

HANS MAIER · MÜNCHEN

## 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

---

HANS MAIER, 1931 in Freiburg/Breisgau geboren, ist Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

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 Gefühl dafür, daß Jesu Werk ein Maßstab 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.<sup>1</sup>

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 »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.<sup>2</sup> 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 2. 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 Jesus Christus. Ihm sei Ruhm, Ehre, Herrlichkeit und ewiger Thron von Geschlecht zu Geschlecht. Amen.«<sup>3</sup> 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.«<sup>4</sup> Ähnliche Datierungen finden sich auch in den Akten des hl. Pionius und seiner Genossen<sup>5</sup> und in den prokonsularischen Akten des hl. Cyprian<sup>6</sup>: in beiden steht am Ende der üblichen Zählungen nach Regierungsjahren die nun schon allgemein gebrauchte Formel »unter der Herrschaft unseres Herrn Jesus Christus«.<sup>7</sup> 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 Zeitrechnung<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> Die Texte der Martyriologien – z. T. auf Gerichtsprotokollen fußend – gingen so im Lauf der Zeit ins Gedächtnis der Kirche ein. Sie wurden zum Allgemeinwissen in der Christenheit.<sup>10</sup> Damit gehörte auch der Verweis auf die Herrschaft Christi zum allerorts bekannten Traditionsgut; wir dürfen damit rechnen, daß er überall dort gegenwärtig war, wo in Gottesdiensten der Märtyrer 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«. <sup>11</sup> 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. <sup>12</sup> 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 in die Verhältnisse ein. 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 Zeitbewußtsein <sup>13</sup> 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 Ge-



schehensfolge (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.<sup>14</sup>

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 Siebentageszyklus. 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 Kleinasiens. Von hier drang sie im Lauf der Zeit nach ganz Europa vor.<sup>15</sup> Es ist erstaunlich, daß gerade eine nicht-naturhafte, auf Konvention beruhende Zeitspanne, die Woche<sup>16</sup>, 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 2. und 3. Jahrhundert durch die griechisch-römische Planetenwoche hindurchgegangen und hatte deren Tagesbezeichnungen übernommen.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> Und endlich gab es seit der auf Julius Cäsar zurückgehenden Kalenderreform (45 vor Christus) ein *Julianisches Jahr*, das die Grundlage aller modernen Chronologien bildete, 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 Jerusalem) noch mit diesem verbunden, später verselbständigt und immer mehr in Konkurrenz zur jüdischen Festordnung tretend.<sup>19</sup> Über seine Ursprünge und sein Alter gibt es verschiedene Theorien<sup>20</sup>; 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.<sup>21</sup> Die frühen Christen nannten diese Versammlung mit Verkündigung und Eucharistie *Herrentag* – ein Begriff, in dem das Gedenken an Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi enthalten war.<sup>22</sup> Entscheidend war die regelmäßige Wiederholung dieses Gedenktags – heutige Liturgiker sprechen vom »Wochenpascha«<sup>23</sup> –, 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 Vaticanum 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 Saturntag und den jüdischen Sabbat vom Wochenanfang<sup>24</sup>; unter Christen entwickelte sich, von Provinzialsynoden ausgehend, allmählich eine Sonntagsmeßpflicht. 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.<sup>25</sup>

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; hinzukamen 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 wachhielt<sup>26</sup>, so zeichneten 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«<sup>27</sup> kündigte sich an.

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<sup>28</sup>, bis endlich der früh- und hochmittelalterliche Computus, die mathematisch-astronomische Oster- und Kirchenrechnung<sup>29</sup>, 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<sup>30</sup>; zum anderen zeigten sich bald die Schwierigkeiten der Koordination der verschiedenen durch die Gestirne gegebenen Zeitordnungen.<sup>31</sup> Nicht nur der julianische Schalttag alle vier Jahre war um etwa elf

Minuten pro Jahr überzogen, was in 128 Jahren einen Tag ausmachte – 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 war<sup>32</sup> und der mannigfache Reformvorschläge auslöste.<sup>33</sup> 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-Tag-und-Nacht-Gleiche 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 wurden; 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.<sup>34</sup>

