S. 98f.

¹⁷ Über die damalige Spaltung der Christenheit und die besonderen Rahmenbedingungen im gemischtkonfessionellen Augsburg vgl. im vorliegenden Band den Beitrag WALLENTA; ferner BERND ROECK, Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität, 2 Bde., Göttingen 1987/89, 125–169, sowie WOLFGANG WALLENTA, Grundzüge katholischer Konfessionalisierung in Augsburg 1548–1648, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 33 (1999) 215–232; DIETRICH BLAUFUSS, Das Verhältnis der Konfessionen in Augsburg 1555 bis 1648. Versuch eines Überblicks, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 10 (1976) 27–56, 28–32.

Wichtigkeit war, wurde er für die Bevölkerungsmehrheit der Augsburger Protestanten zu einem Stein des Anstoßes, in dem sich das Ärgernis der Rekatholisierung städtischen Lebens nach dem Religionsfrieden von 1555 symbolisch verdichtete. Für die Evangelischen war die Reform keine weltliche Angelegenheit, sondern eine religiöse Provokation, von der sie auch die Übereinstimmung der weltlichen Termine mit der Heilsökonomie Gottes beeinträchtigt sahen.¹⁸

Vermeidbaren Zündstoff erhielt der Konflikt *einerseits* dadurch, daß der katholische Bayernherzog Wilhelm V. mit höchst undiplomatischer Berufung auf die päpstliche Anordnung die Einführung der Reform von den Augsburgern forderte, statt – konfessionell unbedenklich – auf die Sonne, das von allen Konfessionen anerkannte Gottessymbol schlechthin, zu verweisen, an deren Lauf die neue Zeitrechnung angeglichen werden sollte. Evangelischen Prädikanten gelang es *andererseits*, mit den ‚Massenmedien‘ Predigt und Flugschrift, die Bevölkerung gegen die Reform aufzuwiegeln. In anderen protestantischen Reichsterritorien verlief die Reform problemloser, wurde zu verschiedenen Zeiten, spätestens aber mit dem Regensburger Reichstagsbeschluß vom 1. März 1700 ‚neuen Stils‘ durchgeführt.

Noch später, 1752, datiert die Kalenderreform in England. Interessant ist, daß hier weniger konfessionelle Verwerfungen als vielmehr alltagslebensweltliche Spannungen sich bemerkbar machten: Populäre Feste wie Kirchweih und Weihnachten und beliebte Märkte wurden der Reform zum Trotz zunächst weiterhin im alten Stil begangen und bis heute liegt die kuriose Situation vor, daß ein nach einem Heiligenfest benannter Jahrmarkt nicht an dem passenden kirchlichen Festtag stattfindet. Die städtischen Eliten hatten nämlich gemeinsam mit der anglikanischen Kirche die Reform als wissenschaftlich begründet, vernünftig geplant und das Leben vereinfachend befürwortet und sie verspotteten gleichzeitig das am ‚Aberglauben‘ hängende Volk. Gegen die von der Oberschicht getragene Reform erhob sich volkstümlicher Widerstand, der populäre Festlichkeiten verteidigte: datiert nach dem ‚old style‘ entsprechend liebgewonnener saisonaler Tradition. Haben in England die großen konfessionellen Kontroversen gefehlt, so kamen bei der Einführung des neuen Kalenders vor allem binnenkulturelle Gegensätze zum Tragen.¹⁹

Aber der religiös motivierte Konflikt um die Anerkennung der Gregorianischen Kalenderreform wirft seine Schatten noch in das späte 20. Jahrhundert hinein. Das Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe mußte nämlich 1998 ei-

¹⁸ Vgl. BENEDIKT MAUER, Kalenderstreit und Krisenstimmung. Wahrnehmungen von Protestanten in Augsburg am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges, in: BENIGNA VON KRUSENSTJERN / HANS MEDICK (Hrsg.), Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe, Göttingen 1999, 345–356, hier 351.

¹⁹ Vgl. Beitrag EICHLER.

nen über zwei Jahrzehnte dauernden Rechtsstreit zwischen dem Freistaat Bayern und der Griechischen Kirchengemeinde München und Bayern e.V. entscheiden. Es ging um die Nutzung der Salvatorkirche im Herzen Münchens durch die, entsprechend dem Willen von König Ludwig I., privilegierte griechische Kirchengemeinde. Im Hintergrund stand ein ‚Streit um die Zeit‘, der 1923 innerhalb der griechisch-orthodoxen Kirche ausgebrochen war und zu einer Spaltung geführt hatte. Die *Autokephale Kirche von Hellas* hatte sich in diesem Jahr gegen die Beibehaltung des Julianischen Kalenders entschieden und den Gregorianischen eingeführt.²⁰ Im Jahr 1976/77 ließ die *Griechische Kirchengemeinde München und Bayern e.V.* ihren langjährigen Kantor bei der altkalendarischen *Kirche der wahren orthodoxen Christen Griechenlands und der Diaspora* zum Priester weihen. Nach dem Selbstverständnis der Autokephalen Kirche von Hellas hatte sich die Griechische Kirchengemeinde damit von der neukalendarischen Mutterkirche abgespalten, konnte nicht mehr als deren Auslandsgemeinde gelten. König Ludwig I. von Bayern indes hatte die Salvatorkirche den orthodoxen Christen „für den griechischen Kultus“ überlassen; ab 1833 unterstand sie kirchenrechtlich der Leitungsgewalt der griechisch-orthodoxen Autokephalen Kirche Griechenlands. Die Bayerische Staatsregierung war bei der Klärung der Frage, welchen griechischen Kultus Ludwig I. gemeint hatte, als Rechtsnachfolgerin des Bayernkönigs aufgetreten. Entsprechend dem Votum der Staatsregierung entschied das Bundesverfassungsgericht, daß die Privilegierung nicht der altkalendarischen Splittergruppe, sondern der neukalendarischen griechisch-orthodoxen *Metropolie von Deutschland* gelten müsse. Im Sinne des Stifterwillens König Ludwigs I. sei die Kirche deshalb der Metropolie von Deutschland zum kulturellen Gebrauch zu überlassen.²¹ Prozeßgegenstand war also nicht die Kalenderfrage selbst, sondern es ging um juristische Konsequenzen der Reform, die zu einer Spaltung innerhalb der griechisch-orthodoxen Kirche geführt hatte.

²⁰ Im Jahr 1924 übertrug die *Autokephale Kirche von Hellas* ihre Jurisdiktion über die griechisch-orthodoxen Diasporagemeinden dem Patriarchat von Konstantinopel. Dieses errichtete 1953 die *Metropolie von Deutschland* und entsandte seit 1965 die Pfarrer für St. Salvator.

²¹ Vgl. Bundesverfassungsgericht. Pressemitteilung Nr. 2 vom 09.01.1999 zur Entscheidung vom 13.10.1998, Az 2 BvR 1275/96: Erfolgreiche Verfassungsbeschwerde gegen die Verpflichtung, die Kirche St. Salvator in München an den Freistaat Bayern „herauszugeben“ (<http://www.jura.uni-sb.de/Entscheidungen/Bundesgerichte/BVerfG/salvator.html> sowie [http://home.t-online.de/home/Wiete.Gross/Prssmtlg00/PrssmtlgBVerfG1999.htm#Pressemitteilung Nr. 2/99](http://home.t-online.de/home/Wiete.Gross/Prssmtlg00/PrssmtlgBVerfG1999.htm#Pressemitteilung%20Nr.%2099)); vgl. Informationsdienst Orthodoxie aktuell, Nr. 01/1999 (<http://members.aol.com/OrthArchiv/99-01/a9901-04.htm>).

3. Revolutionskalender: Religionskritik und Säkularisierung

Ganz anders liegen die Verhältnisse zur Zeit der Französischen Revolution, der es nicht um die Einführung, sondern um die Abschaffung des Gregorianischen Kalenders zu tun war.²² Mit dem Umsturz des alten Regimes und der Frontstellung des Staates gegen die Kirche war ein neues Zeitalter angebrochen und dieser neue Äon sollte sich in einer neuen, weitgehend am Dezimalsystem²³ orientierten Terminordnung manifestieren: „dégagée des erreurs que la crédulité et une routine superstitieuse ont transmises des siècles d'ignorance jusqu'à nous“.²⁴ Rationalität und Natürlichkeit waren die Schlagworte des neuen Zeitalters. Der Revolutionskalender stand im Dienst einer alle Bereiche gesellschaftlichen Lebens erfassenden Dechristianisierungspolitik.

Monatsnamen und Tagesbezeichnungen mit Hinweisen auf antike Götter²⁵ und christliche Heilige mußten abgeschafft, durch revolutionskonforme Alternativen ersetzt und den Erfordernissen des zivilen ‚Kultes der Vernunft‘ angepaßt werden. Die revolutionäre Politik wußte sehr wohl um die tiefe religiöse Bedeutung der alten Zeitordnung mit ihren symbolischen und rituellen Implikationen.

Schon bei oberflächlicher Betrachtung erweist sich der Kalender als Ergebnis eines aus unterschiedlichsten Quellen gespeisten Synkretismus. Von religiöser Bedeutung ist beispielsweise die *Zahlensymbolik*, die sich in verschiedenen Zeiteinheiten ausspricht. So läßt sich die Siebentagewoche nach Altbabylonien zurückverfolgen, wo Gestirne als göttliche Mächte verehrt wurden, während vom jüdischen Kalender her der siebte Wochentag als Ruhetag Gottes und der Menschen gilt.²⁶ Offenkundig religiöse Herkunft weisen diverse *Monatsnamen* auf: Aus dem altrömischen Kalender haben sich bis heute Monatsbezeichnungen nach römischen Göttern ebenso erhalten, wie im Französischen verschiedene *Wochentagsnamen* religionsgeschichtliche Wurzeln zu erkennen geben, während bei deutschen und englischen Tagesbezeichnungen teils germanische Götter an die Stelle der römischen Planetengottheiten getreten sind.²⁷

Antichristlichem Kulturkampf war auch der sogenannte Rote Kalender des bolschewistischen Rußland verpflichtet, das als eine der letzten Mächte Euro-

²² Vgl. Beitrag MEINZER.

²³ Die Dezimalisierung von Maßen und Gewichten (Urmeter und Kilogramm) war schon der französischen Aufklärung ein wichtiges Anliegen. Vgl. Beitrag MAIER, S. 104–106; Beitrag MEINZER, S. 154, 156, 169.

²⁴ GILBERT ROMME, zit. bei MICHAEL MEINZER, Der französische Revolutionskalender und die ‚Neue Zeit‘, in: REINHARD KOSELLECK / ROLF REINHARD (Hrsg.), Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins, München 1988, 23–60, 24.

²⁵ Dagegen hatten die englischen Quaker diese Namen wegen ihrer ‚heidnischen‘ Abkunft aus ihren Kalendarien verbannt; vgl. Beitrag EICHLER, S. 146.

²⁶ Vgl. Beitrag HEINZMANN, S. 67.

²⁷ Vgl. dazu Beitrag MAIER, S. 94.

pas den Gregorianischen Kalender 1918 zunächst in Geltung gesetzt hatte, ihn jedoch später durch einen auf Planwirtschaft zugerüsteten ‚Gegenkalender‘ ersetzte. Parallel zum ersten Fünfjahresplan wurde 1929 der ‚Rote Kalender‘ eingeführt, der ein Deutungs- und Definitionsmonopol über Zeit und Alltagsleben beanspruchte und das gesellschaftspolitische Ziel einer vollständigen Säkularisierung des Sowjetstaates vorantrieb. Die christlichen Sonn- und Feiertage wurden durch kommunistische Jubeltage verdrängt, die Heiligenfeste durch neue, auf Industrialisierung und Kollektivierung, die Helden der Arbeit und der Revolution bezogene Feiertage ersetzt. – Es gab sogar ein „Anti-Weihnachts-Fest“ und einen „antireligiösen Karneval“.²⁸ – Dieses Kalendarium verlieh dem Jahreslauf eine sinnhafte Ordnung, in deren Rhythmus die Produktivität der Industrie gesteigert (Einführung einer „ununterbrochenen Arbeitswoche“), die Gesellschaft von kirchlichem Einfluß und religiösem Aberglauben gereinigt werden sollte. Aber die Rezeption des Roten Kalenders ist weitgehend gescheitert. Vor allem auf dem Land hat man die offiziellen sowjetischen Festtagsveranstaltungen, die „ein kultureller Fremdkörper in der dörflichen Lebenswelt“ waren, gemieden, so daß „eine Parallelexistenz offizieller und volkstümlicher Feiertagskultur“, eine „Vermischung kirchlicher und sowjetischer Festkalender“ entstehen konnte.²⁹ Die kirchliche Festtagstradition alten Stils wurde beibehalten und, häufig auch in den Städten, prächtiger begangen als der in den Revolutionskalender integrierte Festzyklus mit dem Jahrestag der Oktoberrevolution als „sakralem Kern“ (Malte Rolf).

Die genannten Kalenderreformen und -revolutionen sind Produkte intellektueller Eliten, angesiedelt in urbanen Kulturen. Sie setzen eine Kombination von Wissen und Macht, Politik und Kommunikation voraus. Deswegen war die Bereitschaft, die neue Zeitordnung zu akzeptieren, sowohl in *Frankreich* als auch in *England* bei der urbanen Bevölkerung größer als auf dem Land. Der Rhythmus des agrarischen Lebens hat seine eigenen Gesetze, gegen die sich die revolutionäre Zeitordnung in *Frankreich* und in der *Sowjetunion* nicht durchsetzen konnte.

Wie sich im 20. Jahrhundert die ländliche Bevölkerung dem Roten Kalender spröde verweigerte und das Terminusystem der französischen Revolution außerhalb der Städte verhältnismäßig wenig beobachtet wurde, so ist auch im 16. Jahrhundert in Bayerisch-Schwaben eine nicht nur konfessionell motivierte, sondern auch spezifisch bäuerliche Unzufriedenheit mit dem katholischen Reformkalender belegt. Mit den Kalendertagen wurden nämlich auch die für den bäuerlichen Lebensrhythmus wichtigen Gedenktage der Heiligen verschoben; konfessionelle Differenzen wurden also auch in diesem Fall

²⁸ Vgl. MALTE ROLF, Feste des „roten Kalenders“: der Große Umbruch und die sowjetische Ordnung der Zeit, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 49 (2001) 101–118, hier 104 Anm. 14.

²⁹ ROLF, ebd., 112, 117.

durch sozial- und kulturgeographische Unterschiede durchzogen.³⁰ So protestiert eine in Verse gefaßte *Baurenklag* von 1584 gegen die Verschiebung religiöser Feste und argumentiert mit tradierten kalendarischen Traditionen aus dem stark an Heiligenfesten orientierten agrarischen Umfeld.³¹ Möglicherweise waren diese Terminordnungen nicht ebenso reformbedürftig wie die amtlichen Kalender, wenn sie, wie nachweislich in England,³² durch Beobachtung des Sonnenlaufs und des Vegetationsrhythmus, den astronomischen Gegebenheiten angeglichen waren.

In der Industriegesellschaft des 21. Jahrhunderts indes ist der durch die Möglichkeiten moderner Zeitmessung noch weiter verbesserte Gregorianische Kalender allgemein anerkannt. Der einen, universalen Zeit, die alle anderen ‚Zeiten‘ in sich absorbiert,³³ entspricht der eine, global anerkannte Kalender. Zwar gibt es parallel zum bürgerlichen Kalenderjahr sowohl im privaten als auch im öffentlichen Leben abweichende Datierungen und Jahreszählungen, die Ausdruck des menschlichen Bedürfnisses sind, im Ausgang von bedeutungsvollen Ereignissen und Jubelterminen die Zeit einzuteilen. Derartige alternative Chronologien werden in den verschiedensten Bereichen des Alltagslebens eröffnet: Ehepaare blicken auf den *Hochzeitstag* als den Beginn ihrer eigenen Zeitrechnung gemeinsamen Lebens zurück und feiern diesen Tag wie den bürgerlichen Neujahrstag. Das erste Heft des neuen Jahrgangs einer Sportvereinszeitschrift erscheint gewöhnlich nicht zum kalendarischen Jahresbeginn, sondern am Anfang des neuen, durch *Spieltage* ausdifferenzierten *Spieljahrs*, so wie der Jahresbericht einer Hochschule den *Berichtszeitraum* mit dem Anfang des ersten Semesters im jeweiligen Kalenderjahr beginnen läßt. Offizielleren Charakter als diese Terminusysteme hat das römisch-katholische *Kirchenjahr*, das mit dem ersten Advent beginnt und mit der Woche nach dem Christkönigsfest endet. Allerdings konkurrieren diese durch private Ereignisse oder institutionelle Erfordernisse legitimierten Chronologien und alternativ gewählte Datierungen nicht mit dem *bürgerlichen Kalenderjahr*, sondern setzen es vielmehr als normative Richtschnur voraus.

³⁰ Vgl. MANFRED VASOLD, Die Gregorianische Kalenderreform, in: Kultur & Technik. Zeitschrift des Deutschen Museums München 11 (1987) 227–233, 231; diesen ohne Nennung der Quelle zitierend: HORST JESSE, „Die Gregorianische Kalenderreform von 1582 in Augsburg“, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 34 (2000) 81–108, 106.

³¹ Baurenklag / Vber des Bapst Gregorij xiii. Newen Calender / Namlich / was für grosse Vnordnung (beides im Geistlichen / wie auch im Weltlichen Regiment / inn Kircheneybungen / vnd inn anndern Politischen Sachen / Händeln vnnd Gewerb) darauß entsprungen / gewachsen vnd herkommen sey, [Augsburg] 1584.

³² Vgl. Beitrag EICHLER, S. 147f. mit Anm. 16.

³³ Vgl. Beitrag HAEFFNER, S. 17–21.

Die Aufsätze des vorliegenden Bandes zeigen die spannende und von zahlreichen Konflikten und Widerständen gesäumte Geschichte, die zu diesem heute so selbstverständlich erscheinenden Resultat geführt hat. Ergänzt um die Beiträge von Michael Heinzmann und Rainer Jehl, präsentiert der fünfte Band der *Irseer Dialoge* die für den Druck überarbeiteten Vorträge der gleichnamigen Tagung der Schwabenakademie, die im Dezember 1999 anlässlich der zweiten Jahrtausendwende n.Chr. in Kloster Irsee stattgefunden hat.

Gerd Haeffner

Wie es vom Wechsel der Zeiten zur Einheit der Zeit kam

Eine geschichtlich-philosophische Genealogie

Was ist die Zeit? Ist die Zeit nicht das, was durch eine dauernd laufende Uhr und einen Endloskalender gegliedert wird? Was ist sie anderes als die Folge der vielen Zeiten, wobei die Zeiten selbst nur Abschnitte sind im Lauf und Verlauf der einen Zeit, die selbst gegen alle Einteilungen in Zeitabschnitte gleichgültig bleibt? – Ungefähr so könnte man die Idee beschreiben, die sich aufdrängt, wenn man in den Schubladen seines Wissens kramt, um sich klar zu werden über das, worüber in den Wochen der Jahrtausendwende alle Welt geredet hat: die Zeit.

In meinen Überlegungen möchte ich zeigen, daß *die* Zeit, das heißt die Idee der *einen* Zeit das Resultat einer Konstruktion ist. Ich möchte darauf hinweisen, daß dieser Idee der einen Zeit andere Erfahrungen von Zeit und Umgangsweisen mit Zeit zugrundeliegen, für die es charakteristisch ist, daß in ihr Zeit im Plural vorkommt: als die Verschiedenheit von Zeiten. Ich möchte also eine Genealogie vorlegen: das heißt sagen, was die Herkunft unserer heutigen Vorstellung von der einen Zeit ist.

Dieser Genealogie gebe ich, weil mir dazu kein besserer Name einfällt, das hybride Prädikat ‚geschichtlich-philosophisch‘. Der Bestandteil ‚geschichtlich‘ dieses Mischworts soll ausdrücken, daß die Idee ‚der‘ Zeit keine ewige und unhintergehbare Idee ist, sondern daß sie eine Entstehung und eine Geschichte hat. Gegenläufig zu dieser historisierenden Betrachtung jedoch ist auch eine ‚philosophische‘ Besinnung nötig darauf, daß die Etappen dieser Geschichte der Zeit-Idee nicht einfach in dem Sinn vergangen sind, daß sie tot und abgetan hinter uns liegen, sondern daß sich die älteren Schichten der Zeiterfahrung und des Zeitumgangs auch heute, wenngleich etwas aus dem Bewußtsein gedrängt, noch unter den Schichten unseres Bildungswissens von Zeit durchhalten. Eine philosophische Besinnung auf die aufeinander aufbauenden Formen des Zeitbewußtseins und eine historische Betrachtung über die Kulturgeschichte der Zeit sollen sich also gegenseitig ergänzen.

Meine Gedanken gliedern sich in vier Abschnitte. Ich möchte 1. etwas sagen zu den Elementen, die die Grundstufe jedes Zeitbewußtseins ausmachen. Nach der Kennzeichnung der formalen Struktur dieses Zeitbewußtseins illustriere ich 2. meine These, daß die Menschen die Zeiten vor *der* Zeit entdeckt haben und entdecken; daß also der Singular ‚die Zeit‘ ein späteres Produkt der Geistesgeschichte ist als der Plural ‚die Zeiten‘. Dann will ich 3. zeigen,

welche Anstrengung es gekostet hat, die Idee der universalen Zeit im Singular, ‚die Zeit‘, zu entwerfen. Schließlich will ich 4. einige Bemerkungen zum Verhältnis der verschiedenen Zeiten und der einen Zeit machen, wie es sich heute darstellt.

1. Die Grundstufe des Zeitbewußtseins

Ich beginne mit dem, was man die Grundstufe oder die Stufe 1 des Zeitbewußtseins nennen könnte. Um diese als solche sehen zu können, muß man einen Blick auf die vorausgehende Stufe werfen, die Stufe Null, auf der es noch kein oder fast kein Zeitbewußtsein gibt. Diese Vorstufe kulturgeschichtlich fassen zu wollen, ist widersinnig; sie evolutionsgeschichtlich zu beschreiben, ist, wenn überhaupt, nur auf Umwegen möglich. In der Individualentwicklung jedoch läßt sie sich immer wieder leicht beobachten. Eindrucksvoll ist sie dargestellt in einem Gedicht der Münchner Psychiaterin Gabriele Stotz-Ingenlath, das den Titel *Kinderkummer*¹ trägt:

*Hast Du bedacht,
daß sie noch nicht wissen,
daß Schmerz enden kann
wie Alleingelassensein
und Hunger?
Sie sind unerfahren
und der Moment des Kummers
scheint ihnen für immer,
wird ihnen unendlich
unabschätzbar
ob er endet, wann er endet.
Ihre einzige Sprache
ist der Schrei.*

Sehr kleine Kinder kennen keine Zeit. Sie gehen ganz in ihren jeweiligen Zuständen auf, ohne diese durch Erinnerungen oder Erwartungen relativieren zu können: in den Schmerzen – ganz, in den Freuden – ganz. Sie erleben zwar Vieles, vermögen das Erlebte aber noch nicht umzubilden zu Erfahrungen, das heißt zu einer ersten Form des Wissens, kraft dessen sie sich über die Unmittelbarkeit der je jetzigen Befindlichkeit erheben und verschiedene Zustände zugleich im Bewußtsein haben können. Sie äußern ihr Befinden, aber nur im Schrei oder etwa im zufriedenen Lächeln oder Lallen, noch nicht in der Sprache. Aus diesem Befund entnehmen wir: Damit so etwas wie Zeit

¹ GABRIELE STOTZ-INGENLATH, Stationen. Gedichte aus dem Medizinstudium (Medizinethische Materialien, hrsg. vom Zentrum für Medizinische Ethik, Bochum, Heft 65), Bochum 1991.

auftauchen kann, muß gegeben sein: 1.1. Erinnerung und Vorblick, 1.2. Erfahrungswissen, 1.3. Sprachfähigkeit.

1.1. Erinnerung und Vorblick

Erinnerung und Vorblick müssen möglich geworden sein, also ein Behalten des gestern Erlebten und eine gewisse antizipative Offenheit für das Zukünftige. Darin liegt: das Vermögen, das gerade Erlebte, das Erinnerte und das Erwartete sowohl auseinander zu halten wie miteinander zu verknüpfen. Höherstufige Formen der Unterscheidung und der Verknüpfung sind nicht erforderlich, wohl aber die seelische Kraft, die drei Ereignisbestandteile, die den drei Zeitdimensionen entsprechen, gleichzeitig präsent zu haben. Im Hinblick auf das Beispiel im zitierten Gedicht heißt das, daß das Kind langsam zu zwei seelischen Leistungen fähig wird: einerseits, während es Schmerzen leidet, doch nicht ganz zu vergessen, wie es war, bevor diese Schmerzen angefangen haben, und andererseits, sich vorzustellen, wie es sein wird, wenn sie vielleicht aufhören werden. Wir Erwachsenen achten diese Fähigkeiten, weil sie uns wie selbstverständlich gegeben sind, nicht besonders. In der Tat jedoch ist ihr Auftreten etwas an sich höchst Erstaunliches, jedenfalls aber das Zeugnis eines wichtigen Entwicklungsschritts. Vermutlich wäre dieser nie zu schaffen, wenn er aus dem Zustand der starken emotionalen Bewegung heraus getan werden müßte: Verzweiflung über Schmerz, Hunger, Verlassenheit oder deren positive Gegenstücke: Glück des Trinkens oder des Geherztwerdens. Zu stark wäre der Widerstand, zu groß die Schwäche, dem Bannkreis des Jetztzustands zu entrinnen. Es müssen wohl emotional ausgeglichene Zustände sein, in denen sich das Gewesene und das Kommende Zutritt in den Raum des Gegenwartsbewußtseins verschaffen. Man kann dasselbe auch anders sagen: Das Bewußtsein muß sich schon ein Stück weit aus dem Status herausgearbeitet (‘emanzipiert’) haben, in dem es bloß der Melder seiner jeweiligen Bedürfnislage ist.

1.2. Erfahrungswissen

Auf dieser Basis erhebt sich dann das Erfahrungswissen, aber nur dann, wenn ein neues Element hinzukommt. Das ist die Erfassung der Wiederholung von Gleichartigem. Hier stoßen wir wieder auf das Behaltenkönnen, aber nun auf einer höheren Stufe. Für sie genügt es nicht, nur das vergangene und evtl. zukünftige Erleben, das das gegenwärtige Erleben von beiden Seiten umgrenzt, in Einheit mit diesem ‚haben‘ zu können. Man muß vielmehr zwei neue Fähigkeiten dazu gewonnen haben: nämlich *einerseits*, *mehrere* derartige Abfolgen *als ganze* im Gedächtnis behalten zu können, und *andererseits*, aus diesen verschiedenen Abfolgen durch Abstraktion etwas Gemeinsames, *Identisches*, herausheben zu können, von dem dann gesagt werden kann, daß ‚es‘ sich wiederholt.

Auf unser Beispiel bezogen, sieht das so aus: *Erstens* die Erkenntnis, daß die Folge ‚Sattsein – Hunger – Sättigung – Sattsein‘ mehrmals und immer wieder eingetreten ist, und so vielleicht auch in der Zukunft sich wiederholen wird. Gleichzeitig mit diesem Wiedererkennen derselben Folge von subjektiven Zuständen ergibt sich aber *zweitens* eine ganz *formale Strukturvorstellung* von zeitlichen Folgen *überhaupt*, ungeachtet ihres Inhalts: Immer ist da die Folge ‚zuerst, dann, dann, zuletzt‘ oder, anders ausgedrückt: Jedes Jetzt hat ein anderes, das ihm vorausgeht, und wieder ein anderes, das ihm folgt. Diese Form von zeitlicher Folge bleibt zunächst freilich ganz implizit. Sie ist in dieser Hinsicht den einfachen Regeln der Grammatik ähnlich, die ein Kind lange schon befolgt, bevor es sie in der Schule kennenlernt – nur noch viel elementarer.

1.3. Sprachfähigkeit

Die Sprachfähigkeit ist das neuartige Ausdrucksvermögen, das dieser neuen Stufe des Zeitbewußtseins entspricht. Der *je gegenwärtige* Zustand des Wohlbehagens oder des Leidens läßt sich hinreichend durch einen unartikulierten Laut ausdrücken, der zugleich ein einfaches Signal an die Mutter ist. Aber eine *Folge* von Empfindungen oder gar von Wahrnehmungen läßt sich so nicht mehr ausdrücken. Dazu braucht es ein Ausdrucksmittel, das die Laute nach Regeln artikuliert. Es braucht die Sätze der Lautsprache. In unserem Beispiel heißt das, daß einer ausdrücken kann: Jetzt habe ich Hunger; ich will wieder satt werden.

Die Zeit ist im Gerüst des Satzbaus durch mindestens zwei tragende Elemente vertreten. Das *erste* Element ist die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat: Während das Subjekt gleich bleibt, können sich die Prädikate ändern: Fritz ist jetzt blond, später weiß. Zeit impliziert ja immer, daß etwas in einer Hinsicht sich gleich bleibt und in anderer Hinsicht sich ändert; wo alles sich gleich bleibt, kann es ebenso wenig zum Bewußtsein von Zeit kommen wie da, wo nur Wechsel herrscht. Das *andere* tragende Element besteht aus der Mehrzahl der Tempora, der ‚Zeitformen‘: Anna läuft, ist gelaufen, wird laufen; etwas war, ist und wird sein.

Wenn man beachtet, daß die Sprache in ihren elementaren Formen ursprünglich nicht nur der nachträgliche Ausdruck eines schon fertigen Denkens oder Bewußtseins ist, sondern daß Bewußtsein und Denken sich im engen Zusammenhang mit dem Erwerb der Sprachkompetenz realisieren, dann kann man vermuten, daß die Beherrschung der *Formen* des Zeitbewußtseins an die Beherrschung der Formen der Sprache geknüpft ist.

Wo stehen wir am Ende dieses ersten Teils unserer Überlegungen? Wir haben die Grundstruktur des Zeitbewußtseins dargestellt, nach ihrer subjektiven und nach ihrer objektiven Seite. Die subjektive Seite betraf die Fähigkeit, sich der Zeit bewußt zu werden, indem man sich des Wechsels bewußt wird;

diese Fähigkeit umfaßte die genannten drei Teilfähigkeiten (1.1.–1.3.). Die objektive Seite der Zeit enthielt folgende Elemente: Unterschied der Gegenwart zur Vergangenheit und Zukunft (1.1.); Folge verschiedener Momente ‚jetzt‘ (1.2.), das heißt: zugleich Einheit (sonst keine Folge, weil kein Zusammenhang) und Verschiedenheit (sonst auch keine Folge, weil keine Mehrzahl).

Damit haben wir die *formalen* Elemente erreicht, die jeder Zeitvorstellung eigen sind. Wir sind keineswegs schon bei der Idee einer einzigen Zeit, die durch eine endlos laufende Uhr und einen unendlichen Kalender repräsentiert wird. In der Tat ist der Weg zu *dieser* Zeit von dem beschriebenen Ausgangspunkt aus noch weit: sowohl im Lauf der Kulturgeschichte wie im Verlauf der individuellen Lernprozesse – und folglich kann es auch in meinem Gedanken-Gang nicht anders sein. Bevor wir zur Idee der *einen homogenen* Zeit kommen, will ich illustrieren, wie *vorher* das menschliche Zeitbewußtsein lange von der *Pluralität und Verschiedenheit* der Zeiten erfüllt war und bis heute ist.

2. Die Zeit der Handlungen, Zustände und Umstände

Ein Mensch, der sich des Wechsels seiner Zustände bewußt wird, hat, um das zu können, sich schon eine Zeitvorstellung gebildet: *früher – jetzt – später*. Dieselbe Zeitvorstellung wendet er an, wenn er den Wechsel in seiner sozialen und naturalen Umwelt wahrnimmt. Aber diese formale Zeitvorstellung bleibt weitgehend implizit und kann auch so bleiben. Sie muß nicht eigens sprachlich ausgedrückt werden. Und wenn das doch geschieht, dann braucht es dafür keine eigenen Worte wie ‚Zeit‘. Vielmehr äußert sie sich in zwei fundamentalen Weisen: einerseits, wie schon gesagt, im Gebrauch der verschiedenen Tempora der *Verben*, die deshalb im Deutschen treffend ‚Zeitwörter‘ genannt werden, und der Ergänzungen der Verben, die man *Adverbia* nennt und zu denen Worte wie ‚langsam‘, ‚plötzlich‘ gehören; andererseits in hinweisenden (m.a.W. deiktischen oder indexalischen) Wörtern wie ‚jetzt‘, ‚dann‘, ‚damals‘, ‚gestern‘, ‚heute‘, ‚vorher‘, ‚nachher‘ usw. Darin liegt: Was man im formalen und grundlegenden Sinn ‚Zeit‘ nennt, ist ungelöst erstens von Tätigkeiten und Ereignissen, vor allem vom ‚Ereignis‘ unseres Lebensvollzugs selbst, und zweitens vom Jetzt in seiner Jeweiligkeit.

Das Substantiv ‚Zeit‘ muß dabei überhaupt nicht auftreten. Wenn es also auftritt, dann hat das einen bestimmten Grund. Es ist etwas Neues erfahren worden, das zu seiner Nennung und Fixierung ein eigenes Wort braucht. Und dieses Wort heißt nun zunächst nicht etwa ‚die Zeit‘, sondern ‚die Zeiten‘ und erst davon abgeleitet (je) ‚eine Zeit‘.

Daß die Zeit zuerst im Plural auftritt, ist so fundamental, daß diese Pluralität sich in der Wurzel der Worte zeigt, die viele Sprachen für die Zeit gefun-

den haben. In ‚Zeit‘, ‚tide‘, ‚time‘, ‚tempus‘ (und den Ableitungen ‚temps‘, ‚tempo‘ usw.) beispielsweise steckt das Bild des Schneidens und so des Abschnitts; einen Abschnitt aber kann es allein gar nicht geben; ein Abschnitt ist immer einer unter mehreren. Aber auch in den Wurzeln ganz anderer Wörter mit der Bedeutung ‚Zeit‘ ist eine Pluralität konnotiert, wie z.B. im russischen Wort ‚vremja‘ (= was jetzt [Stück für Stück] fließt). Wenn man neben der Etymologie der Wörter auch deren Gebrauch betrachtet, so zeigt sich, daß in der Antike die Ausdrücke für ‚Zeit‘ eher im Plural als im Singular vorkommen. So etwa im griechischen Ausdruck *chrónoi kai kairoi*² und auch im Sprachgebrauch des hl. Augustinus im XI. Buch seiner *Confessiones*, wo ‚tempus‘ nicht von vornherein ein *singulare tantum* ist, sondern der Singular von ‚tempora‘.³

Was sind nun diese verschiedenen ‚Zeiten‘, die da ins Bewußtsein und in die Sprache drängen? Betrachten wir einige Beispiele, und besinnen wir uns dann auf das, was da jeweils ‚Zeit‘ heißt!

Beispiele für solche Zeiten sind: Tag und Nacht, Morgen und Abend, Sommer und Winter, Feiertag und Werktag, Kriegszeit und Friedenszeit, ‚gute und böse Tage‘, Lehrjahre und Herrenjahre, Erdbeerzeit und Spargelzeit oder auch die Kindheit, die Jugend und das Alter. Oft treten diese Zeiten als Gegensatzpaare auf. Viele von diesen Paaren (wie die vier ersten unserer Aufzählung) wiederholen sich mehrfach. Andere Zeiten (wie die drei folgenden Paare samt den vielen Sorten von Zeiten des Typs ‚Erdbeerzeit‘) können, müssen sich aber nicht wiederholen. Die Lebenszeiten sind unwiederholbar; sie können nur einmal durchlaufen werden, wie die Frist des Lebens selbst nur einmal gewährt ist.

Im Hinblick worauf werden nun die aufgeführten ‚Zeiten‘ unterschieden? Wenn wir das wissen, sehen wir auch, in welchem *Sinn* hier überhaupt *von ‚Zeit‘* die Rede ist. Was ist das? Es ist die tiefgehende Verschiedenheit der Lebensumstände, wobei ‚Leben‘ einerseits soviel wie ‚Erleben‘ heißt und meint, wie es einem geht, und andererseits soviel wie ‚Handeln‘. Über das Kommen und Gehen dieser Lebensumstände haben wir keine Macht. Wir sind vielmehr ihrer Macht, die man die Übermacht ‚der Zeit‘ nennt, unterworfen, mindestens so, daß sich unsere Erwartungen und Aktivitäten den Bedingungen der jeweiligen Zeiten anpassen müssen, wenn sie nicht scheitern sollen. Gleichzeitig aber gibt es unter der Herrschaft dieser Macht auch Gelegenheiten (die in der griechischen Sprache *kairoi* heißen), die man nützen kann und die man zu ihrer Zeit nützen muß, weil sie vorbeigehen. So z.B. muß man, was man nur in der Jugend tun kann, auch in der Jugend tun; denn

² Vgl. z.B. in 1 Thess 5,1.

³ Vgl. GERD HAEFFNER, Bemerkungen zur augustinischen Frage nach dem Wesen der Zeit im XI. Buch der ‚Confessiones‘, in: Theologie und Philosophie 63 (1988) 569–578.

später geht es nicht mehr.⁴ So gehört es zur Kunst der Politiker, Geschäftsleute, Köche und Diebe, den günstigen Zeitpunkt zu erfassen und nicht zu verpassen. So kann und muß man den *Tag*, das heißt die Zeit der Helle,⁵ zum Arbeiten nützen; denn wenn es dunkel geworden ist, „kann niemand mehr wirken“. ⁶ So gibt es *eine* Zeit zum Sähen und eine andere zum Ernten.⁷ Wann diese Zeiten kommen, hängt nicht von uns ab; aber wenn sie *da* sind, sind sie *für uns* da, sind sie Chance. ‚Zeit‘ heißt hier also immer: ein vorübergehender Umstand, der für bestimmte Vorhaben günstig ist. Ihm steht entgegen der Umstand, der dafür ungünstig ist und der deswegen ‚Unzeit‘ heißt. Zeiten und Unzeiten zusammen genommen sind Zeiten, in denen ein bestimmtes Verhalten geboten *oder* verboten ist; es sind Zeiten, in denen man aktiv sein kann *oder* stillhalten muß.

Was aber, so hat der Mensch bald gefragt, steht hinter dem Wechsel dieser so empfundenen Zeiten, das heißt der für uns günstigen und ungünstigen Umstände? Und er hat schnell entdeckt: Es sind vor allem die Kreisläufe der Natur: z.B. der tägliche Wechsel von Helle und Dunkelheit; der monatliche Wechsel des fraulichen Befindens, in unseren Breiten auch der jährliche Wechsel von langen und kurzen Tagen, von Wärme und Kälte, das sich abwechselnde Aufblühen und Absterben der Vegetation.

Diese Kreisläufe der Natur werden zunächst empfunden und benannt von den Unterschieden her, die sie in die Bedingungen bringen, unter denen das konkrete menschliche Leben, Lebenwollen und Lebenkönnen steht. Noch an Kirchenportalen⁸ und in Stundenbüchern⁹ des hohen und späten Mittelalters werden die zwölf Monate des Jahres durch die Arbeiten dargestellt, die dort jeweils angesagt sind, und bis in die Barockzeit werden die vier Jahreszeiten (*stagioni, saisons*) durch solche Arbeiten oder durch das Blühen und Reifen der Natur verbildlicht.

Diese zyklischen Veränderungen in der irdischen Umwelt der Menschen aber werden sehr schnell ihrerseits als abhängig vom Auf- und Untergang und von der wechselnden Stärke und Position der Sonne und des Mondes am Himmel gesehen. So hat man wohl sehr früh den Jahreskreis der Sonne mithilfe der Mondzyklen in 12 Monate geteilt,¹⁰ und analog dazu hat man den

⁴ Vgl. Koh 11,9f.

⁵ So die Grunderfahrung im Deutschen: ‚es tagt‘ heißt: es wird hell, genauso im Französischen: ‚il fait jour‘, und im Lateinischen, wo das Wort ‚dies‘ (Tag) mit ‚deus‘ (Gott) – auf der Basis der Grundbedeutung ‚div‘ = leuchtend – verwandt ist.

⁶ Joh 11,9; 12,35.

⁷ Koh 3,2.

⁸ Zum Beispiel am Westportal der Kathedrale von Chartres oder am Baptisterium in Parma.

⁹ Besonders schön etwa in den *Très Riches Heures* des Herzogs von Berry.

¹⁰ Zwölf Mondzyklen ergeben aber nur 354 Tage, also elf Tage weniger, als das Sonnenjahr enthält. Verschiedene Lösungen dieses Kalenderproblems wurden versucht.

Tag in mehrere ‚Stunden‘ und die Nacht in verschiedene ‚Wachen‘ gegliedert. Den alten Ägyptern und Babyloniern ist es dann gelungen, sogar Sonnen- und Mondfinsternisse zu berechnen.¹¹ Aber auch hier blieb man zunächst wieder bei einer Sicht vom sinnlichen Standpunkt aus: Man sieht die Gestirne so, wie sie sich der unmittelbaren Beobachtung darbieten (die Sonne z.B. als aufgehend), und betrachtet sie hinsichtlich der Bedeutung, die sie für uns haben (Sonne als lebenspendende Gottheit, die am Morgen mit einem Gebet begrüßt wird, oder biblisch-säkularisiert als Leuchte und Zeitgeber¹²).

Erst die Astronomie der Griechen löst sich von dieser sinnlich-anthropozentrischen Sicht: Die bodengehende Erde, die leuchtenden Scheiben der Sonne und des Mondes und die Wandelsterne (Planeten) werden gleichermaßen als *Körper* angesehen, die sich auf bestimmten ‚Bahnen‘ bewegen. Erst jetzt konnte und mußte freilich auch die Frage gestellt werden, wie die Bewegungsbahnen dieser Körper zueinander stehen, ob z.B. die anderen genannten Körper sich um die Erde drehen (wie u.a. Platon, Aristoteles und Ptolemäus und nach ihnen viele Jahrhunderte meinten) oder ob sich die Erde mitsamt ihrem Mond und gemeinsam mit den ‚anderen‘ Planeten um die Sonne drehen (wie schon Aristarch von Samos [ca. 300 v.Chr.] lehrte und Kopernikus dann durchsetzte).¹³ Diese astronomische Frage aber blieb die längste Zeit rein theoretisch; ihre Beantwortung in dem einen oder dem anderen Sinn ließ die gewöhnliche, zu praktischen Zwecken angewandte Zeitrechnung weitgehend unberührt. Denn die astronomische Theorie der Bewegungen der Himmelskörper an sich, sei es nun die ptolemäische oder die kopernikanische, *erklärt* nur, warum es zu den phänomenalen Bewegungen der erscheinenden Gestirne kommt, und gibt für deren Berechnung bestimmte Parameter vor. Aber die gebräuchlichen Zeiteinheiten ‚Tag‘, ‚Monat‘, ‚Jahr‘ selbst wurden weiterhin primär an den sichtbaren Positionswechseln der erscheinenden Gestirne abgelesen; nur ergänzend berücksichtigt man für bestimmte Zwecke¹⁴ die berechneten Bewegungen der Himmelskörper an sich. Und das ist für das Zeiterleben und die Zeitrechnung der meisten Menschen im Großen und Ganzen auch heute noch so.

¹¹ Zu diesen Anfängen der Zeitmessung vgl. auch den Beitrag von KARL BAYER im vorliegenden Band, S. 35–41.

¹² Gen 1,14: „Gott sprach: Lichter sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag und Nacht zu scheiden. Sie sollen Zeichen sein und zur Bestimmung von Festzeiten, von Tagen und Jahren dienen; sie sollen Lichter am Himmelsgewölbe sein, die über die Erde hin leuchten.“

¹³ Vgl. auch den Beitrag von KARL BAYER im vorliegenden Band, S. 40.

¹⁴ Zu diesen gehören spätestens alle Techniken der Raumfahrt und der Informationsübertragung über Satelliten.

3. Die universale Zeit

Zeit aber ist zunächst immer Ortszeit. In Prag ist es früher Mittag als in Nürnberg; im nördlichen Schweden ist ein Wintertag kürzer als im südlichen Italien. Es war ein wichtiger Schritt auf eine an allen Orten gültige Zeitrechnung hin, den Tag hinsichtlich seiner Dauer nicht mehr durch die Zeit von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang zu definieren. Der Ausdruck ‚Tag‘ bekam, zusätzlich zu seinem alten, einen neuen Sinn, als er nicht mehr allein die orts- und jahreszeitabhängige ‚Dauer der natürlichen Helligkeit‘ bezeichnete, sondern die Gesamtdauer eines Tages *und* der darauffolgenden Nacht bzw., genauer genommen, von einem Sonnenhöchststand (Mittag) zum nächsten. Diese Dauer ist überall auf der Erde gleich, auch wenn ihr jeweiliger Beginn an verschiedenen Orten der Ost-West-Achse unterschiedlich ist.

In diesem Schritt liegt ein Übergang von einem Zeitumgang, der zentriert war in dem Unterschied von Zeit und Unzeit, also von Zeit für ... und Zeit zu ..., zu einem Begriff von Zeit als reiner, quantifizierbarer Dauer. Man kann diesen Übergang mithilfe griechischer Wörter als den Übergang von Zeit als *kairòs* zu Zeit als *chrónos* bezeichnen. Gewiß steht für gewöhnlich die Dauer auch in einem lebensweltlichen Kontext: lang oder kurz, das heißt meistens: *zu* lang oder *zu* kurz, lang genug oder kurz (schnell) *genug*. Selbst der Satz, daß ein bestimmter Sportler 100 m in 9,8 sec gelaufen sei, hat seine Bedeutung darin, daß er früher als ein anderer angekommen ist. Aber die abstrakt gemessene Dauer kann aus dem Lebenskontext auch herausgelöst werden. Eben das geschieht, wenn der Blick auf die Gestirne nicht mehr gerichtet wird, um Orientierung für den quantitativen Umgang mit der Lebenszeit zu gewinnen, sondern um die Bewegungen der Gestirne *selbst* miteinander zu korrelieren. Um zu sehen, was hier geschieht, werfen wir einen kurzen Blick auf die Weise, wie Aristoteles das Thema ‚Zeit‘ im IV. Buch seiner *Physik* abhandelt (Kap. 10–14).

Wenn Aristoteles seinen Begriff *der* Zeit einführt, greift er den umlaufenden Gebrauch des Wortes ‚Zeit‘ (*chrónos*) auf: Beispiele für ‚(eine) Zeit‘ sind: „(ein) Jahr oder (ein) Frühling oder (ein) Herbst“.¹⁵ Mit ‚Zeit‘ ist hier zweierlei gemeint: ein Wann und vor allem ein Wie-lange. Ein Beispiel für das Wann ist: ‚Wann war die große Überschwemmung in Makedonien?‘ – ‚Im Frühling des letzten Jahres.‘ Ein Beispiel für das Wie-lange ist: ‚Wie lange hat Platon gelebt?‘ – ‚Achtzig Jahre.‘ In beiden Fällen wird vom Begriff der Dauer, das heißt der zeitlichen Ausgedehntheit Gebrauch gemacht. Das ist offensichtlich für den Fall, daß ein Leben soundsolange – z.B. 80 Sonnenumschwünge lang – gedauert hat. Es trifft aber auch auf den Fall zu, in dem ein Ereignis zeitlich situiert wird: Denn daß die Überschwemmung im Früh-

¹⁵ ARISTOTELES, *Physik* IV, 12; 220 b 14.

jahr des letzten Jahres stattfand, heißt, daß ihre Dauer in die Dauer dieses Frühjahrs fiel.

Dauer (zeitliche Erstreckung) aber kann einen konkreten und einen abstrakten Sinn haben: das Andauern und die Dauer. Im *ersten* Sinn ist damit das kontinuierliche Währen eines bestimmten Vorgangs oder Zustands gemeint. Hinsichtlich der Dauer in diesem Sinn können mehrere Vorgänge entweder (teilweise) gleichzeitig sein oder einander folgen. Und das Andauern eines einzigen Vorgangs kann gedanklich zerlegt werden als die Folge mehrerer Phasen des Währens. Im *zweiten* Sinn, der auf dem ersten aufbaut, ist das abstrakte Wie-lange (die Quantität) solchen Währens gemeint. Um diese Dauer zu bestimmen, muß man die bestimmte Dauer einer Bewegung als Maß nehmen: So kann man sagen, daß die fragliche Dauer das X-fache der Dauer der privilegierten Bewegung ausmachte.¹⁶

Beide Begriffe von Dauer haben etwas Mathematisches: Das Folgen der Phasen eines Währens hat eine Verwandtschaft mit dem Folgen der Zahlen einer Reihe, und das Quantum einer Dauer wird ohnehin durch ein Zahlenverhältnis angegeben. So steht der Begriff der Zahl im Zentrum der berühmten Definition, die Aristoteles von der Zeit gibt und die für die Zeitreflexion unserer westlichen Kultur bestimmend geworden ist: *chrónos = arithmòs kinéseos kata próteron kai hýsteron*¹⁷: „Zeit ist das, was an einer Bewegung¹⁸ abzählbar ist, wenn man diese unter dem Gesichtspunkt ‚früher‘ und ‚später‘ betrachtet“.

Um deutlich zu machen, welche geistesgeschichtliche Revolution hier geschieht, müssen wir das Verhältnis von Bewegung, Zahl und Zeit, das hier statuiert wird, etwas näher bestimmen, sowohl a) negativ wie b) positiv.

a) *Negativ* ist *erstens* zu sagen, daß hier die Identifikation der Zeit mit einer bestimmten Bewegung aufgelöst wird. Denn man kommt auf ‚Zeit‘ gar nicht, wenn man nur *eine* Bewegung anstarrt; man muß diese Bewegung in Beziehung mit einer anderen, gleichzeitigen bringen, die als Maßstab (‚Uhr‘) genommen wird. Aber auch diese zweite Bewegung ist nicht identisch mit der Zeit selbst, auch dann nicht, wenn es sich um die Bewegung der erhabenen Himmelskörper oder um die Drehung des Fixsternhimmels handelt, wie manche meinten, um die Zeit irgendwie unter dem Seienden unterbringen zu kön-

¹⁶ Es geht um die Identität des Begriffs der Dauer: So wie die Anzahl ‚100‘ mit sich gleich bleibt, ob es sich nun um 100 Pferde oder Menschen handelt, so kann auch die zeitlich-quantitative Bestimmtheit ganz verschiedener Bewegungen dieselbe sein.

¹⁷ ARISTOTELES, Physik IV, 12; 219 b 1–2

¹⁸ *Kínesis*, auch übersetzbar als ‚Prozess‘, ‚Vorgang‘ oder ‚Veränderung‘. Aristoteles unterscheidet drei Arten von ‚Bewegungen‘: das Wachsen bzw. Schrumpfen, das Anderswerden (die Qualitätsänderung) und die Bewegung von einem Ort zu einem anderen. Obwohl Aristoteles die Ortsbewegung aus bestimmten Gründen privilegiert, ist für das Verständnis der Definition m.E. wichtig, sie von allen drei Arten der Bewegung her zu lesen.

nen.¹⁹ Zeit wird an diesen Bewegungen zwar traditionell abgelesen; aber sie ist mit ihnen keineswegs identisch. Zeit ist vielmehr nur *etwas an* Bewegungen.

Zweitens ist Zeit nicht identisch mit der Zahlenreihe (1, 2, 3, 4 ...) oder einem Zahlenverhältnis (z.B. 1:3) selbst. Das Wort ‚Zahl‘ in der Aristotelischen Definition meint nicht die Zahl, mit deren Hilfe gezählt wird, sondern die Anzahl, das heißt das Gezählte bzw. Zählbare an Bewegungen hinsichtlich ‚des Früheren und des Späteren‘, nämlich von jetzt aus geurteilt. Ohne das ‚jetzt‘ ist Zeit nicht Zeit. Mit dem ‚jetzt‘ meint Aristoteles nicht einen denkbaren ‚Zeitpunkt‘, sondern das jeweils wirkliche, durch das Wort ‚jetzt‘ markierbare Jetzt. Von ihm sagt er, daß es immer dasselbe und immer ein anderes sei²⁰ und daß es so das Kontinuum der Zeit sowohl zusammenhalte wie auch trenne. Diesen Sachverhalt kann man sich dadurch verdeutlichen, daß man sich einen Menschen denkt, der Anfang und Ende eines Währens mit dem Ruf ‚jetzt!‘ markiert, der zugleich das Kommando ist, auf eine Stopuhr zu drücken, um sie in Gang zu setzen bzw. um ihren Gang zu beenden. Was zwischen den beiden ‚jetzt!‘ liegt, ist ‚Zeit‘, nämlich ein bestimmtes Zeitquantum.²¹

b) Gehen wir nun von der negativen Bestimmung des Verhältnisses der Zeit zu Zahl und Bewegung zur *positiven* Bestimmung desselben Verhältnisses über!

Erstens zum Verhältnis von Zeit und Bewegung: Zeit, so sagten wir, sei nicht selbst eine Bewegung, sondern etwas *an* einer Bewegung. Dieses Etwas wird quantitativ bestimmt auf dem Wege des Vergleichs der betrachteten Bewegung zu einer privilegierten Bewegung, z.B. der der Gestirne. Warum werden nun beispielsweise die Bewegungen der Gestirne privilegiert, so daß sie der Maßstab für alle Zeiten werden? Aristoteles sieht den Rechtsgrund dieser Privilegierung keineswegs in der Göttlichkeit der Gestirne, an die man in der Antike im Allgemeinen glaubte. Er sieht sie ganz nüchtern darin, daß, wie man damals annahm, die Bewegungen der Gestirne (außer den Planeten) gleichförmig, stetig und endlos sind. Zu dieser sachlichen Eignung kommt eine pragmatische: daß sie überall und jederzeit wahrgenommen werden kön-

¹⁹ So die Denker, von denen Aristoteles in Phys. 218 a 33 – b 1 spricht: die einen sagen, die Zeit sei die Bewegung des Ganzen (*tou holou kinesis*), die anderen, sie sei die *sphaira*, das kugelförmige Ganze des Himmelsgewölbes selbst. Die Bewegung des Ganzen wird dabei verstanden als *periphora*, das heißt als kompletter Umschwung. Aristoteles argumentiert dagegen, auch ein Teil des Umschwungs ‚sei‘ Zeit; und, wenn es mehrere Himmel (*ouranoi*) gäbe, dann gäbe es mehrere gleichzeitig verlaufende Zeiten; das aber sei absurd. – Zu den Autoren, die Aristoteles hier bekämpft, gehört wohl auch PLATON. Vgl. dazu die Interpretation von RÉMI BRAGUE, *Pour en finir avec ‚Le temps, image mobile de l’éternité (Timaios 37 d)‘*, in: DERS., *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982, 11–72.

²⁰ Vgl. ARISTOTELES, Physik IV, 12; 219 b 12.

²¹ Vgl. ebd. 219 a 29.

nen. Mit dieser Interpretation ist das uralte Band zwischen dem Himmel und der Zeit im Prinzip, wenngleich noch nicht de facto, zerschnitten. Der Weg zur Orientierung der Zeitmessung an den Schwingungen des Cäsiumatoms ist eröffnet!

Zweitens zum Verhältnis von Zeit und Zahl: Zeit ist bestimmt durch ihre Quantifizierbarkeit. Die Ordnung des Zahlhaften aber ist von universaler Anwendbarkeit. *Alle*, ja sogar alle *möglichen* Prozesse, Vorgänge, Ereignisse sind hinsichtlich ihrer Dauer vergleichbar und relativ zueinander eindeutig situierbar – freilich nur dann, wenn für jeweils zwei von ihnen von vornherein eindeutig entschieden werden kann, ob sie gleichzeitig sind oder einander (in dieser oder jener Richtung) folgen.

Drittens muß erstaunlicherweise noch vom Verhältnis von Zeit und Seele die Rede sein: Im Vergleich von Zeiten wird noch von einer anderen, völlig andersartigen ‚Gleichzeitigkeit‘ Gebrauch gemacht, nämlich von der ‚Gleichzeitigkeit‘ des wahrnehmenden und zählenden Geistes, der mit allen vorgestellten Ereignissen insofern gleichzeitig ist, als keines von ihnen für ihn ferner oder näher ist: Alle sind sie auf dem gleichen Tableau aufgereiht. Daß der Mensch, dessen Geist sich die universale Zeit hier vor Augen hält, nicht immer, sondern nur gerade jetzt lebt und denkt und vom Jetzt aus sich erinnert, hebt diese Präsenzmacht seines Geistes nicht auf. Kraft ihrer erhebt er sich über das jeweilige Jetzt auf alle vorherigen und nachherigen, und kann sich sogar in ein früheres Jetzt versetzen, so daß das jetzige Jetzt, das einzig wahre Jetzt, als ein bloß mögliches unter vielen anderen vor dem Auge seiner Vorstellung steht. Dem scharfen Blick des Aristoteles ist diese Tatsache nicht entgangen. Ohne eine Instanz, die ihrer selbst bewußt jeweils jetzt lebt und von da aus die Dauer zwischen zwei Jetztten empfindet, die sie im Vergleich mit anderen Dauern (auf dem Weg über die Wege der Ortsbewegung) bestimmt, kann es keine Zeit geben. Diese Instanz ist die menschliche Seele, insofern sie Verstand hat.²² Ohne Seele scheint es also das, was wir Zeit nennen, ebensowenig geben zu können wie ohne eine Zweiheit von Bewegungen. Beide Male wird eine Grenze für die Tendenz sichtbar, die Zeit zu einem Absolutum zu machen.

Ein solcher Versuch jedoch scheint, fast 2000 Jahre später, bei Isaac Newton vorzuliegen. In seinem Hauptwerk *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) findet sich nämlich (als Scholium zu Definition VIII) der Satz:

„Tempus absolutum, verum, et mathematicum, in se et natura sua, sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur Duratio; Relativum, apparens, et vulgare est sensibilis et externa quaevis duratio per motum mensurata (seu accurata seu inaequalis) qua vulgo vice veri temporis utitur, ut hora, dies, mensis, annus.“ – Auf deutsch: „Die absolute, wahre und mathemati-

²² Vgl. ebd. 223 a 16–17.

sche Zeit fließt in sich und aus ihrem Wesen heraus gleichmäßig; sie hat keinen Bezug zu irgendetwas, was ihr äußerlich wäre; ein anderer Name für sie ist ‚Dauer‘. Die relative, erscheinende und vulgäre Zeit ist eine jede sinnlich wahrnehmbare und äußere Dauer, die durch eine Bewegung gemessen wird (sei es genau oder ungenau), die man für gewöhnlich für die wahre Zeit nimmt, wie z.B. die Stunde, der Tag, der Monat, das Jahr.“

Im Lichte der operativen Zeitdefinition des Aristoteles gesehen, wird hier eine Idealisierung für das wahre Wesen genommen. Diese Idealisierung ist in die Krise gekommen, weil der Begriff der Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse ohne einen Bezug zu dem, was der Zeit äußerlich ist, nämlich zu den Orten im Raum und zur Bewegung, die sie miteinander verbindet, nicht definiert werden kann. Das war der Beitrag der von Albert Einstein entwickelten speziellen Relativitätstheorie.

4. Das Verhältnis der Zeiten zur Zeit

Die Bewegung des Interesses, das heute in den verschiedensten Wissenschaften um die Zeit kreist, läuft in gewisser Weise im Gegenzug zur Entwicklung immer größerer Vereinheitlichung und Idealisierung der Zeitvorstellung, die unsere Geschichte erfüllte. Diese Entwicklung hört deswegen nicht auf. Sie geht schon deswegen weiter, weil unsere Wissenschaft inzwischen schier unendliche Zeiträume durchdringt und weil unsere Technik exakteste zeitliche Korrelationen verschiedenster Prozesse an entlegensten Orten braucht. Aber sie herrscht nicht mehr allein, sondern hat die gegenläufige Tendenz neben sich, die verschiedenen Eigenzeiten oder Systemzeiten theoretisch zu erforschen und praktisch ernst zu nehmen.²³ Man denke nur an die Chronobiologie, an die immanenten Zeitrechnungen und Zeitumgangsformen in verschiedenen Kulturen, an die Biographieforschung usw. Es sind ganz verschiedene Zeittypen, die hier erforscht werden, und charakteristisch für sie ist, daß sie jeweils keineswegs homogen sind, sondern eine qualitative Pluralität von Zeiten einschließen. Interessant ist auch, daß diese Systemzeiten Korrelationen von Prozessen und ein gewisses Bewußtsein davon als inneren Regulator einzuschließen scheinen; darin sehe ich einen Hinweis auf die aktuelle Fruchtbarkeit der aristotelischen Analyse. Der *chrónos*, der lange den *kairòs* aus dem Bewußtsein der wissenschaftlich Gebildeten verdrängte, macht wieder Platz für diesen.

Auch eine Besinnung auf die Geschichte und Funktion unseres Kalenders gehört in diesen Kontext. Ein Kalender ist ein Instrument, das von der Idee

²³ Vgl. GERD HAEFFNER, Zeitentwürfe und Eigengeschwindigkeiten. Anthropologische Sondierungen, in: NORBERT BRIESKORN / JOHANNES WALLACHER (Hrsg.), Beschleunigen – Verlangsamen. Herausforderung an zukunftsfähige Gesellschaften (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur, Bd. 6), Stuttgart 2001, 89–103.

der Zeit als purer Jetzt-Stellen-Mannigfaltigkeit lebt – denn jeder Kalender ist ein Ausschnitt aus dem ‚immerwährenden‘ Kalender. Aber er ist nicht nur eine Reihe von Tagen, sondern enthält Gliederungen und Feste, die aus der Idee der Naturzeit allein nicht verständlich sind. In ihm reflektiert sich der Umgang einer Kultur mit ihrer Zeit, also eine bestimmte Systemzeit. In ihm reflektiert sich die Idealisierungskraft des Geistes und damit seine Transzendenz, aber auch die Vergeßlichkeit, Bedürftigkeit und Sterblichkeit der Menschen.

Zeitverständnis und Kalenderreform in Antike und Mittelalter

Karl Bayer

Antike Zeitmessung

Die Kalenderreform des Caius Iulius Caesar

Von dem Problem der Zeit müßte man eigentlich mit heißem Herzen sprechen. Ich kann das hier nur mit dem ‚kalten Blick‘ des Technikers tun. Meine Frage also: Wie begann das alles und wie kam es zur heute üblichen Zeitmessung, die das tägliche Leben mit Uhr und Kalender reguliert, um nicht zu sagen: tyrannisiert. Ich nenne nur Terminkalender und Stechuhr.

Es begann mit dem Kampf ums Überleben, den der Mensch von Anbeginn zu bestehen hatte. Wer nur so in den Tag hinein lebte, kam um; wer vorsorgte, hatte eine Chance: Es galt, die Vegetationsphasen zu nutzen, um Vorräte für den Winter anzulegen. Woran aber konnte man sich dabei orientieren? Zunächst am Lauf der Sonne und des Mondes, bald auch am Gang der Gestirne.

Für antike Denker macht das Nach-oben-Richten des Blickes den eigentlichen Unterschied zum Tier aus, das mit zum Boden gesenktem Blick sorglos dahinlebt: „Alle Menschen, die höherstehen möchten als die übrigen Geschöpfe, sollten mit aller Kraft danach streben, nicht in Stille durchs Leben zu gehen wie das Vieh, das die Natur so gemacht hat, daß es gebeugt geht und nur dem Bauch gehorcht.“¹

Indes: Wann blicken wir heute, namentlich als Großstadtmenschen, zum Himmel auf, und wenn wir es tun: Was können wir damit anfangen? Der ‚gestirnte Himmel über uns‘, von dem Immanuel Kant noch voller Ehrfurcht sprechen konnte: ästhetischer Genuß; der Mond: etwas für Träumer; die Sonne: Haben wir schon gebucht! Kurz: All das bedeutet heute nur noch wenig. An die schwierigen Anfänge der Zeitrechnung denken nur wenige. In aller Regel fällt uns nur das Kuriose daran auf; man schüttelt den Kopf und zieht falsche Schlüsse auf diejenigen, deren kühner Intelligenz die ersten Schritte zu verdanken sind.

1. Die Anfänge der Zeitrechnung

Versetzen wir uns einmal zurück in diese Anfänge. Daß die Sonne auf- und untergeht, also Tag und Nacht bewirkt, ist unübersehbar. Was ihr Lauf mit dem Phänomen der Jahreszeiten zu tun hat, ist schon nicht mehr ganz so

¹ *Omnis homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit.*
– SALLUST, Coniuratio Catilinae 1,1 (Übers. W. Eisenhut / J. Lindauer).

leicht zu erkennen. Dann der Mond: Seine Phasen gliedern für den, der darauf achtet, die Zeit in deutliche Abschnitte. Seine Bahn hingegen stellt Rätsel. Immerhin fällt er besonders am Nachthimmel auf, und so lenkte er das Interesse auch auf die Sterne und die Bewegung des Fixsternhimmels. Unter unserem trüben Himmel bekommt auch der Interessierte von ihm nur wenig zu sehen; in südlichen Ländern aber oder über Wüsten stellt er sich als verwirrender Lichterteppich dar. Diesen mußte man irgendwie strukturieren, und so entwickelte sich die Vorstellung von Sternbildern. Daß manche davon in unseren Breiten nie untergehen, so daß die „Bärin unteilhaftig ist des Bades im Okeanos“², erkannte man bald, und damit auch den Himmelspol und die (scheinbare) Drehung der Erde um eine Achse.

In solcher Weise könnte man die denkbaren Frühstufen der Astronomie weiter durchspielen. Nachzutragen sind noch die Finsternisse, welche die Menschen schreckten und den Denkern weitere Anstöße boten. Gerade aus der sorgfältigen Aufzeichnung der Daten – um die sich namentlich die Chaldäer verdient gemacht haben – konnte man erste monats- und jahresübergreifende Perioden abstrahieren, wie z.B. den sog. Metonischen Zyklus (von 432 v.Chr.). Dieser besagt, daß sich nach 235 synodischen Monaten (Zeitraum zwischen zwei Neumonden: 29 Tage, 12 Stunden, 44 Minuten, 2,9 Sekunden) alles wiederholt, also auch die Finsternisse; er dient noch heute zur Berechnung des Osterdatums.

Aber wie konnte eine sorgfältige Aufzeichnung der Daten bewerkstelligt werden? Doch nur mittels eines irgendwie gearteten Kalenders, für den der Mond oder die Sonne oder eine Kombination aus der Bewegung dieser beiden Himmelskörper die Grundlage bilden. Dennoch: Die Sorgfalt der Aufzeichnungen setzt erst einmal die Erfindung von Beobachtungs- und Meßgeräten voraus. Den Anfang bildete der Gnomon: ein senkrechter Stab, der, in die Sonne gestellt, einen linienförmigen Schatten wirft, wie man ihn heute noch an den Sonnenuhren beobachten kann. Es waren bereits gute geometrische Kenntnisse erforderlich, wenn man auf die Idee kommen wollte, daß sich aus der Schattenlänge die geographische Breite des Beobachtungsortes bestimmen läßt, wobei der Schluß auf die Kugelgestalt der Erde nahelag. Der für den dauernden Gebrauch zu mühsame Rechenweg ließ sich durch entsprechende Skalierung ersparen. Zu Ende gedacht, erscheint dieses System in dem *Analemma*, das uns Vitruv (aus augusteischer Zeit) überliefert: Mittels eines von ihm ‚Menaëus‘ (*menaîos*) genannten Kreises konnte man die Schattenlänge unmittelbar in die Daten für Monate und, wenn man wollte, auch für Tage übersetzen.³

Damit sind wir bei der Frage angelangt, wie man die kürzeren Zeiteinheiten, zunächst die Stunden, zu bestimmen lernte. Dazu mußte die Uhr – das

² HOMER, Odyssee 5, 273–275.

³ VITRUVIUS, De architectura 9,7,1–7 (ed. C. Fensterbusch).

deutsche Wort leitet sich bekanntlich von *hora* (Stunde) her – erfunden und vor allem geeicht werden. Neben Sonnenuhren kamen auch Wasseruhren in Betracht. Zu ihrer Eichung waren die üblichen, an der Dauer des Tageslichtes orientierten, also variablen ‚Stunden‘ unbrauchbar. Man mußte eine Normalstunde schaffen. Das Maß dafür lieferte die Dauer der Stunde zur Zeit der Tagundnachtgleichen (Äquinoktien), die *ishemerinè* (*hōra*).

Es ist deutlich, wie verschiedenste, bereits vorhandene Kenntnisse miteinander vernetzt werden mußten und wie die gesuchten Lösungen zwangsläufig die Entwicklung der Zuliefererdisziplinen, aber auch der feinmechanischen Werkstätten zu neuen Problemlösungen anregten. Da mußte z.B. über die Möglichkeiten, den gewölbten Raum planimetrisch abzubilden, nachgedacht werden, Meßgeräte mußten geschaffen werden, die immer höheren Genauigkeitsansprüchen zu genügen hatten.

2. Naturphilosophie und Astronomie in der griechischen Antike

Sehr bald erkannte man, daß es darauf ankam, die Fülle der beobachteten Einzelphänomene in ein rationales, in sich stimmiges System zu fassen. Leider kann ich hier nur die äußeren historischen Umrisse nachzeichnen. – Im europäischen Raum haben jedenfalls die Vorsokratiker den Anfang gemacht, jene sog. Naturphilosophen also, die seit dem 6. Jahrhundert v.Chr. von der kleinasiatischen Handelsmetropole Milet aus die Entwicklung der abendländischen Wissenschaften einleiteten. Von ihren Lehren ist glücklicherweise vieles auf uns gekommen. Einige Zitate mögen veranschaulichen, wie mühsam man sich an die Fakten herantastete.

Den Namen des frühesten von ihnen, Thales, bringt jedermann mit dem gleichnamigen Kreis in Verbindung, vielleicht auch mit der Vorhersage der Sonnenfinsternis des 25. Mai 585 v.Chr. Daß sich hinter diesen beiden Begriffen Beziehungen nach Babylonien und nach Ägypten verbergen, kann als sicher gelten. Thales wurde zum Begründer einer Philosophenschule. Sein Nachfolger Anaximander entwarf bereits eine Himmelskugel (*sphaîra*). Diese Versuche, die Vorgänge am Himmel (*metéora*) zu erklären, wurden weitergetrieben, wobei man von den vier kanonischen ‚Elementen‘ (Erde, Wasser, Luft, Feuer) ausging. So schreibt z.B. der dritte in dieser Reihe, der Milesier Anaximenes (6. Jh. v.Chr.):

„(4) Die Erde ist flach und breit und treibt auf der Luft.

In ähnlicher Weise treiben auch Sonne, Mond und die übrigen Gestirne, die alle feurig sind, wegen ihrer flachen und breiten Form auf der Luft.“⁴

Bei Xenophanes aus Kolophon (6./5. Jh. v.Chr.) – kein gebürtiger Milesier – ist zu lesen:

⁴ Zit. nach HIPPOLYTOS, 13 A 7 (Text H. Diels / W. Kranz).

„(2,13,14) Die Sterne verlöschen an jedem Tag und glühen nachts wie die Kohlen wieder auf.

(2,20,3) Die Sonne besteht aus zu Feuer gewordenen Wolken.

(2,24,9) Zu einem bestimmten Zeitpunkt fällt die Sonnenscheibe in einen von uns nicht bewohnten Erdteil hinaus und erweckt so, gleichsam ins Leere tretend, den Eindruck einer Finsternis.

Die Sonne geht auf ihrer Bahn (geradewegs) bis ins Unendliche voran, erweckt aber infolge ihrer Entfernung den Eindruck, sie laufe auf einer Kreisbahn.“⁵

Eine zweite Schule bilden die sog. Atomisten: Leukippos aus Milet (5. Jh. v.Chr.) oder Demokritos aus Abdera (5./4. Jh. v.Chr.): Sie wandten ihre Lehre auch auf astronomische Detailfragen an:

„(2) Demokrit spricht ähnlich wie Leukipp über Atome, über Volles und Leeres, indem er das Volle als das Seiende bezeichnet, das Leere aber als das Nicht-seiende.

Die seienden Dinge bewegen sich ewig im Leeren.

Es gibt unendlich viele Welten von unterschiedlicher Größe. [...]

(3) Die Abstände zwischen den Welten sind ungleich, es gibt hier mehr, dort weniger: von diesen Welten sind die einen im Wachsen, andere auf ihrem Höhepunkt und wieder andere im Dahinschwinden. [...]

Sie gehen zugrunde, wenn sie aufeinanderstoßen.“⁶

Schließlich haben auch die Pythagoreer, die sich auf den Gründer ihrer Schule, Pythagoras aus Samos (6. Jh. v.Chr.), berufen, wichtige Erkenntnisse beigesteuert. So soll Pythagoras immerhin die Venus-Bahn erfaßt und die Entfernung des Mondes von der Erde auf 126.000 Stadien (das 16fache wäre annähernd richtig) berechnet haben. In seiner Darstellung des pythagoreischen Weltmodells schreibt Philolaos aus Kroton (5./4. Jh. v.Chr.):

„Es gibt in der Mitte um das Zentrum ein Feuer, ‚Herd‘, ‚Haus des Zeus‘, ‚Mutter der Götter‘, ‚Altar‘ oder ‚Zusammenhalt und das Maß der Natur‘ genannt.

Und weiter ein zweites Feuer; dieses liegt am höchsten und bildet das Firmament. Von Natur aus ist das erste die Mitte; darum tanzen zehn göttliche Körper: [nach der Fixsternsphäre] die fünf Planeten, nach diesen die Sonne, unter ihr der Mond, unter diesem die Erde, unter ihr die Gegen-Erde [als zehnter Himmelskörper, weil die ‚heilige 10-Zahl‘ (*tetraktýs*) der Pythagoreer das verlangte], nach diesen allen das Feuer, welches um das Zentrum die Stelle des ‚Herd‘ innehat.“⁷

Wie diese Textproben zeigen, kann man in den Lösungsversuchen der Vorsokratiker beachtliche Denkanstöße und auch Fortschritte im Detail feststellen; doch verharren sie insgesamt bei mythologisch-esoterischen Vorstellungen, ontologischen Prämissen oder physikalischen Modellen.

⁵ Zit. nach AETIOS, 21 A 38; 40; 41a (Text Diels / Kranz).

⁶ HIPPOLYTOS, 68 A 40 (Text Diels / Kranz).

⁷ Zit. nach AETIOS, 44 A 16,15 (Text Diels / Kranz).

Die Wende brachte erst Platon aus Athen (5./4. Jh. v.Chr.). Als Schüler des Sokrates, der die Naturphilosophie bewußt beiseite gelassen hatte, interessierte er sich kaum für Astronomie, sehr wohl aber für ‚Zeit‘, die für ihn als einzigen unter den antiken Philosophen etwas Geschaffenes ist, wie folgende Stelle aus seinem Dialog *Timaios* zeigt:

„Als aber der Vater, welcher das All erzeugt hatte, es ansah, wie es bewegt und belebt und ein Bild der ewigen Götter geworden war, da empfand er Wohlgefallen daran, und in seiner Freude beschloß er, es noch mehr seinem Urbilde [*parádeigma*] ähnlich zu machen.

Gleichwie nun dieses selber ein unvergängliches Lebendiges ist, ebenso unternahm er es daher, auch dieses All nach Möglichkeit zu einem ebensolchen zu machen.

Nun war aber die Natur des höchsten Lebendigen eine ewige, und diese auf das Entstandene vollständig zu übertragen, war nicht möglich; so beschließt er ein bewegtes Bild der Ewigkeit zu schaffen und bildet, um dadurch zugleich dem Weltgebäude seine innere Einrichtung zu geben, von der in der Einheit beharren- den Ewigkeit ein nach der Vielheit der *Zahl* sich fortbewegendes dauerndes Abbild, nämlich eben das, was wir Zeit genannt haben.

