

Revolutionäre Feste und christliche Zeitrechnung

Von Hans Maier

Bei dem folgenden Beitrag, der in diesem Heft erstmals veröffentlicht wird, handelt es sich um die Antrittsvorlesung, die der Autor am 4. Februar dieses Jahres bei der Übernahme des Lehrstuhls für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Ludwig-Maximilians-Universität München gehalten hat.

Die Feste der Französischen Revolution gehören zu den erstaunlichsten Erscheinungen der Revolutionsgeschichte. In ihnen verdichtet sich das revolutionäre Geschehen und wird der Mit- und Nachwelt sinnlich faßbar. Halb Nachklang barocken Poms, halb Vorspiel moderner Nationalfeste und -feiertage¹, sind diese Feste ebenso ein Instrument politischer Massenwirkung und Propaganda wie auch ein Magnet und Sammelpunkt der Künste – von der Architektur und Malerei bis zur Dichtung, von der Musik bis zum Theater. Und sie spiegeln nicht nur die politische und soziale Entwicklung in den Jahren 1789-1799, sie treiben sie selbst voran: Durch Märsche und Tänze, Spiele und Prozessionen, Bilder und Symbole soll der einzelne aus dem Alltag, aus der Isolation herausgerissen werden, er soll sich vereinigen mit allen, soll aufgehen in der staatlichen Gemeinschaft. Ein Gefühl der Einheit, der Zusammengehörigkeit soll entstehen. Im revolutionären Fest soll der Mensch wiedergeboren werden als Bürger.

Die Feste der Revolution² haben lange Zeit ausschließlich bei Historikern Aufmerksamkeit gefunden³. In jüngster Zeit sind sie auch von Kunst- und

1 Mit Recht sieht P. Haberle, Feiertagsgarantien als kulturelle Identitätselemente des Verfassungsstaates. Berlin 1987, S. 9, Anm. 1, im vorletzten Absatz des Titels I der Französischen Verfassung vom 3. September 1791 (»Il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, et les attacher à la Constitution, à la Patrie et aux lois«) den »meist übersehenen juristischen ›Klassikertext‹ des Verfassungsstaates in Sachen Feiertage«. Zur Weiterentwicklung, vor allem zur späteren Aufspaltung in Nationalfeste und Dekadenfeste, siehe unten Anm. 72.

2 Ansätze zu einer Ikonographie der revolutionären Feste bei Marie-Louise Biver, *Fêtes révolutionnaires à Paris*. Paris 1979 (im folgenden: Biver); vgl. auch G. Mourey, *Le Livre des fêtes françaises*. Paris 1930 (im folgenden: Mourey), bes. S. 289 ff. Aufschlußreich die Kataloge zu den Ausstellungen *Les Fêtes de la Révolution* (Clermont-Ferrand. Musée Bargoin, 1974) und *La Révolution Française. Le Premier Empire* (Paris, Musée Carnavalet, 1982).

3 Die ältere Forschung repräsentieren: A. Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être Suprême* (1793-1794). Paris 1892 (im folgenden: Aulard); A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires* (1789-1792). Paris 1904 (im folgenden: Mathiez I); ders., *La Théophilanthropie et le Culte décadaire* (1796-1801). Paris 1904 (im folgenden: Mathiez II); J. Tiersot, *Les fêtes et les chants de la Révolution Française*. Paris 1908 (im folgenden: Tiersot). – Die jüngere Forschung faßt zusammen und führt mit bemerkenswerten »strukturalistischen« Fragestellungen

Musikwissenschaftlern, Soziologen, Psychologen, Kommunikationsfachleuten entdeckt worden⁴. Im folgenden will ich einige ihrer Züge unter zwei Gesichtspunkten näher untersuchen: 1. der Beziehung dieser Feste zur überlieferten christlichen Festtradition; 2. der Entstehung eines autonomen Zeitgefühls in ihnen, das aus dieser Tradition herausführt⁵. Zeigt sich in der ersten Perspektive – zumindest anfangs – ein Moment der Kontinuität, so führt die zweite mitten hinein in den Konflikt zwischen Revolution und Kirche, christlicher und revolutionärer Zeitrechnung. Es geht um die Alternative: Sonntag oder *Decadi*, Heiligenfeste oder Feste der Vernunft, Jahre nach Christi Geburt oder nach Gründung der Republik?

I

Zunächst erscheint im Festplan der Jahre 1789-1791 nichts oder fast nichts, was der christlichen Festtradition von Grund auf widerspräche und nicht mehr in sie einzufügen wäre. Die Tradition, so scheint es, ist noch breit und fest genug, um den Anprall des revolutionären Enthusiasmus auszuhalten. Ja, die Revolution führt sogar zu einer Neubelebung des öffentlichen Festes, das sich im späten 18. Jahrhundert immer mehr ins Ländliche und Regionale, in Schlösser und Gärten zurückgezogen hatte⁶. Angesichts der allgemeinen Bewegung und Begeisterung verstummen Festüberdruß und Festkritik, verstummt sogar das aufklärerische Argument, man feiere in einem katholischen Land ohnehin zuviel.

Die Verbrüderungsfeste des Sommers 1790, getragen von den neugebildeten Nationalgarden, führen in der Provinz und in Paris Zehntausende von

weiter: M. Ozouf, *La fête révolutionnaire (1789-1799)*. Paris 1976 (im folgenden: Ozouf). Lesenswert bleibt die (in der französischen Forschung nicht rezipierte) Heidelberger philosophische Dissertation »Die Nationalfeste der Französischen Revolution« von U. Simon. 1937 (Masch.; im folgenden: Simon).

4 J.A. Leith, *The Idea of Art as Propaganda in France (1750-1799)*. Toronto 1965, bes. S. 96 ff.; J. Ehrhard/P. Viallaneix (Hrsg.), *Les Fêtes de la Révolution. Colloque de Clermont-Ferrand (juin 1974)*. Paris 1977 (im folgenden: Colloque); F. Mastropasqua, *Le feste della Rivoluzione Francese 1790-1794*. Milano 1976; B. Baczko, *Lumières de l'utopie*. Paris 1978; D. Whitwell, *Band Music of the French Revolution*. Tutzing 1979 (im folgenden: Whitwell); J. Starobinski, 1789. Die Embleme der Vernunft. Paderborn 1981 (im folgenden: Starobinski); F.W.J. Hemmings, *Culture and Society in France (1789-1848)*. Leicester University Press 1987, S. 7 ff., 29 ff.

5 Die Literatur ist bisher der Verknüpfung von revolutionärem Fest und revolutionärer Zeit nicht systematisch nachgegangen, obwohl hier nach Ansicht eines Kenners wie Bronislaw Baczko (siehe Colloque, S. 639) ein Schlüssel zur Geschichte und zum Selbstverständnis der Revolution liegt. Ansätze bei Ozouf, S. 188 ff., wo auch auf den republikanischen Kalender eingegangen wird.

6 Über das Fest im 18. Jahrhundert: Colloque, S. 11-117.

Menschen in großen Versammlungen und Aufmärschen zusammen. Man schwört Eintracht und Brüderlichkeit über regionale Grenzen hinweg, man erfährt sich als Nation. In diesen Festen überwiegt der spontane Impuls; erst nachträglich greifen die Behörden planend und regulierend ein; in Paris bleibt die Nationalversammlung dem festlichen Treiben auf Straßen und Plätzen gegenüber reserviert⁷. Ganz selbstverständlich ergießt sich das Fest in traditionelle religiöse Formen: wo man zusammenkommt, dürfen ein Altar, ein Hochamt, eine Prozession nicht fehlen. In Straßburg erinnert vieles an eine Fronleichnamsprozession: In der Frühe, um fünf Uhr, wird zum Sammeln geblasen, man kommt zusammen auf einer großen Wiese vor einem Altar, die Zünfte wirken mit, Fischer mit Rheinkarpfen, Bauern mit dem Pflug, Gärtnerinnen mit frischen Blumen⁸.

Der Höhepunkt ist eine Messe unter freiem Himmel. Gewiß herrscht der katholische Ritus nicht überall: so findet der Eid außerhalb des Gottesdienstes statt, und auch das lutherische und kalvinische Bekenntnis sind am Fest beteiligt. Religiöse, militärische und nationale Stimmungen gehen ineinander über. Aber das entspricht französischer Tradition ebenso wie die vom Münster wehenden Flaggen in den Farben der Nation. Und warum soll sich in revolutionären Zeiten ein sommerliches Volksfest nicht mit soldatischen Kundgebungen und kirchlichem Zeremoniell verbinden?

