

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Rüpke, Jörg  
Title: "Kairos und Konstrukt: Zur Strukturierung von Zeit durch Ären und Kalender"  
  
Published in: Praktische Theologie: Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur  
Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus  
  
Volume: 34 (2)  
Year: 1999  
Pages: 120 - 128  
ISSN: 0946-3518  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.14315/prth-1999-0208>

---

The article is used with permission of [Bertelsmann/Penguin Random House](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## Kairos und Konstrukt

Zur Strukturierung von Zeit durch Ären und Kalender

Jörg Rüpke

---

### 1 Die Ordnung der Zeit

Zeiterfahrung ist subjektiv. Eine Woche vergeht im Flug, eine Stunde quält sich dahin. Das gleichmäßige Ticken des Sekundenzeigers ist eine optische Täuschung: Nur für die Caesium-Atome, nicht aber für die menschlichen Zeit-Genossen entspricht die Länge einer Zeiteinheit der Länge der nächsten. Offensichtlich läßt sich, etwa im Hinblick auf die Anforderungen bestimmter Tätigkeiten, zwar die „innere Uhr“, die biologische Zeit, auf Uhrzeit konditionieren, aber zahlreiche Experimente in Schlaflabors haben demonstriert, wie schnell solche 24-Stunden-Rhythmen verändert werden können.<sup>1</sup> Das wirft Probleme auf. Innerhalb eines sozialen Bezugssystems bedürfen die irreversibel ablaufenden Handlungssequenzen der Beteiligten einer Koordination. Bewegungen im Raum müssen aufeinander abgestimmt werden, schon elementare Formen der Arbeitsteilung, etwa in der häuslichen Nahrungsmittelproduktion oder -zubereitung und im Verzehr bedürfen zeitlicher Regelungen, selbst elementare individuelle Bedürfnisse wie Essen und Schlafen bedürfen der Konditionierung, soll ein erträgliches (und damit langfristiges) Leben und Überleben möglich sein. Zeit bedarf der Ordnung. Zeit hat aber keine Ordnung. Diese Aussage ist zu präzisieren. Den Rhythmus der Lichttage kann man nicht übersehen, circadiane Rhythmen spielen in Pflanzen- wie Tierwelt eine wichtige Rolle. Der Tag-und-Nacht-Rhythmus ist auch für menschliche Gesellschaften eine fundamentale Gegebenheit, selbst wenn die präzisen Grenzen und die Abstimmung von Tätigkeiten auf diesen Rhythmus bereits kulturelle Institutionen darstellen, die von der geographischen Lage der jeweiligen Gesellschaft und ihrem technologischen Niveau abhängig sind. Weitere

<sup>1</sup> Zur Subjektivität der Zeiterfahrung siehe *J. Aschoff*, Die innere Uhr des Menschen, in: Die Zeit (Schriften der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 6), München 1983, S. 133–144, *H. Nowotny*, Eigenzeit: Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls, Frankfurt a. M. 1989. Den größeren Horizont der Problematik des Zeitbegriffs erschließen *P. Bieri*, Zeit und Zeiterfahrung: Exposition eines Problembereichs, Frankfurt a. M. 1972; *J. T. Fraser*, Die Zeit: vertraut und fremd, Basel 1988. – Für Kritik und Textverbesserung danke ich Frau Silke Kamp, Potsdam, und dem Heftherausgeber, Herrn Dr. Kristian Fechtner.

natürliche Periodizitäten sind aber aus unterschiedlichen Gründen problematisch. Leicht erkennbare Periodizitäten unterhalb der Einheit Tag stehen nicht zur Verfügung. Oberhalb der Ebene Tag bietet sich – weil sichtbar und in etwa konstant – die Periodik der Lunationen an, doch entspricht der Rhythmus des Mondes keinem austausch- oder produktionswirtschaftlichen oder aus der Logik sozialer Beziehungen entspringenden Bedarf. Die überwiegende Zahl historischer Kulturen arbeitet mit Mondmonaten, um Zeit zu strukturieren, weil dies durch Beobachtung am einfachsten zu handhaben ist. Das unvergleichlich wichtigere Sonnenjahr ist dagegen empirisch nur mit viel Aufwand exakt zu bestimmen; gerade in seinen auffälligen und wirtschaftlich wichtigen meteorologischen Erscheinungen weist es zudem Unregelmäßigkeiten auf: Ein allein an einem (noch so präzisen) Solarkalender orientiertes Verhalten in der Landwirtschaft wäre nicht optimal.