Gegen die »päpstliche« Kalenderreform gab es Widerstände – Europa war inzwischen konfessionell gespalten. Obwohl die Maßnahmen durch eine internationale Kommission vorbereitet worden waren und obwohl sie manchem Fachmann nicht weit genug gingen<sup>35</sup>, setzte sich der reformierte Kalender 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 das 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 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).<sup>36</sup> Die Zeitmaße füllten sich mit spiritueller Bedeutung, ob es sich nun um die Wochentage handelte<sup>37</sup>, um die Festkreise des Kirchenjahres oder um den Heiligenkalender. Und aus dem Kalender gingen – wie John Hennig, Arno Borst und Ludwig Rohner dargetan haben – erzählerische und poetische Traditionen hervor: angefangen von lateinischen Kalenderversen und altirischer Poesie<sup>38</sup> über die »Contes« des Mittelalters<sup>39</sup> bis zu den volkstümlichen Kalendern der Neuzeit und den Kalendergeschichten Grimmelshausens, Hebels, Brechts.<sup>40</sup>

In den folgenden Jahrhunderten drängte die christliche Zeitrechnung allmählich die anderen Zeitrechnungen zurück.<sup>41</sup> Der Prozeß vollzog sich langsam. Vielfach zählte man noch nach Regierungsjahren: so die Langobarden 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.«<sup>42</sup> 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 Welter-schaffungs- 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.<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> 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-Dorothee von den Brincken in wesentlichen Punkten erhellt worden.<sup>45</sup> Wiederum war Beda Venerabilis der erste, der in seiner *Kirchenge-*

*schichte* ein Ereignis auf diese neue Weise datierte: Cäsar, so schreibt er, kam nach England im Jahre 60 vor Christus, *ante vero Incarnationis Dominicae tempus anno sexagesimo*<sup>46</sup> – es ist die erste Rückwärtsdatierung der Weltgeschichte.<sup>47</sup> Beda verwendete diese Zählung fast spielerisch (er behielt daneben das alteingeführte *ab urbe condita* bei); er hat sie auch nicht weiter systematisiert, zumal da er in seinem Spätwerk keine vorchristlichen Zeiträume zu behandeln hatte. Seine komputistischen Bedenken gegenüber der biblizistischen, aber auch der inkarnatorischen Zeitrechnung sind bekannt.<sup>48</sup> 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<sup>49</sup>; aber sowohl er wie die folgenden Historiker gaben sich im allgemeinen mit kleineren Zeiträumen zufrieden: Annalen und Viten traten an die Stelle umfassender Chroniken<sup>50</sup>; die »lange Zeit« der Computisten blieb für Jahrhunderte die Ausnahme.<sup>51</sup>

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 sie konnte rascher aufgefunden werden.<sup>52</sup> So standen in seiner Schrift *aetas Mundi* und *aetas Christi* nebeneinander; doch die Waage begann sich nun deutlich zugunsten der »Zeit Christi« zu neigen.<sup>53</sup>

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 Regierungszeiten der Päpste; und ähnlich konnten Völker, die nicht zum Heiligen Römischen Reich gehörten, ihre Könige und Fürsten leichter in einer Zeit *nach Christus* unterbringen als in einer Folge kaiserlicher Regierungsjahre.

Jedenfalls: die katholischen wie die protestantischen Länder Europas wandten sich nun allmählich von der biblizistischen Weltära ab. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts häufen sich die Belege. So zählte der Melancthon-Schüler Johann Aurifaber 1550 in seiner *Chronica ... deutsch* 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.<sup>54</sup> Zu Beginn des 17. Jahrhunderts traten Sethus Calvisius, Johannes Kepler und die Jesuiten Dionysius Petavius und Giovanni Battista Riccioli für die neue Datierungsweise ein.<sup>55</sup> 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!<sup>56</sup> So kam auch ein so strenger Hüter der Tradition wie Bossuet nicht umhin, neben den biblizistischen Datierungen zusätzlich die Zählung *vor Christus* für seine Universalgeschichte zu verwenden.<sup>57</sup> In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vollends wurden um die alte Schöpfungsära nur noch Nachhutgefechte geführt.<sup>58</sup>

