

Christentum und Zeit¹

VON HANS MAIER

In dreierlei Weise hat das Christentum die Zeit „gezeichnet“: erstens, indem es eine Zeitlinie schuf, die unser Heil mit dem Heil vergangener und künftiger Generationen – von Adam bis zum Ende der Zeiten – verknüpfte; alle profane Erinnerungskultur, alle Vorstellung von Geschichte hat hierin ihren uneinholbaren Anfang. Zweitens, indem es die Zeit als vorübergehende, endliche, einmalige Frist erfahren ließ, als ein Ein-für-Allemal, das keine Revision, keine Wiederkehr und Wiederholung kennt und daher den Menschen in eine ganz persönliche Verantwortung für sein eigenes Leben hineinstellt. Und drittens – gegenläufig, aber unabtrennbar von den ersten beiden Erfahrungen –, indem es in der irdischen Zeit die Erinnerung an das „ewige Fest“ wachhält, bei dem sich das Herz des Menschen dem Kommen des Herrn öffnet und die feiernde Gemeinschaft offen wird zur himmlischen Liturgie².

I

Dieses neue Zeitbewußtsein bildet sich langsam heraus in den christlichen Gemeinden der Frühzeit. Deutlichere Formen nimmt es an nach dem Auftauchen des Christentums aus Verborgenheit, Zerstreuung und Verfolgung – mit seinem Öffentlichwerden als *religio licita* im Römischen Reich. Das christliche Zeitbewußtsein wird geleitet von der Einsicht, daß die Welt einen Anfang und ein Ende hat und daß der Christ in der Welt lebt, aber schon Bürger eines anderen, ewigen Äons ist. Wie es der altchristliche Diognetbrief formuliert: „Sie (die Christen) bewohnen Städte von Griechen und Nichtgriechen, wie es einem jeden das Schicksal beschieden hat, und passen sich der Landessitte in Kleidung, Nahrung und sonstiger Lebensart an ... Jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde ... Sie weilen auf Erden, aber ihr Wandel ist im Himmel.“³

Vor allem im Bereich der biblischen Geschichte bildet sich jener uns heute ganz selbstverständliche Zusammenhang von Ereignissen und Deutungen heraus, welche die jüdische und die christliche Welt verknüpfen. Neben das Alte Testament tritt das Neue. In Jesus Christus „ist die Zeit erfüllt“, in seinem Werk nimmt Gestalt an, „was die Propheten verheißen haben“. Die Zeitlinie des christlichen Gedächtnisses reicht von Abraham (Adam) und

¹ Vortrag bei der Eröffnung des Akademischen Jahres 1999/2000 der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen am 18. Oktober 1999.

² Vgl. J. Corbon, Liturgie aus dem Urquell, Einsiedeln 1981, 96.

³ Diognetbrief, ed. Klaus Wengst (SUC Bd. 2, München 1984).

den Propheten bis zu Jesu Tod, Auferstehung und bevorstehender Wiederkunft. Man kann von einer prophetisch gedeuteten Geschichte sprechen.

Theologisch war der wichtigste Anknüpfungspunkt für das entstehende christliche Zeitbewußtsein der Gedanke der Herrschaft Christi über Raum und Zeit⁴. Die Erhöhung Christi „über alle“, seine Herrschaft über Himmel und Erde, die Gestalt des Kyrios Christus, „durch den alles ist und wir durch ihn“ (Erster Korintherbrief 8, 6), das Bild des Sohnes Gottes als „Erben des Alls“ (Hebräerbrief 1, 2–5) – dies alles schloß die in den biblischen Texten gegebene Zeitlinie ein, wies aber zugleich über sie 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. Die Rede von der Königsherrschaft Christi relativierte den Absolutheitsanspruch der irdischen Reiche und der Cäsaren. 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 Märtyrerakten 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.“⁵ 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.“⁶ Ähnliche Datierungen finden sich auch in den Akten des hl. Pionius und seiner Gefährten⁷ und in den prokonsularischen Akten des hl. Cyprian⁸: in beiden steht am Ende der üblichen Zählungen nach Regierungsjahren die nun schon allgemein gebrauchte Formel „unter der Herrschaft

⁴ Vgl. hierzu und zum folgenden: *H. Maier*, Die christliche Zeitrechnung, Freiburg⁴1998, 12 ff.

⁵ Martyrium Polykarps, in: *R. Knopf/G. Krüger*, Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen³1929,

7. Übersetzung nach *Gerhard Rauschen*, Echte alte Märtyrerakten (BKV Bd. 14) 1913, 307f.

⁶ Ebd. (Akten des Apollonius) 35. Übersetzung nach *Rauschen* (Anm. 4), 328.

⁷ Ebd. (Martyrium des Pionius) 57.

⁸ Ebd. (Akten Cyprians) 64.

unseres Herrn Jesus Christus“. Gewiß ist diese Bezugnahme auf die Herrschaft Christi noch keine christliche Jahres- und Zeitrechnung im 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 sprechen. Der Gedanke der Königsherrschaft Christi beginnt, „historische“ Konsequenzen zu zeitigen.