Die Konsequenz, die sich daraus ergibt, lautet: Gesellschaften – bis in die meisten Bereiche hochkomplexer Gegenwartsgesellschaften hinein – müssen die Zeit nicht „messen“, nicht inhärente Strukturen von Zeit aufdecken, sondern selbst ordnen. Das zentrale Instrument dazu ist der Kalender, der typischerweise auf dem Element „(Licht-)Tag“ aufbaut und als zentrale Einheit den (Mond-)Monat benutzt. Dagegen bleibt die Art und Weise, wie das (Sonnen-)jahr definiert und kalendarisch realisiert wird, oft im dunkeln:

Es gibt Kulturen, die eine genaue Zählung und Bezeichnung der aktivitätsarmen Wintermonate aussparen; es gibt Kulturen, die die alle zwei bis drei Jahre notwendige Einschaltung eines dreizehnten Mondmonats zum Gleichlauf des Mondjahres ( $12 \times 29,5 = 354$  Tage) mit dem Sonnenjahr (365,25 Tage) einfach dadurch lösen, daß sie die Glaubwürdigkeit dessen bestreiten, der zwar richtig gezählt hat, aber in der Behauptung, es sei nun ein bestimmter Monat offensichtlich durch den jahreszeitlichen Rückstand Lügen gestraft wird.<sup>2</sup>

## 2 Kalender und Festkalender

Zerlegt man den Kalender einer beliebigen Gesellschaft in seine Bestandteile, scheint sich ein abstraktes Zeitrechnungsschema von der inhaltlichen Qualifikation, mit der einzelne Tage belegt werden, abheben zu lassen. Das zu illustrieren, ist bereits schwierig. Am besten kann man es sich im Deutschland der späten neunziger Jahre anhand der Wochenzählung („Lieferwochen“) deutlich machen: Die Vereinbarung für die 49. Lieferwoche weckt (zumindest für Nicht-Gewerbetreibende) wohl kaum die Assoziation „naßkalt“, 1. Adventwoche oder ähnliches. Aber kaum ein Kalender ist so abstrakt, daß er die Tage von 1 bis 354 oder 365 durchzählte und so bezeichnete. Typisch ist ein Koordinatensystem, das

<sup>2</sup> Siehe allgemein *M. P. Nilsson*, *Primitive Time-Reckoning: A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time Among the Primitive and Early Culture Peoples* (Acta Societatis Humaniorum Litterarum Ludensis 1), Lund 1920; speziell zum letztgenannten Fall *E. Leach*, Zwei Aufsätze über die symbolische Darstellung der Zeit, in: *E. Mühlmann/W. Müller* (Hg.), *Kulturanthropologie*, Köln 1966, S. 393–408.

mit Monatsnamen und nur innerhalb des Monats mit schlichten Zählungen arbeitet.

Mit einem derartigen Bezeichnungssystem hat man sich aber weiteres eingehandelt: Alle Tage eines Monats erhalten so bereits eine pauschale Qualifikation, sei es unmittelbar über den Monatsnamen (der Name eines Gottes, eines Herrschers, einer – wie es der französische Revolutionskalender versuchte – möglichst präzise bestimmten landwirtschaftlichen Tätigkeit oder eines Wetterphänomens: Januar/Janus, August, Thermidor), sei es durch stehende Assoziationen (der neblige November, Heiratsmonat Mai). Hinzu kommen historisch erworbene Assoziationen: Wer vom 1. Mai, 17. Juni, aber auch, unter Weglassung des bekannteren Festnamens, vom 25. Dezember redet, spricht nicht nur von einem abstrakten Termin. Erst durch diesen Typ von Daten gewinnt ein Kalender sein je spezifisches Profil und wird etwa durch National- oder Familienfeiertage zur Ausbildung spezifischer Identitäten genutzt. Demgegenüber bleiben die Monatsqualifikationen schwach und werden nur selten, zumeist beschränkt auf bestimmte Medien (bildliche Jahreszyklen, Monatsverse), evoziert.