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. Und 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<sup>59</sup>, kam es in der Französischen Revolution zum ersten geschlossenen Gegenentwurf: dem *republikanischen Kalender*. Mit geringerer Wirkung experimentierten im 19. Jahrhundert Philanthropen, Positivisten, Anhänger Comtes und Nietzsches mit neuen Kalendern und neuen Zeitrechnungen<sup>60</sup> – das blieb im allgemeinen auf kleine Sektiererkreise beschränkt und interessierte nur wenige. Erst das 20. Jahrhundert wartete dann wieder mit größeren Experimenten, mit Gegenzeitrechnun-



gen 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 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.<sup>61</sup> Hinzukam 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, solche Erwägungen hätten kaum hingereicht, um die Abkehr von der christlichen Zeitrechnung und die Einführung einer ganz neuen Zeitzählung zu rechtfertigen. Also mußte anderes 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 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.<sup>62</sup>

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.<sup>63</sup> Doch bald zeigte sich, daß mit Rationalisierungen und Vereinfachungen solcher Art noch keine »neue Zeit« zu gewinnen war, zumal da das bisherige System so tiefgreifenden Veränderungen Widerstand entgegensetzte: das Jahr hatte nun einmal zwölf, nicht zehn Monate, und die Uhr mit zehn Stunden setzte sich in der Praxis nicht durch.<sup>64</sup> So ging man entschlossen an die Destruktion der alten Zeitrechnung und nahm zugleich das liturgische Jahr, die Heiligenfeste, die Siebentagewoche mit dem Sonntag ins Visier: die alte Zeit sollte verschwinden, eine neue aus dem Überschwang des revolutionären Festes geboren wer-



den<sup>65</sup>; 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«. <sup>66</sup> 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 herbstlichen Tages- und Nacht-Gleiche 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.«<sup>67</sup>

So führte der revolutionäre Gegenentwurf gegen die christliche Zeitrechnung und den christlichen Kalender im Ergebnis zwei gegensätzliche Tendenzen 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 Monate<sup>68</sup> 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 zugrundeliegt.<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup>

Gemeinsam war beiden Tendenzen, daß sie gegen die Siebentagewoche und den christlichen Sonntag standen: Romme hat dies seinem Konvents-

kollegen Grégoire gegenüber auch ganz ungeschminkt als Ziel der Reform herausgestellt.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> 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 jahrhundertalten Konsens über die Ruhe am siebten Tag auf und erweiterte die Arbeitszeit abrupt von sechs Tagen auf neun.<sup>73</sup> Es bedarf noch genauerer Untersuchung, welche Motive schließlich zum Zusammenbruch der revolutionären Zeitrechnung geführt haben.<sup>74</sup> Aber sicher war es nicht nur nachrevolutionäre Erschöpfung, auch nicht allein der Wille Napoleons 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 Lalande und Laplace gaben schon 1801/02 die Sache verloren<sup>75</sup>, 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. 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.<sup>76</sup> Nietzsches *Ecce homo* erhob den Anspruch, mit dem 30. September 1888 der »falschen Zeitrechnung« den »ersten Tag des Jahres Eins« neu zu beginnen<sup>77</sup>; und 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.

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.<sup>78</sup> Spätere Experimente der Sowjetunion mit einer gleitenden 5-Tage-Arbeitswoche ohne Samstag und Sonntag waren nicht von Dauer. Im Zweiten Weltkrieg kehrte Stalin zur traditionellen Woche und zum Sonntag zurück.<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup> 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<sup>81</sup>; 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 hier darzustellen versuchte.

#### ANMERKUNGEN

1 Handliche Übersicht bei H. Kaletsch, Art. »Zeitrechnung«, in: *Lexikon der Alten Welt*, 1965 (Neudruck 1990), S. 3307ff. Zum folgenden: H. Maier, *Die christliche Zeitrechnung*. Freiburg<sup>2</sup> 1992.