Auch die folgenden nationalen Feste bis zum Ende der Nationalversammlung halten sich noch im Rahmen kirchlicher Festtraditionen – wenn auch dieser Rahmen jetzt mehr und mehr erweitert und gedehnt wird. Das gilt für die Totenfeier der beim Aufstand von Nancy Gefallenen, die am 20. September 1790 auf dem Pariser Marsfeld stattfindet; das gilt für die Überführungen Mirabeaus und Voltaires ins Pantheon im April und Juli 1791⁹. Zwar ist das Pantheon bereits ein »Tempel des Vaterlandes« und nicht mehr eine christliche Kirche. Aber für viele Zeitgenossen sind die Grenzen fließend geworden: die Tradition der Heiligenverehrung wird einfach auf die Gegenwart, auf die Helden des Vaterlandes erstreckt. Der Zug des toten

7 Zu den Föderationsfesten: Mourey, Tafeln 242-247; Tiersot, S. 17 ff., der nur Paris behandelt; erheblich breiter und differenzierter, die Feste der Provinz (Straßburg!) einbeziehend, Simon, S. 23 ff., die gründlichste Analyse bei Ozouf, S. 44 f., die den militärischen Charakter der Feste betont: bei aller Spontaneität sind doch in den meisten Fällen der Adel, aber auch »das Volk« ausgeschlossen. Bezüglich der Festelemente urteilt sie: »Non sans doute l'invention d'un cérémonial jamais vu, mais le brassage d'éléments disparates« (S. 66) – dazu gehört vor allem die Überlieferung katholischer Feste. Immerhin sollte man den Hinweis von Mathiez (I, S. 43) nicht überhören, daß schon beim Straßburger Föderationsfest ein »baptême civique« gefeiert wurde, das später zu einem »Sakrament« des Vernunftkults werden sollte!

8 Simon, S. 15 ff.; Ozouf, S. 223. In späteren Jahren verschwinden die Zünfte; an ihre Stelle treten die Altersstufen.

9 Tiersot, S. 47 ff.; Simon, S. 43 ff.; Ozouf, S. 81 ff.

Mirabeau vom Sterbehaus zur Kirche St. Eustache, wo das Requiem stattfindet, die stumme Gegenwart der Massen am späten Abend im Fackelschein, die Trommelwirbel, die zwischen den Häusern widerhallenden Klänge der Totenmusik – das alles hat noch den Stil der alten »Pompes funèbres«¹⁰. Und selbst die Überführung Voltaires ins Pantheon – von David im Stil eines römischen Triumphs inszeniert – gehört noch in diese Linie: das Volk empfindet sie als Apotheose des »heiligen Patrioten« Voltaire, des Freiheitskämpfers und Anwalts der Schwachen; es ist nicht das Fest des Aufklärers oder gar die Verherrlichung des Kirchenfeindes¹¹.

Doch dann folgen Zeiten, in denen die verschmelzende Kraft der Kirche schwächer wird, in denen die religiösen Formen, auch bei größter Elastizität und Dehnung, Richtung und Dynamik der politischen Bewegung nicht mehr fassen können. Vor allem seit dem Konflikt über die Eidleistung der Priester gehen revolutionärer Wille und kirchliche Überlieferung auseinander¹². Frontbildungen überlagern den anfänglichen Grundkonsens. So wird die Kirche den revolutionären Kräften fremd: man holt sich aus der kirchlichen Überlieferung willkürlich die passenden Stücke heraus. An die Stelle wechselseitiger Durchdringung tritt die selektive Entlehnung einzelner Formen. Die revolutionären Kulte, die sich jetzt entwickeln, arbeiten mit Versatzstücken des katholischen Kultus wie zum Beweis, daß man aus einer alten Tradition nicht einfach ausbrechen kann – doch sie verändern und verfremden sie zugleich. Im Rahmen einer selbstbewußter gewordenen Revolution wird das, was aus Überlieferungen der Bibel, der Liturgie, des religiösen Festes stammt, zunehmend zum Irrläufer und Fremdkörper.

Der Prozeß geht langsam vor sich, er ist ungleichzeitig in Stadt und Land. In manchen Provinzstädten kann man noch während der Konventsherrschaft bei Staatsakten feierliche Hochämter im Stil des Straßburger Föderationsfestes antreffen, und auf dem Land widerstehen die alten Festgewohnheiten den neuen »künstlichen« Festen zäh¹⁴. Auch in Paris gibt es solche Spuren der Tradition, doch werden sie allmählich seltener. Wenn am ersten Jahrestag des Bastillesturms in Notre Dame ein Geistliches Spiel aufgeführt und ein *Te Deum* gesungen wird¹⁴, so ist das noch ein Stück Überlieferung: die Politik wird aufgenommen in der Kirche; die geistliche Feier umschließt das staatliche Ereignis. Auch die Anrufungen und Kehrreime in Liedern und Hymnen

10 Simon, S. 49 ff.; Whitwell, S. 26 f.

11 Simon, S. 52; siehe auch Biver, Tafel 16, 17.

12 Grundlegend: T. Tackett, *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791*. Princeton 1985 (frz. Übs. 1986).

13 Simon, S. 120; Ozouf, S. 260 ff.

14 Tiersot, S. 27 ff. Die Initiative geht von der Oper aus – wie auch bei späteren Veranstaltungen (Vernunftkult!) in Notre Dame!

der Revolution – vielfach aus Litaneien und Meßresponsorien stammend – bezeugen die Lebendigkeit, die in den Alltag überfließenden Kräfte kirchlicher Überlieferung¹⁵. Doch das weltliche Fest emanzipiert sich bald von seinen geistlichen Vorläufern und Vorbildern. Wenn am 18. September 1791 auf dem Marsfeld die Verfassung gefeiert wird – der König ist zu dieser Zeit schon ein Gefangener in seinem Palais –, dann ist das eine staatliche Feier ohne kirchliches Zeremoniell: an Stelle des *Te Deums* wird eine »Französische Ode« gesungen. Nur ausschnitthaft sind kirchlich-liturgische Traditionen noch präsent: so wenn der Pariser Bürgermeister am Altar des Volkes feierlich das Buch der Verfassung in die Höhe hebt wie bei der Wandlung in der Messe¹⁶. Doch das sind Zitate, Entlehnungen; es steht nicht mehr im Zusammenhang einer lebendigen religiösen Praxis. Und es konkurriert mit anderen Entlehnungen, aus denen das revolutionäre Fest sich aufbaut, humanistischen und barocken Reminiszenzen, Anleihen aus Griechenland und Rom, Symbolen der Natur und der Vernunft¹⁷.

Je mehr die Revolution sich verselbständigt, je mehr sie sich – im Bruch mit Monarchie und Kirche, europäischer Staatenwelt und christlicher Tradition – auf eigene Füße stellt, desto drängender stellt sich das Problem der neuen Fundamente. Was heißt das: gänzlich neu beginnen¹⁸? Was feiert man an den nationalen Feiertagen? Welchen Inhalt haben revolutionäre Feste? Darüber wird in Clubs und Gesellschaften, im Parlament und in der Literatur heftig debattiert. Die Antworten sind nicht einheitlich. Die Festtheorien jagen sich manchmal bis zum Absurden und Satyrhaften¹⁹. Da sind die Rousseau-

15 Beispiele bei Tiersot, passim; Whitwell, S. 103 ff. Die Revolutionsmusik kann ihre Abhängigkeit von der Kirchenmusik – wie auch von der Oper! – nicht verleugnen.

16 Tiersot, S. 64 ff.

17 Aulard, S. 16 ff.; Mathiez I, S. 29 ff.; Leith, a. a. O., 102 ff., 108 ff.; Starobinski, S. 40 ff., 59 ff. – Starobinski sagt von der seit der Totenfeier von Nancy sich abzeichnenden, zunehmend autonomen »revolutionären« Symbolik (in der schon Michelet den Kern einer »neuen Religion« erkannte!): »Die Fahnen, Orchester, Chöre, Kanonen und Umzüge, die in diesen provisorischen Einrichtungen hin- und herwogten, bildeten ein Schauspiel, eine heilige Handlung . . ., durch die die Lebenden ihren Gehorsam gegenüber den ewigen Prinzipien erklären. Es sind die Riten einer neuen Unterwerfung, die nicht mehr die Menschen der Willkür eines einzigen Menschen – Tyrannen oder Despoten – preisgeben; was fortan regiert, ist die Macht des Gefühls und der Vernunft, welche die Menschennatur in jedem einzelnen erhellt und unterhält und welche ihn mit den anderen Menschen verbindet . . . *Das revolutionäre Fest ist der feierliche Akt, in dem der Mensch die göttliche Macht ehrt, die er in sich selbst erkannt hat*« (a. a. O., S. 75; Hervorhebung von mir).