Dabei ist zu bedenken, daß die Berichte über das Leiden und den Tod der Glaubenszeugen in den christlichen Gemeinden jeweils an den Jahrestagen des Martyriums verlesen wurden. Das Gedenken an die Martyrer bildete die älteste Schicht kirchlicher Heiligenfeste. Aus den Gedenktagen entstand später der Heiligenkalender⁹. 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 Christenheit¹⁰. 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 Martyrer der Kirche gedacht wurde.

Trifft das zu, so wäre das Argument, mit dem im Jahr 525 der skythische Abt Dionysius Exiguus die Abkehr von der Zählung nach der diokletianischen Kaiserära proklamierte, in der Tradition gut begründet. Dionysius, der im Auftrag Papst Johannes' I. die Osterzyklen neu berechnete, führte gegen die diokletianische Ära ins Feld, daß sie die Erinnerung an einen gottlosen Christenverfolger wachhalte – ausgerechnet bei der Suche nach dem richtigen Ostertermin müsse man der Zeitrechnung eines Tyrannen folgen! Da sei es vorzuziehen, meinte er, daß man das Zeitmaß der Jahre (*annorum tempora*) von der Menschwerdung Jesu Christi nehme, „damit der Ausgangspunkt unserer Hoffnung umso klarer hervorträte und die Ursache der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes, das Leiden unseres Erlösers, umso sichtbarer erstrahle“¹¹. Der Gedanke war nicht neu: bereits 75 Jahre früher hatte der Mathematiker Victorius von Aquitanien eine Ostertafel entwickelt, die neben einer Zählung nach Konsuln eine Zeitrechnung nach Christi Passion enthielt¹². Offensichtlich war die Epoche – 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.

⁹ Vgl. *H. Reifenberg*, *Fundamentalliturgie*, Bd. II, Kloster Neuburg 1978, 270f.; *J. Hennig*, *Kalender und Martyrologium als Literaturformen*, in: *ALW VII*, 1 (1961) 1ff.; auch in: *Ders.*, *Literatur und Existenz. Ausgewählte Aufsätze*, 1980, 37ff. (10f., 25ff.).

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

¹¹ *B. Krusch*, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung* (= *APAW.PH Jg. 1937*) Berlin 1938, 59ff. (64).

¹² *Ebd.* 4ff.

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 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 einer eigenen, einer christlichen Zeit spiegelt sich eine veränderte Haltung der Christen zu „dieser Welt“. War diese ihnen anfangs fern, fremd und gleichgültig, so beginnt sie mit der dogmatischen Festigung des Christentums seit dem vierten 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 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.

Erwartung, Gedenken, Vergegenwärtigung – in solchen Horizonten konstituierten sich Kirchenfest und Kirchenjahr. Von seinem Ursprung her war das Fest der Kirche ein „Fest ohne Ende“ – Origenes sprach nur eine weitverbreitete Meinung aus, wenn er bemerkte, die Einsetzung einzelner Feiertage sei allein wegen der „Uneingeweihten“ und „Anfangenden“ geschehen, die noch nicht fähig seien, das „Ewige Fest“ zu feiern¹³. In der liturgischen Feier öffnete sich die Kirche nicht nur zu den Mitmenschen hin – sie nahm auch teil an der himmlischen Liturgie: Gottes Herrlichkeit sollte sich widerspiegeln im menschlichen Antlitz. Das in der Eucharistie erneuerte Mahl Gottes mit den Menschen ließ gegenwärtig werden, was nicht vergangen war, was als Heute im *Hodie* der Weihnachtswigil oder als Tags zuvor im *Qui pridie* des Gründonnerstags gemeint war¹⁴. Dabei wurden Natur und

¹³ Zit. bei J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München ²1964, 53; vgl. auch Frère Roger, Ta fête soit sans fin, 1971, 15 ff., 130 ff.; dort der Hinweis auf Athanasius: „Le Christ ressuscité fait de la vie de l'homme une fête continue“ (131). Grundsätzlich zur „Feier der neuen Zeit“ in der Liturgie Corbon (s. Anm. 1): „Für die ..., die mit Christus schon auferstanden sind, wird das Jahr in die Synergie der ewigen Liturgie einbezogen, es wird selbst ‚liturgisch‘ ... Ausgehend von Ostern, in sich ausbreitenden Ringen, wird das Jahr durch die Liturgie verwandelt, wird sakramental. Als durchsichtiges Zeichen des Auferstehungstages wird jeder Teil seines Ablaufs zum Widerschein der liturgischen Fülle“ (146f.).

¹⁴ Vgl. Hennig 42. Vgl. auch Corbon 48 Anm. 7: „... Wer die himmlische Liturgie vergißt, weiß nicht mehr, daß die ‚Fülle der Zeit‘ immerfort in unsere alte Zeit einbricht, um diese zur ‚Endzeit‘ zu machen. Man fällt hinter die Auferstehung zurück, in eine Art von ‚leeren‘ Glauben. Man verabsolutiert ein Raum-Schema: Gott ist ‚droben‘, der Mensch ‚unten‘ – während doch das Gottesreich schon da ist, unter uns und in uns.“

Geschichte miteinander verbunden, die historische Zeit an die natürliche Zeit herangeführt. Historischen Ereignissen sollte in der Erinnerung eine „der Naturzeit möglichst nahe Wiederkehr“ gesichert werden¹⁵. Insofern verband der entstehende christliche Kalender lineare und zyklische Zeitordnung: einmalig waren Geburt, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt Christi – zyklisch wiederkehrend war das Gedenken daran.