2 O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichts-Auffassung*, 1946,<sup>3</sup> 1962, S. 75 ff., 105 f.

3 *Martyrium Polykarps*, in: R. Knopf/G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*,<sup>1</sup> 1929, S. 7. Übersetzung nach G. Rauschen, *Echte alte Märtyrerakten* (Bibliothek der Kirchenväter 14), 1913, S. 307f. (für dieses und die folgenden Zitate sei ganz allgemein auf den Quellenteil verwiesen).

4 *Akten des Apollonius*, in: R. Knopf/G. Krüger, ebd., S. 35. Übersetzung nach G. Rauschen, ebd., S. 328.

5 *Martyrium des Pionius*, in: R. Knopf/G. Krüger, ebd., S. 57.

6 *Akten Cyprians*, in: ebd., S. 64.

7 Anhand der neueren Editionen ist der Hinweis von Ehrhardt (A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. II, 1959, S. 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 A. A. T. Ehrhardt, ebd., S. 71. Von einer »weitreichenden weltchronologischen Umdisponierung« in den ausgehenden Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts spricht A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, 1977, S. 400.

9 H. Reifenberg, *Fundamentalliturgie*, Bd. II, 1978, S. 270 f.; J. Hennig, *Kalender und Martyrologium als Literaturformen*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* VII,1 (1961), S. 1 ff.; jetzt in: Ders., *Literatur und Existenz. Ausgewählte Aufsätze*, 1980, S. 37 ff. (10 f., 25 ff.).

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

11 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. (64).

12 Ebd., S. 4 ff.

13 In seiner quellennahen Rekonstruktion liegt nach wie vor das Verdienst O. Cullmanns. Viele seiner systematisch erschlossenen Befunde werden übrigens durch die historischen Ana-

lysen A. Stobels, a. a. O., bestätigt. Demnach fiel die Wendung von einem hocheschatologischen zu einem stärker soteriologischen Selbstverständnis der christlichen Gemeinden ins Ende des 2. 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« (A. Stobel, a. a. O., S. 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: H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 5), 1983, S. 18ff.; ferner J. Hennig, a. a. O., S. 45 ff.; H. Reifenberg, a. a. O., S. 236ff.

15 H. Zemanek, Kalender und Chronologie, 1987, S. 18ff.; H. Auf der Maur, ebd., S. 26ff.; H. Reifenberg, ebd., S. 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. H. Zemanek, ebd., S. 18.

17 H. Auf der Maur, a. a. O., S. 27; H. Zemanek, ebd., S. 82.

18 Hierzu A. Borst, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, 1990, S. 18ff.

19 H. Auf der Maur, a. a. O., S. 26ff., 36ff.; H. Reifenberg, a. a. O., S. 243 ff.

20 Zum Forschungsstand: W. Rordorf, Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum, in: *Liturgisches Jahrbuch* 31 (1981), S. 145ff.; H. Auf der Maur, ebd., S. 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« (H. Auf der Maur, ebd., S. 39).

22 W. Rordorf, a. a. O., S. 156ff.

23 So H. Reifenberg, a. a. O., S. 244; vgl. auch J. Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, 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.«« (S. 147f.)

24 A. Borst, a. a. O., S. 20.

25 H. Reifenberg, a. a. O., S. 245; H. Zemanek, a. a. O., S. 44ff.

26 Dazu J. Hennig, Der Geschichtsbegriff der Liturgie, in: *Schweizer Rundschau* 49 (1949), S. 50ff.

27 A. Stobel, *Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, 1984, S. 153.

28 Von einer »sehr bedeutsamen weltchronologischen Umstellung« spricht A. Stobel, *Ursprung und Geschichte*, a. a. O., S. 452, im Hinblick auf das ausgehende 2. Jahrhundert. Er weist auf den Zusammenhang zwischen der alexandrinischen Computation 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 mittelal-

terliche 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« (S. 453).

29 Dazu jetzt A. Borst, a. a. O., passim, und H. Zemanek, a. a. O., S. 35 ff.

30 Zum Problem des Geburts- und Todesjahres Jesu A. Strobel, *Texte zur Geschichte*, a. a. O., S. 139 ff., und H. Zemanek, ebd., S. 84 ff.