18 Zum Problem des Neubeginns im Zusammenhang der Pläne einer neuen Zeitählung und eines neuen Kalenders: Ozouf, S. 190 ff. Allgemein zum Problem revolutionärer Neugründungen: H. Arendt, Über die Revolution, München 1965, S. 24 ff., 63 ff., 255 f., 271 ff. (mit deutlicher Entgegensetzung des amerikanischen und des französischen Modells).

19 Simon, S. 26 ff., 66 ff., 96 ff., 131 ff.; Ozouf, S. 235 ff.

Anhänger, Adepten einer natürlichen Religion, die sich in frischer Luft, unter freiem Himmel den lieblichen Gefühlen des Glücks hingeben wollen nach dem Motto: »Versammelt das Volk, und ihr habt ein Fest«²⁰. Da sind die Erzieher, die das Volk auf dem Weg des Vergnügens zum Guten führen wollen, denen das Fest zum Mittel nationaler Pädagogik wird²¹. Da sind die Staatsgründer, die wie Mirabeau aus den Festen einen Kultus der Freiheit und des Gesetzes machen wollen²². Und da sind, in der Ferne, schon die Hierophanten des revolutionären Festes, die aus Orgien und Exzessen eine neue Welt erstehen lassen wollen, Eiferer einer nach Opfern hungrigen neuen Religion wie der Marquis de Sade²³.

Von all diesen Thesen und Theorien des gedachten Festes findet sich etwas im wirklichen Fest der Jahre 1792-1794. Die Feste sind ein Spiegel, ein Prisma dre revolutionären Entwicklung, bunt und vielfältig wie diese selbst. Längst sind sie übrigens keine Volksbewegungen mehr. Sie werden vom Unterrichtsausschuß des Konvents geplant und in feste Regeln gebracht²⁴. Nichts wird dem Zufall überlassen. Selbst das Spontane ist vorbedacht; Freiräume sind ausgespart für Improvisationen und Unvorhergesehenes. Es herrscht präzise Pünktlichkeit der Bewegungen und der Gefühle. Selbst die Äußerungen der Begeisterung, der Ekstase folgen einem minutiösen Protokoll. In den auf David zurückgehenden Regieanweisungen für das Fest des Höchsten Wesens liest sich das so: »Die Mütter heben die jüngsten ihrer Kinder in ihren Armen hoch und bringen sie dem Schöpfer der Natur in Ehrfurcht dar. Die jungen Mädchen werfen Blumen zum Himmel empor . . . Die jungen Männer ziehen ihre Säbel und schwören, sie überall siegreich zu führen. Die von der Begeisterung ihrer Söhne fortgerissenen Alten legen ihnen die Hände auf und teilen ihre väterlichen Segnungen aus . . . Eine furchtbare Artilleriesalve, das Zeichen der nationalen Rache erschallt, und alle Franzosen vereinigen

20 Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert* (1758); Simon, S. 26 ff.

21 Simon, S. 39 ff. (Talleyrand), S. 66 ff. (Condorcet, de Moy). Ozouf, S. 236, bemerkt: »Dans le cours de la Révolution, pas de débat sur l'instruction où il ne soit aussi question des fêtes; pas de débat sur les fêtes où il ne soit dit que les fêtes doivent servir à l'instruction.«

22 Simon, S. 32 ff.; Ozouf, S. 76 ff.

23 Simon, S. 186 f. Nach Ozouf halten sich solche Tendenzen beim »gedachten Fest« freilich in Grenzen – wie sie auch beim »realen Fest« nur selten vorkommen; dieses konnte schon deshalb kein »théâtre de la crunauté« sein, weil es, selbst während des Terrors, an der Idee der moralischen und politischen Harmonie festhielt (a. a. O., S. 121, 124). Dennoch fehlen apotropäische Opfersymbole – im Sinn René Girards – auch beim revolutionären Fest nicht ganz.

24 Über die Debatten, Pläne, Beschlüsse und Ausführungsbestimmungen: *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de la Convention Nationale publiés et annotés par M. J. Guillaume*, 6 Bde. Paris 1891-1907 (im folgenden: Guillaume I, II, III . . .). Der zugehörige Registerband (Guillaume VII) mit einer Einleitung von G. Bourgin enthält Korrekturen und Addenda (Paris 1957); darin die Art. *Fêtes, Cultes*.

ihre Gefühle in einer brüderlichen Umarmung: sie haben nur mehr eine Stimme, deren vereinigter Schrei: Es lebe die Republik! die Lüfte erbeben läßt«²⁵.

Dennoch gleicht gerade auf dem Höhepunkt der Revolution kein Fest dem anderen. In kurzen Abständen wechselt die revolutionäre Festpolitik ihre Positionen. Verkürzt und vereinfacht gesprochen, durchwandert sie drei Stufen. Zunächst werden christliche Traditionen immer unverhohlener angegriffen, travestiert, verspottet – parallel zum Kirchenkampf, zur Verfolgung der eidverweigernden Priester, zur Schließung der Kirchen, zum Verbot des katholischen Kultus²⁶. Dann rücken autonome revolutionäre Symbolisierungen in den Mittelpunkt, mit deutlicher Wendung gegen das Christentum – am augenfälligsten in den Vernunft- und Freiheitskulten der Jahre 1793 und 1794²⁷. Der Gedanke verbreitet sich, daß der Staat nicht nur von außen in kirchliche Liturgien einbezogen werden dürfe, daß er ein Eigenrecht auf Respekt, Hingabe, ja kultische Verehrung habe. »Das Gesetz ist die Religion des Staates, die gleichfalls ihre Diener, ihre Apostel, ihre Altäre und ihre Schulen haben muß«,²⁸ so sagt es schon 1791 Gilbert Romme, der spätere Konventsabgeordnete und Schöpfer des republikanischen Kalenders, andere folgen ihm. Doch das ist noch keineswegs der letzte Akt. Auf dem Höhepunkt des Terrors, am 8. Juni 1794, lenkt Robespierre die revolutionäre Festpolitik in die Bahnen eines gemäßigten Deismus zurück, indem er den Festen der Vernunft ein »Fest des Höchsten Wesens« entgegenstellt. Für einen Tag wird die Guillotine vom Platz der Revolution entfernt. In einem Frühlingsfest im Tuileriengarten inmitten von Fahnen, Blumen und Grün soll sich das Volk unter dem Schutz der Gottheit »den Verzückungen einer reinen Freude« hingeben. Das Symbol des Atheismus wird verbrannt, die Statue der Weisheit

25 *Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Être suprême qui doit être célébrée le 20 Prairial d'après le décret de la Convention Nationale du 18 Floréal, L'an deuxième de la République une et indivisible*. Imprimé par ordre de la Convention Nationale, in: Guillaume IV, S. 561 ff. (das Zitat 565 f.) Vgl. auch Simon, S. 223 ff., und Biver, S. 192 ff. – Im Rückblick hat sich der unter der Restauration des Landes verwiesene David in Brüssel an die von ihm ausgerichteten Feste erinnert: »Die Vernunft und die Freiheit, auf antiken Wagen thronend, herrliche Frauen, mein Herr; die griechische Linie in ihrer ganzen Reinheit, schöne junge Mädchen im Chlamys, die Blumen werfen, und dann über alledem die Hymnen von Lebrun, Méhul und Rouget de Lisle« (zit. bei Starobinski, S. 77).

26 B. Plongeron, *Conscience religieuse en Révolution*. Paris 1969, S. 105 ff.; M. Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*. Paris 1976, S. 145 ff.; Ozouf, S. 99 ff.

27 Aulard, S. 43 ff., 52 ff.; Mathiez I, S. 136 ff.; Tiersot, S. 91 ff.; Simon, S. 188 ff. Beim Fest der Vernunft in Notre Dame in Paris am 10. November 1793 handelt es sich, wie Guillaume, *Études révolutionnaires*, I. Paris 1908, S. 45, nachgewiesen hat, um die Übertragung eines in der Oper gespielten Stückes »Offrande à la Liberté« in die Kirche.

28 Zit. beim Simon, S. 41. Über Romme: Guillaume I, S. LXXXIX; und neuerdings: Gilbert Romme et son temps (1750-1795). Actes du colloque tenu à Riom et Clermont les 10 et 11 juin 1965. Paris 1966.

enthüllt. Blinde Kinder singen eine Hymne an die Gottheit. Weihrauchwolken steigen auf wie bei einem kirchlichen Fest²⁹.