Nämlich Tage, Nächte, Monate und Jahre, welche es vor der Entstehung des Weltalls nicht gab, läßt er jetzt bei der Zusammenfügung desselben zugleich mit ins Entstehen treten.“⁸

Der Ausdruck *kat' arithmón* (ein der *Zahl* nach sich fortbewegendes dauerndes Abbild) war der Schlüssel zu besseren Lösungen. Denn obwohl sich Platons Dialog als Mythos darstellt, bereitete er doch – nicht zuletzt auch durch eine eingehende Behandlung der Planetenbahnen – den Weg zu einer mathematischen Durchdringung astronomischer Probleme.

So kam es, daß die Mathematiker vom vierten Jahrhundert an das Feld der Astronomie bestellten. Unter ihnen ragt zunächst Eudoxos aus Knidos (391–337 v.Chr.) hervor. Umfangreiche Fragmente seiner Schriften mit Titeln wie *Astrologúmena*, *Phainómena*, *Énopteron*, *Perì tachôn* sind überliefert. Ihm gelang eine erste Enträtselung der scheinbaren Schleifenbahnen der Planeten. Zwar waren seine Exzenter und Epizyklien,⁹ die öfters nachgebessert werden

⁸ PLATON, *Timaios* 37c 6 – e 2 (übers. nach F. Susemihl).

⁹ Das geozentrische Weltbild setzt die Erde als Mittelpunkt des Universums. Alle Sterne laufen mit gleichbleibender Geschwindigkeit um diesen Mittelpunkt. Bald mußte man jedoch feststellen, daß sich einige Sterne nicht an diese Regel halten; man nannte sie daher ‚Herumtreiber‘ (*planêtai* oder *stellae errantes*). Zu ihnen zählte man u.a. auch die Sonne. Um das Weltbild zu retten, kam Eudoxos (oder Hipparchos) auf die Idee, die Planeten um einen außerhalb des Erdmittelpunktes (*extra centrum*) liegenden Mittelpunkt kreisen zu lassen. So konnte z.B. die Erdnähe bzw. Erdferne der Sonne erklärt werden. Der scheinbaren Schlingenbewegung von Planeten versuchte Eudoxos (oder Apollonios aus Perge) dadurch beizukommen, daß er – unter Beibehaltung der Erde als Mittelpunkt – nicht die Planeten selbst, sondern nur deren Bahnmittelpunkte auf einer Kreisbahn (*epi*

mußten, nur geozentrische Hilfskonstrukte, doch lagen sie bereits ungleich näher an der Wirklichkeit als alle Überlegungen der Vorsokratiker. Seine zweite große Leistung ist die Vermessung des Sternenhimmels. Die von ihm entwickelte *Aráchne*, eine planisphärische Sternkarte, bildet die Vorform der vom Mittelalter bis zur Erfindung des Fernrohrs gebräuchlichen Astrolabien.

In diesem Zusammenhang muß man auch des kongenialen Hipparchos aus Nikaia (180–125 v.Chr.) gedenken, eines Genauigkeitsfanatikers, der sich um die Entwicklung von Beobachtungs- und Meßgeräten verdient gemacht hat. Er hat den Sternenkatalog weiter verfeinert: „Er wagte es – ein selbst für einen Gott mühevolleres Unternehmen – für die Nachwelt die Sterne zu zählen und die Gestirne mit Namen aufzuführen.“¹⁰ Außerdem hat er den Lauf von Sonne und Mond für 600 Jahre vorausberechnet. Der oberste Platz in dieser Forscherhierarchie gebührt jedoch Aristarch von Samos (310–230 v.Chr.). Ihm ging es darum, eine Theorie zu bilden, die den Phänomenen keine Gewalt antun, sondern sie „retten“ sollte – *sózēin tà phainómena* (die Phänomene retten) war sein Leitgedanke. So kam er auf die Idee, die Erde zu entthronen und die Sonne in den Mittelpunkt des Weltalls zu rücken, womit er das uns heute geläufige ‚Sonnensystem‘ begründete. Archimedes aus Syrakus (287–212 v.Chr.), ebenfalls ein Mathematiker von Format, schreibt über ihn:

„Aristarch von Samos hat in seinen Schriften die Lehre aufgestellt, daß das Weltall viel größer ist, als man [bis dahin] behauptet hatte. Er geht von der Annahme aus, daß die Sonne und die Fixsterne unbeweglich bleiben, die Erde aber sich auf einer Kreisbahn um die Sonne, die sich im Mittelpunkt befindet, bewegt. [...]“¹¹

In der Diskussion um die Kalenderreform Caesars spielt er allerdings keine Rolle; denn leider ging seine große Entdeckung unter. Zuletzt verwarf sie Klaudios Ptolemaios (100–170 n.Chr.), der die antike Astronomie in seinem *Almagest* endgültig zusammenfaßte. Dafür wird er heftig gescholten, was eher aus heutiger Sicht berechtigt ist als aus antiker. Gewiß war für seine ablehnende Haltung die Autorität des Aristoteles mitverantwortlich. Der Hauptgrund indes war der nicht zu übersehende Umstand, daß es gewichtige und, wie Spezialisten versichern, bis heute nicht widerlegte Argumente gab, die es Ptolemaios nach sorgfältiger Abwägung des Für und Wider geraten erscheinen ließen, am geozentrischen System festzuhalten.

Wohin wir also blicken, sind nur Griechen am Werk, die ein für damalige Verhältnisse weltweites Netz von Beobachtungszentren aufbauten, um Forschungsmaterial zu sammeln, das sie untereinander austauschten. Der ältere

kýklo) um die Erde laufen ließ. Ptolemaios kombinierte die beiden Möglichkeiten, indem er auch das Epizykliensystem exzentrisch kreisen ließ.

¹⁰ *Ausus est rem etiam deo inprobam, adnumerare posteris stellas ac sidera ad nomen expungere organis excogitatis.* – Zit. nach Plinius, *Naturalis historia* 2,95 (übers. nach R. König).

¹¹ ARCHIMEDES, *Arenarius* 1,4f. p. 218 H (übers. nach A. Stückelberger).

Plinius rühmt dieses Ergebnis als *Graecae inventionis scientia exquisitissimae subtilitatis* (eine von Griechen geschaffene Wissenschaft von ausgezeichnetem Scharfsinn).¹²

3. Zeitmessung in Rom vor der Reform des Iulius Caesar

Über den Beitrag der Römer gibt es eigentlich nur Blamables zu berichten. Denn wenn man sich vergegenwärtigt, wie es in alten Zeiten um das wissenschaftliche Denken in Rom, insbesondere auch, wie es um astronomische Kenntnisse bestellt war, dann ermißt man erst, welcher ‚Kulturschock‘ die Römer um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v.Chr. getroffen hat: Sie mußten sich, an den Griechen gemessen, geradezu wie Barbaren vorkommen. Daraus erklärt sich die danach einsetzende Aufholjagd. Kein Geringerer als Vergil, selbst ein *aemulus*, erklärte sie für aussichtslos: Kultur, Kunst, Wissenschaft werden die Domäne der Griechen bleiben, die genuine Begabung der Römer sieht er in den Bereichen Macht, Recht und Zivilisation:

„Weicher werden aus Erz stets andere atmend’ Gebilde
treiben – ich glaube es –, formen lebendige Züge aus Marmor,
führen gewandter das Wort vor Gericht und zeichnen des Himmels
Bahnen genau mit dem Gnomon und künden den Aufgang der Sterne:
Du aber, Römer, gedenk durch Befehl die Völker zu lenken,
– das ist Kunst für dich – dem Frieden zu prägen Gesittung,
Unterworfen’ne zu schonen und niederzukämpfen Empörer.“¹³

Der ältere Plinius gibt ein anschauliches Bild von den Verhältnissen ‚im alten Rom‘: Nachdem er von den ersten beiden „stillschweigenden Übereinkünften aller Völker“ berichtet hat – sie bestanden in der Verwendung der ionischen (d.h. griechischen) Buchstaben – und, kurioserweise, im Scheren des Bartes! –, nennt er als dritte große Übereinkunft (*tertius consensus*) die Einteilung (des Tages) in Stunden:

„Auch die Stunde hat man in Rom erst später verwendet. Auf den Zwölf Tafeln wird nur vom Auf- und Untergang der Sonne gesprochen, einige Jahre später kam noch der Mittag hinzu. Ein Amtsdienner [*accensus*] der Konsuln mußte es ausrufen, wenn er von der Kurie aus die Sonne zwischen der Rednerbühne und der Tribüne der griechischen Gesandten erblickte; neigte sich die Sonne von der Maeniussäule nach dem Carcer hin, so rief er die letzte Tagesstunde aus. Dies geschah aber nur an heiteren Tagen, bis zum Beginn des 1. Punischen Krieges [264 v.Chr.].“

¹² PLINIUS, *Naturalis historia* 6,211 (Übers. K. Brodersen).

¹³ *Excurrent alii spirantia mollius aera – | credo equidem – vivos ducent de marmore vultus; | orabunt causas melius caelique meatus | describent radio et surgentia sidera dicent: | tu regere imperio populos, Romane, memento – | Haec tibi erunt artes – pacique imponere morem, | parcere subiectis et debellare superbos.* – VERGIL, *Aeneis* 6,847–853 (Übers. J. Götter).

Aufschlußreich ist der Bericht über einen ersten Abhilfeversuch:

„M. Varro berichtet, die erste Sonnenuhr auf einem öffentlichen Platz sei von dem Konsul M. Valerius Messala nahe der Rednerbühne an einer Säule angebracht worden, und zwar im 1. Punischen Krieg, nach der Einnahme von Catina [Catania] in Sizilien; von dort wurde sie im 491. Jahr der Stadt [263 v.Chr.] herbeigeschafft. Obwohl ihre Marken nicht mit den Stunden übereinstimmten [*nec congruebant ad horas eius lineae*], richtete man sich doch 99 Jahre [also bis 164 v.Chr.] nach ihr, bis der Censor Q. Marcius Philippus [...] eine genauer geregelte Uhr danebensetzen ließ. [...]

Dennoch waren auch dann die Stunden bei bewölktem Himmel ungewiß, bis zur nächsten Censurperiode [*lustrum*], als Scipio Nasica [...] durch eine Wasseruhr die gleichmäßige Einteilung der Nacht- und Tagesstunden einführte. Diese Uhr [...] stiftete er im Jahre 595 der Stadt [159 v.Chr.]: So lange hat das römische Volk keine feste Tageseinteilung gehabt.“¹⁴

4. Der Imperator als Astronom

Hundert Jahre später hatte Caesar das Sagen. Nicht nur als Politiker und Feldherr, sondern auch als Astronom zählte er in der Antike zu den Großen. Die Scholien zu Lukans Epos *Pharsalia* stellen ihn auf eine Stufe – *non inferior*¹⁵ – mit dem bereits genannten Eudoxos aus Knidos, ja, etwas übertreibend, sogar über diesen Eudoxos – *melius annum visus est computasse*¹⁶ –, den ein Kenner wie Kurt von Fritz immerhin als „einen der bedeutendsten Mathematiker aller Zeiten“ bezeichnet hat.¹⁷

Caesar galt als Begründer der italischen Astronomenschule. Vor ihm hatte man drei solche Schulen unterschieden: die chaldäische (d.h. babylonische), die ägyptische und die griechische, denen Caesar eine vierte folgen ließ: *His addidit quartam apud nos Caesar dictator*, schreibt Plinius,¹⁸ und an anderer Stelle bekennt er: „Wir folgen vor allem der Beobachtung Caesars; denn diese wird für Italien [zutreffend] sein.“¹⁹ Im übrigen stieg in der Zeit nach Caesar in Rom das Interesse für die Astronomie beträchtlich. Augustus ließ durch den Mathematiker Novius Facundus (kein Grieche!) eine riesige Sonnenuhr mit einem aus Heliopolis herbeigeschafften Obelisk als Gnomon errichten; Germanicus schuf eine Nachdichtung der *Phainomena* des Arat und auch der *Prognostica*; Ovid widmete ihm seine *Fasti*; Tiberius beschäftigte Thrasyllus

¹⁴ PLINIUS, *Naturalis historia* 7,212–215 (Übers. R. König).

¹⁵ *Adnotationes super Lucanum: Scholia ad Pharsalia* 10,185 (Text C. F. Weber).

¹⁶ *Adnotationes super Lucanum: Scholia ad Pharsalia* 10,185 (Text C. A. Cavajoni).

¹⁷ KURT VON FRITZ, in: *Lexikon der Alten Welt*, Bd. 1, Zürich / Augsburg 1994, 908.

¹⁸ PLINIUS, *Naturalis historia* 18,211 (Übers. R. König).

¹⁹ *Nos sequimur observationem Caesaris maxime, haec erit Italiae ratio.* – PLINIUS, *Naturalis historia* 18,214 (Übers. R. König).

als Hofastrologen und hatte nichts dagegen einzuwenden, daß M. Manilius ihm sein Lehrgedicht *Astronomica* widmete.

Angesichts solcher Auswirkungen der Astronomie Caesars kann man die über ihn gefällten Urteile nicht als bloße Lobhudelei beiseite schieben. Offenbar hat er sich ernsthaft mit der Astronomie beschäftigt. Der Dichter Lucretius läßt ihn sogar sagen:

„Mitten zwischen Kämpfen fand ich immer noch
Zeit für das Studium von Sternen, Himmelsräumen und meteorologischen
Erscheinungen.“²⁰

Dazu bemerken die Scholien:

„Dies beweist Caesar, sofern er sagt, er beschäftige sich auch während seiner
Feldzüge mit Astronomie, während er alle anderen Überlegungen dem Krieg
unterordne.“²¹

Die Scholienaussage *in bellis* nur auf den Aufenthalt in Alexandrien zu beziehen, verbietet der Plural. Welches andere *bellum* könnte gemeint sein? In *De bello Gallico* berichtet Caesar (54 v.Chr.) im Zusammenhang mit der Beschreibung Britanniens von Messungen, die er zur Bestimmung der Länge der Nachtzeit anstellte. Er wollte Seefahrerberichten von der 30tägigen Polarnacht auf den Grund gehen:

„Wir konnten darüber durch Nachfragen nichts in Erfahrung bringen, jedoch durch genaue Messungen mit der Wasseruhr feststellen, daß hier die Nächte kürzer sind als auf dem Festland.“²²

5. Caesars Kalenderreform

Seinen Ruf als Astronom verdankt Caesar jedoch vor allem seiner Kalenderreform. Plutarch (geb. um 50 n.Chr.) würdigt die Sorgfalt und Sachkenntnis Caesars bei diesem Unternehmen wie folgt:

²⁰ *Media inter proelia semper | stellarum caelique plagis superisque vacavi.* – LUCANUS, *Pharsalia* 10,185f. (Übers. W. Ehlers).

²¹ *Quod ostendit [Caesar], ubi se in bellis astronomiae etiam disciplinae intendere dicit, quamvis omnes alias cogitationes bello postposuit, et probat ab effectu, quod vere intentus fuerit.* – Adnotationes super Lucanum: Scholia ad *Pharsalia* 10,185 (Text C. F. Weber).

²² *Nos nihil de eo percontationibus reperiebamus, nisi certis ex aqua mensuris breviores esse quam in continenti noctes videbamus.* (CAESAR, *De bello Gallico* 5,13,3f.) – Caesar muß also von den Berechnungen des Zusammenhangs zwischen geographischer Breite und Tageslänge gewußt haben, schließt aber nicht von einer mit dem Gnomon bei Tag bestimmten Schattenlänge auf die Länge des Tages in Äquinocialstunden auf dem betreffenden Breitengrad, sondern mißt die Dauer der Nacht mit einer geeichten Wasseruhr. Da ihn hier nur die Nachprüfung vager Angaben interessierte, erfahren wir leider nichts über eine Auswertung seiner Messungen.

„Caesar unterbreitete das Problem [der Kalenderreform] den bedeutendsten Philosophen und Mathematikern und schuf aufgrund der ihm vorgelegten Berechnungen seinen eigenen, sorgfältig durchdachten und verbesserten Kalender.“²³

Bei der Vorbereitung dieser Reform stützte er sich auf den mit der ägyptischen Astronomie vertrauten Sosigenes. Diesen Mann, dessen wissenschaftliche Kompetenz und Integrität der ältere Plinius in höchsten Tönen rühmt, hatte Caesar Ende 48 v.Chr. bei seinem Alexandrinischen Feldzug kennengelernt. Wichtige Beiträge verdankte Caesar auch einem Sekretär (*scriba*) namens M. Flavius, der über alle vorangegangenen Kalendermanipulationen genauestens Buch geführt hatte und so die Grundlagen für die Aufarbeitung der Kalenderdifferenz liefern konnte:

„Dabei war ihm ein Sekretär namens M. Flavius behilflich, der die einzelnen (Schalt-)Tage aufgezeichnet hatte und sie dem Diktator so berichten konnte, daß sich ihre Abfolge sehr leicht ermitteln ließ und aufgrund dieser Ermittlung ein zuverlässiger Zustand fort dauern konnte.“²⁴

Seine Erkenntnisse hat Caesar in einem Werk mit dem Titel *De Astris* (oder wenn es, wie man Plinius entnehmen kann, Griechisch geschrieben war: *Peri astéron*) zusammengefaßt. Es bestand (wahrscheinlich) aus zwei Büchern, die Macrobius als *non indoctos* bezeichnet.²⁵ Eines der beiden Bücher hatte den Titel *De computatione*; es behandelte die theoretischen Grundlagen der Kalenderreform. Die Lukan-Scholien bewerten es, wie schon erwähnt, als *non inferior libro Eudoxi*.²⁶ Daß damit eine ungewöhnlich hohe Einschätzung ausgedrückt werden sollte, wird, wer Kritiken liest, schwerlich bezweifeln. Dieses Buch hat Caesar im Senat vorgelesen: *in senatu recitavit*.²⁷ Das andere Buch war der *Liber fastorum, qui ordinationem continet anni*.²⁸ Wenn Johannes Lydos berichtet, Caesar habe „über den täglichen Aufgang und Untergang der Sternbilder“ geschrieben,²⁹ so meint er damit vermutlich nicht ein weiteres Buch, sondern eben diesen *Liber fastorum*, von dem übrigens nicht unbedeutliche Fragmente erhalten geblieben sind. Dieser astronomische Kalender gab in chronologischer Folge an, welche *phainómena* jeweils zu beobachten waren, so z.B. zum 4. Januar: „Am Tag vor den Nonen des Januar geht – nach Caesars Kalendarium – morgens das Sternbild Delphin auf.“³⁰

²³ PLUTARCHOS, Caesar 59 (Text K. Ziegler).

²⁴ [...] *adnitente sibi M. Flavio scriba, qui scriptos dies singulos ita ad dictatorem rettulit, ut et ordo eorum inveniri facillime posset et invento certus status perseveraret.* – MACROBIUS, Saturnalia 1,14,2 (Text J. Willis).

²⁵ MACROBIUS, Saturnalia 1,16,39 (Text J. Willis).

²⁶ Vgl. Anm. 15.

²⁷ Commenta Bernensia ad Lucani Pharsalia 10,187 (Text C. F. Weber).

²⁸ Commenta Bernensia ad Lucani Pharsalia 10,187 (Text C. F. Weber).

²⁹ IOANNES LAURENTIUS LYDOS, De ostentis 70 (Text C. Wachsmuth).

³⁰ *Pridie Nonas Ianuarias Caesari Delphinus matutino exoritur.* – PLINIUS, Naturalis historia 18,234 (Übers. R. König).

Solche Sterndaten werden häufig mit einer Angabe über das zu erwartende Wetter (*episemasía*) verknüpft, so z.B. zum 28. August: „[...] und die Etesien hören auf zu wehen“ (*et etesiae desinunt*).³¹ Dieser Satz wurde – in Griechisch – auch bei der Augustus-Sonnenuhr gefunden. Wir kennen solches aus unseren Bauernregeln, z.B. zum 24. Februar: „Matheis bricht's Eis; hat er keins, macht er eins.“

Daß es in diesen Kalendernotizen oft *Caesari* (nach Caesar) heißt, liegt daran, das dieses Kalendarium nicht unmittelbar, sondern nur durch zahlreiche Zitate beim älteren Plinius und bei Ptolemaios überliefert ist.

Was nun die Einzelheiten anlangt, will ich mich auf die Wiedergabe der ausführlichsten Quelle beschränken, nämlich auf das 14. Kapitel des ersten Saturnalienbuches des Macrobius. Einige mir wichtig scheinende Aspekte, die Macrobius nicht erwähnt, werde ich einfügen oder am Ende nachtragen.

Kurz zur Vergegenwärtigung der *Saturnalia*: Der Verfasser, Ambrosius Macrobius Theodosius, ein *vir illustris*, der um das Ende des 3. und den Beginn des 4. Jh. n.Chr. lebte, verfaßte für seinen Sohn Eustachius ein Werk mit dem Titel *Saturnalia*, von dessen sieben Büchern der überwiegende Teil erhalten geblieben ist. Sie sind in Dialogform gefaßt. Ein künstlerischer Mangel dieser Dialoge liegt darin, daß die benutzten Quellen so gut wie wörtlich übernommen sind; doch gerade dieser Mangel an Verarbeitung läßt sie als zuverlässig erscheinen und macht sie für unseren Zweck wertvoll.

Das erste Buch spielt am Vortag der Saturnalien (sie entsprechen in etwa unseren Weihnachtsferien) im Haus des Prätorianerpräfekten Vettius Agorius Praetextatus, eines der entschiedensten Verteidiger der alten Götter und Verhehrers der alten römischen Dichter, insbesondere des Vergil. Unter den namhaften Teilnehmern an den Gesprächen (z.B. Symmachus, Avianus und Servius) befindet sich auch ein Philosoph namens Horus, dessen Name auf Ägypten deutet (*Aegypto oriundus* sagt Macrobius), und in der Tat bringt dieser das Gespräch bald auf den ägyptischen Kalender, der Caesar als Vorbild diente.

Unser Text setzt bei den Ursachen der Verwirrung der Kalenderschaltung bei den Römern an. Da der römische Kalender auf dem Mondjahr beruhte, waren Schaltungen unvermeidlich, um die Differenz zwischen der Dauer des Mondjahres (rd. 355,37 Tage) und der des Sonnenjahres (rd. 365,25 Tage) zu beheben. Im einzelnen handelt es sich dabei um folgende Zahlenwerte:

Der *synodische Mondmonat*, d.h. die Umlaufzeit zwischen zwei Neumonden, dauert 29d 12h 44m 02,9s, das Mondjahr zu 12 Monaten dauert folglich 354d 08h 48m 34,8s.

Das *tropische Sonnenjahr*, die Umlaufzeit von Frühljahrsunkt zu Frühljahrsunkt, umfaßt die Zeitspanne von 365d 05h 48m 46,5s.

³¹ PLINIUS, *Naturalis historia* 18,309 (Übers. R. König).

Aus diesen beiden Werten ergibt sich eine *Zeitdifferenz* von 10d 21h 00m 11,2s.

Da diese Differenz von ca. 10 7/8 Tagen in kürzester Zeit eine störende Verschiebung des bürgerlichen Kalenders gegenüber dem Vegetationskalender bewirkte, hatte schon Numa, der zweite römische König, Schaltmonate eingeführt, die den Zeitausgleich bewirken sollten.

Genauer betrachtet ergibt sich folgendes Bild: Bis zum Jahr 155 v.Chr. bildete der Februar das Jahresende; er umfaßte 23 Tage. In einem Zweijahresrhythmus wurden nach dem Fest der *Terminalia* (am 23. Februar, also dem alten Jahresende) 23 Tage bzw. nach dem *Regifugium* (am 24. Februar, einem an das Jahresende angehängten Fest zur Erinnerung an die Vertreibung des letzten Königs Tarquinius Superbus) 22 Tage eingeschoben, die mit den Resttagen des Februar zusammen jeweils einen 13. Monat von 28 bzw. 27 Tagen bildeten: *mensis intercalarius*, auch *Merkedónios* genannt. Die dadurch entstehenden Jahreslängen von 377 bzw. 378 Tagen (die sich mit den beiden normal laufenden Jahren zu einer *tetraeteris* von 1465 Tagen aufsummieren) waren allerdings zu üppig bemessen: Sie führten zu einer durchschnittlichen Jahreslänge von ca. 366 1/4 (statt 365 1/4) Tagen.

Zahl der Februar-tage pro Jahr	1. bis 23. (mit <i>Terminalia</i>)	Schalt-monat	24. (<i>Regifugium</i>)	Schalt-monat	Februar-rest (ohne <i>Regifugium</i>)	Februarsockel + Schaltmonat + Februarreste	Jahreslänge in Tagen
1. Jahr	23	–	1	–	4	28	355
2. Jahr	23	23	1	–	4	(23 + 23 + 1 + 4 =) 51	378 (355 + 23)
3. Jahr	23	–	1	–	4	28	355
4. Jahr	23	–	1	22	4	(23 + 1 + 22 + 4 =) 50	377 (355 + 22)
Vierjahreszyklus							1465 (: 4 = 366,25)

Das römische Jahr war also trotz der komplizierten Schaltvorschriften institutionell einen Tag zu lang. Mit diesem Problem hatten die für den Kalender zuständigen *pontifices* ständig zu kämpfen. Hören wir also, was die Saturnalien hierüber zu berichten wissen.³²

³² MACROBIUS, Saturnalia 1,14,1–15 (Text J. Willis, Übers. K. Bayer).

(1) *Verum fuit tempus, cum propter
superstitionem
intercalatio omnis omissa
est,
non numquam vero per gratiam
sacerdotum
qui publicanis proferri vel imminui
consulto
anni dies volebant,*

*modo auctio,
modo retractio
dierum proveniebat
et sub specie observationis*

*emergibat maior confusionis occa-
sio.*

Es gab aber eine Zeit, zu der aus
Aberglauben
jegliche Schaltung unterlassen
wurde;
manchmal aber trat aus Gefälligkeit
von Priestern,
die den Steuerpächtern
absichtlich
die Jahreslänge strecken oder ver-
kürzen wollten,
bald eine Vermehrung,
bald eine Minderung
der Jahreslänge ein,
und unter dem Anschein der Ge-
nauigkeit
ergab sich eine besonders gute Ge-
legenheit, Verwirrung zu stiften.

Von der Willkür der *pontifices* sprechen auch weitere Quellen. Gefälligkeitsmanipulationen mögen durchaus vorgekommen sein. Sie dürften aber kaum die Hauptursache der Kalenderverwilderung gebildet haben. Viel wahrscheinlicher ist, daß die – manchmal auch als *sacerdotes* bezeichneten – *pontifices* überfordert waren.

(2) *Sed postea C. Caesar
omnem hanc inconstantiam tempo-
rum
vagam adhuc et incertam

in ordinem statae definitionis coegit,

adnitente sibi M.Flavio scriba,

qui scriptos dies singulos

ita ad dictatorem rettulit,

ut et ordo eorum inveniri facillime
posset
et invento certus status perseveraret.*

Danach aber zwang Caius Caesar
diese gesamte Problematik des Ka-
lenders,
der bis dahin schwankend und unzu-
verlässig war,
in das System einer festen Definiti-
on,
wobei ihm der Sekretär M. Flavius
beihilflich war,
der die einzelnen Tage aufgezeich-
net hatte
und sie dem Diktator so berichten
konnte,
daß sich ihre Abfolge sehr leicht er-
mitteln ließ
und aufgrund dieser Ermittlung ein
zuverlässiger Zustand fort dauern
konnte.

Ein merkwürdiger Zufall wollte es, daß ein *scriba* namens *Flavius* in der Geschichte der *fasti* schon einmal, nämlich zur Zeit des Appius Claudius Caecus

(304 v.Chr.), eine wichtige Rolle gespielt hatte: Als dessen Sekretär veröffentlichte er damals *invitis patribus* das bis dahin geheim gehaltene Verzeichnis der Gerichtstage (*dies fasti*), wodurch er als Begründer des *ius Flavianum* in die Rechtsgeschichte einging.³³

Nun aber zurück zu Macrobius:

(3) *Ergo Caius Caesar exordium
novae ordinationis initurus
dies omnes,
qui adhuc confusionem
potuerant facere, consumpsit,*

*eaque re factum est,
ut annus confusionis ultimus*

*in quadringentos quadraginta tres
dies protenderetur.*

Als Caius Caesar an seine Reform
heranging,
brauchte er also zunächst alle Tage
auf, die
bis dahin eine Verwirrung hatten
verursachen können,
und das hatte zur Folge,
daß das letzte ‚Konfusionsjahr‘
[47 v.Chr.]
auf 443 Tage ausgedehnt wurde.

Mit „alle Tage aufbrauchen“ (*dies omnes consumere*) sind die Tage angesprochen, um die der bürgerliche Kalender dem astronomischen Kalender im Laufe der Jahre vorausgeeilt war. Aus der Angabe des Macrobius errechnen sich für die Zeit der Diktatur Caesars (443–355 =) 88 Tage Überhang; Censorinus³⁴ kommt auf 90 Tage, so daß der *annus confusionis ultimus* sich auf 445 Tage belief. Solinus³⁵ und Dio Cassius³⁶ weichen stark davon ab, wobei letzterer seine Angabe von 67 Tagen für die allein richtige erklärt. Er hatte dabei den ohnehin in das Jahr 47 fallenden Schaltmonat von 23 Tagen nicht berücksichtigt, so daß er letztlich die 90 Tage des Censorinus bestätigt. 90 Tage sind im übrigen der Schaltbedarf von acht Mondjahren (23 + 22 + 23 + 22). Ob man daraus schließen darf, daß in den Jahren 55 bis 48, d.h. in einer Oktaeteris, die Schaltmonate ausfielen, steht dahin. Man hätte dadurch immerhin Caesars gallisches Kommando beträchtlich kürzen können.

*Post hoc imitatus
Aegyptios
solos divinarum rerum omnium con-
scios*

ad numerum solis,

Sodann folgte er dem Vorbild der
Ägypter,
die als einzige über die Kenntnis von
allen göttlichen Dingen verfügen,
und setzte sich zum Ziel,
das Jahr nach der Umlaufzeit der
Sonne zu regeln,

³³ LIVIUS, Ab urbe condita 9,46,1ff. (Digesta 1.2.2.7).

³⁴ CENSORINUS, De die natali 20,8 (Text C. A. Rapisardi).

³⁵ SOLINUS, Collectanea rerum memorabilium 1,45 (Text Th. Mommsen, Übers. K. Bayer).

³⁶ DIO CASSIUS, Rhomaikè historía 43,26,2 (Text J. Melber).

*qui diebus trecentis sexaginta quin-
que et quadrante cursum conficit,
annum dirigere contendit.*

die ihren Lauf in 365 ¼ Tagen voll-
endet.

In den folgenden §§ 4f. stellt Horus in einem Exkurs Betrachtungen über den Begriff *annus* an. *Annus* sei ursprünglich nicht als ‚Jahr‘ zu verstehen, sondern als ‚Umlauf‘, in bezug auf den Mond also auch als ‚Monat‘. Nach seiner Etymologie ist das Wort *annus* nämlich mittels der Präposition *an-* gebildet, die in älterer Zeit gleichbedeutend mit *circum-* verwendet wurde (vgl. z.B. *ambire*). Die moderne Etymologie folgt ihm darin nicht.

(4) *Nam sicut lunaris annus mensis
est,
quia luna paulo minus quam
mensem
in zodiaci circumitione consumit,

ita solis annus hoc dierum numero

colligendus est, quem peragit,

dum ad id signum se denuo vergit,

ex quo digressus est,

unde ‚annus vertens‘ vocatur,

et habetur ‚magnus‘,
cum lunae annus ‚brevis‘ putetur.*

Denn wie der Umlauf des Mondes
einen Monat bildet,
weil der Mond etwas weniger als ei-
nen [Kalender-]Monat
zum Umlauf durch den Tierkreis
braucht,
so ist der Umlauf der Sonne aus der
Zahl der Tage
zu berechnen, den die Sonne
braucht,
bis sie erneut bei dem Sternzeichen
anlangt,
von dem sie ihren Ausgang genom-
men hat;
deshalb wird [dieses Jahr] auch
‚umlaufendes Jahr‘ genannt;
es gilt als ‚groß‘,
das Mondjahr hingegen als ‚kurz‘.

(5) *Hoc Vergilius utrumque comple-
xus est:
„Interea magnum sol circumvolvitur
annum.“
Hinc et Ateius Capito
annum a circuitu temporis,

quia veteres ‚an‘ pro ‚circum‘ pone-
re solebant,
ut Cato in ORIGINIBUS
‚arator an terminum‘ id est ‚circum
terminum‘
et ‚ambire‘ dicitur pro ‚circumire‘.*

Diese beiden Aspekte hat Vergil er-
faßt [Aen. 3,284]:
„Unterdessen durchläuft die Sonne
den Kreis eines Jahres.“
Daher meint auch Ateius Capito,
annus sei nach dem Umlauf der Zeit
benannt,
weil die Alten *an* statt *circum* zu
setzen pflegten,
wie Cato in seinen ‚Origines‘
arator an terminum (d.h. *circum
terminum*) schreibt
und wie man *amb-ire* sagt statt
circum-ire.

Nach diesem Exkurs kehrt Horus zu seinem Thema, der Einrichtung des Julianischen Kalenders, zurück:

(6) *Iulius igitur Caesar
decem dies observationi veteri super
adiecit,
ut annum trecenti sexaginta quinque
dies,
quibus sol zodiacum lustrat,
efficerent;
et ne quadrans deesset,
statuit,
ut quarto quoque anno
sacerdotes,
qui curabant mensibus
ac diebus,
unum intercalarent diem,
eo scilicet mense ac loco,*

*quo etiam apud veteres mensis intercalabatur,
id est ante quinque ultimos Februarii mensis dies
idque ‚bissexturn‘ censuit nominandum.*

Iulius Caesar fügte also
zum alten Kalender 10 Tage
hinzu,
so daß die 365
Tage,
in denen die Sonne den Tierkreis
durchmißt, das Jahr bilden;
und damit der Vierteltag nicht fehle,
bestimmte er,
daß in jedem vierten Jahr die Priester,
denen die Aufsicht über die Monate
und Tage oblag,
einen Schalttag einfügen sollten,
und zwar in dem Monat und an der
Stelle [im Monat],
an der schon bei den Alten ein Monat
eingeschoben wurde,
d.h. vor den fünf letzten Tagen des
Februar,
und er ordnete an, daß dieser eingeschobene Tag *bissexturn* zu nennen sei.

Caesar hat also das bisherige Mondjahr, das nach römischer Rechnung 355 Tage umfaßte, zu einem Sonnenjahr (von 365,25 Tagen) aufgestockt. Da man aber im bürgerlichen Kalender mit Vierteltagen nichts anfangen kann, ließ Caesar jeweils vier Vierteltage zusammenkommen und bildete daraus den uns vertrauten Schalttag, der alle vier Jahre eingeschoben werden sollte.

Wie sich noch zeigen wird, war die Formulierung *quarto quoque anno* unglücklich gewählt, da man sie, wie der Kenner der Schulgrammatik weiß, eigentlich so verstehen mußte, als ob ‚alle drei Jahre‘ zu schalten sei – und genau das passierte dann auch. Macrobius kommt noch darauf zu sprechen.

An dieser Stelle halte ich eine kurze Bemerkung zum Begriff ‚Schaltung‘ (*intercalatio*) für angezeigt. Ziel des Kalenders, also einer vom Menschengestalt ersonnenen Einteilung des Jahres, muß die Übereinstimmung mit dem vom Menschen unabhängigen, insgesamt konstanten Gang des astronomischen Jahres sein. (Es ist letztlich das alte Problem *phýsei – thései* bzw. *naturâ – positione*.) Dieses Ziel ist nicht exakt erreichbar, weil die Sonne ihren scheinbaren Weg vom Frühlingspunkt (dem ‚Widderpunkt‘, 21. März) bis wieder zurück zum Frühlingspunkt nicht in genau 365 Tagen schafft, sondern rund einen Vierteltag länger braucht. Man läßt daher vier solche Vierteltage zusammenkommen und legt sie dann alle

vier Jahre als ‚Schalttag‘ ein, so daß bürgerlicher und astronomischer Kalender wieder übereinstimmen – freilich nur für einen Augenblick; denn das bürgerliche Jahr beginnt sogleich, dem astronomischen Jahr erneut vorauszuweichen.

‚Schalten‘ bedeutet also die *Bremsung eines zu schnellen Kalenders* um einen oder mehrere Tage. Ein Kalender ist ‚zu schnell‘, wenn er auf einer Jahreslänge von weniger als 365,2422 Tagen fußt. Das traf sehr deutlich auf das Mondjahr mit 355 Tagen zu.

Caesars Kalenderjahr war um ein Minimum, nämlich 0,0078 Tage, zu langsam geraten. Er wußte sehr wohl um dieses Problem, dachte aber auch, daß sein Kalender erst nach 1460 Jahren, das sind 4×365 Jahre, reformbedürftig wird. Tatsächlich erfolgt die wegen des Ostertermins notwendige Korrektur erst nach 1627,76 Jahren durch Papst Gregor XIII. Die Tausendstel Sekunden hatten sich mittlerweile zu 10 Tagen aufsummiert, so daß 1582 im Kalender 10 Tage weggestrichen werden mußten: Auf den 4. Oktober folgte sogleich der 15. Oktober.³⁷

Das ‚Wegstreichen‘ von Tagen ist das Gegenteil einer ‚Schaltung‘; es bewirkt die *Beschleunigung eines zu langsamen Kalenders*. ‚Zu langsam‘ ist ein Kalender, der auf einer Jahreslänge von mehr als 365,2422 Tagen fußt. Dies traf auch auf den Julianischen Kalender zu, da er sich mit Einrechnung der Schaltergebnisse auf 365,25 Tage belief, also um genau 0,0078 Tage zu lang war.

Papst Gregor XIII. veränderte Caesars Schaltregel mit dem Ziel einer Beschleunigung um 0,0075 Tage auf 365,2425 Tage. Da auch Gregor eine praktikable Schaltregel brauchte, mußte er in Kauf nehmen, daß sein Gregorianisches Jahr immer noch um 0,0003 Tage zu lang ist. Man wird daher in frühestens 3000, nach anderen erst in 10000 Jahren wieder einen Tag wegstreichen müssen, es sei denn, die Jahreslänge läßt sich mit Hilfe der Atomuhren durch Kleinstkorrekturen völlig stabilisieren.

Die Gregorianische Reform stellt also eine leichte Modifikation der Caesarischen Schaltregel dar, die im Prinzip ebenso fortbesteht wie das Julianische Jahr überhaupt.

Die als Vorbild geltenden Ägypter schoben an ihrem Jahresende, nämlich zwischen dem Ende des Monats Mesori (der in etwa unserem August entspricht) und dem Monat Thoth (etwa September), mit dem ihr Jahr begann, fünf Tage (*Epagómenai*) ein, bereinigten aber den Überhang von einem Vierteltag nicht, sondern ließen das Jahr ‚floaten‘ und warteten, bis der Kalender nach 1460 Jahren an seinen Ausgangspunkt zurückkehrte (Sothisperiode). Erst Ptolemaios III. Euergetes I. (246–221 v.Chr.) unternahm im Jahre 238 den Versuch, einen Schalttag einzuführen. Diese wohl von Griechen angestrebte Neuregelung scheiterte aber am Widerstand der ägyptischen Priesterschaft. An diesen Reformversuch (sog. Kanopos-Reform), also nicht an den ägyptischen Kalender schlechthin, knüpfte Caesar an.

In Rom wurden die Schaltungen, wie wir gesehen haben, seit alter Zeit am Jahresende, genauer: nach dem 23. bzw. 24. Februar vorgenommen. Caesar

³⁷ Zur Gregorianischen Kalenderreform und den Schwierigkeiten ihrer Durchsetzung vgl. die Beiträge in diesem Band von WOLFGANG WALLENTA und ROLF EICHLER.

beließ es grundsätzlich dabei (*eo scilicet mense et loco, quo etiam apud veteres mensis intercalabatur*), vereinheitlichte aber den Schaltungstermin auf den Tag nach dem *Regifugium* (24. Februar). Mit dieser merkwürdigen Irregularität lebt die Welt bis heute. Damit aber der neue Schalttag die Tageszählung des ohnehin mit besonderen Unheilserwartungen belasteten Februars nicht störte, ließ Caesar in den Schaltjahren den 24. Februar (der im römischen Kalender *a.d. sextum Kal. Martias* heißt) zweimal (lat. *bis*) zählen: Das drückt das von ihm geschaffene neue Wort *bissextum* aus. In Frankreich heißt der Schalttag noch heute *bissexe*, das Schaltjahr *année bissextile*. Der moderne Kalender kennt die antiken Skrupel nicht: Er zählt die Februartage im Schaltjahr bis zum 29. durch.

Soweit also zum *Liber de computatione*, der die Reformtheorie lieferte. Die Kalenderreform bestand aber nicht nur in der Einführung des Sonnenjahres, sondern auch in der – bis heute geltenden – Neugliederung der Monatslängen. Das war Gegenstand des *Liber fastorum*.

(7) *Dies autem decem, quos ab eo
additos diximus,
hac ordinatione distribuit:*

*in Ianuarium et Sextilem
et Decembrem
binos inseruit,
in Aprilem autem, Iunium,
Septembrem,
Novembrem singulos;
sed neque mensi Februario addidit
diem,
ne deum inferum religio immu-
taretur,*

*et Martio, Maio, Quintili,
Octobri
servavit pristinum statum,
quod satis pleno erant numero,*

*id est dierum singulorum trice-
norum.*

Die 10 Tage aber, die er, wie [§ 6]
gesagt, [dem Jahr] anfügte,
verteilte er wie
folgt:
in den Januar, den Sextilis [August]
und den Dezember
fügte er je zwei Tage ein,
in den April aber, den Juni,
den September und den
November je einen;
dem Monat Februar fügte er jedoch
keinen Tag an,
damit sich an den religiösen Pflich-
ten gegenüber den Göttern der Un-
terwelt nichts änderte;
dem März, dem Mai, dem Juli und
dem Oktober³⁸
beließ er den alten Zustand,
weil sie [schon] eine genügend gro-
ße Zahl [von Tagen] hatten,
d.h. je 31 Tage dauerten.

³⁸ Für die Praxis des Unterrichts ist interessant, daß die bekannte MILMO-Regel hier ihre Wurzel hat: März, Juli, Mai und Oktober umfaßten im alten römischen Kalender (seit Numa oder Tarquinius Superbus) je 31, alle anderen Monate hingegen nur je 29 Tage, also lauter ungerade Summen, weil gerade Zahlen – wie sie der Februar aufwies – als unheilbringend galten. Nun wurden alle Monate – mit Ausnahme des Februars – auf 30 bzw. 31 Tage aufgefüllt. Die sog. MILMO-Monate aber behielten als einzige ihre Iden am 15. Tag, was Macrobius näher erläutert und begründet.

Im Überblick:

Monat	vor der Reform	in Schalt-jahren	Reformzu-schlag	seit der Reform	in Schaltjahren
Ianuarius	29	29	+2	31	
Februarius	28	23 + 28 23 + 27	0	28	29 (bissexturn)
Martius	31	31	0	31	Jahresbeginn bis 155 v.Chr.
Aprilis	29	29	+1	30	
Maius	31	31	0	31	
Iunius	29	29	+1	30	
Quintilis [Iulius]	31	31	0	31	
Sextilis [Augustus]	29	29	+2	31	
September	29	29	+1	30	
October	31	31	0	31	
November	29	29	+1	30	
December	29	29	+2	31	
	355	(378/377)	+10	365	366

Im einzelnen achtete Caesar bei seiner Neuordnung peinlich genau auf den traditionellen Festkalender, also auf die Riten der Staatsreligion, die an feste Termine gebunden waren. Darin zeigt sich eine Grundhaltung, die man bei Caesar eigentlich am wenigsten erwartet hätte. Er unterscheidet sich damit zwar nicht von der Einstellung seiner aufgeklärten Zeitgenossen, jedoch mit dem erheblichen Unterschied, daß er sich bei seiner Machtfülle über alle Bedenken hätte hinwegsetzen können. Daß er sich in diesem Punkte so verhielt (*stata sacra custodiens*),³⁹ hat nicht allein mit Rücksichten auf die Akzeptanz in Rom zu tun. Es gibt z.B. eine sonst wenig beachtete Notiz bei Servius, wonach ein Gallier beim Kampf um Gergovia Caesar das Schwert abnahm und es in einem Tempel der Avernier als Weihegeschenk aufhängte. Als Caesar es später dort hängen sah und sein Stab ihn aufforderte, es entfernen zu lassen, soll er nur gelächelt und gesagt haben, es könne ruhig dort hängen bleiben, da es sich um eine Weihegabe handle.

³⁹ MACROBIUS, Saturnalia 1,15,8.

Im weiteren erläutert Macrobius (bzw. Horus) mehrere Besonderheiten des neuen Kalenders, die wegen ihrer religiösen Verankerung für die Römer von großer Wichtigkeit waren, nämlich die Lage der Nonen, der Iden und der Feste. Wenn man dies verstehen will, muß man einen Blick auf den römischen Kalender werfen. Sein Name – *calendarium* bedeutet ursprünglich ‚Kassenbuch‘ – leitet sich vom Namen des Monatsersten her, der *Kalendae* hieß. Weitere Fixpunkte stellten der fünfte oder der siebte Tag dar, den man *Nonae* nannte, sowie der 13. oder 15. mit dem Namen *Idus*. Man numerierte die Tage nicht, wie wir es gewohnt sind, von 1 über 2 nach 3 usw., sondern gewissermaßen als Adventskalender rückläufig, vom Zielpunkt her gerechnet, was also z.B. bedeutete: noch 15 oder 14 oder 13 usw. Tage bis zum Zahltag an den Kalenden, und zwar denen des nächstfolgenden Monats, z.B. *ante diem tredecimum Kalendas Iunias* – am 13. Tag vor den Kalenden des Juni, nach unserem Kalender am 20. Mai.

Wie es um die Lage der genannten Fixtage im neuen Kalender stand, die in unserem Kalender seit dem Spätmittelalter nicht mehr vorkommen, stellt Macrobius im folgenden dar.

(8) *Ideo et septimanas*

*habent Nonas,
sicut Numa constituit,*

quia nihil in his Iulius mutavit.

*Sed Ianuarius, Sextilis,
December,
quibus Caesar binos dies addidit,*

licet tricenis singulos habere

*post Caesarem coeperint,
quintanas tamen habent Nonas,*

et ab Idibus illis sequentes Kalendae

in undevicesimum revertuntur;

Und so haben [März, Mai, Juli, Oktober]

ihre Nonen auch [weiterhin],
wie es Numa eingerichtet hatte, am
7. Tag [des Monats],
da Iulius [Caesar] an diesen Monaten nichts änderte.

Der Januar aber, der Sextilis
und der Dezember,
denen Caesar je zwei Tage anfügte,
haben,
obwohl sie [seit Caesars Reform] je
31 Tage

zu zählen begannen,
ihre Nonen dennoch am 5. Tag [des
Monats] behalten,
und die auf die Iden jener Monate
folgenden Kalenden
stellen sich [ab den Iden gezählt]
nach 19 Tagen ein;

Von Interesse ist an diesen Fixtagen noch folgendes:

<i>quia Caesar, quos addidit dies,</i>	denn Caesar wollte die Tage, die er
<i>neque ante Nonas neque ante Idus,</i>	hinzufügte,
<i>inserere voluit,</i>	weder vor den Nonen noch vor den
<i>ne Nonarum aut Iduum religionem,</i>	Iden
<i>quae stato erant die,</i>	einreihen,
<i>novella comperendinatione corrumpet.</i>	um die mit den Nonen und Iden verbundenen religiösen Pflichten, die auf den Tag fixiert waren, nicht durch eine neuartige Verschiebung zu verletzen.

Caesar hätte schließlich auch alles vereinheitlichen können, wenn er diesen Fixtagen auch fixe Daten zugeordnet hätte. Dem standen jedoch religiöse Rücksichten entgegen, die Caesar sehr ernst nahm.⁴⁰ Man könnte nun meinen, die zehn neu hinzugekommenen Tage (*advenae dies*) wären jeweils ans Monatsende angefügt worden. So war es aber nicht, und auch hierfür waren wiederum religiöse Rücksichten maßgebend:

<i>(9) Sed nec post Idus mox voluit inserere, ne feriarum quarumque violaretur indictio, sed peractis cuiuscumque mensis feriis locum diebus advenis fecit. Et Ianuario quidem dies, quos dicimus, quartum et tertium Kalendas Februarias dedit Aprili sextum Kalendas Maias Iunio tertium Kalendas Iulias, Augusto quartum et tertium Kalendas Septembres, Septembri tertium Kalendas Octobres, Novembri tertium Kalendas Decembres, Decembri vero quartum et tertium Kal. Ianuarias.</i>	Um aber die Ordnung der jeweiligen Festtage nicht zu stören, wollte er die neu hinzugekommenen Tage auch nicht [sogleich] nach den Iden einschieben, sondern wies ihnen ihren Platz erst nach dem Abschluß der Festtage des jeweiligen Monats an. Im einzelnen gab er die genannten Tage dem Januar als 29. und 30., dem April als 26., dem Juni als 29., dem August als 29. und 30., dem September als 29., dem November als 29., dem Dezember aber als 29. und 30.
--	--

⁴⁰ Vgl. oben Seite 53.

Der römische Festkalender nimmt damit folgende Gestalt an:

<i>Monat</i>	<i>letzter Festtag</i>	<i>Datum</i>
Januar	<i>Carmentalia</i>	am 15.1. – der Einschub war also unproblematisch.
Februar	<i>Equirria</i>	am 27.2. – der Februar blieb ohnehin unverändert.
März	<i>Tubilustrum</i>	am 23.3. – der März ist ohnehin ein MILMO-Monat (vgl. Anm. 38).
April	<i>Robigalia</i>	am 25.4. – der eingeschobene Tag fällt folgerichtig auf den 26.4.
Mai	<i>Tubilustrum</i>	am 23.5. – wie im März: der Mai ist ein MILMO-Monat.
Juni	<i>Matralia</i>	am 11.6. – warum der 29.6. gewählt wurde, ist unbekannt.
Juli	<i>Furrinalia</i>	am 25.7. – der Juli ist ohnehin ein MILMO-Monat.
August	die <i>Volturnalia</i>	am 27.8. – der 28. und 29. waren die frühesten verfügbaren Tage.
September	keine Festtage	– der Einschub war unproblematisch.
Oktober	das <i>Armilustrium</i>	am 19.10. – der Oktober ist ohnehin ein MILMO-Monat.
November	keine Festtage	– der Einschub war unproblematisch.
Dezember	die <i>Larentalia</i>	am 23.12. – man hätte also schon den 24. und 25. wählen können.

Wenn man die Sache anhand des Festkalenders nachprüft, folgen eigentlich nur der April und der August der von Macrobius genannten Regel. Ich kann allerdings nicht ausschließen, daß es weitere Festtage gab, die in dem von mir benutzten Verzeichnis nicht aufgeführt sind.

Die Auswirkungen der ‚zehn neuen Tage‘ müssen die Römer sehr beunruhigt haben. Macrobius jedenfalls kommt noch einmal ausführlich auf die Probleme zurück: Wenn z.B. zwei ‚neue Tage‘ in einen Monat eingefügt wurden, konnte es sein, daß von den Iden bis zu den nächsten Kalenden nicht mehr 17, sondern 19 Tage zu zählen waren, was, nebenbei bemerkt, die Laufzeit eines Kredits spürbar verlängerte.

(10) *Ita factum est, ut,
cum omnes hi menses,
quibus dies addidit,
ante hanc ordinationem,
habuissent mensis sequentis Kalen-
das
ad septimum decimum revertentes,
postea ex augmento*

So ergab sich folgendes:
Während sich bei allen Monaten,
in die er Tage einfügte,
vor dieser Reform
die Kalenden des folgenden Monats
[ab den Iden gezählt]
nach 17 Tagen einstellten,
verhält es sich aufgrund der Verlän-
gerung

additorum dierum

*hi, qui duos acceperunt, ad nonum
decimum
qui vero unum,
ad octavum decimum haberent red-
itum Kalendarum.*

durch die hinzugefügten Tage seit-
dem so,
daß bei denjenigen
Monaten, die zwei Tage erhielten,
die Kalenden am 19. Tag folgen,
bei denen aber, die nur einen Tag
erhielten, am 18. Tag.

Macrobius hatte in § 8 die unterschiedliche Lage der *Nonae* (am fünften oder siebten Monatstag) erklärt; im soeben behandelten § 10 ging er auf die noch merkwürdigeren Verhältnisse bei den *Idus* (am 16., 17., 18. oder 19. Monatstag vor den *Kalendae*) ein. Er hat dazu noch weitere Hinweise gegeben:

(11) *Feriarum tamen cuiusque
mensis ordo
servatus est.
Nam si cui fere
tertius ab Idibus dies
festus aut feriatius fuit*

et tunc a.d. sextum decimum

*dicebatur,
etiam post augmentum dierum*

*servata est,
ut tertio ab Idibus die*

*celebraretur,
licet ab incremento*

*non iam a.d. sextum decimum Ka-
lendas,
sed a.d. septimum decimum,*

si unus,

a.d. octavum decimum,

si duo sunt additi, diceretur.

Die Feiertagsordnung eines jeden
Monats
blieb unangetastet.
Denn wenn [ein Monat] regelmäßig
den 3. Tag
nach den Iden als Festtag oder Fei-
ertag hatte
und dieser vordem auf den 16. Tag
vor den Kalenden
datiert wurde,
blieb diese religiöse Regel auch
nach der Verlängerung
[der Monate um einen oder zwei Ta-
ge] bewahrt,
so daß [das Fest] am 3. Tag nach
den Iden
begangen wurde,
wobei der Festtag infolge der Ver-
längerung
freilich nicht mehr auf den 16. Tag
vor den Kalenden
[des folgenden Monats], sondern auf
den 17. Tag traf,
wenn der Monat um einen Tag ver-
längert war,
auf den 18. Tag vor den Kalenden
aber dann datiert wurde,
wenn der Monat um zwei Tage ver-
längert war.

Was Macrobius in diesem Paragraphen beschreibt, war der einzige, freilich unvermeidliche Eingriff in das durch Tradition geheiligte Kalendersystem, den Caesar bei seiner Reform riskierte: Eine technische Änderung des Datums (z.B. 19. statt 18. Tag vor den Kalenden) war hinzunehmen, wenn nur die Lage der religiösen Feste bezüglich der *Idus* unverrückt blieb.

(12) *Nam ideo novos dies*

*circa finem cuiusque
mensis inseruit,
ubi finem omnium, qui in mense
erant,
repperit feriarum;
adiectosque omnes a se dies*

*fastos notavit,
ut maiorem daret actionibus
libertatem,
et non solum*

*nullum nefastum,
sed nec comitalem quemquam de
adiectis
diebus instituit,*

ne ambitionem magistratum

augeret adiectio.

Denn das war für ihn der Grund, die neuen Tage

[erst] gegen Ende des jeweiligen Monats einzufügen, wo er alle Festtage, die in den betreffenden Monat fielen, abgeschlossen vorfand; und er bestimmte alle Tage, die er hinzugefügt hatte, zu *dies fasti* [zu Geschäftstagen], um den Gerichtsverfahren mehr Bewegungsfreiheit zu verschaffen, und richtete von den neu hinzugekommenen Tagen keinen als *dies nefastus*, ja nicht einmal als *dies comitalis* [Tag für Volksversammlungen und Wahlen] ein, damit die Vermehrung der Tage nicht die ehrgeizige Betriebsamkeit der Amtsträger steigere.

Man wird sich vielleicht fragen, welches Interesse Caesar an mehr Freiheit (*ut maiorem daret libertatem*) gehabt haben kann. Diese *libertas* ist gewiß nicht unmittelbar politisch zu verstehen; sie betraf vielmehr die Rechtssicherheit, sofern durch die Vermehrung der Gerichtstage nicht nur die Terminengpässe gelockert, sondern die Gerichtstage auch kalendarisch eindeutig fixiert wurden, während vor der Kalenderreform Manipulationen möglich waren, die findigen Advokaten sehr zupass kamen. Man denke etwa an die Verschleppungstaktik der Verteidiger im Prozeß gegen C. Verres. In dieser Hinsicht verfolgt Caesar mit seiner Kalenderreform letztlich doch ein politisches Ziel. Überdies kam die Verlängerung der Monate den Interessen der kleinen Leute entgegen, da sich die Zeiten bis zum nächsten Zahlungstermin etwas verlängerten.

(13) *Sic annum civilem Caesar
habitis ad limam dimensionibus
constitutum
edicto palam posito publicavit.*

In dieser Gestalt hat Caesar das bürgerliche Jahr,
das er nach genauester Berechnung
festsetzte,
durch öffentlich aufgestelltes Edikt
bekannt gemacht.⁴¹

Nun war die Reform verkündet, wie es sich gehörte (*Lex non publicata non est rata*). Als *Pontifex maximus* war Caesar befugt und verpflichtet, sich um den Kalender zu kümmern, und als *consul tertium* auch berechtigt, die Reform anzuordnen, ganz abgesehen davon, daß er sich als *dictator perpetuo* in diesem Punkte keine großen Sorgen machen mußte.

6. Der Vollzug der Reform und ihre Folgen

Fassen wir also noch einmal zusammen, was Caesar von Amts wegen veranlaßt hatte: 1. die Information des Senats: *in senatu recitavit*; 2. die Einschaltung zweier zusätzlicher *menses intercalarii* zum Abarbeiten des Kalendervorlaufs; 3. die Verlängerung des bürgerlichen Jahres um zehn Tage; 4. die Verteilung dieser ‚neuen‘ Tage auf die bestehenden Monate; 5. die Ablösung des *mensis intercalarius* durch das *bissextum*; 6. die Inkraftsetzung der Reform durch Dekret.

Am 1. Januar 46 v.Chr. konnte der erste *annus Iulianus*⁴² beginnen. Es sollte aber nicht an Startschwierigkeiten fehlen, weil Caesar das erste Schaltjahr, das 43 v.Chr. fällig gewesen wäre, bekanntlich nicht mehr erlebt hat.

*Et error huc usque stare
potuisset,
ni sacerdotes sibi errorem novum
ex ipsa emendatione fecissent.*

*Nam cum oporteret diem,
qui ex quadrantibus confit,
quarto quoque anno confecto,
antequam quintus inciperet,*

Und der Irrtum hätte damit sein Ende haben können,
hätten nicht die Priester sich gerade
aus der Korrektur
einen neuen Fehler geschaffen.
Denn während der [Schalt-]Tag,
der sich aus den [vier] Vierteltagen
bildet,
jeweils nach Beendigung von vier
Jahren,
also ehe das fünfte [Jahr] beginnt,

⁴¹ Bei der Lesart *ad limam* (wörtl.: nach der Feile) handelt es sich um eine sehr scharfsinnige Konjekture; im Text steht an sich *ad lunam*. Das gäbe aber nur dann einen leidlichen Sinn, wenn man *non* konjizierte: *habitis non ad lunam dimensionibus* (wenn man sich bei den Berechnungen nicht nach dem Mondlauf richtete). Der Ausdruck *ad limam* entspricht dem griechischen Wort *aparantología*, das ‚genaue Berechnung‘ bedeutet.

⁴² CENSORINUS, De die natali 21,7 (Text C. A. Rapisarda).

*intercalare,
illi quarto non peracto,

sed incipiente intercalabant.*

hätte eingeschoben werden sollen,
nahmen jene die Schaltung nicht
nach Beendigung des vierten Jahres,
sondern bei dessen Beginn vor.

Mißverständlich ist hier vor allem die Formulierung *quarto quoque anno*. Nach den Regeln der lateinischen Grammatik bedeutet sie bekanntlich ‚in jedem dritten Jahr‘. Ob die *pontifices* mit ihrer wörtlichen Auffassung Caesar postum ärgern wollten, stehe dahin. An Reformkritikern fehlte es ja nicht. So soll sich – nach Plutarch⁴³ – u.a. Cicero dadurch hervorgetan haben, daß er, darauf hingewiesen, „daß morgen (d.h. am 3. November) die Leier aufgehe“, sagte: „Ja freilich, der Verordnung zufolge“, was bedeuten sollte: „Wenn Herr Caesar es genehmigt.“ – Gekränkte Eitelkeit? Immerhin hatte Cicero Arats *Phainomena* übersetzt und sich damit auch auf dem Gebiet der Astronomie einen Namen gemacht.

(14) *Hic error sex et triginta annis
permansit,
quibus annis intercalati sunt dies
duodecim,
cum deberent intercalari novem.
Sed hunc quoque errorem sero de-
prehensum
correxerit Augustus;
qui annos duodecim
sine intercalari die transigi iussit,
ut illi tres dies, qui per annos tri-
ginta et sex
vitio sacerdotalis festinationis ex-
creverant,
sequentibus annis duodecim

nullo die intercalato devorarentur.*

Dieser Irrtum hielt 36 Jahre an,

in denen 12 Tage eingeschaltet wur-
den,
während es nur 9 hätten sein dürfen.
Aber auch diesen Irrtum, der erst
spät erkannt wurde,
korrigierte Augustus;
Er ordnete an, daß 12 Jahre
ohne Schalttag verlaufen mußten,
damit jene 3 Tage, die im Laufe von
36 Jahren
durch priesterlichen Übereifer ‚aus-
gewachsen‘ waren,
in den nachfolgenden 12 Jahren, die
schaltungsfrei [bleiben sollten],
wieder aufgezehrt würden.

Wenn nach jedem vierten Jahr geschaltet wird, fallen in 36 Jahren ($36 : 4 =$) 9 Schalttage an. Da aber nach jedem dritten Jahr geschaltet wurde, ergaben sich in 36 Jahren ($36 : 3 =$) 12 Schalttage. Um den so entstandenen Überhang von ($12 - 9 =$) 3 Schalttagen abzubauen, mußte ($3 \times 4 =$) 12 Jahre lang auf eine Schaltung verzichtet werden. In Jahreszahlen ausgedrückt, bedeutet dies, daß in den Jahren 46 bis 11 v.Chr. falsch geschaltet wurde, und daß man die Jahre 10 v.Chr. bis 2 n.Chr. schaltungsfrei halten mußte, um im Jahre 3 n.Chr. zum richtigen Schaltmodus zurückkehren zu können. Augustus hat also den

⁴³ PLUTARCHOS, Caesar 59 (Text K. Ziegler).

Beginn der angestrebten ‚Normalität‘ erlebt. Sie trat merkwürdigerweise in den Jahren ein, auf die Christi Geburt datiert wird.

(15) *Post hunc unum diem
secundum ordinationem
Caesaris quinto quoque anno
incipiente
intercalari iussit*

*et omnem hunc ordinem aerae ta-
bulae
ad aeternam custodiam incisione
mandavit.*

Danach solle [so befahl Augustus],
der Reform
Caesars entsprechend, alle 4 Jahre
bei Jahresbeginn
ein Tag eingeschaltet
werden,
und er ließ diese gesamte Regelung
zur ewigen
Beachtung in eine Bronzetafel ein-
gravieren.

Es ist in der Tat schwierig, die Schaltregel eindeutig wiederzugeben. Die Maßgabe *quinto quoque anno* ist richtig; problematisch jedoch ist die Festlegung auf *anno incipiente* wie auch *quarto quoque anno confecto*; denn die Schaltung soll nicht etwa vor oder am 1. Januar des fünften Jahres vorgenommen werden, sondern als *bissextum* nach dem 24. Februar des jeweils vierten Jahres. Das Rätsel löst sich aber, wenn man annimmt, daß die Vorstellung, das Jahr ende eigentlich mit dem Februar, sich noch lange im Bewußtsein gehalten hat. Macrobius zitiert nach Quellenlage, ohne deren Angaben in seine Zeit zu transponieren.

Jedenfalls wurde durch den Schalttag die Übereinstimmung zwischen dem bürgerlichen Kalenderjahr (*annus civilis*) und dem astronomischen Sonnenjahr (*annus solaris*) wieder hergestellt – freilich bis auf jenen kleinen Rest von 0,0078 Jahren, den die Nachbesserung durch Papst Gregor XIII. zwar auf 0,0003 verringern, aber mit Rücksicht auf die Praktikabilität seiner Reform doch nicht völlig beseitigen konnte.

Als erste übernahmen die Ägypter den Julianischen Kalender im Jahr 26 v.Chr., als letzte die Russen unter Peter dem Großen am 1. Januar 1700 – aber da war es eigentlich schon viel zu spät, weil das Problem, die nicht römisch-katholischen Länder für den Gregorianischen Kalender, nach anderer Lesart für die ‚Unterwerfung unter eine päpstliche Bulle‘ zu gewinnen, inzwischen weithin gelöst war. Als eines der letzten Länder schaffte das dann ausgerechnet die atheistische Sowjetunion im Februar 1918; doch die große Revolution des November 1917 behielt den Namen ‚Oktoberrevolution‘, ein letztes Lebenszeichen des Julianischen Kalenders.

7. Rückblick und Würdigung

Wenn man die Kalenderreform des Iulius Caesar aus der zeitlichen Distanz von zwei Jahrtausenden in ihren technischen Details Revue passieren läßt,

dann klingt alles so einfach und selbstverständlich, daß man damit die ungeheure geistige und auch politische Leistung, die dahinter steht, kaum sachgerecht gewürdigt hat. Deshalb sei abschließend ein Blick auf die damaligen Zeitumstände geworfen: Am 4. Oktober 48 v.Chr. traf Caesar in Alexandrien ein. Dort hatte er bekanntlich keinen leichten Stand. Zunächst waren die obligaten Tränen über das Ende des gemeuchelten Pompeius zu vergießen; sein buchstäblich nacktes Leben mußte er durch eine olympiareife Schwimmleistung retten; das Abenteuer mit einer koketten Königin war zu bestehen und ‚nebenbei‘ mußte er auch noch die aufsässigen Ägypter schlagen. In all diesem Trubel hatte er Zeit für Sosigenes und für eine Einführung in den ägyptischen Kalender, der im übrigen keineswegs so durchsichtig war, wie es Horus bei Macrobius hinstellt: *nihil in illorum mensibus explicandis videtur operosum*. Neun Monate hielt es ihn in Ägypten. In diesen Tagen muß er seinen Reformplan gefaßt und wohl auch ausgearbeitet haben. Denn nach seiner Abreise aus Ägypten im Juni 47 v.Chr. hatte er gerade noch ein halbes Jahr zur Verfügung, das – wie beispielsweise sein am 2. August bei Zela errungener *Veni-vidi-vici*-Sieg über Pharnaces zeigt – wenig Raum für sorgenfreie Studien bot. Man kann das alles wohl nur mit Caesars unfaßbaren Fähigkeiten erklären, über die der ältere Plinius wie folgt urteilt:

„Mit Geistesstärke am hervorragendsten begabt ist meines Erachtens der Diktator Caesar zur Welt gekommen. Ich will hier nicht von seiner Tapferkeit und Festigkeit sprechen, nicht von seiner erstaunlichen Fähigkeit, alles zu umfassen, was unter dem Himmel ist, sondern von der ihm eigenen Lebenskraft und der wie durch ein Feuer beflügelten Schnelligkeit seiner Gedanken.“⁴⁴

Vor diesem ruhelosen Geist war nichts sicher. Sogar seine Muttersprache, die er doch meisterhaft beherrschte, schien ihm zu unregelmäßig zu sein; er wollte sie jedenfalls reformieren, wie seine Schrift *De analogia* beweist. Und man traute ihm noch mehr zu: Der Dichter Lukan schildert in seinem Epos *Pharsalia* ein Bankett im Palast der Kleopatra zu Alexandria. Dabei legt er Caesar u.a. folgende Worte in den Mund:

„Wohl führt mich die Kunde vom Tod meines Schwiegersohns [Pompeius] zur Stadt mit dem Pharos, aber doch auch der hohe Ruf, in dem ihr steht. Mitten unter den Kämpfen fand ich immer noch Zeit für Sterne und Himmelszonen mit ihren Erscheinungen, und mein Kalender wird dem des Eudoxos nicht nachstehen. Doch meine Liebe zur unverstellten Wahrheit ist so stark, daß ich nichts lieber kennenlernen möchte als die in so vielen Jahrhunderten nicht erhellten Gründe

⁴⁴ *Animi vigore praestantissimum arbitror genitum Caesarem dictatorem, nec virtutem constantiamque nunc commemoro nec sublimitatem omnium capacem, quae caelo continentur, sed proprium vigorem celeritatemque quodam igne volucrem.* – PLINIUS, *Naturalis historia* 7,91 (Übers. R. König).

für das Anschwellen des Nils und das Rätsel seines Ursprungs: Könnte ich sicher sein, die Nilquellen zu erblicken, ich ließe den Bürgerkrieg Bürgerkrieg sein!“⁴⁵

Außer dem wissenschaftlichen Interesse hatte Caesar auch ein irrationales Verhältnis zu den Sternen, was für eine Zeit, in der man zwischen Astronomie und Astrologie keinen so scharfen Trennungsstrich zog wie heute, an sich nicht verwunderlich ist. In solchem Zusammenhang liest man in seinem Kalender unter dem 15. März die geradezu unbegreifliche Notiz: „Caesar notierte zu den Iden des März, daß diese für ihn todbringend seien zur Zeit des morgendlichen Untergangs des Sternbilds Skorpion.“⁴⁶ Dieser Satz muß im Jahre 46 geschrieben worden sein. Seine Richtigkeit bestätigte sich im Jahre 44 an den Iden des März.

Weiterführende Literatur

ALFRED STÜCKELBERGER, Einführung in die antiken Naturwissenschaften, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988 (als erste Einführung in die Welt der antiken Naturwissenschaften zu empfehlen).

Die einschlägigen *Testimonia* zur Kalenderreform findet man am bequemsten im Band 3 der CAESAR-Ausgabe von ALFRED KLOTZ (Teubner). Nicht enthalten ist darin der jedoch anderweitig leicht zugängliche Bericht, den SUETON in seiner CAESAR-Biographie gibt. Er reicht für eine Kurzinformation aus.

Die umfänglichsten Darstellungen in *lateinischer* Sprache verdanken wir SOLINUS und CENSORINUS, die beide dem 3. Jh. n.Chr. angehören, sowie den bald nach 400 n.Chr. entstandenen *Saturnalia* des MACROBIUS. Zwischen diesen Autoren besteht im übrigen Quellengemeinschaft.

Der Dichter OVID ist etwa drei Jahre nach der Kalenderreform geboren; seine *Fasti* hat er um 8 n.Chr. geschrieben, so daß seine die Kalenderreform betreffenden Verse (3,151–166), die den Gegenstand eher artistisch behandeln, als die den Ereignissen am nächsten stehende Quelle zu betrachten sind, wenn man von einer brieflichen Äußerung CICEROS vom 8. Juli 44 v.Chr. absieht.

Daneben gibt es ausführliche *griechische* Berichte, zunächst den des um 50 n.Chr. geborenen PLUTARCH, weiterhin aus dem 2. Jh. n.Chr. den des PTOLEMAIOS und des APPIAN, sowie den des ins 3. Jh. n.Chr. hinüberraagenden CASSIUS DIO, schließlich die späten, aus dem 5./6. Jh. n.Chr. stammenden Ausführungen des JOHANNES LYDOS. Man kann aus diesem

⁴⁵ LUCANUS, Pharsalia 10,172–192 (übers. nach W. Ehlers).

⁴⁶ *Caesar et Idus Martias ferales sibi notavit Scorpionis occasu.* – PLINIUS, Naturalis historia 18,237 (Übers. R. König).

späten Werk schließen, daß das Thema Kalenderreform auch nach einem halben Jahrtausend durchaus noch von Interesse war.

Die Testimonia aller übrigen Autoren gehen auf bestimmte Details ein, wie z.B. die des beim Vesuvausbruch des Jahres 79 n.Chr. ums Leben gekommenen älteren PLINIUS, die der verschiedenen LUKAN-Scholiasten, deren Kernbestand wohl um 400 n.Chr. zu datieren ist, und des im 5. Jahrhundert schreibenden AMMIANUS MARCELLINUS.

Michael Heinzmann

„Weltzeitsatzung“¹

Feiertage und Festzeiten nach dem Verständnis des Judentums

Das Judentum, die Religion der Geschichte, deren universale Bedeutung Israel entdeckte,² definiert sich selbst nicht nur als Religion, sondern zugleich auch als ethnische Größe. Diese beiden Aspekte werden zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Strömungen entsprechend verschieden gewichtet: Judentum einerseits im überlieferten Sinne als Gottesvolk und andererseits im Sinne einer religionsungebundenen modernen Nation, aber auch als Nation mit Nationalreligion.³ Um das Judentum als Gesamtphänomen in den Blick zu bekommen, kann man sich mit einer Darstellung seiner Historiographie allein nicht begnügen. Neben der Geschichtsschreibung müssen auch andere geistesgeschichtliche, kulturelle und religiöse Phänomene mitbetrachtet werden. Mit dem Begriff Judentum ist nämlich ein Gedanke wesentlich verbunden, der von den frühesten Philosophen bis zu den zeitgenössischen Denkern immer wieder aufscheint, und zwar, daß das Judentum eine Aufgabe gegenüber der Welt zu erfüllen hat.

Nach jüdischem Verständnis geben die Feiertage und Festzeiten sowohl den Rhythmus vor, nach welchem das Leben eingeteilt ist, als auch die Rahmenbedingungen, wie dieses Ziel der Aufgabe gegenüber der Welt, nämlich der „Heiligung des Namens“, erreicht werden kann. In der rabbinischen Literatur ist die schriftliche Darlegung zu diesen Gedanken zu finden.⁴

¹ Vgl. M. BUBER / F. ROSENZWEIG, *Die Schrift – Die fünf Bücher der Weisung*, Heidelberg ²1987, 3. Buch Mose 23,14 (S. 338).

² Vgl. Y. H. YERUSHALMI, *Zachor: Erinnere Dich. Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis* (engl. Orig. New York 1982), Berlin 1996, 20: „War Herodot der Vater der Geschichtsschreibung, so waren die Juden die Väter des Sinns in der Geschichte.“

³ Vgl. M. BRENNER / Y. WEISS, (Hrsg.), *Zionistische Utopie – Israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München 1999; D. COHN-SHERBOCK, *A Concise Encyclopedia of Judaism*, Oxford 1998.

⁴ Vgl. G. STEMBERGER, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, München 1977, 66–104.

