

Hans Maier: Die christliche Zeitrechnung, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991 (Spektrum Bd. 4018), 144 S. Ppb. DM 15,80.

Die christliche Zeitrechnung zeichnet sich durch eine prospektive und retrospektive Sicht aus, indem einem bestimmten Ereignis in der Geschichte, der Person Jesus Christus, eine besondere Bedeutung beigemessen wird; von da aus rechnet man die Zeit vor und nach Christus, eine Entwicklung, die die Alte Kirche nicht kannte und die theologisch erst spät gedeutet wurde (S. 12f.). Zunächst benutzte man — so der Vf. — entweder noch die biblizistische Weltära oder den römischen Gedanken »ab urbe condita«. Die Gründe seien zum einen die Parusieerwartung gewesen, die gesellschaftliche Stellung als Minderheit und der Grundzug, das heilige Geschehen im Bereich der biblischen Geschichte zu interpretieren (S. 13f.). Damit blieb zum einen offen, wie die Wirklichkeit Christi (Tod, Auferstehung, Parusie) im Verhältnis zur allgemeinen Geschichte steht, zum anderen zeigen sich auch Ansätze (z. B. bei der Geburt Jesu), die christliche Zeit mit der zeitgenössischen Herrscherchronologie zu vereinbaren (S. 15). Mit der Parusieverzögerung und der Erkenntnis der Bedeutung Jesu über Raum und Zeit hinweg konnte der Gedanke reifen, die gesamte Weltgeschichte christozentrisch zu interpretieren, besonders deutlich seit den Märtyrerakten des 2. Jhd. (älteste Schichten kirchlicher Heiligenfeste; S. 16f.).

Der christliche Kalender schloß sich einerseits der jüdischen Jahresordnung und dem Siebentagezyklus mit einem Ruhetag an, andererseits der griechisch-römischen Planetenwoche mit den Tagesbezeichnungen (auch den Monatsnamen, der Kalenderreform Cäsars mit einem Sonnenjahr von $365 \frac{1}{4}$ Tagen; S. 22f.). Der Sonntag wurde aber gegenüber dem jüdischen Sabbat zum neuen Zentrum als Herrentag, als Vergegenwärtigung Christi — seit Konstantin (321) auch gesellschaftlich verankert, wie auch das jährliche Osterfest am ersten Sonntag (römischer Brauch) nach dem Frühlingsvollmond (seit Nicaea 325; S. 24). Die Grenzen — besonders astronomischer Art — eines solchen Kalenders wurden allerdings immer offensichtlicher, so daß 1582 eine Reform (Gregorianische Reform) notwendig wurde durch eine bessere Anpassung an das tropische Jahr (S. 29).

Neben diesem christlichen Kalender als Strukturierung des Jahres taucht mit Victorius von Aquitanien und Dionysius Exiguus für die Zeitrechnung die Unterscheidung von »vor Christus« und »nach Christus« auf (im Zusammenhang mit der Aufstellung von Ostertafeln), d. h. eine sog. Inkarnationsära (S. 33). Alte Zählweisen blieben jedoch weiterhin im Gebrauch. Erst seit Beda Venerabilis (674–735), der diese Unterscheidung in seiner Geschichtsschreibung aufgegriffen hat, setzte sie sich durch, auch wenn daneben die Zählung nach Regierungsjahren (Langobarden, Franken) oder Pontifikatsjahren der Päpste durchaus weiter bestanden (S. 34f.). Der Beginn der Welt rückte mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zunehmend ins Dunkel, so daß die Zählung »ante Christum natum« mehr und mehr an Popularität gewann (über Beda, Marianus Scottus, Vincenz v. Beauvais, Martin v. Troppau bis zum Buchdruck bei W. Rolevinck und den systematischen Ordnungen z. B. Scaligers; S. 36–42).

Dieser christliche Kalender rief aber gerade durch den Bruch mit dem Christentum in der Französischen Revolution unter dem Rückgriff auf die römische Herrschaftssymbolik einen Gegenkalender hervor (republikanischer Kalender), der zugleich auch aus »ästhetischen« Gesichtspunkten konzipiert wurde (gegen die ungleichen Monate und die Woche, die weder das Jahr noch den Monat teile; S. 45f.). Im Bewußtsein eines epochalen Einschnitts wurden bereits von Silvain Maréchal (1787) die Monate in Dekaden gegliedert und die Heiligenfeste durch Gedenktage an berühmte Männer ersetzt (S. 47 mit weiteren Ausführungen zur späteren Entwicklung: S. 48–52).