Für das Gesamt einer komplexeren Gesellschaft, allemal für Hochkulturen, scheint das Jahr für die Ordnung und – dialektisch verknüpft – für die Wahrnehmung der Zeit die entscheidende Einheit zu bilden und damit den Horizont dessen zu bezeichnen, was als Vorstellung oder (spät – der römische Kalender scheint das älteste Beispiel zu liefern) Graphik als Kalender dient. „Natürlich“ ist diese Zeiteinheit nördlich und südlich der Wendekreise insofern, als sie von den Jahreszeiten und damit der Landwirtschaft relativ deutlich markiert wird. Dazu bildet das Jahr für den Menschen einen Zeitraum mittlerer Reichweite, einen überschaubaren Zeitraum,<sup>3</sup> der mit einer hinreichenden Anzahl von konstanten Elementen und genügend variablen Größen Planung erlaubt und sinnvoll macht. Somit liefert das Jahr den primären konzeptuellen Rahmen für eine lokale Gesellschaft, ihre zeitliche Struktur zu reflektieren und zu definieren; eine zyklische Sicht von Zeit wird damit nicht impliziert. Es eignet sich als Einheit sowohl für kultische (etwa als „Kirchenjahr“) wie für wirtschaftliche Zwecke („Rechnungsjahr“).

Das wichtigste Medium für die angesprochene Strukturierung bildet das Fest. Es gewährleistet durch seine Anziehungskraft Publizität, durch seine Außeralltäglichkeit Explizität: In Reden oder Riten können Vorstellungen formuliert oder präsentiert werden, das Fest hat ein Thema. Analysen einzelner Festkalender zeigen, daß die Feste in ihrer Gesamtheit Bezug auf die zentralen gesellschaftlichen Orientierungssysteme (insbesondere Religion) nehmen, die auch in der alltäglichen Lebenswelt präsent sind.

Das Fest kann einem überzeitlichen Sachverhalt – der göttlichen Begnadigung des Königs, dem Wert der Arbeit – eine zeitliche Präsenz verlei-

<sup>3</sup> R. Wendorff, *Zeit und Kultur: Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1980, S. 15.

hen, indem es ihn in Handlung umsetzt. Das Fest kann aber auch zeitlich im Jahr lokalisierte Handlungen thematisieren, sie bündeln, initiieren oder repräsentieren. In diesem Fall läßt sich die Funktion als „Ver-eindeutigung“ beschreiben: Der realiter durchaus gleitende Anfang mancher Handlungen (in einfacheren Gesellschaften vor allem in der Landwirtschaft, aber auch im Bereich kultureller oder politischer Aktivitäten) wird fixiert und akzentuiert.

Man kann formulieren: In seiner Gesamtheit beschreibt der Festkalender die komplexe zeitliche Selbststeuerung einer Gesellschaft in Form einer (meist religiös akzentuierten) symbolischen Strukturierung von Zeit. Empirisch bleibt eine solche Aussage aber schwer zu belegen: Zum einen läßt sich die „Gesamtheit“ kaum feststellen. Graphische Repräsentierungen des Kalenders stellen immer schon auf ein bestimmtes Publikum und einen bestimmten Zweck hin orientierte Selektionen dar, gesellschaftliche Sanktionen (Feiertage, Arbeitsverbote) haben Indikatorfunktion, liefern aber keine präzisen Momentaufnahmen sozialer Realität, geschweige denn ein vollständiges Inventar der Festpraktiken auf den verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen und in den verschiedenen Bezugskreisen. Im Hinblick auf das Individuum wird man vermutlich immer von einer nur teilweisen Deckungsgleichheit ausgehen: Der „offizielle“ Festkalender strukturiert – wenn auch keineswegs in allen Facetten – das reale Aktivitätsmuster des einzelnen und bettet ihn so in eine gesellschaftliche Komplexität ein, die die alltägliche Erfahrungswelt übersteigt.

### 3 *Theologie mit dem Rechenschieber*

Wie finden die Feste zu ihren Daten, wie kommt es also zur konkreten Struktur der zeitlichen Ordnung? Fragt man nach der Herkunft eines bestimmten Festkalenders in seiner konkreten Gestalt, dürfte er sich immer als historisch äußerst vielschichtiges Produkt entpuppen. Untersucht man aber das Wachsen und Schwinden von Festbeständen in griechischen, römischen und christlichen Kalendern als langfristigen Prozeß, so zeigt sich, daß bewußt (manchmal sogar manipulativ) bestimmte Strategien der Datumswahl verfolgt wurden.<sup>4</sup> Mag auch ein Ereignis zufällig auf ein Datum gefallen sein, seine kalendarische Repräsentation ist es oft nicht.