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 P. Rück, *Die Dynamik mittelalterlicher Zeitmaße und die mechanische Uhr*, in: H. Möbius/J. J. Berns (Hrsg.), *Die Mechanik in den Künsten. Studien zur ästhetischen Bedeutung von Naturwissenschaft und Technologie*, 1990, S. 17 ff., 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 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 Frühlingsvollmond 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 kalendrischen 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« (26 f.).

32 Ebd. S. 20.

33 H. Zemanek, a. a. O., S. 29 ff.

34 Ebd., S. 11, 28 ff.

35 So z. B. dem Calvinisten und Schöpfer der modernen Chronologie Joseph Justus Scaliger (1540–1609); vgl. A. Borst, a. a. O., S. 88.

36 P. Rück, a. a. O., S. 21.

37 P. Rück, ebd., S. 25 f., 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 J. Hennig, *Kalender und Martyrologium*, a. a. O., S. 19 ff.

39 Fest und Kalender in französischen Erzählwerken des 12. und 13. Jahrhunderts behandelt eine Thèse de Doctorat d'Etat von Philippe Walter, die für 1991 angekündigt war (im Mittelpunkt steht Chrétien de Troyes). Auf die Verwandtschaft von lat. *computare* mit den volkssprachlichen Vokabeln *conter*, *contar*, *raccontare*, *erzählen*, *to tell* weist Borst hin: ... »die Nichtgelehrten Europas verklammerten das Erzählen von Geschichten und die Zählung von Zeit« (a. a. O., S. 41).

40 L. Rohner, *Kalendergeschichte und Kalender*, 1978, S. 119 ff., 159 ff., 373 ff.

41 Zum folgenden P. Rück, a. a. O., S. 22 ff., und A. Borst, a. a. O., S. 44 ff. (der auch auf Rückschlüsse im Gebrauch computistischer Methoden im 11. Jahrhundert hinweist).

42 P. Rück, ebd., S. 23.

43 A.-D. von den Brincken, *Beobachtungen zum Aufkommen der retrospektiven Inkarnationsära*, in: *Archiv für Diplomatik* 25 (1979), S. 5 f.

44 J. Miethke, *Das Reich Gottes als politische Idee im späteren Mittelalter*, in: J. Taubes (Hrsg.), *Religionstheorie und Politische Theologie* (Bd. 3: Theokratie), 1987, S. 267 ff.

45 A.-D. von den Brincken, a. a. O.; Dies., *Anniversaristische und chronikalische Geschichtsschreibung in den »Flores Temporum« (um 1292)*, in: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbeußtsein im späten Mittelalter*, hrsg. von H. Patze (= *Vorträge und Forschungen XXXI*), 1987, S. 195 ff.

46 Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica Gentis Anglorum*, c. II (PL 95; 27); dazu A.-D. von den Brincken, *Beobachtungen*, a. a. O., S. 6; A. Borst, a. a. O., S. 36.

47 A.-D. von den Brincken, ebd., 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« Beginn des 14. Jahrhunderts im mongolischen Ilkhanreich von Persien, als im Abendland bereits retrospektiv gerechnet wird. Ein Vorbild ist hier nicht auszumachen« (a. a. O., S. 2 f.).

48 Vgl. A. Borst, a. a. O., S. 33 ff.

49 A.-D. von den Brincken, *Marianus Scottus. Unter besonderer Berücksichtigung der nicht veröffentlichten Teile seiner Chronik*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 17 (1961), S. 191 ff.

50 Man denke an Einhards *Vita Caroli Magni* oder an die *Gesta Frederici* Ottos von Freising.

51 A. Borst, a. a. O., S. 56 ff.

52 Zit. bei A.-D. von den Brincken, *Beobachtungen*, a. a. O., S. 9 mit Anm. 59 (»quia hec era magis solemnitas est apud nos et citius solet requiri«).

53 So auch A. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, 1960, S. 81 ff. (zu Rolevinck 87 und Anm. 260).

54 Ebd., S. 87 f.

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 A. Klempt, a. a. O., S. 85.