1. Handbücher für Festzeiten – Tora und der Traktat Mo'ed

Die talmudischen Traktate der Ordnung Mo'ed (Festzeiten)⁵ beinhalten diejenigen Halachot⁶, welche die im Laufe des Jahres immer wiederkehrenden Feiertage⁷ und Festzeiten⁸ zum Inhalt haben.⁹ Die jüdischen Feste lassen sich grundsätzlich in zwei Hauptgruppen einteilen: Festtage, die ausdrücklich in der Tora¹⁰ erwähnt sind, und solche – meistens Freuden- oder Trauertage –, die in späteren Generationen hinzugefügt wurden.¹¹ Alle in der Tora erwähnten Feste haben eine einheitliche innere Struktur, die von ihrem Charakter als Tage der „Begegnungszeiten bei IHM“¹² und der dazugehörenden Feier geprägt wird; davon ausgenommen ist der höchste jüdische Feiertag Jom Kippur (Versöhnungstag), der sich von den anderen Festen wesentlich unterscheidet. Außerdem hat jeder Festtag die ihm eigenen besonderen Mizwot (Gebote).¹³ Die Abhandlungen, die für alle Feiertage relevant sind, wurden in einem klei-

⁵ Sie sind in zwölf große Kapitel unterteilt, die jeweils in wiederum zwölf Abschnitte gegliedert sind. Die Namen der Kapitel und ihre Hauptinhalte sind: Schabbat – am Schabbat verbotene Arbeiten und weitere Schabbatgebote; Eruwin (Vereinigung) – wie man verschiedene Bereiche und Höfe miteinander verbindet; Pessachim (Pessachfest) – Gesetze über gesäuertes und ungesäuertes Brot (Maza), das Pessachopfer und den Sederabend; Schekalim (Tempelsteuer) – Abgabe des Halben Schekels an den Tempel, Verwendung der Tempelgelder, Arbeit im Tempel; Joma (Versöhnungstag) – Opfer und Fasten am Jom Kippur (Versöhnungstag); Sukka (Festhütte) – Bau der Sukka, die ‚vier Arten‘, Festfeierlichkeiten im Tempel; Bejza (Jom Tov) – allgemeine Gesetze der Festtage; Rosch HaSchana (Neujahrsfest) – Bestimmung der Monate und Jahre, Schofarblasen, Gebete am Neujahrsfest; Ta'anit (Fasttag) – allgemeine Fasttage und solche, die zur Rettung aus Not verkündet werden; Megilla (Esther-Rolle) – Gebote für das Purimfest; Mo'ed Katan (Halbfeste) – Gesetze über die Halbfeiertage sowie über die Trauerzeit für Verstorbene; Chaggiga (Festopfer) – Gesetze über die festtägliche Pilgerfahrt nach Jerusalem.

⁶ Pl. von Halacha: Das auf der Autorität der schriftlichen und mündlichen Tora basierende, verpflichtende jüdische Gesetz.

⁷ Hebr. jom tow.

⁸ Hebr. chag mo'ed; vgl. A. DAUM, *Die Feiertage Israels*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1993, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1994.

⁹ E. KITOV, *Das jüdische Jahr*, 4 Bde., Basel / Zürich ²1995; J. J. PETUCHOWSKI, *Feiertage des Herrn: die Welt der jüdischen Feste und Bräuche*, Freiburg i.Br. 1987; F. THIEBERGER, *Jüdisches Fest, jüdischer Brauch*, Frankfurt a.M. 1997.

¹⁰ ‚Tora‘ (Weisung) werden die fünf Bücher Moses genannt, im weiteren Sinne die ganze schriftliche und mündliche jüdische Lehre; vgl. E. E. URBACH, *The Sages. The World and Wisdom of the Rabbis of the Talmud*, Cambridge, Mass. / London 1987, 286–314 (The Written and the Oral Law); vgl. J. NEUSNER / A. J. AVERY-PECK / W. S. GRENN (Hrsg.), *The Encyclopedia of Judaism*, 3 Bde., New York 1999.

¹¹ Vgl. CH. H. DONIN, *Jüdisches Leben*, Zürich 1987, 217–277; I. M. LAU, *Wie Juden leben*, Gütersloh ⁴1997.

¹² BUBER / ROSENZWEIG, *Die Schrift – Die fünf Bücher der Weisung* (Anm. 1), 3. Buch Mose 23,1 (S. 337).

¹³ Vgl. URBACH, *The Sages* (Anm. 10), 315–342 (The Commandments).

neren Traktat zusammengefaßt, der zunächst Jom Tow¹⁴ hieß, später jedoch nach seinem Anfangswort Bejza (Festtag)¹⁵ benannt wurde. Wie der Schabbat¹⁶ ist auch der Festtag ein Ruhetag. Doch die Ruheverordnung des Festtages unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht von der des Schabbats. Zum einen ist die festtägliche Ruheverordnung weniger streng als die des Schabbat – eine Tatsache, die paradoxerweise die Weisen¹⁷ dazu veranlaßte, einige strenge rabbinische Verbote hinzuzufügen, die einer zu freien Gestaltung des Feiertags entgegenwirken sollten. Zum anderen wurde am Festtag ausdrücklich nicht jegliche Melacha (am Schabbat verbotene, schaffende Tätigkeit), sondern nur Melecheth Awoda (Arbeitstätigkeit) verboten. Arbeiten, die der Essensvorbereitung dienen – darunter auch diejenigen, die den Gebrauch von Feuer erfordern wie Kochen und Backen –, fallen nicht unter diesen Begriff und sind somit ausdrücklich erlaubt. Die meisten Diskussionen der Weisen um die Heiligkeit des Festtages und seine Gesetze betreffen die ihm eigenen Aspekte, sei es für sich allein genommen, sei es in ihrer Gegenüberstellung zu den entsprechenden Geboten am Schabbat. In den talmudischen Abhandlungen zum Festtag wird der Erörterung des *zweiten Festtages der Diaspora*¹⁸ breiter Raum gegeben. Die Einführung dieses zweiten Festtages sowie die um ihn geführten Diskussionen beinhalten reiches historisches Material, das in den folgenden Abschnitten dieser Untersuchung zusammengefaßt wird.

¹⁴ Vgl. Anm. 7.

¹⁵ Siebter Abschnitt des Talmudtraktats „Festzeiten“.

¹⁶ Vgl. 2. Mose 20,8–11: „Gedenke des Sabbattages, daß du ihn heiligest. Sechs Tage lang sollst du arbeiten und alle deine Geschäfte verrichten. Doch der siebente Tag ist ein Ruhetag für den Herrn, deinen Gott. Du sollst dann keinerlei Arbeit tun, weder du selbst noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Knecht, noch deine Magd, noch dein Vieh, noch dein Fremdling, der sich in deinen Toren befindet. Denn in sechs Tagen hat der Herr den Himmel und die Erde, das Meer und alles, was sich darauf befindet, erschaffen; doch am siebenten Tage ruhte er. Darum segnete der Herr den Sabbat und erklärte ihn für heilig.“ – 5. Mose 5,12–15: „Halte den Tag des Sabbats! Heilig sollst du ihn halten, so wie es der Herr, dein Gott, befohlen hat. Sechs Tage lang sollst du arbeiten und alle deine Geschäfte verrichten, aber der siebente Tag ist ein Sabbat zu Ehren des Herrn, deines Gottes; du sollst keinerlei Geschäft an ihm verrichten, weder du selbst noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Knecht, noch deine Magd, noch dein Ochse oder Esel, noch sonst eins von deinen Tieren, auch der Fremde nicht, der in deinen Toren sich aufhält, damit auch dein Knecht und deine Magd ruhe wie du. Denke daran, daß auch du Knecht im Ägypterland gewesen bist und dich der Herr, dein Gott, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm hinweggeführt hat. Darum hat der Herr, dein Gott, dir befohlen, den Sabbat zu heiligen.“ Vgl. dazu A. J. HESCHEL, *The Shabbat. Its Meaning for Modern Man*, New York 1993; DONIN, *Jüdisches Leben* (Anm. 11), 66–103; I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim / Zürich / New York 1995 [ND], 107–122.

¹⁷ Vgl. URBACH, *The Sages* (Anm. 10).

¹⁸ Babylonischer Talmud (bT) Eruwin 39b; vgl. DONIN, *Jüdisches Leben* (Anm. 11), 219–228.

Die Feste Israels, so wie der jüdische Kalender überhaupt, werden vom Mondzyklus bestimmt.¹⁹ Der Monat²⁰ beginnt mit dem Erscheinen des Neumonds, so daß Rosch Chodesch (wörtl. ‚Kopf des Monats‘ = der Monatserste) derjenige Tag ist, an dem der Neumond zum ersten Mal wieder gesichtet wird. Bereits die Weisen der Mischna²¹ verfügten über genauere Berechnungen der durchschnittlichen Monatsdauer; dennoch verließen sie sich grundsätzlich nicht auf diese, sondern verlangten, entsprechend der Toravorschrift, ein unmittelbares und empirisches Zeugnis für die Sichtung des Neumonds. Wie jedes Zeugnis mußte auch dieses von zwei Zeugen persönlich vorgebracht werden, die mit ihrer Aussage vor dem autorisierten Gerichtshof zu erscheinen hatten. Nach eingehender Prüfung wurde noch am selben Tag der Neue Monat ausgerufen. Der einzige zur verbindlichen Festlegung des Neuen Monats (und damit auch der Festtage, die ja nach den Mondmonaten berechnet werden) befugte Gerichtshof war der zentrale Gerichtshof in Jerusalem und später der Große Sanhedrin, d.h. die zur Zeit des Zweiten Tempels (Tempel des Herodes, ca. 55 v.Chr. – 70 n.Chr.) oberste, aus 71 Weisen bestehende Gerichtsinstanz im Tempelbezirk, auch ‚Haus der Großen Versammlung‘ genannt. Gerade deswegen war es aber von besonderer Wichtigkeit, daß auch alle Juden im Ausland rechtzeitig davon unterrichtet wurden. Dies mußte in den ersten Tagen des Monats geschehen.

¹⁹ Vgl. L. BASNIZKI, *Der jüdische Kalender. Entstehung und Aufbau*, Frankfurt a.M. 1989; vgl. P. P. GRÜNEWALD, *Licht und Stern. Zum jüdischen Jahreszyklus*, Leipzig 1994; DERS., *Im ewigen Kreis. Zum jüdischen Kalenderjahr*, Bern 1980; I. HAHN, *Sonnentage – Mondjahre. Über Kalendersysteme und Zeitrechnung*, Leipzig 1989.

²⁰ Die hebräischen Namen der Monate sind:

Tischri	September / Oktober	30 Tage
Marcheschwan / Cheschwan	Oktober / November	29 (30) Tage
Kislew	November / Dezember	29 (30) Tage
Tewet	Dezember / Januar	29 Tage
Schewat	Januar / Februar	30 Tage
Adar	Februar / März	30 Tage
Adar II (im Schaltjahr)	Februar / März	29 Tage
Nisan	März / April	30 Tage
Ijar	April / Mai	29 Tage
Siwan	Mai / Juni	30 Tage
Tammus	Juni / Juli	29 Tage
Aw	Juli / August	30 Tage
Elul	August / September	29 Tage

²¹ In sechs Ordnungengeteilte, im zweiten Jahrhundert abschließend redigierte Sammlung der mündlichen Lehre von primär halachischer Bedeutung. Jede Ordnung besteht aus mehreren Traktaten, und jedes Traktat ist in Kapitel eingeteilt. Ein Kapitel eines Mischnatraktats setzt sich aus nummerierten Abschnitten zusammen, welche die kleinste literarische Einheit der Mischna darstellt. Diese Kapitel heißen ebenfalls Mischnajot (pl. von Mischna).

Der jüdische Festkalender:

Monat	Tag	Festtag	Ursprung
Tischri	1	Rosch Haschana	Leviticus 23,23–25
	2	Rosch Haschana	
	3	Gedalja-Fasten	2. Könige 25,22–25; Sacharja 7,5; 8,19
	10	Jom Kippur	Leviticus 23,26–32
	15	Sukkot	Leviticus 23,33–36; Dtn 16,13–17
	16	Sukkot	
	17–21	Sukkot	
	22	Schemini Azeret	
	23	Simchat Thora	
Marcheschwan			
Kislew	25–2 Tewet	Chanukka	1. Makkabäer 4,36ff.
Tewet	2	Chanukka	
	10	Assara Be-Tewet = Fasttag	Sacharja 7,5; 8,19
Schewat	15	Tu Be-Schewat	Mischna Rosch HaSchana 1,1
Adar	13	Ta'anit Ester	Esther-Rolle
	15	Purim	Esther-Rolle
Nisan	15	Pessach	Exodus 12; Leviticus 23,4–8; Dtn 16,1–8
	16	Pessach	
	17–20	Pessach	
	21	Pessach	
	22	Pessach	
	27	Jom Hascho'a (Scho'a- Gedenktag)	
Ijar	5	Jom Ha'azma'ut (Ge- denktag zur Staatsgrün- dung Israels)	
	18	Lag Ba-Omer	
	27	Jom Jeruschalajim (Fei- ertag zur Gründung Jeru- salems)	
Siwan	6	Schawu'ot (Wochenfest)	Exodus 19–20
	7	Schawu'ot	Leviticus 23,15–21; Dtn 16,9–12
Tammus	17	Schiwea-Assar Be-Tam- mus (= Fasttag)	Sacharja 7,5; 8,19
Aw	9	Tisch'a BeAw	Jeremia 52
Elul			

Zu Zeiten, als das Hauptgewicht der jüdischen Diaspora auf Ländern um Erez Jisrael lag, bediente man sich der geographischen Gegebenheiten: Man zündete auf den höchsten Bergen des Landes besondere Feuer an; so gelangte die Nachricht von der Heiligung des Neuen Monats innerhalb weniger Stunden bis nach Babylon. Zu ersten Störungen dieses Kommunikationssystems kam es durch die Samaritaner,²² die einige zentrale Gebiete in Erez Jisrael bevölkerten. Die Beziehungen zwischen den Juden und den Samaritanern waren damals denkbar schlecht, insbesondere nachdem Jochanan Hyrkanos die Samaritaner unter seine Herrschaft gebracht und ihr Heiligtum auf dem Berg Gerisim zerstört hatte. Sie sabotierten nun diese einfache Nachrichtenübermittlung, indem sie ihrerseits an beliebigen Tagen des Monats willkürlich Feuer anzündeten und einen zuverlässigen Informationsfluß unmöglich machten.

Mit dem Ende dieses Fackelsystems mußte ein neuer Weg der Nachrichtenübermittlung gefunden werden: Man bediente sich von nun an besonderer Boten, die die genauen Daten der Festzeiten überbrachten. Doch auch bei äußerster Schnelligkeit der Boten – sie durften auf ihrer dringenden Sendung sogar den Schabbat entweihen – war bei den damaligen Verkehrsverbindungen nicht immer gewährleistet, daß sie die großen Zentren in der weiten Diaspora rechtzeitig erreichten. Deshalb begannen die Juden im Ausland, jeden Feiertag zwei aufeinanderfolgende Tage lang zu feiern, um jeden Zweifel auszuräumen. Der Unterschied kann nämlich innerhalb des Mondzyklus immer höchstens einen Tag betragen; denn der Monat hat entweder 29 oder 30 Tage. Diese Sitte zweitägiger Feier hatte sich im Verlauf mehrerer Generationen so stark eingebürgert, daß sie auch dann noch beibehalten wurde, als die Nachrichtenübermittlung aus Erez Jisrael wieder reibungslos funktionierte.

Inzwischen kam es zu neuen Behinderungen der Boten aus Erez Jisrael, und zwar durch die römischen Herrscher. Diese begriffen nur zu gut, daß sich die ausländischen Gemeinden durch ihre Abhängigkeit vom zentralen Gerichtshof in Erez Jisrael diesem Zentrum und nicht Rom unterordneten, und versuchten auf jede erdenkliche Weise, die Nachrichtenübermittlung zu verhindern. Die Boten wurden zurückgehalten, oft auch eingesperrt, was dazu führte, daß im 4. Jahrhundert auf Anordnung des Vorsitzenden des Sanhedrin, Hillel des Zweiten (ca. 330–365),²³ die Botensendungen endgültig eingestellt wurden.

²² Hebr. Schomronim / Kuttim: Eine zur Zeit des babylonischen Exils nach Nordisrael (Samaria) zwangsübersiedelte Volksgruppe. Die Samaritaner nahmen halbherzig das Judentum an, und ihr Status war lange Zeit nicht geklärt. Als sich herausstellte, daß sie heimlich Götzendienst praktizierten, wurden sie endgültig zu Nichtjuden erklärt.

²³ Hillel II. wird, nach einer Tradition bei Chai Gaon, im Jahr 358 die Einführung des festen Kalenders zugeschrieben.

Der Sanhedrin beschloß nun, feste Regeln zur Bestimmung der Festzeiten und Jahre aufzustellen, mit denen die künftigen Jahre, Neumonde und Feste – kraft der Autorität des Großen Gerichtshofs – für alle folgenden Generationen bereits im Vorhinein festgelegt und geheiligt wurden. Die nach diesen Regeln bestimmten Festzeiten konnten somit auch in der Diaspora rechtzeitig bekannt gegeben werden. Seit dieser Festlegung des Kalenders und seiner Bekanntgabe wurden die jüdischen Gemeinden im Ausland in dieser Hinsicht selbständig und waren nicht mehr auf die Botschaft aus Erez Jisrael angewiesen.

Damit konnte aber auch die Gültigkeit des zweiten Feiertages in der Diaspora in Frage gestellt und diskutiert werden, weil mit der Festlegung des Kalenders von nun an auch die Gemeinden im Ausland die genauen Termine der Festzeiten im Voraus erfahren konnten. Auf entsprechende Anfragen aus dem Ausland antworteten die Weisen von Erez Jisrael, daß die alte Sitte des zweiten Tags in der Diaspora – trotz des Wegfalls ihres eigentlichen Anlasses – dort beibehalten werden sollte.²⁴ An diesem zweiten Tag mußten fast alle Gesetze des jeweiligen ersten Festtages eingehalten werden – abgesehen von Unterschieden in der Lesung der Tora- und Prophetenabschnitte und in späteren Generationen auch in manchen Pijutim (liturgischen Dichtungen). Aus verschiedenen Gründen war es jedoch notwendig, das Verhältnis der beiden Festtage zueinander neu zu definieren sowie die wenigen Lockerungen des festtäglichen Arbeitsverbots am zweiten Feiertag halachisch (s.o. Anm. 6) festzulegen.

2. Das Neujahrsfest

Von außen gesehen fallen auch die beiden Tage von Rosch HaSchana (Neujahrsfest) in diese Kategorie. Im Talmud²⁵ jedoch wird zwischen ihnen und den anderen Feiertagen unterschieden. Die Tatsache, daß auch Rosch HaSchana zwei Tage lang begangen wird, ist nämlich nicht auf die erwähnte Diasporaproblematik zurückzuführen, sondern auf Verfahrensschwierigkeiten, die im Zusammenhang mit dem Neumondzeugnis auftreten. Als der Tempel noch stand, wurde Rosch HaSchana auch in Erez Jisrael manchmal zwei Tage lang gefeiert. Dies geschah immer dann, wenn die Zeugen verspätet eintrafen. Nach der Tempelzerstörung jedoch wurde Rosch HaSchana über einige Jahre hinweg in Erez Jisrael nur einen Tag lang gefeiert, bis schließlich die alte Sitte als „Erinnerung an den Zweiten Tempel“ wieder eingeführt wurde. Alle anderen Feiertage, die zwei Tage lang begangen werden, sind somit

²⁴ Siehe dazu DONIN, Jüdisches Leben (Anm. 11), 220ff.

²⁵ Sich an den Traktaten der Mischna orientierende, schriftlich festgehaltene Zusammenfassung der von den Amoräern zusammengetragenen mündlichen Tradition. Es gibt den Jerusalemer Talmud (jT) und den Babylonischen Talmud (bT).

‚Feiertage aus Zweifel‘, was klar belegt, daß nur einer von ihnen der eigentliche Feiertag ist. Rosch HaSchana wurde demgegenüber halachisch als ein ‚langer Tag‘ definiert, der 48 Stunden dauert.²⁶ Dieser zweitägige ‚lange Tag‘ wird als Einheit betrachtet, und daher gibt es einige konzeptionelle, aber auch halachisch-praktische Unterschiede zwischen ihm und den anderen ‚Doppel-feiertagen‘.

Eine andere Kategorie der Festzeiten sind die ‚Halbfeiertage‘, die an kein spezifisches Fest gebunden sind. Die großen Feste Pessach,²⁷ Schawu’ot²⁸ und

²⁶ Siehe den Abschnitt Rosch HaSchana in der Ordnung Mo’ed.

²⁷ Vgl. 2. Mose 12: „ER sprach zu Moses und Aaron im Lande Ägypten, sprach: ‚Diese Mondneuung sei euch Anfang der Mondneuungen, die anfängliche unter den Mondneuungen des Jahres sei sie euch. Redet zu aller Gemeinschaft Jisraels, sprechend. Am zehnten auf diese Neuung nehme sich jedermann ein Lamm, nach den Väterhäusern, ein Lamm auf das Haus. Sind aber im Haus zu wenige für ein Lamm, nehme ers und sein Anwohner, der seinem Hause nah ist, durch Beisteuer nach Seelenzahl, jedermann nach seinem Eßanteil sollt zum Lamm ihr steuern. Ein heiles, männliches, jähriges Lamm seis euch, von den Schafen und von den Ziegen sollt ihrs nehmen. Und in Verwahr seis euch bis zum vierzehnten Tag auf diese Neuung, dann metze es alles Gesamt der Gemeinschaft Jisraels, zwischen den Abendstunden. Und vom Blut sollen sie nehmen und an die beiden Pfosten geben und an den Türsturz, an den Häusern, darin sie es essen werden. Dann sollen sie in derselben Nacht das Fleisch essen, Feuergeröst, dazu Fladen, mit Bitterkräutern sollen sie essen. Eßt nimmer davon roh, noch gesotten im Wassersud, sondern Feuergeröst Kopf neben Beinen nebst Eingeweide. Laßt davon aber nichts verbleiben bis an den Morgen, was davon an den Morgen verbleibt, sollt ihr im Feuer verbrennen. Und also sollt ihrs essen: eure Hüften gegürtet, eure Schuhe an euren Füßen, euren Stecken in eurer Hand, in Hast sollt ihr es essen – Übersprungsmahl ist es IHM. Durchschreiten will ich das Land Ägypten in dieser Nacht und alljeden Erstling im Land Ägypten schlagen, von Mensch zu Tier, an allen Göttern Ägyptens will ich Gericht tun, ICH bins. Das Blut aber werde zum Zeichen für euch an den Häusern, darin ihr seid: ich sehe das Blut und überspringe euch; nicht euch zum Verderber sei der Stoß, wenn auf das Land Ägypten ich einschlage. Und der Tag werde euch zum Gedächtnis, als Festreigen-gang IHM begeht ihn, für eure Geschlechter, als Weltzeit-Satzung, sollt ihr ihn begehn. Ein Tagsiebert sollt ihr Fladen essen, genau zum ersten Tag sollt ihr die Gäre aus euren Häusern verabschieden, denn allwer Gesäuertes ißt – vom ersten Tag bis zum siebenten Tag: gerodet werde jenes Wesen aus Jisrael. Ausrufen von Heiligung am ersten Tag und Ausrufen von Heiligung sei euch am siebenten Tag, allerart Arbeit werde an ihnen nicht gemacht, nur was allen Wesen zu essen gehört, das einzig werde von euch zurechtgemacht. Und waret die Fladen! Denn an eben diesem Tag habe ich eure Scharen aus dem Land Ägypten geführt. Waret diesen Tag, für eure Geschlechter als Weltzeit-Satzung. Im Anfangsmonat, am vierzehnten Tag auf die Neuung zu Abend sollt ihr Fladen essen bis zum einundzwanzigsten Tag auf die Neuung zu Abend. Ein Tagsiebert werde nicht Gäre in euren Häusern gefunden, denn allwer Säuerndes ißt, gerodet werde jenes Wesen aus der Gemeinschaft Jisraels, seis Gast seis Landessproß. Allerart Säuerndes sollt ihr nicht essen, Fladen sollt ihr essen in all euren Siedlungen.“ – 3. Mose 23,4–8: „Dies sind des Herrn Festzeiten mit heiliger Versammlung, die ihr ausrufen sollt zu ihrer bestimmten Zeit: Im ersten Monat, am 14. Tag des Monats, gegen Abend ist Pessach für den Herrn. Am 15. Tage dieses Monats ist das Fest der ungesäuerten Brote für den Herrn. Da dürft ihr sieben Tage lang nur ungesäuerte Brote essen. Am ersten Tag ist heilige Ver-

Sukkot²⁹ – die drei Wallfahrtsfeste, die zur Zeit der beiden Tempel mit einer Pilgerfahrt nach Jerusalem und Opfern im Tempel begangen wurden – dauern je eine Woche lang. Doch nur ihre jeweils ersten und letzten Tage gelten als vollgültige Feiertage. Die dazwischen liegenden Feiertage werden zwar ebenfalls als „Festtage“ bezeichnet; wir finden aber nirgends in der Tora eine genaue Definition ihres Charakters.

Die Gelehrten führten erschöpfende Diskussionen über die Festtage des Chol HaMo'ed – Tage, an denen sich Fest- und Werktagscharakter miteinander vermischen – und gelangten zu dem Schluß, daß es sich um einen derjenigen Fälle handelt, in denen der Tora keine genauen Anweisungen und Vor-

sammlung für euch; da dürft ihr keinerlei Sklavenarbeit verrichten. Sieben Tage lang bringt dem Herrn ein Feueropfer dar; am siebenten Tage aber finde eine heilige Versammlung statt. Auch da dürft ihr keinerlei Sklavenarbeit verrichten.“ – Deuteronomium 16,1–8: „[...] Iß nicht dazu Gesäuertes, ein Tagsiebt dazu noch sollst du Fladen essen, Notstandsbrot, denn in Hast bist du aus dem Land Ägypten gefahren [...]“.

²⁸ Vgl. 2. Mose 19–20: Gott gibt dem Moses auf dem Berg Sinai die zehn Gebote; 3. Mose 23,16–21: das Erstlingsopfer; 5. Mose 16,9–12: „Sieben Wochen zähle dir, vom Ansetzen der Sichel an den Halm setze an, sieben Wochen zu zählen, dann mache das Fest der Wochen IHM deinem Gott mit der Pflichtwilligung deiner Hand, die du gibst, je nachdem ER dein Gott dich gesegnet hat, und freue dich vor SEINEM deines Gottes Antlitz, du, dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, der Lewit, der in deinen Toren ist, der Gastsasse, die Waise und die Witwe, die bei dir drinnen sind, an dem Ort, den ER dein Gott wählt, seinen Namen dort einwohnen zu lassen: gedenke, daß du Knecht warst in Ägypten, so wahre und tue diese Gesetze“.

²⁹ Vgl. 3. Mose 23,33–43: „Dann sprach der Herr zu Moses: Sprich zu den Israeliten: Der 15. Tag desselben siebenten Monats ist das Hüttenfest sieben Tage hindurch für den Herrn. Am ersten Tag ist heilige Versammlung. Da dürft ihr keinerlei Sklavenarbeit verrichten. Sieben Tage lang bringt dem Herrn ein Feueropfer dar; am achten Tag ist heilige Versammlung für euch: ihr sollt dem Herrn ein Feueropfer darbringen, eine Festversammlung sei es, und keinerlei Sklavenarbeit dürft ihr verrichten. [...] Jedoch am 15. Tage des siebenten Monats, wenn ihr des Landes Ertrag einbringt, sollt ihr das Fest des Herrn sieben Tage lang feiern; der erste Tag ist heiliger Ruhetag und der achte ebenso. Holt euch am ersten Tag prächtige Baumfrüchte, Palmzweige, Äste von dichtbelaubten Bäumen und Bachweiden und seid vor dem Herrn, eurem Gott, sieben Tage lang fröhlich. Ihr sollt es als ein Fest des Herrn sieben Tage lang feiern; es ist dies eine immerwährende Satzung für eure Geschlechter; im siebenten Monat feiert es. In Hütten sollt ihr sieben Tage lang wohnen. Alle in Israel Einheimischen sollen in Hütten wohnen, damit auch eure künftigen Geschlechter erfahren, daß ich die Israeliten in Hütten wohnen ließ, da ich sie aus dem Ägypterland hinwegführte: Ich, der Herr, bin euer Gott.“ – 5. Mose 16,13–17: „Das Laubhüttenfest sollst du sieben Tage lang feiern, wenn du den Ertrag von deiner Tenne und deiner Kelter einerntest. Fröhlich sollst du an deinem Fest sein, mitsamt deinen Söhnen, Töchtern, Knechten, Mägden, Leviten, Fremdlingen, Waisen und Witwen, die sich in deinen Toren aufhalten. Sieben Tage lang sollst du zu Ehren deines Gottes feiern an dem Ort, den der Herr sich erwählt; denn der Herr, dein Gott, wird dich segnen bei allem Feldertrag und bei jeglichem Unternehmen deiner Hände; sei also nur fröhlich!“ – Vgl. E. L. FACKENHEIM, Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart, Berlin 1999, 171–188.

gaben zu entnehmen sind.³⁰ Die Halbfeiertage gehören somit einer Kategorie von Mizwot an, die bereits „von der Tora der Autorität der Weisen unterstellt wurden“³¹. Sie sind dazu aufgerufen, die Gesetze dieser Tage zu bestimmen. So wurde für die Halbfeiertage ein eigener Gesetzesrahmen geschaffen. Die Weisen legten fest, daß an den Tagen des Chol HaMo'ed die Ausübung jeglicher Berufstätigkeit verboten ist; jedoch anerkannten sie als Ausnahme die Abwendung großen Geldverlusts oder die Sicherung des unmittelbaren Lebensunterhalts, wenn dieser bei Arbeitseinstellung nicht gewährleistet werden könnte.

Diese recht allgemeine Definition bedarf weiterer Erläuterungen und Ausführungen; deshalb wurde vielen Details jeweils ein eigener Talmudtraktat gewidmet: Mo'ed Katan (kleine Festzeit).³² Zusätzlich zu den alle Festtage betreffenden Halachot gibt es noch solche, die für die einzelnen Feste relevant sind. So ist das Gebot des Schofarblasens für Rosch HaSchana bezeichnend. Jedoch bedurfte auch dieses zunächst recht einfach klingende Gebot einer Auslegung – etwa darüber, was mit Schofarblasen genau gemeint ist, welches Horn von welchen Tieren als Schofar geeignet ist und wie der Ton zu klingen hat, der mit ‚Blasen‘ (Tekia) bezeichnet wird. In dieser Hinsicht gab es anscheinend schon in der Zeit der Mischna verschiedene Überlieferungen. Daher beschlossen die Talmudweisen, beim Schofarblasen verschiedene Tonkombinationen aufeinander folgen zu lassen, um auf diese Weise allen Überlieferungen gerecht zu werden. Diese im Talmud festgelegten Gesetze dienen bis heute als Grundlage für die Traditionen, die sich in den jüdischen Gemeinden herausgebildet haben. Da die genaue schriftliche Festlegung eines Tons jedoch schwierig ist, ergaben sich auch in diesem Fall weitere Unterschiede in der Überlieferung, die heute noch in der Art des Schofarblasens der verschiedenen Gemeinden ihren Ausdruck finden.

Ein weiterer Aspekt des jüdischen Neujahrsfestes liegt in seiner Bestimmung als Neujahr selbst. In der Tora nämlich gibt es Anspielungen auf zwei mögliche Jahresanfänge: zu Beginn des Herbstes (Tischri) oder im Frühling (Nisan). Nach der Überlieferung entstand somit eine Situation, die der Problematik des bürgerlichen Kalenders ähnelt, wobei die Monatszählung – entsprechend der überlieferten Bezeichnung der Monate als erster, zweiter, dritter Monat usw. – mit dem Monat Nisan (auch ‚Chodesch HaAviv‘ genannt) beginnt, dem Monat des Auszugs aus Ägypten, während sich die Jahreszählung am Monat Tischri³³ orientiert, dessen erster Tag für die meisten, sich an Neujahr orientierenden Bestimmungen und Ereignisse als Jahresanfang gilt.

³⁰ Vgl. FACKENHEIM, Was ist Judentum? (Anm. 29), 171–188; W. WALTER, Meinen Bund habe ich mit dir geschlossen. Jüdische Religion in Fest, Gebet und Brauch, München 1989.

³¹ bT Ber 26b.

³² Chol Ha-Mo'ed. Siehe den Abschnitt Mo'ed Katan in der Ordnung Mo'ed.

³³ Vgl. DONIN, Jüdisches Leben (Anm. 11), 252ff.

Dementsprechend fängt das Jahr im siebten Monat an und endet mit dem sechsten Monat, so wie auch das bürgerliche Kalenderjahr mit dem zehnten Monat (Dezember) zu Ende geht. Dabei handelt es sich also um ein Relikt einer alten Monatszählung, die das Jahr im März beginnen ließ.

Die Situation verkompliziert sich noch durch den Umstand, daß es im Judentum mindestens vier mit dem Namen Rosch HaSchana bezeichnete Termine gibt. Diese vier Daten bezeichnen Jahresanfänge, die in jeweils anderer Hinsicht einen Beginn darstellen. Die allgemeine Jahreszählung richtet sich nach dem Monat Tischri, der somit das „wichtigste“ Neujahr ist. Wenn es sich aber beispielsweise um Daten auf Schuldscheinen handelt, gilt der Monat Nisan als Jahresanfang, während das Alter von Pflanzungen sowie verschiedene andere mit der Landwirtschaft zusammenhängende Monats- und Jahreszählungen nach einem eigenen Jahresanfang, dem 15. Schewat, berechnet werden. Die *Existenz verschiedener Jahresanfänge*, ein jeder gültig in seinem Bereich, wird verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß auch das heutige Alltagsleben unterschiedliche Jahresanfänge kennt: das Kalenderjahr, das Kirchenjahr, das Schuljahr und das Fiskaljahr – und jedes von ihnen hat seinen eigenen Beginn.³⁴

Auch die Gebete von Rosch HaSchana, die sich von anderen Jahresgebeten durch ihre Länge und ihre Formulierungen abheben, erfahren im Talmud eine eingehende Behandlung. Obwohl die Hauptgebete schon sehr früh festgelegt wurden, bestand die Notwendigkeit, sie in einem für das ganze Volk einheitlichen Rahmen unterzubringen. Die Weisen waren sich auch in diesem Fall nicht immer einig, und so entstanden in den verschiedenen Gemeinden unterschiedliche Traditionen, wobei man dem im Talmud festgelegten Grundgerüst noch zahlreiche Einzelheiten hinzufügte, die in unterschiedlichen Liturgien ihren Ausdruck fanden.

3. Das Laubhüttenfest

Das Fest Sukkot (Laubhüttenfest) zeichnet sich schon in der Tora durch zwei besondere, ihm zugeordnete Mizwot aus: das Gebot, eine Woche lang in einer Sukka (Laubhütte) zu wohnen, und das Gebot der Arba'a Minim (der „vier Arten“), einer besonderen Segenszeremonie, bei der vier Pflanzen³⁵ in der Hand gehalten werden. Hier haben wir zwei hervorragende Beispiele von Mizwot (pl. von Mizwa = Gebot), die in der Tora genannt sind – jedoch ohne eine diesbezügliche mündliche Überlieferung.

Beim Laubhüttenfest stellt sich zuallererst die grundsätzliche Frage, welcherart ein Bau beschaffen sein muß, um als Sukka gelten zu können. Von der

³⁴ Vgl. A. BEN-DAVID, Talmudische Ökonomie, Hildesheim 1974.

³⁵ Die Namen der Pflanzen sind: Etrog, Hadas, Tamar („Dekel“ Mischnaisches Hebräisch), Arava.

Beantwortung dieser Frage hängen viele andere Aspekte ab, so zum Beispiel die Mindest- oder Höchstfläche einer als ‚Sukka‘ zu bezeichnenden Hütte oder was sie von einem normalen, festen Haus unterscheidet. Alle Fragen dieser Art werden im Talmud im Rahmen anderer Themen abgehandelt, wie zum Beispiel über die Festlegung von Bereichen und Grenzen und die Bestimmung, wann und wie ein bestimmter Bau oder eine Mauer zwei verschiedene Bereiche abgrenzt, und wann eine teilweise oder gänzlich symbolische Trennungswand auch als tatsächliche Grenze anzusehen ist. So wird im Talmud unter anderem die Frage erörtert, ob dieselbe Definition des Grenzzauns, die in einem bestimmten Bereich gültig ist (z.B. die Festlegung der ‚Bereiche‘ am Schabbat), auch auf dem ganz andersartigen Gebiet der Sukkagesetze zutrifft.

Bei der Entscheidung solcher Fragen bedienten sich die Weisen verschiedener Mittel. Zunächst versuchten sie, die Antwort in der Tora selbst oder in der überlieferten mündlichen Tradition zu finden. In diesem Fall wurde das Problem nach dem im Talmud vorgezeichneten Diskussionsmuster und dessen Hermeneutik analysiert,³⁶ wobei man versuchte, die allgemeinen Definitionen in diesem Bereich mit den entsprechenden, hierfür im religiösen und bürgerlichen Recht gültigen Definitionen in Einklang zu bringen. Auf diese Art und Weise wurde meist eine Übereinstimmung in den Grundfragen erzielt. Dennoch blieb in Einzelfragen genügend Spielraum für Meinungsunterschiede.

Auch die Frage nach dem Charakter der o.g. ‚vier Arten‘ ist grundsätzlich von der Überlieferung beantwortet worden. Das war der einzig mögliche Weg, die in den betreffenden Schriftversen mit ‚vier Arten‘ bezeichneten, jedoch nicht näher beschriebenen Pflanzenarten zu bestimmen. Bezüglich der Arba’a Minim finden wir eine umfassendere und weniger reglementierende Diskussion vor als in anderen Bereichen. Ziel aller Mizwot ist es, sie im Hinblick auf den Vers „Dies ist mein Gott und ich rühme ihn“³⁷ zu erfüllen. Das bedeutet, daß jede Mizwa auf möglichst schöne und ästhetische Art ausgeführt werden soll, um diesen Anspruch auch nach außen hin zu demonstrieren. Dies trifft um so mehr für die Mizwa der ‚vier Arten‘ zu, da ja eine von ihnen ausdrücklich als die „Frucht vom Prachtbaume“³⁸ bezeichnet wird. Ausgehend von diesem Toravers entwickelte sich eine ausführliche Diskussion, wie diese ‚Pracht‘ (Hidur) in Bezug auf jede einzelne der vier Pflanzenarten in der Praxis auszusehen habe.

Die Bräuche des Sukkotfestes stützen sich in großem Maße auf mündliche Überlieferung. So war es ein alter Brauch, zur Zeit des Tempels an Sukkot in

³⁶ Vgl. H. L. STRACK / G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1982, 25–41.

³⁷ 2. Mose 15,2.

³⁸ 3. Mose 23,40.

einer feierlichen Zeremonie Wasser auf den Opferaltar zu gießen. Dieses Wasseropfer hängt mit den Gebeten für das kommende Jahr zusammen, insbesondere mit Gebeten um reichlich Regen zur rechten Zeit. Diesem Brauch wurde von traditionsbewußten jüdischen Führern große Bedeutung beigemessen, und er hat im Volk tiefe Wurzeln geschlagen.

4. Die Feier des Exodus aus Ägypten

Auch das Pessachfest zeichnet sich durch ihm eigene Mizwot aus: das Gebot, Mazza (ungesäuertes Brot) zu essen, und das Verbot, während der gesamten Festzeit Chamez (gesäuertes Brot) zu sich zu nehmen, zu besitzen oder auch nur in einem jüdischen Haus aufzubewahren.³⁹ Diese Gebote sind mit großer Sorgfalt zu beachten; ihre Nichtbeachtung ist in der Tora mit strenger Strafe belegt. Dort heißt es über einen Juden, der an Pessach absichtlich Gesäuertes ißt: „ausgemerzt soll seine Seele werden aus Israel“⁴⁰, eine Strafe, die in keiner anderen jüdischen Speisevorschrift⁴¹ ihresgleichen hat.

Auch hier steht am Anfang der Diskussionen die Erörterung genauer Definition: Was ist Chamez? Welche Speisen sind als gesäuert anzusehen? So ist auch heute eine genaue und allgemeingültige chemische Festlegung des von der Tora gemeinten Säuerungsprozesses äußerst schwierig; dies galt noch mehr für die früheren Generationen, die in vielem nur auf Versuche und Mutmaßungen angewiesen waren. Über die Definition von Chamez hinaus suchte man die Vorschriften über sein Vorhandensein im Haus zu bestimmen. Schon in sehr alter Zeit wurden bestimmte Halachot festgelegt, denen zufolge am Vorabend des Pessachfestes nach Chamez gesucht und das Gefundene vernichtet werden sollte. Diese Halachot sind so alt, daß sich bei manchen schon die Schulen Beit Hillel⁴² und Beit Schammai über die genaue Bedeutung einer Festlegung der halacharelevanten frühen Mischna uneins waren. Alle diese Erörterungen sind im Talmud breit gefächert und schließen auch solche Themen ein, die über den festgelegten Rahmen des zu behandelnden

³⁹ 2. Mose 12,19, verbietet Chamez während der sieben Pessachtage 15.–21. Nisan.

⁴⁰ 2. Mose 12,15.

⁴¹ Hebr. kosher: Der Begriff umfaßt das gesamte Leben und alle Lebensbereiche des Menschen; in einem engeren Sinne bedeutet er religiös einwandfrei, und darin sind in einem engeren Sinne die jüdischen Speisegesetze zusammengefaßt.

⁴² Er lebte Ende des ersten Jahrhunderts bis Anfang des zweiten Jahrhunderts n.Chr. Über sein Leben sind kaum verlässliche Daten vorhanden. Er hat zusammen mit seinem späteren Widersacher Schammai (50–30 n.Chr.) die Tora bei Schmaja und Abtaljon studiert. Wann er genau nach Palästina kam, ist nicht feststellbar. Hillel und seine Schule – Beit Hillel –, genauer: die Denkweise, die er begründete, unterscheiden sich grundsätzlich von der Schule seines Widersachers Schammai – Beit Schammai. Im Gegensatz zu Schammai deutet Hillel die Gesetze auf eine nicht so strenge, aber sehr praxisnahe Weise. In den meisten Fällen folgt die Halacha dem Urteil von Hillel.

Stoffes weit hinausgehen. So wird den Fragen des Besitzrechtes breiter Raum gegeben: Was kann als Besitz eines Menschen angesehen werden und wie weit geht das Verbot des Aufbewahrens von Chamez? Nach der Überlieferung ist ein Jude nur dann nicht zur Vernichtung des in seinem Haus vorhandenen Gesäuerten verpflichtet, wenn es einem Nichtjuden gehört – und das selbst dann, wenn sich der Nichtjude in seinem Haus aufhält. Diese erste Restriktion des Verbots mußte aber hinsichtlich der Besitzauffassung genauestens eingegrenzt werden. Dies hatte einerseits einige sehr strenge Verordnungen zur Folge, ließ aber andererseits dem Talmud einen Spielraum frei, der dann im späten Mittelalter voll ausgenutzt wurde und sich seitdem weit verbreitet hat: der Brauch, alles Gesäuerte formal einem Nichtjuden zu verkaufen, der somit für die Zeit der Pessachfeiertage zum rechtlichen Besitzer des Chamez gemacht wird. Die für diese Besitzübertragung erforderliche juristische Grundlage aus dem jüdischen Recht machte eine weite Diskussion um Geldgesetze im allgemeinen und ihre Beziehungen zu den Halachot des Pessachfestes im besonderen erforderlich.

Ein anderer Aspekt des Pessachfestes und der mit ihm verbundenen talmudischen Diskussion ist der Seder (wörtl. ‚Ordnung‘ = festliches, den Auszug aus Ägypten wiederbelebendes und von Lesungen aus der Pessach-Hagada begleitetes Abendmahl am Pessachfest).

Die am Sederabend im Zentrum stehende Tischzeremonie ist *das* jüdische Familienfest und hat sich seit den ältesten Zeiten in einer in seinem Kern unveränderten Form erhalten. Angefangen beim nächtlichen Auszug aus Ägypten und der in der Tora betonten Pflicht, das Andenken dieses Ereignisses für immer wachzuhalten und in einer alljährlich wiederholten feierlichen Zeremonie immer wieder neu zu begehen, bis hin zu den Tagen des Ersten und Zweiten Tempels, ist eine Traditionskette der Überlieferung des Pessachfestes und des Sederabends⁴³ zu erkennen. Schon zur Zeit des Zweiten Tempels waren die Sitten und Bräuche des Sederabends weitgehend festgelegt. Die ‚vier Fragen‘⁴⁴, die bis heute an diesem Abend von den Kindern gestellt werden, sind sehr alten Datums, wenn auch nach der Tempelzerstörung ihr Wortlaut teilweise geändert wurde, da manche Einzelheiten nicht mehr relevant waren. Auch hier häuften sich im Laufe der Generationen die Probleme, angefangen bei der schon bekannten Frage der Integration verschiedener Traditionen bis hin zur Herstellung einer verbindlichen und einheitlichen Auffassung, die den

⁴³ Vgl. WOLF HEIDENHEIM (Übers.), Erzählung von dem Auszuge Israels aus Ägypten an den beiden ersten Peßach-Abenden, Basel 1991; YERUSHALMI, Zachor (Anm. 2); R. WENDORFF, Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa, Opladen ³1985, 39–52 (4. Ägypten: Festhalten der Gegenwartsrealität im Strom der linearen Zeit – Begründung des abendländischen Kalenders – Wasser- und Sonnenuhren).

⁴⁴ Dt. Ausgabe: „Was ist der Unterschied ...“, in: HEIDENHEIM, Erzählung von dem Auszuge Israels (Anm. 43).

genauen Ansprüchen der diesbezüglich von der Halacha geforderten Formulierungen gerecht wird.

Das zentrale Anliegen des Talmud besteht darin, Bräuche, die sich vor dem Hintergrund des Tempelgottesdienstes und der Darbringung des Pessachopfers entwickelt hatten, den neuen Umständen anzupassen, unter denen nur noch eine Erinnerung an den Tempel, aber nicht mehr dessen konkrete Erfahrung möglich war.⁴⁵ Es galt, ein Gleichgewicht herzustellen zwischen der Pflicht, die Erinnerung an die Tempelzeremonie durch einen entsprechenden Kult wachzuhalten, und dem Verbot, im Tempel zu verrichtende Opfer außerhalb des Tempels darzubringen. Die Tempelzerstörung warf in dieser Hinsicht neue Fragen auf, die halachisch verbindlich und unter Berücksichtigung ihrer teilweise widersprüchlichen Einzelaspekte entschieden werden mußten. Da das Pessachfest untrennbar mit der feierlichen gemeinschaftlichen Darbringung des Pessachopfers verbunden war, steht es in vielerlei Hinsicht im Zeichen der Tempelopfer überhaupt. Die Hälfte des Talmudtraktats Pessachim⁴⁶, der die Gebote des Pessachfestes zum Gegenstand hat, erörtert im Grunde Halachot, die die Tempelopfer behandeln, ein halachisches Gebiet, das mit dem Pessachfest nichts gemein hat. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Teilen des Pessachtraktates, zwischen der Erörterung der Definition von Chamez und Mazza und dem Abschnitt über den rein opferdienstlichen Teil des Festes, führten dazu, daß der Pessachtraktat eine Zeit lang in zwei Traktate aufgeteilt wurde, die jeweils nur eines der beiden Themen behandelten. Der Opferdienst des Pessachfestes und die damit zusammenhängenden Halachot gehören im Grunde genommen nicht in die Ordnung Mo'ed, sondern in die Ordnung Kodaschim, die die Opfergesetze behandelt.⁴⁷

5. Der Versöhnungstag

Solches trifft auch auf den Traktat zu, der den Versöhnungstag und die damit zusammenhängenden Gebote zum Gegenstand hat. Die Tora widmet sich ausführlich und in allen Einzelheiten dem komplizierten Kult des Versöhnungstages, der ausschließlich im Tempel und dort fast ausnahmslos vom Hohenpriester allein vollzogen wurde. Die genauen Einzelheiten dieser Tätigkeiten und die mit ihnen verbundenen halachischen Bestimmungen bilden den Großteil des Traktates, der den Versöhnungstag behandelt. Dieser Traktat trägt den schlichten aramäischen Namen Joma⁴⁸, was soviel wie „der Tag“ heißt – der besondere Tag im Jahr. Alle in die Gebote des Jom Kippur ver-

⁴⁵ Vgl. YERUSHALMI, Zachor (Anm. 2), 17–40 (Der Sinn von Geschichte, Gedächtnis und Geschichtsschreibung); ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst (Anm. 16).

⁴⁶ Dritter Abschnitt der Ordnung Mo'ed.

⁴⁷ Vgl. Anm. 5.

⁴⁸ Fünfter Abschnitt des Traktats Mo'ed; vgl. Anm. 5.

wobenen Einzelheiten konnten nur durch die lange, lebendige und ununterbrochene Traditionskette von Tempelpriestern (Kohanim) von einer Generation an die nächste weitergegeben werden.

Als einige Hohepriester den Sadduzäern zuneigten, beschloß ein besonderes Gericht, zur Gewährleistung einer traditionsgemäßen Durchführung der Kulthandlungen, den Hohepriester einen Eid ablegen zu lassen, in dem dieser zu schwören hatte, daß er sich auch beim Eintritt ins Allerheiligste – dem Ort, an dem jedem anderen außer dem Hohepriester der Zutritt verwehrt war – keiner Abweichung von der mündlichen Tradition schuldig machen werde. Es hat jedoch den Anschein, daß die sadduzäischen Hohepriester in der Praxis trotz allem an der Halacha festhielten, da auch sie grundsätzlich damit übereinstimmten, daß die Traditionsüberlieferung keine Neuerfindung dieses oder jenes Weisen sei, sondern über Generationen hinweg als Halacha anerkannt war. Obwohl einige Sadduzäer die Schriftverse theoretisch oft anders auslegten, blieben sie mehrheitlich der Praxis der Halacha treu. Wegen der großen theoretischen Wichtigkeit der Kulthandlungen und ihrer komplizierten Details wird den anderen Aspekten des Versöhnungstages – dem Arbeitsverbot, dem Gebot des Fastens und dem eng mit ihm zusammenhängenden Gebot der Teschuwa (der Umkehr – meist einengend mit ‚Reue‘ übersetzt) – im Traktat Joma nur wenig Raum gewidmet.

Jom Kippur unterscheidet sich in einigen Aspekten von den anderen Festtagen. Zunächst gilt er als der ‚Schabbat Schabbaton‘⁴⁹, als Tag der feierlichen Ruhe, und somit gilt für ihn das strenge Arbeitsverbot des Schabbat, an dem jegliche ‚schaffende Tätigkeit‘ (Melacha) – nicht nur ‚Arbeitstätigkeit‘ (Melechets Awoda) wie an den anderen Feiertagen – verboten ist. Da dieses Arbeitsverbot schon im Traktat Schabbat ausführlich erörtert wurde, bestand keine Notwendigkeit, es im Traktat Joma noch einmal zu behandeln. Auch wenn aus halachischer Sicht in der Strenge des Arbeitsverbotes zwischen Schabbat und Jom Kippur ein Unterschied besteht,⁵⁰ so bleibt dies in der Praxis nahezu folgenlos. Demgegenüber ist das Fasten am Versöhnungstag Gegenstand ausführlicher Erörterung, da das Gebot des Fastens am Jom Kippur mit der vieldeutigen Formulierung „lasset eure Seelen darben“⁵¹ umschrieben wird und daher auf verschiedene Weise, auch ausgesprochen extrem, ausgelegt werden könnte. Die Torastelle selbst ließe sich auch dahingehend verstehen, daß man sich und seinen Körper am Jom Kippur kasteien und strengsten Züchtigungen jeglicher Art unterziehen solle. Die halachische Tradition steckt den Bereich jedoch genau ab, indem sie dieses ‚Darben der Seele‘ in

⁴⁹ Vgl. 3. Mose 16,31.

⁵⁰ Sowohl aus der Tora als auch aus der von den Weisen überlieferten Tradition geht eindeutig hervor, daß die Überlieferung des Arbeitsverbotes am Schabbat mit einer härteren Strafe geahndet wird als dasselbe Vergehen am Jom Kippur.

⁵¹ 4. Mose 29,7.

der Praxis auf die Enthaltung von Essen und Trinken, sowie – weniger streng ausgelegt – auf das Verbot des Waschens, Einreibens mit Öl, ehelichen Beischlafs und des Tragens lederner Schuhe an diesem Tag beschränkt.

Ein Großteil der talmudischen Diskussion bewegt sich auch hier um Definitionen und Festlegungen. Welche Mindestmenge an Nahrung wird überhaupt im Sinne des Fastengebotes als „Essen“ angesehen? Ist ausnahmslos jeder jüdische Mensch zum Fasten verpflichtet oder gibt es auch hier Unterschiede? Bei den Samaritanern zum Beispiel, die die Tora ohne die ausführliche mündliche Tradition (die sog. mündliche Tora) einhalten, müssen sich am Fasttage auch die Kleinkinder den Kasteiungen unterziehen. Demgegenüber sind in der halachischen Tradition Kinder vom Fastgebot ausgenommen. Diese fasten ab einem bestimmten Alter einige Stunden und werden auf diese Weise nach und nach an das Fasten gewöhnt. Ebenso sind Kranke vom Gebot des Fastens ausgenommen; dies steht in Übereinstimmung mit dem zentralen Leitsatz der Tora, daß die Mizwot dem Volk Israel als Lehre des Lebens gegeben wurden und der Einzelne angehalten ist, nach ihnen zu leben – und nicht zu sterben.⁵² Diese Ausnahmebestimmungen erfordern wiederum einen festen und möglichst eindeutigen Rahmen, angefangen bei der Bestimmung des Alters, das als „fastenreif“ angesehen wird, bis hin zur Definition der Krankheit, die das Fastengebot außer Kraft setzt. So legen die Weisen fest, daß bei Gefährdung eines Patienten das Urteil des Arztes verpflichtend ist und daß der Kranke, sollte es der Arzt verbieten, nicht fasten darf – selbst dann, wenn er meint, dem Verzicht gewachsen zu sein. Aber auch ein Kranker, der eine Gefährdung befürchtet, ist sogar dann vom Fasten befreit, wenn der behandelnde Arzt das subjektive Gefühl des Kranken mit seiner Fachkenntnis nicht bestätigen kann. Hierbei gilt: „[Nur] das [eigene] Herz kennt die Bitterkeit der Seele“⁵³; das bedeutet in diesen Fällen, daß jeder Kranke in der Lage ist, sein subjektives Gefühl selbst zu beurteilen. Diese grundlegenden Regelungen werfen ihrerseits Fragen auf: wie beispielsweise im Falle von Meinungsunterschieden zwischen Ärzten verfahren werden soll. Auf diese Weise wird jeder Diskussionsgegenstand so umfassend wie nur irgend möglich abgehandelt.

6. Freudengedenktage und Trauertage

Neben den in der Tora festgehaltenen Feiertagen und Festzeiten gibt es noch zusätzliche Feiertage rabbinischen Ursprungs. Diese wurden nach dem Empfang der Tora von den Weisen späterer Generationen eingeführt. Die Halacha betrachtet auch einige schon in den Prophetenbüchern erwähnte Fest- und

⁵² Lev 18,5 und Kommentar zur Stelle; Dtn 5,1; 30,19f. und Kommentar zur Stelle; vgl. Jüdisches Gebetbuch, hrsg. von J. MAGONET / W. HOMOLKA, Gütersloh 1997, 41.

⁵³ bT Joma 83.

Trauerzeiten als zu dieser Gruppe gehörig. Die Fasttage zur Erinnerung an die Zerstörung des Tempels, die schon im Buch Sacharja genannt werden, oder das im Buch Esther beschriebene Purimfest⁵⁴ seien als die beiden wichtigsten Beispiele angeführt. Daneben gibt es noch Feste, die von den Weisen nach der Kanonisierung der Schrift eingeführt wurden. Alles, was sie in dieser Hinsicht taten oder anordneten, findet seine Legitimation in der den Richtern jeder Generation von der Tora ausdrücklich zugesprochenen Autorität, dem Volk Israel Gesetze und Bestimmungen aufzuerlegen. Das gilt für die ersten Richter und Propheten über die Gelehrten am Ende des Zweiten Tempels bis hin zu den Weisen aller nachfolgenden Generationen. Eine lange Liste aller festen Zeiten, die im Laufe der Jahrhunderte eingeführt wurden und die sowohl Feiertage – an denen der Einzelne in der Öffentlichkeit nicht fasten darf – als auch Fast- und Gedenktage enthält, ist in einem besonderen Buch, der Megillat Ta'anit,⁵⁵ enthalten. Diese Buchrolle (hebr. Megilla) ist in ihrer endgültigen Form am Ende der Ära des Zweiten Tempels verfaßt worden und ist kein Teil des Talmud. Sie wird im Talmud jedoch häufig zitiert und ist daher als eine Art Berajta⁵⁶ anzusehen. Sie enthält eine lange Reihe von Tagen, die im Laufe der Generationen als Gedenktage eingeführt wurden, die meisten von ihnen in Erinnerung an freudige Ereignisse. Hierbei handelt es sich meistens um Siege im Krieg – die meist mit dem Makkabäeraufstand zusammenhängen –, Erinnerungstage an Rettung aus Elend und Tod, Todestage von Herrschern und Tyrannen und andere mehr.

Im zweiten Jahrhundert wurde das Leben in Erez Jisrael für die Juden immer untragbarer, so daß sich die Gelehrten schließlich entschlossen, die Megillat Ta'anit und damit die Befolgung der in ihr verordneten Festzeiten außer Kraft zu setzen. Sie sahen keine Möglichkeit mehr, die Befolgung dieser Gedenktage in der aktuellen Situation aufrechtzuerhalten; denn die Leiden der Menschen nahmen ein solches Ausmaß an, daß sie die an ihnen vorübergehenden Ereignisse der Unterdrückung kaum noch wahrnahmen. Somit wurden die meisten der in der Megillat Ta'anit aufgeführten Gedenktage mit Ausnahme des Purim- und Chanukkafestes abgeschafft.

⁵⁴ Vgl. KITOV, Das jüdische Jahr (Anm. 9), Bd. 1, 161–205.

⁵⁵ Dt. „Fastenrolle“: ein Buch, das ursprünglich in aramäischer Sprache unmittelbar nach der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 u.Z.) verfaßt wurde. Es erinnert an die Tage, an denen den Juden zur Zeit des Zweiten Tempels Gutes widerfuhr. Für diese 36 Tage sind folglich das Fasten und jegliche öffentliche Trauer untersagt; der Name ist insofern irreführend. Als Ergänzung entstand deshalb die sogenannte Megillat Ta'anit Schnija, eine zweite Fastenrolle, in der jene Tage festgelegt wurden, an denen die Juden sich an Trauertage ihres Volkes erinnern. Während in der ursprünglichen Megillat Ta'anit die Gedenktage sich auf die Zeit des Zweiten Tempels bezogen, beziehen sich die zu beachtenden Trauertage in der zweiten Rolle auf Ereignisse vom Beginn der jüdischen Geschichte bis in die Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels.

⁵⁶ Das, was „außerhalb“ des Kanons ist; eine vom Talmud zitierte, aus der Zeit der Mischna stammende außermischnaische Quelle.

Die mit dem Purimfest (Lose)⁵⁷ im Buch Esther⁵⁸ in Verbindung gebrachten Mizwot sind sehr vielfältig, angefangen bei der Pflicht, sich jene Tage alljährlich in Erinnerung zu rufen – ein Gebot, dem durch das öffentliche Vorlesen der Megillat Esther Rechnung getragen wird –, über die festliche Mahlzeit (Se’udat Purim) bis hin zu dem Gebot, Nahrungspakete an Bekannte zu schicken (Mischloach Manot) und Almosen an Arme zu verteilen (Mata-not LaEwionim). Die Einzelheiten dieses Festes werden im Traktat Megilla behandelt. Mit ihrer Forderung, daß man sich an Purim betrinken solle, bis man nicht mehr den Unterschied zwischen „gesegnet sei Mordechai“ und „verflucht sei Haman“ wisse,⁵⁹ legten die Weisen die Grundlage für den sich später herausbildenden karnevalartigen Charakter des Purimfestes. Diese ausgelassene Seite von Purim hat sich über alle Generationen hinweg, selbst in den dunkelsten Zeiten der Diaspora, erhalten.⁶⁰

Im Gegensatz zum Purimfest gibt es keinen eigenen Traktat, der die Gesetze und Vorschriften des Chanukkafestes⁶¹ zum Gegenstand hat. Die Weisen

⁵⁷ Ein fröhliches Fest, an dem die Errettung vor dem Vernichtungsdekret des Haman gefeiert wird.

⁵⁸ Esther 9,20–32: „Mordechai schrieb all diese Ereignisse auf und schickte Briefrollen an alle Juden in allen Provinzen des Königs Achaschweresch [Xerxes I.], die in der Nähe und Ferne wohnten. Er wollte ihnen als Satzung auferlegen, den 14. des Monats Adar und den 15. desselben Monats alljährlich zu feiern. Das waren die Tage, an denen die Juden von ihren Feinden Ruhe bekamen; das war der Monat, in dem sich ihre Betrübnis zur Freude und die Trauer zu einem Festtag umgewandelt hatte. Sie sollten diese Tage als Zeit fröhlicher Gelage, gegenseitigen Beschenkens und der Gabenspenden für die Armen begehen. Die Juden aber führten, was man bereits zu feiern begonnen, und was Mordechai an sie geschrieben hatte, als Brauch ein. Denn der Agatiter Haman, der Sohn des Hamedata, der Feind aller Juden, hatte den Plan ausgedacht, die Juden zu verderben. Er ließ das Pur (Los) werfen, um sie zu vertilgen und zu vernichten. Da kam aber die Angelegenheit vor den König: dieser befahl durch den Erlaß, sein böswilliger Plan, den Haman gegen die Juden ausgeheckt hatte, solle auf dessen Haupt zurückfallen. Man hängte ihn und seine Söhne an den Holzpfehl. Darum bezeichnet man diese Tage als ‚Purim‘ nach dem Worte ‚Pur‘ gemäß dem genauen Wortlaut des Briefes und nach dem, was sie erlebt hatten und was ihnen begegnet war. Deshalb erklärten die Juden es zum feststehenden Brauch und nahmen es an für sich und ihre Nachkommenschaft und alle, die zu ihnen übertreten würden; es sollte nicht mehr in Wegfall kommen, daß man diese beiden Tage halte nach ihren Vorschriften und zu der von ihnen festgesetzten Zeit, Jahr um Jahr. [...] Esthers Entscheidung aber führte diese Purimtage als feststehendes Recht ein, und es wurde in einer Buchrolle niedergeschrieben.“

⁵⁹ Vgl. KITOV, Das jüdische Jahr (Anm. 9), Bd. 1, 194ff.

⁶⁰ Vgl. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst (Anm. 16), 130–132.

⁶¹ Jüdisches Lichterfest im Winter, das den Sieg der Makkabäer über die Griechen feiert. Chanukka gehört zu den nachbiblischen Feiertagen. Es beginnt am 25. Kislew und dauert acht Tage lang. Man feiert an Chanukka den Sieg des Judas Makkabäus und seiner vier Brüder über die Seleukiden-Dynastie von Syrien im Jahr 165 v.Chr. Danach wurde der Tempel von unten bis oben gesäubert, gereinigt und neu geweiht. Chanukka heißt ‚Neueinweihung‘, ‚Wiedereröffnung‘. Das erste und zweite Makkabäerbuch sind Bestandteil des katholischen Alten Testaments.

vermieden es, Festtage hinzuzufügen, die das Volk zum Arbeitsverbot verpflichtet hätten, und das besonders in Zeiten, wo schon die Erfüllung der materiellen Mindestanforderungen allein fürs Überleben nur mit Mühe erreicht werden konnte. Die ersten Makkabäer, so hat es den Anschein, wollten dem Chanukkafest größeres Gewicht beimessen, als später tatsächlich geschehen. Außerdem dauerte die Unabhängigkeit des jüdischen Staates nicht lange genug, und unter erneuter Fremdherrschaft konnte die im Chanukkafest zum Ausdruck kommende Freude über nationale Errettung nicht richtig aufkommen.

Statt dessen wurde ein anderer Aspekt des Festes betont, der nicht zeitgebunden war und somit einen gewissen Ewigkeitscharakter besaß:⁶² die Tatsache nämlich, daß der Makkabäeraufstand der erste vom jüdischen Volk um Ideologie geführte Krieg war, in dem es nicht um politische Unabhängigkeit von Fremdherrschaft, sondern um geistige Freiheit ging.⁶³ Die symbolträchtige Begebenheit, bei der in dem von den Griechen entweihten Tempel nur ein einziges rituell reines Gefäß Olivenöl zum Anzünden des siebenarmigen Tempelleuchters gefunden wurde, welches wundersamerweise acht Tage lang brannte,⁶⁴ obwohl es mengenmäßig nur für einen Tag ausgereicht hätte, diente nicht nur als Grundlage für das Gebot, am Chanukkafest acht Tage lang Licht anzuzünden, sondern barg die ‚ganze jüdische Weltanschauung‘ in sich. Es ist sicher kein Zufall, daß der Talmud die Wichtigkeit der zwei ‚rabbinischen‘ Feste mit den Worten unterstreicht: „Selbst wenn eines Tages alle Feste hinfällig werden sollten, Chanukka und Purim werden immer gefeiert werden.“⁶⁵

7. Der wichtigste Fasttag – Tisch’a BeAw

Der Ewigkeitscharakter dieser beiden Feiertage, Chanukka und Purim, stand allerdings nicht im Einklang mit den anderen Gedenk- und Trauertagen, die die Erinnerung an die Tempelzerstörung wachhalten sollten. In Anlehnung an

⁶² Vgl. MAIMONIDES, *Mishne Tora – Hilchot Megilla*, Kap. 2, gegen Ende: „Und diese Purimtage werden unter den Juden nicht vergessen werden und die Erinnerung an sie wird von ihren Nachkommen immer bleiben.“

⁶³ 1 Makk 4,36–59.

⁶⁴ bT Schabb 21b.

⁶⁵ bT Schabb 21b; ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst* (Anm. 16), 130–132; KITOV, *Das jüdische Jahr* (Anm. 9), Bd. 1, 204: „Inwiefern ist Purim größer als alle anderen Festtage? Alle Festtage werden durch Israel geheiligt, und wenn in der Zukunft die ganze Welt erlöst werden wird, und alle Tage wie Schabbat sein werden, welche zusätzliche Erleuchtung könnte dann das Licht der Festtage dem Licht des Schabbats bringen? Wie könnte das Licht einer Lampe stärker als die Helligkeit des Mittags sein? Das ‚Licht von Purim‘ jedoch kommt von höherer Offenbarung, nicht von den Taten Israels auf Erden. Diese Heiligkeit wird darum auch in messianischen Zeiten ihr Licht verbreiten.“

Verse des Propheten Sacharja legten die Weisen fest, daß alle Gedenk- und Trauertage, die als Fasttage begangen werden, so lange ihre Gültigkeit haben, wie das Volk Israel unter Verfolgungen leidet. Sobald der Tempel jedoch wiederaufgebaut sein und das jüdische Volk in Frieden leben wird, werden sich diese Fasttage in Freuden- und Festtage verwandeln. Von den vier in der Schrift genannten Fasttagen wird ein besonderer Platz dem Tisch'a BeAw (wörtl. ‚9. Aw‘) eingeräumt. Während die anderen Fasttage als ‚leichte Fasttage‘ definiert werden,⁶⁶ ist der 9. Aw ein strenger Fasttag⁶⁷ und wird als solcher mit allen zusätzlichen Vorschriften des Jom Kippur belegt. Während aber der Jom Kippur von seinem innersten Wesen her ein Tag der Freude, der inneren Reinigung, der Sühne und des Gefühls der ‚Katharsis‘ ist, ist der 9. Aw ein finsterer Tag allumfassender Trauer.

Trauer ist an diesem Tag aber nicht nur deswegen verordnet, weil an ihm der Erste Tempel zerstört wurde, sondern weil er sich auch in den nachfolgenden Generationen immer wieder als Unglückstag erwiesen hat. An ihm wurde Jahrhunderte später der Zweite Tempel zerstört, und auch Beitar, die letzte von Bar Kochba gehaltene Festung, endgültig in Asche gelegt. Es ereigneten sich auch danach weitere tragische Begebenheiten im Leben des Volkes am 9. Aw: Englands Juden wurden an diesem Tag aus England vertrieben und das Ultimatum an die Juden Spaniens, das Land zu verlassen, lief am 9. Aw ab.⁶⁸ Die Liste der tragischen Begebenheiten an diesem Tag ließe sich noch weiter fortsetzen.

Der Traktat, in dem die Fasttage behandelt werden, ist aber nicht diesen nationalen Trauertagen gewidmet, sondern hat größtenteils Fasttage anderen Charakters zum Thema – solche nämlich, die immer dann angeordnet wurden, wenn das Volk Israel in Bedrängnis war. Diese Fasttage waren auf eine bestimmte Zeitspanne begrenzt. Dabei handelt es sich in erster Linie um Fasttage, die im Hinblick auf die häufig verheerenden Dürreperioden verordnet wurden. Immer dann, wenn der Regen für längere Zeit ausblieb und den in Erez Jisrael lebenden Juden akute Hungersnot drohte, hatte man eine Serie von Fasttagen und Bittgebeten angeordnet. Dieses ‚Regenfasten‘ wurde viele Generationen lang auch andernorts beibehalten, und zwar selbst dann, wenn es nicht mehr von allen im Talmud festgelegten Zeremonien begleitet wurde. Es blieb jedoch Ausdruck des unerschütterlichen Glaubens, daß das Volk Is-

⁶⁶ Das bedeutet, daß an ihnen nur von Tagesanbruch bis zum Einbruch der Dunkelheit nicht gegessen werden darf.

⁶⁷ Die Fastenzeit des 9. Aw beginnt, wie jeder andere Tag auch, am Abend und dauert 25 Stunden.

⁶⁸ Vgl. E. FELDMAN, *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning: Law as Theology*, New York 1977; Z. RABINOWICZ, *A Guide to Life. Jewish Laws and Customs of Mourning*, Northvale 1989; D. ZLOTNICK, *The Tractate „Mourning“. Regulations relating Death, Burial and Mourning*, New Haven 1966; ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst* (Anm. 16), 128ff.

rael, wenn es sich geeint zum Gebet in Israel versammelt, mit Sicherheit von Gott erhört würde. An diesen Tagen des Regenfastens wurde besonders darauf geachtet, daß tatsächlich auch alle am Gemeinschaftsgebet teilnahmen. Der Talmud ist voller Geschichten, die von einfachen Leuten erzählen – oft sogar von solchen, die als Sünder angesehen wurden –, um deretwillen das Gebet der Gemeinde erhört und diese aus der Not errettet wurde.⁶⁹

8. Zum Gebot der Freude – Essen und Lernen

Die Feiertage und Festzeiten nach jüdischem Verständnis gliedern das Jahr durch wechselnde Hinweise auf die umfassende Bedeutung des menschlichen Lebens in seiner ganzen Vielfältigkeit.⁷⁰ Sie verhindern, daß das Dasein in eine bloße Aneinanderreihung von Tagen zerfällt. Durch feste Zeiten wird die Ruhe verordnet, die dem abhängigen, arbeitsmüden und rastlosen Menschen die Ruhe des Schöpfers in Erinnerung ruft. Feiertage und Festzeiten heiligen den Alltag. Die Satzungen, die sich auf festgesetzte Zeiten beziehen, verfolgen allein das Ziel, das Leben des Menschen zu behüten und zu festigen – nicht es einzuengen.⁷¹ So schafft der höchste jüdische Feiertag, der Schabbat, allwöchentlich für den Menschen „eine Abgeschiedenheit von der Welt in der Welt. Darum ist die Mauer seiner Satzungen so hoch aufgerichtet worden, damit in seinen heiligen Bezirk kein Laut aus dem Werktagsdasein hineindringe.“⁷² Die Weisen haben in ihrer Erörterung der Feiertage und Festzeiten zu Dtn 16,8⁷³ und zu Num 29,35⁷⁴ die entscheidende Sinnmitte wie folgt zusammengefaßt:

„Rabbi Jehoschua hat gesagt: Die Freude an einem Festtag ist gleichfalls ein Gebot; denn in einer Barajta heißt es: Rabbi Elieser sagte: Dem Menschen liegt an einem Festtage nur ob, entweder zu essen oder zu trinken oder zu sitzen und [die Tora] zu studieren. Rabbi Jehoschua hat gesagt: Man teile ihn, daß eine Hälfte auf das Essen und Trinken und die andere Hälfte auf das Lehrhaus kommt.“⁷⁵

Für jede komplexere Gesellschaft ist ein verbindlicher Kalender unentbehrlich. Der Tag war die Grundeinteilung aller Kalender schon des Altertums; als problematisch erwies sich aber die Einteilung der Zeit in Monate und Jahre. Die Völker des Nahen Ostens nahmen den Mondumlauf zur Grundlage.

⁶⁹ Vgl. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst (Anm. 16), 126–130.

⁷⁰ Vgl. KITOV, Das jüdische Jahr (Anm. 9); PETUCHOWSKI, Feiertage des Herrn (Anm. 9).

⁷¹ M Abot I.1; III.14; bT Nida 3b.

⁷² L. BAECK, Das Wesen des Judentums, Wiesbaden ⁸1988, 159.

⁷³ Vgl. Dtn 16,8: „Sechs Tage sollst du Ungesäuertes essen, und am siebten Tage ist Festversammlung dem Ewigen deinem Gotte; du sollst keine Arbeit verrichten“.

⁷⁴ Vgl. Num 29,35: „Am achten Tag sollt ihr Festversammlung haben, keine Arbeitsverrichtung sollt ihr tun.“

⁷⁵ bT Pes 68b.

Der jüdische Kalender ist demgegenüber durch die Angleichung des Mond- und Sonnenkalenders bestimmt. So ist z.B. auch heute noch der unterschiedliche Beginn des jüdischen Pessachfestes (am Tag des ersten Frühjahrsvollmonds) und des christlichen Osterfestes (am Sonntag nach dem ersten Frühjahrsvollmond) darauf zurückzuführen.⁷⁶

Das ist die Weltzeitsatzung nach dem Verständnis des Judentums: Feiertage und Festtage verleihen dem Leben einen unverwechselbaren Rhythmus und ermöglichen „die Heiligung des Namens“⁷⁷. Sie beziehen geschichtliche Ereignisse ein und begründen eine Gedächtniskultur,⁷⁸ die auch für das Christentum maßgebend ist. Charakteristisch für diese besondere Art des Gedenkens und Sich-Erinnerns ist, daß das erinnerte Ereignis mit dem Tag der Erinnerung synchronisiert wird.⁷⁹ Dabei ist jeder direkt angesprochen und aufgefordert, sich zu erinnern. Die gesamte jüdische Geschichte kann als eine Gegenwartsbewältigung verstanden werden, die das Leben trägt.⁸⁰ Das Wissen um Vergangenes hilft, in der Gegenwart zu bestehen und den kommenden Zeiten „in Frieden entgegengehen“⁸¹ zu können.

⁷⁶ In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zeigt der Osterfeststreit, daß es divergierende Ostertermine gab. Während vor allem die kleinasiatische und syrische Kirche das Osterfest genau am 14. Nisan begingen – deshalb werden sie auch „Quartodezimaner“ genannt –, feierten Rom und die meisten anderen Teilkirchen Ostern am Sonntag nach dem 14. Nisan.

⁷⁷ In den jüdischen Gebeten wird „Gott“ nicht ausgesprochen, sondern durch „Adonai“ (mein Herr) oder „HaSchem“ (der Name) ersetzt.

⁷⁸ M Pes X.6 und bT Pes 116b: „Von Geschlecht zu Geschlecht ist jeder verpflichtet, sich selbst anzusehen, als sei er aus Ägypten gezogen, denn es ist gesagt: ‚Und melden sollst du deinem Sohn an dem selben Tage, sprechend: ‚Um des willen, was Er mir tat, als ich ausfuhr aus Ägypten‘ [Ex 13,8]. Nicht unsere Väter allein hat der Heilige, gelobt sei er, erlöst, sondern uns hat er mit ihnen erlöst, denn es ist gesagt: ‚Und uns führte er von dort heraus, damit er uns herabkommen lasse, uns das Land zu geben, das er unseren Vätern zuschwor‘ [Dtn 6,23].“ – Vgl. YERUSHALMI, Zachor (Anm. 2).