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 wachhielt¹⁶, 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“¹⁷ kündigte sich an. Hier war der Christ in einer neuen Weise zum Handeln aufgerufen, zur Bewährung seines Heilsvertrauens, zum „Wirken, solange es Tag ist“ – und damit wurden Zeit und Stunde, Zahl und Rechnung für ihn wichtig und bedeutsam. Am Ende dieses Weges kann ein Mystiker wie Angelus Silesius sagen: Die Zeit ist edeler als tausend Ewigkeiten.

So war es mehr als ein historischer Zufall, daß schon im sechsten 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 an¹⁸,

¹⁵ So Hennig (1980) 43.

¹⁶ Vgl. dazu J. Hennig, Der Geschichtsbegriff der Liturgie, in: Schweizer Rd 49 (1949) 50ff.

¹⁷ A. Strobel, Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, Münster 1984, 153.

¹⁸ Von einer „sehr bedeutsamen weltchronologischen Umstellung“ spricht A. Strobel, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, Berlin 1977, 452, im Hinblick auf das

bis endlich der früh- und hochmittelalterliche Computus, die mathematisch-astronomische Oster- und Kirchenrechnung, noch größere Zeiträume zu überblicken begann¹⁹.

Indem die Kirche die Zuständigkeit für die „natürliche Zeit“ und den Kalender übernahm, trat sie in die Kompetenzen des untergegangenen Römischen Reiches ein. Auch für Kalenderreformen, wie sie im Lauf der Jahrzehnte und Jahrhunderte notwendig wurden, hatte sie 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 konkretisieren²⁰; zum anderen zeigten sich bald die Schwierigkeiten der Koordination der verschiedenen durch die Gestirne gegebenen Zeitordnungen²¹. Nicht nur der julianische Schalttag alle vier Jahre war um etwa 11 Minuten

ausgehende 2. Jahrhundert. Er weist auf den Zusammenhang zwischen der alexandrinischen Komputation und der von Hippolyt von Rom und Julius Africanus propagierten Weltchronologie hin, die Jesu Geburt auf das 5500. Jahr einer Aera Mundi setzte. „Die byzantinische Chronistik, aber auch das mittelalterliche Geschichtsdnken, sind ohne sie undenkbar. Letzten Endes ist das abendländische Bewußtsein bis in die Moderne hinein davon geprägt worden. Die Weltbedeutung des Christusgeschehens fand damit ihren wohl eindrucksvollsten zahlenmäßigen Niederschlag“ (453).

¹⁹ Vgl. hierzu A. Borst, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Berlin 1990, 18ff.

²⁰ Zum Problem des Geburts- und Todesjahres Jesu vgl. Strobel (1977) 139ff.

²¹ 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. Rücke, *Die Dynamik mittelalterlicher Zeitmaße und die mechanische Uhr*, in: Hanno Möbius/Jörg Jochen Berns (Hg.), *Die Mechanik in den Künsten. Studien zur ästhetischen Bedeutung von Naturwissenschaft und Technologie*, Marburg 1990, 17ff., hin: „Weil die 365 Tage des Jahres nicht durch 7 teilbar sind, also keine ganze Zahl von Wochen ausmachen, sind alle tagesdatierten Feste um 7 Wochentage verschiebbar. Wo aber ein bestimmter Wochentag, meist ein Sonntag, für die Feier gefordert ist, muß das Datum um 7 Einheiten schwanken, und wo zusätzlich zum Wochentag noch eine bestimmte Mondphase gefordert ist, muß das Datum um die Differenz zwischen Mondphasendatum und Sonnenjahrsdatum schwanken. Es gibt deshalb zwei Gruppen von beweglichen Festen.“

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

2. Da Ostern auf den Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond fällt, schwankt sein Datum nicht bloß um 7 Wochentage, sondern zusätzlich um die Differenz zwischen Mond- und Sonnenmonatsdatum. Bei einem fixen Frühjahrsbeginn am 21. März kann der erste Frühjahrsvollmond zwischen dem 21. März und dem 18. April stattfinden, Ostern aber – der Sonntag danach – auf 35 verschiedene Daten zwischen dem 22. März und dem 25. April fallen. Um diese 35 Tage verschieben sich alle an Ostern geknüpften Termine, die Sonntage der vorösterlichen, 40tägigen Fastenzeit und die Feste der 50tägigen, nachösterlichen Zeit bis Pfingsten, die Sonntage und die Feste wie Himmelfahrt, Trinitatis und Fronleichnam. Die 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“ (26f.).