Da – schon aus Subsistenz-, wenigstens aber ökonomischen Gründen – nicht zu oft gefeiert werden darf, kommt der Koordination eines neuen Datums mit bestehenden große Bedeutung zu. Die Anknüpfung an, eine

<sup>4</sup> Für die Antike siehe *P. Herz*, Kaiserfeste der Prinzipatszeit, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16,2, Berlin 1978, S. 1135–1200; *J. Rüpke*, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40), Berlin 1995; für das Christentum auch *A. Baumstark*, *Liturgie comparée: Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, 3e éd. par Dom *Bernard Botte*, Chevotgone 1953.

ohnehin bestehende soziale Periodizität minimiert den organisatorischen Aufwand der Gemeinschaft: Markttag bieten in agrarischen Gesellschaften solche Gelegenheiten, im christlichen Kalender werden Festtage auf einen Sonntag gelegt oder wenigstens deren Nachfeier auf einen folgenden Sonntag. Unmittelbare zeitliche Nachbarschaft oder Identität (die unter Umständen auch polemisch gemeint sein kann) stellt eine Möglichkeit dar, (mehrtägige) Festkomplexe aufzubauen. Das setzt dann allerdings inhaltliche Bezüge voraus, sonst gilt eher die Abstandsregel: Zuviel auf einmal geht auf die Dauer nicht gut.

Das Miterleben einer jährlichen Festsequenz (das für ein konkretes Individuum einer beliebigen sozialen Gruppe immer nur partiell sein wird) erschließt kaum die zeitlichen Zusammenhänge und die Sinnpotentiale der zeitlichen Verhältnisse des Datenkomplexes. Exegese (als Theaterstück in antiken, als Homilie in christlichen Kontexten) ist erforderlich, um Festroutine zu verhindern, in der das Fest nur in seinem Gegensatz zum Alltag und nicht in seiner von religiösen oder politischen Spezialisten erzeugten je eigenen Bedeutung wahrgenommen wird. Die Symbolik der zeitlichen Korrelationen wird aber nicht nur durch das Ritual erschlossen. Ausgangspunkt der Interpretation kann auch die Verschriftlichung des Kalenders oder die explizierte Formulierung seiner Konstruktionsprinzipien sein, so daß in diesen Fällen der Kalender, nun als Text (oder Graphik), ein Eigenleben und damit eigene Bedeutungsinhalte gewinnt.

Hier interessiert eine Entwicklungslinie besonders: Individuen erleben Zeit unterschiedlich und machen zugleich die Erfahrung, daß es auf das richtige *timing* ankommt, d. h. darauf, eigene Handlungen im komplexen Handlungsgeflecht von Kultur und Gesellschaft richtig zu plazieren. Dies legt es nahe, den Kairos, den rechten Augenblick, zu erkunden, mithin die besondere Eigenschaft eines bestimmten Zeitpunktes aufzufinden und zu qualifizieren. Diese Frage kann man an die Sterne richten – astrologische Tagewählerei leistet genau dieses. Man kann aber auch versuchen, zu entsprechenden Erkenntnissen durch intensives Studium desjenigen Instruments zu kommen, das Zeit für den Normalfall unterschiedlich qualifiziert: des Kalenders.

Die Frühgeschichte des heutigen Gregorianisch-Julianischen Kalenders bietet einschlägige Beispiele. Aus verschiedenen Gründen wurden die Tage, die auf die alten, den Monat strukturierenden Daten (Kalenden als Monatsanfang, Nonen, die Iden als frühere Vollmondtage und Monatsmitte) folgten, als ungeeignet für größere neue Unternehmungen (Eheschließung, Reise) betrachtet – eine Vereinheitlichung. Im zweiten nachchristlichen Jahrhundert bezeugt Gellius, daß sehr viele auch den drittletzten Tag der „Woche“, also den Tag nach der Wochenmitte, für inominale, unglückverheißend, hielten.<sup>5</sup> Einen ähnlich „geometrischen“ Umgang mit dem Kalender bezeugt die Entwicklung des frühchristlichen Festkalenders, in dem „Gegendatierungen“, das heißt die Plazierung von Festen im genauen Halbjahresabstand, sinnvolle Bezüge herstellten.<sup>6</sup> Überlegungen über ka-

<sup>5</sup> Gellius, *Noctes Atticae* 5,17,3–5.