⁷⁹ M Pes X.5: „Von Geschlecht zu Geschlecht ist jeder verpflichtet, sich selbst anzusehen, als sei er aus Ägypten ausgezogen.“

⁸⁰ Dtn 32,7: „Gedenke der Tage der Urwelt, faßt die Jahre, Geschlecht zu Geschlecht, deinen Vater frag, der dirs meldet, deine Alten, sie sprechens zu dir.“

⁸¹ M Pes X.6.

Hans Maier

Eine Zeit in der Zeit?

Die christliche Zeitrechnung

Die christliche Zeitrechnung stellt eine Zeit in die Zeit hinein. Sie zählt nicht von einem Anfang, sondern von einer Mitte her: Ein Leben, das Leben Christi, teilt die Weltgeschichte in ein Vorher und Nachher, und dementsprechend zählen wir die Jahre und Jahrhunderte *vor* und *nach* Christus. Mit dieser Übung begannen im 5. und 6. Jahrhundert die Mönche Victorius von Aquitanien und Dionysius Exiguus in Rom, wobei der erste die Passion, der zweite die Geburt Christi zugrundelegte. In den folgenden Jahrhunderten trat die Zählung der Jahre nach Christus allmählich in den Vordergrund und setzte sich zu Beginn der Neuzeit endgültig gegen die alte Zeitrechnung ‚seit Erschaffung der Welt‘ durch. Langsamer als die Berechnung der Jahre *nach Christus* (die sogenannte prospektive Zeitrechnung) entwickelte sich die retrospektive Zeitrechnung, also die Zählung der Jahre *vor* Christus: obwohl sie bereits im frühen Mittelalter auftaucht, wird sie doch erst seit der Aufklärung üblich. Voll ausgebildet tritt uns also die christliche Zeitrechnung in ihren beiden Zählformen erst seit dem 18. Jahrhundert entgegen. Seit dieser Zeit freilich verbreitet sie sich unaufhaltsam und wird im 19. und 20. Jahrhundert zur allgemein üblichen Zeitberechnung in der Welt – als Grundlage für Geschichtsschreibung, Verkehr und Handel selbst dort gebräuchlich, wo – wie in China, im Judentum oder im Islam – andere Zählssysteme gelten.

Im folgenden will ich zuerst die Entstehung der christlichen Zeitrechnung schildern, wie sie sich in allmählicher Ablösung von jüdischen und römischen Zählungen seit dem 5. Jahrhundert entwickelt hat. Ein Blick auf die Anfänge des christlichen Kalenders schließt sich an. Endlich will ich auf die Gegenzeitrechnungen und Gegenkalender eingehen, wie sie seit der Französischen Revolution in steigendem Maß, jedoch bis heute ohne durchschlagenden Erfolg entwickelt worden sind. Sie zeigen, daß die christliche Zeitrechnung immer wieder angefochten wurde, daß die ‚Herrschaft über die Zeit‘ nie unbestritten war.

1. Die Entstehung der christlichen Zeitrechnung

Es fällt auf, daß eine Zählung, eine Rechnung der Zeit ‚nach Christus‘ sich erst verhältnismäßig spät entwickelt hat. Die Urkirche und die frühe Christenheit dachten noch nicht daran, die tägliche Zeit am Jahr der Geburt oder des Todes Christi zu messen. Ein Bewußtsein dafür, daß Jesu Werk ein Maß-

stab sei auch für das allgemeine Geschehen in der Welt, war erst in Ansätzen vorhanden. Daher bestand auch kein Bedürfnis, eine gänzlich neue, eine christliche Zeitrechnung einzuführen. Und so benutzten die Christen neben der biblizistischen Weltära des Judentums (seit Erschaffung der Welt) ganz unbefangen auch die damals üblichen anderen Zeitrechnungen: die römische Ära *ab urbe condita*, die Datierung nach Konsulatsjahren und kaiserlichen Regierungsjahren, ja sogar die diokletianische Ära, obwohl sie an einen der heftigsten Christenverfolger erinnerte.¹

Erst allmählich begann sich ein christliches Zeitbewußtsein zu entwickeln – ein Bewußtsein der Besonderheit, der singulären Bedeutung des Christusgeschehens. Der wichtigste Anknüpfungspunkt war der Gedanke der Herrschaft Christi über Raum und Zeit. Die Erhöhung Christi „über alle“, seine Herrschaft über Himmel und Erde (Phil 2,9–11), die Gestalt des Kyrios Christus, „durch den alles ist und wir durch ihn“ (1 Kor 8,6), das Bild des Sohnes Gottes als des „Erben des Alls“ (Hebr 1,2–5) – dies alles wies schon über die (jüdisch-christliche), in den biblischen Texten vorgegebene Zeitlinie hinaus. Von hier eröffnete sich die Möglichkeit, die gesamte Weltgeschichte in eine christozentrische Ordnung zu bringen – angefangen von der Schöpfung der Welt und der Erwählung des Volkes Israel, der Inkarnation und der Passion Christi über die Zeit der Kirche bis hin zur neuen Schöpfung am Ende aller Tage.² Die Rede von der Königsherrschaft Christi war geeignet, den Absolutheitsanspruch irdischer Reiche zu relativieren. Sie befreite die Christen vom Druck tagespolitischer Abhängigkeiten. So konnte Christus als ewiger König den vergänglichen irdischen Herrschern gegenübergestellt werden. Das mußte auf längere Frist zu Konsequenzen auch im Zeitverständnis der Christen führen.

Der wachsende Einfluß christozentrischer Betrachtungsweisen läßt sich vor allem an den Datierungen der Martyrerakten seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfolgen. Hier treten neben die alteingeführten Zählungen nach Herrscherjahren immer häufiger Zeitangaben, die sich unmittelbar auf Christus beziehen. So heißt es im Martyrium des hl. Polykarp:

„Der selige Polykarp erlitt den Martertod am zweiten des Monats Xanthikus, am 23. Februar, an einem großen Sabbat, um die achte Stunde. Er wurde ergriffen von Herodes unter dem Oberpriester Philippus von Tralles, unter dem Prokonsulat des Statius Quadratus, unter der ewig währenden Herrschaft unseres Herrn Je-

¹ Handliche Übersicht bei H. KALETSCH, Art. Zeitrechnung, in: Lexikon der Alten Welt, hrsg. von Carl Andresen u.a., Zürich / Stuttgart 1965 (Neudruck 1990), 3307ff. Zum folgenden: HANS MAIER, Die christliche Zeitrechnung, Freiburg i.Br. ⁵2000.

² Vgl. OSCAR CULLMANN, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich 1946, ³1962, 75ff., 105f.

sus Christus. Ihm sei Ruhm, Ehre, Herrlichkeit und ewiger Thron von Geschlecht zu Geschlecht. Amen.“³

Der Bericht über das Martyrium des hl. Apollonius endet mit folgender Datierung:

„Es litt aber der dreimal selige Apollonius der Asket nach römischer Berechnung am 11. vor den Kalenden des Mai, nach asiatischer aber im achten Monat, nach unserer Zeitrechnung unter der Herrschaft Jesu Christi, dem Ehre sei in alle Ewigkeit.“⁴

Ähnliche Datierungen finden sich auch in den Akten des hl. Pionius und seiner Genossen⁵ und in den prokonsularischen Akten des hl. Cyprian:⁶ In beiden steht am Ende der üblichen Zählungen nach Regierungsjahren die nun schon allgemein gebrauchte Formel „unter der Herrschaft unseres Herrn Jesus Christus“.⁷ Gewiß ist diese Bezugnahme auf die Herrschaft Christi noch keine christliche Jahres- und Zeitrechnung im förmlichen (technischen) Sinne; aber sie ist doch mehr als nur eine theologische Besiegelung ‚profaner‘ Datierungen. Der temporale Bezug ist deutlich; die Königsherrschaft Christi überwölbt die Datierungen nach weltlichen Herrscherjahren. Insofern kann man durchaus von einem „neuen Anfang“ in der Zeitrechnung⁸ sprechen. Der Gedanke der Königsherrschaft Christi beginnt ‚historische‘ Konsequenzen zu zeitigen.

Dabei ist noch folgendes zu bedenken: Die Berichte über das Leiden und den Tod der Glaubenszeugen wurden in den christlichen Gemeinden jeweils an den Jahrestagen des Martyriums verlesen. Das Gedenken an die Märtyrer bildete die älteste Schicht kirchlicher Heiligenfeste. Aus den Gedenktagen entstand später der Heiligenkalender.⁹ Die Texte der Martyriologien – z.T. auf

³ Martyrium Polykarps, in: RUDOLF KNOPF / GUSTAV KRÜGER, Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen 1929, 7; Übersetzung nach GERHARD RAUSCHEN, Echte alte Märtyrerakten (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 14), Kempten / München 1913, 307f.

⁴ Akten des Apollonius, in: KNOPF / KRÜGER (Anm. 3), 35; Übersetzung nach RAUSCHEN (Anm. 3), 328.

⁵ Martyrium des Pionius, in: KNOPF / KRÜGER (Anm. 3), 57.

⁶ Akten Cyprians, in: KNOPF / KRÜGER (Anm. 3), 64.

⁷ Anhand der neueren Editionen ist der Hinweis von ARNOLD A. T. EHRHARDT, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. 2, Tübingen 1959, 71, auf eine Formel („war [...] Kaiser, wie wir bekennen, unser Herr Jesus Christus [...]“) in den Akten der Scilitanischen Märtyrer leider nicht zu verifizieren.

⁸ So EHRHARDT (Anm. 7), 71. – Von einer „weitreichenden weltchronologischen Umdisponierung“ in den ausgehenden Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts spricht AUGUST STROBEL, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, Berlin 1977, 400.

⁹ Vgl. HERMANN REIFENBERG, Fundamentalliturgie, Bd. 2, Klosterneuburg 1978, 270f.; JOHN HENNIG, Kalendar und Martyrologium als Literaturformen, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 7 (1961) H. 1, 1ff.; jetzt in: JOHN HENNIG, Literatur und Existenz. Ausgewählte Aufsätze, Heidelberg 1980, 37ff., vgl. 10f., 25ff.

Gerichtsprotokollen fußend – gingen so im Lauf der Zeit ins Gedächtnis der Kirche ein. Sie wurden zum Allgemeinwissen in der Christenheit.¹⁰ Damit gehörte auch der Verweis auf die Herrschaft Christi zum allorts bekannten Traditionsgut; wir dürfen damit rechnen, daß er überall dort gegenwärtig war, wo in Gottesdiensten der Martyrer der Kirche gedacht wurde.

Trifft das zu, so wäre das Argument, mit dem im Jahr 525 der skythische Abt Dionysius Exiguus die Abkehr von der Zählung nach der diokletianischen Kaiserära proklamierte, in der Tradition gut begründet. Dionysius, der im Auftrag von Papst Johannes I. die Osterzyklen neu berechnete, führte gegen die diokletianische Ära ins Feld, daß sie die Erinnerung an einen gottlosen Christenverfolger wachhalte – ausgerechnet bei der Suche nach dem richtigen Ostertermin müsse man der Zeitrechnung eines Tyrannen folgen! Da sei es vorzuziehen, meinte er, daß man das Zeitmaß der Jahre (*annorum tempora*) von der Menschwerdung Jesu Christi nehme, „damit der Ausgangspunkt unserer Hoffnung umso klarer hervorträte und die Ursache der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes, das Leiden unseres Erlösers, umso sichtbarer erstrahle“.¹¹ Der Gedanke war nicht neu: Bereits 75 Jahre früher hatte der Mathematiker Victorius von Aquitanien eine Ostertafel entwickelt, die neben einer Zählung nach Konsuln eine Zeitrechnung nach Christi Passion enthielt.¹² Offensichtlich war die Zeit – 300 Jahre nach dem ersten Auftauchen von Datierungen nach Christus und fast 150 Jahre nach der konstantinischen Wende – reif für eine grundsätzliche Neubestimmung der Zeit.

Das frühe Christentum, der Herkunft aus dem Judentum noch nahe, hatte sein Zeitverständnis zuerst im Horizont biblischer Überlieferungen gefunden. Später kamen hellenistische, römische und regionale Zeitorientierungen hinzu. Dann trat die alles beherrschende Beziehung auf Christus immer stärker in den Vordergrund – zunächst *theologisch*, als Relativierung römisch-kaiserlicher Selbstbezogenheit, als Hinweis auf den einzigen Herrscher, der diesen Namen verdiente, Christus; dann auch *historisch*, als Ansage einer neuen, nach ihm benannten Zeit.

In der Entstehung der christlichen Zeitrechnung spiegelt sich eine veränderte Haltung der Christen zur ‚Welt‘. War diese ihnen anfangs fern, fremd und gleichgültig, so beginnt sie mit der dogmatischen Festigung des Christentums seit dem 4. Jahrhundert und mit der Entstehung einer christlichen Gesellschaft in Ost- und Westrom immer wichtiger zu werden. Das Christentum wird, bildlich gesprochen, schwerer, es sinkt tiefer ins Irdische ein.

¹⁰ So berichtet AUGUSTINUS, Sermo 280–282, daß der Bericht über den Martyrertod der Heiligen Perpetua und Felicitas und ihrer Gefährten am Gedächtnistag der Martyrer in den Kirchen von Hippo vorgelesen wurde.

¹¹ BRUNO KRUSCH, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1937, Phil.-Hist. Klasse), Berlin 1938, 59ff., hier 64.

¹² Vgl. KRUSCH (Anm. 11), 4ff.

Wie auf die *Welt*, so läßt es sich auch stärker auf die *Zeit* ein. Und so bewegt es sich bald nicht mehr ausschließlich in der überlieferten ‚Zeit der anderen‘ – es schafft sich seine eigene Zeit. Genauer: das in ihm von Anfang an vorhandene Zeitbewußtsein¹³ löst sich von den herkömmlichen Mustern und entwickelt seine eigene Prägung: in einer neuen Zeitrechnung ebenso wie in der Neugestaltung des Jahres; in der Vergegenwärtigung der Heilsereignisse ebenso wie in den Festen der Martyrer und Heiligen.

2. Anfänge des christlichen Kalenders

Als das Christentum sich in der jüdischen, römischen und außerrömischen Welt ausbreitete, stieß es auf andere Zeit- und Zählssysteme. Sie waren, wie alle kalendarischen Ordnungen, aus natürlichen und historischen Elementen zusammengesetzt. Die zyklischen Zeitordnungen lehnten sich an die Bewegungen von Sonne und Mond an (Tag, Monat, Jahr) oder entstanden durch religiöse und soziale Vereinbarung (Woche). Daneben entwickelten sich *lineare* Zeitordnungen, die längere Abläufe (Ären, Perioden) umfaßten und aus denen im Lauf der Zeit die Vorstellung einer unumkehrbaren Geschehensfolge (Geschichte) erwuchs. Das Christentum drang in beide Zeitsysteme – die in den alten Kalendern eng verwoben waren – ein und veränderte sie; es nahm jedoch auch wichtige Elemente aus ihnen in die eigene Geschichte mit. So sind bis heute im christlichen Kalender natürliche und geschichtliche Ordnung ineinander verschränkt – und das Kirchenjahr bringt religiöse Gedenktage und Naturzeiten miteinander in Verbindung.¹⁴

¹³ In seiner quellennahen Rekonstruktion liegt nach wie vor das Verdienst Cullmanns. Viele seiner systematisch erschlossenen Befunde werden übrigens durch die historischen Analysen STROBELS (Anm. 8) bestätigt. Demnach fiel die Wendung von einem hocheschatologischen zu einem stärker soteriologischen Selbstverständnis der christlichen Gemeinden ins Ende des zweiten Jahrhunderts. „Der einstige Primat des Hoffens auf den bereits zum Gericht inthronisierten Menschensohn und Herrn wurde nun unwiderruflich abgelöst vom Primat des Glaubens an den in Verkündigung und Sakrament in der Gemeinde gegenwärtigen Kyrios. Daß es mit der vorgenommenen welt-chronologischen Neuorientierung auch zugleich zur Erstellung neuer größerer Kalenderzyklen kam (84j., 112j., 95j. und 100j.), veranschaulicht das enge unauflösliche Wechselverhältnis von christlicher Weltchronologie und kirchlicher Kalenderkomputation“ (STROBEL [Anm. 8], 402). Nun rückt auch der „anfängliche Christus“ gegenüber dem endzeitlichen in den Vordergrund; gegenüber Tod und Wiederkehr wird die Inkarnation stärker betont, und damit kann das Datum der Geburt Christi zur Mitte der Geschichte werden – ein Prozeß, der sich freilich sehr allmählich und in Stufen vollzieht.

¹⁴ Zur Organisation der Zeit in der Liturgie: HANSJÖRG AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 5), Regensburg 1983, 18ff.; ferner HENNIG (Anm. 9), 45ff.; REIFENBERG (Anm. 9), 236ff.

Der junge Trieb christlicher Zeitauffassung entfaltete sich zunächst am Spalier der jüdischen Jahresordnung. Christen wie Juden gliederten die Monate nach dem auch in älteren vorderorientalischen Kulturen bezeugten Siebentagezyklus. *Ein* Tag in der Woche galt als Fest- und Ruhetag. Die jüdische Woche war nicht nur in judenchristlichen Gemeinden in Übung, sie fand auch Eingang in den heidenchristlichen Gemeinden Griechenlands und Kleinasien. Von hier drang sie im Lauf der Zeit nach ganz Europa vor.¹⁵ Es ist erstaunlich, daß gerade eine nicht naturhafte, auf Konvention beruhende Zeitspanne, die Woche,¹⁶ ein so beständiges Element des abendländischen Kalenders darstellt. Sie ist bis in die Neuzeit hinein nicht grundsätzlich angefochten worden. Erst die Französische und später die Russische Revolution experimentierten mit Dekadengliederungen des Monats – freilich ohne dauerhaften Erfolg, da die ‚Ruhe am siebten Tag‘ inzwischen zum Standard des Arbeitslebens in der zivilisierten Welt gehörte.

In der christlichen Woche jüdischer Herkunft lebte freilich auch heidnisches Traditionsgut weiter. Denn diese Woche war im zweiten und dritten Jahrhundert durch die griechisch-römische Planetenwoche hindurchgegangen und hatte deren Tagesbezeichnungen übernommen.¹⁷ Die Römer hatten die Tage der Woche nach den fünf mit freiem Auge sichtbaren Planeten (Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur) sowie nach Sonne und Mond benannt. Den sieben Tagen entsprachen sieben Gottheiten. (Später wurden in der germanischen Welt römische Götter zum Teil durch germanische ersetzt: Donar und Freya gaben dem Donnerstag und Freitag die Namen.) Auch die Monatsnamen des europäischen Kalenders sind von den Römern geprägt worden: Römische Bezeichnungen verdrängten die älteren babylonischen und hebräischen Monatsnamen. In der Zeit der ersten Cäsaren wurden der römischen Monatsreihe die letzten bis heute gültigen Namen eingesetzt, Juli und August – an Caesar und an Octavian Augustus erinnernd.¹⁸ Und endlich gab es seit der auf Julius Caesar zurückgehenden Kalenderreform (45 vor Christus) ein *Julianisches Jahr*, das die Grundlage aller modernen Chronologien bildet, ein Sonnenjahr mit 365 1/4 Tagen (alle vier Jahre ein Schalttag), in 12 Monate gegliedert, mit einer siebentägigen Woche und dem Jahresbeginn am 1. Januar.

Innerhalb der von der jüdischen Woche und vom römischen Monat und Jahr geprägten Zeitverläufe wurde der *Sonntag* zum neuen Zentrum des christlichen Kalenders: der erste Tag nach dem Sabbat, anfangs (vor allem in

¹⁵ Vgl. HEINZ ZEMANEK, *Kalender und Chronologie*, München ⁴1987, 18ff.; AUF DER MAUR (Anm. 14), 26ff.; REIFENBERG (Anm. 9), 243 ff.

¹⁶ Woche und Monat lehnen sich zwar an Mondviertel und Mondperiode an, haben aber in unserem Kalender keinen direkten Bezug auf den Mond; vgl. ZEMANEK (Anm. 15), 18.

¹⁷ Vgl. AUF DER MAUR (Anm. 14), 27; ZEMANEK (Anm. 15), 82.

¹⁸ Hierzu ARNO BORST, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Berlin 1990, 18ff.

Jerusalem) noch mit diesem verbunden, später verselbständigt und immer mehr in Konkurrenz zur jüdischen Festordnung tretend.¹⁹ Über seine Ursprünge und sein Alter gibt es verschiedene Theorien;²⁰ so viel scheint aber festzustehen, daß die Sonntagsfeier im Ostergeschehen verankert war; jedenfalls nahmen die Gemeinden auf die Erscheinungen Jesu am ersten Tag nach dem Sabbat Bezug.²¹ Die frühen Christen nannten diese Versammlung mit Verkündigung und Eucharistie *Herrentag* – ein Begriff, in dem das Gedenken an Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi enthalten ist.²² Entscheidend war die regelmäßige Wiederholung dieses Gedenktags – heutige Liturgiker sprechen vom „Wochenpascha“²³ –, seine Einbeziehung in den Jahresrhythmus, in die stetig wiederkehrenden Versammlungen der jungen Christengemeinden. Der Tag der Verherrlichung Jesu sollte regelmäßig begangen und immer wieder vergegenwärtigt werden. Vergegenwärtigung war das Grundprinzip der älteren Liturgie – die Kirche feierte ja nicht ein historisches Ereignis, sondern der Auferstandene war in ihr ganz unhistorisch gegenwärtig, wenn sie sich in seinem Namen versammelte. Wie es der altchristliche, vom Zweiten Vatikanum erneuerte Gebetsruf ausdrückt: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und Deine Auferstehung preisen wir, bis Du kommst in Herrlichkeit.“

Mit der konstantinischen Befreiung der Kirche veränderten sich die Akzente. Auf der einen Seite wurde der Sonntag nun als Fest- und Ruhetag offiziell im Kalender verankert (321) und verdrängte den römischen Samstag und den jüdischen Sabbat vom Wochenanfang;²⁴ unter Christen entwickelte sich, von Provinzialsynoden ausgehend, allmählich eine Sonntagsmeßpflicht.

¹⁹ Vgl. AUF DER MAUR (Anm. 14), 26ff., 36ff.; REIFENBERG (Anm. 9), 243ff.

²⁰ Zum Forschungsstand: WILLY RORDORF, Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum, in: Liturgisches Jahrbuch 31 (1981) 145ff.; AUF DER MAUR (Anm. 14), 35 (dort weitere Literatur).

²¹ „Die Sonntagsfeier ist insofern im Ostergeschehen verankert, als sie später, und zwar in je verschiedenen Gemeinden zu je verschiedenen Zeiten durch die Auferstehung bzw. die Erscheinungen des Auferstandenen am Ersten Tag nach dem Sabbat motiviert wurde. Eine liturgische Kontinuität mit dem Geschehen selbst oder auch nur mit der Urgemeinde ist aber nicht nachzuweisen“ (AUF DER MAUR [Anm. 14], 39).

²² Vgl. RORDORF (Anm. 20), 156ff.

²³ So REIFENBERG (Anm. 9), 244. Vgl. auch JEAN CORBON, Liturgie aus dem Urquell, Einsiedeln 1981: „Feiern wir Christus, unser Pascha, dann dringt dieser Tag in unsere Zeit ein, sie wird davon verklärt, wird sakramental [...] Nun erreicht uns dieser strahlende Tag der Auferstehung nicht wie eine Erinnerung oder wie ein abstraktes Ideal, sonst hätte der Tod noch immer Gewalt über ihn; er ist immerwährende Energie des Heiligen Geistes in unsere sterbliche Zeit hinein“ (145f.). – „Der erste Wochentag, der Sonntag, wird den Lebensglanz der Auferstehung über alle andern Tage gießen. Der hl. Gregor von Nyssa sagt uns: ‚Der Christ lebt die ganze Woche seines Lebens das einzige Ostern und läßt diese Zeit licht werden.‘ Und Origenes: ‚An keinem einzigen Tag feiert der Christ nicht Ostern.‘“ (147f.)

²⁴ Vgl. BORST (Anm. 18), 20.

Auf der anderen Seite rückte jetzt das *jährliche* Osterfest – in Ost und West unterschiedlich ausgestaltet und nicht selten zu verschiedenen Zeiten gefeiert – in den Vordergrund: Es erhielt seine zentrale Stellung im Kirchenjahr und zugleich eine Zuordnung zum Naturkalender. Das Konzil von Nikaia (325) traf bezüglich des Osterfestes zwei wichtige Entscheidungen: Einmal bestätigte es den römischen Brauch, Ostern an einem Sonntag zu feiern; sodann legte es den Termin auf den ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond fest.²⁵

Damit waren die Eckpunkte des kirchlichen Kalenders gegeben: die jüdische Woche – freilich mit dem Sonntag, nicht mehr dem Sabbat im Mittelpunkt; das auf dem Sonnenkalender beruhende römische Jahr – freilich noch jahrhundertlang mit verschiedenen Jahresanfängen; endlich – auf dem Umweg über das jüdische Pessach – der mondabhängige Ostertermin, von dem her dann andere bewegliche Feste des Kirchenjahres (Aschermittwoch, Palmsonntag, Christi Himmelfahrt, Pfingstsonntag) bestimmt wurden; hinzu kamen die ‚erinnernden‘ Heiligenfeste mit festen Terminen, die im Lauf der Zeit alle Regionen der Christenheit einbezogen und den ganzen Jahreskreis ausfüllten.

Gewiß war die Entstehung einer kalendarischen Ordnung der Feste und Festzeiten auch ein Stück Historisierung: Das Pathos des ‚Großen Festes‘ verzeitigte sich; eine Fülle von Festen entstand, die den natürlichen Ablauf der Zeit gliederten. Neben die Herrenfeste traten die Feste der Heiligen als Gedenken an die *mirabilia domini in servis*, die Wundertaten des Herrn an seinen Knechten. Aber dies alles war zugleich ein Stück Entfaltung der Kirche in der Zeit. Vor allem im Westen trat jetzt der Gedanke der Inkarnation in den Vordergrund: Wie Gott in der Menschwerdung in die Genossenschaft des Fleisches mit den Menschen gekommen war, so kam er auch in ihre *Zeit*-Genossenschaft. Wie jede Eucharistiefeier die Erinnerung an Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt wachhält,²⁶ so zeichnen die Herren- und Heiligenfeste im Kirchenjahr das heilige Geschehen in der Geschichte nach. Auch hier ‚sank die Kirche in die Zeit ein‘. Immer größere Zeiträume wurden der Reflexion zugänglich. Die Welt hörte auf, für den Christen nur ein zufällig-kontingentes Milieu der Tugendübung zu sein wie im älteren, endzeitlich geprägten Christentum: Sie wurde in die Heilsgeschichte einbezogen. Das Christentum begann Welt und Gesellschaft zu umfassen. Die „innerweltlich-heilsgeschichtliche Orientierung der abendländischen Kirche“²⁷ kündigte sich an.

²⁵ Vgl. REIFENBERG (Anm. 9), 245; ZEMANEK (Anm. 15), 44ff.

²⁶ Dazu JOHN HENNIG, Der Geschichtsbegriff der Liturgie, in: Schweizer Rundschau 49 (1949) 50ff.

²⁷ AUGUST STROBEL, Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, Münster 1984, 153.

So war es mehr als ein historischer Zufall, daß im 6. Jahrhundert im Westen an die Stelle der alten Passions- und Auferstehungsära – die noch die Ostertafeln des Victorius prägte – die *Inkarnationsära* trat. Künftig nahm die Berechnung des Osterzyklus ihren Ausgang vom Geburtsdatum Christi. Und so verfuhr auch die neue *christliche Zeitrechnung*. Hand in Hand damit ging eine Ausweitung der historisch überblickbaren Zeiten, die sich seit langem vorbereitet hatte. Man kann sie deutlich an der Arbeit der Komputisten erkennen: Umfaßten die Berechnungen des Osterzyklus im dritten Jahrhundert zunächst Perioden von 84, 95 und 112 Jahren, so wuchsen sie im vierten Jahrhundert auf 200, im fünften Jahrhundert auf 500 Jahre an,²⁸ bis endlich der früh- und hochmittelalterliche Computus, die mathematisch-astronomische Oster- und Kirchenrechnung,²⁹ noch größere Zeiträume zu überblicken begann.

Indem die Kirche die Zuständigkeit für die ‚natürliche Zeit‘ und den Kalender übernahm, trat sie in die Kompetenzen des sinkenden Römischen Reiches ein. Auch für Kalenderreformen, wie sie im Lauf der Jahrzehnte und Jahrhunderte notwendig wurden, hatte sie nun einzustehen. Das brachte viele Probleme mit sich. Einmal reichten die damaligen astronomischen und mathematischen Kenntnisse nicht aus, um die ohnehin spärlichen biblischen Zeitangaben über Geburt und Leben Jesu hinreichend zu konkretisieren;³⁰ zum anderen zeigten sich bald die Schwierigkeiten der Koordination der verschiedenen durch die Gestirne gegebenen Zeitordnungen.³¹ Nicht nur der Ju-

²⁸ Von einer „sehr bedeutsamen weltchronologischen Umstellung“ spricht STROBEL (Anm. 8), im Hinblick auf das ausgehende zweite Jahrhundert. Er weist auf den Zusammenhang zwischen der alexandrinischen Komputation und der von Hippolyt von Rom und Julius Africanus propagierten Weltchronologie hin, die Jesu Geburt auf das 5500. Jahr einer Ära Mundi setzte. „Die byzantinische Chronistik, aber auch das mittelalterliche Geschichtsdenken, sind ohne sie undenkbar. Letzten Endes ist das abendländische Bewußtsein bis in die Moderne hinein davon geprägt worden. Die Weltbedeutung des Christusgeschehens fand damit ihren wohl eindrucksvollsten zahlenmäßigen Niederschlag“ (453).

²⁹ Dazu jetzt BORST (Anm. 18), passim, und ZEMANEK (Anm. 15), 35ff.

³⁰ Zum Problem des Geburts- und Todesjahres Jesu vgl. STROBEL (Anm. 8), 139ff., und ZEMANEK (Anm. 15), 84ff.

³¹ Weder das aus dem Umlauf der Erde um die Sonne sich ergebende *Jahr* noch der aus dem Umlauf des Mondes um die Erde sich ergebende *Monat* läßt sich durch den *Tag* (Umdrehung der Erde um ihre Achse) exakt teilen. Auf die Konsequenzen für den Festkalender weist PETER RÜCK, Die Dynamik mittelalterlicher Zeitmaße und die mechanische Uhr, in: HANNO MÖBIUS / JÖRG JOCHEN BERNS (Hrsg.), Die Mechanik in den Künsten. Studien zur ästhetischen Bedeutung von Naturwissenschaft und Technologie, Marburg 1990, 17ff., hin: „Weil die 365 Tage des Jahres nicht durch 7 teilbar sind, also keine ganze Zahl von Wochen ausmachen, sind alle tagesdatierten Feste um 7 Wochentage verschiebbar. Wo aber ein bestimmter Wochentag, meist ein Sonntag, für die Feier gefordert ist, muß das Datum um 7 Einheiten schwanken, und wo zusätzlich zum Wochentag noch eine bestimmte Mondphase gefordert ist, muß das Datum um die Differenz zwischen

lianische Schalttag alle vier Jahre war um etwa 11 Minuten pro Jahr überzogen – was in 128 Jahren einen Tag ausmacht –, auch beim 19jährigen Mondzyklus erbrachte die Schaltung in 310 Jahren einen Tag zuviel. So wurde Ostern in späteren Zeiten oft am falschen Sonntag gefeiert, abweichend von dem durch das Konzil von Nikaia bestimmten Naturtermin – ein Übelstand, der seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert mit bloßem Auge festzustellen war³² und der mannigfache Reformvorschläge auslöste.³³ Die Gregorianische Reform (1582) vollzog nach langem Anlauf eine bessere Anpassung an das tropische Jahr, indem sie die bereits auf den 11. März vorgerückte Frühlings-Tagundnachtgleiche auf den 21. März festsetzte: 10 Tage fielen aus; auf Donnerstag, den 4. Oktober 1582, folgte Freitag, der 15. Oktober 1582. Zugleich wurde die Schaltregel dadurch verbessert, daß in 400 Jahren 97 Schalttage vorgesehen waren; in den durch 100 teilbaren Jahren wurden die Schalttage weggelassen – falls nicht die Hunderterzahl durch vier teilbar war. Auch die Methode zur Bestimmung des Ostersonntags wurde verbessert.³⁴

Gegen die ‚päpstliche‘ Kalenderreform – Europa war inzwischen konfessionell gespalten – gab es Widerstände. Obwohl die Maßnahmen durch eine internationale Kommission vorbereitet worden waren und obwohl sie manchem Fachmann nicht weit genug gingen,³⁵ setzte sich der reformierte Kalen-

Mondphasendatum und Sonnenjahrsdatum schwanken. Es gibt deshalb zwei Gruppen von beweglichen Festen.

1. Wo nur ein bestimmter Wochentag in Bezug auf ein fixes Datum gefordert ist, umfaßt der Spielraum 7 Tage. So bei den vier Adventssonntagen, deren erster zwischen dem 27. November und dem 3. Dezember liegen kann, je nachdem, ob der 25. Dezember auf einen Sonntag oder einen anderen Wochentag fällt. Der sog. Weihnachtsfestkreis – inkl. die dreizehn Tage bis Epiphanie – ist jünger und weniger ausgreifend als der Osterfestkreis, der erheblich stärkere Turbulenzen mit sich bringt.

2. Da Ostern auf den Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond fällt, schwankt sein Datum nicht bloß um 7 Wochentage, sondern zusätzlich um die Differenz zwischen Mond- und Sonnenmonatsdatum. Bei einem fixen Frühjahrsbeginn am 21. März kann der erste Frühjahrsvollmond zwischen dem 21. März und dem 18. April stattfinden, Ostern aber – der Sonntag danach – auf 35 verschiedene Daten zwischen dem 22. März und dem 25. April fallen. Um diese 35 Tage verschieben sich alle an Ostern geknüpften Termine, die Sonntage der vorösterlichen, 40tägigen Fastenzeit und die Feste der 50tägigen, nachösterlichen Zeit bis Pfingsten, die Sonntage und die Feste wie Himmelfahrt, Trinitatis und Fronleichnam. Die kalendarischen Turbulenzen des Osterfestkreises betreffen die Monate Februar bis Juni; als letztes daran geknüpft Fest fällt Fronleichnam – erst im 13. Jahrhundert eingeführt – spätestens auf den 24. Juni (das letzte Mal 1943, das nächste Mal 2038), den St. Johannstag. Die zweite Jahreshälfte ist wesentlich ruhiger [...] So dreht sich das christliche Jahr nicht monoton im Kreis wie eine Uhr, sondern vielmehr wie ein funkelndes und tingelndes Karussell über einem Exzenter“ (26f.).

³² Vgl. RÜCK (Anm. 31), 20.

³³ Vgl. ZEMANEK (Anm. 15), 29ff.

³⁴ Vgl. ZEMANEK (Anm. 15), 11, 28ff.

³⁵ So z.B. dem Calvinisten und Schöpfer der modernen Chronologie Joseph Justus Scaliger (1540–1609); vgl. BORST (Anm. 18), 88. – Zu den Widerständen gegen den Gregoriani-

der nur langsam durch. Zuerst übernahmen ihn die katholischen Staaten, dann ab 1700 die protestantischen; erst 1918 die Sowjetunion, 1923 die Gebiete der griechischen Orthodoxie (diese jedoch ohne die neue Osterregel), 1927 die Türkei. Damit kehrte der christliche Kalender – nunmehr verändert und verbessert, aber immer noch auf der Grundlage des Julianischen Jahres aufbauend – in die Gebiete seines altchristlichen Ursprungs zurück.

Doch der christliche Kalender prägte nicht nur die langen Zeiträume, die Jahre, Jahrzehnte und Jahrhunderte. Er wirkte vor allem nach innen auf Zeitgefühl und Zeitbewußtsein der Menschen ein. Die in die Naturzeit hineingestellten, regelmäßig wiederkehrenden Sonn- und Feiertage, die auf große Feste hingespante Zeit, der Rhythmus des Kirchenjahres – das alles sollte die Aufmerksamkeit der Menschen schon im Alltag auf die Ewigkeit hinlenken. Tag, Woche und Jahr wurden zu Abkürzungen des Erlösungsweges der Menschheit: „repetitive Exerzitien zur Einführung in das Heilsgeschehen“ (Peter Rück).³⁶ Die Zeitmaße füllten sich mit spiritueller Bedeutung, ob es sich nun um die Wochentage handelte,³⁷ um die Festkreise des Kirchenjahres oder um den Heiligenkalender. Aus dem Kalender gingen – wie John Hennig, Arno Borst und Ludwig Rohner dargetan haben – erzählerische und poetische Traditionen hervor: angefangen bei lateinischen Kalenderversen und altirischer Poesie³⁸ über die ‚Contes‘ des Mittelalters³⁹ bis zu den volkstümlichen Kalendern der Neuzeit und den Kalendergeschichten Grimmelshausens, Hebels, Brechts.⁴⁰

In den folgenden Jahrhunderten drängte die christliche Zeitrechnung allmählich die anderen Zeitrechnungen zurück.⁴¹ Der Prozeß vollzog sich langsam. Vielfach zählte man noch nach Regierungsjahren: so die Langobarden

schen Kalender und den daraus hervorgegangenen ‚Kalenderstreitigkeiten‘ vgl. die Beiträge von WOLFGANG WALLENTA und ROLF EICHLER in diesem Band.

³⁶ RÜCK (Anm. 31), 21.

³⁷ RÜCK (Anm. 31), 25f., verweist auf die Votivmessen der Wochentage: „So haben sich die Engelmesse am Dienstag, die Kreuzmesse am Freitag und die Marienmesse am Samstag bis heute behauptet, während andere Zuordnungen sich oft verschoben haben. Der Sonntag gehörte der Trinität (heute der Montag) [...] Das Spätmittelalter weihte den Dienstag Christi Großmutter Anna, den Mittwoch dem hl. Joseph, den Donnerstag der Eucharistie [...]“.

³⁸ Vgl. HENNIG (Anm. 9), 19ff.

³⁹ Fest und Kalender in französischen Erzählwerken des 12. und 13. Jahrhunderts behandelt eine Thèse de Doctorat d’État von PHILIPPE WALTER, Paris 1991 (im Mittelpunkt steht Chrétien de Troyes). Auf die Verwandtschaft von lat. *computare* mit den volkssprachlichen Vokabeln *conter*, *contar*, *raccontare*, *erzählen*, *to tell* weist BORST (Anm. 31), 41, hin: „[...] die Nichtgelehrten Europas verklammerten das Erzählen von Geschichten und die Zählung von Zeit“.

⁴⁰ Vgl. LUDWIG ROHNER, *Kalendergeschichte und Kalender*, Wiesbaden 1978, 119ff., 159ff., 373ff.

⁴¹ Zum folgenden RÜCK (Anm. 31), 22ff., und BORST (Anm. 18), 44ff., der auch auf Rückschlüsse im Gebrauch computistischer Methoden im 11. Jahrhundert hinweist.

und Franken nach den Jahren ihrer Könige, die Päpste (seit 781) nach den Pontifikatsjahren; auch die zyklischen Indiktionen (15jährige Steuerzyklen) behaupteten sich lange. Für die Tageszählung galt noch immer der römische Kalender. „Die eigentliche Durchsetzungsphase der christianisierten Zeit ist erst das Hochmittelalter von 1000 bis 1300 [...] Die allgemeine Verbreitung ist nicht vor dem 12. Jahrhundert erreicht.“⁴² Von da an freilich wagte man die von Dionysius Exiguus vorgenommene Datierung nach Christi Geburt – trotz nie ganz verstummender rechnerischer Bedenken – nicht mehr ernstlich in Frage zu stellen: ein Beweis dafür, daß das Prinzip der Inkarnationsära sich endgültig durchgesetzt hatte.

Das ganze Mittelalter hindurch und bis weit in die Neuzeit hinein blieb freilich der größere Horizont einer biblischen, Altes und Neues Testament umfassenden Zeit- und Geschichtsbetrachtung bestehen. Hier hatte man den Weltlauf in seiner ganzen Ausdehnung von der Schöpfung bis zum Gericht im Auge; hier waren jüdische und christliche Vorstellungen über den Anfang der Zeit noch lange eins; hier war der Ort für die alttestamentarischen Weltalterlehren und ebenso für christliche Spekulationen über die Herrschaft des Antichrist, das Millennium, das bevorstehende Weltende. Hier versuchte man auch Klarheit zu gewinnen über den realen Beginn der Welt, über das kalendarische Datum der Schöpfung. Aber diese Welterschaffungs- und Weltalterlehren entfalteten sich ohne die rechnerische Präzision, welche die Suche nach dem richtigen Ostertermin im Bereich der christlichen Zeitrechnung ausgelöst hatte; die Künste der Computisten kamen ihnen nicht oder nur in eingeschränktem Maß zugute. So wurden sie zum Tummelplatz kühner und unkontrollierter Spekulationen – mit dem Ergebnis, daß die Datierungen der biblischen Weltära immer mehr auseinandergingen: Bald differierten die Jahre der Erschaffung der Welt nicht nur zwischen Juden und Christen, sondern auch zwischen den Christen selbst.⁴³ Während der *Beginn* der Welt in immer größeres Dunkel rückte und sich allmählich allen genaueren Bestimmungen entzog, wurde das *Ende* der Welt zum bevorzugten Thema von Schwärmern und Millennaristen.⁴⁴ Gegenüber dieser doppelten Unsicherheit war die *Geburt Christi* ein verlässliches und berechenbares Datum; in ihr, so schien es, konnte der Zeitlauf seine natürliche Mitte, seinen Anker finden.

So entwickelte sich bereits im Mittelalter vom Fixpunkt der Geburt Christi aus eine Zählung *nach rückwärts* – die sogenannte *retrospektive Inkarnationsära*. Ihre wechselvolle Geschichte ist durch die Forschungen von Anna-

⁴² RÜCK (Anm. 31), 23.

⁴³ Vgl. ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, Beobachtungen zum Aufkommen der retrospektiven Inkarnationsära, in: Archiv für Diplomatik 25 (1979) 5f.

⁴⁴ Vgl. JÜRGEN MIETHKE, Das Reich Gottes als politische Idee im späteren Mittelalter, in: JACOB TAUBES (Hrsg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 3: Theokratie, München u.a. 1987, 267ff.

Dorothee von den Brincken in wesentlichen Punkten erhellt worden.⁴⁵ Wiederum war Beda Venerabilis der erste, der in seiner *Kirchengeschichte* ein Ereignis auf diese neue Weise datierte: Caesar, so schreibt er, kam nach England im Jahre 60 vor Christus, *ante vero Incarnationis Dominicae tempus anno sexagesimo*⁴⁶ – es ist die erste Rückwärtsdatierung der Weltgeschichte.⁴⁷ Beda verwendete diese Zählung fast spielerisch (er behielt daneben das alteingeführte *ab urbe condita* bei); er hat sie auch nicht weiter systematisiert, zumal er in seinem Spätwerk keine vorchristlichen Zeiträume zu behandeln hatte. Seine komputistischen Bedenken gegenüber der biblizistischen, aber auch der inkarnatorischen Zeitrechnung sind bekannt.⁴⁸ Immerhin gab er der Inkarnationsära in seiner *Kirchengeschichte* den Vorzug vor der biblizistischen Ära, die er noch in seinen *Chroniken* verwendet hatte – und aus der Rückwärtszählung, obwohl sie nur einem einzigen Ereignis gilt, wird man mit aller Vorsicht schließen können, daß ihm der Vorteil der Rechnung von einer ‚Mitte‘ her durchaus bewußt war.

Bedas Vorgehen wurde in diesem Punkt nicht unmittelbar aufgenommen. Zwar tauchten bei Marianus Scottus an acht Stellen Jahre *ante incarnationem iuxta Dionysium* auf;⁴⁹ aber sowohl er als auch die folgenden Historiker gaben sich im allgemeinen mit kleineren Zeiträumen zufrieden: Annalen und Viten traten an die Stelle umfassender Chroniken;⁵⁰ die ‚lange Zeit‘ der Computisten blieb für Jahrhunderte die Ausnahme.⁵¹

⁴⁵ Vgl. VON DEN BRINCKEN, Beobachtungen (Anm. 43); DIES., Anniversaristische und chronikalische Geschichtsschreibung in den ‚Flores Temporum‘ (um 1292), in: HANS PATZE (Hrsg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter (Vorträge und Forschungen, Bd. 31), Sigmaringen 1987, 195ff.

⁴⁶ BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica Gentis Anglorum*, c. 2, in: *Patrologia Latina*, Bd. 95,27; vgl. dazu VON DEN BRINCKEN, Beobachtungen (Anm. 43), 6; BORST (Anm. 18), 36.

⁴⁷ Vgl. VON DEN BRINCKEN, Beobachtungen (Anm. 43), 2f., weist darauf hin, daß retrospektive Zählungen in anderen Zeitrechnungen als der christlichen nicht bekannt sind: „Das streng lineare Zeitdenken ist ein Charakteristikum der sogenannten Buchreligionen, der auf dem Alten Testament basierenden Weltreligionen. Für das Judentum ist das zentrale Heilsereignis, das Erscheinen des Messias, noch nicht Geschichte geworden; mithin ist hier nur die Weltära verbindlich geblieben. Im Islam wäre theoretisch eine retrospektive Hidschra-Rechnung denkbar [...]“; aber die Universalhistoriker des Islam „bedienen sich im Mittelalter vielmehr für die ältere Zeit der hebräischen Weltära oder der Seleukidenära, wie etwa Rasid ad-Din in der ‚Geschichte der Kinder Israels‘ am Beginn des 14. Jahrhunderts im mongolischen Ilkhanreich von Persien, als im Abendland bereits retrospektiv gerechnet wird. Ein Vorbild ist hier nicht auszumachen“.

⁴⁸ Vgl. BORST (Anm. 18), 33ff.

⁴⁹ Vgl. ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, Marianus Scottus. Unter besonderer Berücksichtigung der nicht veröffentlichten Teile seiner Chronik, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 17 (1961) 191ff.

⁵⁰ Man denke an EINHARDS *Vita Caroli Magni* oder an die *Gesta Frederici* des OTTO VON FREISING.

⁵¹ Vgl. BORST (Anm. 18), 56ff.

Die retrospektive Inkarnationsära wurde erst mit der Zeit des Buchdrucks populär. Stilbildend wirkte der Kölner Kartäuser Werner Rolevinck mit seinem *Fasciculus Temporum* (1474). Sein ‚Zeitbündel‘ reichte von der Erschaffung der Welt bis zur Gegenwart. Neben der Schöpfungschronologie verwendete Rolevinck auch die Zählung *ante vel post Christi Nativitatem*. Die Begründung, die er gab, enthielt ein theologisches und ein praktisches Argument: Die Inkarnationsära war ehrwürdiger und konnte rascher aufgefunden werden.⁵² So standen in seiner Schrift *aetas Mundi* und *aetas Christi* nebeneinander; doch die Waage begann sich nun deutlich zugunsten der ‚Zeit Christi‘ zu neigen.⁵³

Die retrospektive wie die prospektive Inkarnationsära setzten sich seit dem 17. Jahrhundert überall in Europa endgültig durch. Dabei mag der Umstand mitgespielt haben, daß diese Zählweise auch der protestantischen Geschichtsschreibung akzeptabler erscheinen mußte als ein Zeitgerüst aus den Regierungszeiten der Päpste. Auch Völker, die nicht zum Heiligen Römischen Reich gehörten, konnten ihre Könige und Fürsten leichter in einer Zeit *nach Christus* unterbringen als in einer Folge kaiserlicher Regierungsjahre.

Jedenfalls wandten sich die katholischen wie die protestantischen Länder Europas nun allmählich von der biblizistischen Weltära ab. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts häufen sich die Belege. So zählte der Melanchthon-Schüler Johann Aurifaber 1550 in seiner *Chronica* [...] *deudsch* neben dem „jar der welt“ auch das „jar vor Christi geburt“ (während Luther noch durchgehend *a condito mundo* gerechnet und die Inkarnationsära nur für die Zeit *nach Christus* verwendet hatte); ähnlich die Chronologen Abraham Bucholzer und Georg Nicolai.⁵⁴ Zu Beginn des 17. Jahrhunderts traten Sethus Calvisius, Johannes Kepler und die Jesuiten Dionysius Petavius und Giovanni Battista Riccioli für die neue Datierungsweise ein.⁵⁵ Die alte Zählung war einfach zu unübersichtlich geworden: Um drei Jahrtausende gingen die einzelnen Rechnungen auseinander, bemerkte Riccioli; und ein halbes Jahrhundert später führte A. de Vignolles in seiner *Chronologie de l'Histoire Sainte* gar zweihundert verschiedene Datierungsweisen der Schöpfungsära an!⁵⁶ So kam auch ein so strenger Hüter der Tradition wie Jacques-Bénigne Bossuet nicht umhin, neben den biblizistischen Datierungen zusätzlich die Zählung *vor Chri-*

⁵² Zit. bei VON DEN BRINCKEN, Beobachtungen (Anm. 43), 19 mit Anm. 59: *quia hec era magis solemnis est apud nos et citius solet requiri*.

⁵³ So auch ADALBERT KLEMP, Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert, Göttingen u.a. 1960, 81ff. (zu Rolevinck ebd., 87 und Anm. 260).

⁵⁴ Vgl. KLEMP (Anm. 53), 87f.

⁵⁵ SETHUS CALVISIUS, *Opus chronologicum universale* (1605); JOHANNES KEPLER, *De stella nova* (1606); DIONYSIUS PETAVIUS, *Rationarium Temporum* (1633); GIOVANNI BATTISTA RICCIOLI, *Chronologia reformata* (1669).

⁵⁶ Vgl. KLEMP (Anm. 53), 85.

stus für seine Universalgeschichte zu verwenden.⁵⁷ In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vollends wurden um die alte Schöpfungsära nur noch Nachhutgefechte geführt.⁵⁸

Es gehört zur Ironie der Geschichte, daß sich jene Zeitrechnung, die Christus in die Mitte der Zeit rückte, just in der Zeit der Aufklärung endgültig durchsetzte – in einer Zeit also, die sich in vielen Bereichen von christlichen Überlieferungen loszulösen begann. Doch den praktischen Vorteil der chronologischen Rechnung von einem Fixpunkt aus konnten auch Kritiker des Christentums und der Gregorianischen Ära nicht leugnen. Der neue Pluralismus der Kulturen setzte den christlichen Zeitrahmen keineswegs außer Kurs, er bestätigte ihn eher: Auf welche andere Achse der Geschichte hätte man sich denn ohne Schwierigkeiten einigen können? So kam in den Jahren vor der Französischen Revolution ein über 1200jähriger Prozeß zum vorläufigen Abschluß, der 525 mit dem Osterzyklus des Dionysius Exiguus und der ersten Zählung nach Christi Geburt begonnen hatte.

3. Gegenzeitrechnungen und Gegenkalender

So definitiv der Sieg der christlichen Zeitrechnung zu sein schien, so wenig blieb er ohne Widerspruch. Das galt schon für das späte 18. Jahrhundert. Während sich die Zählung vor und nach Christus in Europa und im Westen durchsetzte und in den folgenden Jahrhunderten sogar die außerchristlichen Kulturen eroberte,⁵⁹ kam es in der Französischen Revolution zum ersten geschlossenen Gegenentwurf: dem *republikanischen Kalender*. Mit geringerer Wirkung experimentierten im 19. Jahrhundert Philanthropen, Positivisten, Anhänger Auguste Comtes und Friedrich Nietzsches mit neuen Kalendern und neuen Zeitrechnungen;⁶⁰ aber das blieb im allgemeinen auf kleine Sektiererkreise beschränkt und interessierte nur wenige. Erst das 20. Jahrhundert wartete dann wieder mit größeren Experimenten, mit Gegenzeitrechnungen und Gegenkalendern auf – im bolschewistischen Rußland, im faschistischen Italien und im nationalsozialistischen Deutschland.

Die Auflehnung gegen den inzwischen 200 Jahre alten Gregorianischen Kalender kam aus verschiedenen Quellen. Da war einmal die nie ganz verstummte Kritik von Astronomen und Mathematikern, denen die Reformen

⁵⁷ Vgl. KARL LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Zürich ²1953, 100f., 129ff.

⁵⁸ Vgl. KLEMP (Anm. 53), 88f.

⁵⁹ Dies freilich oft in der neutralen Form ‚nach der Zeitrechnung‘, ohne ausdrückliche Beziehung auf Christus; in dieser Form ist das christliche Jahr – zumindest als Geschäftsjahr – sogar in der heutigen jüdischen und islamischen Welt als Ergänzungsschronologie zu der nach wie vor bestehenden jüdischen und mohammedanischen Ära präsent.

⁶⁰ Vgl. ALBERT MATHIEZ, *La Théophilanthropie et le Culte décadaire* (1796–1801), Paris 1904; vgl. unten Anm. 76 und 77.

des Papstes entweder zu weit oder nicht weit genug gegangen waren – brachte doch jede Kalenderreform die Schwierigkeit mit sich, daß man erhöhte Präzision durch vergrößerte Unordnung erkaufte.⁶¹ Hinzu kam die aufklärerische Lust am glatt und gleichmäßig Teilbaren, an der Ästhetik des Dezimalsystems – sie richtete sich gegen die ‚irregulären‘, weil verschieden langen *Monate*, vor allem aber gegen die *Woche*, der man vorwarf, daß sie weder den Monat noch das Jahr genau teilte. Endlich störten das von Jahr zu Jahr neu zu datierende Osterfest und die von ihm abhängigen beweglichen Feste der Kirche – war es nicht möglich, dafür ein für allemal fixe Termine zu bestimmen?

Freilich hätten solche Erwägungen kaum hingereicht, um die Abkehr von der christlichen Zeitrechnung und die Einführung einer ganz neuen Zeitrechnung zu rechtfertigen. Also mußten noch andere Momente hinzukommen: der im Lauf der Revolution sich vertiefende Bruch mit der Vergangenheit, mit Königtum, Kirche, christlicher Überlieferung; das Bewußtsein eines epochalen Einschnitts, einer Zeitgrenze, über die keine Brücke, kein chronologischer Notsteg hinüberführte; und endlich, aus beidem erwachsend, die Flucht nach vorn – in eine neue, selbstgeschaffene Zeitrechnung, die ‚Jahre der französischen Republik‘. So wurde der Revolutionskalender zur grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der christlichen Vergangenheit, und zwar auf vielen Ebenen: von der Bestimmung des Jahres bis zur Einteilung des Tages, von der Gliederung der Arbeitszeit bis zum Rhythmus der Feste und Feiern – ein Unternehmen, das mit unerbittlicher Logik Zug um Zug voranschritt.⁶²

Anfangs dominierten in der Diskussion die Forderungen technischer Rationalität: Wie im Bereich der Längenmaße und Gewichte, so sollte auch im Bereich der Zeitrechnung und -messung das Dezimalsystem eingeführt werden; auf diese Weise sollte zur „Herrschaft über den Raum“ die „Herrschaft über die Zeit“ hinzukommen.⁶³ Doch bald zeigte sich, daß mit Rationalisierungen und Vereinfachungen solcher Art noch keine ‚neue Zeit‘ zu gewinnen war, zumal das bisherige System so tiefgreifenden Veränderungen Wider-

⁶¹ So ZEMANEK (Anm. 15), 30ff., mit Einzelnachweisen. Im übrigen war es aufklärerische Tradition, mit den Ägyptern gegen die Gregorianische Ära zu argumentieren, wie schon der Artikel *ère* in D. DIDEROTS und J.-L. D'ALEMBERTS *Encyclopédie* erkennen läßt.

⁶² Zum folgenden HANS MAIER, *Revolution und Kirche*, Freiburg i.Br. ⁵1988, 269ff. (revolutionäre Feste und Zeitrechnungen).

⁶³ MONA OZOUF, *La fête révolutionnaire 1789–1799*, Paris 1976, 188f. Zugleich mit den Bemühungen um neue Zeitrechnung und neuen Kalender war eine Kommission der Pariser Akademie mit der Festlegung eines neu definierten Längenmaßes und ein Ausschuß des Konvents mit der Festlegung eines neuen Maß- und Gewichtssystems beschäftigt. MICHEL VOVELLE vermutet, daß der Erfolg der Restrukturierung des Raumes in der Revolution mit der relativen Neutralität dieses Unternehmens zusammenhing, während die Restrukturierung der Zeit an religiösen Widerständen scheiterte (Diskussionsbeitrag in: ROLF REICHARDT / EBERHARD SCHMITT, *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins*, München 1988, 66f.).

stand entgegensetzte: Das Jahr hatte nun einmal zwölf, nicht zehn Monate, und die Uhr mit zehn Stunden setzte sich in der Praxis nicht durch.⁶⁴ So ging man entschlossen an die Destruktion der alten Zeitrechnung und nahm zugleich mit dem Sonntag das liturgische Jahr, die Heiligenfeste, die Siebentagewoche ins Visier: Die alte Zeit sollte verschwinden, eine neue aus dem Überschwang des revolutionären Festes geboren werden;⁶⁵ die überlieferten Monatsnamen sollten abgeschafft und durch neue ersetzt werden; an die Stelle des Sonntags sollte der *Decadi* treten.

Beim neuen Zeitbeginn und seiner Bezeichnung schwankte man einige Jahre hin und her. Mit dem Jahresbeginn 1792 wich die Legislative erstmals von der christlichen Zeitrechnung ab und datierte mit dem „dritten Jahr der Freiheit“. Im August desselben Jahres ging man zum „vierten Jahr der Freiheit und ersten Jahr der Gleichheit“ über, und nach der Abschaffung der Monarchie datierte man – erstmals am 22. September 1792 – nach „Jahren der französischen Republik“.⁶⁶ Die neue Zeitrechnung wurde durch Dekret des Konvents vom 5. Oktober 1793 (ergänzt am 24. Oktober desselben Jahres) in Kraft gesetzt. Vom 22. September 1792 an galt das *Jahr Eins der Republik*.

Es ist bemerkenswert und verdient hervorgehoben zu werden, daß man selbst im Pathos des neuen Anfangs nicht versäumte, das historische Ereignis der Gründung der Republik an der Naturzeit zu legitimieren. Hier bot die Nähe des Gründungsdatums zur Herbst-Tagundnachtgleiche des Jahres 1792 der glaubensfreudigen Zeit das willkommene Stichwort an.

„So hat die Sonne gleichzeitig die beiden Pole und nach und nach die ganze Erde am selben Tag erleuchtet, an dem zum ersten Mal über dem französischen Volk die Fackel der Freiheit erglänzte – jene Fackel, die eines Tages das ganze menschliche Geschlecht erleuchten wird.“⁶⁷

So führte der revolutionäre Gegenentwurf gegen die christliche Zeitrechnung und den christlichen Kalender im Ergebnis zwei gegensätzliche Tendenzen

⁶⁴ Einzelheiten bei BRONISLAW BACZKO, *Le Calendrier Républicain*, in: PIERRE NORA (dir.), *Les Lieux de Mémoire*, Paris 1984, 37ff. Uhren mit doppeltem – herkömmlichem und dezimalem – Ziffernblatt wurden in Frankreich nach Einführung der neuen Zeitrechnung entwickelt; das Dekret des Konvents vom 24. September 1793 räumte ein Jahr für den Umbau der Uhren ein. Unter den Uhrmachern wurde ein Wettbewerb gestartet; Entwürfe wurden mit hohen Summen in der Bevölkerung propagiert.

⁶⁵ Über den Zusammenhang zwischen dem revolutionären Fest und der neuen Zeitrechnung: MAIER, *Revolution und Kirche* (Anm. 62), 279ff.

⁶⁶ Vgl. HERMANN GROTEFEND / THEODOR ULRICH, *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Hannover ¹⁰1960, 29; P. AUFGEBAUER, *Die astronomischen Grundlagen des französischen Revolutionskalenders*, in: *Die Sterne* 51 (1975) 40f.

⁶⁷ *Procès-verbaux du Comité d’Instruction publique de la Convention Nationale publiés et annotés par M. J. GUILLAUME*, 6 Bde., Paris 1891–1907; ein Registerband (1957) mit einer Einleitung von G. BOURGIN enthält Korrekturen und Nachträge, Bd. 2, 442.

zusammen. Auf der einen Seite, aus aufklärerischer Wurzel, die Rationalisierung und Mathematisierung aller Lebensverhältnisse, wie sie in der durchgehenden Dezimalisierung der Zeitmaße, in der Egalisierung der Monate⁶⁸ und im Wegfall von Woche und Sonntag zum Ausdruck kam – eine Tendenz, die sich, wenn auch abgeschwächt, bis heute gehalten hat und die noch den (spärlicher gewordenen) heutigen Vorschlägen zur Reform des Gregorianischen Kalenders, aber auch vielen Überlegungen zur gleitenden Arbeitswoche zugrunde liegt.⁶⁹ Auf der anderen Seite, aus romantischem Zeitgefühl, das Bedürfnis nach ‚naturnahen‘ Tages- und Monatsnamen, die das rationalistische Gerüst der ‚neuen Zeit‘ gemütvoll umkleiden sollten: So wurde das Jahr zu einem poetischen Reigen der Natur (Vendémiaire, Brumaire, Frimaire etc.); die eben noch in dürrer Manier nur abgezählten Tage (Primedi, Duodi, Tridi usw.) erhielten Namen von Pflanzen, Tieren, Mineralien. Den Decadis wurden ländliche Ackergeräte zugeordnet, und vollends sollte an den am Ende des Jahres übriggebliebenen Tagen, den ‚Sansculottiden‘, die Tugend, der Geist, die Arbeit, die Meinung und die Anerkennung gefeiert werden: Was sich nicht in die rationale Einteilung des Jahres fügte, wurde zum Fest.⁷⁰

Gemeinsam war beiden Tendenzen, daß sie gegen die Siebentagewoche und den christlichen Sonntag standen: Gilbert Romme hat dies seinem Konventskollegen Grégoire gegenüber auch ganz ungeschminkt als Ziel der Reform herausgestellt.⁷¹ Freilich gelang es auf die Dauer nicht, den Sonntag durch den Decadi zu ersetzen. Selbst auf dem Höhepunkt der Dechristianisierungswelle galt der republikanische Kalender in Frankreich nicht unumstritten – schon gar nicht in ländlichen Regionen.⁷² Entscheidend waren wohl neben der Anhänglichkeit an die Tradition auch soziale Gründe: Mit den alten Festen und dem Sonntag zog der Staat ein nicht unerhebliches Stück Freizeit ein; er kündigte den jahrhundertealten Konsens über die Ruhe am siebten Tag auf und erweiterte die Arbeitszeit abrupt von sechs Tagen auf neun.⁷³ Es be-

⁶⁸ Hier ging die Rechnung freilich nicht auf, wie die Verlegenheitslösung der am Ende des Jahres außerhalb der Monatsgliederung nachgeschobenen Tage (Sansculottides) und die nach wie vor nötigen Schalttage zeigten; vgl. AUFGEBAUER (Anm. 66), 46; ZEMANEK (Anm. 15), 100f.

⁶⁹ Vgl. JÜRGEN WILKE (Hrsg.), *Mehr als ein Weekend? Der Sonntag in der Diskussion*, München / Wien / Zürich 1989, mit Beiträgen von Urs Altermatt, Peter Häberle, Cornelius G. Fetsch, Jürgen Wilke und Hanspeter Heinz.

⁷⁰ Freilich wurden die ‚Sansculottiden‘ durch einen Konventsbeschluß vom 26. August 1794 wieder aufgehoben; nur der letzte wurde als Feiertag beibehalten.

⁷¹ Vgl. GUILLAUME (Anm. 67), II, LXXVII.

⁷² Die stärkere Verwurzelung des Revolutionskalenders in einer Großstadt zeigt die methodisch sorgfältige Studie von MICHAEL MEINZER, *Der französische Revolutionskalender und die ‚Neue Zeit‘*, in: REICHARDT / SCHMITT (Anm. 63), 23ff.

⁷³ Selbst wenn man einräumt, daß der alte Sonntag nicht ohne weiteres schon ein Tag der Ruhe war – das wird er erst im 19. Jahrhundert, im Zug der Arbeitsschutzgesetzgebung! –,

darf noch genauerer Untersuchung, welche Motive schließlich zum Zusammenbruch der revolutionären Zeitrechnung geführt haben.⁷⁴ Aber sicher war es nicht nur nachrevolutionäre Erschöpfung, auch nicht allein der Wille Napoléons zum Friedensschluß mit der Kirche, die hier den Ausschlag gaben. Gab es doch neben der religiösen auch immer astronomische und mathematische Kritik am republikanischen Kalender – und selbst ehemalige Anhänger (wenigstens zeit- und teilweise) wie Joseph-Jérôme Lalande und Pierre-Simon Laplace gaben schon 1801/02 die Sache verloren,⁷⁵ ehe Frankreich 1805 den revolutionären Kalender abschaffte und zur christlichen Zeitrechnung zurückkehrte.

Gemessen an der dogmato-logischen Geschlossenheit der revolutionären Zeitrechnung und des republikanischen Kalenders wirken die Nachspiele im 19. und im 20. Jahrhundert wie ein Abgesang. August Comtes *Calendrier positiviste* lehnte sich an die revolutionäre Festgestaltung an, indem er Monate und Tage nach großen Männern (auch einzelnen großen Frauen) benannte; doch sparte er die Heiligen nicht völlig aus. Sein Jahr bestand aus 13 Monaten zu 28 Tagen; auf die endgültige Festlegung einer neuen Ära verzichtete er ganz.⁷⁶ Friedrich Nietzsches *Ecce homo* erhob den Anspruch, mit dem 30. September 1888 der „falschen Zeitrechnung“ den „ersten Tag des Jahres Eins“ neu zu beginnen.⁷⁷ Kreise seiner Jünger entwickelten später eine paradoxe Übung, die Jahre nach dem Tod Gottes zu zählen. Doch das waren Experimente ohne größere soziale Wirkung; die breite Öffentlichkeit erreichten sie kaum.

sondern auch Behördengängen, Besorgungen, Begegnungen diene; siehe MEINZER (Anm. 72), 60, 69ff.

⁷⁴ MEINZER (Anm. 72, 28f., ist zuzustimmen, wenn er fordert, das eklektische Sammeln von Belegstellen müsse „durch eine konsequente Lokalstudie ersetzt werden“. Freilich läßt eine Großstadtstudie wiederum keine Rückschlüsse auf ganz Frankreich zu – hier könnte nur eine Reihe konsequenter Stadt-Umland-Studien weiterhelfen. Wieviele Fragen bezüglich der Wirkung des revolutionären Kalenders noch offen sind, zeigt die Diskussion des Referats von Meinzer: ÉTIENNE FRANÇOIS, HANS-JÜRGEN LÜSEBRINK, MICHEL VOVELLE, PAOLO VIOLA, REINHART KOSELLECK, MICHAEL MEINZER), in: REICHARDT / SCHMITT (Anm. 63), 65ff. – Vgl. auch die ausgearbeitete Marseille-Studie von MICHAEL MEINZER, *Der französische Revolutionskalender (1792–1805). Planung, Durchführung und Scheitern einer politischen Zeitrechnung*, München 1992, sowie den Beitrag von MEINZER in diesem Band.

⁷⁵ Vgl. AUFGEBAUER (Anm. 66), 47f.

⁷⁶ Vgl. AUGUSTE COMTE, *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle en treize entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité: Édition commémorative du centenaire de la mort d'Auguste Comte, répr. de l'édition apostolique*, Rio de Janeiro 1957, 12e Entretien, 383ff., 490f. Als Beginn einer provisorischen Ära hatte Comte zuerst den 1. August 1789 vorgeschlagen; später kam der Jahresanfang 1855 in Gebrauch.

⁷⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Werke und Briefe*, Bd. 1 (1934), XLIX; dazu KARL LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart ³1953, 411.

Selbst die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts haben die herkömmliche Zeitrechnung und Kalenderordnung nicht mehr dauerhaft in Frage stellen können. Lenins Versuch, die Arbeitstage auf Kosten der Feste auszudehnen, stieß schon in der Revolution auf Widerstand: Die Petersburger Arbeiter sahen hier einen sozialpolitischen Besitzstand gefährdet.⁷⁸ Spätere Experimente der Sowjetunion mit einer gleitenden Fünf-Tage-Arbeitswoche ohne Samstag und Sonntag waren nicht von Dauer. Im Zweiten Weltkrieg kehrte Stalin zur traditionellen Woche und zum Sonntag zurück.⁷⁹ Mussolinis *faschistische Ära*, vom 28. Oktober 1922 an gerechnet, dem Tag des Marsches auf Rom, war von Anfang an eine Zweitählung, die *neben* das normale Datum trat; sie wurde im übrigen nicht sonderlich ernst genommen.⁸⁰ Was das millenarische ‚Dritte Reich‘ anging, so beschränkte es sich darauf, die Spuren der christlichen Zeitrechnung zu verwischen (‚nach der Zeitwende‘), Kalenderzensur zu üben und in Entwürfen für die Zukunft von einem ‚germanischen Kalender‘ und einer neuen Zeitrechnung zu träumen;⁸¹ geblieben ist davon so gut wie nichts.

Und so leben wir noch heute in der Ära, die Dionysius Exiguus im Jahr 525 begründet hat, und wir rechnen unsere Erdentage *post Christum natum*, nach der christlichen Zeitrechnung – nach einer Zeit in der Zeit, wie ich darzustellen versuchte.

⁷⁸ Vgl. PETER SCHEIBERT, *Lenin an der Macht*, Weinheim 1984, 335.

⁷⁹ Vgl. ZEMANEK (Anm. 15), 102.

⁸⁰ Vgl. GROTEFEND / ULRICH (Anm. 66), 29.

⁸¹ Vgl. KLAUS VONDUNG, *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*, Göttingen 1971; RAIMUND BAUMGÄRTNER, *Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg*, Mainz 1977, bes. 92ff.; ROHNER (Anm. 40), 476f.; JOSEF ACKERMANN, *Himmler als Ideologe*, Göttingen u.a. 1970, bes. 84ff.

Andreas E. Müller

Von Weltjahren und Indiktionen

Die Byzantiner und die Zeit

Die philosophische Grundlage für das Verständnis des Zeitbegriffes ist gelegt, die antike Zeitmessung und die Kalenderreform des Iulius Caesar sind vorgestellt und auch in die christliche Zeitrechnung (oder sagen wir besser: in die Zeitrechnung des christlichen Westens) wurde in den vorhergehenden Beiträgen bereits eingeführt; damit sind die großen Entwicklungslinien nachgezeichnet, an deren Ende unsere eigene Zeitrechnung steht.

Im folgenden soll nun der Blick in Richtung Osten gelenkt werden, weg von Caesar und dem alten Rom hin zur *Nea Rome*, zum Neuen Rom – nach Byzanz: auf das Oströmische Reich, dessen Existenz und Bedeutung in unserer auf die westlichen Belange gerichteten Geschichtsbetrachtung für gewöhnlich etwas zu kurz kommt. In der Schule erfahren wir von den alten Griechen und Römern, von Sokrates und Seneca, von Alexander dem Großen und Kaiser Augustus. Irgendwann geht es mit dem Römischen Reich bergab und plötzlich laufen wilde Horden langhaariger und schlechterzogener Barbaren quer über Europa, bis dieses endlich mit Karl dem Großen wieder zu sich selbst findet. Und schon beginnt die eigene, die deutsche Geschichte, mit Karolingern und Ottonen, Saliern, Staufern und Wittelsbachern. Byzanz und die Byzantiner bleiben dabei zumeist außen vor. So sei hier ein kurzes Streiflicht auf dieses gewaltige Reich im Osten geworfen, das die Völkerwanderung überstand, die Anstürme der Araber und noch vieles mehr. Wie rechnete man dort? Wie teilte man dort die Zeit ein? „Nun, das hängt ganz davon ab, wohin man gerade schaut.“ So oder so ähnlich dürfte die spontane Antwort des Byzantinisten lauten und wie vielschichtig sie ist, wird sich rasch erweisen.

1. Geographische Weite – kulturelle Vielfalt

Zunächst sei aber nicht regional Umschau gehalten, der Blick also nicht etwa nach Kleinasien gewendet oder nach Syrien oder auf die Hauptstadt Konstantinopel. Besser man besieht sich zuvor die Menschen, die Byzantiner also, und damit die mittelalterliche Gesellschaft. Da scheint der Hinweis durchaus berechtigt und bedenkenswert, daß der Großteil der Byzantiner mit dem hier vorgelegten Band zum Thema Zeit und Zeitrechnung wenig hätte anfangen können. Nachdenken über die Zeit, sich Gedanken machen über verschiedenste Möglichkeiten, Zeit einzuteilen, mit der Zeit zu rechnen und sie zu berechnen – ein Privileg für wenige. Der Großteil der Byzantiner war weit we-

niger privilegiert. Selbst nach vorsichtigen Schätzungen waren mehr als zwei Drittel der Bevölkerung mit der Bewirtschaftung des Landes befaßt. Ihr Leben spielte sich in kleinen, überschaubaren Räumen – auch Zeiträumen – ab: Sie beackerten und bepflügten ihre bescheidenen Parzellen und hofften, daß die Saat Frucht bringe, damit aus den kärglichen Erträgen, die der Boden hergab, die Steuerabgaben erwirtschaftet werden konnten und man sich und die Seinen den Winter hindurch über Wasser hielt. Es waren die Jahreszeiten, die das Leben gliederten, und man rechnete in Monaten, nicht in Jahrhunderten. Zahlreiche in der griechischen Volkssprache und nicht im Gelehrtenjargon verfaßte Kalendergedichte zeigen in sich immer wiederholenden Bildern, wie sich dem einfachen Mann das Jahr – oder sollte man besser gleich sagen: das Leben – darstellte:

Januar: Regen und Schnee. Glückliche ist, wer jetzt ein fettes Schwein zum Schlachten hat, das ihn über den Winter bringt.

Februar: Winterkälte, da helfen nur warme Getränke und ein wärmendes Feuer.

März: Es wird wärmer und damit beginnen die Feldzüge und Kriege.

April: Ostern und Lämmer.

Mai: Läßt alles wachsen und zaubert ein Meer aus duftenden Blüten hervor.

Juni: die erste Ernte ist fällig, die sich auch über den heißen Juli hinweg erstreckt.

August: die Früchte an den Bäumen reifen; jetzt heißt es Feigen essen, denn der nächste Winter kommt bestimmt.

September: bringt die Weinlese und das Weinkeltern – aber bitte mit frisch gewaschenen Füßen, wie man liest! Wer jetzt die Mühlen auf sich nimmt, wird im Mai einen schönen Tropfen zu trinken haben.

Oktober: das Holz wird geschlagen und mit der Leimrute Jagd auf Vögel gemacht.

November: es wird gepflügt und gesät, was bis in den Dezember hineinreicht.

Was hier vielfach nach Idylle klingen mag, war alles andere als dies: Wer die Kriegsmärsche überlebte und im Spätherbst nach Hause zurückkehrte, der hoffte, daß die Seinen wohlauf waren und mit vereinten Kräften die Ernte eingefahren hatten, ehe nun schon wieder daran gegangen werden mußte, die Saat und damit die nächste Ernte vorzubereiten. All das vollzog sich zwischen dem Aufgang der Sonne und ihrem Untergang, manches noch davor und vieles noch danach. Man stand mit dem ersten Hahnenschrei auf und ging auch wieder mit den Hühnern ins Bett. Viel Platz für Gedanken über andere Zeiteinteilungen war da wohl nicht.