Der Rest ist Abgesang. Nach dem Sturz Robespierres haben die Vernunftkulte nochmals einige Jahre Konjunktur³⁰. Aber das »Große Fest« der Revolution kehrt nicht wieder. Allmählich zieht man sich auf den kleinsten Nenner der Militär- und Siegesfeste zurück. Nach 1799 mündet das revolutionäre Fest in die alten nationalpolitischen Traditionen ein. Napoleon schließt auch hier den »Krater der Revolution«. In seiner Zeit leben die alten Hoffeste in modifizierter Form wieder auf³¹. Etwas länger hält sich der Revolutionskalender und die revolutionäre Zeitrechnung, nämlich bis Ende 1805. beide stehen in engem Zusammenhang mit dem revolutionären Fest. Und diesem Zusammenhang wenden wir uns jetzt zu.

II

Folgt man der Entfaltung der Feste in der Französischen Revolution, so treten sie zunächst als etwas Spontanes, Einmaliges, Unwiederholbares auf. In den ersten Festen bricht sich etwas Neues Bahn und sucht nach Ausdruck: ein Gefühl, eine Erfahrung, ein Echo auf erhebende oder bedrückende Ereignisse. Diese frühen Feste gehen verschwenderisch um mit der Zeit. Sie wollen lange dauern. Sie fänden am liebsten kein Ende. Es herrscht in ihnen die glorreiche Unbefangenheit und Seligkeit der Freigelassenen der Schöpfung. Für einen Tag wenigstens will man aus dem Alltag, aus der täglichen Lebenssorge heraus, will eintauchen in ein Glück, das keine Stunden kennt. Im Fest steht die Zeit still und gibt den Raum frei für ein erhöhtes Leben.

Heraustreten aus der Zeit, feiern ohne Ende – das ist auch der Horizont des kirchlichen Festes. Auch ihm liegt der Gedanke der *fête sans fin* zugrunde³², des Festes ohne Zeitenge und Arbeitsdruck. In der Feier öffnet sich die Kirche nicht nur zu den Mitmenschen hin. Sie nimmt teil an der himmlischen Liturgie. Gottes Herrlichkeit spiegelt sich im menschlichen Antlitz wider. Der liturgische Kalender kennt daher nur Feiertage³³. Wie es ein moderner

29 Aulard, S. 307 ff.; Tiersot, S. 123 ff.; Simon, S. 200 ff.

30 Grundlegend: Mathiez II, passim. M. Ozouf überschreibt das entsprechende Kapitel: 1794-1799: retour aux lumières (a. a. O., S. 125 ff.).

31 Siehe die Bilddokumentation bei Mourey, S. 329 ff.

32 J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München 1964, weist auf die Meinung des Origenes hin, »die Einsetzung einzelner bestimmter Feiertrage sei nur wegen der »Ueingeweihten« und »Anfangenden« geschehen, die »noch nicht fähig seien, das »ewige Fest« zu feiern« (S. 53). Vgl. Frère Roger, Ta fête soit sans fin. Taizé 1971, S. 15 ff., 130 ff.; dort der Hinweis auf Athanasius: »Le Christ ressuscité fait de la vie de l'homme une fête continuelle« (S. 131).

33 So J. Pieper, a. a. O., S. 53, in Anschluß an J. Pascher.

Liturgiker ausdrückt: »Ohne Feier sänke der Glaube in Theismus zurück, die Hoffnung wäre von ihrem Anker losgerissen, die Liebe würde sich in Philanthropie auflösen. Feierte die Kirche ihre Liturgie nicht, so hörte sie auf, die Kirche zu sein, und wäre nichts weiter als eine soziologische Körperschaft, ein geisterhaftes Überbleibsel des Leibes Christi«³⁴.

In der Wirklichkeit ist das Idealbild des »Festes ohne Ende« freilich selten anzutreffen. Irdische Feste können nun einmal keine endlosen Feste sein. Sie bedürfen der Folie des Alltags, des Arbeitstages, der Arbeitswoche – sonst würden sie auf die Dauer ermüden, ja langweilen. Feste sind auch, von Ausnahmen abgesehen, keineswegs so einzigartig, daß sie sich nicht wiederholen könnten. Ja, sie verlangen sogar nach Wiederholung: man will sie noch einmal und immer wieder erleben. So entsteht allmählich ein Geflecht, ein Zeitrahmen, ein kalendarischer Zusammenhang, in dem das Fest seine genau bezeichnete Stelle hat, ohne einfach alles zu beherrschen. Die Feste werden alltäglich. Man begegnet ihnen überall. Man kann das noch heute am Bedeutungswandel des römischen Wortes *feriae* verfolgen. Uns erinnert das Wort »Ferien« an die ursprüngliche Bedeutung *feriae* = Feiertage; im kirchlichen Kalender sind *feriae* jedoch gerade die Festtage der Woche und damit die Wochentage.

Im bescheidenen Zeitrahmen einer zehnjährigen Festpraxis macht die Französische Revolution ähnliche Erfahrungen. Auch sie steht vor dem Problem der Wiederkehr, der Wiederholung: der Bastillesturm, die »Großen Tage« der Revolution, Sieges- und Heldengedenktage – das alles muß jährlich neu gefeiert werden³⁵. Wir sahen schon, wie in der Revolution das spontane Fest allmählich dem geplanten und schließlich inszenierten weicht, wie rings um die Feste Pädagogisierung und Systematisierung sich ausbreiten, wie weltliche Liturgien installiert werden und neue Festkalender entstehen, bis endlich alles zum Gegenstand politischer Lenkung und Massenregie wird. Doch das ist den konsequenten Revolutionären keineswegs genug. Sie wollen dem revolutionären Fest nicht nur Raum auf Straßen und Plätzen verschaffen – sie fordern für dieses Fest immer lauter auch eine eigene Zeit³⁶. Warum sollen die neuen Feste ständig dem Gregorianischen Kalender nachhinken, sich gar an seinen beweglichen Festen orientieren, die dem revolutionären

34 J. Corbon, Liturgie aus dem Urquell. Einsiedeln. 1981, S. 96.

35 Zum Problem der *Commémoration* vgl. die subtile Analyse bei Ozouf, S. 199 ff., die mit Recht das Zerbrechliche geschichtlicher Feste und damit eine Schwäche des »profanen Festes« überhaupt hervorhebt: »Mais y a-t-il alors un seul évènement qu'on puisse consacrer par des fêtes et dont la mémoire n'offre aucun danger?« (S. 203).

36 Zum Zeitpunkt im revolutionären Fest vgl. die Beobachtungen von Starobinski, S. 78 ff., über den Eid: »Das revolutionäre Fest läuft wie ein Stiftungsfest ab; es stellt den *Einsetzungsakt* eines Seelenbündnisses dar: es wird nicht der schillernde und bald zerstobene Schaum auf der Woge einer labilen Zeit sein, sondern die Heimstätte eines Versprechens, das die Folgezeit wird halten müssen. Der Fluß der Zeit (bald skandiert durch einen den Ansprüchen der Vernunft

Rationalisierungswillen ohnehin ein Greuel sind³⁷? Warum soll, nach dem Tod des Königs, nach der Gründung der einen und unteilbaren Republik, nach dem epochalen Einschnitt, den die Revolution bedeutet, noch in Jahren nach Christus gezählt werden?

So stürzt sich der Konvent in das gewagte Unternehmen eines neuen, eines republikanischen Kalenders, der zugleich eine neue Zeitrechnung einschließt³⁸. Er soll nicht nur der Vereinheitlichung und Vereinfachung dienen, der Einführung des Dezimalsystems in die Zeiteinteilung, analog zu Maßen und Gewichten; er soll vor allem das revolutionäre Zeitgefühl auf den Begriff bringen, es in den Alltag übersetzen, ins Taschenformat, zum Gebrauch für Schulkinder, Standesbeamte, Notare. Vor allem aber soll er die christliche Zeitrechnung und den Gregorianischen Kalender ablösen. Gilbert Romme, die schon erwähnte Hauptfigur und treibende Kraft der Reform, sagt es unumwunden zu seinem Konventskollegen, dem konstitutionellen Bischof Grégoire: es gilt den christlichen Sonntag abzuschaffen³⁹.

gemäßen Kalender, der vom Jahr I eines neuen Zeitalters aus seinen Ursprung nimmt) muß eine ununterbrochene Treuelinie aufzeigen. Nun bedarf es aber eines bedeutungstiftenden Aktes, um das Zusammentreffen dieser an einem Tag vereinten Menschenmenge mit den ewigen Prinzipien hervorzuheben, sowie auch das unzertrennliche Band, das die Menschen zwischen sich schließen und das sie zum Ausgangspunkt eines neuen Bundes machen werden. Dieser Akt ist der des Eides ... Der Revolutionseid *schaft* die unumschränkte Herrschaft – während der Monarch sie vom Himmel *empfing*. Der besondere Wille jedes Einzelnen *verallgemeinert* sich in dem Augenblick, in dem alle die Eidesformel sprechen: vom Grund eines jeden individuellen Lebens steigt das gemeinsam gegebene Versprechen auf, in dem das zugleich unpersönliche und menschliche Gesetz der Zukunft seine Quelle finden wird« (Hervorhebungen vom Autor). – Die Anfänge der neuen Zeitrechnung liegen übrigens schon früher. »Die französische Revolution rechnete seit dem 14. Juli 1790, dem ersten Jahrestage ihres Beginnes, statt nach christlichen Jahren nach Jahren der Freiheit, die man mit dem 1. Januar um eine Einheit erhöhte, so daß man am 1. Januar 1792 das Jahr 4 der Freiheit begann. Seit dem 10. August 1792 fügte man auch das Jahr der Gleichheit hinzu. Schon seit dem 22. September 1792 aber zählte man nur nach Jahren der Republik, und bereits am 1. Januar 1793 begann man das Jahr 2 derselben« (H. Grotfend/Th. Ulrich, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Hannover ¹⁰1960, S. 29).