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 und der mannigfache Reformvorschläge auslöste. Die Gregorianische Reform (1582) vollzog nach langem Anlauf eine bessere Anpassung an das tropische Jahr, indem sie die bereits auf den 11. März vorgerückte Frühlings-Tagundnachtgleiche auf den 21. März festsetzte: 10 Tage fielen aus; auf Donnerstag, den 4. Oktober 1582 folgte Freitag, der 15. Oktober 1582. Zugleich wurde die Schaltregel dadurch verbessert, daß in 400 Jahren 97 Schalttage vorgesehen 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 verbessert²².

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 gingen²³, setzte sich der reformierte Kalender nur langsam durch. Zuerst übernahmen ihn die katholischen Staaten, dann ab 1700 die protestantischen; erst 1918 Rußland, 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)²⁴. Die Zeitmaße füllten sich mit spiritueller Bedeutung, ob es sich nun um die Wochentage handelte²⁵, um die Festkreise des Kirchenjahres oder um den Heiligenkalender. Und aus dem Kalender gingen – wie John

²² Vgl. H. Zemanek, Kalender und Chronologie, Münster⁴1987, 11, 28 ff.

²³ So z. B. dem Calvinisten und Schöpfer der modernen Chronologie Joseph Justus Scaliger (1540–1609); vgl. Borst 88.

²⁴ Rück 21.

²⁵ Ebd. 25 f. verweist auf die Motivmessen 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.“

Hennig, Arno Borst und Ludwig Rohner dargetan haben – erzählerische und poetische Traditionen hervor²⁶; angefangen von lateinischen Kalender-versen und altirischer Poesie über die „Contes“ des Mittelalters bis zu den volkstümlichen Kalendern der Neuzeit und den Kalendergeschichten Grimmelshausens, Hebels, Brechts²⁷.

II

Aus der christlichen Zeit wirkt vieles hinüber in die „Zeit der Welt“. So wird die Zeitlinie von Adam zu Christus ein Modell für Geschehensfolgen überhaupt – aus den Geschichten im Alten und im Neuen Testament wird eine einzige Geschichte, die Geschichte des Heils der Menschen. Immer wieder hat man die Weltgeschichte in Analogie zur Heilsgeschichte konstruiert. Das reicht von den Geschichtstheologien der Väterzeit bis zu den Spekulationen über ein die Geschichte überhöhendes und abschließendes „Reich des Geistes“ im Mittelalter. In modernen geschichtsphilosophischen Konstruktionen findet diese Tradition ein Echo, wird fortgesetzt, verändert, abgewandelt: der Gedanke des Fortschritts, der Perfektion, der innergeschichtlichen Vollendung entwickelt sich aus solchen Zusammenhängen und ebenso sein Gegenteil: der Gedanke des jähen und schrecklichen apokalyptischen Endes. Wie immer die Akzente gesetzt werden: eine Geschichte, die alle, und nicht nur einzelne Völker, betrifft, gibt es erst, seitdem das Christentum sich mit seiner Botschaft „an alle“ wandte. Nun wird der Gedanke der Menschheit denkbar – und damit einer Geschichte, die über die Geschichte einzelner Völker, einzelner Menschen hinausgeht²⁸.

Besonders aufschlußreich für das christliche Zeitgefühl und seine Wirkung auf die Welt sind die Gewohnheiten und Erfahrungen der Ordensleute. Ordensleute leben nach Regeln, sie sind „regulierte“ Christen. Sie teilen ihre Zeit genau ein, „kaufen sie aus“ im Hören auf Gottes Wort, in Gebet und Arbeit. Hier wird zum ersten Mal die Probe auf die zeitliche Gestaltung des christlichen Lebens gemacht. Eine frühe Formel dafür, immer wieder zitiert, bis heute im Gedächtnis, heißt: Bete und arbeite (*ora et labora*).

Sucht man diese Formel in der Benediktregel, so wird man sie freilich dort nicht finden.²⁹ Benedikts Regel beginnt mit einem großen, wiederhol-

²⁶ 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. 41).

²⁷ Vgl. L. Rohner, *Kalendergeschichte und Kalender*, Wiesbaden 1978, 119ff., 159ff., 373ff.

²⁸ Vor allem die Kultur der Menschenrechte ist vorbereitet im Gedanken einer die Nationen und Rassen übersteigenden Menschennatur; vgl. H. Maier, *Überlegungen zu einer Geschichte der Menschenrechte*, in: *Peter Badura/Rupert Scholz* (Hg.), *Wege und Verfahren des Verfassungslebens* (FS Peter Lerche), München 1993, 43–50 (48f.).

²⁹ *Regula Benedicti – Die Benediktusregel*, lat./dt. hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1992. Die Formel „*Ora et labora*“ kann als Zusammenfassung des Kapitels 48 gelten;

ten „Höre!“ Es gilt zu hören „adtonitis auribus“ (mit aufgeschreckten Ohren), was uns die göttliche Stimme zuruft. „Wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht.“ Benediktinische Frömmigkeit lebt ganz und gar aus dem Hören auf Gottes Wort. Und der Grundrhythmus der Zeit nach der Ordensregel Benedikts weist einen doppelten Pendelschlag auf: Gottes Wort hören in Gottesdienst, Stundengebet, in Lesung, stiller Betrachtung, schweigender Vertiefung – und Gottes Wort tun in allen Formen von Arbeit und Dienst am Nächsten.