57 K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, <sup>2</sup>1953, S. 100 f., 129 ff.

58 A. Klempt, a. a. O., S. 88 f.

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 Ergänzungschronologie zu der nach wie vor bestehenden jüdischen und mohammedanischen Ära präsent.
- 60 A. Mathiez, *La Théophilanthropie et le Culte décadaire (1796–1801)*, 1904; vgl. unten Anm. 76 und 77.
- 61 So H. Zemanek, a. a. O., S. 30ff. mit Einzelnachweisen. Im übrigen war es aufklärerische Tradition, mit den Ägyptern gegen die Gregorianische Ära zu argumentieren, wie schon der Artikel *ère* der *Encyclopédie* erkennen läßt.
- 62 Zum folgenden H. Maier, *Revolution und Kirche*, <sup>5</sup>1988, S. 269ff. (revolutionäre Feste und Zeitrechnungen).
- 63 M. Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789–1799*, 1976, S. 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: R. Reichardt/E. Schmitt, *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins*. München 1988, S. 66f.).
- 64 Einzelheiten bei B. Baczko, *Le Calendrier Républicain*, in: *Les Lieux de Mémoire* (sous la direction de P. Nora), 1984, S. 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: H. Maier, *Revolution*, S. 278ff.
- 66 H. Grotefend/Th. Ulrich, *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, <sup>10</sup>1960, S. 29; P. Aufgebauer, *Die astronomischen Grundlagen des französischen Revolutionskalenders*, in: *Die Sterne* 51 (1975), S. 40f.
- 67 *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de la Convention Nationale publiés et annotés par M. J. Guillaume*, 6 Bände, Paris 1891–1907; ein Registerband (1957) mit einer Einleitung von G. Bourgin enthält Korrekturen und Nachträge, Band II, S. 442.
- 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. P. Aufgebauer, a. a. O., S. 46; H. Zemanek, a. a. O., S. 100f.
- 69 Vgl. J. Wilke (Hrsg.), *Mehr als ein Weekend? Der Sonntag in der Diskussion*, 1989, mit Beiträgen von Urs Altermatt, Peter Häberle, Cornelius G. Fetsch, Jürgen Wilke und Hanspeter Heinz.
- 70 Freilich wuden die »Sansculottides« durch einen Konventsbeschluß vom 26. August 1794 wieder aufgehoben; nur der letzte wurde als Feiertag beibehalten.
- 71 M.-J. Guillaume II, LXXVII.
- 72 Die stärkere Verwurzelung des Revolutionskalenders in einer Großstadt zeigt die methodisch sorgfältige Studie von M. Meinzer, *Der französische Revolutionskalender und die »Neue Zeit«*, in: R. Reichardt/E. Schmitt, a. a. O., S. 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!), sondern auch Behördengängen, Besorgungen, Begegnungen diente; vgl. M. Meinzer, a. a. O., S. 60, 69ff.
- 74 Meinzer ist zuzustimmen, wenn er fordert, das eklektische Sammeln von Belegstellen müsse »durch eine konsequente Lokalstudie ersetzt werden« (a. a. O., S. 28f.). Freilich läßt eine Großstadtstudie wiederum keine Rückschlüsse auf ganz Frankreich zu – hier könnte nur ei-

ne Reihe konsequenter Stadt-Umland-Studien weiterhelfen. Wieviele Fragen bezüglich der Wirkung des revolutionären Kalenders noch offen sind, zeigt die Diskussion des Referats von M. Meinzer (Etienne François, Hans-Jürgen Lüsebrink, Michel Vovelle, Paolo Viola, Reinhart Koselleck, Michael Meinzer), a. a. O., S. 65 ff.

75 P. Aufgebauer, a. a. O., S. 47f.

76 Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, Edition commémorative, 1957, 12<sup>e</sup> Entretien, S. 383 ff., 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 I* (1934), XLIX; dazu K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, <sup>3</sup>1953, S. 411.

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

79 H. Zemanek, a. a. O., S. 102.

80 H. Grotefeld/Th. Ulrich, a. a. O., S. 29.

81 K. Vondung, *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*, 1971; R. Baumgärtner, *Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg*, 1977, bes. S. 92 ff.; L. Rohner, a. a. O., S. 476f.; J. Ackermann, *Himmler als Ideologe*, 1980, bes. S. 84 ff.