37 Ozouf, S. 193.

38 Siehe Guillaume I, S. XLIX ff.; II, S. LXXVI ff.; VII (Art. *Calendrier, Êre républicaine*). – Nach Guillaume (I. S. LXI ff.) hat sich der Unterrichtsausschuß des Konvents zuerst am 21. Dezember 1792 mit der Reform des Kalenders beschäftigt; Romme, Prieur und Dupuis werden mit der Arbeit beauftragt; der Bericht von Romme liegt am 14. September 1793 vor, und der neue Kalender wird vom Konvent am 6. Oktober beschlossen. – Die Beratungen über den Kalender stehen in engem Zusammenhang einerseits mit der Arbeit des Ausschusses am neuen Erziehungsplan (in dessen Rahmen die Feste als Unterrichtsmittel figurieren!), andererseits mit der Reform der Maße und Gewichte, die das Dezimalsystem als ein geeignetes Mittel zur Neueinteilung auch der Zeit und des Jahres erscheinen lassen. Sieyes, der nicht unbeträchtlich zur Ausgestaltung des Festes im Erziehungsplan beigetragen hatte, ist offenbar das einzige prominente Mitglied des Unterrichtsausschusses, das sich gegen die Einführung eines neuen Kalenders ausgesprochen hat (Guillaume I, S. XLVIII f. mit Anm. 1 zu XLIX).

39 Guillaume II, S. LXXVII. A. Soboul (in: Gilbert Romme, siehe Anm. 28, S. 16 f.) sieht in Rommes Werk zwei Antriebe wirksam: seine mathematische Bildung und rationalistische

Der Unterrichtsausschuß des Konvents, der die Sache verhandelt, hat sich viel vorgenommen. Nicht nur die neue Ära muß eingeführt werden, auch der Jahresbeginn ist festzulegen, die Monate sind zu gliedern und neu zu benennen. Am 20. September 1793 trägt Romme dem Konvent seinen Bericht vor⁴⁰. Er beginnt naturwissenschaftlich streng: wie bei Maßen und Gewichten gelte es auch in der Zeit ein Maß zu finden, das von Irrtümern, Aberglauben, Ungenauigkeiten frei sei. Dieses gewinnt man einerseits aus dem Gang der Gestirne, andererseits aus dem Dezimalsystem. Künftig soll das Jahr mit der Mitternacht des Tags der Herbstnachtgleiche beginnen. Denn zu dieser Zeit, am 22. September des Jahres 1792, hat auch die Republik begonnen. So stimmen Natur und Geschichte überein: der Gleichheit der Tage und Nächte entspricht die bürgerliche und politische Gleichheit, proklamiert von den Volksvertretern – ein *fondement sacré* des neuen Regierungssystems⁴¹.

Sodann muß der »bizarren Ungleichheit« der Monate abgeholfen werden. Welch lästige Schwierigkeit, immer zu wissen, ob ein Monat 30 oder 31 Tage hat! Romme teilt das Jahr in 12 Monate zu 30 Tagen ein; am Ende des Jahres folgen fünf Tage, später *Sansculottiden* genannt, jedes vierte Jahr ergänzt durch einen sechsten, alles Festtage⁴².

Der Woche gilt die besondere Abneigung des Berichterstatters. Sie teilt nicht einmal das Jahr und den Monat genau! Also soll sie verschwinden⁴³. An ihre Stelle tritt die Dekade, die den Monat in drei gleiche Teile zerlegt – so hat

Orientierung und seine antireligiöse, antikatholische Haltung. »Il s'agissait en remplaçant le dimanche par le décadi, d'affaiblir, sinon de supprimer une des cérémonies essentielles du culte.« Soboul vermutet, daß Robespierre den republikanischen Kalender abgelehnt hat.

40 Guillaume II, S. 440 ff.

41 »Ainsi le soleil a passé d'un hémisphère à l'autre le même jour où le peuple, triomphant de l'oppression des rois, a passé du gouvernement monarchique au gouvernement républicain . . . les traditions sacrées de l'Égypte, qui devinrent celle de tout Orient, faisaient sortir la terre du chaos sous le même signe que notre République, et y fixaient l'origine des choses et du temps. Ce concours de tant de circonstances imprime un caractère à cette époque, une des plus distinguées dans nos fastes révolutionnaires et qui sera sans doute une des plus célébrées dans les fêtes des générations futures« (Guillaume II, S. 442 f.) – Mit den Ägyptern gegen den gregorianischen Kalender zu argumentieren ist aufklärerische Tradition: einige Formulierungen Rommes gehen, wie Guillaume anmerkt, auf den Art. »*Êre*« der *Encyclopédie* zurück.

42 Guillaume II, S. 443. Auch hier schließt sich Romme den Ägyptern an, die den Monat zu 30 Tagen eingeteilt hatten und am Ende des Jahres Ergänzungstage einfügten.

43 Und mit ihr der Sonntag! »La superstition a transmis jusqu'à nous, au grand scandale des siècles éclairés, cette fausse division du temps qui n'a pas peu servi à étendre l'influence sacerdotale par les jours de repos qu'elle ramène régulièrement et qui sont devenus, dans les vues de la cour de Rome, des jours de prosélytisme et d'initiation. Vous n'hésitez pas sans doute à la retrancher de notre calendrier, qui doit être indépendant de toute opinion, de toute pratique religieuse, et recevoir de votre sagesse ce caractère de simplicité qui n'appartient qu'aux productions d'une raison éclairée« (ebd., S. 444).

man endlich das Dezimalsystem in der Zeitrechnung! Also setzt sich künftig das Jahr aus 36 Dekaden oder 73 Halbdekaden zusammen. Jedes Kind kann eine Halbdekade an den fünf Fingern seiner Hand abzählen. Und immer sind die Tage gleichmäßig durchgezählt, im Monat und im Jahr die gleichen, ein großer Vorteil, wie Romme meint; denn bisher konnte ein 4. Februar ein Donnerstag, ein 4. März ein Freitag sein.

Endlich die Monatsbezeichnungen. Es sind entweder Götternamen wie im Februar, März, Mai – oder sie leiten sich von Tyrannen, Unterdrückern her wie der Juli, der nach Cäsar, der August, der nach Augustus benannt ist. Eigentlich dürfte nur noch der Juni durchgehen, meint Romme, weil er an den älteren Brutus erinnert, der die Tarquinier vertrieb. Romme schlägt eine neue Nomenklatur vor⁴⁴, die ganz aus der Revolution genommen ist, eine Art Kalendarium der wichtigsten Ereignisse, Ziele, Mittel: das reicht von *Régénération* und *Réunion* bis zu *Bastille* und *Peuple*, von *Unité* und *Fraternité* bis zu *Liberté*, *Justice*, *Égalité*. Für die Ergänzungstage schlägt er vor: *Adoption*, *Industrie*, *Récompense*, *Paternité*, *Vielllesse* – und für den sechsten Tag im Schaltjahr: *Révolution*⁴⁵.

Übrigens wird dieser Teil der Vorschläge Rommes vom Konvent nicht angenommen. Eine neue Kommission unter der Leitung des Dichters Fabre d'Églantine bemüht sich, Namen für die Monate und die Tage des Jahres zu finden⁴⁶. Sie erstattet am 24. Oktober 1793 Bericht⁴⁷. Im Unterschied zu dem frostig-genauen Romme bringt Fabre naturhaft poetische Farben in den republikanischen Kalender. Die Monatsnamen orientieren sich an Klima, Wetter, Jahreszeiten; das Jahr beginnt (im Herbst) mit *Vendémiaire*, *Bru-*

44 »Nous vous proposons une nouvelle *nomenclature*, qui n'est ni céleste, ni mystérieuse; elle est toute puisée dans notre révolution, dont elle présente ou les principaux évènements, ou le but, ou les moyens« (ebd., S. 445 f.).