<sup>6</sup> Siehe G. Kretschmer, *Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 2 (1956), S. 22–46.

alendarische Abstände motivierten auch manche Positionen im Osterfeststreit, der erst nach langer Zeit die an das jüdische Passafest angelehnte Datierungspraxis gegen Versuche einer absoluten Datierung des Osterfestes im Julianischen Kalender (insbesondere in Anlehnung an das Frühlingsdatum des 25. März) durchsetzte.<sup>7</sup>

Was passiert hier? Während die Plausibilität und damit Legitimität der mit einem Kalenderdatum (Fest/Unglückstag) verbundenen Verhaltensvorschriften im Regelfall aus der jahreszeitlichen Assoziation (unter Umständen als „bewegliches Fest“ noch einmal verstärkt) oder aus einem historischen Präzedenzfall hervorgeht, ergibt sie sich hier nur noch aus Zahlenverhältnissen innerhalb des abstrakten Rechnungsschema Kalender. Die Kontingenz, der Konstruktionscharakter des Kalenders tritt deutlich zutage, wenn hier rein mathematisch-rechnerisch etwa durch die Symmetrie von Zahlenverhältnissen, kalendarische Zeit dramatisiert wird.<sup>8</sup>

#### 4 Ären in Ehren

Die in der Analyse des Kalenders gewonnenen Beobachtungen lassen sich als Frage auf die nächsthöhere Ebene von Zeit-„rechnung“ übertragen. Wo überhaupt systematische Jahreszählung vorgenommen wird, erfolgt sie zunächst in der Form eponymer Datierung – ein bestimmter politischer oder sakraler, für ein Jahr amtierender Funktionsträger gibt dem Jahr seinen Namen – oder durch die Zählung von Regierungsjahren eines Herrschers oder (zugegeben seltener) einer Herrscherin. Erst seit hellenistischer Zeit existiert eine Jahresrechnung, die zeitlich den Horizont eines einzelnen Herrschers übersteigt. Zugleich werden auch andere, sehr viel weiter reichende Ären entwickelt (etwa die Olympiadenrechnung oder im Westen die römische Rechnung „seit Gründung der Stadt“), die jedoch nur im wissenschaftlich-literarischen Bereich Verwendung finden. Vereinzelt werden hier für die rückblickende Geschichtskonstruktion chronologische Schemata verwendet, die mit „runden“ Zahlen rechnen, insbesondere dem Vielfachen von Generationendauer (20, 25 oder 33 Jahre). Prospektiv – zur Bestimmung zukünftiger Krisen- oder Kulminationspunkte – findet eine solche Rechnung aber keine Verwendung.<sup>9</sup>

Eine Ausnahme könnten die römischen Jahrhundertfeiern zum Abschluß von *saecula* bilden, allein bleibt hier in republikanischer Zeit die Frage einer fixen (100

<sup>7</sup> Die komplizierten Konfliktlinien sind glänzend aufgearbeitet von A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur 121)*, Münster 1977 (s. a. *ders.*, *Weltenjahr, große Konjunktion und Messiasstern*, in: ANRW II.20,2, 1987, S. 988–1187).

<sup>8</sup> Analoges gilt etwa für den negativ qualifizierten „Freitag, den 13.“ Ähnliche Verfahren zur Auszeichnung von Tagen gibt es auch in vielen asiatischen Kalendern, siehe z. B. N. Tannenbaum, *Shan Calendrics and the Nature of Shan Religion*, in: *Anthropos* 79 (1984), S. 505–515.