„Bete und arbeite“ – diese pointierte Gegenüberstellung ist eine späte Deutung der Benediktregel – wahrscheinlich zu Ende des Mittelalters entstanden und schon dem Geist der bürgerlichen Welt verpflichtet. „Höre auf Gott und tue sein Wort“ (wie man den authentischen Text der Regel zusammenfassen könnte) – das ist näher an der Wirklichkeit des Ordens- und Klosterlebens. Denn diese ist in ihrem Ursprung keine private, sondern eine gemeinschaftliche Wirklichkeit. Zu ihr gehören Fest und Feier. In den Lesungen, den Gesängen und Gebeten der Ordensleute und auch in ihrer Arbeit soll etwas anklingen vom ewigen Fest, vom erhöhten Leben, von der Unbefangenheit und Seligkeit der Freigelassenen der Schöpfung. Leben nach der Regel ist strenge Zucht, gewiß, Sorgfalt im Umgang mit den Stunden und Tagen in einem „regulierten“ Leben – aber es ist zugleich ein Fest, es wird gefeiert Tag für Tag. Festtag und Alltag, Arbeit und Freizeit, Zeit und Ewigkeit wohnen hier noch beisammen unter einem Dach. Es sind ungeschiedene, untrennbare Wirklichkeiten.

Was die moderne Welt von den Ordensregeln, dem Ordensleben aufgenommen hat, ist zunächst das Element der Arbeit. Mönche haben ihre Spuren nicht nur in der Liturgie- und Geistesgeschichte hinterlassen, sondern auch in der Gestalt des mittelalterlichen Europa: durch Rodungen, Urbarmachen des Bodens, Trockenlegung von Sümpfen, Viehzucht und Forstwirtschaft, Bau von Brücken und Dämmen – nicht zu reden von wissenschaftlichen und künstlerischen Unternehmungen vielfältiger Art. Zwar hat das neuzeitliche Arbeitsethos seinen Schwerpunkt nicht mehr im Kloster, sondern „in der Welt“. Die Reformation verschloß den Protestanten die Klosterpforte. Doch sie machte gleichzeitig die Welt zum Kloster, indem jetzt die Laien im Gedenken an das allgemeine Priestertum der Gläubigen den Willen Gottes auf Erden zu vollstrecken hatten. „Du glaubst, du seist dem Kloster entronnen“, sagte der Reformator Sebastian Frank, „es muß jetzt jeder sein Leben lang ein Mönch sein.“³⁰ Im übrigen herrscht zwischen dem benediktinischen Stundenmaß und dem Zeittakt der Moderne mehr Verwandtschaft, als die heutige Geschichts- und Sozialwissenschaft sich

jedoch darf man die andere Gewichtung der Elemente „Hören“, „Beten“ und „Arbeiten“ bei Benedikt nicht übersehen.

³⁰ Zit. bei *F. Steinbach*, Der geschichtliche Weg des wirtschaftenden Menschen in die soziale Freiheit und politische Verantwortung (= VAFLNW, Heft 15), Köln/Opladen 1954, 5–51 (164).

träumen läßt. Es ist das Verdienst Arno Borsts, auf diese Zusammenhänge hingewiesen und damit der Forschung neue Perspektiven eröffnet zu haben.

Auch hier muß man die sorgfältigen Balancen von Arbeit und Festzeit, von Hören und Tun im Auge behalten. Die Zeitökonomie der Klöster hat nicht nur die moderne Arbeitswelt geprägt, sondern auch das, was man später Freizeit nannte. Mönche waren keineswegs nur heimliche Kaufleute, wie es später Max Weber sah. Die Kultur der Zeit, die sie entwickelten, reichte von Anfang an über die Arbeitswelt hinaus. Gebet war keine Kompensation der Arbeit. Es war ein eigenständiger Modus des Zeitgebrauchs. So hat Borst die Leistung Bedas, des englischen Benediktinermönchs, gewürdigt, der in seinem Martyrologium Zeitrechnung, Liturgie und Geschichtsschreibung zusammenführte: „Computus, Martyrolog und Chronik bildeten fortan drei mächtige Hauptsäulen jener Gelehrsamkeit, die in benediktinischen Klöstern gedieh. Sie brachte die Ewigkeit in die Gegenwart ein.“³¹ Der christliche Kalender – auch er eine Schöpfung von Mönchen – wirkte nach innen auf das Zeitgefühl der Menschen. Schon im Alltag ließ er das „große Fest“ verspüren, machte Tag, Woche und Jahr zu Spiegelungen der Heilsgeschichte. Vor diesem Hintergrund hat sich das kirchliche und später das bürgerliche Jahr gebildet mit seinen zwei Dritteln Arbeitstagen und dem Drittel Festtagen; ein in die Gesamtgesellschaft hinein erweitertes „Bete und Arbeite“ – mit seinen arbeitsfreien Festtagen zugleich ein Stück „naturwüchsiger“ Sozialpolitik, lange vor dem Zeitalter der Arbeitsgesetzgebung und der Tarifverträge.