Nachwirkungen dieser Einstellung zeigten sich noch bei A. Comte und Fr. Nietzsches ›Ecce homo‹ (S. 53) oder in der Sowjetunion (S. 54).

H. Maier ergänzt diese übersichtliche Darstellung der christlichen Zeitrechnung durch Quellen mit Übersetzungen und kurzen Einleitungen (S. 58-107), einer Zeittafel (S. 109-115), einem Literaturverzeichnis (S. 135-137) sowie einem Personen- und Sachregister (S. 138-142).

Die Ansätze, die in dieser Monographie aufgezeigt werden, könnten in mancher Hinsicht weiterverfolgt werden. Der Vf. betont zu Recht, daß in der Alten Kirche keine eigene Zeitrechnung entwickelt worden ist (biblizistische Weltära oder ›ab urbe condita‹; S. 13). Hier müßte aber stärker hervorgehoben werden, daß man die Jahre oft nach eponymen Magistraten bezeichnete (Appian b.c. 2, 19, 69; Herodian 1, 16, 3 usw.) und zudem die Konzeption des ›ab urbe condita‹ im täglichen Leben kaum eine Rolle spielte (vgl. z. B. *Fasti consulares Capitolini* [Inscr. It. XIII 1, 40-43] und *Fasti triumphales Capitolini* [Inscr. It. XIII 1, 74-77]). Auch bei der Reform Cäsars im Jahre 45 v. Chr. (unter Zuhilfenahme des Sosigenes) sollten die Eckdaten des Numanischen Kalenders mit dem jeweiligen Tagescharakter (z. B. *dies comitialis*) berücksichtigt werden (vgl. L. Schumacher: *Römische Inschriften*, Stuttgart 1988, 17-20; A. und I. König: *Der römische Festkalender der Republik. Feste, Organisation und Priesterschaften*, Stuttgart 1991, 75-80). An mancher Stelle wäre es zudem wünschenswert gewesen, wenn der Osterfeststreit der Alten Kirche stärker berücksichtigt worden wäre. Die Entwicklung des christlichen Kalenders und einer christlichen Zeitrechnung ergab sich nicht allein aus ›historischen Fakten‹, sondern ist stets *interpretierte* Historie, so daß sich von hier aus eine Konzeption des Geschichtsbegriffes einerseits und die Problematik des inneren Zeitbewußtseins andererseits ergäbe (dazu E. Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, ed. M. Heidegger, Tübingen ²1980, 368 ff.). Damit ließe sich zeigen, daß die christliche Zeitrechnung keine äußere Darstellungsfunktion von Zeitlichkeit hat, sondern die Zeit z. B. im Lichte der Ewigkeit interpretiert ist, etwa in der Vermittlung neuplatonischer Philosopheme (von Plotin, Proklos, Johannes Philoponus u. a.) in der Konzeption z. B. des ›aevum‹ (etwa Calc. Tim. 30, 3f.; Aug. sermo VI 3, 4; En. in Psalm. 38, 7, Gregor Magn., Mor. XX 23; Boeth. Cons. phil. V 6, 12 u. a.), der stehenden Jahre Gottes (Aug. En. in Psalm. 121, 6) als ewiges Heute (aeternum hodie bei Petr. Dam. Opusc. 36, 15). Der christliche Kalender und die entsprechende Zeitrechnung steht somit *auch* unter dem interpretativen Licht einer Verhältnisbestimmung der Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit der Welt in der Vermittlung durch die Inkarnation, zumindest seit Augustinus. Dessen Gedanken bedingen zugleich ein Verständnis der Zeit mit Christus in der Mitte als Zeitenwende. Somit zeigt sich, daß die Aspekte der christlichen Zeitrechnung, die vom Vf. eher als eine weltliche chronologische Bestimmung expliziert wurden, in einem theologischen Sinne weitergeführt werden könnten.

Thomas Böhm