Auf dem Land gliederte die Arbeit den Tag und darüber hinaus war wenig bis keine Zeiteinteilung nötig. Das war anders in den Städten und großen Siedlungen, wo es galt, zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten zu erscheinen, um Geschäfte abzuschließen oder zu Gericht zu sitzen. Am kaiserlichen Hof und in den gelehrten Stuben waren die Möglichkeiten gegeben, sich über theoretische Fragen den Kopf zu zerbrechen; dort versuchten Geschichtsschreiber und Theologen, die Welt und die Zeit in den Griff zu be-

kommen – die einen den Blick auf die Vergangenheit gerichtet, die anderen mit Blick in die Zukunft. Dabei galt es, eine Vielzahl offizieller Schreiben und Papiere mit einem Datum zu versehen. Aber mit welchem?

Bevor diese Frage beantwortet wird, sei es gestattet, nochmals ein kleinwenig auszuholen und einige Hinweise zum Verständnis des Phänomens Byzanz zu geben, gleichsam als Hintergrund, auf dem sich dann die spezifischen Probleme der byzantinischen Zeitrechnung leichter verständlich machen lassen. Ich bediene mich dabei der Hilfe des im Jahre 1999 verstorbenen Altmeisters der deutschen Byzantinistik, Hans-Georg Beck. Er begann sein Buch *Das byzantinische Jahrtausend*, welches die Summe seiner langen wissenschaftlichen Beschäftigung mit Byzanz zieht, mit folgenden Sätzen:

„Ein entscheidender Schritt zum Verständnis des byzantinischen Reiches und all seiner Lebensäußerungen besteht darin, sich über die Tatsache klar zu werden, daß Byzanz keine Vor- oder Frühgeschichte kennt in dem Sinn, in dem dieses Begriffspaar für das westliche, vor allem das germanische Mittelalter Verwendung findet. Wie immer Vor- und Frühgeschichte im einzelnen aussehen und wie weit der Streit über den Inhalt der Begriffe gehen mag, jedenfalls entbehrt Byzanz jener Geschichtsperiode, die keine schriftlichen Denkmäler kennt, die sich ihre Vorkommnisse und Strukturen aus dem Bereich der Sage und des Mythos holen muß, wo Nebel, Zauber, Götter und Heroen das Feld beherrschen und nicht immer leicht deutbare Gräberfelder und sonstige archäologische Spuren die einzige greifbare Hilfe darstellen. Eine solche Lage ist von bestürzender Vieldeutigkeit, hat aber auch etwas Verführerisches an sich, den Reiz des Unberührten, die Ferne von ausgefahrenen Wegen und die Unbrauchbarkeit von Klischeevorstellungen. Aus dieser Urschicht erheben sich langsam Stämme und Völker, zunächst ohne erkennbares Selbstbewußtsein. Erst allmählich beginnen sie sich zu umreißen und Gestalt anzunehmen, und nur spät werden gesellschaftliche Formen erkennbar, eine Gliederung der Bevölkerung, Herrschaftsbildung, Rudimente eines Staates.

Alles dies fehlt in Byzanz. Es tritt in die Geschichte, fast unmerklich, als Spätstadium eines Griechentums und seiner Randvölker, das sich den Formen römischer Herrschaft unterworfen hat.“¹

Tatsächlich ist die Frage nach dem Beginn des byzantinischen Reiches weniger leicht und weniger eindeutig zu beantworten als die Frage nach seinem Ende. Sein Ende fand Byzanz am 29. Mai des Jahres 1453, als das Reich, das zuletzt aus wenig mehr als der Hauptstadt Konstantinopel bestand, nach zweimonatiger Belagerung in die Hände Mehmeds II. Fatih, des Eroberers, fiel. Aber wo ist der Beginn von Byzanz anzusetzen? Etwa am 11. Mai 330, dem Datum der feierlichen Einweihung der Stadt Konstantinopel, die von Konstantin dem Großen nur sechs Jahre zuvor an der Stelle der griechischen Siedlung Byzantion neu gegründet und systematisch ausgebaut worden war und die für mehr als tausend Jahre das Herz des Reiches darstellen sollte?

¹ HANS-GEORG BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, München ²1994, 11.

Oder mit Kaiser Justinian I., der von 527 bis 565 regierte, die Kirche der Hagia Sophia in ihrer heutigen Gestalt und Größe erbauen ließ, der vor allem aber durch seine berühmten Feldherren Belisar und Narses dem Reich jene Größe zurückerwarb, die es erlaubte, daß man aus byzantinischer Sicht mit Fug und Recht vom Mittelmeer als dem *mare nostrum* – von ‚unserem Meer‘ – sprechen konnte, die angrenzenden Länder miteingeschlossen.

Wie man die Frage nach dem Beginn des byzantinischen Reiches beantwortet, hängt davon ab, wie und wo man die sachlichen Schwerpunkte setzt und wie man die verschiedenen Argumente, die sich in dieser Angelegenheit anführen lassen, gewichtet. Im Grunde ist die Fragestellung müßig und man hält sich besser an Hans-Georg Beck's Beobachtung, daß Byzanz „fast unmerklich“ in die Geschichte tritt. Fast unmerklich, da in direkter Fortführung des Römischen Reiches, des *Imperium Romanum*. Nicht von ungefähr nannten sich die Byzantiner selbst stets *Rhomaioi* – ‚Römer‘ – und nicht, wie wir sie nennen, ‚Byzantiner‘. Für uns ist im vorliegenden Zusammenhang jedoch noch etwas anderes wichtig, und Hans-Georg Beck betont es zurecht: Da das byzantinische Reich aus dem römischen Reich hervorgegangen war, kam Byzanz sozusagen bereits als Greis auf die Welt, als Großreich, mit einer langen Tradition. Kleinasien ist ebenso Teil dieses Reiches wie das heutige Griechenland, die griechische Inselwelt gleichermaßen wie weite Teile Italiens, Syriens, des Balkans etc.

Die Weite der Gebiete, die dieses Reich umfaßte, bedingte gleichzeitig eine Vielzahl von Völkern und Kulturen, die dort angesiedelt waren. Ein imaginärer Reisender zur Zeit Kaiser Justinians I., der sich auf den Weg durch dieses gewaltige Reich gemacht hätte, hätte sich zwar in der Regel mit zwei Sprachen verständlich machen können – mit Griechisch und mit Latein. Aber er wäre auf seiner Reise einer Unzahl von weiteren Sprachen und Dialekten begegnet: aramäischen Dialekten etwa, zu denen auch das Syrische zu zählen ist, dem Koptischen in Ägypten gleich wie slavischen Dialekten auf dem europäischen Festland.

2. Byzantinische Ären- und Eponymen-Datierungen

Ähnlich aber, wie die Sprachen auf seinem Weg ständig wechselten, wechselte auch die Form der Zeitrechnung ständig. So wäre unser Reisender auf seinem Weg vor allem einer Vielzahl lokaler Zeitrechnungsschemata begegnet. Er hätte noch die alte Jahresrechnung nach Olympiaden angetroffen, die ihren Beginn im Jahre 776 v.Chr. hatte; in verschiedenen Städten und Regionen wäre er mit jeweils spezifischen Zeiteinteilungen konfrontiert gewesen. In Alexandrien etwa mit der *Alexandrinischen Ära*, einem System, die Jahre seit Erschaffung der Welt zu zählen, entwickelt von zwei ägyptischen Mönchen – Annianos und Panodoros – im frühen 5. Jahrhundert nach Christus.

Sie nahmen die historischen Angaben der Bibel und versuchten, diese mit heidnischen Quellen zu harmonisieren. Auf diese Weise gelangte Panodoros zu dem Ergebnis, daß die Erschaffung der Welt an einem 19. März vonstatten gegangen war und sich die Geburt Christi im Jahre 5494 nach Erschaffung der Welt ereignet hatte. Annianos indessen rechnete anders. Bei ihm stand unter dem Schlußstrich, daß die Erschaffung der Welt am Frühlingsäquinodium, der Frühlings-Tagundnachtgleiche, angesetzt am 25. März, stattgefunden hatte und daß Christus nicht, wie bei Panodoros, im Jahre 5494 das Licht der Welt erblickt hatte, sondern erst im Jahre 5501.

Noch in Ägypten wäre unser Reisender der *Diokletianischen Ära* begegnet, die mit dem Jahr 284 n.Chr., dem Beginn der Herrschaft Kaiser Diokletians, zu zählen einsetzte. Sie freilich begann das Jahr nicht wie der Mönch Annianos mit dem 25. März, sondern mit dem 1. des alten ägyptischen Monats Thot, also mit dem alten ägyptischen Jahresanfang, d.h. mit dem 29. August. Des Verwirrspieles nicht genug, wäre unser Reisender in dieser Region sicher noch auf die *Seleukiden-Ära* gestoßen, die älteste dynastische Ära, die einst mit dem Beginn des Seleukidenreiches im Jahre 312 v.Chr. zu zählen begonnen hatte.

Die Liste ließe sich weiter fortsetzen. Unserem Reisenden mag der Kopf geraucht haben, als er, wieder zuhause angekommen, sich an seinen Schreibtisch setzte und versuchte, ein System in das chronologische Dickicht zu bringen, das ihm unterwegs begegnet war; das Ergebnis mag ähnlich geklungen haben wie die folgende Passage aus einem Werk des syrischen Gelehrten Abul FaraA, im Westen bekannt als Bar Hebraeus. Er schrieb um die Mitte des 13. Jahrhunderts in seinem astronomisch-chronologischen Handbuch:

„Samstag, der 1. im Tešrīn I des Jahres 1590 des Seleukus war der Erste im Uqṭūbriyus, dem zweiten Monat der Byzantiner (*Rūmōyē*), des Jahres 6787 des Beginnes der Weltschöpfung und der 4. Pāphā, des zweiten Monats der Kopten (*Aguptōyē*), den sie früher Paophi nannten, des Jahres 995 Diokletians und der 24. in Aheki, dem neunten Monat der Armenier, des Jahres 727 ihrer Unterrichtung (*im Christentum*) und dem 12. im Gumādā I, dem fünften Monat der Araber, des Jahres 677 der HiAra und der 23. im Adurmāh, dem neunten Monat der Perser, des Jahres 647 Jazdegerds, des (*letzten*) Königs der Magier.“²

Da wir annehmen wollen, daß unser Reisender ein neugieriger Mensch war und überdies ein systematischer, blieb er an seinem Schreibtisch sitzen und versuchte, die verschiedenen Zeitrechnungssysteme verschiedenen Kategorien zuzuordnen. So fand er dynastische Ären wie die Seleukidische. Er fand Weltären, die versuchten, den Zeitpunkt der Erschaffung der Welt zu fixieren und die, von dort ausgehend, die Jetzt-Zeit berechneten. Hier ordnete er die

² Die Passage des BAR HEBRAEUS ist zitiert nach P. LUDGER BERNHARD, Die Chronologie der Syrer (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 264, Abhandlung 3), Wien 1969, 111.

aera Alexandrina maior des Panodoros und die *aera Alexandrina minor* des Annianos ein. Überdies hielt er fest, daß ein und dieselbe Ära oftmals lokal unterschiedlich gehandhabt wurde. So sah er, daß die Cäsarische Ära in der Stadt Antiocheia im Herbst 49 vor Christus begann. Etwa hundert Kilometer weiter südlich, in der Stadt Laodikeia, ließ man sie im Jahr 48 vor Christus beginnen, andernorts wiederum im Jahr 46 vor Christus.

Und er fand noch ganz andere Arten von Datierungen wie etwa die sogenannte *Eponymen-Datierung*, das heißt die Berechnung der Zeit unter Zuhilfenahme von wichtigen Persönlichkeiten – jene Datierungsform also, nach welcher der alte Orient, Athen und das vorhellenistische Griechenland ebenso wie auch Rom zumeist vorgegangen waren. Die wohl bekannteste Form ist die Zählung nach dem Namen der jährlich wechselnden Konsulnpaare – die sogenannten *fasti consulares* und dann griechisch der *hypateía* –, die sich auch nach Byzanz hinübergerettet hatte. So wird noch in einer Inschrift aus Smyrna aus dem Jahr 534 nach den Konsulatsjahren und nicht nach den Kaiserjahren Justinians I. datiert. Im Laufe der Zeit freilich gewann die Datierung nach den Regierungsjahren der Kaiser mehr und mehr an Gewicht.

Doch begegnen nicht nur Regierungsjahre der Kaiser und fremder Herrscher als Datierungen, sondern auch Amtsjahre von Patriarchen und Päpsten, ja selbst Amtszeiten führender Staatsbeamter des Reiches. Als sich zu Beginn des 9. Jahrhunderts auf der griechischen Insel Samothrake der Mönch Theophanes Homologetes in einem Kloster daranmachte, ein Geschichtswerk zu Pergament zu bringen, führte er viele der angesprochenen Datierungsweisen nebeneinander an. Diese verschiedenen Datierungen stellte er jeweils seinen nach einzelnen Jahren gegliederten geschichtlichen Ausführungen voran. Ein Beispiel (Abb. 1): Vor dem Jahr, das wir das Jahr 375/376 n.Chr. nennen würden, schrieb er Weltjahr 5868 und errechnete daraus zunächst, um welches Jahr nach der Fleischwerdung Gottes es sich dabei handelte. Im Anschluß daran notierte er die folgenden Regentschaftsdaten bzw. Amtsjahre:

Kaiser der Römer: Valens, (insgesamt) 3 Jahre, 1. Jahr
 Herrscher über die Perser: Artaxer, (insgesamt) 4 Jahre, 3. Jahr
 Bischof von Rom: Damasus, (insgesamt) 28 Jahre, 24. Jahr
 Bischof von Konstantinopel: Demophilos, (insgesamt) 12 Jahre, 6. Jahr
 Bischof von Jerusalem: Kyrillos, (insgesamt) 35 Jahre, 10. Jahr
 Bischof von Alexandria: Lukios, (insgesamt) 6 Jahre, 3. Jahr
 Bischof von Antiochia: Meletios, (insgesamt) 25 Jahre, 4. Jahr.

Im Text der historischen Erläuterungen des Theophanes stößt man sodann auf eine ganze Reihe weiterer Datierungen, die ihm offensichtlich in jenen Quellen begegnet waren, aus denen er sein Geschichtswerk schöpfte. Datierungen im Stile lokal eng begrenzter Zeitrechnenmodelle, die Theophanes das Leben schwer machten und oft genug seine Chronologie ins Wanken brachten.

ΧΡΟΝΟΓΡΑΦΙΑ

πνεύματος ἀναβλύσας· τινὰ δὲ τῶν πονημάτων καὶ ἄδεσθαι Σύροις παρέδωκε διὰ τοῦ μέλους τοὺς ἀργότερους ἐφελκόμενος· φασὶ γοῦν τριακοσίας μυριάδας στίχων αὐτὸν ἐκδεδωκέναι τὸν ὄντως θεόσοφον. ||

Κόσμου	Τῆς θείας	Ῥωμαίων	Περσῶν	Ῥώμης	A. M. 5868
ἔτη	σαρκώσεως	βασιλεὺς	βασιλεὺς	ἐπίσκοπος	
εὐξή.	ἔτη τξή.	Οὐάλης	Ἀρταξῆς	Δάμασος	
		ἔτη γ'.	ἔτη δ'.	ἔτη κή.	
		α'.	γ'.	κδ'.	
Κωνσταντ.	Ἱεροσολύμων	Ἀλεξανδρείας	Ἀντιοχείας		
ἐπίσκοπος	ἐπίσκοπος	ἐπίσκοπος	ἐπίσκοπος		
Δημόφιλος	Κύριλλος	Λούκιος	Μελέτιος		
ἔτη ιβ'.	ἔτη λε'.	ἔτη ς'.	ἔτη κέ'.		
ς'.	ί'.	γ'.	δ'.		

- || Τούτῳ τῷ ἔτει ἡ τῶν Μεσαλιανῶν αἵρεσις ἤγουν Εὐχητῶν Exc. Bar.
 15 καὶ Ἐνθουσιαστῶν ἀνεφύη. || οὗτοι ψάλλοντες βαλλίζουσι καὶ κροτα- cf. Theodoret.
Hist. eccl. IV, 11
 λίζουσι τὰ παρὰ τῷ Δαβὶδ παχέως ἐκλαμβάνοντες καὶ ἀνοήτως.
 ταύτης αἵρεσιάρχαι Δαδῶης καὶ Σάβας καὶ Ἀδελφίος, φασὶ δέ τινες,
 ὅτι καὶ ὁ Σεβαστείας Εὐστάθιος· οἷς ἀντέστησαν γενναίως Ἀμφι-
 λόχιος Ἰκονίου, Λητώιος Μελιτηνῆς, ὕστερον δὲ καὶ Φλαβιανὸς
 20 Ἀντιοχείας. || Οὐάλης δὲ πᾶσαν ἐκκλησίαν πορθήσας ἤκεν εἰς Καισά- Exc. Bar.
 ρειαν ἐξ ἀνατολῆς κατὰ τοῦ θείου Βασιλείου μαινόμενος· ἐπραξε
 δὲ ἃ καὶ ὁ μέγας Γρηγόριος εἰς τὸν Βασιλείου ἐπιτάφιον ἔλεξεν·
 ἡνίκα καὶ Γαλάτης, ὁ Οὐάλεντος υἱός, χαλεπῶς χειμασθεὶς ἀπέθανεν, 100 B
 καὶ ἡ σύμβιος Δομνίκα δεινῶς ἐνόσησεν. || Δημοσθένους δέ, ἐνὸς Exc. Bar.
Cram. II p. 97
 25 τῶν ὀψοποιῶν Οὐάλεντος, ἐν τῇ πρὸς τὸν βασιλέα συντυχίᾳ τοῦ
 θείου Βασιλείου καταδραμόντος καὶ βαρβαρίσαντος, μικρὸν μειδιάσας
 ἔφη πρὸς αὐτὸν ὁ διδάσκαλος· “ἰδοὺ· ἐθεασάμεθα καὶ Δημοσθένην
 ἀγράμματον.” Οὐάλης αἰδесθεὶς Βασίλειον πολλὰ χωρία καὶ κάλ-
 λιστα τοῖς ὑπ' αὐτοῦ φροντιζομένοις λελωβημένοις ἐδωρήσατο·
 30 καὶ τὸ στερεὸν καὶ ἀκλινὲς Βασιλείου ὄρων ἐξορίαν κατ' αὐτοῦ Exc. Bar.

1 πονημάτων αὐτοῦ z. — 2 παραδέδωκε h. — 3 αὐτῶν by. — 6¹ Ἀρτά-
 ξης b. — 12² ἔτη λς' cemz. — 12⁴ ἔτη ιε' y ἔτη λε' c. κέ' om. b. — 13² ι'
 om. ef. — 13⁴ δ' om. c. — 14 Μεσσαλιανῶν g Μεσαλινῶν ef. — 15 ἐφύη xz.
 — βαλλίζουσι] incedunt (βαδίζουσι) A βαδίζουσι etiam m manu corr. — καὶ
 κροταλίζουσι om. h. — κροταλίζουσι g κροταλίζουσι tell. — 16 καὶ om. h.
 — 17 αἵρεσιάρχης g. — Δαδῶης xyz. — Σάββας z. — Ἀδελφίος d Ἀδελ-
 φείος em Ἀδελφίος sine acc. c. — 18 Σεβαστιανός y Σεβάστιος g. —
 19 καὶ Λητ. xz. — Λητώιος fh Λήτονος b Λητόσιος g. — Μελιτίνης b Μελι-
 τινῆς hxy. — Post Μελιτηνῆς dh add. πρὸς ὃν ὁ μέγας Βασίλειος (βασιλεὺς h)
 ἐπιστολὴν πᾶν θανμασίαν περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀφθορίας γεγράφηκεν. —
 22 ἔλεγε m arguit A. — 23 ὁ om. c. — 24 Δομνίκα c Δομνήκα by Δομνήκα
 h Δομνίκα g. — ἐνόσησεν b. — 26 βαρβαρίσαντα y — μειδιάσας Exc. Cram.
 μειδιάσαντος b om. tell. — 27 Δημοσθένη c. — 28 Οὐάλης δὲ αἰδ. xz. —
 29 λελωβημένοις om. f. — ἐχαρίσατο h. — 30 καὶ prius om. b. — τοῦ Βασ. g.

Doch nicht nur Geschichtsschreiber wie Theophanes taten sich schwer mit der Vielzahl von Zeitrechnungssystemen, die ihnen bei ihrer Arbeit begegneten. Bereits mehrere Jahrhunderte zuvor hatte man am Kaiserhof zu Konstantinopel vor denselben Problemen gestanden. Aus dem gesamten Reich liefen dort Schriftstücke ein: Bittgesuche weit entfernter Reichsuntertanen gleichermaßen wie Stellungnahmen hoher Staatsfunktionäre, Arbeitsberichte kaiserlicher Dienststellen ebenso wie offizielle Anfragen, wie in diesem oder jenem Streitfall Recht zu sprechen sei – und alle diese Schriftstücke waren mit unterschiedlichsten Datierungen versehen! Kaiser Justinian I. war schließlich nicht mehr gewillt, diesen Zustand länger hinzunehmen. Im Jahr 537 erließ er eine Gesetzesnovelle, in der die Datierung offizieller Schriftstücke geregelt wurde.³ Sie bestimmte, daß zunächst das aktuelle Regierungsjahr des amtierenden Kaisers zu nennen sei. Im Anschluß waren die entsprechenden Daten für die amtierenden Konsuln anzuführen – und als drittes die *epinemesis*, gefolgt von Monat und Tag: *kai trítēn ten epinémēsin, par(h)epoménou tu menòs kai tes heméras*. Wenn man dann noch wollte, stehe es frei, eine weitere regional gebräuchliche Datierung, etwa eine Stadtära im Stil des *ab urbe condita* anzuführen – aber eben erst, wenn die vorgenannten Datierungselemente vollständig angegeben seien.

3. Indiktionen: Kalendarische Datierung und Steuerzyklus

Während die hier von Justinian geforderte Datierung nach Kaiserjahren und Konsulaten bereits weiter oben begegnete, scheint mit der *epinemesis* oder *indictio*, so der lateinische Begriff, eine byzantinische Datierungsform auf, von der bislang noch nicht die Rede war. Zugegebenermaßen etwas zu Unrecht, denn es handelt sich im Grunde um *die* byzantinische Datierungsform *par excellence*, die im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr an Gewicht gewinnen sollte, obwohl sie, mit heutigen Augen besehen, eine Reihe gravierender Nachteile hatte.

Der Begriff *indictio* mit fiskalischer Bedeutung kommt ursprünglich aus der ägyptischen Steuerpraxis. Dort bezeichnet er zunächst eine unregelmäßig eingehobene Sondersteuer. Kaiser Diokletian machte im Jahr 297 nach Christus die unregelmäßige Steuer zu einer regelmäßigen, wobei in der Forschung umstritten ist, ob bereits Diokletian den Zyklus der Steuer auf fünfzehn Jahre festsetzte oder ob er zunächst einen fünfjährigen Steuerzyklus schuf, den dann Konstantin der Große zu jenem fünfzehnjährigen Zyklus modifizierte, der in der Folge für mehr als tausend Jahre bestimmend blieb. Wie dem auch sei, sicher ist, daß im Jahr 312 nach Christus ein fünfzehnjähriger Steuerzy-

³ Novelle 47 in: Corpus Iuris Civilis. Editio sexta lucis ope expressa volumen tertium: Novellae, recognovit Rudolphus Schoell, opus Schoelli morte interceptum absolvit Guilelmus Kroll, Berlin 1954, Nov. 47,1: 284, Z. 4ff.

klus begann, dessen Anfang Konstantin auf den 1. September festlegte. Mit diesem fünfzehnjährigen Zyklus begann man nun zu rechnen und zu datieren. Das Problem hierbei ist allein, daß man nicht die 15-Jahres-Zyklen selbst zählte, sondern nur die Jahre innerhalb eines solchen Zyklus. Das Jahr 315 n.Chr. galt also nicht etwa als das Jahr 3 der ersten Indiktion, also des ersten fünfzehnjährigen Steuerzyklus. Genausowenig wie etwa das Jahr 450 als das 3. Jahr der 10. Indiktion angegeben worden wäre. Die Byzantiner handhabten, wie gesagt, das System anders und sprachen in beiden Fällen nur von der ‚dritten Indiktion‘, ohne weitere Spezifizierung.

Man beginnt zu ahnen, wo die Schwierigkeiten liegen: In eine feste Chronologie lassen sich solche Indiktionsangaben nur einordnen, wenn von anderer Seite weitere chronologische Anhaltspunkte hinzutreten. Um das Problem plastisch vor Augen zu führen, möchte ich unseren imaginären Reisenden noch einmal kurz zum Leben erwecken. Er ist gerade in Kilikien unterwegs, im Südosten Kleinasiens, in der Gegend des heutigen Adana. Am Fuße des Amanos-Gebirges trifft er auf zwei alte Herren, die ihm die folgende Begebenheit erzählen:

„Vor sieben Jahren war es, so sagten sie, da hatten sie eines Nachts oben am Berg ein Feuer bemerkt, das hell leuchtete. Als der Tag angebrochen war, stiegen sie hinauf, um das Phänomen zu untersuchen, fanden aber nichts. Das Feuer jedoch schien weiter jede Nacht, drei Monate hindurch. Schließlich entschlossen sie sich dazu, den Aufstieg bei Nacht zu wagen. Sie lokalisierten das Feuer und warteten bis zum Morgen. Als die Sonne aufging, entdeckten sie eine Höhle, in der ein toter Einsiedlermönch, ein Anachoret, lag, eine Bibel in seinen Händen. Neben ihm fand sich eine Tafel, auf der geschrieben stand: ‚Ich, der demütige Ioannes, starb in der fünfzehnten Indiktion.‘ Da begannen die beiden an ihren Fingern die Jahre abzuzählen und realisierten entsetzt, daß seit dem Tod des Anachoreten sieben Jahre vergangen waren, obwohl dieser aussah, als hätte er erst am gleichen Tage die Augen für immer geschlossen.“⁴

Ob wir der Geschichte Glauben schenken oder nicht – sie steht nachzulesen bei Ioannes Moschos in seiner Sammlung erbaulicher Mönchsgeschichten, die er – selbst ein orientalischer Wandermönch und Asket – zu Beginn des siebten nachchristlichen Jahrhunderts niederschrieb.

Die Probleme der Indiktionsdatierung beleuchtet die Erzählung nur allzu deutlich. Die zwei älteren Herren glaubten noch, den Tod des Anachoreten zeitlich fixieren zu können. Sie rechneten von der fünfzehnten Indiktion, welche die Tafel angab, an ihren Händen nach vorne bis zu dem Indiktionsjahr, in dem sie selbst sich gerade befanden und hatten am Ende offensichtlich sie-

⁴ Die Geschichte von dem toten Anachoreten ist nachzulesen bei IOANNES MOSCHOS, *Pratum spirituale*, c. 87, in: J.-P. MIGNE, *Patrologia graeca*, Bd. 87/3 (1860) 2944f.; sie ist nacherzählt und interpretiert bei CYRIL MANGO, *Byzantium. The Empire of the New Rome*, London 1980, 189f.

ben ausgestreckte Finger vor Augen. Doch im Grunde war auch ihre Rechnung alles andere als sicher; denn was sprach eigentlich gegen die Annahme, daß der auf wundersame Weise konservierte Körper des Anachoreten nicht schon länger dalag als die an den Fingern abgezählten sieben Jahre? Konnte nicht genausogut schon eine ganze weitere Indiktion verflossen sein und damit nicht erst sieben, sondern bereits 22 Jahre seit dem Tod des Anachoreten dahingegangen sein? Oder gar noch eine Indiktion mehr, also insgesamt 37 Jahre? Wer weiß?

4. Die byzantinische Weltära

Es zeigt sich: Die Angabe des Indiktionsjahres allein erlaubt keine fixe Datierung. Damit eine solche möglich wird, müssen weitere Datierungselemente hinzukommen. Für uns, die wir an eindeutige, unmißverständliche Datierungen gewöhnt sind, ist dies ein höchst unbefriedigender Zustand. Die Byzantiner aber lebten mit ihm – und über weite Strecken offensichtlich, ohne sich sonderlich daran zu stören. Die Indiktionsdatierung jedenfalls begegnet in Byzanz desto öfter, je mehr die Zeit fortschreitet. Sie begegnet nicht etwa nur bei Geschichtsschreibern und Chronisten, sondern auch in wichtigen Dokumenten bis hin zu den Urkunden der byzantinischen Kaiser. Also eigentlich doch ganz im Sinne von Kaiser Justinian I. und seiner Novelle 47 vom Jahr 537, möchte man meinen, die ja auch die Anführung der Indiktion (*epinemesis*) bei offiziellen Dokumenten angeordnet hatte.

Leider liegen die Dinge nicht ganz so einfach. Zur Illustration des Sachverhaltes sei hier ein Blick auf die Kopie einer solchen Kaiserurkunde geworfen (Abb. 2). Es handelt sich um einen kaiserlichen Entscheid vom Ende des 13. Jahrhunderts, der für das Kloster Xeropotamu auf dem Berg Athos ausgestellt wurde. Der Abt des Klosters hatte den Kaiser gebeten, dem Kloster Xeropotamu den Besitz zweier Kleinklöster zu bestätigen. Der Kaiser entsprach der Bitte durch die Ausfertigung der vorliegenden Urkunde, deren einziges offizielles Datierungselement im Wortlaut der kaiserlichen Unterschrift selbst liegt. Wie stets in Byzanz unterzeichnete der Kaiser dabei eigenhändig – und zwar hier wie auch sonst sehr häufig nicht mit seinem Namen, sondern in Form des sogenannten Menologems, einer datierenden Formel. Die stark gekürzte Unterschrift heißt aufgelöst: *menì Augústo indiktiónos ogdóes* – „Im Monat August der 8. Indiktion“.

Man sieht: Kaiser Justinian I. wäre mit der Urkunde seines späten Nachfolgers gar nicht glücklich gewesen. Kein Kaiserjahr ist angegeben, kein Amtsjahr der Konsuln. Letzteres wäre allerdings schwer möglich gewesen, da es das Amt der Konsuln schon seit mehreren hundert Jahren nicht mehr gab. Also wieder die alten Datierungsschwierigkeiten: Gelingt es nicht, aus anderen Quellen etwa den Abt des Klosters als historische Person zeitlich zu fixie-

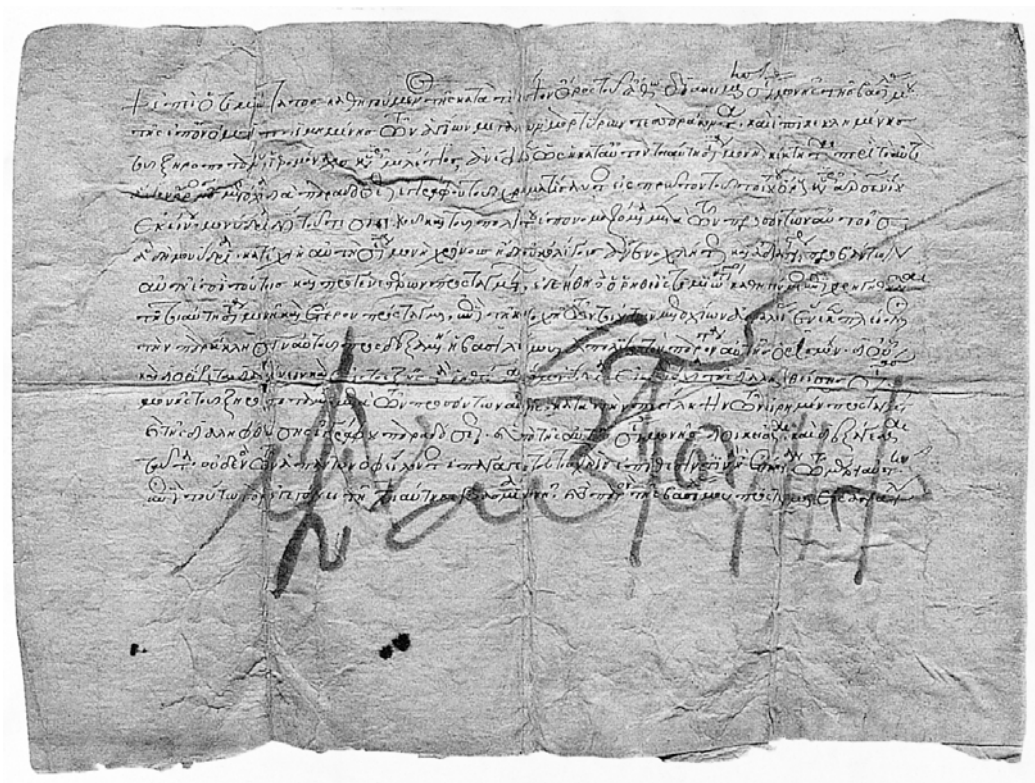


Abb. 2: Protagma (Verwaltungsurkunde) des Kaisers Andronikos II. Palaiologos vom August 1295 für das Kloster Xeropotamu auf dem Berg Athos (Archiv des Klosters Xeropotamu).

ren oder ein anderes, bereits bekanntes Datum für eine erwähnte Person oder eine beschriebene Situation auszumachen, so läßt sich das Ausstellungsdatum der Urkunde nur äußerst schwer festsetzen. Leider gibt es eine ganze Reihe von Urkunden, für die nach Berücksichtigung aller in ihnen enthaltenen indirekten Datierungshinweise immer noch mehrere Indiktionszyklen für das Ausstellungsdatum zur Auswahl übrigbleiben.

Daß bereits die Byzantiner selbst ihre liebe Mühe mit den solchermaßen datierten Urkunden hatten, zeigt sich allenthalben. Zum einen läßt es sich direkt an den hilflosen Versuchen späterer Generationen ablesen, den ausstellenden Kaiser herauszufinden; zahllose, auf die Urkunden aufnotierte Kaisernamen zeugen davon. Zum anderen belegt die Schwierigkeiten abermals ein Erlaß von höchster Stelle: Im Jahre 1394 ordnete Kaiser Manuel II. Palaiologos an, daß künftig bei dergleichen Urkunden zusätzlich zum Menologem der Monatstag und das Weltjahr anzugeben seien.

Aber ausgerechnet das Weltjahr, wird man versucht sein zu sagen, verkompliziert die Sache erst recht, bei der Bandbreite, mit der die Byzantiner es handhabten. Doch ausnahmsweise ist dem nicht so, und so werden die Dinge

zum Schluß doch noch einmal etwas einfacher. Denn wenn Kaiser Manuel II. im 14. Jahrhundert vom Weltjahr sprach, dann war allen klar, was gemeint war: die sogenannte *byzantinische Weltära*. Sie taucht zuerst in einer Chronik des 7. Jahrhunderts auf und beginnt sich mehr und mehr durchzusetzen, ehe sie ab dem 11. Jahrhundert das Feld beherrscht. So sehr, daß man sie später eben als die byzantinische Ära schlechthin bezeichnete. Sie legt den Anfang der Welt auf den 1. September 5509. Die Russen, von den Byzantinern missioniert, übernahmen diese Ära ebenfalls. Und während Byzanz 1453 in türkische Hände fiel und in Konstantinopel damit tatsächlich eine andere Zeit begann, lebte die byzantinische Ära in Rußland bis zum Ende des 17. Jahrhunderts weiter.

Der kleine Einblick in die byzantinische Zeitrechnung ist hiermit bereits an seinem Ende angelangt, obwohl noch so vieles anzusprechen wäre. Der Jahresbeginn der Byzantiner etwa. Dieser war anfangs genauso uneinheitlich wie die Datierungen insgesamt. Mal begann das Jahr am 23. September, dem Geburtstag des Kaisers Augustus, mal am 25. März (Verkündigung Mariens = Annuntiationsstil); durchgesetzt hat sich dann jedoch, wie bereits oben zu sehen war, der 1. September, und zwar wohl schon im 6. Jahrhundert. Dieser Jahresbeginn hat zeitweise auch im Westen eine gewisse Verbreitung gefunden. Noch heute legt davon der Name Kaputanni (*caput anni* = ‚Haupt des Jahres‘, im Sinne von Jahresbeginn) auf Sizilien Zeugnis ab. Mit ihm bezeichnen die Bewohner der Insel in ihrem Dialekt den Monat September!

An den Schluß dieser Ausführungen sei eine sogenannte große kaiserliche Privilegienurkunde, ein *chrysóbullos lógos* gestellt – quasi um die Byzantiner ein bißchen zu exkulpieren und um zu zeigen, daß sie durchaus datieren konnten, wenn sie wollten (Abb. 3). Es handelt sich um eine Urkunde des Kaisers Ioannes Kantakuzenos vom 14. Juli 1351. Ihre Datierung lautet:

ho parón chrysóbullos lógos tes basileías mu, apolytheís katà ten tessareskai-dekáten tu Iulíu menòs tes nyn tréchuses tetártes indiktíonos tu hexakischioliostú oktakosíostú pentekostú enátu étus – „der vorliegende chrysobullos logos meiner kaiserlichen Hoheit wurde ausgestellt am 14. des Monats Juli in der nun laufenden 4. Indiktion, im Weltjahr 6859.“

So sehen wir zu guter Letzt Kaiser Justinian I. doch noch glücklich und zufrieden lächeln.

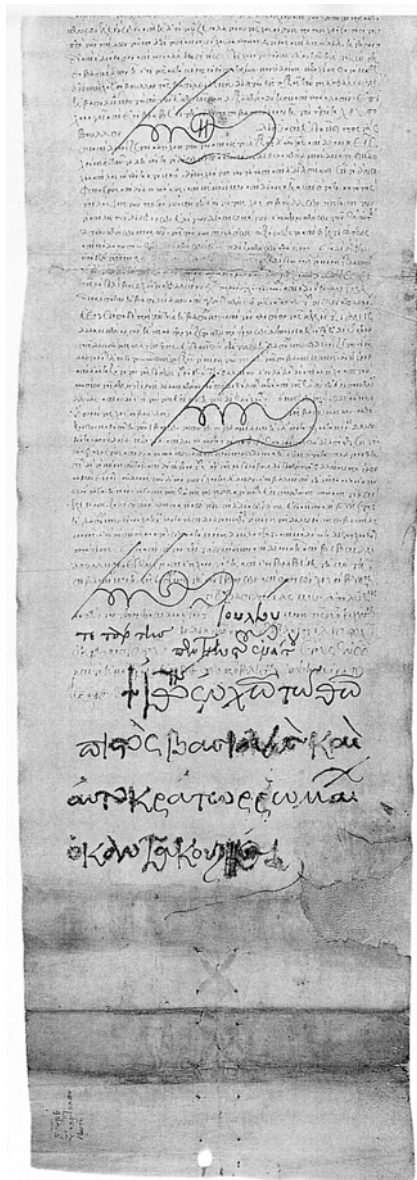


Abb. 3: Chrysobullos Logos (große Privilegienurkunde) des Kaisers Ioannes VI. Kantakuzenos vom 14. Juli 1351 für das Iviron-Kloster auf dem Berg Athos (Archiv des Iviron-Klosters).

Weiterführende Literatur

Eine Abhandlung zur byzantinischen Zeitrechnung in deutscher Sprache wurde leider nie geschrieben, wie allgemein angemerkt werden muß, daß eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Gegenstand, im Vergleich etwa zur Mediävistik, für den byzantinischen Bereich nur sehr spärlich stattgefunden hat.

Die immer noch grundlegende (und singuläre) Monographie zum Thema ist von VENANCE GRUMEL die Abhandlung „La Chronologie“ (Traité d'Études byzantines I; Bibliothèque byzantine), erschienen in Paris 1958. Einen schnellen, notgedrungen sehr gerafften Überblick über den Gegenstand bieten die entsprechenden Schlagwörter in den großen einschlägigen Lexika: Lexikon des Mittelalters, Bd. 2 (1983), s.v. *Chronologie*, 2035ff., besonders 2043f., und The Oxford Dictionary of Byzantium, Bd. 1 (1991), s.v. *chronology* (448), *day* (591f.), Bd. 2 (1991), s.v. *hour* (952), *month* (1402f.) und Bd. 3 (1991), s.v. *time* (2085), jeweils mit Anführung der Forschungsliteratur zu einzelnen Detailproblemen.

Konflikte um die Gregorianische Kalenderreform

Der Augsburger Kalenderstreit von 1583/84

Ökonomische, politische und konfessionelle Gründe

Der Augsburger Kalenderstreit erlaubt wie kein anderes Ereignis Einblicke in die soziale, wirtschaftliche und konfessionelle Problematik einer der wichtigsten oberdeutschen Reichsstädte am Ende des 16. Jahrhunderts.¹ Er erschütterte die Stadt in ihren Grundfesten und brachte sie an den Rand eines Bürgerkrieges.² Um dieses Ereignis in seinen Ursachen, seiner Ausformung und seinen Konsequenzen interpretieren zu können, ist es notwendig, einen Blick auf die Augsburger Geschichte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu werfen, da hier die eigentlichen Wurzeln des Kalenderstreits liegen.

1. Augsburg im 16. Jahrhundert

Augsburg war im 16. Jahrhundert neben Köln und Nürnberg die bedeutendste Stadt im deutschen Reich. Mit rund 30.000 Einwohnern um 1500 und etwa 40.000 Einwohnern um 1600 gehörte sie zu den bevölkerungsreichsten Städten nördlich der Alpen. Nach einer wirtschaftlichen Krisenphase in der Mitte des 15. Jahrhunderts ging es mit der wirtschaftlichen Entwicklung seit den 1480er Jahren stetig aufwärts. Motoren dieses Prozesses waren dabei die großen Handelshäuser der Fugger, Welser, Höchstetter, Gossembrot, um nur die wichtigsten zu nennen, die mit ihren Aktivitäten in der Montanindustrie, in Bankgeschäften sowie durch weltweite Tätigkeit im Fernhandel bis dahin nicht gekannten Reichtum und in Folge dessen auch politische Macht in der

¹ Allgemein zur Geschichte Augsburgs: GUNTHER GOTTLIEB / WOLFRAM BAER u.a. (Hrsg.), *Geschichte der Stadt Augsburg von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1985; WOLFGANG ZORN, *Augsburg. Geschichte einer Stadt*, Augsburg 1994.

² Immer noch grundlegend: FERDINAND KALTENBRUNNER, *Der Augsburger Kalenderstreit*, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 1 (1880) 499–540. Weitere Literatur zum Thema: MAX RADLKOEFER, *Die volkstümliche und besonders dichterische Litteratur [sic!] zum Augsburger Kalenderstreit*, in: *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte* 7 (1901) 1–32, 49–71. In neuerer Zeit haben sich vor allem Warmbrunn und Roeck mit dem Kalenderstreit auseinandergesetzt: PAUL WARMBRUNN, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548–1648*, Wiesbaden 1983, 359–375; BERND ROECK, *Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität*, 2 Bde., Göttingen 1987/89, 125–169.

Stadt ansammelten.³ Diese Hochkonjunktur der Augsburger Wirtschaft, die mit einigen Rückschlägen in der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Dreißigjährigen Krieg anhielt, führte aber auch dazu, daß weite Teile der Handwerkerschaft, und hier vor allem der Weber, in ökonomische Abhängigkeit von Großunternehmern kamen und wirtschaftlich an den Rand gedrängt wurden.⁴ Die immer größer werdende Kluft zwischen Arm und Reich schuf ein Unruhepotential, das zu kontrollieren dem Rat der Stadt im Laufe der Zeit nur durch immer strengere Gesetze und Verordnungen gelang. Es entstand eine stets zu Aufständen und Zusammenrottungen bereite Menge aus Kleinhandwerkern, die sich vor allem in der Jakobervorstadt, der Frauenvorstadt und den Lechvierteln konzentrierte – in den Wohnbereichen der Unterschicht.⁵ Die Anlage der Fuggerei etwa war ein Versuch, den stets zu einem Aufstand bereiten Webern und Metzgern durch das Angebot von billigem Wohnraum den Wind aus den Segeln zu nehmen. Die Reichen der Stadt wohnten vor allem entlang der heutigen Maximilianstraße und im Bereich der St. Annakirche.

Augsburg hatte sich im Spätmittelalter von einer Bischofsstadt zu einer freien Reichsstadt entwickelt, die seit dem Jahr 1368 von den Zünften regiert wurde. Bis zu diesem Jahr hatten die Patrizier die Herrschaft innegehabt. In einer unblutigen Revolution wurden die Patrizier entmachtet und das Stadtreigiment ging an die Zünfte über.⁶ Alle wichtigen politischen Organe der Stadt, hier vor allem der große Rat, der kleine Rat und das Stadtgericht, waren seit 1368 von den Vertretern der 17 Augsburger Zünfte dominiert; die Patrizier spielten nur noch eine untergeordnete politische Rolle.

Obwohl Augsburg sich seit dem 13. Jahrhundert nach und nach aus der Herrschaft des Bischofs befreien konnte und spätestens seit der Mitte des 15. Jahrhunderts als freie Reichsstadt galt,⁷ war die Stadt zu Beginn des 16. Jahr-

³ Eines der wichtigsten Beispiele hierfür: Ohne die finanzielle Unterstützung des Hauses Fugger wäre die Wahl des spanischen Königs Karl I. zum deutschen Kaiser 1519 nicht zustande gekommen.

⁴ Zur Textilproduktion Augsburgs in dieser Zeit: CLAUS-PETER CLASEN, *Textilherstellung in Augsburg in der frühen Neuzeit*, 2 Bde., Augsburg 1995.

⁵ Zur Sozialtopographie Augsburgs in dieser Zeit allgemein: ERNST PIPER, *Der Stadtplan als Grundriß der Gesellschaft. Topographie und Sozialstruktur in Augsburg und Florenz um 1500*, Frankfurt a.M. 1982. Vgl. auch MARITA PANZER, *Sozialer Protest in süddeutschen Städten 1485–1525. Anhand der Fallstudien Regensburg, Augsburg und Frankfurt am Main*, München 1982.

⁶ FRIEDRICH BLENDINGER, *Die Zünfterhebung von 1368 in der Reichsstadt Augsburg. Ihre Voraussetzungen, Durchführung und Auswirkungen*, in: FRANZ QUARTHAL / WILFRIED SETZLER (Hrsg.), *Stadtverfassung – Verfassungsstaat – Pressepolitik. Festschrift für Eberhard Naujoks zum 65. Geburtstag*, Sigmaringen 1980, 72–90.

⁷ Zu diesem Prozeß vgl. WOLFRAM BAER, *Zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt in der ehemaligen Reichsstadt Augsburg*, in: HUBERT MORDEK (Hrsg.), *Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymund Kottje zum 65. Geburtstag* (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte, Bd. 3), Frankfurt a.M. 1992, 429–441.

hunderts in hohem Maße von der Kirche geprägt.⁸ In fast zwei Dutzend Klöstern, Stiften und anderen geistlichen Einrichtungen lebten annähernd 500 Welt- und Ordensgeistliche, bei einer Einwohnerzahl von 30.000 eine nicht unbedeutende Größe. Die Geistlichen waren von städtischen Abgaben und der städtischen Gerichtsbarkeit befreit, der Bischof regierte in der bischöflichen Pfalz im Norden der heutigen Altstadt.

1518 mußte sich Luther in Augsburg wegen seiner Papst- und Kirchenkritik vor Kardinal Cajetan verantworten. Die Auffassungen Luthers fielen auch in Augsburg auf fruchtbaren Boden und ließen sehr bald eine zahlreiche Anhängerschaft der Reformation entstehen.

Charakteristisch für Augsburg in der ersten Phase der Reformation ist die Existenz zahlreicher reformatorisch gesinnter Gruppierungen.⁹ Zahlenmäßig die bedeutendste und einflußreichste Gruppe waren die Zwinglianner. Neben den Anhängern der lutherisch-wittenbergischen Reformation gab es Vertreter eines mittleren Kurses zwischen Zwingli und Luther, die einen speziellen oberdeutschen Kurs der Reformation vertraten und deren Hauptrepräsentant Wolfgang Musculus war.¹⁰ Außer diesen großen Gruppen gab es die Täufer und andere kleinere reformatorische Splittergruppen.

Die in überkommenen Traditionen erstarrte alte Kirche Augsburgs hatte der Dynamik der Reformation nichts entgegenzusetzen. Der wenig energische Bischof Christoph von Stadion und die wenigen katholisch gebliebenen Familien, hier vor allem die Fugger, konnten den Niedergang der katholischen Kirche in Augsburg nicht verhindern.¹¹ Das Ende für die katholische Seite kam 1537, als der Rat der Stadt offiziell die Reformation einführte und die Ausübung des katholischen Kultus verbot. Die katholische Geistlichkeit mußte ins Exil gehen, Augsburg war 1537 zu einer protestantischen Stadt geworden, nur eine kleine Minderheit von etwa zehn Prozent Katholiken harnte noch in der Stadt aus.

Im Schmalkaldischen Krieg von 1546/47 kämpfte das evangelische Augsburg auf seiten der Schmalkaldener gegen Kaiser Karl V. Das unterlegene und von kaiserlichen Truppen besetzte Augsburg wurde auf dem Geharnischten Reichstag von 1547/48 hart bestraft. Karl V. schaffte die bisherige

⁸ Vgl. ROLF KIESSLING, *Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt, Augsburg* 1971.

⁹ HELLMUT ZSCHOCH, „Augsburg zerfällt in sechs Richtungen“. Frühkonfessioneller Pluralismus in den Jahren 1524–1530, in: HELMUT GIER / REINHARD SCHWARZ (Hrsg.), *Reformation und Reichsstadt – Luther in Augsburg, Augsburg* 1996, 78–95.

¹⁰ Das Wirken von Wolfgang Musculus wurde 1997 in einer großen Ausstellung des Hauses der Bayerischen Geschichte in Augsburg gewürdigt. Vgl. JOSEF KIRMEIER u.a. (Hrsg.), „... wider Laster und Sünde“. Augsburgs Weg in die Reformation, Köln 1997.

¹¹ HERBERT IMMENKÖTTER, *Die katholische Kirche in Augsburg in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: REINHARD SCHWARZ (Hrsg.), *Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 und ihr Umfeld, Gütersloh* 1988, 9–31.

Zunftverfassung ab und setzte eine neue Verfassung ein, in der die Handwerker keine Rolle mehr spielten.¹² Eine kleine Gruppe katholischer Patrizier wurde in politische Schlüsselstellungen gebracht, obwohl ca. 90 Prozent der Bevölkerung evangelisch waren. Die katholische Geistlichkeit wurde nach einem Exil von über zehn Jahren 1548 wieder in die Stadt zurückgeholt und voll in ihre alten Rechte eingesetzt.¹³ Es folgte eine Phase massiver Rekatholisierungsbemühungen, die von 1548 bis 1552 andauerte und letztlich erst durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 beendet wurde.¹⁴

Die Unterdrückungsversuche von seiten des Kaisers und des Augsburger Bischofs Otto Truchseß von Waldburg hatten das Zusammenleben beider konfessioneller Gruppen einer extremen Belastung ausgesetzt. Mit dem Augsburger Religionsfrieden kehrte 1555 wieder Ruhe in die Stadt ein. Indem der Rat strikte konfessionelle Neutralität in der Innen- wie Außenpolitik wahrte, gelang es allmählich, eine Normalität im Zusammenleben der Konfessionen herzustellen, die Augsburg auch brauchte, um für politische Nachbarn und Handelspartner eine verlässliche Größe zu sein. Für die nächsten 25 Jahre konnten sich beide Bekenntnisrichtungen relativ ungestört in der Stadt entwickeln und es herrschte, wenigstens an der Oberfläche, eine gespannte Ruhe.

Eine Belastungsprobe für das Verhältnis der beiden Konfessionen bedeutete die Niederlassung der Jesuiten in Augsburg im Jahr 1580.¹⁵ Bereits 1559 hatte der Jesuit Petrus Canisius als Domprediger in Augsburg gewirkt und durch seine zahlreichen Erfolge bei ‚Bekehrungen‘ zum alten Glauben für Unruhe gesorgt. Zusammen mit den Fuggern versuchte er, eine Jesuitenniederlassung in Augsburg zu gründen. Dies scheiterte aber am Widerstand des Domkapitels und der alten Orden, also am Widerstand aus dem eigenen katholischen Lager. Nach Ansicht des evangelischen Lagers wurde der innere Friede der Stadt durch die Errichtung eines Jesuitengymnasiums, einer Kirche und eines Kollegs zu Beginn der 1580er Jahre gestört.

¹² EBERHARD NAUJOKS, Kaiser Karl V. und die Zunftverfassung. Ausgewählte Aktenstücke zu den Verfassungsänderungen in den oberdeutschen Reichsstädten (1547–1556), Stuttgart 1985.

¹³ Zur Situation der katholischen Kirche nach 1548 vgl. WOLFGANG WALLENTA, Grundzüge katholischer Konfessionalisierung in Augsburg 1548–1648, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 33 (1999) 215–232.

¹⁴ Vgl. dazu GERHARD PFEIFFER, Der Augsburger Religionsfrieden und die Reichsstädte, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 61 (1955) 213–321.

¹⁵ WOLFRAM BAER / HANS JOACHIM HECKER (Hrsg.), Die Jesuiten und ihre Schule St. Salvator in Augsburg 1582, München 1982.

2. Die Kalenderreform des 16. Jahrhunderts

Obwohl der Kalender Julius Caesars die Länge eines Sonnenjahrs relativ exakt angab, existierte doch eine Differenz von elf Minuten pro Jahr zwischen dem astronomisch exakten Sonnenjahr und dem Julianischen Kalenderjahr. Diese Differenz hatte sich im 16. Jahrhundert zu einem Unterschied von zehn Tagen summiert. Die bereits im Mittelalter erkannte Diskrepanz sollte seit den 1540er Jahren durch eine von Papst Paul III. einzuberufende Expertenkommission beseitigt und der Julianische Kalender grundlegend reformiert werden. Nachdem bereits das Tridentinische Konzil die Reform des Kalenders angemahnt hatte, wurde nach langer Bearbeitungszeit durch eine Expertenkommission, wobei auch der Rat protestantischer Fachleute eingeholt worden war, unter dem Pontifikat Gregors XIII. im Jahr 1582 das Ergebnis veröffentlicht.

Durch Auslassung der zehn Tage Differenz zwischen dem Julianischen und dem neuen, nach Papst Gregor gregorianisch genannten Kalender sollte die Abweichung ausgeglichen werden. Er legte fest, daß vom 4. Oktober, einem Donnerstag, sofort auf den 15. Oktober 1582, einen Freitag, zu springen sei, zehn Tage wurden also ersatzlos gestrichen. Papst Gregor XIII. befahl noch im Herbst 1582 die allgemeine Annahme des Kalenders. In Spanien, Portugal und Italien als katholischen Ländern bereitete die Einführung des Kalenders keine Probleme. Die protestantischen Staaten Nordeuropas indes lehnten, obwohl auch bei ihnen die Notwendigkeit einer Kalenderreform außer Frage stand, den Kalender zunächst ebenso ab wie die Länder der orthodoxen Kirche; so galt etwa in Rußland der Julianische Kalender bis 1917.¹⁶ In den meisten Teilen Deutschlands wurde der Kalender erst im Jahr 1700 angenommen.

Das deutsche Reich war am Ende des 16. Jahrhunderts zu drei Vierteln evangelisch und setzte sich aus Dutzenden von Fürstentümern, Reichsstädten, geistlichen Staaten, Reichsritterschaften und anderen Herrschaftsträgern zusammen. Über die Einführung des Kalenders im Reich sollte ein Reichstag beraten; das deutsche Reich in seiner Gesamtheit nahm den Kalender vorerst noch nicht an. Die einzelnen Territorien entschieden wegen der Führungsschwäche Kaiser Rudolfs II., der in der Frage einer reichsweiten Kalendereinführung versagt hatte, autonom über die Einführung des neuen Kalenders, was im Reich in der Folge zu allgemeiner Verwirrung bei Datumsangaben führte, da die Territorien teilweise den neuen Kalender benützten, teilweise aber beim alten Kalender blieben.

¹⁶ Zu den Daten der Kalendereinführungen vgl. HERMANN GROTEFEND, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 12. Aufl., Hannover 1982, 24f.

3. Die Augsburger Wirren 1583/84

Der streng katholische Herzog von Bayern Wilhelm V. forderte bereits im Oktober 1582 den Augsburger Stadtrat auf, den neuen Kalender anzunehmen. Die Augsburger lehnten dies mit der Begründung ab, daß die umliegenden Territorien dies noch nicht getan hätten. Wenige Monate später, im Januar 1583, forderte der Herzog erneut die Annahme des Kalenders durch die Reichsstadt.¹⁷ Er berief sich dabei auf den ausdrücklichen Befehl des Papstes, was als Argumentation in einer quasi protestantischen Stadt bedenklich erscheinen mußte. Dermaßen unter Druck gesetzt, erklärte die Reichsstadt am 5. Januar 1583, sie wollte den Kalender annehmen, wenn auch der Bischof von Augsburg mit dem Hochstift den Kalender annehmen würde. Eine diesbezüglich nach Dillingen geschickte Delegation des Rates kehrte aus der bischöflichen Residenz mit der Nachricht zurück, daß der Bischof warten wollte, wie die übrigen Territorien sich entscheiden würden. Nach erneuten Verhandlungen mit den Augsburgern gab der Bischof am 8. Januar 1583 bekannt, im Februar 1583 den Kalender einführen zu wollen. Auf diese Nachricht hin beschloß eine Mehrheit des Augsburger Stadtrates am 8. Januar 1583, die Einführung des Kalenders anzunehmen. Diese Annahme wurde am 19. Januar 1583 durch einen weiteren Ratsbeschluß noch einmal bestätigt.

Die katholischen wie protestantischen Kaufleute waren damit sehr zufrieden; denn die Umstellung des Kalenders bedeutete für sie eine problemlose Abwicklung der Handelsgeschäfte mit den südeuropäischen Ländern, die den Kalender bereits angenommen hatten. Zudem hatten einige katholische Nachbarn Augsburgs die Absicht bekundet, den Kalender ebenfalls noch im Frühjahr 1583 annehmen zu wollen. Diese Argumente überzeugten auch den größten Teil der neunzehn evangelischen Ratsherren,¹⁸ die deshalb der Annahme zustimmten. Eine kleine Minderheit von vier protestantischen Ratsherren, darunter die drei evangelischen Kirchenpfleger, stand dem neuen Kalender allerdings ablehnend gegenüber¹⁹. Sie wollten nicht dulden, daß in einer mehrheitlich protestantischen Stadt ein vom Papst erlassener Kalender auf Befehl desselben hin eingeführt werden sollte. In einer Beschwerdeschrift an den Stadtrat vertraten die drei evangelischen Kirchenpfleger und der evangelische Ratsherr Ulrich Herwart die Auffassung, daß sie keinen Befehl vom Papst akzeptieren könnten und der neue Kalender überdies gegen den Augsburger Religionsfrieden verstoße, da die zeitliche Verrückung der Festtage durch die Reform einen Eingriff in die inneren Angelegenheiten der Protestanten und ihr Gewissen bedeutete.

¹⁷ Das folgende nach KALTENBRUNNER (Anm. 2), 502ff.

¹⁸ Von den 45 Ratsherren des Augsburger Rates stellten die Evangelischen, obwohl der weitaus größte Teil der Bevölkerung evangelisch war, jeweils nur ca. 20 Ratsherren.

¹⁹ Johann Matthäus Stammler, Johann Baptist Haintzel und Adam Rehm lehnten neben Ulrich Herwart als evangelische Kirchenpfleger die Einführung der Reform ab.

Verbündete fanden die vier Kalendergegner in den evangelischen Predigern, die sofort von der Kanzel herunter gegen den neuen ‚papistischen‘ Kalender und den Angriff des Papstes auf die evangelische Freiheit protestierten. Diese Unterstützung durch die Prediger war umso bedeutungsschwerer, als die Predigt im 16. Jahrhundert, einer Zeit, die noch keine Medien in unserem Sinn kannte und in der zahlreiche Menschen Analphabeten waren, das wichtigste Massenmedium darstellte und eine schnelle Verbreitung von Nachrichten sowie eine gezielte Manipulation der Nachrichtenempfänger ermöglichte.

Die evangelischen Augsburger konnten übrigens leicht gegen den ‚papistischen‘ Kalender aufgebracht werden. Papst Gregor XIII. war bei den Protestanten ein gutgehaßter Mann. Nachdem er von der Ermordung von mehr als 10.000 Protestanten in der Bartholomäusnacht des Jahres 1572 in Frankreich erfahren hatte, ließ er in den Kirchen Roms das *Tedeum* singen und die Glocken läuten. Der Künstler Giorgio Vasari mußte im Vatikan die Ermordung der Protestanten durch einen Freskenzyklus verherrlichen, auf dem sich der Papst als einer der Urheber des Mordkomplottes feiern ließ.²⁰

Der Streit im Stadtrat um die Kalendereinführung wurde durch die Predigertätigkeit von den Amtsstuben in die Öffentlichkeit getragen; es vollzog sich eine Frontenbildung quer durch die Stadt. Auf die Kritik der vier Ratsherren erwiderte der Stadtdadvokat in einem Gutachten vom Ende des Monats Januar 1583, der Kalender werde nicht aus Gehorsam gegen den Papst angenommen, sondern ausschließlich aus dem Grund, die wirtschaftlichen Interessen Augsburgs nicht zu gefährden. Die Entscheidung über die Annahme sei überdies eine politische und keine konfessionelle, weshalb das Gewissen der Evangelischen auch nicht belastet, der Religionsfriede nicht gebrochen werde. Die Annahme des Kalenders wurde nicht zurückgenommen.

Ohne den Stadtrat darüber zu informieren, hatten die vier Kalendergegner allerdings noch im Januar 1583 eine Klage beim Reichskammergericht in Speyer auf Rücknahme der Kalendereinführung eingereicht. In den politischen Kreisen der Stadt herrschte deshalb große Aufregung, als am 26. März 1583 in Augsburg ein Mandat des Reichskammergerichts mit dem Befehl einging, daß die Annahme des Kalenders unter Androhung einer hohen Geldstrafe rückgängig gemacht werden müsse. In hektischen Krisensitzungen wurde von der katholischen Stadtratsmajorität mit Stimmen der Mehrheit der evangelischen Ratsherren beschlossen, das Mandat anzufechten und den neuen Kalender beizubehalten; die vier Kritiker wurden von weiteren Ratssitzungen ausgesperrt.

In der Stadt herrschte nach Bekanntwerden des Speyerer Mandats das Chaos. Die Katholiken und ein Teil der Protestanten akzeptierten den neuen

²⁰ Vgl. VOLKER REINHARDT, Rom. Kunst und Geschichte 1480–1650, Würzburg 1992, 166f.

Kalender; der weitaus größte Teil der Evangelischen aber blieb beim alten Kalender, da der Rat die Erlaubnis zur Weiterverwendung des alten Kalenders gegeben hatte – bis zu einem endgültigen und klärenden Urteil aus Speyer. Während also Katholiken ihre Festtage nach ihrer Rechnung beginnen und demonstrativ an den an diesen Tagen arbeitenden Evangelischen vorüberspazierten, machten diese an den nach ihrer Rechnung gefeierten Festtagen ebensolches, wenn die Katholiken arbeiten mußten. Für den Historiker, der sich mit dieser Zeit beschäftigt, ist es ungemein schwierig, Briefe und Schriftstücke aus diesen Monaten genau zu datieren, da die Augsburger in dieser Zeit mit zwei Kalendern rechneten.

Die evangelischen Prediger begannen, nach dem Eingang des Kammergerichtsmandats die Bevölkerung gegen die katholische Stadtführung aufzuhetzen, indem sie eine Gleichstellung der Evangelischen mit den Katholiken in der Augsburger Verfassung forderten. Sie zitierten zahlreiche Beispiele der Benachteiligung des evangelischen Bevölkerungsteils trotz der vom Religionsfrieden gebotenen Gleichbehandlung der Parteien. Die Kirchenpröpste bestritten der Stadtregierung nun die obrigkeitliche Gewalt in Religionsfragen. Sich an das Reichskammergericht wendend, erklärten sie im Juli 1583, daß der Religionsfrieden von 1555 die Regimentsänderung Karls V. von 1548 insofern angetastet hätte, als Stadtpfleger und katholische Ratsmehrheit gegenüber der evangelischen Bürgerschaft keine Obrigkeit darstellten, sondern lediglich eine Partei.²¹ Der Streit um den Kalender weitete sich so zunehmend zu einem Streit um die Verfassung und die Repräsentation der Evangelischen im Stadtregiment aus.

Da der Rat Unruhen befürchtete, wurden im April 1583 an den Gassen, die zum Rathaus führten, Halterungen für Ketten angebracht, mit welchen das Rathaus im Falle eines Aufstandes abgesperrt werden konnte. Des weiteren versicherte sich der Rat der militärischen Unterstützung des Bayernherzogs im Falle eines Aufruhrs. Zunehmend wurde der Augsburger Kalenderstreit zu einer reichsweiten Angelegenheit. Während die Einführungskritiker Gutachten der Universitäten von Tübingen und Wittenberg für ihren Widerstand erhielten, leisteten dem Rat die Universitäten Ingolstadt und Dillingen theologische und juristische Hilfestellung. Auch der kaiserliche Hof in Prag beobachtete die Entwicklung mit zunehmender Sorge.

Um Unruhen in der Stadt zu vermeiden, verhielt sich der Stadtrat gegenüber der evangelischen Bevölkerung zunächst zurückhaltend. Als jedoch Ende des Jahres 1583 mit einiger Verspätung in den habsburgischen Gebieten, im Hochstift Augsburg und anderen umliegenden katholischen Gebieten die Reform eingeführt und in Augsburg die evangelische Bevölkerung in Flug-

²¹ EBERHARD NAUJOKS, Vorstufen der Parität in der Verfassungsgeschichte der schwäbischen Städte (1555–1648). Das Beispiel Augsburg, in: JÜRGEN SYDOW (Hrsg.), Bürgerschaft und Kirche, Sigmaringen 1980, 38–66, 48.

blättern zum Sturz der gegenwärtigen politischen Ordnung aufgerufen wurde,²² entschloß sich der Rat zu Maßnahmen gegen die Evangelischen. Metzger, die nach der alten Ordnung geschlachtet hatten, wurden in Ketten gelegt, die Feier des Neujahrstages 1584 wurde nach dem neuen Kalender befohlen.

Nachdem es zu Beginn des Jahres 1584 noch immer nicht gelungen war, die Einführung des Kalenders durchzusetzen und sich die innenpolitische Lage durch die Wühlarbeit der evangelischen Prädikanten immer mehr verschärfte, ließ der Rat im Frühjahr 1584 die Stadtwache durch Anwerbung von tausend Mann aus dem Bodenseeraum verstärken; aus der habsburgischen Markgrafschaft Burgau wurden zusätzliche Geschütze und Pulver in die Stadt gebracht und die Bastionen verstärkt. Schon im Jahr zuvor hatte sich die Stadt des militärischen Beistands des Landsberger Bundes versichert, eines süddeutschen Militärbündnisses mit Bayern an der Spitze.²³ Schließlich kam am 27. Mai 1584 das Berufungsurteil aus Speyer. Das Reichskammergericht hob seinen alten Beschluß auf und erkannte die Rechtmäßigkeit der Kalendereinführung an. Alle Evangelischen mußten die Feiertage nun nach dem neuen Kalender begehen; die Prozeßkosten wurden den Klägern aufgebürdet. Alle Ratsherren stimmten nun dem Urteil zu – mit Ausnahme der vier Kläger. Diese wurden ihrer Ratssitze enthoben und unter strengen Hausarrest gestellt.

Jetzt traten die evangelischen Prediger offen in Erscheinung. Superintendent Georg Mylius, Pfarrer bei St. Anna und Führer der Augsburger Prediger, ließ den Rat wissen, daß die Evangelischen weiterhin den alten Kalender benutzen und die Feiertage nach altem Herkommen begehen würden. Von der Kanzel herunter forderte er am 3. Juni 1584, einem Sonntag, dazu auf, das bevorstehende Himmelfahrtsfest am 7. Juni nach dem alten Kalender zu feiern.²⁴ Der Rat antwortete sofort auf diese Provokation. Noch am selben Tag ordnete er an, die Geschäfte an dem von Mylius reklamierten 7. Juni zu öffnen und den Wochenmarkt wie üblich abzuhalten. Den städtischen Arbeitern und Beamten, mehrheitlich Protestanten, wurde befohlen, an diesem Tag zu arbeiten. An den Stadttoren wurden Geschütze aufgefahren, deren Mündungen in die Stadt zeigten.

Einen Tag darauf, am 4. Juni, wollte der Rat das Problem Mylius durch dessen Verhaftung und Abschiebung aus der Welt schaffen. In der Mittags-

²² Ein Pasquill, das am 26.09.1583 am Rathaus angebracht wurde, drohte den katholischen Ratsherren mit dem Umsturz der politischen Ordnung und der Vertreibung der Jesuiten aus Augsburg. Vgl. LEONHARD LENK, *Augsburger Bürgertum im Späthumanismus und Frühbarock (1580–1700)*, Augsburg 1968, 62.

²³ Vgl. FRANK GÖTTMANN, *Zur Entstehung des Landsberger Bundes im Kontext der Reichs-, Verfassungs- und regionalen Territorialpolitik des 16. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 19 (1992) 415–444.

²⁴ Die Katholiken hatten dieses Fest wegen der unterschiedlichen Kalenderrechnung bereits gefeiert. Bei einer raschen Umsetzung des Urteils aus Speyer wäre den Evangelischen das Himmelfahrtsfest verloren gegangen, es wäre schlicht aus dem Kalender gefallen.

zeit, als man am wenigsten Menschen auf der Straße glaubte, fuhr der Stadtvogt in einer Kutsche zu St. Anna, wo Mylius wohnte, und forderte ihn auf, ohne Widerstand zu leisten, mit ihm zu kommen. Mylius sollte aus der Stadt geschafft werden. Der Stadtvogt verlas Mylius bei der Verhaftung ein Schriftstück des Rates, in dem ihm vorgeworfen wurde, Unfrieden in der Stadt zu säen und an einem Sturz der politischen Ordnung zu arbeiten. Tatsächlich hatte Mylius in einem Brief an Kölner Protestanten den Sturz der patrizischen, von Katholiken dominierten Stadtführung und die Wiedereinführung der alten, von den Zünften geprägten Verfassung angedacht. Der Rat hatte dies durch die Beschlagnahme der Korrespondenz von Mylius erfahren. Eine Rückkehr nach Augsburg nach seiner Ausweisung wurde ihm verboten.

Als Mylius aus dem Haus gebracht und in die Kutsche gesetzt wurde, begann seine hochschwangere Frau durch heftiges Schreien die Studenten des St. Anna-Kollegiums auf das Geschehen aufmerksam zu machen. Eine Menschenmenge versammelte sich und befreite Mylius beim Gögginger Tor aus der Kutsche (Abb. 1). Die Torwache des Gögginger Tors griff zwar in das Geschehen ein, wurde aber von der Menge überwältigt. Mylius wurde in dem Durcheinander in einem nahegelegenen Haus in Sicherheit gebracht und konnte später, einer nicht bewiesenen Legende nach in Frauenkleider gehüllt, fliehen. Er begab sich über Lauingen und Ulm nach Wittenberg, von wo aus er sein Verhalten im Kalenderstreit in zahlreichen Schriften rechtfertigte.²⁵ Inzwischen lief die Nachricht von Mylius' Festnahme und Befreiung wie ein Lauffeuer durch die Stadt. In den unruhigen Vorstädten rotteten sich die Arbeiter und Handwerker zusammen, der Rat ließ die innere Stadt, das Areal zwischen Frauentor, Hl. Kreuzertor und Barfußertor, absperren und legte angeworbene Truppen in die Vorstädte. Dennoch zogen von der Jakobervorstadt 4.000 Menschen, vor allem Handwerker, zumeist Metzger und Weber, in Richtung Oberstadt. Als sie drohten, das Barfußertor zu stürmen, wurde ihnen Einlaß gewährt und sie marschierten zum Zeughaus. Dort plünderten sie die Waffen und zogen schwerbewaffnet vor das Rathaus.

Rund 3.000 Augsburger, vor allem Patrizier und Kaufleute mit ihren Familien und Bediensteten, flohen, Geld und Geschäftsunterlagen mit sich nehmend, in langen Wagenkolonnen aus der Stadt. In der Stadt herrschte Bürgerkriegsstimmung. Der Rat ließ das Rathaus durch Ketten absperren und vor dem Rathaus die angeworbenen Söldner aufziehen. Als der Stadtvogt mit einem Teil der Stadtwache durch die aufständische Menge marschieren woll-

²⁵ So etwa in: Augspurgische Handel / so sich daselbst wegen der Religion / und sonderlich jüngst vor zwey Jahren im werendem Calenderstreit mit Georgen Müller D. Pfarrer und Superintendenten daselbst zugetragen. Sampt Notwendiger rettung der Unschuld und ehren / wider allerhand beschwerliche Anklag und ungegruendte Bezuechtigung / damit die Papisten eine zeitlang ihn D. Müllern führnehmlich belegt haben, Wittenberg 1586. – Mylius ist die latinisierte Form des Namens Müller. Beide Schreibweisen werden in den Quellen für den Augsburger Superintendenten verwendet.



Abb. 1: Volksmenge verhindert am 25. Mai 1584 beim Gögginger Tor die Ausweisung von Georg Mylius aus Augsburg, kolorierter Kupferstich, Augsburg 1584.

te, kam es zum Schußwechsel, wobei der Vogt am Arm verletzt wurde. Die Situation eskalierte. Vor dem Rathaus und rund um den Perlachberg standen sich die Aufständischen und die Truppen des Stadtrates schwerbewaffnet gegenüber. Schüsse wurden abgegeben, Rufe wurden laut, das Rathaus zu stürmen und die katholischen Ratsherren aufzuhängen. Derart in die Enge gedrängt, ließen die Ratsherren nach den evangelischen Predigern schicken. Diese trafen nach kurzer Zeit im Rathaus ein und versuchten von den Fenstern des Rathauses aus, beruhigend auf die Menge einzureden. Tatsächlich zerstreute sich die Menge, eine Erstürmung des Rathauses schien abgewendet zu sein. Das Rathaus und die gegenüberliegende Geschlechterstube, der Versammlungsort der Patrizier und reichen Kaufleute, wurden nun vom Rat befestigt. Stärke zeigend, ließ der Rat sogar einige Rädelsführer festnehmen. In der folgenden Nacht wurden die Geschützstellungen an den Toren ausgebaut und frühmorgens weitere 200 Landsknechte in die Stadt gebracht. Auch die Bürger blieben weiterhin bewaffnet, bauten ihre Häuser vereinzelt zu Festungen aus und holten ihrerseits einige hundert geworbene Landsknechte in die Stadt. Nervosität breitete sich aus. Als der Türmer des Perlachturms ein entferntes Schornsteinfeuer bemerkte, kam es zu großer Unruhe unter den Aufständischen, da der Rauch als Signal für den Einmarsch einer herannahenden bayerischen Besatzungsarmee gedeutet wurde, die es in Wirklichkeit gar nicht gab.

Um die Situation zu entspannen, nahmen Vertreter der Aufständischen und Ratsmitglieder Gespräche auf. Über die Einführung des Kalenders wurde kein Ergebnis erzielt, immerhin aber insofern ein Kompromiß erreicht, als die Evangelischen das unmittelbar bevorstehende Himmelfahrtsfest feiern durften, die katholischen Einwohner sollten dagegen an diesem Tag ihrer Arbeit nachgehen.

4. Deeskalation und Ende des Augsburger Kalenderstreits

Unter Vermittlung einer Schlichtungsdelegation aus Württemberg und Ulm kam am 14. Juni 1584 eine Übereinkunft zwischen Vertretern des Stadtrates und Vertretern der Patrizier, der Kaufleute und der Handwerkerschaft zustande, womit der Kalenderstreit seinen Abschluß fand. Die evangelischen Prediger akzeptierten nun den neuen Kalender, durften aber eine öffentliche Erklärung verlesen, derzufolge sie im Grunde ihres Herzens immer noch gegen den Kalender wären. Die vier Kalendergegner wurden aus dem Hausarrest entlassen, blieben aber ihrer Ratssitze verlustig.