Solches Zeitgefühl konstituiert sich vor allem aus Erinnerung und Gedenken. Es lebt von den Impulsen der Gemeinschaft, die in Klöstern stets eine der Lebenden und der Toten ist. Josef Fleckenstein hat von dem besonderen Verhältnis der Klöster zu Erinnerung und Gedenken gesprochen: „Die Vergangenheit versinkt – und bleibt doch gegenwärtig im Gedenken ... und diese Verbindung wurzelt letztlich und erneuert sich in der Beständigkeit des täglichen Gebets, das die Gemeinschaft nach fester Regel verbindet.“³² Von hier kann man die Brücke schlagen zu grundlegenden Vorgängen in der politischen Geschichte Europas. So war die Bewegung „Der Gottesfriede“, die seit dem späten 10. Jahrhundert von Südfrankreich her das christliche Europa ergriff, in den Gebetsverbrüderungen und Friedensgemeinschaften der Klöster vorbereitet; sie war ein Vorspiel zur Entstehung einer Rechts- und Friedensgemeinschaft auch im weltlichen Bereich. Ähnlich leben, noch über größere Zeitstrecken hinweg, Strukturen des Gedenkens, der Verbindungen der Lebenden und der Toten und der Generationen untereinander in den Solidargemeinschaften des modernen Staates fort. Die neuere Sozialgesetzgebung und das Modell des Generationenvertrags sind

³¹ Borst 37.

³² J. Fleckenstein, Die Gründung von Bursfelde und ihr geschichtlicher Ort, Göttingen 1983, 19.

ohne sie nicht zu denken. Überall dort, wo der moderne Staat über das Tagesgeschehen hinausblickt, wo er der Ausbeutung der Gegenwart entgegentritt und sich um die Zukunft kümmert, überall dort treten Strukturen des Gedenkens und der Sorge hervor, wie wir sie modellhaft im Bereich von Klöstern, am Ordensleben und an Ordensregeln beobachten können.

Auch der moderne Verfassungsstaat hat, wenigstens indirekt, einen seiner Ursprünge im christlichen Umgang mit der Zeit³³. Das Christentum machte politisches Handeln rechenschaftspflichtig vor Gott und dem Gewissen. Es entrückte das Bürgerrecht in den Himmel (wir haben es im Diognetbrief gesehen), es machte die Menschen zu Fremdlingen, zu Pilgern auf Erden und begründete damit den bis heute vorherrschenden Dualismus von christlicher und bürgerlicher Existenz. Jetzt werden die einfachen Formen politischer Identifikation brüchig: Am Beispiel des Ruhms enthüllt Augustin die Selbstbezogenheit, die latente Verantwortungs-Unfähigkeit der antiken Kultur. Der Staat wird von ihm entschlossen (und ausschließlich!) auf das Recht gestellt. Ohne Gerechtigkeit sind die Staaten nichts als „große Räuberbanden“.

Verantwortung wird jetzt neu und strenger gefaßt: Wie der Mensch über sein ganzes Leben Rechenschaft ablegen muß vor dem ewigen Richter, so wird jetzt auch der politische Bereich zum Raum persönlicher Verantwortung: jeder Schritt muß bedacht, jede Handlung überlegt und abgewogen werden. In den Fürstenspiegeln entwickeln sich Formen einer religiös-pädagogischen Ethik. Mittelalterliche Politik arbeitet mit religiös begründeten Sanktionen. In der Neuzeit macht der Katholizismus die Herrscher rechenschaftspflichtig gegenüber Kirche, Priestertum, Gewissen – in dieser Reihenfolge. Im Protestantismus sind die institutionellen Gewichte schwächer, die inneren Gewissensinstanzen aber bestehen fort – von der bewußt kirchlichen Politik evangelischer „Betefürsten“ zur Zeit der Reformation bis zum individualistischen Umgang Bismarcks mit den Losungen der Brüdergemeinde.

Der moderne Verfassungsstaat schafft klare Verantwortungsräume und Verantwortungszeiten. Er macht deutlich, wer sich zu verantworten hat, in welchen zeitlichen Abständen, wo, vor welchen Instanzen, mit welchen Verfahren der Bestätigung oder Verwerfung. Er zerlegt die Machtausübung, auch zeitlich, durch Legislaturperioden und Regierungszeiten. Ämter werden generell nur noch auf Zeit vergeben. Man kann darin einen Einfluß christlicher Gewissensschärfung gegenüber den Natur-Antrieben des Politischen sehen, gegenüber Ehrgeiz, Ruhmbedürfnis, Sich-Auszeichnenwollen, Weiterleben im Staat.

³³ Vgl. hierzu und zum folgenden: *H. Maier*, Bürger und res publica – die Zukunft der Verantwortung (= 25 Jahre Bergedorfer Gesprächskreis), Protokoll Nr. 80 (1986), 20–28; vgl. auch *G. Riescher*, Zeit und Politik. Zur institutionellen Bedeutung von Zeitstrukturen in parlamentarischen und präsidentiellen Regierungssystemen, Baden-Baden 1994, und *H. Kloft*, Verantwortung und Rechenschaftspflicht. Überlegungen zu Mommsens Staatsrecht, in: *Imperium Romanum* (FS Karl Christ), Stuttgart 1998, 410–430.