<sup>9</sup> F. Mora, *Fasti romani e schemi cronologici (Historia Einzelschriften)*, Stuttgart 1999.

oder 110 Jahre) oder einer variablen Zeitdauer (Tod der letzten Person, die noch das vorangegangene *saeculum* kannte) umstritten. Die berühmten, das goldene Zeitalter einleitenden Säkularspiele unter Augustus (17 v. Chr.) wurden relativ kurzfristig durch das Sprachrohr des Sibyllenorakels angesetzt; da das goldene Zeitalter bereits angebrochen war und Rom ohnehin ewig sein sollte, verknüpften sich die folgenden Säkularfeiern (bei Bedarf auch häufiger als alle hundert Jahre angesetzt) nicht mit Ärenspekulationen.<sup>10</sup>

Die Vielzahl der antiken Ären, die in ihrer praktischen Bedeutung durchweg hinter der Angabe von Regierungsjahren oder „Indiktionen“ (periodische Ausrufung von Steuerjahren) zurückblieben, wurde im sechsten Jahrhundert um die Inkarnationsära (Rechnung ab Christi Geburt) bereichert, die in weiten Teilen Europas sehr langsam dominierend wurde und schließlich sogar – nach ersten Anfängen im Spätmittelalter – durch eine retrospektive Rechnung „vor Christi Geburt“ den Rückgriff auf voranliegende Ären wenigstens potentiell überflüssig machte.<sup>11</sup>

Im Unterschied zu der prospektiv immer prekären Herrscherrechnung – niemand kann mit *Sicherheit* das nächste Jahr korrekt benennen – ermöglicht die Ära, zumal die nicht mehr dynastische Ära, einen benennenden Ausgriff in die Zukunft. Zugleich wird aber die zum Zeitpunkt der Einführung (typischerweise *nicht* das erste Jahr der Ära) dominante inhaltliche Qualifikation der Zeit mit dem Fortdauer der Ära weniger eindrücklich. Hier können nun wiederum die für den Kalender beschriebenen Mechanismen ansetzen, indem sie Zeit dramatisieren – im Rückblick als Wertung einer vergangenen Epoche und im Vorausblick als Erwartung einer besonderen Zeit. Die Jahreszahlen, die als Jahresnamen fungierten, ergeben sich dabei aus signifikanten Abständen zu vergangenen Ereignissen oder aus „runden“ Zahlen in den Jahresnamen selbst: 1000, 1900, 2000. Der erstgenannte Mechanismus kann nahezu beliebig nach aktuellen Bedürfnissen verwendet werden, entsprechend ist die soziale Reichweite der damit produzierten Daten gering beziehungsweise hoch spezifisch, betrifft etwa lokal, kulturell oder politisch eng definierte Gruppen. Demgegenüber erhebt der zweite Typ einen wesentlich weiteren Anspruch. Der Auswahlmechanismus erscheint der Verfügung durch die Zeitgenossen entzogen und erhöht gerade dadurch den kontingenten Charakter des Jahres.

Die Heraushebung bestimmter Jahreszahlen oder Zeitabstände bedarf, das haben die Beispiele gezeigt, keiner besonderen Zeitvorstellung, ist kein Produkt einer – angeblich im Unterschied zu zyklischen Vorstel-

<sup>10</sup> Zur Konstruktion der Säkularrechnung *B. Gladigow*, Aetas, aevum und saeclo-rum ordo: Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme, in: *D. Hellholm* (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, S. 255–271.

<sup>11</sup> Zu antiken Ären umfassend *W. Leschhorn*, Antike Ären: Zeitrechnung, Politik und Geschichte im Schwarzmeerraum und in Kleinasien nördlich des Tauros (Historia Einzelschriften 81), Stuttgart 1993. Zur Rückrechnung *A.-D. von den Brincken*, Beobachtungen zum Aufkommen der retrospektiven Inkarnationsära, in: *Archiv für Diplomatik* 25 (1979), S. 1–20.