Augsburg war durch den Kalenderstreit an den Rand eines Bürgerkrieges gelangt. Wie eine kaiserliche Untersuchungskommission, die nach den Unruhen im August 1584 nach Augsburg berufen wurde, um die Ursachen des Konflikts zu erforschen und die Verhinderung ähnlicher Ereignisse in der Zukunft zu garantieren, feststellte, gab es ein ganzes Bündel von Gründen für diese gewalttätige Auseinandersetzung. In Verhören wurden die Rädelsführer und zahlreiche Bürger nach den Gründen für ihr Verhalten befragt.²⁶ Dabei wurde klar: Die Unzufriedenheit im evangelischen Lager beruhte im wesentlichen darauf, daß sich ein großer Teil der Handwerkerschaft durch die Verfassungsreform Karls V. politisch nicht repräsentiert sah. Immer wieder tauchten Klagen auf, wie es denn sein könne, daß in einem freien Gemeinwesen wie Augsburg die evangelische Bevölkerungsmehrheit von einer Minderheit aus katholischen Patriziern beherrscht werden dürfe. Flugblätter in der heißen Phase des Kalenderstreits hatten deshalb die paritätische Besetzung des Stadtrats gefordert. Die von Kaiser Karl V. angeordnete Abschaffung der Zunftverfassung von 1548 war der Hauptkritikpunkt der Handwerker. Nicht wenige Metzger, Weber, Schmiede und Angehörige anderer Handwerke waren im Juni 1584 bewaffnet auf die Straße gegangen, um das patrizische Regiment gewaltsam zu stürzen und die alte Zunftverfassung wieder einzuführen.

²⁶ Der Wortlaut der Fragen bei: PAUL VON STETTEN, Geschichte der Heil. Röm. Reichs Freyen Stadt Augspurg, aus bewährten Jahr-Büchern, tüchtigen Urkunden und schriftlichen Handlungen gezogen und ans Licht gegeben von Paul von Stetten, d. Ä., 2 Bde., Frankfurt a.M. / Leipzig 1743 und 1758, Bd. 1, 675f.

Natürlich spielte auch das konfessionelle Moment bei diesem Aufstand eine Rolle. So beklagten die Befragten bei der Kommission, daß seit einigen Jahren das protestantische Gemeindeleben von der katholischen Ratsspitze immer mehr unterdrückt würde. Die Abschaffung des lutherischen Katechismus in den deutschen Schulen, das Verbot bestimmter Kirchenlieder und die überaus große Förderung der Jesuiten als ausgewiesener Protestantenfeinde gehörten zu den Hauptklagen der Protestanten. Zudem wurde Kritik an der wirtschaftlichen Führungsschicht laut. Die starke Versippung der Ratsmitglieder untereinander hätte eine Atmosphäre der Bestechlichkeit und der Korruption geschaffen. Steuergeschenke an die Reichen und rücksichtslose Bereicherung der führenden Familien auf Kosten der ohnehin schon armen Handwerker wurden angeführt. Vor allem die Fugger waren Zielpunkt der Klagen seitens der Befragten. Ungerechtfertigte Vorteile bei der Besteuerung und der unverhältnismäßige Ankauf von Grundstücken in der Stadt, wodurch anderen Bürgern Bauland verloren gegangen wäre, waren Steine des Anstoßes.

Die Einführung des neuen Kalenders durch die katholische Minorität in einer bevölkerungsmäßig von den Evangelischen dominierten Stadt war also nur der Funke, der ein Pulverfaß zum Explodieren brachte, das mit politischen, juristischen, konfessionellen und ökonomischen Gravamina gefüllt war. Die latent seit den 1540er Jahren in der Stadt bestehenden Spannungen hatten sich in diesem Ereignis ein Ventil gesucht. Obwohl die politische Führung Augsburgs durch die Ergebnisse der Befragung der Rädelsführer durch die kaiserliche Kommission über die Beschwerden der Bürger informiert worden war, tat sie in der Folge nichts, um deren Ursachen zu beseitigen.

Durch das besonnene Handeln des Rates und durch die Bereitschaft der Aufständischen zu Gesprächen mit der politischen Führung hatte 1584 größerer Schaden von der Stadt abgewendet werden können. Ein Blutbad, das angesichts der bewaffneten Kräfte auf beiden Seiten durchaus möglich gewesen wäre, konnte vermieden werden. Der Rat der Stadt setzte nach dieser extremen Krisensituation seinen konfessionellen Neutralitätskurs gegen die evangelische Bevölkerung in traditioneller Weise fort, gegen die evangelischen Prediger ging er allerdings unerbittlich vor. Im sogenannten Vokationsstreit, der sich an den Kalenderstreit anschloß und erst 1591 geschlichtet werden konnte, ließ er 1586 sämtliche in den Augen der katholischen politischen Führer renitenten Prediger ausweisen und durch politisch gefügige ersetzen.

Nach dem Kalenderstreit von 1583/84, der die Stadt an den Rand des Bürgerkriegs geführt hatte, herrschte gespannte Ruhe. Augsburg erlebte in den Jahren nach dem Kalenderstreit eine Phase wirtschaftlicher Blüte, die sich in

den Augsburger Prachtbrunnen eines Hubert Gerhard und Adriaen de Vries²⁷ sowie in den Bauten eines Elias Holl ausdrückte²⁸.

Eine verglichen mit dem Kalenderstreit sehr viel weitergehende, konfessionell motivierte Eskalation der Gewalt brachten die Schreckensjahre des Dreißigjährigen Krieges, als die Fuggerstadt ab 1629 durch das massive Vorgehen des Augsburger Fürstbischofs Heinrich V. von Knöringen und Kaiser Ferdinands II. gewaltsam rekatholisiert wurde. Mit dem erfolgreichen Vordringen der Schweden nach 1632 und der Besetzung Augsburgs unter König Gustav Adolf wurde die Rekatholisierung rückgängig und Augsburg wieder zu einer evangelischen Stadt gemacht. 1635 besetzten die Kaiserlichen erneut die Stadt und wiederholten die Rekatholisierungsmaßnahmen von 1629 bis 1632. Dieser Zustand der zweiten Zwangskatholisierung dauerte bis zum Jahr 1648 an. Erst die Augsburger Parität, die im Westfälischen Frieden beschlossene gleichzeitige Besetzung der städtischen Ämter mit jeweils einem Katholiken und einem Protestanten, schuf die Voraussetzung für ein konfliktfreies Nebeneinander der Konfessionen in den folgenden Jahrhunderten.

Es brauchte die Krisenzeit von 1629 bis 1648 mit gegenseitiger Unterdrückung der Religionsparteien, Hungersnöten und wechselnden Besetzungen Augsburgs durch katholische und evangelische Armeen, bis die Konfessionen in Augsburg zu einem halbwegs tragfähigen Miteinander fanden und die Augsburger Parität in der Zeit nach 1648 den inneren Frieden in der Stadt sicherte.²⁹ Somit ist der Augsburger Kalenderstreit nur einer von mehreren Konflikten auf dem Weg der konfessionell gespaltenen Reichsstadt Augsburg zu einem dauerhaften, friedlichen Zusammenleben beider Konfessionen.

²⁷ Vgl. BJÖRN R. KOMMER (Hrsg.), Adriaen de Vries 1556–1626. Augsburgs Glanz. Europas Ruhm, Ausstellungskatalog: Heidelberg 2000.

²⁸ BERND ROECK, Elias Holl, Architekt einer europäischen Stadt, Regensburg 1985.

²⁹ ÉTIENNE FRANÇOIS, Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806, Sigmaringen 1991.

„Gebt uns unsere 11 Tage zurück!“

Kalenderreform im England des 18. Jahrhunderts

1. Das Gefühl für „Zeit“

Zeit war im 18. Jahrhundert ein heftig umkämpftes Terrain. Die Meßtechnik wurde immer genauer, die Zeitmessung immer verbreiteter und immer mehr Personen waren glückliche Besitzer von Stand- oder Taschenuhren.¹ Das 18. Jahrhundert war das Zeitalter des Perpendikels und das brachte Regulierung, Regelmäßigkeit und in der Folge den Fortschritt mit sich. Man kann davon ausgehen, daß etwa um 1800 das „normale Volk“ den regulären Stundentakt akzeptiert hatte. Damit beruhigten sich langsam die für das 18. Jahrhundert noch typischen Fälle von Zeitkonflikten und Streit um die Arbeitsdisziplin, bei dem zwei Typen sozialen Bewußtseins aufeinander prallten: solche, die zeitbewußt waren, und jene, die es nicht waren. In der Mitte des Jahrhunderts war die Zeitmessung immer noch eine Sache des Landadels und der Handelsleute gewesen, während das gemeine Volk im Wesentlichen nur den Kalender zur Einteilung der Zeit kannte. Der größere Teil der englischen Gesellschaft lebte also in der Mitte des 18. Jahrhunderts mehr nach dem Almanach als nach der Uhr.² Die Reform der Uhrzeit, mit der die *Greenwich Time* zum nationalen Standard wurde, mußte noch warten, bis die Eisenbahn eine einheitliche Zeit erzwang. Bis dahin fuhr man mit den Kutschen, und die richteten sich nach der jeweiligen lokalen Zeit. Zu diesem Zweck mußten die Reisenden in umständlicher Weise Uhren mit sich führen, die in Übereinstimmung mit dem Sonnenlauf vor- oder nachgestellt wurden, je nachdem, wo man sich gerade befand.

Mit der Reformation in England wurde der alte, bisher gültige rituelle Kalender umgestoßen. Mit ihm nimmt man Abschied von *Merry Old England* und dieser Abschied liegt etwa zeitgleich mit dem Ende der Stuart-Dynastie (1603–1688). Fortan lebte die Gesellschaft nicht länger nach einem allgemeinen, öffentlich anerkannten Kalender, der religiöse, soziale und ländliche Aktivitäten beinhaltete, sondern nach mehreren Kalendern. So hatte jede größere Stadt ihren eigenen zivilen Kalender der Feste, der sich von den Kalendern der Bauern und der Kirche unterschied.

¹ Vgl. D. S. LANDES, *Revolution in Time*, Cambridge, Mass. 1983.

² B. CAPP, *Astrology and the Popular Press: English Almanacs, 1500–1800*, London 1979.

Daher war also die Kalenderreform des Jahres 1752 nicht einfach mit einem Federstrich zu erledigen, weil der englische Kalender, so wie er sich in der Mitte des 18. Jahrhunderts darstellte, Robert Poole³ zufolge „als eine große Untiefe, ein großes Felsenriff gesehen werden muß, ein Riff von religiösen, ökonomischen, sozialen, rituellen, gewohnheitsmäßigen und natürlichen Elementen, die sich über die Jahrhunderte angesammelt und miteinander verbunden hatten“.

2. Die Hogarth-Legende

Der Ausspruch „Give us our 11 days!“ ist einer der bekanntesten Slogans im 18. Jahrhundert. Er taucht in einem Druck von William Hogarth aus dem Jahr 1755 auf, der den Titel *An Election Entertainment* trägt. Dort sehen wir diese Worte auf einem Plakat, das im Vordergrund auf dem Boden liegt.⁴ Dieses Bild gilt fortan für viele, auch für Wissenschaftler, als Beweis für die Unruhen, die sich angeblich gegen die Einführung des Gregorianischen Kalenders erhoben hätten (Abb. 1).

Hogarths Druck schildert ein Bankett, das von zwei Whig-Kandidaten in einem Wirtshaus gegeben wird. Zwei große Tische sind zu einer Tafel zusammengedrückt; sie geben dem Bildraum eine straffe horizontale Gliederung: Hoch über der Tafel hängt ein Gemälde von König William III. Es ist durch mehrere Säbelhiebe aufgeschlitzt. Es wird deshalb traditionell angenommen, dass das Wirtshaus an einem Vortage von Tories benutzt wurde. Links am Tisch sitzen die beiden Kandidaten. Über ihren Köpfen ist das Banner der Whigs mit der Aufschrift *Liberty and loyalty* aufgepflanzt. Von den etwa vierzig abgebildeten Personen blicken nur etwa zwei den Betrachter direkt an: Der jüngere der beiden Kandidaten erträgt dabei mit Selbstbeherrschung die Liebkosung einer fetten, zahnlosen Frau, deren Gesicht von einem hinter den beiden stehenden Mann gegen sein Gesicht gedrückt wird. Dabei verbrennt dessen Pfeife die Perücke des Kandidaten. Die zweite Person, die direkten Blickkontakt mit dem Betrachter hält (Identifikationsbrücke), ist der Krüppel gegenüber am rechten Tisch. Er hat den Kopf zwischen die Schultern gezogen, seine Perücke ist verrutscht, sein Gesichtsausdruck zeigt großes Unbehagen an. Er empfindet das ungezügelte Treiben der Menge ringsumher offenbar als Heimsuchung.

Durch das geöffnete Fenster über dieser Gruppe sieht man eine Demonstration der Tories. Sie haben eine Fahne mit der Inschrift *Marry and multiply in spite of the Devil and the ...* bei sich. Der Slogan richtet sich gegen Lord Hardwicks Gesetz von 1753, mit dem heimliche Heiraten unterbunden werden sollten. Eine

³ ROBERT POOLE, „Give Us Our Eleven Days“: Calendar Reform in Eighteenth-Century England, in: *Past and Present* 149 (1995) 95–139. Den Ausführungen dieses Beitrags verdankt der Verf. wesentliche Ergebnisse.

⁴ Pooles Behauptung, daß ein mit Knüppel bewaffneter Mann der Whig-Partei das Plakat dem Tory-Mob entreiße, ist unzutreffend: vgl. POOLE, (Anm. 3), 98.



Abb. 1: „An Election Entertainment“ (vierter Zustand), Kupferstich von William Hogarth (1757 oder 1758).

Puppe trägt die Aufschrift *No Jews*. Dies bezieht sich auf eine Gesetzesvorlage von 1753, die in England lebenden Juden die Einbürgerung ermöglichen sollte. Die Vorlage scheiterte aber am erbitterten Widerstand der Tories. Durch das Fenster fliegen Steine herein. Ein Whig-Anhänger schleudert einen Hocker dagegen. Am rechten Kopfende der Tafel hat sich der traditionell „Bürgermeister“ genannte dicke Mann an Austern überfressen. Ein Barbier hat ihn zur Ader gelassen. Hinter dem Sessel des Bürgermeisters wird ein frommer Mann von zwei Seiten bedrängt. Von links wird ihm bare Münze für seine Stimme bei der Wahl geboten, von rechts redet seine derbe Ehefrau mit geballter Faust auf ihn ein. Hinter dieser Gruppe an der Tür ist Tumult, Spazierstöcke und ein blitzender Degen werden ins Feld geführt. Ein scharfkantiger Ziegelstein hat gerade die Schläfe eines an der Vorderseite des rechten Tisches Sitzenden getroffen. Der Stein fliegt weiter, und der Mann stürzt hintenüber – durch das so verewigte Fliegen und Stürzen wird das Geschehen dramatisch gesteigert. Ein aufgeschlagenes Buch fällt ihm aus der Hand. Die linke Seite mit der Überschrift *Sure votes* ist leer geblieben, die rechte Seite dagegen ist vollgeschrieben. Sie trägt die Überschrift *Doubtful*. Offenbar ist der Mann Parteisekretär.

Vorn unten in der Mitte läßt ein Raufbold seine Kopfwunde von einem Kumpan behandeln. Zu seinen Füßen liegt ein von den Tories erbeutetes Plakat *Give us our eleven days*.⁵

Das Plakat bezeichnet also einen der vielen Streitpunkte zwischen Whigs und Tories. Es ist keineswegs dessen zentrale Aussage oder gar Titel. Tatsächlich lassen sich Unruhen aufgrund der Einführung des neuen Kalenders ebenso wenig nachweisen wie das Ungeheuer von Loch Ness – weder finden sie sich im *Public Record Office* noch in der zeitgenössischen Presse. Ganz im Gegenteil können wir in zeitgenössischen Chroniken etwa 1759 lesen, daß „der Einführungsakt mit großem Geschick und Wissen durch den Earl of Macclesfield geschah und daß er viele ausgezeichnete Ergebnisse produziert habe“. Auch in den Memoiren des Horace Walpole – einem größeren Publikum auch heute noch bekannt als Autor von Gothic Novels wie z.B. *Castle of Otranto* – findet sich nur die Notiz „das Gesetz passierte beide Häuser mit Leichtigkeit“. ⁶ Daher ist der allgemeine Tenor der zeitgenössischen Kommentare voller Selbstlob über das Ereignis, wobei sich nur gelegentlich etwas Spott über die zu erwartende Ablehnung aus der einfachen Bevölkerung bzw. von Seiten reaktionärer Denker hineinmischt. So schreibt genannter Horace Walpole in dem Journal *World* hierüber eine Satire und mokiert sich dabei über diejenigen, die „in Konfusion geraten werden, wenn man künftig den Michaelmasday nicht mehr zu dem Zeitpunkt feiern wird, an dem die Stopfgänse schlachtreif sind“. Walpole spielt hier mit der Konfusion, die entsteht, wenn man die Zeitmessung des Jahres nicht als Artefakt versteht, sondern als in der Natur selbst liegend sieht. Solche zum Teil nicht recht verstandenen Satiren, wie auch der zitierte Satz aus dem Hogarth-Druck, sind Quellen, die viele Wissenschaftler auf die falsche Spur setzten. Die Zeitgenossen hingegen kommentierten Hogarths Druck richtig, indem sie beispielsweise in Gedichtform auf einen Aufruhr abstellten, der sich auf das Wählen und nicht auf die Kalenderreform bezog. Tatsächlich ist nämlich Hogarths Druck eine herrlich komponierte Satire auf die Ignoranz und die Täuschungsmanöver im Wahlprozeß. Er repräsentiert daher Propagandaelemente und nicht in erster Linie die Darstellung eines wirklichen Aufruhrs, sei er nun aufgrund des Wählens oder des Kalenders. Vielmehr handelt es sich um eine jener inspirierten Erfindungen Hogarths, wie wir sie in vielen seiner Drucke bewundern können (etwa in der *Beer Lane* und der *Gin Lane*). Der Kalenderaufstand ist also eine Legende, die aber gerne als Realität ausgegeben wird, wenn es darum geht, die Uneinsichtigkeit des Mobs zu geißeln. So etwa in jener berühmten Anklagerede, die James Scarlett 1820 hielt, als es darum ging, die Aufständischen

⁵ Nach BERTHOLD HINZ / HARTMUT KRUG, William Hogarth. Das vollständige graphische Werk 1697–1764, Gießen 1986, 220–222.

⁶ H. WALPOLE, *Memoirs of King George II.*, 3 Bde., London 1985, Bd. 1, 35.

von Peterloo⁷ zu verurteilen. Doch warum konnte sich die Legende so hartnäckig halten? War die Einführung der Kalenderreform doch nicht so glatt verlaufen, wie es die damaligen Offiziellen wahrhaben wollten? In vier Schritten wird versucht, dieser Frage nachzugehen.

3. Kalenderstreit: Legende und Wirklichkeit

3.1. Die ‚Zeit‘-Debatten zwischen 1583 und 1752

Die Einführung des Gregorianischen Kalenders durch Papst Gregor XIII. stand bei den protestantischen Ländern von Anfang an unter dem Verdacht, ein Mittel der Gegenreformation zu sein, die im Konzil von Trento begonnen hatte. Auf dem Konzil von Nicaea im Jahr 325 hatte die Kirche den Julianischen Kalender akzeptiert, um das Osterfest festlegen zu können. Da aber das Julianische Jahr 11 Minuten zu lang war, hatte sich dieser Fehler im 16. Jahrhundert auf zehn Tage akkumuliert.⁸ Damit aber konnte Ostern nicht mehr in Übereinkunft mit den himmlischen Gestirnen gefeiert werden. Denn Ostern mußte auf jenen Sonntag fallen, der auf den ersten Vollmond nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs folgt. Gregor strich daher zehn Tage aus dem Kalender und führte ein modifiziertes Muster der Schaltjahre ein.⁹

Die Debatten, die im späten 16. und im ganzen 17. Jahrhundert geführt wurden, gingen zwar vordergründig um das genaue astronomische Messen, doch die Schlüsselfrage blieb eine theologische: Wie bedeutend ist die Genauigkeit bei der Festlegung der christlichen Feiertage? Und vor allem: Wer hat die Autorität, den Kalender zu ändern: der Papst, der Monarch, die nationale Kirche oder ein anderes Gremium? Wie man sieht, handelte es sich um ein politisch-religiöses Minenfeld. Dabei war England schon in der ersten Runde der Debatte dem Gregorianischen Kalender recht nahegekommen. John Dee, Magus am Hofe von Elizabeth I., schlug vor, einen reformierten Elisabethanischen Kalender einzuführen, den er im ersten Jahrhundert beginnen lassen wollte. Er gab sich optimistisch, daß dieser Kalender beizeiten den Gregorianischen ausstechen würde, da er aufgrund seiner protestantischen Herkunft wesentlich rationaler sei und durch Englands imperiale Führungsrolle gefördert würde. Doch das Konsilium der Königin wollte aus diplomati-

⁷ Peterloo-Massaker 1819 (ironische Anlehnung an ‚Waterloo‘): Auf dem St.-Peters-Feld bei Manchester demonstrieren 60.000 Arbeiter für eine Parlamentsreform. Als Truppen die Menge auflösen, gibt es 12 Tote. Die Regierung verfügt mit sog. Knebelgesetzen (Six Acts) eine weitere Einschränkung der Presse- und Versammlungsfreiheit. Auf diesem Höhepunkt der Tory-Herrschaft beginnt zugleich deren politischer Rückhalt im Land zu bröckeln.

⁸ Vgl. dazu die Ausführungen von KARL BAYER im vorliegenden Band, S. 51.

⁹ Vgl. STEPHEN J. GOULD, *Questioning the Millennium: A Rationalist's Guide to a Precisely Arbitrary Countdown*, London 1997, 144–156.

schen Gründen die Übereinstimmung mit dem Kontinent herbeiführen und sprach sich für den Gregorianischen Kalender aus, so wie er war. Diese Entscheidung allerdings brachten die konsultierten Bischöfe zu Fall. Sie argumentierten, daß alle reformierten Kirchen in Europa nach wie vor den Bischof von Rom als den Antichristen bezeichnen und man daher in keiner Angelegenheit mit ihm kommunizieren dürfe.

In der politisch und religiös ruhigen Phase, die dem Friedensschluß von Rijswijk (1697) folgte, entschieden sich die protestantischen Staaten des Reiches, einen reformierten Kalender einzuführen. Sie bestanden aber darauf, daß dies nicht als eine Akzeptanz des Gregorianischen Zyklus interpretiert werden solle, sondern aufgrund verbesserter astronomischer Beobachtungen, die zufälligerweise mit denen übereinstimmten, die der Vatikan angestellt habe.

Dieser Reformschritt ließ im Herbst des Jahres 1699 die Gespräche in Westminster über eine Kalenderreform wieder aufflammen. Über die Vermittlung von Gottfried Wilhelm Leibniz wandte man sich an die Royal Society um Unterstützung.¹⁰ Auch Isaac Newton interessierte sich für die Sache und entwarf ein eigenes Schema für einen radikal reformierten Kalender sowie einen Gesetzesentwurf, der in wichtigen Teilen 50 Jahre später dem Gesetzesentwurf von 1752 zugrunde liegen sollte. Aber John Wallis, ein früherer Puritaner und nun Professor für Geometrie in Oxford, intervenierte erfolgreich. Wiederum sprach er von „latenten Interessen des Papstes“, die hinter der Reform lägen, und von dem Umstand, daß eine Reform England von den Schotten abkoppeln würde. Erst ab 1730 wurde die Debatte um den Kalender versachlicht. Nun wurde er nicht mehr in erster Linie als kulturelles Gebäude, sondern als chronometrisches Konstrukt gesehen. Man sprach daher auch eher von „to alter the style“ statt von „to reform the calendar“. Man konzentrierte sich auf die komplexen Unregelmäßigkeiten der Natur, und es war nur noch wenig zu hören von der Harmonie der himmlischen Sphären, wie sie noch Isidor von Sevilla beschrieben hatte: „Nichts existiert ohne Musik. Das Universum selbst soll gestaltet worden sein durch eine Harmonie der Klänge, und die Himmel drehen sich unter den Tönen dieser Harmonie“.¹¹

Der entscheidende Impuls kam schließlich daher, daß man nach der Union, die 1707 zwischen England und Schottland geschlossen wurde, das neue Jahr zur gleichen Zeit beginnen wollte. Schottland hatte schon lange in Übereinkunft mit dem Kontinent den 1. Januar als Jahresbeginn festgelegt, in England aber war der New Year's Day nur als Beginn des liturgischen Jahres

¹⁰ Man wählte ihn, weil er soeben Friedrich den Großen überredet hatte, die Akademie der Wissenschaften in Berlin zu gründen. Die finanzielle Grundlage hierfür stiftete interessanterweise das Monopol auf den Druck der neuen Almanache: Vgl. Royal Society Letter-Book Copy xii, 314f., Leibnitz to Sloane, 20/30 Jan. 1700, in: Biographia Britannica, 6 Bde., London 1747–1766, Bd. 3, 137f.

¹¹ Vgl. E. M. W. TILLYARD, *The Elizabethan World Picture*, Harmondsworth 1968, 123f.

wichtig. Der eigentliche Jahresbeginn war aufgrund einer Berechnung der Juristen der 25. März und orientierte sich am astronomischen Frühjahrsanfang. Es gab also einen Staat mit zwei unterschiedlichen Kalenderjahren. Dies führte sowohl innerhalb Großbritanniens als auch im Verkehr mit dem Kontinent zu Konfusionen. Eine davon findet sich bis heute in der Datierung der Geburtsjahre so berühmter Dichter wie John Donne (1572–1631) und Andrew Marvell (1621–1678),¹² den sog. Metaphysical Poets.

3.2. Das Ziel der Kalenderreform

Ihr unmittelbarer Promotor war Lord Chesterfield, ein notorisch intellektueller Zyniker und Importeur ausländischer Kultur und Moden. Während seiner Zeit als Gesandter in Paris empfand er die Orientierung an den verschiedenen Kalendarien des Kontinents und Englands als ausgesprochen mühsam. Er war vorsichtig genug, für seine Initiative die wissenschaftlichen Autoritäten seiner Zeit zu gewinnen, unter ihnen den Präsidenten der Royal Society und den königlichen Hofastronomen. – Diese Regel gilt ja auch heute noch: Jede Initiative wird zum Flop, wenn man nicht diejenigen einbindet, die sie eigentlich hätten ergreifen sollen!

Die erste Debatte des Gesetzes fand im März 1751 im House of Lords in Anwesenheit von 73 Bischöfen und Peers statt. Das Jahr am ersten Januar beginnen zu lassen, bot keine ideologischen Schwierigkeiten. Die neue Berechnung des Ostertermins jedoch war schwieriger zu vermitteln. Deshalb wurde ein speziell britisches System erfunden, das die traditionelle anglikanische Methode, Ostern zu kalkulieren, intakt ließ. Ein späterer Berichterstatter sagte dazu: „Der Effekt des päpstlichen Kalenders wurde erreicht und gleichzeitig wurde der päpstliche Mond weggelassen“.¹³ Das ganze Paket wurde von Chesterfield und von Earl of Macclesfield so dargestellt, daß es an den Sinn der Lords für Fortschritt, Wissenschaft und Patriotismus appellierte und die Interessen des britischen Handels und Einflusses betonte. Es wurde vorgesehen, das Gesetz in ganz Großbritannien, den Kolonien und in den der Verwaltung nach selbständigen Ländern des Britischen Reiches anzuwenden.

So elegant das neue Gesetz bei seiner Einführung gemanagt wurde, so mußte es nun an eine chaotische Realität angepaßt werden; denn in Britannien gab es, wie gesagt, nicht nur einen Kalender, sondern deren viele: juristische, finanztechnische, höfische, städtische, liturgische, landwirtschaftliche, herr-

¹² Marvells berühmtes Gedicht über die Zeit, das Begehren und die Vergänglichkeit beginnt mit den Zeilen: „Had we but World enough, and Time, | This coyness Lady were no crime | We would sit down and think way | To walk and pass our long Loves Day“ (ANDREW MARVELL, *The Complete Poems*, Harmondsworth 1981, 50).

¹³ G. DE MORGAN, *On the „Ecclesiastical Calendar“*, in: *Companion to the British Almanack for 1845*, London 1845.

schaftliche und der Erholung dienende; eine neue Gesetzmäßigkeit konnte niemals allen gerecht werden.

Die Reform von 1752 sollte die Fixierung zeitlicher Daten zwischen England und Schottland sowie mit dem Kontinent vereinheitlichen. Vom 3. bis 13. September inklusive wurden elf Tage im Jahre 1752 ausgelassen. Man hatte diese Periode gewählt, um einen größeren Konflikt mit den Hauptfesttagen und mit den Gesetzestermine zu vermeiden. Daher folgte auf Mittwoch, den 2. September, Donnerstag, der 14. September. Grundprinzip dieser Reform war, daß alle Ereignisse, die auf ein bestimmtes Datum festgelegt waren, auf diesem Datum blieben, während der Kalender selbst elf Tage vorge-schaltet wurde. So fiel Guy Fawkes Night (die Nacht, in der katholische Verschwörer im Jahre 1605 das englische Parlament in die Luft sprengen wollten) immer noch auf den 5. November, allerdings lag dieser Termin nun elf Tage früher im Herbst, nämlich anstelle des früheren 25. Oktober. Gleichzeitig ging man aber nach einem weiteren Prinzip vor, das eigentlich im Gegensatz zum ersten stand, und zwar dort, wo es um die Eigentumsrechte ging. Das bedeutete, daß alle finanziellen Transaktionen ihren ganzen natürlichen Zyklus durchlaufen mußten, unabhängig von den fehlenden elf Tagen, so daß alle finanziellen Transaktionen elf nominale Tage später endeten.

Besitz war im 18. Jahrhundert ein weit definierter Begriff; man konnte darunter nicht nur Renten, Gehälter und Rechnungen verstehen, sondern auch die Weidrechte usw. Vertrackterweise bezog es sich sogar auf alle Jahrmärkte, die dadurch ihren Platz im ‚alten Jahr‘ behielten und ihr nominales Datum veränderten. So erhielt ein Arbeiter, der auf Michaelmas 1751 (29. September) gedungen worden war, die Endauszahlung seines Gehaltes nach vollen 365 Tagen, also am 9. Oktober 1752. Dann konnte er erneut einen Arbeitsmarkt aufsuchen zum Zeitpunkt von Michealmas, das nun am 10. Oktober lag, um dort seinen neuen jährlichen Kontrakt zu beginnen. Eine weitere Schwierigkeit zeigte sich darin, daß man festzulegen vergessen hatte, was mit den Ereignissen passieren sollte, die innerhalb der 11 fehlenden Tage im September stattfanden. Ein Gesetz legte nachträglich fest, daß diese nach dem alten Kalender stattfinden sollten, allerdings nur im Jahr 1752.

3.3. Auswirkung auf die Gesellschaft

Welchen Effekt hatte die Kalenderreform auf die Gesellschaft? Auf der Oberfläche verlief alles glatt. Fast alle Zeitungen und Journale veröffentlichten die Vorkehrungen, die nach dem Gesetz zu treffen waren. Auch die Quaker, die die Monate nicht nach ihren ‚heidnischen‘ Namen¹⁴ benannten, sondern sie nur numerierten, machten nun den Januar zum ersten Monat, der bei ihnen bisher der elfte Monat gewesen war.

¹⁴ Vgl. dazu die Bemerkungen von MAIER im vorliegenden Band, S. 94.

Und doch war es ironischerweise gerade die Regierung, die als erste in Schwierigkeiten mit dem neuen Kalender geriet. So legte der König in persönlicher Entscheidung fest, daß sein offizieller Geburtstag vom 11. auf den 22. Juni zu datieren sei, damit das königliche Jahr nicht verkürzt würde. Deswegen mußte auch der Druck des *Book of Common Prayer*, das die Grundlage des anglikanischen Gottesdienstes bildet, um mehr als 14 Tage verschoben werden, bis diese neue Entscheidung endgültig feststand. Auch das Schatzamt versuchte, Gewinn aus der Angelegenheit zu ziehen und rechnete aus, daß es von jedem von ihm zu zahlenden Pfund sieben Pence abziehen konnte. Demnach hätte es bei jeder fälligen Summe von 1 Mio. Pfund 29.166 Pfund einsparen können. Da dies jedoch gegen das Gesetz verstieß, demzufolge finanzielle Transaktionen ihren vollen natürlichen Zeitraum zu durchlaufen hatten, wurden die nationalen Konten weiterhin, dem ‚alten Stil‘ zufolge, auf den 5. Januar, 5. April, 5. Juli und 10. Oktober festgesetzt, wodurch ein britisches Finanzjahr geschaffen wurde, das dem allgemeinen Verständnis nicht zugänglich ist.

Natürlich versuchten auch private Unternehmer, aus der Zeitunsicherheit Gewinn zu ziehen. Bankbesitzer ließen ihre Leihverträge von 1751/52 am alten Michaelmas auslaufen und begannen 1752/53 die neuen Verträge am neuen Michaelmas und kassierten so zweimal für die überlappenden elf Tage. Dabei schoben sie die Schuld dem Parlament zu, den „Gesetzgebern, Astrologen und Verschwörern, die für diesen sprunghaften September“¹⁵ verantwortlich seien. Und in Colchester nutzten die Stadtabgeordneten die Gelegenheit und trieben ihr Weidevieh nun am neuen Lammas-Tag (1. August) auf das noch auf den Feldern stehende Korn der Siedler, statt wie bisher am alten Lammas-Tag (12. August).

Die Befürworter der Reform argumentierten hingegen, daß der alte Kalender ja schon seit längerem nicht mehr in Übereinstimmung mit den Jahreszeiten sei, und für den Fall, daß man ihn nicht verändere, werde Weihnachten später einmal erst im Sommer gefeiert werden. Die konkreten Regelungen der Kalender des 18. Jahrhunderts waren jedoch jüngeren Datums als ihr andert-halbtausend Jahre altes Julianisches Gerüst. Die landwirtschaftlichen, behördlichen und kirchlichen Kalender hatten sich nämlich in den letzten Jahrhunderten symbiotisch entwickelt, und in dieser Zeitspanne war die Abweichung vom astronomischen Kalender gering gewesen. Warum, so wurde beispielsweise gefragt, sollte der Jahrestag des großen Feuers in London nunmehr elf Tage verschoben werden, wo er sich tatsächlich doch seit 1566 nur um einen Tag verschoben hatte. In der ersten Ausgabe des populären *Gärtner Kalenders*, der nach der Reform publiziert wurde, erwähnt der Autor eigens, daß er die elf Tage, die nach dem ‚neuen Stil‘ weggefallen sind, in seinen Arbeitsangaben berücksichtigt, „weil nämlich die Saat an bestimmten

¹⁵ London Magazine, or Gentleman's Monthly Intelligencer, original ser., xxi, 1752, 418f.

Tagen ausgebracht werden muß und eine Verschiebung um elf Tage zu einer völligen Mißernte führen könne“.¹⁶

Ein Wort noch zu den *Almanachen*, die von den Arabern erfunden wurden und seit dem 15. Jahrhundert in Europa gebräuchlich sind. In England hatten sie vor 1750 zwei Kolumnen, die überschrieben waren mit ‚Englisches Datum‘ bzw. ‚Ausländisches oder Römisches Datum‘. 1753 wurde diese Praxis fallengelassen, um aber bereits im nächsten Jahr – und dann etwa 25 Jahre in Folge – wieder zwei Tabellen aufzuweisen. Dabei ging es weniger um eine direkte Konversion der alten in die neuen Daten als um eine Information über die Feste und die sog. Quartertage des ‚alten Stils‘ (Christmas, Lady Day, Midsummer und Michaelmas).

Die *Jahrmärkte* indes waren von der Kalenderreform ausgenommen, das heißt, sie änderten ihr nominelles Datum, damit sie den gleichen Ort in der Saison beibehalten konnten, was bedeutete, daß sie den ‚Old Style‘ berücksichtigten. Leider galt das nicht für alle Märkte, und die Provinzpresse mußte daher viele Anzeigen veröffentlichen. Eine typische Anzeige aus Oxford lautete:

„Der Jahrmarkt, der früher am 29. September gehalten wurde, wird nun am 10. Oktober gehalten. Der früher am St. Thomas Day (21. Dezember) stattfindende Jahrmarkt wird nun am 1. Januar sein. Anders aber der Jahrmarkt, der früher am zweiten Freitag im Mai gehalten wurde, er wird nun am zweiten Freitag nach dem alten Mayday durchgeführt, es sei denn, der 12. Mai fällt auf einen Freitag. Dann wird der Jahrmarkt am darauffolgenden Freitag abgehalten“.¹⁷

Der letztgenannte Jahrmarkt wird also terminlich an das neue Osterdatum gebunden, während die zuvor erwähnten Märkte noch dem alten Kalender folgen. Trotz solcher Ankündigungen hielt sich die Konfusion, weil sowohl die Verfechter der neuen wie der alten Daten einen ähnlichen Sprachgebrauch pflegten. So lasen sich Ankündigungen für die Jahrmärkte des ‚alten Stils‘ wie „an den gleichen natürlichen Tagen zuvor“, während die neuen Daten angekündigt wurden mit „am gleichen Tag des Monats wie früher“ oder „wie gewöhnlich am St. Matthias Tag“. Wie in Großbritannien üblich, wollte niemand zugeben, daß etwas geändert wird.

Gelegentlich kam es zu echten Konflikten. So bei der Datierung des Pferdemarktes in Derbyshire, den eine Partei am 23. Oktober 1753, eine andere aber am 3. November abhalten wollte. Daraus zogen die Betreiber des nahegelegenen Welter Old Fair ihren Vorteil, weil ihr Markt, den sie nach dem alten Kalender abhielten, genau zwischen diese beiden Termine fiel, und es gelang ihnen mit Erfolg, das Publikum, das durch die beiden unterschiedlichen Datierungen des konkurrierenden Marktes verunsichert war, an sich zu ziehen.

¹⁶ PHILIP MILLER, *The Gardeners Kalendar* [...] Tenth Edition, Adapted to the New Style, London 1754, xi-xii.

¹⁷ Jackson's Oxford JI, 15. Sept. 1753.

Aber die Kräfte des Marktes konnten auch aus diesem Chaos noch Gewinn ziehen. Nach längeren Vorbereitungen erschien 1756 William Owens *Book of Fairs*, das nun alljährlich unter königlichem Schutz und mit königlicher Lizenz 3.000 Märkte registrierte. Dabei ist festzustellen, daß 75 Prozent dem alten Kalender folgten und nur 25 Prozent dem neuen. Da die Kirche selbst aber durchweg dem neuen Kalender folgte, wurde eine Vielzahl jener Märkte, die ursprünglich mit Heiligendaten verbunden waren, von diesen getrennt. Als Beispiel sei der Londoner Bartholomew Fair genannt, der nach dem ‚alten Stil‘ am Bartholomews-Abend gefeiert wird und damit zehn Tage hinter dem kirchlichen Bartholomäustag selbst liegt. Ein weiteres Problem schufen die Kirchweihfeste. Während die Bevölkerung sie nach dem alten Kalender feiern wollte, sah die Kirche diese Feste aber als ihr Eigentum an und wollte sie nach dem neuen Kalender durchgeführt wissen. Da aber die meisten Gemeinden davon abwichen, läßt sich daraus eine eindeutig ‚säkulare‘ Vorliebe für die saisonale und soziale Kontinuität gegenüber der liturgischen feststellen.

Auch um die Feier des Weihnachtstages gab es Dispute. So wird aus Worcester berichtet, daß 2.000 Personen dem Gottesdienst fernblieben, weil der örtliche Glastonbury-Dorn noch nicht in Blüte stand. Daraufhin mußte das Weihnachtsfest elf Tage später erneut angesetzt werden. Anderenorts bestand aber die Geistlichkeit – unabhängig davon, ob sie nun das Weihnachtsfest im ‚alten‘ oder ‚neuen Stil‘ feierte – darauf, daß der ‚neue Stil‘ einzuhalten sei. So predigte ein Geistlicher am *neuen* Weihnachtsfest nach dem Text von Genesis 1,14: „und Gott sagte, es seien Lichter am Firmament, um den Tag von der Nacht zu trennen; und sie sollen Zeichen sein für die Jahreszeiten, die Tage und die Jahre“. Eine andere Predigt, die am *alten* Weihnachtsfest gehalten wurde, stützte sich auf den Galaterbrief 4,10f.: „Ihr beachtet die Tage und Monate und Zeiten [...]“. Damit wollte er die Gemeinde warnen: Wenn die Feste nicht ordnungsgemäß eingehalten werden, dann könnten sie auch abgeschafft werden.

3.4. Wieviel Opposition erzeugte die Reform?

Nachdem wir nun eine Übersicht darüber gewonnen haben, welche Effekte die Kalenderreform bewirkte, können wir uns der Schlußfrage zuwenden: Wieviel Opposition hat sie erzeugt? Hier gibt es in der Tat einige Anhaltspunkte, und zwar bei den allgemeinen Wahlen des Jahres 1754. In Oxfordshire, in der Gegend, die Hogarth als Hintergrund für seinen berühmten Druck wählte, hatten es die Whigs darauf abgesehen, den Jakobiner-Toryismus abzulösen. Für die Whig-Partei kämpfte Lord Parker, der als Sohn des Kalenderreformers Lord Macclesfield nun gerade deswegen angegriffen und dem in Spottballaden vorgesungen wurde, daß man ihn genauso abschaffen wolle, wie er das alte Weihnachtsfest abgeschafft habe. Es kam hinzu, daß im No-

vember 1753 die Whigs ein Gesetz einbrachten, das den Juden die Einbürgerung erleichtern sollte. Nun konnte man dieser Partei nicht nur vorwerfen, daß sie päpstliches Gedankengut importierte, sondern sich auch für die Juden einsetzte. In der Hitze des Wahlgefechts wurde eine Tory-Zeitung gegründet, die den Unsinn des ‚New Style‘ herausstellen wollte, indem sie selbst Unsinnsgeschichten produzierte. So habe die Frau eines Bediensteten schon drei Monate nach der Heirat ein Kind geboren. Dies seien die glücklichen Auswirkungen des ‚neuen Stils‘, sagen nun dessen Befürworter, doch die Vertreter des ‚Alten‘ nennen es schlicht ‚einen Bastard‘. Eine andere Geschichte berichtet, daß zum 14. September eingeladen wird, um das Jubiläum der Einführung des neuen Kalenders zu feiern. In der Einladung wird angekündigt „die exzellente Rede des Professors B. über den Text ‚Sonne steh still (Josua 10,12–14)‘. Danach wird sich die Gesellschaft der Verschwörer mit ihrem Präsidenten Lord M. in Prozession zum Sternzeichen des Bären begeben und den Abend mit Sterngucken beschließen“.¹⁸

Diese Tory-Kampagne konnte sich auf die Beliebtheit des alten Festkalenders und dabei insbesondere auf die Bevorzugung des Sports stützen, der von den Stuart-Monarchen James I. und Charles I. favorisiert worden war. Zudem waren viele Kalenderbräuche sowohl Feste der Subversion als auch Rituale der Legitimation. Dazu gehörten etwa das Recht, Holz zu sammeln oder die Ährenachse. Auch das Recht, sich zu bestimmten Zeiten extravagant benehmen zu dürfen. Dieser Nachdruck auf die populären Rechte wurde nun mit einem projakobitischen Diskurs verbunden. Man sprach vom ‚Merry England‘ der Stuarts und schuf sich so das Bild einer Kultur, die die Stuarts gefördert hätten. – Eine eher nostalgische Sicht, die sich auf der politischen Ebene kaum nachweisen läßt.

4. Rückblick und Schluß

Die Kalenderreform von 1752 war sicherlich nicht – wie es die Whig-Partei glauben machen wollte – ein effizientes wissenschaftliches Manöver, dem ein abergläubischer Mob entgegenstand. Das Rationale an der Reform war eher ihre Verträglichkeit, nicht ihre Wissenschaftlichkeit. Es war gelungen, das anglikanische mit dem römischen Ostern zu harmonisieren, ohne dabei papistische Zeittafeln in das *Prayer Book* zu übernehmen. Während hier ein rationaler Geist regierte, muß andererseits festgestellt werden, daß bei den Eigentumsrechten weiterhin im Trüben gefischt wurde. Das Jahr war nicht einfach rekaliбриert, wie damals behauptet wurde und auch allgemein bis heute angenommen wird, sondern der Kalender war in der Mitte geteilt worden und die beiden Hälften wurden auf der Basis einer willkürlichen Definition dessen,

¹⁸ Jackson's Oxford JI, 5 May 1753.

was jeweils als ökonomisch oder als jahreszeitlich zu betrachten sei, unterschiedlich behandelt. Hinzu kommt, daß die hierdurch entstehenden Auswirkungen auf den populären Festkalender überhaupt nicht betrachtet wurden. So war die Kalenderreform in wichtigen Aspekten die zweidimensionale Lösung eines dreidimensionalen Problems.

Der Widerstand gegen dieses neue Konstrukt ist mit ‚Opposition‘ nicht richtig beschrieben. Wie schon die Kirchenreform in England zwei Jahrhunderte vorher, so wurde auch die Kalenderreform ‚nur halb durchgeführt‘, und die einfachen Leute klammerten sich besonders stark an die Hälfte, die nicht reformiert worden war. Die Kalenderreformer brachten allerdings ideologische Schärfe in die Debatte, weil sie ihre Reform als wissenschaftlich ausgaben und deren Ablehnung als abergläubisch und unloyal bezeichneten.

Mit der Reform geht letztlich eine Trennung nicht nur von zwei Kalendarien, sondern von zwei Kulturen einher, wobei die Elitekultur die Initiative ergreift. Es ist gut belegt, daß sich die oberen Klassen im Verlauf des 18. Jahrhunderts mehr und mehr aus den populären Festlichkeiten zurückziehen. Die elegante städtische Gesellschaft hatte ihren eigenen Kalender mit einer eigenen Wintersaison entwickelt, unabhängig vom althergebrachten Festkalender. Die Kalenderreform und das damit geweckte astronomische Interesse unterstützte diese Entwicklung. Das in der Sicht der oberen Klasse ungebildete Volk vollzog diese Entwicklung nicht mit und galt deshalb als störrisch. Vermutlich liegen hier auch die Wurzeln für die Aufruhrlegende. Sie gab eine einfache Erklärung für die tatsächlich durch die Reform herbeigeführten Schwierigkeiten.

Vom Scheitern einer neuen Zeitrechnung

Der französische Revolutionskalender

Auf den ersten Blick sind die Gründe für das Scheitern des französischen Revolutionskalenders eigentlich klar.¹ Die Macht der Gewohnheit war es, die die Verwurzelung des neuen Kalenders verhinderte. Das wußten auch die Zeitgenossen. So zum Beispiel der Innenminister, als er im Jahre VI der Republik (1798) versuchte, mit Erlassen und Ausführungsbestimmungen dem neuen republikanischen Kalender, wie er damals genannt wurde, zur Geltung zu verhelfen.² Oder der Abgeordnete Bonnaire, der in der Debatte über diese Kalendergesetze des Direktoriums beklagte, daß die Gegner des neuen Kalenders – allen voran die katholische Kirche – nichts unversucht ließen, die Bevölkerung in den alten Gewohnheiten zu halten.³

Wie sollte es auch anders sein? Schließlich wurden ja nicht nur die Tages- und Monatsnamen und die Jahresbezeichnung verändert, sondern die Siebentagewoche und der christliche Sonntag wurden durch die Dekade, die Zehntagewoche, und den neuen Ruhetag, den Décadi, ersetzt:⁴ ein eindeutig anti-christlicher Zug.

Allerdings kann es verwundern, daß die Abschaffung des neuen Kalenders bei dieser Ausgangslage doch so lange auf sich warten ließ. Erst 1806, dreieinhalb Jahre nach dem Konkordat, in dem Napoleon der katholischen Kirche mit der Wiedereinführung des Sonntags als staatlichen Ruhetags politisch entgegenkam, und anderthalb Jahre nach der Kaiserkrönung Napoleons kehrte Frankreich vom „französischen Kalender“,⁵ wie der Revolutionskalender seit der Proklamation des Kaiserreichs hieß, zum Gregorianischen Kalender zurück.

¹ Die folgenden Ausführungen fassen einige Ergebnisse einer umfangreicheren Untersuchung zusammen: MICHAEL MEINZER, *Der französische Revolutionskalender (1792–1805). Planung, Durchführung und Scheitern einer politischen Zeitrechnung*, München 1992.

² Erlaß des Direktoriums vom 14. Germinal VI (3.4.1798; Gesetze vom 17. Thermidor VI (4.8.1798) zur Feiertagsregelung, vom 13. Fructidor VI (30.8.1798) zu den Dekadenfeiern und vom 23. Fructidor VI (9.9.1798) zur Einhaltung des republikanischen Kalenders (jeweils im entsprechenden Bulletin des Lois (Reihe II–IV für die Jahre II – 1815).

³ BONNAIRE, Rapport sur le calendrier républicain (4. Thermidor VI / 22.7.1798), zit. nach: Bibliothèque Nationale, Le⁴³.2170 (Rede im Rat der Fünfhundert).

⁴ Einen neueren Überblick über die Geschichte der Zeitrechnung gibt ARNO BORST, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, München 1999; zum Revolutionskalender ebd. 129f.

⁵ JAMES GUILLAUME, Les sextiles de l'ère républicaine, in: *La Révolution française* 44 (1903) 193–222, hier 210; die Formulierung findet sich auch in den Reden zur Abschaffung des Kalenders, ein offizieller Beschluß zu dieser Sprachregelung ist wohl nicht ergangen.

An diesen beiden Feststellungen – dem Auflaufen des Revolutionskalenders im Alltag und dem Festhalten am Prinzip der Reform über die verschiedenen politischen Umschwünge der Revolutionszeit hinweg – läßt sich ersehen, daß die Frage nach dem Scheitern dieser politischen Zeitrechnung nicht vorschnell beantwortet werden kann. Jedenfalls nicht in dem Sinne, daß man den Revolutionskalender als ein typisches Element der heißen – jakobinischen, dechristianisierenden – Phase der Revolution ansieht, das spätestens mit dem Sturz Robespierres auch wieder hätte verschwinden müssen.

1. Der Revolutionskalender als ideologisches Programm der ‚neuen Zeit‘ und als politisches Instrument

Warum sich dieser neue Kalender doch so erstaunlich lange halten konnte, genauer: warum die verschiedenen politischen und sozialen Eliten der Revolutionszeit, ungeachtet aller politischen Differenzen, den neuen Kalender so lange nicht aufgegeben haben, kann nur verständlich werden, wenn die Vorgeschichte der Kalenderreform, die Motive der Kalendermacher und die Ausgestaltung der Reform in den politischen Repräsentativkörperschaften, betrachtet wird.

1.1. Geistige Grundlagen der Kalenderreform

Der neue Kalender hat keine lange Vorgeschichte. Er wurde im ersten Jahr nach der Gründung der Republik vom Erziehungsausschuß des Konvents erarbeitet und im Herbst 1793 – also zu Beginn der Jakobinerdiktatur⁶ – rückwirkend zum ersten Tag der Republik, dem 22. September 1792, eingeführt. Drei Tendenzen sind zu nennen, die die Kalenderreform begünstigt haben:

a) Für einen aufgeklärten Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts war der bestehende Kalender seit langem problematisch. Die ungleiche Länge der Monate hatte keinen vernünftigen, sondern nur einen praktischen Grund, nämlich die dem Mondjahr fehlenden Tage gegenüber dem Sonnenjahr auszugleichen. Der aufgeklärte Sinn für Ordnung war dadurch empfindlich gestört. Viel eher wurde sein Vernunftempfinden vom Dezimalsystem angesprochen. Die *Encyclopédie* von Diderot und d’Alembert empfahl es nicht nur für Maße und Gewichte, sondern auch für die Einteilung von Tag und Stunde einzusetzen.⁷ Selbst bei der Raumordnung liebäugelten die Aufklärer mit rationalen Ordnungssystemen: Bei der territorialen Neugliederung Frankreichs griff die Na-

⁶ Den neuesten Forschungsstand zur Geschichte der Französischen Revolution bietet ROLF REICHARDT, *Das Blut der Freiheit. Französische Revolution und demokratische Kultur*, Frankfurt a.M. 21999.

⁷ Art. *décimal, adj. (Arithm.)*, in: D. DIDEROT / J.-L. D’ALEMBERT, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. 4, Paris 1754, 669.

tionalversammlung auf Pläne aus den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts zurück, die das Land geometrisch exakt in Verwaltungseinheiten mit rechtwinkligen Grenzen nach nordamerikanischem Muster aufteilen wollten. Erst nach längerem Ringen setzte sich dann die bis heute bestehende Lösung durch, die an die alten Regionalgrenzen angelehnt war und die Besonderheiten der Provinzen respektierte.⁸

b) In der französischen Aufklärung spielten Dechristianisierungsbestrebungen eine erhebliche Rolle. Deshalb ist es auch nicht weiter verwunderlich, daß seit den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts in Frankreich vereinzelt Almanache erschienen, die die Tagesheiligen durch berühmte Militärs oder ehrenwerte Männer aller Nationen und Konfessionen ersetzten.⁹ Daß dabei Christus sich neben Michelangelo, Mohammed, Epikur, Rousseau und anderen wiederfand, erregte die Aufmerksamkeit der Behörden. Sylvain Maréchal, der Verfasser des berühmtesten oder berüchtigtsten dieser Almanache (*Almanach des Honnêtes Gens*, Paris 1788), wurde verhaftet und wanderte ins Gefängnis. Die aufgefundenen Exemplare seines Almanachs wurden im Hofe des Pariser Parlaments als unzüchtige und gotteslästerliche Machwerke verbrannt. Bedeutsam an Maréchals Almanach ist die Monatsaufteilung, die schon auf den späteren Revolutionskalender verweist: Alle Monate sind gleich lang (je 30 Tage) und aufgeteilt in jeweils drei Dekaden; die fehlenden 5 bzw. 6 Tage werden als Zusatztage am Jahresende angehängt.

c) Zum Selbstverständnis der Aufklärung gehörte es, eine umfassende Erneuerung (frz. *régénération*) von Staat und Gesellschaft und damit auch des einzelnen Menschen zu fordern. Das Gefühl, am Beginn eines neuen Zeitalters zu stehen, entsprach dem Lebensgefühl der Aufklärer. Sylvain Maréchal datierte denn auch seinen Almanach mit „L'An premier du règne de la Raison“ (Erstes Jahr der Herrschaft der Vernunft).

Mit Ausbruch der Revolution überstürzten sich dann neue Zeitalterzählungen: Bald nach dem 14. Juli zählte man nach Jahren der Freiheit (*année de la Liberté*), nach dem 10. August (1792), dem Sturm auf die Tuilerien, datierte der Jakobinerklub seine Protokolle mit dem Jahr der wiedergewonnenen Freiheit (*année de la Liberté reconquise*), dann mit dem Jahr der Gleichheit (*année de l'égalité*). Nach Gründung der Republik am 21. September 1792 wurde ‚Jahr der Republik‘ für die staatliche Verwaltung verbindlich. Damit war konkurrierenden Zählungen ein Ende gesetzt. In diesen Zeitalterzählungen hat die Zäsurerfahrung, welche die Aufklärung erhofft und die Revolution nun freigesetzt hat, ihren Ausdruck gefunden.

⁸ ERNEST LEBEGUE, *La vie et l'œuvre d'un constituant. Thouret. 1746–1794*, Paris 1910; zur Raumordnung bes. 170–206.

⁹ Näheres zu den Almanachen und neuen Zeitalterzählungen bei MEINZER (Anm. 1), 15f.

1.2. Grundzüge der Kalenderreform von 1793: Natur und Vernunft

Der neue republikanische Kalender, den der Abgeordnete Gilbert Romme¹⁰ im September 1793 dem Konvent vorstellte und den das Parlament dann schon zwei Monate später (am 4. Frimaire des Jahres II der Republik, d.h. am 24. November 1793) in Kraft setzte, sah folgendermaßen aus:

Der Jahresanfang fällt auf den Jahrestag des ersten Tages der Republik (d.h. in der Regel auf den 22. September alten Stils);
 die Jahre werden gezählt als Jahre der Republik (beginnend mit dem Jahr I am 22. September 1792 alten Stils);
 das Jahr wird aufgeteilt in 12 Monate zu je 30 Tagen;
 der Monat besteht aus 3 Dekaden;
 auf den 12. Monat folgen 5 (in einem Schaltjahr 6) Zusatztage als politische Feiertage;
 Umstellung der Uhr: Dezimalteilung von Stunden.

Für diese Grundprinzipien des neuen Kalenders hatte Romme gute, letztlich nicht zu überbietende Argumente vorzutragen: Der neue Kalender entspricht den Prinzipien der Vernunft. Er macht Schluß mit den – für den Aufklärer – bizarren ungleichen Längen der Monate (28, 29, 30, 31 Tage) und der Siebentagewoche, die weder Jahr noch Monate ohne Rest zu teilen vermag. Statt dessen teilt der neue Kalender das Jahr in 36 und eine halbe Dekade, d.h. 73 halbe Dekaden. Deren Tage können im familiären Gebrauch an den fünf Fingern einer Hand abgelesen werden, so wie die zehn Finger den zehn Tagen einer ganzen Dekade entsprechen.

Damit kommt Romme zu einem weiteren wesentlichen Argument: Der Kalender folgt eben auch, wie diese Ableitung zeigt, den natürlichen Gegebenheiten. Natur und Vernunft – zehn Finger, zehn Tage – kommen zur Freude aller aufgeklärten Geister wieder einmal zur Deckung.

Für sein Naturargument hat Romme aber noch einen entscheidenden Beleg: Am 22. September 1792, dem ersten Tag der Republik, ist die Sonne in die Herbst-Tagundnachtgleiche und das Zeichen der Waage eingetreten, „so daß die Gleichheit von Tag und Nacht in dem Augenblick in den Himmel eingeschrieben wurde, als die Vertreter des französischen Volkes die bürgerliche und moralische Gleichheit zu dem geheiligten Fundament seiner neuen Regierung erklärten“.

Natur und Vernunft – die beiden höchsten Instanzen des aufklärerischen Denkens – legitimierten also das historische Ereignis und den darauf gegründeten Kalender. Alle Gegenargumente brachen in sich zusammen. Im Konvent fand sich recht schnell eine Mehrheit für die grundlegenden Schritte der

¹⁰ Nachweise für die folgenden Zitate und weitere Einzelheiten zu Romme und seinem Kalendervorschlag: MEINZER (Anm. 1), 17–24, 27–37; zum Revolutionskalender vgl. auch den Beitrag von HANS MAIER im vorliegenden Band, S. 104–107, sowie DERS., *Die christliche Zeitrechnung*, Freiburg / Basel / Wien ⁴1997, 45–55.

Kalenderreform. Schließlich ist der neue Kalender bestens geeignet, das deutlich zu machen, was ein aufgeklärter Geist seit langem erhofft hat: den Bruch mit der Vergangenheit, den vollkommenen Neuanfang. Im Konvent erklärte Romme dies so:

„Die Revolution hat die Seelen der Franzosen gestärkt; sie formt sie jeden Tag neu hin zu den republikanischen Tugenden. Die Zeit eröffnet der Geschichte ein neues Buch: und in diesen neuen Zeitenlauf, der so majestätisch und so einfach ist wie die Gleichheit, wird sie mit einem neuen und kraftvollen Griffel die Annalen des regenerierten Frankreichs einzeichnen.“

Die nationale und universale Geschichte wird also abgekappt und zur Vorgeschichte der Republik erklärt. Die Geschichte wird nicht mehr irgendwelchen Despoten überlassen, sondern der Zeit und damit dem unaufhaltsamen Fortschritt ins Reich der Freiheit und der Gleichheit übergeben. Der nur konsequente Vorschlag, dann auch die Zeiten vor dem neuen Ausgangspunkt der Geschichte als „Jahr ... vor der Republik“ zu zählen, wurde auch tatsächlich gemacht – allerdings erst im Jahre VI (1798).

1.3. Das Dilemma der Kalendernamen: offene Zukunft in einem zyklischen System

So einfach es für die Konventsabgeordneten war, sich über die Grundzüge des neuen Kalenders zu verständigen, so erheblich waren die Schwierigkeiten, die ihnen die Frage bereitete, welche Namen die neuen Monate und Dekadentage erhalten sollten.

Romme hatte ursprünglich vor, im Ablauf der zwölf Monate die Errungenschaften der Revolution festzuschreiben: z.B. Régénération (Erneuerung), Réunion (Vereinigung – der Generalstände zur Nationalversammlung), Jeu de Paume (Ballhausschwur), La Bastille (Bastillesturm am 14. Juli), Peuple (Volk), La Montage (Bergpartei) etc. Für diese idealisierte Revolutionsgeschichte konnte er aus verständlichen Gründen allerdings nur politische Ereignisse aus der Zeit zwischen der Einberufung der Generalstände und der Gründung der Republik auswählen. Insofern schnitt er die revolutionäre Zukunft kurzerhand ab und erklärte damit indirekt die Revolution für beendet. Jährlich sich wiederholende Namen schließen die Vorstellung einer sich erweiternden und verändernden Zukunft aus.

Rommes Vorschlag rief auch sofort Widerspruch hervor: Niemand könne wissen, ob die Revolution nicht noch größere Ereignisse hervorbringen werde, als durch das jetzt vorliegende Namensprogramm schon im Kalender verewigt seien, meinte der Abgeordnete Duhem. Deshalb hielt er es für sinnvoll, Tage und Monate nur mit Ordnungszahlen zu belegen. Auf diese Weise könne der neue Kalender sogar der einer Weltrepublik werden. Doch fand dieser Vorschlag im Konvent keinen Beifall.

Beendet wurde die Namensdebatte schließlich dadurch, daß der Konvent eine Sonderkommission einsetzte.¹¹ Dem Kalenderexperten Romme wurden die Dichter Marie-Joseph Chénier, Fabre d'Eglantine und der Maler Jacques Louis David beigegeben, damit endlich „fröhliche und einfühlsame Kalendernamen“ gefunden würden.

Diese Kommission arbeitete mit Erfolg; ihr Vorschlag wurde angenommen. Er bestand für die Monate aus frei geschaffenen Naturnamen, die Assoziationen an die Jahreszeiten zuließen. Die drei Monate einer Jahreszeit waren jeweils durch eine charakteristische gemeinsame Endung verbunden:

Vendémiaire, Brumaire, Frimaire (Herbst);
Nivôse, Pluviôse, Ventôse (Winter);
Germinal, Floréal, Prairial (Frühling);
Messidor, Thermidor, Fructidor (Sommer).¹²

Für die Tage hatte die Kommission Namen auf der Grundlage der lateinischen Zahlen von eins bis zehn geschaffen: Primidi, Duodi, Tridi, Quartidi, Quintidi, Sextidi, Septidi, Octidi, Nonidi, Décadi.

Statt der Heiligennamen erhielten die Dekadentage jeweils den Namen einer Pflanze, eines Tieres (Quintidi) oder eines Ackergerätes (Décadi), um der Bevölkerung die Grundlagen der Agrikultur nahezubringen. Der Impuls zur Volksbildung – ein Steckpferd der Aufklärer – ist nicht zu übersehen. Zur Erinnerung an die Sanculotten sollten die Zusatztage ‚Sansculottides‘ heißen und mit Festen und Nationalspielen begangen werden.

Der Konvent hat das Kalenderprojekt mit Begeisterung, Ernst und letztlich auch enormer Schnelligkeit durchgezogen. Denn der Kalender entstand ja weitgehend ohne Vorbilder, auf die man zurückgreifen konnte. Dies zeigt deutlich, daß der Revolutionskalender das Identifikationsobjekt war, in dem sich das politische Selbstverständnis der neuen Führungsschicht bündelte: Der neue Kalender ist vernünftig, d.h. antiklerikal; er ist naturgemäß, das beweist nicht zuletzt die astronomische Konstellation; er ist Ausdruck des Regenerationsstrebens einer ganzen Generation, indem er den Bruch mit der alten Welt markiert und den Weg in die neue Zeit weist; schließlich ist er aufgrund seiner agrarischen Tagesnamen Ausdruck des geradezu grenzenlosen Glaubens der Aufklärung an die erzieherische Kraft von Wissen.

1.4. Der Revolutionskalender als politisches Erziehungsmittel

Mit dem neuen Kalender waren mehr als nur eine neue Datierung und nicht christliche Tagesnamen beabsichtigt. Dies wurde am Rande schon in der Konventsdebatte erkennbar, als es um die Verbindlichkeit des neuen Ruhe-

¹¹ Zum Namensprogramm von Fabre d'Eglantine: MEINZER (Anm. 1), 24–27.

¹² Der französische Text des endgültigen Kalenderdekrets mit einer Übersetzung ins Deutsche ist leicht zugänglich bei MAIER (Anm. 10), 100–107.

tags, des zehnten Tages, des Décadi, ging. Es wäre nur konsequent gewesen, den Décadi als allgemein verbindlichen Feiertag einzuführen und den christlichen Sonntag abzuschaffen. Derartige Ansinnen hat es auch gegeben. Doch mehr, als den Décadi den öffentlichen Bediensteten als offiziellen Ruhetag vorzuschreiben, war zunächst im Konvent nicht durchzusetzen. Damit war die Frage des Décadi eines als besonderen Festtags der Republik jedoch noch nicht erledigt. Die neuen Ruhetage mußten inhaltlich ausgefüllt werden. Diesen Auftrag erhielt im Anschluß an die Kalenderdebatte der Erziehungsausschuß des Konvents.

Bereits der Erziehungsausschuß der Nationalversammlung hatte begonnen, für das erneuerte Frankreich einen politischen Festtagskalender zu erarbeiten. Diese Debatte führten die Abgeordneten unter dem Stichwort ‚Errichtung von politischen (später dann: republikanischen) Institutionen‘. Die Grundlage für diese Überlegungen lieferte die politische Theorie des 18. Jahrhunderts. Montesquieu und andere hatten immer wieder betont, daß eine Republik auf Tugend und Moral gegründet sein müsse. In einer Monarchie oder einer Despotie dagegen bräuchten die Inhaber der politischen (souveränen) Gewalt sich durch keine besondere moralische Tugendhaftigkeit auszuzeichnen. Der Monarch regiere mit Gesetzen, stehe aber selbst über diesen; der Despot sichere seine Herrschaft mit Gewalt. In einer Republik, gegründet auf dem Prinzip der Volkssouveränität, seien jedoch diejenigen, die die Gesetze ausführten, diesen auch selbst unterworfen. Deshalb sei dort eine besondere Tüchtigkeit vonnöten.¹³ Damit stellte sich also die Frage, wie in einem Gemeinwesen moralisches und tugendhaftes Verhalten der Bürger herbeigeführt werden könne.

Die Antwort sahen diese Theoretiker in der Einrichtung geeigneter politischer Institutionen zur Nationalerziehung, die sozusagen als vierte Gewalt zu den übrigen Staatsgewalten hinzukommen müsse.¹⁴ So wie man zunächst die Gesetze für die Nation geschaffen habe, so müßte nun die Nation für diese Gesetze gebildet werden.¹⁵ Zu bewerkstelligen sei, wie es der Jakobiner Lepeletier, ein enger Mitarbeiter Robespierres, formulierte, „eine umfassende Regeneration“ der Bürger, „ein neues Volk sei zu schaffen“.¹⁶

¹³ MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, III.3, zit. nach: *Œuvres complètes*, hrsg. von R. CALLOIS, Paris 1951, Bd. 2, 251.

¹⁴ TALLEYRAND, *Rapport sur l'instruction publique, fait au nom du comité de Constitution* (10.9.1791), zit. nach: *Archives parlementaires*, Bd. 30, 447–511, hier 447 (Rede in der Nationalversammlung).

¹⁵ ALEXANDRE DELEYRE, *Idées sur l'éducation nationale* (3.7.1793), zit. nach: *Archives parlementaires*, Bd. 68, 179–194, hier 179 (Rede im Konvent).

¹⁶ MAXIMILIEN ROBESPIERRE, *Lecture de l'ouvrage sur l'éducation nationale que Michel Lepeletier, en mourant, a légué à la République, au nom de la commission d'instruction publique, dite commission des Six* (13.7.1793), zit. nach: *Archives parlementaires*, Bd. 68, 661–675, hier 662 (Rede im Konvent).

Das neue Programm von politischen Festtagen stand im Zentrum der großen Institutionenendebatte.¹⁷ Im Frühjahr 1794 ging man daran, neben den politischen Gedenktagen, die bereits im Kalender verankert waren, die fünf bzw. sechs Zusatztage des neuen Kalenders und die 36 Dekadenfeste mit Inhalt zu füllen. Im Konvent versuchten die radikalen Dechristianisierer, das Heft in die Hand zu bekommen. Die Dekadenfeste sollten in sog. Tempeln der Vernunft gefeiert werden. Im Mittelpunkt der Feierlichkeiten sollten erbauliche Reden über alle möglichen Themen wie Natur, Navigation, Wahrheit, Elektrizität, Patriotismus, Loyalität, Mut, Vernunft u.ä. stehen, dazu Hymnen und nationale Gesänge. Das entsprechende Publikum wollte man sich dadurch sichern, daß man die Lehrer verpflichtete, ihre Schüler an den Nationalfesten in die Tempel der Vernunft zu führen.

Mit diesem Vorschlag gerieten die Dekadenfeste in den Umkreis des Vernunftkultes. Die Jakobiner hielten ihn aber zunehmend für politisch gefährlich. Sie sahen die mangelnde Popularität der Dechristianisierungswelle. Da griff Robespierre selbst ein, verordnete den Kult des Höchsten Wesens und ließ den Konvent die Unsterblichkeit der Seele dekretieren. Am Festtagsprogramm selbst änderte er kaum etwas. Die Dekadenfeste wurden samt zugehörigem Inhalt in dem Dekret verankert. Allerdings wurde auch die Kultfreiheit bestätigt. Die Dekadenfeste blieben also rein politische Veranstaltungen. Den entscheidenden Schritt, den Décadi als allein verbindlichen Ruhetag zu etablieren, wagte der Konvent also nicht.

1.5. Die Beherrschung des Alltags mit Hilfe des Revolutionskalenders

Mit dem Sturz Robespierres und dem Ende der Jakobinerherrschaft war die Begeisterung für den neuen Kalender nicht zu Ende. Vielmehr begann erst jetzt die eigentliche Ausgestaltung der Reform mit dem Ziel, sie auch im Alltag zu verankern, um damit eine Veränderung von Lebensgewohnheiten zu bewirken.

Der entscheidende Schritt, den Kalender über die Dekadenfeste als ein solches sozialplanerisches Instrument zu nutzen, fällt in die Zeit nach dem royalistischen Putschversuch (September 1797). Dieser hatte im republikanischen Lager wie ein Schock gewirkt und dazu geführt, mit den Möglichkeiten des Kalenders ernst zu machen. Alle Anstrengungen wurden darauf gerichtet, die Bedrohung der Republik von rechts abzuwenden. Als probates Mittel erschienen wiederum die republikanischen (politischen) Institutionen, vor allem der neue Kalender und politische Feste.

Das Direktorium machte den Anfang mit einem Erlaß,¹⁸ der die Lebensbereiche aufzählte, in denen entweder der Décadi als Ruhetag einzuhalten sei

¹⁷ Einzelheiten zu dieser Debatte bei MEINZER (Anm. 1), 54–57.

¹⁸ Erlaß vom 14. Germinal VI (Anm. 2).

oder in denen periodisch anfallende Tätigkeiten auf die Dekade umgestellt werden könnten. Im einzelnen werden aufgeführt: öffentliche Verwaltungen und Sitzungen öffentlicher Körperschaften, Justiz, Märkte und Messen, Börse, Schleusen, Post, öffentlich vergebene Arbeiten, öffentliche Kassen, Paraden und militärische Übungen, Theater, öffentliche Versammlungen aller Art, zeitlich determinierte Mietverträge, Druckerzeugnisse, Beginn von Erntezeiten. Garniert ist der Erlaß mit Bestimmungen und Hinweisen zur Durchführung und Überwachung des Erlasses, zuzüglich entsprechender Strafandrohungen.

Das Direktorium zeigte damit seinen Willen, das öffentliche Leben völlig umzustellen. Für Eingriffe in das private Leben gab es keine gesetzliche Handhabung. Die in der Verfassung garantierte Kultfreiheit hinderte noch, den Sonntag als religiösen Ruhetag in Frage zu stellen. In den folgenden Monaten ergänzten drei Gesetze diesen Erlaß:

a) Der Décadi wird zum Ruhetag der Republik erklärt. Diese Formulierung enthält einen Kompromiß. Die Einschränkung auf den öffentlichen Bereich, die die Kalendergegner forderten, steht nicht im Gesetz. Dafür wird der Décadi aber auch nicht ausdrücklich zum alleinigen Ruhetag erklärt. Der private Bereich bleibt unangetastet.¹⁹

b) Dekadenfeiern sind in jeder Gemeinde regelmäßig abzuhalten. Das Direktorium gibt dafür eigens ein Dekadenbulletin mit Gesetzen und staatsbürgerlich wichtigen Texten und Hinweisen heraus, das an diesem Tag öffentlich zu verlesen ist. Und der wichtigste Punkt: Eheschließungen – seit 1792 galt die Zivilehe – können nur noch am Décadi vorgenommen werden.²⁰

c) Öffentliche und private Urkunden und Druckerzeugnisse aller Art dürfen nur noch mit einem – und zwar dem republikanischen – Datum versehen sein.²¹

Für die Übertretung der Kalendergesetze waren Sanktionen vorgesehen – in erster Linie Geldstrafen, bei öffentlichen Bediensteten und Notaren im Wiederholungsfalle Amtsenthebung.

Die Kalendergesetze des Direktoriums zeigen deutlich, daß der Glaube an die erzieherische Macht politischer Institutionen ungebrochen war. Weiterhin galt: „Der Mensch ist über die Institutionen zu formen.“²² Schließlich verlangte das Volk danach, so hieß es in der Parlamentsdebatte. Denn durch ganz

¹⁹ Gesetz vom 17. Thermidor VI (Anm. 2).

²⁰ Gesetz vom 13. Fructidor VI (Anm. 2).

²¹ Gesetz vom 23. Fructidor VI (Anm. 2).

²² HEURTAULT-LAMERVILLE, *Opinion sur les fêtes décadaires* (28. Messidor VI / 16.7.1798), zit. nach: Bibiothèque Historique de la Ville de Paris, 12272 (Rede aus dem Rat der Fünfhundert).