Wie sich die Formen christlichen Umgangs mit der Zeit in der modernen Welt wandeln, verändern, manchmal ins Gegenteil verkehren – das ist eine lange, noch nicht abgeschlossene Geschichte. Das Panorama ist riesig, fast unüberschaubar. Ich nenne zunächst ein harmloses Beispiel: die Entstehung der abstrakten Zeit, verkörpert in der 60-Minuten-Stunde. Rolf Sprandel hat folgendes festgestellt: „Bis zum 14. Jahrhundert wurde die Zeit für alle Menschen durch das Läuten der Kirchenglocken zu den Gebetszeiten eingeteilt. Die Gebetszeiten waren gebunden an Sonnenaufgang und Sonnenuntergang. Mit der Veränderung der Tageslänge im Lauf des Jahres veränderte sich auch die Stundenlänge. Im 14. Jahrhundert wurde zuerst in die Türme italienischer Rathäuser die Räderuhr eingebaut. Damit begann der Übergang zu der abstrakten Zeit der 60-Minuten-Stunde. Das Geschäftsleben hatte Bedürfnis nach einem gleichbleibenden Zeitmaß und ging begierig zu der Neuerung über. Die Kirche hielt aber an vielen Stellen für sich noch lange Zeit an der alten Zeiteinteilung fest. Es gab italienische Städte, wo innerhalb und außerhalb der Klöster eine andere Zeit galt.“³⁴

Ich sagte schon: es war eine wohl unvermeidliche Neuerung. Wir können uns heute sozial differenzierte Ortszeiten kaum noch vorstellen – obwohl es sie zum Beispiel in ländlichen Räumen bis weit ins 19. Jahrhundert hinein gegeben hat. Die einheitliche Weltzeit ist längst Wirklichkeit geworden, die Zeitmaße sind überall gleich lang, mag auch der Tag in New York, Tokio, Moskau und Paris zu unterschiedlichen Zeiten beginnen. Aber man kann sich doch einen Augenblick lang der Vorstellung überlassen, die Zeit „gehörte“ nicht allein dem Uhrwerk, sondern auch den Menschen, und zwar verschiedenen Menschen, Gruppen, Gemeinschaften. Dann würde wohl einige Verwirrung ausbrechen. Aber eine elementare Einsicht käme ins Gedächtnis zurück: daß nämlich Zeit auch eine soziale Komponente hat, eine, die mit Alter, Herkunft, Individualität und Gruppenzugehörigkeit der Menschen zu tun hat. Die Armbanduhr ist ein unentbehrliches Mittel der Orientierung. Persönlich lege ich als pünktlicher Mensch sogar Wert auf einen Sekundenzeiger. Aber die Armbanduhr ist auch eine listig ersonnene Fessel – sie enteignet mich meiner persönlichen Zeit. Und im Lauf der Jahre finde ich es nicht nur verzeihlich, sondern fast schon sinnvoll, wenn Hausfrauen (insbesondere sie!) Uhren oft vorstellen, um „noch ein wenig Zeit zu haben“. Dieser unschuldige Wunsch ist fast das letzte, was in unserer zeit-uniformen Welt von der mittelalterlichen Pluralität der Zeiten noch übriggeblieben ist.

Denn moderne Zeit ist gezählte Zeit³⁵. Sie beginnt mit der mechanischen Uhr, die zu Ende des 13. Jahrhunderts (man weiß nicht genau, wann und

³⁴ R. Sprandel, Die Geschichtlichkeit des Naturbegriffs. Kirche und Natur im Mittelalter, in: Hubert Markl (Hg.), Natur und Geschichte (Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung 7), München/Wien 1983, 237–261 (254).

³⁵ Vgl. C. M. Cipolla, Gezahlte Zeit. Wie die mechanische Uhr das Leben veränderte, Berlin 1997.

wo) in Europa erfunden wurde. Natürlich hatte es Instrumente zur Zeitmessung auch schon vorher gegeben – Sonnenuhren, Wasseruhren, Sanduhren, Kerzen mit Zeitmarkierungen usw. Aber die mechanische Uhr, beruhend auf der Spindelhemmung mit Waagbalken, wurde erst im Mittelalter erfunden (das übrigens auf dem Gebiet der angewandten Mechanik eine überaus kreative Zeit war!). Sie wurde erfunden im Umkreis von Klöstern, welche die Zeit einzuteilen verstanden und dieses Können auch anderen vermittelten. Sie wurde erfunden zum Nutzen der Kaufleute, welche den sorglichen Umgang mit der Zeit noch einmal steigerten – über Klöster und Kirchen hinaus, zu freilich anderen Zwecken. (Es darf daran erinnert werden, daß zu dieser Zeit auch das kanonische Zinsverbot fiel oder jedenfalls gelockert wurde; für dieses Verbot hatte man früher zwei Argumente ins Feld geführt: das alte aristotelische „Geld heckt keine Jungen!“ und das neuere christliche „Mit Zeit darf man nicht handeln und Geld verdienen, weil Zeit allen gehört.“ Beide Argumente fielen nun weg.)