lungen der nichtchristlichen Antike – linear-progressiv (jüdisch-) christlichen Zeitvorstellung.<sup>12</sup> Vorstellungen vom „Fortschritt der Zeiten“ gibt es auch in der vor- und nichtchristlichen Antike, der römische Epikureer Lukrez demonstriert die Möglichkeit solcher Konzepte selbst im Rahmen eines materialistisch-atomistischen Weltbildes.<sup>13</sup> Virulente Verbindungen mit Jahresrechnungen und dem Angebot runder Ären-Zahlen können dagegen apokalyptische Bewegungen oder Theoreme eingehen, also Geschichtsbilder, die mit einem krisenhaften Ende aller Geschichte rechnen. Die Existenz solcher Bewegungen besitzt vielfältige Ursachen, unter denen zufällig vorhandene Ären-Zählungen die geringste Rolle spielen dürften. Da derartige Gruppen typischerweise mit dem Umschlag der Geschichte noch zu ihren Lebzeiten rechnen, wird ein passendes Datum – wenn es eines solchen überhaupt bedarf – schon konstruiert. Entsprechend sollte auch der kalendarische Faktor für die chiliastischen Bewegungen des Jahres 1000 nicht überbewertet bzw. auch quellenkritisch untersucht werden.<sup>14</sup> Die jüngere Geschichte zeigt deutlich, wie in den 1970er Jahren das Symbol „2000“ mit chiliastisch-apokalyptischen Assoziationen besetzt wurde und dann mit der Annäherung an das Datum dieses Interesse zunehmend verloren ging. Die Berichte des Club of Rome und des amerikanischen Präsidenten als Leittexte sind den Fragen der Umstellung der Computeruhren, die Szenarien von den Grenzen des Wachstums der Expo 2000 gewichen.

## 5 Das Jahr 2000

Kurz vor der „Jahrtausendwende“ hat der hier vorgeführte Versuch einer verallgemeinerungsfähigen Rekonstruktion des kulturellen Umgangs mit Zeit im Medium von Kalendern und Ären nicht nur historisch-beschreibenden Charakter. Er möchte Beobachtungen stimulieren, die zur Falsifizierung oder Bestätigung der vorgestellten Thesen führen können und im Sinne einer historischen Anthropologie Befunde für eine Beschreibung der Zeitwahrnehmung im Prozeß der Globalisierung beitragen.

<sup>12</sup> Diese apologetische Opposition geht zurück auf *Nietzsche* und wurde vor allem von *T. Bomann*, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, München 1977, popularisiert. Dazu *H. Cancik*, *Die Rechtfertigung Gottes durch den „Fortschritt der Zeiten“: Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen*, in: *Die Zeit* (Schriften der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 6), München 1983, S. 257–288, Nachdruck in *Cancik*, *Antik – modern: Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, Stuttgart 1998, S. 25–54.

<sup>13</sup> Ausführlich *Cancik*, *Römische Rationalität: Religions- und kulturgeschichtliche Bemerkungen zu einer Frühform des technischen Bewußtseins*, a.a.O., (1998), S. 55–79 (ursprgl. 1979).

<sup>14</sup> Siehe *G. Duby*, *L’an mil*, Paris 1967; *ders.*, *An 1000, an 2000, sur les traces de nos peurs*, (Paris) 1995. Siehe auch *B. Lincoln* (ed.), *Religion, Rebellion, Revolution: An Interdisciplinary and Cross-cultural Collection of Essays*, New York 1985.

- Welche Metaphorik findet Verwendung? Dominieren Bilder der Öffnung oder des Schließens oder des Übergangs („Schwelle“)?
- Welchen Charakter gewinnt die Dramatisierung? Wer evoziert Ängste, wer Hoffnungen? Wie hat sich der Erwartungshorizont in den vergangenen Jahrzehnten verändert, was unterscheidet das Jahr 2000 des Jahres 1970 vom Jahr 2000 des Jahres 1999?
- Wo wird die Kontingenz der Inkarnationsära thematisiert? Wo ergeben sich durch den Bezug auf unterschiedliche Ären Bruchlinien innerhalb der Gesellschaft (Muslime in Zentraleuropa), wo werden die Grenzen des „Gültigkeitsgebietes“ des Gregorianischen Kalenders deutlich?
- Wie wird im religiösen, wie im außerreligiösen Bereich der religiöse Charakter der in Frage stehenden Ära thematisiert oder zu revitalisieren versucht?
- Wo wird – aber jetzt verlasse ich mit polemischen Schlußbemerkungen den ernstzunehmenden Teil des Beitrags – die Kontingenz des Dezimalsystems thematisiert werden und wie wird man den Schulkindern, die wissen wollen, wann das dritte Jahrtausend beginnt, erklären, daß 1 – denn das Jahr „0“ hat es in unserer Zeitrechnung nie gegeben – plus 2000 nur 2000 ergibt?