Frankreich halle der Ruf: „Gebt uns andere Sitten, oder wir fallen zurück in unsere alten Gewohnheiten!“²³

Bislang hatte man beim Revolutionskalender auf seine überzeugende Rationalität gesetzt, die die Menschen von ganz allein dazu bringen werde, ihn auch für ihr privates Leben zu übernehmen. Nun sollte aber der Alltag von oben her umgestaltet und die Menschen mit Hilfe des Kalenders gezwungen werden, die neuen Gewohnheiten und Verhaltensweisen anzunehmen, die wahren Republikanern geziemten. Um diesen Kampf gegen die alten Gewohnheiten zu gewinnen – das war den Republikanern klar –, mußte die Erinnerung an alte Verhaltensweisen, letztlich also das Gedächtnis, ausgelöscht werden:

„Denn nichts sitzt so tief im Menschen wie die Eindrücke, die er als Kind empfangen hat, gefestigt durch die Gewohnheiten eines ganzen Lebens. Deshalb muß man der gegenwärtigen Generation die Erinnerung daran nehmen, bevor man ihr neue [Gewohnheiten] gibt, und der kommenden Generation muß man die neuen Verhaltensweisen nahe bringen über die Erziehung im zartesten Alter.“²⁴

Im Grunde ist dies nichts Neues. Auch im Ancien Régime haben Staat und Kirche gewußt: Wer den Alltag beherrscht, kann auch das Verhalten der Menschen steuern und damit Einfluß auf ihre Gesinnung gewinnen. Und die aufgeklärte Elite, die neue politische Führungsschicht, wußte auch genau, was sie da tat. Das spezifisch Neue an der Kalenderreform der französischen Revolution allerdings ist, daß hier ein Kalender zum ersten Mal ohne religiöse Legitimation eingesetzt worden ist, um das Alltagsleben politisch und sozial umzugestalten und damit letztlich bewußtseinsmäßige Veränderungen herbeizuführen.

2. Anwendung des Revolutionskalenders

Mit dem Revolutionskalender wollte man also in den Alltag eingreifen und den Lebensrhythmus der gesamten Bevölkerung verändern.²⁵ Dieser Anspruch ist gewaltig. Ob dieser Anspruch nur Programm blieb, inwieweit er tatsächlich verwirklicht wurde und an welchen Stellen er scheiterte, ist aus dem Blickwinkel von Parlamentsdebatten, Gesetzen und Verwaltungsvor-

²³ DUHOT, Rapport sur les fêtes décadaïres (3. Germinal VI / 24.3.1798), zit. nach: Bibliothèque Nationale, Le⁴³.1852 (Rede aus dem Rat der Fünfhundert).

²⁴ RAMEAU, Apperçu philosophique et politique, sur la célébration des Décadis et des Fêtes Nationales (Nivôse III / Januar 1795, zit. nach: Bibliothèque Nationale, Le³⁸.1206 (Rede im Nationalkonvent)).

²⁵ Ein faszinierender Überblick zur Strukturierung von Zeit und den Umgang mit Zeitformen in verschiedenen Ländern und Kulturen findet sich bei ROBERT LEVINE, Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen, München 1999; zum Revolutionskalender vgl. den Abschnitt „Zeitkriege“, 116–120.

schriften nicht zu entscheiden. Dazu muß die praktische Umsetzung der Reform vor Ort untersucht werden. Erst dies kann anschaulich machen, was die eingangs getroffene Feststellung umfaßt, der Kalender sei am Alltag gescheitert. Anwendung des neuen Kalenders kann dreierlei heißen:

a) Der Kalender wird als reines Datierungsmittel benutzt.

b) Vom dekadischen Prinzip her kann der zehnte Tag, der *Décadi*, als Ruhetag respektiert werden – so, wie es die Gesetze im öffentlichen Bereich bestimmten. Dieser Fall schließt allerdings nicht aus, daß hinter einem scheinbaren Dekadenrhythmus der alte Siebentagerrhythmus weiterhin bestehen bleibt, sozusagen also zwei Rhythmen – Kalender – nebeneinander herlaufen. Trifft also der neue Rhythmus auf einen alten Sonntag, wird der Sonntag respektiert. Dies kommt theoretisch für jeden Dekadentag fünf bis sechs mal pro Jahr vor.

c) Außer dem Ruhetag werden auch andere periodisch anfallende Tätigkeiten aus der Siebentagewoche auf den Dekadenrhythmus umgestellt. Dazu ein Beispiel: Der traditionelle Fischmarkt ist vom Freitag auf einen bestimmten Tag der Dekade gelegt worden (wie es ja auch vorgesehen war).

Anwendung und Scheitern des Revolutionskalenders sind nun aber unterschiedlich gut zu beobachten. Am einfachsten ist es – von der Quellenlage her – im öffentlichen Bereich. Die Gesetze schrieben den Kalender ja auch verbindlich nur für den öffentlichen Bereich vor. Im Privaten sollte bzw. mußte er ja nur insoweit beachtet werden, als der Staat auf private Handlungsweisen Einfluß hatte. Doch obwohl der Widerstand in diesem Bereich höchstwahrscheinlich am stärksten war, ist er hier besonders schwer nachzuweisen.

2.1. Anwendung des Revolutionskalenders im öffentlichen Bereich

Die folgenden Beispiele stammen aus Marseille, der nach Paris drittgrößten Stadt Frankreichs im 18. Jahrhundert mit rund 100.000 Einwohnern.

2.1.1. Stadtverwaltung

Die Stadtverwaltung²⁶ von Marseille hat den neuen Kalender in einer Weise umgesetzt, die deutlich über eine bloße Datierungsgewohnheit hinausging. Vom Beginn der Einführung des Kalenders an wurde nicht nur der *Décadi* als neuer Ruhetag eingehalten, sondern das gesamte Sitzungsverhalten wurde auf den Dekadenrhythmus umgestellt. Ausnahmen in dem Sinn, daß auch der alte Sonntag als Ruhetag wieder eingehalten wurde, gab es durchaus. Doch nur in Zeiten, in denen der politische Einfluß der – allgemein gesagt – Republikaner gering war.

Bemerkenswert ist, daß der *Décadi* als Ruhetag insgesamt strikter eingehalten wurde als früher der alte Sonntag. Zudem ist durch den neuen Kalender

²⁶ Auf Quellennachweise für die folgenden Fallbeispiele wird hier verzichtet; genaue Angaben jeweils bei MEINZER (Anm. 1), 96–105.

im Sitzungsverhalten des Stadtrats eine größere Ordnung eingekehrt. Dieser Wille zu mehr Periodizität bei den Sitzungen, die im Unterschied zum Ancien Régime regelmäßig an bestimmten Dekadentagen stattfanden, ist deshalb erwähnenswert, weil er auch nach der Rückkehr zum alten Kalender bestehen bleibt und sich auf den Siebenerrhythmus überträgt. Es zeigt sich bei der praktischen Anwendung des Kalenders also ganz deutlich, daß er Teil der aus der Aufklärung stammenden Rationalisierungsbestrebungen ist. Zudem war es offensichtlich tatsächlich möglich, mit Hilfe des Kalenders Verhaltensweisen zu verändern bzw. Ansätze zu einem anderen Verhalten zu beschleunigen.

2.1.2. Festtagskalender

Ähnliches ist beim Festtagskalender²⁷ zu beobachten. Die Revolution und der von ihr betriebene neue Kalender haben den kirchlichen Festkalender völlig zerstört oder in den privaten Untergrund gedrängt, wo er sich der Beobachtung entzieht. Die politischen Feste der Revolution lagen bis zur Einführung des neuen Kalenders überwiegend auf dem Sonntag, danach strikt auf dem Décadi – soweit dem nicht Gedenkfeiern entgegenstanden, die an einem bestimmten Tage unbedingt abgehalten werden mußten. Nach dem Ende der Jakobinerherrschaft (1794) machte sich der Trend zu immer weniger politischen bzw. nationalen Festen bemerkbar.

Im Konsulat gelang eine radikale Wende mit nur noch zwei nationalen Feiertagen: dem Tag der Republikgründung (1. Vendémiaire) und dem 14. Juli. Napoleon setzte diesen Trend fort. Er schuf nur zwei politische Feiertage, den 15. August zu seinem Geburtstag als ‚Fest des Heiligen Napoleon der Wiedereinführung des katholischen Glaubens in Frankreich‘ und dem ersten Sonntag im Dezember als ‚Jahrestag der Kaiserkrönung und der Schlacht von Austerlitz‘. Damit ist Frankreich bei nur einem politischen Feiertag im Jahr angekommen, der zudem noch mit einem wichtigen alten kirchlichen Festtag (Mariä Himmelfahrt) zusammenfällt. Dies entsprach auch dem Konkordat (von 1802), demzufolge alle übrigen kirchlichen Feiertage ohnehin nur am Sonntag stattfinden sollten.

Dies ist ein Ergebnis, das Kirche und aufgeklärter Staat, die hier ausnahmsweise einmal an einem Strang zogen, vor der Revolution nicht zu hoffen gewagt hätten: die radikale Reduktion von Feiertagen. In Marseille sind vom Ende des 17. Jahrhunderts bis 1789 die Feiertage beispielsweise von 42 nur auf 36 reduziert worden. Die *Encyclopédie* errechnete bei der Verlegung aller kirchlichen Feiertage (mit fünf Ausnahmen) auf einen Sonntag einen volkswirtschaftlichen Gewinn von 96 Millionen Livres.²⁸ Das Staatsdefizit betrug 1788 im Vergleich dazu 125 Millionen.²⁹

²⁷ MEINZER (Anm. 1), 105–112.

²⁸ DIDEROT / D’ALEMBERT, *Encyclopédie* (Anm. 7), Bd. 6, Paris 1756, 505, 507.

²⁹ JACQUES GODECHOT, *Les Révolutions* (1770–1799), Paris 1970, 305.

2.2. Die Anwendung des Revolutionskalenders im halb-öffentlichen Bereich

2.2.1. Heiratstermine

Mit der Bestimmung, daß die zivile Eheschließung nur noch am Décadi erfolgen könne, griffen die Kalendergesetze aus dem Jahre VI (1798) direkt in privates Verhalten ein.³⁰ Doch schon seit Einführung der Zivilehe (1792) hatte sich eine Änderung in der Wahl der bevorzugten Hochzeitstage ergeben.

Im Ancien Régime war in Marseille der Dienstag der beliebteste Tag für eine (kirchliche) Eheschließung. Rund die Hälfte (zwischen 40 und 50 Prozent) aller Heiraten fielen auf diesen Tag, gefolgt vom Sonntag und vom Donnerstag. Die Wahl des Tages für eine Eheschließung lag nicht im Belieben der Hochzeiter. Sie war von den kirchlichen Behörden in der Regel vorgeschrieben und wechselte von Diözese zu Diözese. Mit Einführung der Zivilehe rutschte der Sonntag (mit vorher durchschnittlich 25 Prozent) auf 6 Prozent, Montag und Samstag übernahmen die Funktion des Sonntags. Offensichtlich bestanden die städtischen Standesbeamten weitgehend auf ihrer Sonntagsruhe.

Den entscheidenden Einschnitt brachte dann der Revolutionskalender: Vom ersten Tag an war das traditionelle Heiratsverhalten verschwunden, die Wochentage – und die Dekadentage – waren fast gleichmäßig ausgelastet. Eine Ausnahme bildete der Freitag, der weiterhin deutlich weniger Heiraten aufwies als die übrigen Tage, doch immerhin deutlich mehr (9 Prozent) als im Ancien Régime, als er fast vollständig gemieden wurde (0 bis 2 Prozent). Die Vorschrift, nur am Décadi zu heiraten, wurde in den Jahren VII und VIII ausnahmslos befolgt.

Das Beispiel der Heiratstermine zeigt, daß mit Hilfe des neuen Kalenders zeitliche Gewohnheiten der Bevölkerung verändert werden konnten. Auch hier muß allerdings bemerkt werden, daß die Revolutionäre auf einem Gebiet tätig wurden, auf dem auch schon die Kirche sich mit ihrem Kalender erfolgreich versucht hatte.

2.2.2. Hospital

Das Hospital³¹ von Marseille wurde kollegial von einer Gruppe Rektoren geleitet. Die Verantwortung für routinemäßig anfallende Aufgaben wechselte wöchentlich. Der jeweils geschäftsführende Rektor hieß folglich ‚semainier‘ (von frz. la semaine – die Woche). In der Regel traten die Rektoren einmal pro Woche, und zwar zumeist donnerstags, zu einer Sitzung zusammen. Darüber führten sie Protokoll. Mit der Einführung des neuen Kalenders gingen sie zum Dekadenrhythmus über und tagten am Primidi, dem ersten Tag in der Dekade. Der ‚semainier‘ wurde logischerweise umbenannt in ‚décadier‘. Die-

³⁰ MEINZER (Anm. 1), 114–122.

³¹ MEINZER (Anm. 1), 133–135.

se Praxis behielten sie bis zum Konkordat bei. In den Jahren III bis V (1795–1797) wichen sie dem Primidi allerdings aus, sobald dieser auf einen Sonntag fiel.

Weitere Bemühungen, den Dekadenrhythmus ernstzunehmen, seien noch erwähnt: Bruchpatienten sollten nur noch am Décadi, Quintidi und Octidi versorgt werden, der Verwalter sollte mindestens dreimal pro Dekade die Arbeit seiner Angestellten inspizieren, und auf Antrag der Ärzte wurden die Tischtücher im Ärztekasino nach Einführung der Dekade schließlich zweimal pro Dekade gewechselt – statt früher einmal pro Woche. Weitere Zugeständnisse an den Zeitgeist waren die Anrede ‚Bürger‘ – bis zur Kaiserproklamation; und während der Jakobinerzeit vermerkte das Protokoll zu Beginn der Sitzung statt der „üblichen Gebete“ die Hochrufe „Es lebe die Republik! Es lebe der Nationalkonvent! Es lebe die Bergpartei!“

Die Interpretation dieser Ergebnisse ist deshalb nicht einfach bzw. eindeutig, weil die wenigen vorhandenen Termine (eine Sitzung pro Dekade / Woche) leicht zuließen, daß man beide Kalender benutzte. Dies ist in der Tat bisweilen auch so vorgekommen. Die wenigen Male, an denen der Sonntag auf einen Décadi fiel bzw. umgekehrt der Décadi auf einen Sonntag, ließen sich verkraften. In diesen Fällen konnte man je nach Situation dem einen oder dem anderen Kalender den Vorzug geben.

2.2.3. Fischerzunft

Noch weiter abseits von der öffentlichen Sphäre der Stadtverwaltung und ihrer Aufsichtsorgane arbeiteten die Fischer von Marseille, organisiert in ihrer Zunft.³² Die feststellbare Anwendung des Kalenders bestand in der zeitweisen Übernahme des Dekadenrhythmus für die Vollversammlungen und die Wahl der Zunftoberen, die vom traditionellen Weihnachtstermin (zweiter Weihnachtsfeiertag) auf einen Termin im Germinal verlegt wurde. Der neue Termin fiel dann aber immer zufälligerweise auf einen Sonntag.

Alle weiteren Terminumstellungen der alltäglichen Arbeit der Fischer (z.B. gab es Tage für bestimmte Arbeiten wie Ausbessern der Netze, Imprägnierung der Netze, Anwendung bestimmter Fangmethoden) riefen dagegen in der gesamten Zeit – soweit sie aktenkundig wurden – Konflikte mit den städtischen Behörden und der Polizei hervor, die mit der Überwachung des Revolutionskalenders beauftragt waren.

Es war nicht die geringste Bereitschaft der einfachen Fischer festzustellen, sich auf die Dekade einzulassen. Signifikant für die mangelnde republikanische Begeisterung der Fischer mag eine Liste der Bootsnamen sein. Nur 7,8 Prozent der Bootsbesitzer hatten ihre Boote auf republikanische Namen umgetauft, wie z.B. Brutus, Le sans-culotte, Le républicain.

³² MEINZER (Anm. 1), 129–133.

2.3. Der Revolutionskalender im privaten Bereich

Das Beispiel der Fischer zeigt bereits, daß der massive Widerstand gegen den Kalender da begann, wo mehr als eine Umstellung der Datierweise verlangt wurde. Sobald der Dekadenrhythmus im nicht öffentlichen Bereich gefordert wurde, gab es Konflikte, erwies sich die Woche als stärker. Was die Polizeikommissare³³ in Marseille, denen die Überwachung des neuen Kalenders oblag, zu den Akten gaben, ist eindeutig – wenn auch ein repräsentatives Ergebnis aufgrund der lückenhaften Überlieferung nicht möglich ist. Nur einige Beispiele seien genannt:

Da war zwar die Türe der Seifenfabrik des Bürgers Maximin Martin am Décadi verschlossen, doch aus dem Schornstein drang Rauch, und Arbeitslärm war bis auf die Straße zu hören. – Ein Fleischer wagte tatsächlich, am Décadi um 7 Uhr 8 Dezimalminuten zwei Schweine auf offener Straße abzustechen. – Die Witwe Leroux ließ an jedem Décadi die Türe ihres Hutgeschäfts offen stehen, unterließ aber wenigstens Auslagen auf der Straße. – Der Schlosser Jean Guérin hatte zwar an einem ehemaligen Sonntag seine Werkstatt geöffnet, doch trug er Kleider, die „er am Décadi bzw. an republikanischen Festtagen hätte tragen sollen“ – mit anderen Worten: Die fehlende Arbeitskluft ließ auf eine Mißachtung der Dekadenruhe schließen.

Geahndet wurden diese Verstöße in der Regel mit einer Geldstrafe. Eine Freiheitsstrafe wurde nur in einem Falle verhängt: Der Polizeikommissar hatte die Ehefrau des Bürgers Perié vor ihrer Haustüre in Mazargues, einem Vorort von Marseille, angetroffen. Sie war mit Hausarbeiten beschäftigt, die sie in der Regel im Hause verrichtete. Befragt, warum sie denn nun diese Arbeiten gerade an einem Décadi auf der Straße ausführe, antwortete sie: „Das sei ihr Vergnügen, und wenn dies nicht ginge, so ginge es immer noch auf den Straßen von Mazargues.“ Sie erhielt zwei Tage Gefängnis – dies möglicherweise auch wegen der Stellung ihres Ehemannes: Er war Beamter in der republikanischen Domänenverwaltung.

Für die rein private Anwendung des Revolutionskalenders gibt es naturgemäß nur zufällige Belege in öffentlichen Archiven. Aus Aix-en-Provence ist das Tagebuch eines Kaufmanns überliefert.³⁴ Dieser Joseph Abel wurde 1763 geboren und betrieb vermutlich einen Gemüsegroßhandel. Zur Datierung benutzte er den Gregorianischen Kalender. Beginnend mit dem Jahr VI (1797) bis zur Abschaffung des Kalenders 1806 gab er jeweils beide Daten an. Interessant sind auch die Einträge rein familiärer Ereignisse. Zur Geburt seines ersten Sohnes am 15. Juli 1796 notierte er: „Er wurde am 17. des Monats in der Pfarrkirche St. Jean Baptiste auf den Namen Henry Joseph getauft und ins Taufregister eingetragen. Am 29. Messidor des 4. Jahres der Republik wurde er im Rathaus ins Bürgerregister eingetragen.“ Dies ist ein schönes

³³ MEINZER (Anm. 1), 122–129.

³⁴ MEINZER (Anm. 1), 135–140.

Beispiel dafür, wie beide Kalender je für ihren spezifischen Zusammenhang benutzt wurden. Beim dritten Kind war die Reihenfolge umgekehrt, so wie sie die napoleonische Verwaltung festgesetzt hatte. Dieser Sohn, am „29. Ventôse Jahr 12/20. März 1804“ geboren, wurde am 30. Ventôse auf dem Standesamt ins Zivilregister eingetragen und am 1. Germinal getauft. Für rein geschäftliche Termine hielt er sich strikt an die staatlichen Vorgaben und datierte entsprechend. Das Geschäftsjahr begann jeweils am 1. Vendémiaire (22. September), auch Pacht- und Mietverträge wurden von Michaeli auf dieses Datum umgestellt.

3. Ursachen für das Scheitern des Revolutionskalenders

Was zeigen nun diese Beispiele aus den Kalenderdebatten in Paris und den Anwendungsversuchen in der Provinz? Auf jeden Fall dies: Der Revolutionskalender wurde keineswegs auf die Hauptstadt beschränkt angewandt. Er erreichte tatsächlich auch die Provinz, wurde von den dortigen Behörden aufgegriffen und entsprechend ihren Möglichkeiten durchgesetzt.

In ideologischer Hinsicht verkörperte der neue Kalender den Anspruch der Revolution, nicht nur eine neue Epoche der Weltgeschichte einzuleiten, sondern sozusagen von einem Nullpunkt her die Weltgeschichte auch völlig neu beginnen zu lassen. Damit verdrängte er radikal alle anderen Betrachtungsweisen der Geschichte. Er wurde sinnlicher Ausdruck für die Erfahrung einer ganzen Generation, einen Epochenumbruch erlebt zu haben.

In erzieherischer Hinsicht sollte der dekadische Lebens- und Arbeitsrhythmus die ‚neue Zeit‘ täglich neu erfahrbar und alte Einstellungen und Gewohnheiten allmählich vergessen machen, so daß mit Hilfe dieses neuen Kalenders der neue Mensch für die neue Gesellschaft erzogen werden konnte. Die von der Aufklärung geprägte politische Führungsschicht sah also in dem neuen Kalender ein Mittel, mit dem sie ihre Erziehungsideale – oder sollte man besser sagen: Erziehungsphantasien? – glaubte umsetzen zu können.

In politischer Hinsicht erwies sich der Revolutionskalender damit nicht zuletzt auch als ein grandioses Instrument zur Kontrolle politischen und sozialen Wohlverhaltens. Die Beispiele aus den Polizeiberichten lassen erkennen, wie einfach die Überwachung politischer Gesinnung geworden war, wenn die Behörden nur auf ein bestimmtes Verhalten zu achten brauchten.

Diese drei Aspekte erklären, warum die politischen Eliten – bei aller Unterschiedlichkeit – bis ins Kaiserreich hinein am neuen Kalender festgehalten haben. Für kaum eine Neuerung der Revolution haben sie soviel administrative Energie aufgebracht wie für den Revolutionskalender.³⁵

³⁵ MONA OZOUF, *La fête révolutionnaire. 1789–1799*, Paris 1976, 188f.

Nach der Rückkehr zur Woche spielten im Kaiserreich der erzieherische und der politische Aspekt des Kalenders dann keine Rolle mehr. Das Rationalitätsargument, das für das Dezimalsystem – auch beim Kalender – sprach, blieb allerdings bestehen. Eine die Vernunft befriedigende Begründung, warum man wieder zu dem alten Kalender mit seinen ungleichen Monatslängen zurückkehren sollte, war nicht zu finden. Die Abgeordneten der Repräsentativkörperschaften im Kaiserreich taten sich schwer, ihre aufklärerische und antiklerikale Grundeinstellung hinter politischer Opportunität zu verstecken. Dies erklärt das lange Zögern, bevor die Abschaffung dann doch beschlossen wurde.³⁶

Das Scheitern des Revolutionskalenders im Alltag der Bevölkerung scheint damit verständlich und nicht weiter erklärungsbedürftig. Will man sich aber mit dem Hinweis auf die Gewohnheiten nicht zufrieden geben, muß man feststellen, daß die Frage mit historischen Mitteln nicht weiter zu beantworten ist. Für weitergehende Erklärungen wäre die Chronobiologie und die biologische Rhythmusforschung zu befragen. Dort gibt es in der Tat immer mehr Hinweise darauf, daß der Siebentagerrhythmus in der biologischen Uhr des Menschen deutlich verankert ist.³⁷

³⁶ Einzelheiten zu diesem für die Zeitgenossen durchaus schwierigen Schritt bei MEINZER (Anm. 1), 157–163.

³⁷ Grundlegend zur Chronobiologie: ERWIN BÜNNING, *Die physiologische Uhr. Circadiane Rhythmik und Biochronometrie*, Berlin / Heidelberg / New York ³1997; zur biologischen Rhythmusforschung vgl. GUNTHER HILDEBRANDT, *The Time Structure of Adaptive Processes*, in: H. HENSEL / G. HILDEBRANDT (Hrsg.), *Biological Adaptation. International Symposium Marburg / Stuttgart / New York 1982*, 24–39; einen neueren Überblick gibt WOLFGANG ENGELMANN, *Das Leben im Rhythmus. Die Bedeutung biologischer Rhythmen*, in: *Universitas* 10 (1995) 922–933; sozialwissenschaftlich fruchtbar macht diese Ansätze JÜRGEN P. RINDERSPACHER, *Wochentage im interkulturellen Vergleich*, in: *Universitas* 10 (1995) 960–973.

Endzeit

Rainer Jehl

Endzeiterwartung

Die erste Jahrtausendwende im Erleben der Menschen

„Zur Zeit des tausendsten Jahres der Fleischwerdung des Wortes, als König Robert eine Aquitanierin zu seiner Frau nahm, die Königin Konstanze, sah man in ihrem Gefolge in Franzien und in Burgund Männer von leichter Gesinnung aus Aquitanien und der Auvergne auftauchen. Sie waren Eitelkeiten hingegeben, mit fremdartigen Sitten und Kleidern und mit seltsamen Waffen und Rüstungen angetan. Ihre Haartracht war so, dass sie auf der einen Hälfte Ihres Schädels alle Haare wegrasiert hatten. Sie flochten ihren Bart nach der Art von Gauklern, ihre Schuhe und Gamaschen waren schmutzig und diese Leute respektierten kein Wort, das auf Treu und Glauben gegeben worden war. Das ganze Frankenvolk, das doch bisher das ehrbarste von allen war, und auch die Burgunder folgten, oh Schmerz, diesem verhängnisvollen Beispiel. Überdies betrachteten Sie jeden gottesfürchtigen Mönch, der sie von dieser Mode abzubringen versuchte, als einen Verrückten. Schließlich trat aber doch einer auf, dessen Glaube von unerschütterlicher Festigkeit war: Unser Vater Wilhelm (Wilhelm von Volpiano, Abt von Saint Bénigne in Dijon). Er verließ seine bisher geübte Reserviertheit und begann eine geistige Kampagne. Zunächst nahm er sich den König ebenso wie die Königin vor und machte ihnen heftige Vorwürfe. Wie konnten sie das in ihrem Königreich zulassen? In einem Reich, das so lange die anderen Königreiche an Anstand und Ehrfurcht vor der Religion übertroffen habe? Auch andere Männer von geringerem Rang griff er mit seinen Drohungen an und die meisten von ihnen wandten sich von der eitlen Mode ab, um zu den alten Bräuchen zurückzukehren. Der Abt zeigte ihnen nämlich, dass diese Mode satanisch war. Wer mit ihr bekleidet sterben würde, könnte nur noch schwer den Fesseln des Teufels entkommen.“¹

Wenn man diese Ausführungen betrachtet, stellt sich unwillkürlich die Frage: Hat sich in den vergangenen tausend Jahren nichts geändert? Wenn wir die Haartracht unserer Skinheads, ihre Lederkluft und ihre immer noch unge-

¹ RODULFUS GLABER, *Historiae* III,9,40, S. 164–167. Hier und im Folgenden werden die ‚Fünf Bücher Geschichte‘ nach der kritischen Edition von John France zitiert mit Angabe des Buches, des Abschnittes und des Kapitels sowie der Seitenzahl dieser Ausgabe: Rodulfi Glabri historiarum libri quinque / Rodulfus Glaber, *The Five Books of the Histories*, ed. and transl. by John France. Eiusdem auctoris Vita Domini Willelmi Abbatis / By the Same Author *The Life of St William*, ed. by Neithard Bulst, transl. by John France and Paul Reynolds (Oxford Medieval Texts), Oxford 1989. Die Übersetzung der Zitate ins Deutsche stammt vom Verf. dieses Beitrags. – Zu dieser Schrift vgl. FRANZ BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 2: Die Zwischenzeit vom Ausgang des karolingischen Zeitalters bis zur Mitte des elften Jahrhunderts, München 1992, 227–234 und 588–589.

putzten Stiefel betrachten, könnte man es fast meinen. Sind wir wirklich toleranter geworden oder benutzen wir nicht auch heute noch das Neuartige, Fremde, Andersartige, um seine Träger moralisch zu disqualifizieren? Haben wir also ein typisches Beispiel von intoleranter Borniertheit dem Neuen gegenüber und von Fremdenfeindlichkeit vor uns, das sich entsprechend den damaligen Gegebenheiten am Verhältnis des kulturell höher entwickelten Südens zum rückständigen Norden Frankreichs entzündet hat?

Gerade die Heftigkeit der Invektive und der Rekurs auf Teufel und Satan legen aber nahe, daß es hier um den Fall einer moralischen Aufrüstung und die Sorge um das Heil von Menschen geht, die unter dem Druck apokalyptischer Naherwartung des unmittelbar bevorstehenden Welt- und Zeitenendes stehen.

1. Der Streit um die erste Jahrtausendwende

Damit treten wir in eine unter Historikern berühmte Kontroverse ein, welche die geistige Situation der Menschen der ersten Jahrtausendwende betrifft. Die großen Historiker des 19. Jahrhunderts, geprägt vom Geist der Romantik, formten das Bild von den Menschen, die angesichts der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltunterganges wie gebannt vor Schrecken und in lähmender Angst verharren. Der große französische Geschichtsgelehrte Jules Michelet drückt das z.B. in seinem Buch über das Mittelalter, das er 1833 herausbrachte (und dieses Datum kommt, wie wir noch sehen werden, nicht von ungefähr), folgendermaßen aus:

„Unglück über Unglück, Niedergang überall. Es mußte etwas anderes kommen und man erwartete es. Der Gefangene in einem dunklen Turm erwartete es in einem friedlichen Begräbnis, der Leibeigene erwartete es über seine Ackerfurche gebeugt, im Schatten des verhaßten Burgfrieds, der Mönch erwartete es in der Abgeschiedenheit des Kreuzganges, im einsamen Aufruhr seines Herzens, inmitten von Versuchungen und Niederlagen, von Gewissensbissen und verwirrenden Traumgesichtern, als ein elendes Spielzeug des Teufels, der um ihn herum-schweifte und ihm des Abends die Decke wegzog und ihm ins Ohr säuselte: ‚Du bist verdammt‘.“²

Diesem Urteil entsprechen auf deutscher Seite die negativen Urteile über Otto III., den Kaiser der Jahrtausendwende, der um einer ideologischen Chimäre willen die Wiederherstellung des Römischen Reiches, seine eigentliche Aufgabe als deutscher König, sträflich vernachlässigt haben soll. Erst seit den 1920er Jahren beginnt sich das Blatt zu wenden. Bei Historikern wie Percy E. Schramm und Horst Fleckenstein weicht die Verurteilung des letzten Ottonen

² JULES MICHELET, *Le Moyen Age* (1833), Paris 1981, 230, vom Verf. ins Deutsche übertragen nach: DOMINIQUE BARTHÉLEMY, *L'an mil et la paix de Dieu. La France chrétienne et féodale 980–1060*, Paris 1999, 10.

unverhohlener Bewunderung.³ In Frankreich kommt Georges Duby zu einer optimistisch positiven Beurteilung, wenn er das Fazit seiner Forschungen zum Jahr Tausend zieht:

„[...] was bedeutet in Wahrheit das Jahrtausend der Menschwerdung und Erlösung? Den Ansatz einer größeren historischen Wende, den Übergang von einer ritualisierten und liturgisch geprägten Frömmigkeit – nämlich derjenigen Karls des Großen oder auch noch derjenigen Clunys – hin zu einer Frömmigkeit, die agiert und sich inkarniert, das ist die Frömmigkeit derjenigen, die nach Rom, nach Santiago oder zum Heiligen Grab pilgern, eher die Frömmigkeit der Kreuzzüge. Inmitten der Schrecken und Wahnvorstellungen wird eine erste Wahrnehmung der Würde des Menschen geboren. Hier, mitten in dieser Nacht und in dieser tragischen Notlage und Verwirrung, beginnt für Jahrhunderte der Siegeslauf des europäischen Geistes.“⁴

Aber wird dieses positive Bild der ersten Jahrtausendwende nicht auf Kosten einer in jener Zeit wirklich vorhandenen und in vielen Zeugnissen greifbaren Imprägnierung des Denkens der Menschen mit apokalyptischen Vorstellungen und eschatologischen Erwartungen gezeichnet? In der Geschichtswissenschaft zeichnet sich in den letzten Jahren ein differenzierteres und nuancierteres Bild ab, das den Forschungen von Johannes Fried, dem Frankfurter Ordinarius für mittelalterliche Geschichte, über die *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende*⁵ zu verdanken ist und auf einer umfassenden Inspektion der Quellen beruht. Demnach ist die zweite Hälfte des 10. und die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts von einer Endzeiterwartung geprägt, die überall Zeichen des mehr oder weniger nahen Endes der Zeiten sieht. Die Intensität der Naherwartung bedeutet aber nicht die Berechenbarkeit des Endes und dessen vor-eilige, hybride Ankündbarkeit. Selbst angesichts des Jahrtausendtermins wird von den Zeitgenossen daran festgehalten, daß gemäß Mt 24,36 kein Mensch den Tag und die Stunde kenne und daß die Tausendjahrfrist der geheimen Offenbarung (Apk 20,2f.) nach Augustinus nicht chronologisch wörtlich, sondern symbolisch als „Gesamtheit der Jahre des letzten Saeculums“ und als „letzter Rest dieses Zeitalters vor dem Weltsabbat“⁶ zu verstehen sei. Gerade diese Abstinenz von einer exakten Ausrichtung der zweifellos vorhandenen Weltuntergangsangst und der Furcht vor den Schrecken der Endzeit führt nach Fried eben nicht zu „lähmendem Entsetzen“, „blindmachender Verzweiflung“ und „abtötender Resignation“⁷, sondern zum europäischen Durchbruch einer vernunftbetonten Wissenschaftskultur. Der Sublimierungsmecha-

³ Vgl. hierzu GERD ALTHOFF, Otto III., Darmstadt 1996, 1–18.

⁴ GEORGES DUBY, L'an mil, Paris: Collection Folio 1980, 284 (übers. vom Verf. dieses Beitrags).

⁵ JOHANNES FRIED, Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 45 (1989) 381–473.

⁶ AUGUSTINUS, De civitate Dei XX,7,2.

⁷ FRIED, Endzeiterwartung (Anm. 5), 471.

nismus führt geradewegs zu einer Erklärung des Phänomens, daß die aufkeimende Wissenschaftsorientierung gerade dort am frühesten zu registrieren ist, wo die Endzeitangst am größten war, nämlich im Herrschaftsbereich des französischen Königs.

In diesem Sublimierungszusammenhang sieht Fried auch die Antwort eines anonymen irischen Mönchs aus St. Germain d'Auxerre, einem Zentrum eschatologischen Denkens jener Zeit, auf die verängstigte Anfrage eines Bischofs von Verdun bezüglich der Bedeutung der vielen Ungarneinfälle um die Mitte des 10. Jahrhunderts. Der Mönch entlastet die Ungarn von jeder konkreten apokalyptischen Funktion als Vorzeichen des nahenden Endes, beläßt aber ansonsten den Bischof in seinen vagen Ängsten vor dem baldigen Weltenende, die nur durch Mut und Gelassenheit zu bestehen seien.⁸

In Rodulfus Glabers *Historiae* kann man eine andere Funktionalisierung der Ängste und Spannungen erkennen, die seine Darstellung der Weltgeschichte vor und nach der Jahrtausendwende ohne Zweifel begleiten. Sie sind eigentlich nicht durch die Furcht vor dem Kommen des *Antichrist* bedingt, wie dies noch in der weit verbreiteten Schrift *De ortu et tempore antichristi* des Adson von Montier-en-Der,⁹ einem lothringischen Reformkloster, der Fall ist, vielmehr verbinden sie sich bei Rodulfus mit der Wahrnehmung der dramatischen Veränderungen, die er in der ihn umgebenden Welt wahrnimmt, wobei er unter dieser Welt vor allem Westeuropa nördlich des Mittelmeers (*in nostro citramarino orbe*) versteht.¹⁰ Trotz der schrecklichen Zeichen kommt Rodulfus überraschend sogar zu der optimistischen Feststellung, daß gerade im westlichen und nördlichen Teil der ihm bekannten Welt die heidnischen Völker sich zu Christus bekehren, mehr als im Osten oder Süden, was er allegorisch mit der Position des Kreuzes auf Golgotha in Bezug auf die vier Himmelsrichtungen begründet.¹¹

In der Tat scheint gerade das westliche Christentum von unbändiger Dynamik zur Zeit der Jahrtausendwende geprägt zu sein: nach Außen durch die Errichtung christlicher Königreiche in Böhmen, Polen und Ungarn,¹² nach Innen durch das Erwachen eines religiösen Elans, der sich in der ganzen Kirche bemerkbar zu machen beginnt. Berühmt sind die Zeilen des Rodulfus Glaber über einen wahren Bauboom mit zahlreichen Kirchen, die kurz nach dem Jahr 1000 gebaut werden:

⁸ Vgl. *Patrologia Latina*, ed. Migne, Bd. 131, 963–968, zit. bei FRIED, *Endzeiterwartung* (Anm. 5), 385–387.

⁹ Vgl. ADSO DERVENSIS, *De ortu et tempore Antichristi*, ed. D. Verhelst (CCSL CM, Bd. 45), Turnhout 1976. Vgl. zu dieser Schrift BRUNHÖLZL (Anm. 1), 153–158 und 580f.

¹⁰ RODULFUS GLABER, *Historiae* I, Praefatio 1; vgl. hierzu die Einleitung von JOHN FRANCE, ebd., Introduction, LXIV–LXV.

¹¹ RODULFUS GLABER, *Historiae* I, 5, 24, S. 40–43.

¹² Vgl. hierzu den reichhaltigen Ausstellungskatalog: *Europas Mitte um 1000*, 3 Bde., hrsg. von ALFRED WIECZOREK / HANS-MARTIN HINZ, Stuttgart 2000.

„Ziemlich knapp vor dem dritten Jahr nach der Jahrtausendwende begannen die Menschen überall auf der Welt, besonders aber in Gallien und Italien, die Kirchenbauten zu erneuern, obwohl davon die meisten dessen kaum bedurften und ordentlich gebaut waren. Dennoch wetteiferten alle Christengemeinden untereinander um den schönsten Bau. Es war, als ob die Welt, nachdem sie ihr Alter wie ein Kleid abgeworfen, sich ein strahlend weißes Gewand aus Kirchen angezogen hätte. Die Gläubigen verbesserten damals fast alle Bischofskirchen und alle übrigen, ganz unterschiedlichen Heiligen gewidmeten Gebetshäuser der Klöster oder kleineren Gemeinden.“¹³

2. Welches Jahr 1000?

In diesen Zusammenhang gehört auch die Diskussion um die arithmetisch korrekte terminlich-kalendarische Festlegung des Jahres 1000, welche schon die Gelehrten des 10. und 11. Jahrhunderts geführt haben. Hatte man sich vor der zweiten Jahrtausendwende um die Differenz von nur einem Jahr zwischen bürgerlichem und astronomischem Kalender gestritten, so waren die rechnerischen Differenzen um die erste Jahrtausendwende wesentlich größer. Außerdem muß man sich klarmachen, daß man die Zahl Tausend noch römisch mit einem M (*millenium*) schrieb. Unsere Schreibweise mit drei Nullen war ebenso unbekannt wie die Zahl Null überhaupt. Selbst der bedeutende Mathematiker und spätere Papst Sylvester, Gerbert von Aurillac, kannte nur die arabischen Ziffern eins bis neun.¹⁴

Dennoch gilt es zunächst festzuhalten, daß unsere Zeitrechnung vor 1000 Jahren auch schon bekannt war. Die Berechnung unserer Zeit nach Christi Geburt wurde von dem römischen Mönch Dionysius Exiguus zu Beginn des sechsten Jahrhunderts eingeführt (wobei ihm ein Fehler von vier Jahren unterlief, da die Geburt Jesu wahrscheinlich vor dem Jahr eins unserer Zeitrechnung stattfand). Diese Zeitrechnung wird Beda Venerabilis († 735) in seine *Geschichte der Kirche* übernehmen, die in der Karolingerzeit und im ganzen Mittelalter weit verbreitet war. Man kennt also in der gelehrten Welt der Jahrtausendwende die Zeitrechnung nach Christi Geburt des Dionysius Exiguus, man rechnet sie sogar nach und kommt zu Abweichungen. Beispielsweise ermittelt Abbo von Fleury († 1004), Reformabt von St. Benoît-sur-Loire, eine Abweichung von 21 Jahren.¹⁵ Das Jahr 1000 hätte demnach schon 979 stattgefunden. Seine Korrektur wird rasch bekannt und beachtet. Ein an-

¹³ RODULFUS GLABER, *Historiae* III,4,13, S. 114–117.

¹⁴ Zu Gerbert von Aurillac vgl. unten S. 184f. Zum Folgenden vgl. FRIED, *Endzeiterwartung* (Anm. 5), 381–394.

¹⁵ Zu Vita und Schriften des Abbo von Fleury vgl. BRUNHÖLZL (Anm. 1), 172–180 und 581f.

derer solider Gelehrter, Heriger von Lobbes († 1007), rechnet aus, daß das Jahr 1000 neun Jahre später, also auf das Jahr 988 fällt.¹⁶

Wenn man bedenkt, daß viele Zeitgenossen die Wiederkunft Christi gar nicht im Jahr seiner Geburt, sondern in dem seines Leidens und Sterbens, also 33 Jahre später erwarten, ergibt sich eine Unschärfezeitspanne von 979 bis 1042. Das machte Spekulationen über das Jahrtausendende schwierig, umfaßt dieser Zeitraum doch zwei bis drei Generationen. Schließlich gab es die Institution des kirchlichen Jubeljahres noch nicht, die erst 300 Jahre später durch Papst Bonifaz VIII. eingeführt wurde. Wir wissen allerdings, dass Rodulfus Glaber das Jahr 1033/34 als ein solches Jubeljahr im alttestamentarischen Sinne konzipierte, das die Hungerjahre 1031 bis 1033 ablöste.

„Das Jahr 1000 nach der Passion folgte den Verheerungen. Durch die göttliche Güte und Barmherzigkeit beruhigten sich Wolken und Unwetter. Das Antlitz des Himmels begann zu leuchten und atmete linde Luft aus. Es zeigte in seiner friedlichen Heiterkeit die Größe des Schöpfers. Die Erde bedeckte sich mit Grün und trug Ernte im Überfluß, so daß der Hunger wich [...]. In diesem Jahr gab es Getreide, Wein und andere Früchte in einer solchen Überfülle, daß man dergleichen in den kommenden fünf Jahren nicht mehr zu erhalten hoffte. Außer bei Fleisch und besonderen Delikatessen verfielen die Preise für Lebensmittel. Es war wie in den alten Zeiten des großen Jubeljahres nach dem mosaischen Gesetz.“¹⁷

Allerdings haben sich zum Leidwesen Rodulfs auch in diesem glücklichen Jahr die Menschen nicht bekehrt, weder im Klerus noch unter den Laien.

3. Dreiteilung der Gesellschaft

Es ist also kaum zu erwarten, daß irgendwelche konkreten Angaben über Ereignisse, gar Festlichkeiten anläßlich dieser Zeitenwende herausgefunden werden. Wohl aber können wir etwas über die Mentalität der Menschen von damals aus den Zeugnissen, die auf uns gekommen sind, erschließen. Dabei kann uns eine soziologische Einteilung nützlich sein, die gerade um die Wende des 10. zum 11. Jahrhundert aufkam:¹⁸ die Dreiteilung der Gesellschaft in a) *laboratores* – dritter Stand: arbeitende Bauern, b) *bellatores* – zweiter Stand: Adel, c) *oratores* – erster Stand: Klerus.

Diese Dreiteilung geht auf den bereits genannten Abt Abbo von Fleury zurück, der sie in seinem *liber apologeticus* aufführt. Sie ist wahrscheinlich dem platonischen Dialog *Timaeus* entnommen, der einzigen platonischen Schrift,

¹⁶ Vgl. BRUNHÖLZL (Anm. 1), 292–296 und 595–597.

¹⁷ RODULFUS GLABER, *Historiae* IV,5,14–16, S. 194–197; vgl. hierzu auch BARTHÉLEMY (Anm. 2), 25f. und 169–172.

¹⁸ Vgl. hierzu FERDINAND SEIBT (Hrsg.), *Handbuch der Europäischen Geschichte*, Bd. 2: Europa im Hoch- und Spätmittelalter, Stuttgart 1987, 56–58 (Lit.).

die während des Mittelalters bekannt war.¹⁹ Bei einem anderen bedeutenden Bischof der Jahrtausendwende, Adalbero von Laon († 1030), steht geschrieben:

„König: So ist also das Haus Gottes eines und durch ein Gesetz beherrscht?
Bischof: Die Gemeinschaft der Gläubigen bildet einen Körper, der Staat hingegen umfaßt drei. Denn das menschliche Gesetz unterscheidet drei Stände: Adelige und Diener unterliegen nicht demselben Status. Zwei Personen nehmen den ersten Rang ein: eine ist der König, die andere der Kaiser; durch ihre Herrschaft sehen wir die Festigkeit des Staates gesichert. Der Rest der Adligen hat das Privileg, dem Zwang keiner Macht zu unterliegen, wenn er sich nur von Verbrechen fernhält, die von der Gerechtigkeit des Königs verfolgt werden. Sie sind Krieger, Beschützer der Kirchen; sie sind Beschützer des Volkes, der Großen und Kleinen, aller also und sichern gleichzeitig ihre eigene Sicherheit. Der andere Stand umfaßt die Leibeigenen: dieser unglückliche Stand besitzt, was er hat, nur auf Kosten seiner eigenen Mühe. Wer könnte durch die Kugeln seiner Rechentafel ihre Sorgen, ihre langen Fußmärsche und ihre harte Arbeit berechnen? Silber, Kleidung, Nahrung, sie liefern allen alles. Kein Freier könnte ohne die Leibeigenen existieren. Das Haus Gottes ist also dreifach gegliedert; die einen beten, die anderen kämpfen, und wieder andere arbeiten. Diese drei Teile können nicht getrennt existieren. Die Dienste der Einen sind die Voraussetzung für die Werke der zwei anderen. Jeder Teil bemüht sich auf seine Weise, dem Ganzen zu dienen. So ist dieses dreifache Gebilde demnach eines: und so triumphiert das Gesetz und genießt die Welt des Friedens.“²⁰

Es scheint, als erwachse die dreigliedrige Feudalordnung zum Ordnungsschema, das dem Chaos der Konflikte, Streitigkeiten und Kriege entgegengestellt wird, die unter apokalyptischem Aspekt immer wieder als Zeichen des nahen Endes gedeutet werden und so zu überdimensionalen Bedrohungen werden können. Im Folgenden soll daher anhand dieser drei *ordines* versucht werden, ein summarisches Bild zu zeichnen vom Erleben der Menschen, die in jener Zeitspanne lebten, die wir als die erste Jahrtausendwende der christlichen Zeitordnung betrachten.

3.1. Die Mühen des Volkes

Was wissen wir über die *laboratores*, den dritten Stand? Nichts wissen wir von den Mühen in den Wäldern und Sümpfen, aus denen die dichter besie-

¹⁹ Vgl. Patrologia Latina, ed. Migne, Bd. 139, 461–472; vgl. BRUNHÖLZL (Anm. 1), 177f.; FRIED, Endzeiterwartung (Anm. 5), 445–447.

²⁰ ADALBERO VON LAON, Carmen ad Rotbertum regem, dt. nach der frz. Übersetzung bei: DUBY (Anm. 4), 93f.; lat. in: G.-A. HÜCKEL, Les poèmes satiriques d’Adalbéron (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l’Université de Paris XIII. Mélanges d’histoire du moyen âge 32), Paris 1901, 49–185. – Zu Adalbero von Laon und seiner Lehre von den drei Ständen mit weiterführenden Literaturhinweisen vgl. BRUNHÖLZL (Anm. 1), 268–274 und 592.

delten Gebiete – im Grunde noch die gleichen wie heute (Rhein / Main, Maas / Mosel, Seine / Marne) – wie Inseln hervorragen. Weniger die mittelalterlichen Chronisten als archäologische Funde erzählen uns vom Anwachsen der Bevölkerung, vom Ausbau der Landwirtschaft, vom Aufschwung des Handels, von der Wanderung der Menschen in die Städte und die östlichen Gebiete. Dies trotz des allgegenwärtigen Hungers, der 50prozentigen Säuglingssterblichkeit.²¹ Eindringlich beschreibt Rodulfus Glaber die Hungersnot der Jahre 1031 bis 1033:

„Der Hunger überfiel die ganze Erde und bedrohte das ganze Menschengeschlecht mit Ausrottung. Das Klima war völlig außer Kontrolle. Man fand keinen geeigneten Zeitpunkt mehr, weder zum Säen noch zum Ernten, besonders wegen der Überschwemmungen. Es war, als kämpften die Elemente gegeneinander, und ohne Zweifel gaben sie sich der Rache an der Menschheit hin. Nach dauernden Regenfällen war die Erde mit Wasser vollgesaugt; drei Jahre lang konnte man keine Furche für die Saat ziehen. Zur Erntezeit bedeckte dann Unkraut die Felder. Bestenfalls erntete man ein Sechstel des Saatgutes. Diese Verwüstung hatte im Orient begonnen. Sie verwüstete Griechenland, kam nach Italien und Gallien und erreichte schließlich England. Die ganze Bevölkerung litt viel unter Nahrungsmangel. Die Hungerblässe zeichnete sich an den Großen, an Menschen mittleren Standes und an Armen ab. In der allgemeinen Auflösung unternahmen nicht einmal die Mächtigen mehr ihre Raubzüge. Gab es irgendwelche Lebensmittel zu kaufen? Nach dem Belieben des Verkäufers waren die Preise gerecht oder übertrieben [...]. Die Leute aßen das Vieh und die Vögel, einige ernährten sich von Kadavern und anderen Scheußlichkeiten. Andere suchten dem Tod zu entgehen und aßen Baumwurzeln und Ufergras; vergeblich, einziges Mittel der Rettung vor dem Zorn Gottes war die Einkehr bei sich selbst. Was dann zur Schande der Menschheit geschah, kann nur mit Schrecken gesagt werden. Menschen, die aus Hunger wahnsinnig geworden waren, begannen sich mit Menschenfleisch zu ernähren, was man fast nicht aussprechen kann. Auf den Straßen ergriffen die Stärkeren die Vorbeikommenden, zerlegten sie und kochten und aßen sie. An manchen Orten grub man die Leichen aus, um den Hunger zu stillen. [...] Als ob der Kannibalismus zur Gewohnheit geworden wäre, verkaufte jemand auf dem Markt von Tournus gekochtes Menschenfleisch, das er für tierisches Fleisch ausgab. Man nahm ihn fest und er leugnete sein Verbrechen nicht. Er kam daher auf den Scheiterhaufen und wurde verbrannt. Man begrub das fragliche Fleisch, aber nachts wurde es ausgegraben und jemand aß es. Man verbrannte diesen ebenso.“²²

²¹ Zur wirtschaftlichen Situation um die Jahrtausendwende vgl. GEORGES DUBY, Krieger und Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200, Frankfurt a.M. 1984; JACQUES LE GOFF, La civilisation de l'occident médiéval (Collection les grandes civilisations, Bd. 47), Paris 1982; RICHARD W. SOUTHERN, Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters, Berlin 1976; DERS., Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert, Stuttgart 1980.

²² RODULFUS GLABER, Historiae IV,4,10, S. 186–189.

Diese Hungersnot wird auch von anderen Autoren bezeugt.²³ Wenn aber das Leben so schwer zu fristen war, was blieb da noch zum Feiern einer zufälligen Zahl übrig? Vor allem für jene, die im Grunde im Wechsel von Winter und Sommer lebten ohne Kenntnis selbst der Jahreszeiten; denn auch die Kenntnis dieser Einteilung des Jahres war gelehrten Kennern der Antike vorbehalten. Allenfalls in den Städten waren die Menschen vom eschatologischen Fieber der Jahrtausendwende erfaßt. So gibt es im *Liber apologeticus* des bereits erwähnten Abtes Abbo von Fleury, das er um 995 schreibt, eine diesbezüglich interessante Stelle:

„Was das Ende der Welt betrifft, so habe ich in meiner Jugend in der Kathedralkirche von Paris eine Predigt an das Volk gehört. Sie besagte, daß der Antichrist genau am Ende des Jahres Tausend käme, bald darauf ereigne sich das Jüngste Gericht. Dagegen verwahre ich mich, so sehr ich kann, und stütze mich dabei auf die Evangelien, die Apokalypse und das Buch Daniel.“²⁴

In der städtischen Bevölkerung war ein Bewußtsein für diese Dinge also schon stärker ausgeprägt als im ländlichen Raum. Dies zeigt auch das Auftreten erster Häresien katharischer Form um die Jahrtausendwende in Orléans, Châlons-sur-Marne, später Köln und andernorts. Hier spielte die Organisation des Gemeinwesens und seiner zeitlichen Abläufe eine größere Rolle und so wohl auch das Wissen um und die Furcht vor der Jahrtausendwende.

Vielleicht ist es aber gar nicht so sehr die Beeindruckbarkeit des Volkes durch apokalyptische Stimmungen kurz vor der Jahrtausendwende, sondern eher das Auftreten des Volkes selbst als einer historischen Größe in dieser Zeit, das unsere besondere Aufmerksamkeit verdient. John France, der Herausgeber der kritischen Edition der *Historiarum Libri Quinque* des Rodulfus Glaber, hat darauf hingewiesen, daß diesem Geschichtswerk trotz aller Schwächen das Verdienst zukommt, das Auftreten des ‚Volkes‘ als einer echten Größe auf der Bühne der mittelalterlichen Geschichte um die Jahrtausendwende hervorgehoben zu haben. Bei der Beschreibung der ketzerischen Bewegungen in Orléans, der religiösen Wallfahrtsbewegungen nach Jerusalem und anderen heiligen Stätten der Christenheit einschließlich der Gottesfriedensbewegung – immer ist es der religiöse Enthusiasmus des Volkes, der bei Rodulfus Glaber ganz nebenbei und unabsichtlich als gesellschaftliche Wirkkraft zur Darstellung kommt.²⁵

²³ Vgl. BARTHÉLEMY (Anm. 2), 165f.

²⁴ ABBO VON FLEURY, *Liber apologeticus*, in: *Patrologia Latina*, ed. Migne, Bd. 139, 472, zit. nach BARTHÉLEMY (Anm. 2), 143.

²⁵ RODULFUS GLABER, *Historiae*, Introduction, LXIX–LXX.

3.2. Krieger und Adelige

Wie sah es im zweiten Stand der *bellatores* aus? Repräsentiert wurden sie an der Spitze von ihrem König und dem Kaiser. König von Frankreich war seit 996 Robert der Fromme († 1031). Auch er war vom eschatologischen Fieber gepackt, das überall, z.B. bei seltenen Naturerscheinungen, Zeichen des kommenden Weltendes sah. Als ihm der Herzog von Aquitanien von einem dreitägigen Blutregen in seinem Herzogtum berichtete, wendet sich der nervöse König sogleich an seine Gelehrten mit der Bitte um sofortige Antwort. Gauzlin, Abt und Nachfolger des schon bekannten Abbo von Fleury, antwortet vorsichtig: Blutregen deute auf Bürgerkrieg hin, vielleicht sogar auf das Ende der Welt, dessen exakte Ankunft aber niemand kenne, und so segnet der Abt den König: „Der allmächtige Gott verlängere Eure Herrschaft, seine Rechte schütze Euch stets, er gebe Euch zum Frieden der hl. Kirche ein langes Leben.“²⁶ Es ist, als rufe der Mönch den König zu seinen Pflichten, die in der Mehrung seines Reiches und im Schutz der Kirche gerade auch angesichts hysterischer eschatologischer Zeichendeuterei bestehen bleiben.

Auch von Fulbert von Chartres (960–1028), dem berühmten Bischof, der Kathedrale und Schule von Chartres errichtet hat, erhält der König eine Antwort. Er deutet das Ereignis gleichfalls als Zeichen der unmittelbar bevorstehenden Ankunft des göttlichen Richters. Dessen Strenge und Zorn aber werde durch Buße und Almosen und durch übrige Früchte der Buße, welche im Schoße der Mutter Kirche erbracht werden, zum Erbarmen gewendet.²⁷ Wie sehr im übrigen die Kirche auf die Tätigkeit der Herrscher in ihrem Sinne achtet, gerade auch unter Ausnutzung der Endzeitfurcht, zeigt bereits die eingangs zitierte Invektive des Abtes Wilhelm von Dijon.

Ebenso steht der Kaiser der Deutschen, oder sollte man – auch in seinem eigenen Verständnis – besser sagen: der Römer, Otto III., ganz im Zeichen endzeitlicher Erwartungen, die er vielleicht über Gerbert von Aurillac, den großen Gelehrten der Jahrtausendwende und Freund schon seiner einflußreichen Mutter Adelheid, kennenlernte. Johannes Fried hat die apokalyptischen Hinweise, die sich um Otto III. konzentrieren, zusammengefaßt.²⁸

Da sind einmal die Bibelzeugnisse aus den Mainzer, Bamberger, Reichenauer und Aachener Prachtschriften: Sie zeigen den Kaiser entweder byzantinisch in Proskynese vor dem Herrn des Jüngsten Gerichts oder gar nach dem Bild des zur zweiten Parusie erscheinenden Christus als endzeitlichen Herrn der Welt, der den Antichrist endgültig überwindet. Nicht von ungefähr

²⁶ ANDRÉ DE FLEURY, *Vie de Gauzlin, Abbé de Fleury (Vita Gauzlini Abbatis Floriacensis Monasterii)* Texte édité, traduit et annoté par Robert-Henri Bautier / Gilette Labory (Sources d'histoire médiévale, Bd. 3), Paris 1969, 136, zit. nach FRIED, *Endzeiterwartung* (Anm. 5), 381f. Vgl. hierzu auch BRUNHÖLZL (Anm. 1), 191–193 und 584.

²⁷ FRIED, *Endzeiterwartung* (Anm. 5), 383f.

²⁸ FRIED, *Endzeiterwartung* (Anm. 5), 428–432.

war der Mantel, den Otto bei seiner Kaiserkrönung in Rom trug, ganz mit Darstellungen der Apokalypse bebildert. In der Otto III. gewidmeten *Bamberger Apokalypse*, einem Hauptwerk der Reichenauer Schule, befindet sich die älteste Antichristdarstellung außerhalb der spanischen Tradition des Beatus von Liebana. Auch sonst ist das Konzept des Antichrist in der Umgebung des Kaisers bekannt. So besorgt sich z.B. der Erzkanzler Ottos III., Erzbischof Heribert von Köln (999–1021), eine Ausgabe des *Libellus de antichristo*, redigiert von dem lothringischen Abt Adson von Montier-en-Der. Diplome Ottos III. enthalten in Eigendiktaten des Kaisers ungewöhnliche Hinweise auf das Jüngste Gericht.

Wir wissen auch, daß der Kaiser von den italienischen Eremiten aus dem Kreis um Romuald von Camaldoli († 1027) als Endkaiser angesehen wurde, der die Kaisergewalt zusammenfaßt, um ihr dann zu entsagen und ein schlichter Mönch zu werden. Unter welcher Last mag dieser junge zwanzigjährige Herrscher gelitten haben, als er vor 1000 Jahren am Staffelsee den Winter verbrachte, bevor er im Frühling nach Gnesen in Polen zum Leichnam seines Märtyrerfreundes und Lehrers Adalbert von Prag reiste, um bereits an Pfingsten in Aachen die Grabkammer Karls des Großen öffnen zu lassen, ihr Reliquien zu entnehmen, dann wieder nach Rom zu ziehen, wo er bereits Mitte August eintraf, aber vor der Römer Undank fliehen mußte? War es nur die Last des Imperiums oder auch die Last eines übermenschlichen Herrschaftsanspruchs im Zeichen der jetzt nahenden Endzeit?

Jedenfalls umgibt eine fast priesterliche Aura die Kaiser- und Königsgealten des Jahrtausendwechsels.²⁹ Aber auch auf den Rängen der feudalen Kriegerschicht, bei den Grafen und Rittern, macht sich die zähmende Macht religiös-kirchlicher Einflüsse bemerkbar. In der Gottesfriedensbewegung und angesichts der Einrichtung der *treuga Dei* werden die in ständige Fehden und Ehrenhändel verstrickten Feudalherren durch kirchliche Synoden unter starker Beteiligung des Volkes auf die Einhaltung einer Friedensordnung teilweise sogar durch eingeforderte Eide verpflichtet.³⁰ Rodulfus Glaber zeigt auch, wie um die Jahrtausendwende diese Bewegung stromartig anschwillt:

„In Aquitanien begannen die Bischöfe, die Äbte und andere fromme Männer das gesamte Volk zu Konzilien zusammenzurufen. Man brachte dorthin auch viele Heiligenleiber und Schreine mit heiligen Reliquien. Daraufhin wurden in der Provinz von Arles und derjenigen von Lyon, in ganz Burgund und bis in die äußersten Gebiete Frankreichs hinein Orte festgesetzt, an denen die Bischöfe mit den Großen des Landes zu Konzilien zusammenkamen, um den Frieden ebenso wie den heiligen Glauben wiederherzustellen. Als das die Volksmenge hörte,

²⁹ Vgl. GUDE SUCKALE-REDLEFSSEN / BERNHARD SCHEMMEL, Das Buch mit 7 Siegeln. Die Bamberger Apokalypse. Eine Ausstellung der Staatsbibliothek Bamberg in Zusammenarbeit mit dem Haus der bayerischen Geschichte, Luzern / Wiesbaden 2000, 11–30 und 143–148.

³⁰ Vgl. hierzu BARTHÉLEMY (Anm. 2).

kamen Große, Mittlere und Kleine freudig herbei, bereit, allem zu gehorchen, was die Hirten der Kirche an Geboten erlassen hatten, so als sei es von einer himmlischen Stimme den Menschen auf der Erde verkündet.“³¹

Aber alle Bemühungen dieser Jahrtausendwende konnten die Natur des Menschen letztlich nicht verändern. Nach seiner ausführlichen Schilderung der Gottesfriedensbewegung stellt Rodulfus resigniert fest, daß nun nicht nur der weltliche Stand der Krieger, sondern auch der erste Stand der Kleriker den weltlichen Begierden verfallen sei.

„Denn die Vornehmsten beider Stände verfielen der Habgier und begannen mehr als früher, Raubzüge zu unternehmen zur Befriedigung ihrer Wünsche. Daraufhin folgten auch die mittleren und niedrigen Stände ihrem Beispiel und versanken in ungeheuren Schandtaten. Wer hat denn früher von so vielen Inzesten, Ehebrüchen und illegitimen Verbindungen, so vielen Konkubinen und von solch einem Wetteifer im Bösen gehört?“³²

Die Jahrtausendwende hat die Menschen nicht verändert – im Gegenteil! Der Mönch Rodulfus aus der cluniazensischen Klosterwelt der Reformer sieht sogar den ersten Stand, die Großen der Kirche und den Klerus, in einer Welle weltlicher Verstrickungen versinken.

3.3. Priester und Mönche

Wollte man für die Wende vom zweiten zum dritten Jahrtausend nach einem Gerät suchen, das wie kein anderes den Stand der Technik zu diesem Zeitpunkt darstellte, würde man sich wohl sehr schnell auf den Computer einigen können. Mathematik und Lebenspraxis gehen hier eine Verbindung ein, die man nur als umwälzend bezeichnen kann. Es ist von erheblicher symbolischer Bedeutung, daß vor tausend Jahren ein anderes Gerät seinen Siegeszug beginnt und die Mathematik mit der Praxis verbindet: das Rechenbrett. Den Erfinder oder entscheidenden Vermittler einer solchen kulturtechnischen Erfindung würde man heute sicher nicht in einem Papst vermuten.

Aber im Jahre 999 erhielt Gerbert von Aurillac als Papst Sylvester II. dieses Amt, um es bis zu seinem Tode im Jahr 1003 zu versehen. Mit Gerbert von Aurillac erlangte ein Mann die höchste geistliche Würde der Christenheit, dessen Lebenslauf typisch ist für die Rolle des geistlichen Standes in der Gesellschaft der ersten Jahrtausendwende. Aus kleinsten Verhältnissen stammend, verdankt er alles seiner klösterlichen Bildung, die er in Aquitanien erfuhr und die ihm sowohl den Zugang zur damals bekannten Kultur der Antike wie zur fortschrittlichen Zivilisation der Araber eröffnete. Letztere konnte er durch einen mehrjährigen Studienaufenthalt in Katalanien erlangen, das damals unmittelbar an den Machtbereich des Kalifats von Cordoba grenzte. Sei-

³¹ RODULFUS GLABER, *Historiae* IV,5,14, S. 194f.

³² RODULFUS GLABER, *Historiae* IV,5,17, S. 198f.

ne philosophischen, naturwissenschaftlichen, literarischen und juristischen Kenntnisse ließen den jungen Mönch bald zu einer intellektuellen Autorität werden, derer sich Päpste und Erzbischöfe, Kaiser und Könige bedienen wollten. Im Gefolge des Grafen von Barcelona kommt Gerbert im Jahre 970 nach Rom und wird dort regelrecht entdeckt. Durch Papst Johannes XIII. wird der Kaiserhof und vor allem die Kaiserin Adelheid auf den jungen Gelehrten aufmerksam. Der 16jährige Otto, Sohn Kaiser Ottos I., erhält von ihm Unterricht. Gerbert wird Zeuge jener denkwürdigen Hochzeit Ottos II. mit der byzantinischen Prinzessin Theophanou, die am 14. April 972 durch den Papst in St. Peter in Rom eingesegnet wurde.

Trotz dieser engen Beziehungen zur kaiserlichen Familie der Ottonen führen Gerberts Wege aber zunächst nach Reims, wo er als Sekretär des Erzbischofs Adalbero und als Leiter der Kathedralschule den Aufstieg der Kapinginger zur Königswürde in Frankreich mitgestaltet und schließlich selbst 991 Erzbischof von Reims wird. Nur einmal, anfangs der 80er Jahre, folgte er dem Ruf seines kaiserlichen Schülers, Otto II., nach Ravenna zu der berühmten *disputatio* über Sinn und Aufgabe der Philosophie. In der Folgezeit wird er Abt der bedeutenden norditalienischen Abtei Bobbio, bekannt vor allem wegen ihrer reichhaltigen Bibliothek. Die Schwierigkeiten Gerberts als Erzbischof von Reims mit seinem Klerus und die großen Aufgaben, die der junge Kaiser Otto III. in Deutschland und Italien für ihn bereithält, lassen Gerbert im Jahr 997 an den kaiserlichen Hof wechseln. Er zieht mit Otto III. nach Italien, wird 998 Erzbischof von Ravenna und 999 schließlich Papst – Papst der Jahrtausendwende.³³

Doch nicht das ewige Dauer verheißende Licht der Endzeit, sondern das blitzhafte Aufscheinen des schicksalhaft vergänglichen Augenblicks beleuchtete im Jahr Tausend einen Zustand der Einheit von *sacerdotium* und *imperium*, von *sapientia* und *potentia*, wie ihn das Mittelalter zwar idealiter immer vor Augen hatte, nie mehr aber in dieser Reinheit erreichen konnte. Der alte Gelehrte auf dem päpstlichen Thron und der noch fast knabenhafte Jüngling unter der Last der Kaiserkrone, sie verkörperten in diesem durch eine fast magische Zahl ausgezeichneten Augenblick der Geschichte ein Zusammengehen von Alter und Jugend der Welt, wie es zwar dem idealen Symbolhunger jener Zeit entsprach, nicht aber den divergierenden Kräften, die schon in ihr angelegt waren und sich anschickten, jenen Schleier der Einheit von geistlicher und weltlicher Macht zu zerreißen.

Es soll daher nicht der Versuch unternommen werden, das Beispiel Gerberts durch weitere Bischofsgestalten der Jahrtausendwende zu ergänzen, wie etwa Bernward von Hildesheim (960–1022) oder Thietmar von Merseburg (975–1018), die auf ähnlich imponierende Weise jene Einheit von weltlicher Machtposition, kirchlichem Stand und höchster Bildung dokumentieren, wie

³³ Vgl. hierzu PIERRE RICHÉ, Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil, Paris 1987.

sie bei Gerbert exemplarisch zu Tage tritt.³⁴ Vielmehr muß jener monastische Frühling noch Erwähnung finden, der unter dem Stichwort Cluny zwar bereits zu Beginn des 10. Jahrhunderts seinen Anfang nimmt, um die Jahrtausendwende aber bereits einen mythosartigen Ruf genießt. Um 1040 überliefert Rodulfus Glaber im 5. Buch seiner *Historiae* hierzu folgende Erzählung:

„In einer der entlegensten Gegenden von Afrika lebte ein Einsiedler, von dem es heißt, daß er dort während eines Zeitraumes von zwanzig Jahren getrennt vom Anblick irgendeines Menschen gelebt habe. Er lebte von seiner Hände Arbeit sowie von Kräutern und Wurzeln. Durch Zufall geschah es aber, daß in jene Gegend ein Bürger von Marseille kam, einer jener Zeitgenossen, die die Welt durchstreifen und nie genug Erfahrungen von neuen Orten machen können. Als er den Ruf dieses Eremiten vernahm, ging er an diesen von der Sonne verbrannten Ort und versuchte längere Zeit, ihn zu finden. Als der frühere Einsiedler sah, wie jener ihn suchte, rief er ihn endlich zu sich heran, um ihn zu fragen, wer er sei, woher er komme und weshalb er zu ihm wolle. Jener antwortete sogleich, daß er nur aus dem Wunsch, ihn zu sehen, gekommen sei und aus keinem anderen Grunde. Darauf sagte der heilige Mann Folgendes: ‚Ich weiß, daß Du aus Gallien kommst; bitte sage mir, ob Du das Kloster Cluny einmal besucht hast, das in jenem Land liegt?‘ Jener antwortete ‚Ich habe es gesehen und kenne es gut.‘ Darauf sagte der Einsiedler: ‚Du weißt sicher, daß Cluny alle Klöster der römischen Welt übertrifft, besonders was die Zahl der Seelen betrifft, die es aus den Klauen des Teufels befreit. Das lebensspendende Opfer wird dort so häufig dargebracht, daß kaum ein Tag vergeht, an dem nicht hierdurch einige Seelen aus dem Machtbereich der bösen Dämonen freigekauft werden.‘ In der Tat war es, wie wir selber gesehen haben, in jenem Kloster wegen der Vielzahl der Brüder üblich, daß vom ersten Morgenlicht des Tages an bis zur Mittagszeit durchgehend Messen gelesen wurden. Diese Messen wurden aber so würdig, fromm und ehrfürchtig gefeiert, daß sie eher für das Werk von Engeln als das von Menschen gehalten wurden.“³⁵

Es ist das seelenrettende liturgische Werk der Mönche von Cluny, das ihnen ihre Bedeutung gibt, für dessen Durchführung sie aber von Anfang an jene Freiheit von weltlicher Einflußnahme forderten, wie es für diesen ersten ordensähnlichen Klosterverbund des Abendlandes typisch ist. Es war grundlegend für Cluny selbst und die ihm zugeordneten Klöster, daß sie größten Wert darauf legten, frei zu sein von jedem Einwirken des Laienadels. Schon in der Gründungsurkunde Clunys aus dem Jahre 909/910 wird jeder Rechtsanspruch von König oder Graf, ja selbst der Stifterfamilie ausgeschlossen; selbst dem zuständigen Bischof werden Eingriffsrechte in die innerklösterli-

³⁴ Vgl. UWE WOLFF, Bischof Bernward. Leben in der Jahrtausendwende – Bernward von Hildesheim (960–1022) und seine Zeit. Ein Lese- und Arbeitsbuch, Hildesheim ²1996; JOHANNES FRIED, Ritual und Vernunft – Traum und Pendel des Thietmar von Merseburg, in: LOTHAR GALL (Hrsg.), Das Jahrtausend im Spiegel der Jahrhundertwenden, Berlin 1999, 15–63.

³⁵ RODULFUS GLABER, *Historiae* V,1,13, S. 234–237.

chen Vorgänge abgesprochen. In der Zeit der Jahrtausendwende und unter dem bedeutenden Abt dieser Zeit, Odilo (994–1048), kommt es daher auch zu langwierigen Spannungen zwischen Cluny und dem Bischof von Mâcon.

Auch wenn die exemte Stellung Clunys zunächst weniger als politische Kampfansage an die damalige feudale Gesellschaftsordnung betrachtet werden muß, sondern eher als Versuch, die urmonastische Idee einer Existenzform *extra mundum* zu realisieren, ergibt sich von hier aus dennoch eine direkte Verbindungslinie zum Programm der *libertas ecclesiae*, wie es unter den Reformpäpsten ab der Mitte des 11. Jahrhunderts und besonders unter Papst Gregor VII. (1073–1085) zum Sprengsatz der Einheit von Kaiser und Papst wurde. Trotz der guten und intensiven persönlichen Beziehungen der Ottonen zu den Äbten Clunys hat die Gregorianische Reform eine ihrer Wurzeln in Cluny und in dessen Streben nach Unabhängigkeit, wie es sich besonders unter dem großen Abt Odilo, dem Abt der Jahrtausendwende, abzeichnet. Der Aufschwung, den Cluny unter dieser imponierenden Abtsgestalt nahm und der unter seinem Nachfolger Hugo (1049–1109) seinen Gipfelpunkt erreichte, führte zu dem Ausspruch, daß die Welt ab der Jahrtausendwende cluniazensisch geworden sei. Die ungeheure Bedeutung des Klosters um die Jahrtausendwende bestätigt Jotsald, der Biograph Odilos, wenn er von ihm sagt, daß er sich rühmen könne, ein Kloster aus Marmor dort zu hinterlassen, wo er ein Kloster aus Holz vorgefunden habe.³⁶

Auch wenn die Forschung der letzten Jahrzehnte deutlich gemacht hat, daß Cluny nicht das einzige monastische Reformzentrum mit Ausstrahlung gewesen ist, daß daneben auch Zentren wie das lothringische Gorze oder ganz in der Nähe von Cluny das Kloster St. Bénigne von Dijon unter seinem großen Abt Wilhelm von Volpiano (989/990–1031) in Betracht zu ziehen sind, so übertraf Cluny sie doch alle vor allem in seiner Einwirkung auf die Gesamtkirche. Die Wurzeln der Libertas-Bewegung der abendländischen Kirche liegen letztlich in Cluny und seiner Geistigkeit.³⁷

Aber nicht nur in die Außenwelt der Kirche und der gesamten Feudalgesellschaft des Westens strahlt das Freiheitsethos Clunys aus, auch in die Innenwelt der cluniazenser Mönche wirkt der Sauerteig der Freiheit. Eine seltsame Unruhe geht um die Jahrtausendwende in den Ländern der westlichen Christenheit um und beunruhigt fortan die Kirche und die von ihr formierte Gesellschaft. Rodulfus Glaber berichtet von den ersten häretischen Bewegun-

³⁶ JOTSALDUS VON CLUNY, De vita et virtutibus sancti Odilonis abbatis I,13, in: Patrologia Latina, ed. Migne, Bd. 142, 908. Vgl. hierzu BRUNHÖLZL (Anm. 1), 222–224 und 588.