45 Ebd., S. 446 f. – Für die Tage der Dekade schlägt Romme u. a. einen Tag der Mütze, der Kokarde, der Pike, des Likatorenbündels, der Kanone (des »Instruments unserer Siege«) vor.

46 Über diese Kommission und den Anteil ihrer Mitglieder Chénier, David, Fabre d'Églantine, Romme an der Arbeit: Guillaume II, S. 693 f. Demnach gehen die poetischen Tagesnamen auf Fabre und Chénier zurück.

47 Guillaume II, S. 697 ff. Gleich zu Anfang setzt Fabre d'Églantine als Berichterstatter andere Akzente als Romme: »Vous avez réformé ce calendrier, vous lui en avez substitué un autre, où le temps est mesuré par des calculs plus exacts et plus symétriques; *ce n'est pas assez*. Une longue habitude du calendrier grégorien a rempli la mémoire du peuple d'un nombre considérable d'images qu'il a longtemps révérees, et qui sont encore aujourd'hui la source de ses erreurs religieuses; il est donc nécessaire de substituer à ces visions de l'ignorance les réalités de la raison, et au prestige sacerdotal la vérité de la nature. *Nous ne concevons rien que par des images*: dans l'analyse la plus abstraite, dans la combinaison la plus métaphysique, notre entendement ne se rend compte que par des images, notre mémoire ne s'appuie et ne se repose que sur des images. Vous devez donc en appliquer à votre nouveau calendrier, si vous voulez que la méthode et l'ensemble de ce calendrier pénétrant avec facilité dans l'entendement du peuple et se gravent avec rapidité dans son souvenir« (Hervorhebungen von mir).

maire, Frimaire (Herbsterich, Dunsterich, Frosterich übersetzt man im revolutionär gestimmten Deutschland)⁴⁸ und endet im Sommer mit *Messidor, Thermidor, Fructidor* (Ernte-, Hitze-, Fruchtegieberich). Die Tagesnamen kombinieren Blumen und Früchte mit Geräten der Land- und Hauswirtschaft⁴⁹.

Nun müssen noch die *Sansculottiden* benannt werden. Der Konvent beschließt auf Robespierres Antrag, die Tugend an die Spitze zu stellen, nicht das Genie (denn auch Tyrannen wie Cäsar waren Genies, wie die entwaffnende Begründung lautet!)⁵⁰. Es folgen: das Genie, die Arbeit, die Meinung, die Belohnung⁵¹. Am Fest der Meinung soll jeder über die Beamten seine Meinung sagen dürfen wie im alten Rom⁵². Am Fest der Belohnung sollen alle Tugenden durch den Dank des Vaterlandes geehrt werden. In den Schaltjahren sollen nationale Spiele stattfinden. Die Olympischen Spiele sollen erneuert werden in einer *Olympiade française*⁵³.

Beinahe im Vorübergehen schafft der Konvent die christliche Zeitrechnung – verschämt oder verächtlich *ère vulgaire* genannt – ab. Romme hat in seinem Bericht nur ein paar wegwerfende Worte für diese Zeitrechnung der Grausamkeit, Lüge und Sklaverei übrig. Kritische Meinungen dagegen, so die von Sieyès, wagen sich in der Öffentlichkeit kaum mehr vor. Die Sache geht sang- und klanglos über die Bühne; über die Monatsnamen wird viel länger debattiert⁵⁴.

Das ist nicht nur deswegen erstaunlich, weil damit eine fast 1300jährige Übung mindestens für Frankreich (wenn auch nur vorübergehend) ihr Ende findet – jene Zählung nach Christus, die der römische Abt Dionysius Exiguus in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts eingeführt hatte⁵⁵. Auch die schnelle

48 B.M. Lersch, Einleitung in die Chronologie oder Zeitrechnung verschiedener Völker und Zeiten nebst christlichem und jüdischem Festkalender. Aachen 1889 (im folgenden: Lersch), S. 94.

49 Guillaume II, S. 707 ff.

50 Guillaume II, S. 696; siehe auch Ozouf, S. 194 f.

51 Guillaume II, S. 713.

52 Guillaume II, S. 705. Fabre erwartet von diesem »zugleich fröhlichen und schrecklichen Fest«, daß es, besser als drakonische Gesetze und Gerichte, die Behörden an ihre Pflichten binden werde. Der »Meinung« sei an diesem Tag alles erlaubt: »les chansons, les allusions, les caricatures, les pasquinades, le sel de l'ironie, les sarcasmes de la folie«. Ozouf, S. 195, Anm. 1, urteilt: »Seule réminiscence carnavalesque dans les projets de fêtes«.

53 Bericht Romme, Guillaume II, S. 445 u. S. 449.

54 Guillaume II, S. 440 f.

55 B. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1937, phil.-hist. Kl.). Berlin 1938, S. 59 ff.; R.L. Poole, Studies in Chronology and History. Oxford 1934. S. 28 ff.; H. Zemanek, Bekanntes und Unbekanntes aus der Kalenderwissenschaft. München 1978, S. 97 ff.; Lersch, S. 18, S. 69. Die Zeitrechnung nach Christus taucht übrigens

Übernahme der republikanischen Ära in Frankreich und in Teilen Europas – wo sie als »neufränkische Zeitrechnung«⁵⁶ zitiert und kommentiert wird – muß verblüffen. War man überrascht, daß die Franzosen die neue Zeit so rigoros beim Wort nahmen? Wenige Jahre später, 1798, postuliert Kant, daß sich die Chronologie nach der Geschichte zu richten habe, nicht umgekehrt⁵⁷. Aber an Konsequenzen, wie sie Gilbert Romme – er war um diese Zeit schon tot⁵⁸ – und der Konvent gezogen hatten, hat im damaligen Deutschland wohl niemand gedacht.

Wie bitter ernst die Mitglieder des Unterrichtsausschusses ihr Werk nahmen, zeigt das Beispiel von Jacques-Louis David. Wir sind ihm schon als Organisator und Regisseur revolutionärer Feste begegnet. Er ist aber auch an den Konventsarbeiten über Erziehung, Akademien, Hochschul- und Kunstpolitik beteiligt gewesen⁵⁹. Und nicht zuletzt war er Maler und als Maler Politiker, Mitglied der Bergpartei, zeitweise Konventspräsident – überzeugt, daß jeder Künstler verpflichtet sei, seine Begabung in den Dienst der Republik zu stellen. Das reicht bei ihm bis zum Fanatismus und zur Kollegendenunziation – nach dem 9. Thermidor, dem Sturz Robespierres, wird er verhaftet und hat Mühe, nicht unter die Räder zu kommen⁶⁰.

schon – lange vor Dionysius – im 2. Jahrhundert auf, scheint sich aber damals nicht durchgesetzt zu haben; siehe A.A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. II. Tübingen 1959, S. 71 mit Anm. 2. – Sehr viel jünger als die Zählung der Jahre nach Christus ist die rücklaufende Zählung der Jahre vor Christus; sie geht auf den italienischen Astronomen G.B. Riccioli (1598-1671) und seine *Chronologia reformata* (Bologna 1669) zurück und hat sich erst im 18. Jahrhundert durchgesetzt; bis dahin zählte man nach den älteren Weltära-Kalendern von der Schöpfung an; siehe O. Cullmann, *Christus und die Zeit*. Zürich³1962, S. 33 f. mit Anm. 2. 56 Lersch, S. 94 ff.

57 Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), AA 7 (1907), S. 62 (gegen Bengels Auslegung der Johannes-Apokalypse): »als ob sich nicht die Chronologie nach der Geschichte, sondern umgekehrt die Geschichte nach der Chronologie richten müßte«; dazu R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt 1979, S. 321 f. – Kant ist entgegenzuhalten, daß die christliche Chronologie ihrerseits auf einer Geschichtsdeutung beruht, welche das Christusereignis als zeitliche Mitte allen Geschehens betrachtet, daß »diese Einteilung nicht nur eine auf christlicher Tradition beruhende Konvention ist, sondern eigentlich grundlegende Aussagen der neutestamentlichen Theologie über Zeit und Geschichte voraussetzt. Diese Voraussetzungen sind dem heutigen Denken allerdings ebenso fremd, wie der christliche Kalender ihm geläufig ist« (Cullmann, a.a.O., S. 34).

58 Im Zusammenhang mit der Besetzung des Konvents durch Aufständische verhaftet und zum Tod verurteilt, beging er mit fünf anderen gleichfalls Verurteilten am 17. Juni 1795 Selbstmord. Siehe Gilbert Romme (Anm. 28), S. 19 f. Vgl. im selben Werk: R. Andrews, *Le néo-stoïcisme et le législateur montagnard. Considérations sur le suicide de Gilbert Romme* (S. 189 ff.).

59 Über Davids ausgedehnte parlamentarische Aktivitäten siehe Guillaume VII, Art. *David* (S. 300-305), sowie D.L. Dowd, *Pagcant Master of the Republic. Jacques Louis David and the French Revolution*. Lincoln 1948.

60 D.L. Dowd, *Jacques-Louis David, Artist Member of the Committee of General Security*, in: *The American Historical Review* 57 (1952), S. 871 ff.

Dieser David malt im Sommer 1793 im Auftrag der *Section du Contrat social* den ermordeten Marat. Der Maratkult verbreitet sich zu dieser Zeit in Windeseile im ganzen Land; Altäre werden aufgerichtet, Prozessionen veranstaltet; der Tote, immerhin ein reichlich bedenkenloser Demagoge, der in seinem Blatt *L'Ami du peuple* zu Massenhinrichtungen aufgerufen hat, wird jetzt wie ein Martyrer, wie ein Heiliger verehrt⁶¹. Die Maratfeste sind Beispiele jener unbekümmerten Sakralisierung revolutionärer Personen, die jetzt um sich greift – vielfach gegen den ohnmächtigen Widerstand der Kirche. Die Revolution emanzipiert sich vom christlichen Heiligenkalender, sie schafft sich selbst ihre Apotheosen und Martyrologien. Sakraler Glanz umgibt politische Opfer, die ganz von dieser Welt sind.

David malt sein Bild mit deutlicher Referenz auf diesen revolutionären Totenkult. Auch andere Elemente kehren wieder, die den revolutionären Festen das Gepräge gegeben hatten: J. Traeger hat sie jüngst in einer sorgfältigen Studie analysiert⁶². Da sind Anklänge der barocken Emblemik in der Widmung des Bildes, im Verhältnis von Schrift und Malerei. Da sind Beziehungen zum christlichen Martyrer- und Totenkult. Das Bild ist angelegt wie eine revolutionäre Pietà: Der herabhängende Arm Marats nimmt auf den Arm Christi in Michelangelos Pietà Bezug, ebenso die Kopfhaltung, wie K. Lankheit gezeigt hat⁶³. Da sind aber auch Elemente des Revolutionär-Neuen: sie äußern sich vor allem im dokumentarischen Realismus des Bildes, der an die Grenzen von Fotografie und Wachfigurenkabinett führt, und im malerischen Pathos des Bildes, das einen Neuanfang der Kunst bezeichnet⁶⁴.

In unserem Zusammenhang interessiert ein spezieller Zug. Als David sein Bild malte, waren die Verhandlungen des Konvents über den republikanischen Kalender und die neue Zeitrechnung in die entscheidende Phase eingetreten. Am 6. Oktober 1793, acht Tage vor der Fertigstellung des Bildes, wurde die christliche durch die revolutionäre Zeitrechnung ersetzt, die rückwirkend mit dem 22. September 1792 begann. David hat auf diese neue Zeitrechnung umgehend reagiert. Auf der Holzkiste, welche die Widmung trägt, erkennt man links und rechts an den unteren Ecken noch die Jahreszahl 1793 – doch sie ist übermalt; statt dessen steht nun in der Mitte: *L'An Deux*. Der alten Zeitrechnung ist Charlotte Corday, die Mörderin, mit dem Datum ihres Briefes in Marats Hand noch unterworfen. Und so geht die Grenze

61 Über den Maratkult und seine Vorläufer: Mathiez I, S. 53; Tiersot, S. XIII f., S. 119 ff., S. 191 ff.; A. Soboul, *Sentiments religieux et Cultes populaires pendant la Révolution: Saints patriotes et martyrs de la liberté*, in: *Annales historiques de la Révolution Française* 29 (1957), S. 193 ff.; B. Plongeron (Anm. 26), S. 114 ff. Zur Nachgeschichte: Mathiez II, S. 275.

62 J. Traeger, *Der Tod des Marat. Revolution des Menschenbildes*. München 1986.

63 K. Lankheit, *Jacques-Louis David. Der Tod Marats*. Stuttgart 1962.

64 Traeger, S. 75, mit Beziehung auf das Urteil Baudelaires.

zwischen der christlichen Zeitrechnung und der neuen Ära der Revolution mitten durch das Bild hindurch⁶⁵.

III

Selbst im revolutionär erregten Frankreich, unter der Herrschaft des Terrors und der Konventskommissare, hat sich der neue Kalender nicht völlig durchgesetzt. Vor allem die Konkurrenz von Sonntag und *Decadi* sollte zu einem heillosen Durcheinander führen. Daß man plötzlich am Sonntag arbeiten mußte, am *Decadi* nicht arbeiten durfte, leuchtete dem Volk nicht ein. Die Akten der Konventskommissare sind voll von Beschwerden der Kommunen, Berichten über Verweigerungen, heftigen Repliken der Autoritäten⁶⁶. Auch der Konvent beschäftigte sich mehrfach mit dem Problem⁶⁷. Da und dort gingen besonders schlaue Bürgermeister dazu über, am Sonntag und am *Decadi* zu feiern, was bei den revolutionären Gesellschaften heftigen Widerspruch auslöste, weil es, wie ein Bericht an den Konvent sagt, der Landwirtschaft schade⁶⁸. Anderswo stand man vor dem Problem, den *Decadi*, der von der Bevölkerung nicht angenommen wurde, attraktiv zu machen; patriotische Anlässe, Tugendfeste und Vernunftkultus reichten dafür offenbar nicht aus. So verlangte die *Société populaire* von Charolles vom Staat Geld für Freizeitangebote am *Decadi* – sonst würden sich die Landfrauen wie bisher am Sonntag treffen⁶⁹.

Hinter dem Widerstand gegen die neue Monats- und Jahreseinteilung stecken nicht nur religiöse und traditionelle Motive, Unlust am Neuen, Ärger über Reglementierungen – man darf auch soziale Gründe dahinter vermuten. Es war ein gewagtes Spiel, daß der Staat mit den alten Festen und dem Sonntag ein erhebliches Stück Freizeit einzog, daß er plötzlich die Arbeitstage von sechs auf neun ausdehnte, daß er aus dem jahrhundertalten Konsens über die Ruhe am siebten Tag ausbrach. Selbst in Kriegs- und Revolutionszeiten war dies ein harter, nur widerwillig hingemommener Eingriff⁷⁰. Die neuen

65 Traeger, S. 76 f.

66 Ozouf, S. 188 mit Anm. 1.

67 Guillaume III, S. 595, S. 599; siehe auch Guillaume VII, Art. *dimanche et decadi*.

68 Guillaume III, S. 595: »Cet abus est préjudiciable à l'agriculture; elle demande qu'on y remédie, et que l'instruction publique soit promptement organisée.«

69 Guillaume III, S. 598.

70 Und erst recht später! Im Anschluß an das Nationalkonzil der Konstitutionellen Kirche im November 1798 protestierten die Bischöfe scharf gegen die Anweisung des Innenministers, die Hochämter auf den *Decadi* zu verlegen. Sie bemerken: »Au surplus, depuis quatre ans, on a déjà inventé quatre ou cinq religions: le culte de la *Raison*, le culte de *Marat*, auxquels succedèrent les fêtes de l'Etre suprêmes imaginées par Robespierre; elles ont disparu pour faire place à la

Dekadenfeste konnten den Sonntag und die kirchlichen Feiertage nicht ersetzen. Der Dekadenkult, die Theophilanthropie, die sich aus ihnen entwickelten, blieben eine Angelegenheit verhältnismäßig kleiner Kreise⁷¹.

Angesichts der kleinlichen, pedantischen, buchhalterischen »Erfassung« des Jahres und seiner Arbeitszeit im republikanischen Kalender verblaßte schließlich die Utopie des Festes, die den Ausgang der Debatten über die neue Zeiteinteilung gebildet hatte. Keine Rede mehr von den alten Plänen, die neue Zeit von der »Eroberung der Freiheit« an zu zählen, das Jahr mit »großen Erinnerungen zu besäen«, es zu einer Erinnerungsgeschichte der Revolution zu machen⁷². Im Alltag pragmatischer Ernüchterung verhalte der Aufruf des Dichters und Konventsabgeordneten Marie-Joseph Chénier, es gelte die großen Schritte der Vernunft, die über Europa hinaus bis an die Grenzen der Welt gegangen seien, durch die Feste in die Zukunft zu tragen⁷³.