³⁷ Vgl. hierzu die Beiträge von JACQUES HOURLIER, THEODOR SCHIEFFER, KASSIUS HALLINGER, CINZIO VIOLANTE, GERD TELLENBACH, HARTMUT HOFFMANN, JEAN LECLERCQ u.a. in: HELMUT RICHTER (Hrsg.), Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform, Darmstadt 1975; FRIEDRICH KEMPF, Renovations- und Reformbewegungen von 900 bis 1050, in: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 3/1, Freiburg / Basel / Wien 1985, 365–398.

gen, die ganz am Anfang einer Tradition von Häresie in Westeuropa stehen. So ist zunächst die Rede von einem gewissen Leutardus, der gegen Ende des Jahres 1000 in der Gegend von Châlons-sur-Marne einen seltsamen Traum hat. Ein Schwarm Bienen nimmt von ihm Besitz, strömt aus seinem Mund und befiehlt ihm unerhörte Dinge, im besonderen entläßt er seine Frau, zerstört das Bild des Gekreuzigten, verweigert die Zahlung des Zehnten und verwirft Teile des Alten Testaments.³⁸ Nach Auseinandersetzungen mit seinem Bischof ertränkt sich Leutard schließlich in einem Brunnen. Rodulfus berichtet weiter von einem anderen Häretiker mit Namen Vilgardus, der in Ravenna durch sein intensives Studium der antiken Autoren vom rechten Glauben abfällt. Aber nicht nur in Oberitalien, sondern auch in Sardinien und in Spanien treten nach Rodulfus zur gleichen Zeit falsche Lehren und Häresien auf. Auch hier läßt Rodulfus den Dämon der Häresie durch einen Traum von Vilgardus Besitz ergreifen, um schließlich diesen ganzen Auftritt dämonischer Häresie als Erfüllung der Weissagung aus der Apokalypse des Johannes zu deuten, nach welcher der satanische Drache nach tausend Jahren noch einmal für kurze Zeit von seinen Fesseln gelöst würde.³⁹ Sodann berichtet Rodulfus von einer häretischen Bewegung in Orléans, die von einer Frau aus Italien eingeschleppt wurde.⁴⁰ Ablehnung der Schöpfung und eines Schöpfergottes, In-Frage-Stellung des Schriftkanons, Leugnung der Menschwerdung und der kirchlichen Sakramente, moralische Freiheiten und Vegetarismus haben manchen Forschern schon die Vermutung einer Frühform des Kathartertums nahegelegt.⁴¹

Was hier als dunkler Schatten mit der Welt des Glaubens einhergeht, wird von Rodulfus unter der Maßgabe berichtet, daß solche dämonischen Anschläge auf die Christenheit unerbittlich mit Feuer und Schwert verfolgt würden und schließlich nur Prüfungen seien, die den Glauben nach der großen Zeitscheide nur umso heller aufleuchten lassen sollen. Darüber hinaus macht Rodulfus deutlich, daß diese Verwirrungen nicht ohne Grund an einem geographischen Brennpunkt des Konfliktes der Grafen von Blois mit dem neuen, seit 987 auf den Thron gekommenen französischen Königsgeschlecht der Kapetinger in Erscheinung getreten sind, dessen Schlachten und kriegerrische Verwüstungen in jener Zeit das Zentrum Frankreichs heimsuchten. Obwohl dies zunächst nur die Rationalisierung einer spezifischen historischen Situation ist, deren Zeitgenosse Rodulfus Glaber war, zieht sich bei ihm der Riß in der Welt des Glaubens tief hinein in den Bereich der subjektiven Gewißheit von der Sinnhaftigkeit seiner eigenen monastischen Existenz.

³⁸ RODULFUS GLABER, *Historiae* I,11,22, S. 88–91.

³⁹ RODULFUS GLABER, *Historiae* II,12,23, S. 92f. – Vgl. Apk 20,2f.

⁴⁰ RODULFUS GLABER, *Historiae* III,8,26–31, S. 138–151.

⁴¹ BARTHÉLEMY (Anm. 2), 190–201.

4. Heilungsgewißheit und Jahrtausendwende

Hier ist der Platz, um das Leben des Rodulfus Glaber, dessen *Historiae* immer wieder angeführt wurden, kurz zu skizzieren. Der um 980 Geborene wurde durch seinen Onkel in jungen Jahren in das Kloster Saint-Germain-d'Auxerre gebracht und wegen seiner Begabung für literarische Studien, aber gegen seinen Willen dort aufgenommen und ausgebildet.⁴² Er verbringt Jahre in anderen Klöstern und kommt wohl zwischen 1016 und 1024 in das Kloster Saint Bénigne in Dijon, wo er Sekretär des aus Italien stammenden Reformabtes Wilhelm wird, den er auch auf Reisen nach Italien begleitet. Dort beginnt er bereits die Aufzeichnungen seiner *Historiae*, die er ganz ausdrücklich – und das ist das Einmalige an der Chronik des Rodulfus Glaber – als eine Geschichte der Jahrtausendwende konzipiert. Nach dem Tod Wilhelms im Jahr 1031, hält sich Rodulfus in Cluny auf und lernt Abt Odilo kennen. Hier hat er seine Arbeit an den *Historiae* unterbrochen, um eine Vita seines verstorbenen Lehrers und Meisters Wilhelm zu schreiben.⁴³ Zwischen 1034 und 1035 sehen wir ihn in Bèze und dann ab 1036 bis zu seinem Lebensende im Jahre 1046 wiederum in Saint-Germain-d'Auxerre. An diesem Ort seiner etwas unfreiwilligen monastischen Anfänge entstand das fünfte Buch, mit dem sein Geschichtswerk unvollendet abbricht. Hier erinnert er sich reuevoll seiner wenig rühmlichen Anfänge im monastischen Leben.⁴⁴ Vor allem aber kreisen seine Gedanken, geistigen Anfechtungen und Zweifel – die er in Gestalt von drei dämonischen Träumen vorlegt, von denen er ausdrücklich betont, daß er sie persönlich geträumt habe – immer wieder um das frühe Aufstehen vor der Matutin (*ante matutinalem sinaxim [...]; Incipiente aurora diei [...]; [...] una noctium dum matutinorum pulsaretur signum [...]*) und das legt die Vermutung nahe, daß Rodulfus nicht gerade ein Frühaufsteher war.

Um zu ergründen, worum es hier aber wirklich geht, lohnt sich ein Blick in die Benediktusregel, die ja dem Leben der Mönche in Cluny zugrunde lag. Dort heißt es im Kapitel über die Nachtruhe der Mönche: „So seien die Mönche stets bereit: Auf das Zeichen hin sollen sie ohne Zögern aufstehen und sich beeilen, einander zum Gottesdienst zuvorzukommen [...]“.⁴⁵ Hinter der Bereitschaft zum unverzüglichen Aufstehen der Mönche aber steht die Vorstellung von der letzten Ankunft des wiederkommenden Christus am Ende der Zeiten, für die in exemplarischer Weise bereit zu sein, einer der Hauptgründe für die Existenz des Mönchtums überhaupt ist. Was für Rodulfus demnach gerade auch am Ende der tausend Jahre nach Christi Fleischwerdung und Auferstehung auf dem Spiele steht, ist nicht nur irgendein Verstoß

⁴² RODULFUS GLABER, *Historiae* V,1,3, S. 218–221.

⁴³ RODULFUS GLABER, *Vita Domini Willelmi Abbatis* (Anm. 1), 254–299.

⁴⁴ RODULFUS GLABER, *Historiae* V,1,3, S. 218–221.

⁴⁵ *Regula Benedicti. Die Benediktusregel, lateinisch / deutsch*, hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1992, 141.

gegen die gemeinschaftliche Regel. Was ihn angesichts seiner dämonischen Traumvisionen entsetzt aus dem Schlaf auffahren läßt, ist die Angst, den wiederkommenden Herrn und damit sein Heil zu verpassen: *At ego territus evigilansque, sicuti repente fieri contingit.*⁴⁶

Daß wir hier einen empfindlichen Nerv des Cluniazensermönches Rodulfus bloßgelegt haben, zeigt das vierte Traumbild, das er zwar nicht persönlich gehabt hat, auf das er aber seine eigenen Traumerscheinungen bezieht und das ihm offensichtlich so wichtig ist, daß er es an erster Stelle aufführt, um die Einflüsterungen des Dämons weit ausführlicher wiederzugeben als bei seinen eigenen Träumen.

„Warum nehmt ihr Mönche so viele Mühen, Nachtwachen und Fasten, Abtötungen und Psalmengesänge sowie viele andere Demütigungen über alle bei den anderen Menschen sonst übliche Praxis hinaus auf euch? Empfangen denn die unzähligen Menschen in der außerklösterlichen Welt, die bis an ihr Lebensende verschiedenen Schandtaten verhaftet bleiben, nicht dieselbe Ruhe als Lohn, die ihr auch erwartet? Ein einziger Tag oder eine einzige Stunde würde euch doch schon genügen, um gerechtfertigt den Lohn ewiger Seligkeit zu verdienen. Ich wundere mich darüber, daß selbst du, sobald du das erste Zeichen hörst, dich so eilends vom Bette erhebst, um die süße Ruhe des Schlafes zu unterbrechen, wo du doch bis zum dritten Zeichen liegen bleiben könntest. Laß mich dir ein bedenkenswertes Geheimnis eröffnen, obwohl es uns zum Schaden gereicht und euch eine heilsame Medizin ist. Es steht nämlich fest, daß alle Jahre wieder an dem Tag, an dem Christus von den Toten auferstanden ist und dem Menschengeschlecht das Leben erneuert hat, er auch einen Raubzug in die tiefste Hölle unternimmt, um die Seinen nach oben zu führen. Deshalb habt ihr nichts zu befürchten und könnt die Wollust des Fleisches genießen sowie all euren Gelüsten in Ruhe nachgehen.“⁴⁷

Selbstverständlich beeilt sich Rodulfus, diesen dämonischen Reden zu widersprechen, und er tut es mit einem Hinweis auf eine Stelle des Matthäusevangeliums (Mt 27,25), wo es in Bezug auf die Auferstehung Jesu heißt: „Die Leiber vieler Heiliger, die entschlafen waren, wurden auferweckt.“ Ausdrücklich betont Rodulfus, daß es nicht *alle*, sondern *viele* heiße und daß so das wahre katholische Glaubensbekenntnis laute.⁴⁸ Auf bezeichnende Weise wird um die Jahrtausendwende die Lehre des Origenes von der *apokatastasis panton*, das heißt der Wiederherstellung aller Menschen in den Urzustand des Paradieses durch den Auferstandenen, in Opposition zur pessimistischeren Erwählungslehre des hl. Augustinus gebracht. Auf dem augustinischen Fundament tritt die Ungewißheit des eigenen Seelenheiles nur noch deutlicher hervor. Sie begründet die asketisch-monastische Lebensform. In den Schreckensträumen des Rodulfus geht es also nicht nur um ein moralisches Ex-

⁴⁶ RODULFUS GLABER, *Historiae* V,1,2–5, S. 218–223.

⁴⁷ RODULFUS GLABER, *Historiae* V,1,1, S. 216f.

⁴⁸ Ebd.

emplum im Rahmen der klösterlichen Disziplin und Ordnung, es geht um mehr, nämlich um die Frage nach der persönlichen Heilsgewißheit eines Menschen um die Jahrtausendwende.

Cluny, seine Geistigkeit und Lebensform, war eine Antwort auf diese Frage. In der drängenden Intensität des Fragens eines Rodulfus Glaber, der ja die Welt der klösterlichen Reformer vom Schlage eines Odilo von Cluny und eines Wilhelm von Volpiano kannte, zeigt sich letztlich eine subjektive geistige Not und eine intellektuelle Unruhe, die ja nicht völlig beziehungslos neben den gleichzeitig auftretenden Häresien stehen, welche uns diesen Rodulfus als einen Menschen erscheinen lassen, der mit seinen Ängsten und Zweifeln weit vorausweist auf eine Zeit, in der die Frage nach der persönlichen Rechtfertigung eines Mönches neu gestellt werden wird. Es zeigt sich auch, daß die Geburt des neuzeitlichen Menschen und seiner religiösen Zweifel bereits mit den ersten Wehen in der Tiefe des Mittelalters um das Jahr 1000 herum einsetzt.

Die christliche Botschaft im Wettbewerb der Endzeiterwartungen¹

1. Vorbemerkungen zur Fragestellung

1.1. Endzeiterwartung ist keine Frage des Datums, sondern entspringt dem Versuch, Erfahrungen auszulegen. Diese einleitende Feststellung soll davor warnen, sich etwa durch ein Datum wie den Beginn des Jahres 2000 zu Illusionen verleiten zu lassen. Es hatte damals nicht den Anschein, als ob beispielsweise ein großer Teil unserer Zeitgenossen es unterlassen hätte, Verträge mit einer längeren Laufzeit abzuschließen. Man hörte nicht oft, daß Menschen ihre Häuser verkauften, um das Geld den Armen zu geben. Auch beobachtete man nicht eine große Welle der Bußbewegung. All dies war bei der ersten Jahrtausendwende der Fall.² Wir sollten uns also nicht einreden, unsere Zeitgenossen seien heute für Endzeiterwartungen aufgeschlossener als die Zeitgenossen anderer Jahrhunderte. Wir sollten das auch ihnen nicht einreden wollen. Endzeiterwartungen ergeben sich nicht aus dem Datum, sondern daraus, daß immer wieder in der Geschichte der Menschheit Erfahrungen gemacht werden, von denen man zu der Überzeugung veranlaßt wird, sie lassen sich nur als Zeichen der Endzeit angemessen deuten.

1.2. In der Predigt und in der wissenschaftlichen Theologie hat die Endzeiterwartung nach dem Ende des Ersten und des Zweiten Weltkriegs jeweils eine gewisse Konjunktur gehabt. Heute scheint sie die Aufmerksamkeit von Predigern und Theologen nicht mehr in sehr hohem Maße auf sich zu ziehen – jedenfalls sofern sie nicht nur die ‚letzten Dinge des Menschen‘ betrifft, sondern die ‚letzten Dinge der Welt‘. Selbst in Adventspredigten wird selten vom Untergang der bestehenden Welt und von der Heraufkunft eines neuen Himmels und einer neuen Erde gesprochen. Die Vertreter der theologischen Wissenschaften aber scheinen die Endzeiterwartung – wiederum sofern sie nicht nur die ‚letzten Dinge des Menschen‘ betrifft, sondern die ‚letzten Dinge der Welt‘ – für eine Sache eines überholten Weltbildes zu halten, eines Weltbildes, zu dem es gehörte, daß man eine ‚Himmelskuppel‘ annahm, die schließlich auch zusammenbrechen könnte, oder jene durchsichtigen und deswegen unsichtbaren Kugelschalen, Sphären, an denen die Sterne aufgehängt sind und von denen sie gegebenenfalls auch herabfallen könnten. Wenn

¹ Die folgenden Ausführungen wurden zuerst veröffentlicht in: Stimmen der Zeit 21 (1999) 353–375.

² Vgl. dazu auch den Beitrag in diesem Band von RAINER JEHL.

aber Theologen die Endzeiterwartung auf solche Weise für eine Angelegenheit eines überholten Weltbildes halten, dann überlassen sie die Auslegung der Erfahrungen unserer Mitmenschen, die zu verschiedenen Zeiten immer wieder zu Endzeiterwartungen geführt haben, anderen, heute vor allem den sogenannten Neuen Religionen.

1.3. Wenn hier von einem ‚Wettbewerb‘ der Endzeiterwartungen die Rede ist, dann soll dadurch nicht das Bild von einem ‚Supermarkt der Meinungen‘ suggeriert werden, einem Supermarkt mit breitem Angebot, für das um Käufer geworben wird, wobei die wechselnden Bedürfnisse der Käufer, aber auch billiger Preis über die Verkaufsaussichten entscheiden – das würde nämlich bedeuten, daß solche Meinungen, die vom Hörer wenig verlangen, wenig Einschränkungen seiner Ermessensfreiheit, wenig Änderungen seiner Lebensführung, sich als besonders ‚gut verkäuflich‘ erweisen. ‚Wettbewerb‘, wie er hier beschrieben werden soll, ist vielmehr der Versuch, dem Hörer die Möglichkeit zu geben, sich verantwortlich zwischen Deutungsmöglichkeiten zu entscheiden. Wir erleben heute, daß für die gleichen Erfahrungen, die wir machen, unterschiedliche Deutungen vorgelegt werden; und wir können gar nicht umhin, nach Kriterien zu suchen, die uns dazu befähigen, einer unter diesen Deutungen, z.B. der christlichen, den Vorzug vor einer anderen zu geben.

1.4. Eine solche Entscheidung zwischen Deutungsangeboten kann nicht dadurch gelingen, daß wir im Namen der christlichen Hoffnungsbotschaft die Erfahrungen einfach nicht zur Kenntnis nehmen, die man als ‚Zeichen der Endzeit‘ deuten könnte, oder solche Erfahrungen gerade verdrängen. Eine Entscheidung kann verantwortlich nur dadurch getroffen werden, daß wir die Zeugnisse fremder Erfahrung kritisch prüfen und dann, gegebenenfalls in veränderter Gestalt, die Versuche ihrer Deutung in das Verständnis unserer eigenen Botschaft aufnehmen. So sind, wie zu zeigen wäre, schon die Verfasser neutestamentlicher Schriften verfahren; von ihnen können wir lernen, wie wir auch heute eine kritische Sichtung von Endzeiterwartungen unserer Umwelt vornehmen können, um sie dann, als Verstehenshilfe für das Verständnis unserer eigenen Botschaft, uns anzueignen.

2. Die christliche Botschaft als Heilsbotschaft und der Stellenwert der Endzeiterwartung

2.1. *Jesu Tod und Auferstehung können nur dann als Grund unserer Hoffnung verstanden werden, wenn sie zugleich Zeichen der Endzeit sind.* – Von Christi Tod und Auferstehung wird uns nicht deswegen berichtet, damit wir ausschließlich historische Informationen über vergangene Ereignisse sammeln. Diese Ereignisse sollen zugleich den Grund unserer Hoffnung benennen. Nun hat sich aber, wie alle Welt klagt, durch Tod und Auferstehung Jesu

am Zustand dieser Welt offenkundig nichts geändert; sie ist eine Welt von Leid, von Schuld und Schuldverstrickung geblieben; die Macht des Todes ist ungebrochen. Wenn man sich in dieser Lage nicht mit einer allzu ‚spiritualistischen‘ Lösung behelfen will – Tod und Auferstehung Jesu haben in unserem Herzen, in unserer Innerlichkeit etwas verändert –, wenn man vielmehr glauben will, daß uns die Möglichkeit geboten wird, mit Christus zu sterben und an seiner Auferstehungsherrlichkeit teilzunehmen, dann muß vorausgesetzt werden, daß diese Ereignisse gegen allen Augenschein am Zustand dieser Welt, und sei es auf noch so verborgene Weise, wirksam etwas verändert haben. Das Urteil, das die Welt über ihn, den einzig wahrhaft Gerechten, gesprochen hat, hat zunächst den Zustand dieser Welt deutlich gemacht: Sie selbst ist so, daß der Gerechte in ihr keinen Platz hat, und sie erweist sich so als eine dem Gericht verfallene Welt, und das Urteil über sie ist in Jesu Tod gesprochen. Jesu Auferstehung hat deutlich gemacht, daß die andere Welt, der neue Himmel und die neue Erde, schon jetzt in ihm, in seiner Auferweckung, begonnen hat.

2.2. *Ein Verstehen dieser Botschaft setzt voraus, daß wir sie in eine Beziehung zur menschlichen Erfahrung bringen.* – Die Botschaft von Jesu Tod und Auferstehung will verstanden sein. Und das heißt mehr, als daß wir die Bedeutung der darin vorkommenden Wörter und Redewendungen erfassen. Sie will so verstanden sein, daß die Hörer selber zu eigenverantwortlichen Zeugen ihrer Wahrheit werden. Das können sie nur, wenn sie lernen, im Lichte dieser Botschaft ihre eigenen Erfahrungen auf neue Weise zu sehen und zu verstehen und dann im Lichte der so neu verstandenen eigenen Erfahrungen immer neue Entdeckungen an der Botschaft zu machen und also auch sie jeweils neu zu begreifen. Verstehen ist eine Wechselwirkung von vernommenem Wort und gedeuteter Erfahrung. Das gilt auch und gerade für diejenigen Erfahrungen, aus denen Endzeiterwartungen hervorgehen können. Im Lichte der Botschaft lernen wir, Zeichen der Zeit als Zeichen der Endzeit zu lesen. In dem Maße, in dem uns dies gelingt, wird uns auch erst verständlich, was es bedeutet, daß Jesu Tod und Auferstehung das entscheidende Zeichen der Endzeit gewesen ist.

3. Themen im Wettbewerb der Endzeiterwartungen

Wie entstehen, innerhalb und außerhalb der christlichen Überlieferung, solche Erwartungen? Und was ist ihr Inhalt?

3.1. *Die Prognose einer kommenden kosmischen Naturkatastrophe.* – Man kann dies die ‚physikalische Variante‘ der Endzeiterwartung nennen. Wenn sich Naturkatastrophen häufen, Überschwemmungen, Erdbeben, Seuchen, die ganze Erdteile betreffen, dann drängt sich der Eindruck auf: Diese Ereignisse lassen sich nur angemessen verstehen, wenn sie als die Vorboten einer kom-

menden, wahrhaft kosmischen Katastrophe begriffen werden. In früheren Jahrhunderten und noch zu Beginn des unseren hat man dabei an Kometen gedacht, die unsere Erde treffen und zerstören. Heute denkt man dabei vielleicht an das ‚Ozonloch‘ über der Antarktis, das den Schutzmantel über der Erde zerstört, der uns vor tödlichen ultravioletten Strahlungen schützt. Wie immer die kosmische Katastrophe gedacht wird: Diese physikalische Prognose erinnert zunächst an die seit der Antike in Religionen und Philosophien gelehrt Weisheit, daß die *ars bene vivendi* immer die *ars bene moriendi* einschließen muß. Gut zu leben lernt nur, wer lernt, in Gelassenheit auf den Tod zuzugehen.

3.2. *Die Prognose eines ‚natürlichen Endes des Menschengeschlechts‘* – Man könnte hier von der ‚biologischen Variante‘ der Endzeiterwartung sprechen. Alle Arten des Lebendigen, so lehrt die Evolutionslehre, haben eine natürliche Entstehung. Aber irgendwann einmal ist im Evolutionsprozeß ihre Frist abgelaufen. Die Entwicklung geht weiter; die Arten sterben aus. Was nun die *Species homo sapiens* betrifft, so könnte dieses ‚natürliche Ende des Menschengeschlechts‘ dadurch herbeigeführt werden, daß diese besondere Gattung von Lebewesen mit besonderer Intensität – denn andere Tiere tun das auch – die Ressourcen ihrer Umwelt auszubeuten genötigt ist und damit, trotz aller Bemühungen, dieses Ende hinauszuschieben, zuletzt ihr eigenes Ende vorbereitet.

Diese biologische Vorstellung vom natürlichen Ende des Menschengeschlechts verknüpft sich oft mit einer bestimmten Naturphilosophie. Man stellt sich die Natur vor wie einen großen Experimentator. Sie bringt versuchsweise neue Arten hervor und kann dieses Experiment bei gegebener Veranlassung auch abbrechen. Die *Species homo sapiens* könnte sich in biologischer Hinsicht als ein fehlgeschlagenes Experiment der Natur herausstellen, das abgebrochen werden muß, damit die Entwicklung nun, bei sogenannten niedrigeren Arten wieder anknüpfend, erneut ihren Lauf nehmen kann.

Diese biologische Endzeitvorstellung verbindet sich leicht mit einer bestimmten Haltung gegenüber ‚der Natur‘. Die Natur, die ihre Arten hervorbringt und wieder untergehen läßt, wird als eine göttliche Macht gedacht, aus der wir dankbar unser Leben empfangen und in deren Hand wir es, als Individuen wie als Arten, dankbar wieder zurückgeben dürfen, froh darüber, daß ‚das Leben weitergeht‘ – auch dann, wenn es uns nicht mehr geben wird.

3.3. *Die Prognose eines selbstverschuldeten Untergangs* – Hier handelt es sich sozusagen um die ‚moralische Variante‘ der Endzeiterwartung. Untergänge, seien sie nun physikalisch oder biologisch ausgelöst, werden verstanden als Folgen eigener Schuld. Wiederum ist das heute mit Blick auf die Umweltzerstörung eine gängige Meinung: Der Mensch ist im Begriffe, durch eigene Schuld zum Tode der eigenen Gattung beizutragen. In früheren Jahrhunderten hat man etwas allgemeiner darauf hingewiesen, daß für alle Lebe-

wesen das ‚Gesetz von Fressen und Gefressenwerden‘ gilt. Sie tun schon alleine dadurch, daß sie existieren, anderen Lebewesen und anderen Gattungen von Lebewesen Gewalt an. Und durch ihren Untergang „zahlen sie einander Strafe und Buße“, wie ein altgriechischer Philosoph gesagt hat, „für ihr Unrecht nach der Ordnung der Zeit“.³ Mit ihrem Untergang versöhnen sie sich zugleich mit dem Leben, an dem sie sich versündigt haben. Die Frage heute lautet dann, ob dies nur für die Individuen gilt oder auch für die Gattungen.

3.4. *Die Frage nach einem Ausweg der Seele aus dem Unheilszusammenhang der Welt und die Hoffnung auf das Totengericht* – Vielleicht könnte man dies die ‚forensische Variante‘ der Endzeiterwartung nennen: Gesetzt, die Welt geht weiter; gesetzt, es gelingt uns nicht, den selbstverschuldeten Untergang herbeizuführen: Was ist dann wirklich gewonnen? Dann pflanzt sich mit dem Menschengeschlecht auch Lug und Trug und Gewalt und Unrecht von einer Generation zur anderen weiter. Die Frage ist, ob die Erhaltung der Menschheit zu nichts anderem nütze sei als zur Fortpflanzung dieses Zustands. Der Überdruß an einer Welt, in der Schuld und Leid sich in beständigem Kreislauf erneuern, kommt in einem Papyrus aus dem alten Ägypten zum Ausdruck, der unter der Bezeichnung *Gespräche eines Lebensmüden mit seiner Seele* in die Diskussion der Religionswissenschaftler eingegangen ist. Dabei ist die Übersetzung des ägyptischen Wortes *ba* durch das deutsche Wort Seele insofern mißverständlich, als es sich nach ägyptischer Vorstellung dabei eher um einen individuellen Schutzgeist des Menschen handelt, der ihn vor den Göttern vertritt, ihm aber auch den Willen der Götter mitteilt. Diesem nun klagt der Verfasser dieses Textes sein Leiden an einem Zustand der Welt, der ihm den Willen zum Weiterleben raubt und ihm zugleich die Beteiligung an gottesdienstlichen Feiern sinnlos erscheinen läßt, die der Fortpflanzung von Pflanzen, Tieren und Menschen dienen sollen. Wozu, so lautet seine Frage, soll das Leben der Arten weitergegeben werden, damit es sich im Wechsel der Generationen erneuert, wenn in jeder Generation Lüge und Gewalttat gegen die Menschen und Frevel gegen die Götter wiederkehren und, als ihre Strafe, Leid und Tod nach sich ziehen? Manchen Zeitgenossen von heute scheinen diese Klagen und Fragen des ‚Lebensmüden‘ wie aus der Seele gesprochen. Man sieht in ihm einen Geistesverwandten des ‚Predigers‘ aus dem Alten Testament („Alles ist eitel und ein Haschen nach Wind“) oder des ‚Gottesanklägers‘ Hiob.

Stellt man die Frage so, dann kann die Hoffnung entstehen: Wenn schon die Welt nicht besser wird, so müßte doch wenigstens dem Einzelnen ein Weg in eine bessere Welt offenstehen. Aus solchen Vorstellungen entstand schon im alten Ägypten die Hoffnung auf ein Totengericht, das nicht Inhalt einer ‚Gerichtsangst‘ gewesen ist, sondern Inhalt von Gerichtshoffnung. Hier

³ ANAXIMANDROS, Fragment B1, in: H. DIELS / W. KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1, Berlin 1951, 89.

nämlich zeigt sich eine Möglichkeit, unerachtet aller Zufälligkeiten des Lebensschicksals ‚unseres eigenen Glückes Schmied‘ zu werden: Vor den Totenrichtern zählt nicht unser gesellschaftlicher Rang, nicht unser Reichtum, nicht unser Erfolg. Allein die Reinheit unserer sittlichen Gesinnung, die wir uns selber erringen können, entscheidet dann über unser Schicksal in der Welt jenseits der Todesgrenze.

Platon hat, mit ausdrücklicher Berufung auf ägyptische Quellen, der Hoffnung auf ein solches Totengericht ihre spezifisch philosophische Gestalt gegeben. Damit konnte er zugleich dem Begriff der Seele eine neue, seinen Gebrauch jahrhundertlang bestimmende Bedeutung verleihen: Während *psyche* in der griechischen Sprache zunächst den ‚Lebensatem‘ bezeichnet hat, den der Mensch im Tode endgültig ausatmet, bezeichnet von Platon an dieser Begriff jenen Wesenskern im Menschen, der im Tode nicht untergeht, sondern vor den Totenrichtern erscheint, um die Früchte seiner freien Selbstbestimmung zu ernten. Die Überzeugung vom Wert des Individuums, der nicht nur unabhängig ist von seiner sozialen Stellung, sondern auch von Erfolg oder Mißerfolg seiner Handlungen und ausschließlich von der Reinheit seiner sittlichen Gesinnung abhängt, ist an dieses neue Verständnis der Seele geknüpft.⁴ Denn vor den Totenrichtern wird der Mensch ‚nackt‘ erscheinen, also von all jener Herrlichkeit entkleidet, die er sich durch Reichtum und öffentliches Ansehen bei den Menschen hat verschaffen können. Auch die Leiden dieser Zeit konnten dann als Bewährungsprobe des sittlichen Willens gelten, der sich weder durch Angst vor Schmerz noch durch Hoffnung auf Reichtum und Macht zu einem Verhalten verführen läßt, das dem Urteil der Totenrichter nicht standhalten kann. Wenn daher heute Philosophen, aber auch manche Theologen an der Unterscheidung zwischen dem ‚sterblichen Leib‘ und der ‚unsterblichen Seele‘ Kritik üben, sollten sie sich daran erinnern, daß diese Unterscheidung im religiösen wie im philosophischen Zusammenhang geprägt worden ist, um eine Endzeiterwartung zum Ausdruck zu bringen, die dem Individuum seine von allen Zufälligkeiten des Lebens unabhängige Würde verleiht.

Diese Hoffnung auf ein Totengericht ist etwas anderes als die bloße Moral des Ressentiments, die besagt: ‚Jetzt geht es mir schlecht, später wird es dir schlecht gehen; jetzt geht’s dir gut, später wird’s mir gut gehen.‘ Sie ist vielmehr eine wesentliche Quelle der europäischen Vorstellung von der Menschenwürde, die niemand mir nehmen kann, wenn ich sie mir nicht selber wegnehme.

3.5. *Die Erwartung einer ‚Wiedergeburt der Welt‘* – Man kann hier von einer ‚soziologischen Variante‘ der Endzeiterwartung sprechen, bei der es sich vor allem um das römische Erbe innerhalb der europäischen Kulturtradition handelt. Es gibt Phasen in der Geschichte einer Gesellschaft, in denen

⁴ Vgl. dazu vor allem PLATON, Gorgias 523f.

diese sich in Bürgerkriegen selbst zu zerfleischen scheint. Fragt man nach den Ursachen, die dahin geführt haben, dann findet man in der vorausgehenden Epoche mannigfache Zeichen dafür, daß ,es ja so kommen mußte‘. Die letzte Phase der eigenen Geschichte erscheint dann als eine Verfallsgeschichte, die auf die Katastrophe zusteuerte. Im Rückblick auf diese Phase der römischen Geschichte klagt Horaz: *Aetas parentum, peior avium, duxit nos nequitiores, mox daturos progeniem vitiosorem* (das Zeitalter der Eltern, schon schlechter als das der Großeltern, hat uns hervorgebracht, die wir noch nichtsnutziger sind und bald einer noch lasterhafteren Nachkommenschaft Platz machen werden).⁵ Alle Hoffnung richtet sich dann darauf, daß die Gesellschaft (das Gemeinwesen, die *res publica*) sich nicht einfach dadurch erneuert, daß neue Generationen an die Stelle der alten treten; denn die sind auch nicht besser. Sie richtet sich vielmehr darauf, daß die ganze Ordnung des Zusammenhangs der Generationen, der *ordo saeculorum*, aus ihrem Ursprung wiedergeboren wird. Vergil spricht diese Erwartung mit einem Satz aus seiner Vierten Ekloge aus: *Magnus ab integro renascitur ordo saeculorum*.⁶ Das war die Hoffnung der Römer in der Krise, die sie in ihren Bürgerkriegen erfuhren. Diese Hoffnung schien nachher in der *Pax Augustea*, in der neuen Rechts- und Friedensordnung, die Augustus gegeben hatte, erfüllt.

Immer wieder in der Geschichte der Menschheit sind Erfahrungen von Bürgerkriegen oder anderen Weisen der Selbstzerfleischung der Menschheit gemacht worden. Immer wieder haben sie den Eindruck erzeugt, diese Krisen würden nicht dadurch überwunden, daß neue Leute in die alten Rollen eintreten, sondern nur dadurch, daß eine Wiedergeburt der Welt im ganzen bevorsteht. Immer wieder hat diese Hoffnung sich dann konkretisiert im Ruf nach dem starken Mann, der die alte *res publica* zerschlägt, die republikanische Ordnung zunichte macht und nun mit starker Hand Recht und Frieden herbeiführt. Krisen der Demokratie, in denen der Grundkonsens einer Gesellschaft zerfällt, so daß die politischen Auseinandersetzungen bürgerkriegsähnlichen Charakter annehmen, haben in Geschichte und Gegenwart immer wieder eine solche Erwartung entstehen lassen.

3.6. *Die Erwartung eines kommenden Weltgerichts* – Hier handelt es sich um die kosmologische Variante der Endzeiterwartung. Der Überdruß an einer Welt, in der sich Lug und Trug, Unrecht und Gewalt von einer Generation zur anderen fortpflanzen und die Erhaltung der Menschheit mit der Erhaltung des Bösen erkaufte wird, konnte dahin führen, daß das Wort, das wir mit ,Welt‘ wiederzugeben pflegen, im Plural dekliniert zu werden begann: durch die Unterscheidung zwischen ,dieser Welt‘ und der ,kommenden Welt‘. ,Diese Welt‘ muß vergehen, damit die ,kommende Welt‘ herbeigeführt werden kann, nicht in einem großen Zyklus einer Wiedergeburt, wie bei den Römern, son-

⁵ HORAZ, Carmina III,6.

⁶ VERGIL, Ekloge 4, Vers 5.

dern in einem Gericht über diese Welt, welches das Tor zur kommenden Welt aufstößt. Die Aufgabe des Menschen besteht dann darin, inmitten ‚dieser Welt‘ als Bürger der ‚kommenden Welt‘ zu leben.

Diese Konzeption ist erstmals im alten Persien entstanden und hat ein eigenes Ethos zur Folge gehabt: das Ethos, sich nicht wie die ‚Kinder dieser Welt‘ zu verhalten, sondern in der ‚kommenden Welt‘ zuhause zu sein, aber von dort her in ‚dieser Welt‘, wenn auch als ‚Fremdling‘ in ihr, seine Pflicht zu erfüllen. Diese Pflicht besteht darin, durch tätige Umgestaltung dieser Welt etwas von der neuen Ordnung der kommenden Welt schon jetzt sichtbar zu machen. In diesem Zusammenhang sagt Zarathustra: „Wer einen Sumpf entwässert, eine Steppe berieselt, einen Fruchtgarten pflanzt, eine Straße in unwegsamem Gelände errichtet, [...] wird im kommenden Gericht nicht nach seinen Sünden gefragt“.⁷ Solche Antizipationen einer kommenden Welt stehen im Gegensatz zu den Kulturen, die der bloßen Erneuerung der bestehenden Welt im Wechsel der Generationen dienen. Darum fügt Zarathustra hinzu: „Wer eine Stätte des Totenkultes entweiht, wird im kommenden Gericht nicht nach seinen Sünden gefragt“.

3.7. *Endzeiterwartung als Revolutionstheorie* – Ausgehend von der Unterscheidung zwischen ‚dieser Welt‘ und der ‚kommenden Welt‘ konnte in der Neuzeit eine neue Variante der Endzeiterwartung entstehen: die Revolutionstheorie. Man könnte sie die ‚politische Variante der Endzeiterwartung‘ nennen. Ihr zufolge lebt man als Bürger der kommenden Welt inmitten dieser alten, sündigen, bösen oder, wie man heute sagt, ‚strukturell sündhaft‘ gewordenen Welt, indem man das Gericht über diese Welt in die eigene Hand nimmt. Es geht deshalb darum, sie revolutionär zu zerstören, nicht ‚systemimmanent‘ zu reformieren. Nur so ist es möglich, der Heraufkunft der neuen Welt Platz zu schaffen. Bekanntlich hat es auch Theologen gegeben, die diese Revolutionstheorie zum geeigneten Interpretationsmittel zu machen hofften, mit Hilfe dessen sie die christliche Endzeithoffnung verständlich machen wollten.

3.8. *Die hinduistische Hoffnung auf Wiedergeburt und die buddhistische Hoffnung der Befreiung aus dem ‚Rad der Wiedergeburten‘* – Diese beiden Weisen der religiösen Hoffnung gehören nicht in das Themenfeld der hier entfalteten Überlegungen zur Erwartung einer ‚Endzeit‘: die Wiedergeburtserwartung der Hindus und die buddhistische Hoffnung, aus dem ‚Rad der Wiedergeburten‘ befreit zu werden.

Die Wiedergeburtshoffnung des Hindu ist darauf gerichtet, daß wir durch unsere sittlichen Leistungen oder unsere Sünden in diesem Leben über die Eigenart unseres Lebens bei der nächsten Wiederverkörperung entscheiden. Auch hier wird jeder ‚seines Glückes Schmied‘. Aber die Welt ändert sich

⁷ Das Buch ‚Videvdat‘ III,22–25, vgl. IV,51, in: FRITZ WOLF, Avesta, Die heiligen Bücher der Parsen (1910), Berlin ²1924, 328 bzw. 362.

dadurch nicht; nur unsere Position in ihr in unserem nächsten Erdenleben können wir verbessern oder verschlechtern. Damit hat der Buddhist nicht genug: Er hofft, aus dem Rad der Wiedergeburten befreit zu werden, aber nicht indem er in eine neue Welt eingeht, sondern indem er auf allen Willen zur individuellen Existenz verzichtet, mit der Überwindung dieses Ich-Hungers auch alles Leid hinter sich läßt und schließlich in ein seliges Erlöschen, eine Fülle im Leerwerden eingeht, ins Nirwana. Man sieht: Dies ist keine Erwartung einer Endzeit oder gar einer nach diesem Ende entstehenden neuen Welt. Deshalb gehören diese Weisen der Hoffnung, so bedeutsam sie in Geschichte und Gegenwart der Religionen auch sind, nicht in das Themenfeld der hier vorgetragenen Überlegungen.

Es wäre einer eigenen Überlegung wert, ob die Faszinationskraft, die in jüngerer Zeit sowohl vom Hinduismus als auch vom Buddhismus ausgeht, mit der Enttäuschung über die marxistische Endzeiterwartung zusammenhängt. Der Ruf „Völker, hört die Signale, auf zum letzten Gefecht“, mit dem das Kampflied der Arbeiterbewegung, die *Internationale*, endet, hatte diese Hoffnung auf eine Kurzformel gebracht: Es bedarf nur noch eines einzigen, ‚letzten Gefechts‘, um das Ende der alten und den Beginn einer neuen Welt heraufzuführen. Man kann darin eine profane Parallele zur ‚Naherwartung‘ der frühen Christenheit sehen, die die Wiederkunft Christi und damit die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde noch für ihre Generation erhoffte. Wie die frühe Christenheit sich mit der Enttäuschung an dieser ‚Naherwartung‘ auseinanderzusetzen hatte, so stellt es auch für die Marxisten eine schwere Aufgabe dar, mit der Erfahrung fertig zu werden, daß die ‚alte Welt‘ eine erstaunliche Überlebenskraft zeigte, sodaß immer neue ‚vorletzte‘ Gefechte notwendig wurden. Denn dadurch wurde die ‚Diktatur des Proletariats‘, in Wahrheit die Diktatur der ‚Partei des Proletariats‘, die als bloße Übergangsphase gemeint war, zum Dauerzustand und verlor damit fortschreitend ihren Rechtfertigungsgrund. Es wäre zu prüfen, ob diese Enttäuschung an der marxistischen Endzeiterwartung dazu beigetragen hat, daß in Westeuropa Auffassungen an Überzeugungskraft gewonnen haben, die auf Endzeiterwartungen überhaupt verzichten und statt dessen dem Menschen entweder, hinduistisch, innerhalb der bestehenden Welt eine Wiedergeburt unter verbesserten Bedingungen oder, buddhistisch, einen Ausweg aus dieser ‚Welt des Leidens‘ ins Nirwana in Aussicht stellen. Die christliche Hoffnungsbotschaft könnte sich in dieser Lage dadurch bewähren, daß sie, trotz aller ‚Verzögerung‘ der Wiederkunft Christi, die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde wachhält.

4. Die christliche Hoffnung und ihre Stellung im Wettbewerb der Endzeiterwartungen

Zunächst eine methodische Vorbemerkung: Die christliche Botschaft will, wie schon einleitend gesagt, ihre Hörer zu eigenverantwortlichen Zeugen ihrer Wahrheit machen. Sie kann dies nur, indem die Hörer lernen, ihre eigenen Erfahrungen im Licht der Botschaft zu verstehen und dann neu zu entdecken, was die Botschaft ihnen sagt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das auf die Formel gebracht: „Die Botschaft von Christus macht dem Menschen den Menschen auf vollständige Weise kund“.⁸

Dabei ist vorausgesetzt, daß der Bote dieser Botschaft auf die Erfahrungen dieser Menschen hört und die Weisen, wie die Menschen diese ihre Erfahrung zu verstehen versuchen, auf kritische Weise sichtet. Diese kritische Sichtung geschieht, wie sogleich zu zeigen sein wird, jedesmal in drei Schritten: Im Lichte der Botschaft nämlich werden Zweideutigkeiten offenbar, durch die diese Selbstdeutungen menschlicher Erfahrungen belastet sind. Sodann werden im Lichte der gleichen Botschaft diese Zweideutigkeiten durch eine eindeutige Auslegung entschieden. Dann aber können diese Auslegungen, die der christliche Glaubensbote in seiner Umwelt vorfindet, in verwandelter Gestalt ins eigene Glaubensverständnis aufgenommen werden. Das gilt auch für jene Erfahrungen, aus denen Endzeiterwartungen hervorgegangen sind, und auch für die Weisen, wie solche Endzeiterwartungen darauf geprüft wurden, ob sie die ihnen zugrunde liegenden Erfahrungen angemessen auslegen.

Es geht daher nicht einfach nur darum, fremden Weisen des Selbst- und Weltverständnisses eine christliche gegenüberzusetzen, so notwendig das ist. Es geht immer zugleich darum, die christliche Glaubensbotschaft hermeneutisch, d.h. in der kritischen Auslegung des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses, zu bewähren. Das zeigt sich, wenn wir die einzelnen Weisen der Endzeiterwartung noch einmal durchmustern.

4.1. *Vom rechten Verständnis der Prognose von Naturkatastrophen* – Derartige Prognosen, ob sie nun durch die folgende Erfahrung bestätigt werden oder nicht, sind in sich zweideutig. Fordern sie den Menschen zur Resignation auf angesichts der Unausweichlichkeit eines Todesgeschicks? Fordern sie ihn dazu auf, dem bevorstehenden Untergang in tragischem Heroismus ins Auge zu sehen? Der christliche Glaubensbote wird Menschen, die Katastrophenerfahrungen machen und sie als Vorzeichen einer allumfassenden, kosmischen Katastrophe zu deuten versuchen, entgegenhalten: Was immer dem Menschen widerfahren, welches äußere Geschick auch immer ihn zu Boden werfen mag – alles, was geschieht, ist für ihn Chance der Gestaltgemeinschaft mit dem sterbenden Jesus. So werden auch die Lebensgefahren, die sich aus dem Weltlauf ergeben, für den Glaubenden zu Zeichen der Hoffnung, auch an

⁸ Gaudium et spes, Nr. 22.

Jesu Auferstehungsherrlichkeit Anteil zu gewinnen. Darum kann Jesus im Lukas-Evangelium sagen: „Wenn das alles zu geschehen beginnt“ – und da ist von der Erschütterung des Himmels die Rede und von Kriegen auf der Welt –, „dann erhebet eure Häupter. Denn eure Erlösung ist nahe“.⁹

Werden die Prognosen kommender Naturkatastrophen so verstanden, dann verlieren sie jene Zweideutigkeit, die sie zu bloßen Quellen der Angst werden lassen, und können als Zeichen der nahegekommenen Erlösung in die christliche Hoffnungsbotschaft aufgenommen werden. Damit aber ist allen ‚Katastrophengewinnlern‘ der Boden entzogen, die sich von solchen Katastrophen die Chance versprechen, ihre Schulden und Verpflichtungen abzustreifen, vor allem aber den ‚Geschäftemachern der Weltuntergangsfurcht‘, geschäftstüchtige Sektenprediger eingeschlossen.

4.2. *Zum rechten Verständnis der Prognose von einem ‚natürlichen Ende des Menschengeschlechts‘* – Diese sozusagen biologische Endzeiterwartung erweist sich ebenfalls als zweideutig. Fordert sie den Menschen auf, sein Leben, das individuelle und das der Gattung, der All-Natur zurückzugeben, aus deren Händen er dieses Leben dankbar empfangen hat? Aus einer solchen Haltung entstehen heute allerlei Formen der Naturverehrung, beispielsweise des Mondkultes, weil der Mond im Wechsel seiner Phasen die beständige Erneuerung aus seinem eigenen Untergang vor Augen zu führen scheint; oder es entstehen neue Sympathien für die große Muttergottheit, die, wie die Mutter Erde, Grab und Saatbeet des Lebens zugleich ist; es entstehen neue Sympathien für eine Schamanen-Weisheit, die im Werden und Vergehen die eine göttliche Ur-Natur am Werke sieht und sich ihrer heilenden Kraft magisch zu bedienen hofft.

Christlich gesprochen wird der Gedanke an ein Ende der ganzen Menschheit anders verstanden werden, nämlich als Grund der Hoffnung, nun erst in der Gemeinschaft mit der ganzen, dem Tode verfallenen Menschheit zugleich Gemeinschaft mit dem einmaligen Tode Jesu zu gewinnen und so zur Unwiderstehlichkeit eines neuen Lebens überzugehen. Der Gemeinsamkeit des Endes steht dann die Gemeinsamkeit der Auferstandenen gegenüber, für die der Herr, seinem Worte nach, beim Vater „eine Wohnung bereitet hat“.¹⁰ Wird die Prognose von einem bevorstehenden Ende des Menschengeschlechts so verstanden, dann verliert sie jene Zweideutigkeit, durch die sie die romantische Sehnsucht nach einer Wiederkehr mythologischer Naturfrömmigkeit hervorruft, und kann in das Verständnis der christlichen Hoffnungsbotschaft aufgenommen werden. Damit aber ist es nicht mehr nötig, die Hoffnung auf ein All-Leben zu setzen, das sich erneuern werde, wenn die Natur das verfehlte Experiment abbrechen wird, das sie mit der Hervorbringung unserer

⁹ Lk 21,1.

¹⁰ Joh 14,2.

Gattung unternommen hat. An die Stelle dieser Hoffnung tritt die Zusage einer Zukunft, der die Glaubenden mutig entgegengehen können.

4.3. *Zum rechten Verständnis der Prognosen eines selbstverschuldeten Untergangs* – Es gibt Anzeichen genug, daß die Menschen so leben, daß es, wie es in der Noah-Geschichte erzählt wird, Gott „reuen könnte, den Menschen geschaffen zu haben“.¹¹ Es gibt Erfahrungen genug, nicht erst seit dem Ozonloch, die uns dazu veranlassen könnten, zu sagen: Wir haben unseren Untergang selber wohl verdient. Was aber bedeutet diese Art von Untergangsprognose? Kann sie bedeuten, daß wir zustimmen zu unserer eigenen Verurteilung? Kann dies das letzte Wort sein, daß wir den anderen Lebenden „Strafe zahlen für unser Unrecht“ und dadurch Buße und Versöhnung mit ihnen gewinnen? Oder ist, christlich gesprochen, die Aufforderung zur Anerkennung der eigenen Schuld zugleich das Angebot der Gemeinschaft mit dem, der, wie Paulus sagt, „für uns zur Sünde geworden“ ist, damit durch seinen Tod die Sünde besiegt werden kann?¹² Ist die Prognose selbstverschuldeten Untergangs christlich deutbar als die Chance, teilzunehmen an dieser Art, wie Christus sich unter das Gericht gestellt hat, also „unser Kreuz auf uns zu nehmen“ – und dabei heißt ‚Kreuz‘ nicht jede Art zufälligen Leids, sondern das Kreuz ist das Zeichen und Werkzeug der Verurteilung zum Tode –, also ‚unser Kreuz‘ in der Gemeinschaft mit Jesu Kreuz auf uns zu nehmen in der Hoffnung darauf, daß in der Gemeinschaft mit ihm das Gericht selbst zur verborgenen Gestalt der Gnade wird?

So verstanden verliert die Prognose vom selbstverschuldeten Untergang jene Zweideutigkeit, durch die sie den Menschen zur Trostlosigkeit verführt, und kann in das Verständnis der christlichen Hoffnungsbotschaft aufgenommen werden. Dann aber verleiht sie ihren Hörern den Mut, in der Gewißheit der göttlichen Gnade ihr Kreuz auf sich zu nehmen.

4.4. *Zum rechten Verständnis der Erwartung, die Seele könne einen Ausweg finden aus dem Unheilszusammenhang dieser Welt* – Auch diese Botschaft vom Totengericht ist zweideutig. Beschreibt sie nur eine Hoffnung für die Gerechten? Wird sie damit zum Ausdruck eines Rachestrebens der in dieser Welt zu kurz Gekommenen, wie Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche dies dem Christentum vorgeworfen haben? Als laute ihr Motto: „Ihr werdet’s schon sehen, wie schlecht es euch gehen wird“? Oder kann das Totengericht, das uns frei macht von den Zufälligkeiten dieser Welt und uns konfrontiert mit der selbstgestifteten Gestalt unserer Seele, auch christlich verstanden werden: nämlich als Aufforderung, uns nicht selbstgerecht über andere zu erheben, sondern in der Annahme des Gerichts sich so der Erhaltungsgnade Gottes anzuvertrauen wie der Sänger der Klagelieder: „Daß es

¹¹ Gen 6,6.

¹² 2 Kor 5,21.

nicht ganz mit uns aus ist, das ist des Herren Gnade. Seine Barmherzigkeit ist noch nicht zu Ende, sondern neu wird sie mit jedem neuen Morgen“?¹³

Der Ausweg der Seele aus dem Verstrickungszusammenhang dieser Welt ist, so verstanden, nicht die moralische Leistung der Glaubenden, sondern ihre Hoffnung auf eine Güte Gottes, die stets größer ist als unsere Schuld. Sie ist deshalb kein Anlaß, sich über unseren ‚bösen Nachbarn‘ zu erheben, sondern eine Verpflichtung, auch ihm so zu begegnen, daß er auf eine bisher ungekannte Weise, vielleicht zu seinem eigenen Erstaunen, gut zu sein vermag.

So verstanden verliert die Hoffnung, die Seele werde im Totengericht einen Ausweg aus dem Unheilszusammenhang dieser Welt finden, jene Zweideutigkeit, durch die sie die Menschen dazu verführen kann, sich für das reale Elend, das sie erleben, durch die fiktive Aussicht auf einen Triumph über diejenigen schadlos zu halten, die in dieser Welt glücklich und erfolgreich gewesen sind. Erst wenn diese Verführung überwunden wird, kann die Erwartung des Totengerichts in das Verständnis der christlichen Hoffnungsbotschaft aufgenommen werden. Dann aber befähigt sie die Glaubenden, ihre Hoffnung im Dienst an ihren Mitmenschen zu bewähren.

4.5. *Vom rechten Verständnis des Gerichts über ‚diese Welt‘* – Mit dem Gesagten ist nicht nur über das individuelle Gericht, sondern auch über das Weltgericht das Entscheidende schon deutlich geworden: Die Hoffnung auf den Untergang dieser Welt im Gericht und auf die Heraufkunft einer neuen Welt aus diesem Untergang ist deshalb zweideutig, weil sie zur perfekten Siegerideologie werden kann. Die Bürger der neuen Welt inmitten der alten fühlen sich oft, so schon bei den alten Persern, als der erhobene Arm des Weltgerichts, als die Vollstrecker jener Vernichtung, die diese alte Welt verdient hat. Dann versuchen sie, inmitten dieser Welt wenigstens in Teilbereichen einen neuen Himmel und eine neue Erde herbeizuzwingen, alle Feinde dieser neuen Welt niederzuringen und ein weltumspannendes Imperium aufzurichten. Nicht zufällig waren die Perser, bei denen die Unterscheidung zwischen ‚dieser Welt‘ und der ‚kommenden Welt‘ erstmals entstand, die ersten Imperialisten der alten Welt, die sich ein Königreich nach dem anderen unterwarfen und vom Indus bis nach Ägypten, vom heutigen Afghanistan bis zur Ägäis ein Großkönigtum aufrichteten, bis ihr Expansionswille bei dem Versuch, auf dem griechischen Festland Fuß zu fassen, an eine Grenze stieß. Alle kommenden Weltrevolutionäre haben es ihnen gleichtun wollen. Ist die Erwartung einer kommenden Welt notwendig eine solche Siegerideologie, oder darf sie christlich verstanden werden als Hoffnung, daß gerade dort, wo Gottes berechtigter Zorn über die sündige Welt offenbar wird, zugleich seine Gnade schon am Werke ist? Darf diese Hoffnung auf eine kommende Welt den Menschen dazu ermutigen, gerade dann, wenn er weiß, daß er am schlimmen Zustand dieser Welt selber mitschuldig geworden ist und sich

¹³ Klagelieder 3,22f.

nicht über sie erheben kann, sich dem anzuvertrauen, der mitten im Gericht Tote lebendig machen kann?

Nur so verstanden verliert die Botschaft vom Untergang ‚dieser Welt‘ und vom Anbruch der ‚neuen Welt‘ jene Zweideutigkeit, durch die sie zu einer Rechtfertigung für die Gewalt der Sieger entarten kann. Nur dann, wenn diese Gefahr überwunden wird, kann die Botschaft von den ‚letzten Dingen der Welt‘ in das christliche Glaubensverständnis aufgenommen werden. Dann aber leitet sie die Glaubenden an, ihre Hoffnung nicht auf den Erfolg ihrer ‚eigenen Gerechtigkeit‘ zu richten, sondern auf Gottes Gnade, die auch dem Sünder einen Weg ‚in den neuen Himmel und die neue Erde‘ offenhält.

4.6. *Zum rechten Verständnis der Endzeiterwartung als Revolutionstheorie* – Völlig unstrittig ist, daß die Hoffnung auf eine kommende Welt sich in Werken der Gestaltung dieser Welt bewähren muß. Die Hoffnung auf eine kommende Welt dispensiert uns nicht davon, inmitten dieser Welt zu wirken und erfahrbare Spuren des Kommenden in dieser Welt hervorzubringen. Aber kann das dadurch geschehen, daß wir die neue Welt, den neuen Himmel und die neue Erde, uns zu Zwecken setzen und unsere Handlungen als die geeigneten Mittel begreifen, um diesen Zweck herbeizuführen? Wir wissen doch alle: Wer den Himmel auf Erden schaffen will, bereitet gewöhnlich die Hölle auf Erden. Die Französische Revolution war dafür schon für ihre Zeitgenossen das erschreckende Zeugnis.

Gerade im Blick auf den Umschlag revolutionärer Moralität in den Terror hatte schon Immanuel Kant eine Formulierung gewagt, die sich an der christlichen Hoffnungsbotschaft orientiert. Unsere sittlich motivierten politischen Taten verhalten sich zur „moralischen Weltordnung“, wie er das nannte, oder, wie er auch sagte, zum „Reiche Gottes“, nicht wie die Mittel zu dem Zweck, den wir dadurch erreichen könnten, sondern wie die Zeichen zu dem, was sie bezeichnen, freilich wie Zeichen von der Art der Sakramente; Kant selber nennt sie „signa rememorativa, demonstrativa et prognostica“.¹⁴ Bekanntlich ist dies die theologische Definition des Sakraments: Sakramente sind Zeichen, die uns an Gottes Heilshandeln erinnern, dieses Heilshandeln als gegenwärtig geschehend anzeigen und zugleich vorweg, prognostisch, erkennen lassen, wie die Fülle des göttlichen Heilswirkens aussehen wird. Nach dieser Analogie versteht Kant die sittliche Tat. Hier hat ein Philosoph, aus christlicher Quelle denkend, eine Deutung des sittlichen Handelns gegeben, die ebenso frei ist von selbstgerechter Überheblichkeit wie von moralischer Verzweiflung. Die christliche Hoffnungsbotschaft bewährt sich gerade darin, daß sie uns illusionslos, aber resignationsfrei zum Dienst an der kommenden Welt fähig macht, ohne daß wir meinen könnten, diese kommende Welt sei unser

¹⁴ IMMANUEL KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Königsberg 1798, hier zitiert nach: *Kants Werke*. Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7, Berlin 1907, repr. Berlin 1968, 85.

eigenes Werk und könne von uns gegen den Widerstand ‚dieser bösen Welt‘ gewaltsam herbeigezwungen werden.

Nur so verstanden überwindet auch die politische Variante der Endzeiterwartung jene Zweideutigkeit, durch die sie Menschen dazu verführen kann, sich selbst als die Werkzeuge des göttlichen Weltgerichts zu verstehen und dadurch die neue Gewaltherrschaft zu rechtfertigen, die die revolutionären Eliten, angeblich nur für eine Übergangszeit, aufzurichten pflegen. Nur unter dieser Voraussetzung kann auch die Verpflichtung, wirksame Zeichen der neuen Welt inmitten der alten zu setzen, zum Bestandteil der christlichen Hoffnungsbotschaft werden. Dann aber macht sie die Glaubenden zu einer Praxis der Hoffnung fähig, die ebenso weit entfernt ist von der Anmaßung der vermeintlich ‚Gerechten‘ wie von der Verzweiflung über die ‚sündhaften Strukturen‘ dieser Welt.

5. Schlußbemerkung

Überblickt man abschließend die Weisen, wie die christliche Glaubensbotschaft sich am Wettbewerb der Endzeiterwartungen beteiligt, dann läßt sich sagen: Sie erweist sich immer wieder als Aufforderung an ihre Hörer, zu verständnisvollen Gesprächspartnern ihrer Mitwelt zu werden, wo sie wichtige Dokumente von Erfahrungen und Deutungen vorfinden, die es kritisch zu sichten gilt. Diese Hörer sind also nicht nur verständnisvolle, sondern auch kritische Gesprächspartner, die in den vorgefundenen Zeugnissen solcher Erfahrungen und Deutungen Zweideutigkeiten aufzudecken vermögen, die nach Aufklärung verlangen. Dann aber ermächtigt die christliche Heilsbotschaft ihre Hörer, diese Zweideutigkeiten im Licht der Glaubensbotschaft durch eine eindeutige Auslegung zu entscheiden und so die ‚Zeichen der Endzeit‘ als Hoffnungszeichen zu deuten. Diese Deutung aber empfiehlt sich dem Hörer dadurch, daß sie eine Praxis der Hoffnung möglich macht, die die Verführungskraft anderer Weisen der Endzeiterwartung überwindet.

Auf solche Weise zeigt sich, daß die christliche Hoffnungsbotschaft sich im Wettbewerb der Endzeiterwartungen wahrhaft ‚sehen lassen kann‘ und auf hochgemute Weise vorgetragen zu werden verdient. Denn gerade in diesem Wettbewerb wird deutlich, daß diese Botschaft ihrem Hörer eine verantwortete Zustimmung möglich macht.

Autoren und Herausgeber

DR. KARL BAYER, Altphilologe; Leitender Ministerialrat a.D. am Bayerischen Kultusministerium, München.

DR. ROLF EICHLER, Dozent für Englische Literatur, Universität Konstanz.

DR. GERD HAEFFNER, Professor für Philosophische Anthropologie und Geschichte der Philosophie, Hochschule für Philosophie München.

DR. MICHAEL HEINZMANN, Judaist und Philosoph; Lehrbeauftragter am Seminar für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie, Ludwig-Maximilians-Universität München.

DR. MARKWART HERZOG, Wissenschaftlicher Bildungsreferent der Schwabenakademie Irsee.

DR. RAINER JEHL, Philosoph und Mediaevist; Direktor der Schwabenakademie Irsee.

DR. HANS MAIER, Professor emerit. für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie, Ludwig-Maximilians-Universität München.

DR. MICHAEL MEINZER, Historiker, Kassel.

DR. ANDREAS E. MÜLLER, Mitarbeiter der „Kommission für die Herausgabe des Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit“, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München.

DR. RICHARD SCHAEFFLER, Professor emerit. für Philosophisch-Theologische Grenzfragen, Universität Bochum.

DR. WOLFGANG WALLENTA, Historiker, Augsburg.

Personenregister

– A –

Abbo von Fleury: 177f., 181f.
 Abel, J.: 167
 Abtaljon: 77
 Abul FaraA: 113
 Ackermann, J.: 108
 Adalbero von Laon: 179
 Adalbert von Prag: 183
 Adelheid (Kaiserin): 182, 185
 Adolf, G. (König): 138
 Adson von Montier-en-Der: 176, 183
 Aetios: 38
 Alembert, J.-L. d': 104, 154
 Altermatt, U.: 106
 Althoff, G.: 175
 Ammianus Marcellinus: 64
 Anaximander: 37, 197
 André de Fleury: 182
 Annianos: 112–114
 Apollonios aus Perge: 39
 Apollonius Mart.: 91
 Appian: 63
 Appius Claudius Caecus: 47
 Arat: 60
 Archimedes: 40
 Aristarch von Samos: 26, 40
 Aristoteles: 26–31, 40
 Aufgebauer, P.: 105–107
 Augustinus: 24, 91f., 175, 190
 Augustus: 42, 45, 60f., 94
 Aurifaber, Joh.: 102
 Avery-Peck, A. J.: 66
 Avianus: 45

– B –

Baczko, B.: 105
 Baeck, L.: 86
 Baer, W.: 125f., 128
 Bar Hebraeus (siehe Abul FaraA):
 113

Barthélemy, D.: 174, 178, 181, 183,
 188
 Basnizki, L.: 68
 Baumgärtner, R.: 108
 Bayer, K.: 10–12, 26, 35, 46, 48, 143
 Beatus von Liebana: 183
 Beck, H.-G.: 111f.
 Beda Venerabilis: 101, 177
 Belisar: 112
 Ben-David, A.: 75
 Bernhard, L.: 113
 Berns, J. J.: 97
 Bernward von Hildesheim: 185
 Berry, Herzog von : 25
 Blaufuß, D.: 12
 Blendinger, Fr.: 126
 Bonifaz VIII. (Papst): 178
 Bonnaire: 153
 Borst, A.: 11, 94f., 97–99, 101, 153
 Bossuet, J.-B.: 102
 Bourgin, G.: 105
 Brague, R.: 29
 Brecht, B.: 99
 Brenner, M.: 65
 Brieskorn, N.: 31
 Brincken, A.-D. von den: 100–102
 Brunhölzl, F.: 173, 176–179, 182,
 187
 Buber, M.: 65f.
 Bucholzer, A.: 102
 Bünning, E.: 169

– C –

Caesar: 11f., 35, 40, 42–45, 47f., 50–
 55, 58–63, 94, 101, 109, 129
 Cajetan (Kardinal): 127
 Callois, R.: 159
 Canisius, P.: 128
 Capp, B.: 139
 Cassius Dio: 63
 Censorinus: 48, 59, 63

Chénier, M.-J.: 158
 Chesterfield, Lord: 145
 Chrétien de Troyes: 99
 Christoph von Stadion: 127
 Cicero: 60, 63
 Clasen, C.-P.: 126
 Cohn-Sherbock, D.: 65
 Comte, A.: 103, 107
 Corbon, J.: 95
 Cullmann, O.: 90, 93
 Cyprian: 91

– D –

Daum, A.: 66
 David, J. L.: 158
 Dee, G.: 143
 Deleyre, A.: 159
 Demokritos: 38
 Diderot, D.: 104, 154
 Dieckmann, Fr.: 9
 Dio Cassius: 48
 Diokletian: 113, 116
 Dionysius Exiguus: 89, 92, 100, 102f., 108, 177
 Dionysius Petavius: 102
 Donin, Ch. H.: 66f., 71, 74
 Donne, J.: 145
 Duby, G.: 175, 179f.
 Duhem: 157
 Duhot: 162

– E –

Earl of Macclesfield: 142, 145
 Eglantine, F. d': 158
 Ehrhardt, A. A. T.: 91
 Eichler, R.: 10, 13, 15, 17, 51, 99, 139
 Einhard: 101
 Einstein, A.: 31
 Elbogen, I.: 67, 79, 83–86
 Elizabeth I.: 143
 Engelmann, W.: 169
 Eudoxos: 39, 42, 62
 Eustachius: 45

– F –

Fackenheim, E. L.: 73f.
 Feldman, E.: 85
 Ferdinand II. (Kaiser): 138
 Fetsch, C. G.: 106
 Feuerbach: 204
 Flavius: 44, 47
 Fleckenstein, H.: 174
 France, J.: 173f., 176, 181
 François, É.: 107, 138
 Fried, Joh.: 11, 175–177, 179, 182, 186
 Friedrich der Große: 144
 Fritz, K. von: 42
 Fulbert von Chartres: 182

– G –

Gauzlin: 182
 Gerbert von Aurillac: 177, 182, 184–186
 Gerhard, H.: 138
 Germanicus: 42
 Gier, H.: 127
 Godechot, J.: 164
 Gottlieb, G.: 125
 Göttmann, F.: 133
 Gould, St. J.: 143
 Grégoire: 106
 Gregor VII.: 187
 Gregor von Nyssa: 95
 Gregor XIII. (Papst): 11f., 51, 129, 131
 Gregor XIII.: 51, 61
 Grenn, W. S.: 66
 Grimmelshausen, H. J. Chr. von: 99
 Grotefend, H.: 105, 108, 129
 Grumel, V.: 121
 Grünewald, P. P.: 68
 Guérin, J.: 167
 Guillaume, J.: 153
 Guillaume, M. J.: 105f.

– H –

Häberle, P.: 106
 Haeffner, G.: 10f., 17, 19, 24, 31
 Hahn, I.: 68
 Haintzel, Joh. B.: 130
 Hallinger, K.: 187
 Hebel, Joh. P.: 99
 Hecker, H. Joh.: 128
 Heidenheim, W.: 78
 Heinrich V. von Knöringen: 138
 Heinz, H.: 94, 106
 Heinzmann, M.: 11, 15, 18
 Hennig, J.: 91, 93, 96, 99
 Hensel, H.: 169
 Heribert von Köln: 183
 Heriger von Lobbes: 178
 Herwart, U.: 130
 Herzog, M.: 9f.
 Heschel, A. J.: 67
 Heurtault-Lamerville: 161
 Hildebrandt, G.: 169
 Hillel II.: 70, 77
 Hinz, B.: 142
 Hinz, H.-M.: 176
 Hipparchos: 39f.
 Hippolyt von Rom: 37f., 97
 Hoffmann, H.: 187
 Hogarth, W.: 140, 142, 149
 Holl, E.: 138
 Homer: 36
 Horaz: 199
 Horus: 45, 49f., 54, 62
 Hourlier, J.: 187
 Hückel, G.-A.: 179
 Hugo von Cluny: 187
 Hyrkanos, J.: 70

– I –

Immenkötter, H.: 127
 Ioannes Kantakuzenos: 120
 Ioannes Lydos: 44, 63
 Ioannes Moschos: 117
 Isidor von Sevilla: 144

– J –

Jacobus de Voragine: 11
 Jehl, R.: 11, 18, 193
 Jesse, H.: 17
 Johannes I. (Papst): 92
 Johannes XIII. (Papst): 185
 Jotsald von Cluny: 187
 Julius Africanus: 97
 Justinian I.: 112, 114, 116, 118, 120

– K –

Kaletsch, H.: 90
 Kaltenbrunner, F.: 125, 130
 Kant, I.: 35, 206
 Karl der Große: 175, 183
 Karl I. (König von Spanien): 126
 Karl V. (Kaiser): 127f., 132, 136
 Kempf, Fr.: 187
 Kepler, Joh.: 102
 Kießling, R.: 127
 Kirmeier, J.: 127
 Kitov, E.: 66, 82–84, 86
 Klempt, A.: 102f.
 Kleopatra: 62
 Klotz, A.: 63
 Knopf, R.: 91
 Kommer, B. R.: 138
 Konstantin d.Gr.: 111, 116f.
 Kopernikus, N.: 26
 Koselleck, R.: 15, 107
 Kroll, W.: 116
 Krug, H.: 142
 Krüger, G.: 91
 Krusch, B.: 92
 Krusenstjern, B. von: 13

– L –

Lalande, J.-J.: 107
 Landes, D. S.: 139
 Laplace, P.-S.: 107
 Lau, I. M.: 66
 Lebegue, E.: 155
 Leclercq, J.: 187

LeGoff, J.: 180
 Leibniz, G. W.: 144
 Lenin, V. I. U.: 108
 Lenk, L.: 133
 Lepeletier: 159
 Leroux: 167
 Leukippos: 38
 Leutard: 188
 Levine, R.: 162
 Löwith, K.: 103, 107
 Ludwig I. (König von Bayern): 14
 Lukan: 42–44, 62–64
 Lüsebrink, H.-J.: 107
 Luther, M.: 102, 127

– *M* –

Macclesfield (Lord): 149
 Macrobius: 12, 44–46, 48, 50, 52–54, 56–58, 61–63
 Maier, H.: 9, 11f., 15, 90, 104f., 156, 158
 Maimonides, M.: 84
 Mango, C.: 117
 Manilius: 43
 Manuel II. Palaiologos: 119
 Marcius Philippus: 42
 Maréchal, S.: 155
 Marianus Scottus: 101
 Martin, M.: 167
 Marvell, A.: 145
 Mathiez, A.: 103
 Mauer, B.: 13
 Maur, H. auf der: 93–95
 Medick, H.: 13
 Mehmet II. Fatih: 111
 Meinzer, M.: 15, 106f., 153, 155f., 158, 160, 163–167, 169
 Melanchthon, Ph.: 102
 Michelet, J.: 174
 Miethke, J.: 100
 Miller, Ph.: 148
 Möbius, H.: 97
 Montesquieu, Ch. de S.: 159
 Mordek, H.: 126
 Morgan, G. de: 145

Müller, A. E.: 10, 109
 Musculus, W.: 127
 Mussolini, B.: 108
 Mylius, G.: 133f.

– *N* –

Napoléon: 107, 153, 164
 Narses: 112
 Naujoks, E.: 126, 128, 132
 Neusner, J.: 66
 Newton, I.: 30, 144
 Nicolai, G.: 102
 Nietzsche, Fr.: 103, 107, 204
 Nora, P.: 105
 Novius Facundus: 42
 Numa: 46, 52, 54

– *O* –

Odilo von Cluny: 187, 189, 191
 Origenes: 95, 190
 Otto I.: 185
 Otto II.: 185
 Otto III.: 174f., 182f., 185
 Otto Truchseß von Waldburg: 128
 Otto von Freising: 101
 Ovid: 42, 63
 Owens, W.: 149
 Ozouf, M.: 104, 168

– *P* –

Pannenberg, W.: 11
 Panodoros: 112–114
 Panzer, M.: 126
 Parker, Lord: 149
 Patze, H.: 101
 Paul III. (Papst): 129
 Perié: 167
 Petuchowski, J. J.: 66, 86
 Pfeiffer, G.: 128
 Pharnaces: 62
 Philolaos: 38
 Pionius: 91

Piper, E.: 126
 Platon: 26, 29, 39, 198
 Plinius d.Ä.: 40–42, 44f., 62–64
 Plutarch: 43f., 60, 63
 Polykarp: 90
 Poole, R.: 140
 Ptolemaios: 26, 40, 45, 51, 63
 Pythagoras: 38

– Q –

Quarthal, F.: 126

– R –

Rabinowicz, Z.: 85
 Radlkofer, M.: 125
 Rameau: 162
 Rasid ad-Din: 101
 Rauschen, G.: 91
 Rehm, A.: 130
 Reichardt, R.: 104, 106f., 154
 Reifenberg, H.: 91, 93–96
 Reinhard, R.: 15
 Reinhardt, V.: 131
 Riccioli, G. B.: 102
 Riché, P.: 185
 Richter, H.: 187
 Ries, G.: 10
 Rinderspacher, J. P.: 169
 Robert der Fromme: 182
 Robespierre, M.: 154, 159f.
 Rodulfus Glaber: 173, 176–178, 180f., 183f., 186–191
 Roeck, B.: 12, 125, 138
 Rohner, L.: 99, 108
 Rolevinck, W.: 102
 Rolf, M.: 16
 Romme, G.: 15, 106, 156–158
 Romuald von Camaldoli: 183
 Rordorf, W.: 95
 Rosenberg, A.: 108
 Rosenzweig, F.: 65f.
 Rück, P.: 97–100
 Rudolf II. (Kaiser): 129

– S –

Sallust: 35
 Scaliger, J. J.: 98
 Scarlett, J.: 142
 Schaeffler, R.: 11
 Schammai: 77
 Scheibert, P.: 108
 Schemmel, B.: 183
 Schieffer, Th.: 187
 Schmaja: 77
 Schmitt, E.: 104, 106f.
 Schoell, R.: 116
 Schramm, P. E.: 174
 Schwarz, R.: 127
 Seibt, F.: 178
 Servius: 45, 53
 Sethus Calvisius: 102
 Setzler, W.: 126
 Solinus: 48, 63
 Sosigenes: 44, 62
 Southern, R. W.: 180
 Stalin, J.: 108
 Stammler, Joh. M.: 130
 Stemberger, G.: 65, 76
 Stetten, P. von: 136
 Stotz-Ingenlath, G.: 20
 Strack, H. L.: 76
 Strobel, A.: 91, 93, 96f.
 Stückelberger, A.: 40, 63
 Suckale-Redlefsen, G.: 183
 Sueton: 63
 Sydow, J.: 132
 Symmachus: 45

– T –

Talleyrand: 159
 Tarquinius Superbus: 46, 52
 Taubes, J.: 100
 Tellenbach, G.: 187
 Thales von Milet: 37
 Theophanes Homologetes: 114, 116
 Theophanou: 185
 Thieberger, F.: 66
 Thietmar von Merseburg: 185f.

Thrasyllus: 42
 Tiberius: 42
 Tillyard, E. M. W.: 144

– U –

Ulrich, Th.: 105, 108
 Urbach, E. E.: 66f.

– V –

Valerius Messala: 42
 Varro: 42
 Vasari, G.: 131
 Vasold, M.: 17
 Vergil: 41, 45, 49, 199
 Verres: 58
 Vettius Agorius Praetextatus: 45
 Victorius von Aquitanien: 89, 92, 97
 Vignolles, A. de: 102
 Vilgardus: 188
 Viola, P.: 107
 Violante, C.: 187
 Vitruv: 36
 Voltaire: 9
 Vondung, K.: 108
 Vovelle, M.: 104, 107
 Vries, A. de: 138

– W –

Wallacher, Joh.: 31
 Wallenta, W.: 12, 51, 99, 125, 128
 Wallis, J.: 144
 Walpole, H.: 142
 Walter, Ph.: 99
 Walter, W.: 74
 Warmbrunn, P.: 125
 Weiss, Y.: 65
 Wendorff, R.: 78
 Wiczorek, A.: 176
 Wilhelm V. (Herzog von Bayern):
 13, 130

Wilhelm von Volpiano: 173, 187,
 191
 Wilke, J.: 106
 Wolf, F.: 200
 Wolff, U.: 186

– X –

Xenophanes: 37

– Y –

Yerushalmi, Y. H.: 65, 78f., 87

– Z –

Zarathustra: 200
 Zemanek, H.: 94, 96–98, 104, 106,
 108
 Zlotnick, D.: 85
 Zorn, W.: 125
 Zschoch, H.: 127
 Zwingli, H.: 127