So ist die revolutionäre Festidee und -politik schließlich gescheitert – und mit ihr die neue Zeitrechnung und der neue Kalender. Sonntag und christliche Zeitrechnung behaupteten sich auch in nachrevolutionärer Zeit. Auf den Münzen der Amerikanischen Revolution, die der Französischen vorangegangen war, war der *novus ordo saeculorum* ohnehin von Anfang an nicht mehr als ein humanistisches Zitat – man war weit entfernt davon, daraus Konsequenzen für die chronologische Ordnung zu ziehen⁷⁴. Im 19. Jahrhundert experimentierten Gruppen um Comte mit neuen, zum Teil der Französischen Revolution entlehnten Jahreseinteilungen und mit Kalendern, in denen statt Heiligen und Festen große Männer und bedeutende Ereignisse figurierten.

theophilanthropie et déjà on parle d'une invention nouvelle. le culte *providenciel*, tandis qu'un autre propose tout bonnement d'adorer le soleil!« (Zit. bei Mathiez II, S. 275; dort 276 ff. weitere Beispiele für den Widerstand gegen den *Decadi*).

71 Mathiez II, passim.

72 Die entsprechenden Texte bei Simon, S. 88, 110, 165, 203 ff. M. Ozouf verweist auf die Spannung zwischen dem mathematischen Systematisierungswillen, der die Mitglieder des Unterrichtsausschusses beherrschte, und der Notwendigkeit, geschichtliche Daten im Festkalender zu berücksichtigen – Daten, die naturgemäß keiner Logik und Symmetrie folgen (a. a. O., S. 198). B. Plongeron, *La fête révolutionnaire devant la critique chrétienne (1793-1802)*, in: *Colloque*, S. 537 ff., macht darauf aufmerksam, daß sich mit dem Dekret vom 18. Floreal des Jahres II zwei Kategorien von Festen herausbilden: Nationalfeste (wie schon von der *Constituante* eingeführt, siehe oben Anm. 1) und Dekadenfeste. Die Schwierigkeiten im Verhältnis von revolutionärem Fest und Kirche rühren von der Vermischung staatlicher und religiöser Züge in beiden Festen her – wobei diese Vermischung bei den Dekadenfesten, die ja den christlichen Sonntag kopieren und travestieren, fast unvermeidlich ist, während sie bei den Nationalfesten zwar de facto existiert, nicht aber notwendig sein muß: in der allmählichen »Desakralisierung« dieser Feste liegt eine Chance, daß sie sich zu normalen »Staatsfeiertagen« weiterentwickeln.

73 Guillaume II, S. 757.

74 H. Arendt, a. a. O., S. 232 ff. S. 262 ff., S. 275. Wenn die Französische Revolution nach Marx' bekanntem Wort in römischem Gewand den Schauplatz der Geschichte betrat, so zeigt sich das u. a. darin, daß sie entschlossen ihre neue Zeit *ab urbe codita* gerechnet hat.

Kreise von Jüngern Nietzsches entwickelten später eine paradoxe Übung daraus, die Jahre nach dem Tod Gottes zu zählen. Aber das waren kleine Zirkel ohne große Wirkung. Und selbst die Revolution und Diktaturen des 20. Jahrhunderts haben – zumindest im europäischen Kulturkreis – die gebräuchliche Zeitrechnung und Jahresgliederung nicht mehr dauerhaft in Frage gestellt. Lenins Versuch einer Ausdehnung der Arbeitstage auf Kosten der Feste stieß in der Revolution zunächst auf den Widerstand der Arbeiter, die hier einen sozialpolitischen Besitzstand gefährdet sahen⁷⁵. Mussolinis Versuch einer neuen Zeitrechnung – die mit dem Marsch auf Rom beginnen sollte – verfiel der Nichtbeachtung oder der Lächerlichkeit⁷⁶. Hitler hat mit gewaltigen Aufmärschen und kultischen Feiern im 20. Jahrhundert vielleicht am entschiedensten an den Formenschatz der revolutionären Feste angeknüpft⁷⁷ – doch seine Feste feierten nicht, wie die französischen, ein Menschheitsideal, sondern waren Ausdruck völkischer Hegemonie und rassischer Abgrenzung.

So wirkt von den Festen der Französischen Revolution nur wenig dauerhaft und unumstritten weiter. Am stärksten ist ihre Wirkung auf die modernen weltlichen Feiertage gewesen. Politisch hat die Französische Revolution den modernen Nationalfeiertag, den geschichtlichen Gedenktag begründet – gemeinsam mit den amerikanischen Revolutionären, freilich mit einem weit stärkeren Einschlag des Religiösen und (Pseudo)sakralen als in den USA. Künstlerisch haben die Feste das Modell eines politischen Gesamtkunstwerks geschaffen und neue Maßstäbe für die öffentliche Darstellung des Staates entwickelt. Musikalisch klingen sie nach in der vehementen Rhythmik der Revolutionslieder, in den Fanfaren- und Signalthemen einer soldatischen Orchestermusik und in der Revolutionsoper, die zum Vorbild für Beethovens *Fidelio* wurde. Auch die Wiederbelebung der Olympiade ist ein Nebenergebnis der Konventsberatungen über den republikanischen Kalender – der Gedanke wird mehr als ein Jahrhundert später von Pierre de Coubertin verwirklicht. Endlich sei an die revolutionären Fastnachtsbräuche erinnert, die in Europa an alte Traditionen anknüpfen und sie politisch neu beleben – die Kokarden und Schärpen der Mainzer Fastnacht verraten noch heute etwas über diese Zusammenhänge.

75 P. Scheibert, *Lenin an der Macht*. Weinheim 1984, S. 335.

76 H. Grotefend/Th. Ulrich, a. a. O., S. 29. In Italien wurde in der faschistischen Epoche doppelt gezählt, indem neben das normale Datum die weitere Zeitangabe »anno I, II, III ...« trat.

77 Kalendarisch dagegen war das millenarische *Dritte Reich* – vielleicht auch wegen seiner kurzen Lebensdauer – zurückhaltender; es beschränkte sich darauf, die Spuren der christlichen Zeitrechnung zu verwischen (»nach der Zeitwende«), Kalenderzensur zu üben und in seinem bis ins Kalendarium neuheidnischen »Deutschen Bauernkalender« (1934) germanische Mythologie und »Eintopfsonntage« anstelle der Heiligenfeste und christlichen Gedenktage zu propagieren; siehe L. Rohner, *Kalendergeschichte und Kalender*. Wiesbaden 1978, S. 476 f.

Sonntag und christliche Zeitrechnung sind heute nicht mehr von revolutionären Festen und republikanischen Kalendern bedroht. Eher drohen ihnen von innen her Gleichgültigkeit und Vergessen. Über die Unfähigkeit zu feiern wird heute viel räsioniert. In den Verhandlungen über Arbeitszeit und Freizeit regiert die Zweckhaftigkeit: längst geht es nicht mehr um die Utopie des »Großen Festes«, sondern allenfalls um die Prosa arbeitsfreier Tage.

So mag es nützlich sein, sich daran zu erinnern, daß eine Festkultur nichts Selbstverständliches ist und daß sie noch in ihren weltlichsten Ausläufern von der Erinnerung an ihren Ursprung lebt. In Europa hat das Christentum diese Festkultur über Jahrhunderte hin entwickelt und angereichert. Die Französische Revolution versuchte, sie durch ein weltliches Modell zu ersetzen – in Auseinandersetzung mit den katholischen Traditionen; vor Augen das antike Ideal der Ungeschiedenheit von Kult und Politik. Aus dem Kampf ist keine Verschmelzung hervorgegangen, wohl aber ein schärferes Bewußtsein von Differenz und Zusammengehörigkeit weltlicher und geistlicher Feste im Abendland. Daher ist die Französische Revolution noch heute für die europäische Festkultur bedeutsam, und daher es lohnt sich, ihre Feste aus der Nähe zu betrachten⁷⁸.

78 Nach Abschluß des Manuskripts sind mir bekanntgeworden: P. Aufgebauer, Die astronomischen Grundlagen des französischen Revolutionskalenders, in: *Die Sterne* 51 (1975), S. 40 ff.; H. Krauss, Das Ende des Fortschritts. Zur Funktion der uchronischen Dramen während der Französischen Revolution, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* (Heft 3/4 1979), S. 387 ff.; J. Hennig, Kalendar und Martyrologium als Literaturformen, in: ders., *Literatur und Existenz. Ausgewählte Aufsätze*. Heidelberg 1980, S. 37ff.