Konnte die pünktliche, genaue, untrügliche Zeitmessung durch die mechanische Uhr nur in einer christlichen Zivilisation erfunden werden? Jedenfalls wurde sie hier erfunden. Das hängt sicher mit der geschilderten Kultur der Zeiteinteilung zusammen, wie sie sich seit den Anfängen der Christenheit vor allem in den Klöstern entwickelt hatte. Aber die Konjunktur der Uhren folgte doch bald eigenen Gesetzen – wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, modischen. Noch ein letztes Mal erscheint die Uhr in einem christlichen Kontext, als die europäischen Jesuitenpatres in den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts bei ihrer Chinamission Uhren überbringen – die Uhren öffneten ihnen sogar die Pforten des kaiserlichen Palastes in Peking. Im Interesse ihrer Missionsarbeit nahmen die Jesuiten später sogar gelernte Uhrmacher in ihre Reihen auf. Bis zur Auflösung der Missionsstation in China leitete immer ein Jesuit die Uhrenwerkstatt und -sammlung des Kaisers. Auch Franz Xaver soll schon 1550 Yoshitaka Uuchi, dem Gouverneur von Yamaguchi, eine Uhr überreicht haben – nach allgemeiner Meinung die erste mechanische Uhr europäischer Herstellung in Japan³⁶.

Am weitesten scheint die heutige Freizeitwelt und Freizeitgesellschaft von Benedikts Regel entfernt zu sein – und in der Tat besteht auf den ersten Blick kaum ein Zusammenhang zwischen den Geboten der Ruhe und Schweigsamkeit in der Benediktregel und den oft wirren Spielen der Zerstreuung und Betäubung in der heutigen Freizeitindustrie. Doch die Moderne hat der alten Welt des Gebets und der Ruhe kein geschlossenes Gegenkonzept entgegensetzen; und die moderne Lebensregel „Acht Stunden Arbeit, acht Stunden Schlaf, acht Stunden ‚Was wir selber wollen‘“ läßt vieles, ja fast alles offen. Freizeit kann heute sehr verschiedenen Herren die-

³⁶ Vgl. ebd., 89–116.

nen und sehr verschiedene Formen annehmen: sie kann Flucht aus dem Alltag sein, Verlangen nach Abenteuer, Suche nach Bildung, Erlebnis der Gemeinschaft und vieles andere mehr. Auch ihre Zeitformen sind mannigfaltig – vom Feierabend zum Wochenende, vom Jahresurlaub zum Ruhestand. Noch haben heute unter den Freizeitmanagern die Nachfahren der Gyrovagen eine dominierende Stellung: statt der *stabilitas loci* Kreuzfahrten und Rundflüge; statt der festen Zeit für Ruhe und Betrachtung die „gleitende Sozialzeit“. Doch es gibt auch andere Stimmen, andere Vorschläge: Neuerdings wird die „Animation im Alltag“ gesucht, die „Erholung im Beruf“. Und vielleicht taucht eines Tages unter so vielen Angeboten auch das Älteste als freundlich aufgefaßtes Neues wieder auf: die Ruhe am siebten Tag. Das „Kloster auf Zeit“ als Freizeit- und Bildungsangebot gibt es ja bereits seit vielen Jahren.

Die Uhr ist ein Ausdruck der Herrschaft über die Zeit. Wir erinnern uns, daß auch der christliche Kalender, die christliche Zeitrechnung aus einem Herrschaftsanspruch erwachsen war: Christi Herrschaft über die Zeit war der Anlaß für Christen, die Orientierung an der kaiserlichen Zeitrechnung zu überprüfen – eine Entwicklung, die dann zu einer eigenen christlichen Zeitrechnung führte. Seit 525 ist die Zählung „post Christum natum“, nach Christus, bezeugt. Die Jahre vor Christus zählte man noch lange – jüdischer Übung folgend – von Erschaffung der Welt an. Im Mittelalter gibt es nur vereinzelte Zählungen „ante Christum natum“, vor Christus. Erst in der Neuzeit, genauer in der Aufklärung, wurde die Zählung nach rückwärts üblich – die Gründe lagen in der größeren Präzision gegenüber den stark divergierenden Daten für die Welterschöpfung. Während noch Bossuet mit beiden Zählungen gearbeitet hatte, verwendete Voltaire die „volle“ Zählung (rückwärts und vorwärts) nach Christus. Das Christusereignis rückte damit in die Mitte der Geschichte, die christliche Zeitrechnung stellte eine „Zeit in die Zeit“ hinein. Dabei ist es erstaunlicherweise bis heute geblieben. Im Handels- und Kommunikationsbereich gilt die christliche Zeitrechnung sogar global – und selbst in Gebieten mit anderer Zeitrechnung (China, die islamischen Länder usw.) wird nach ihr gerechnet³⁷.

III

Zeiterfahrung, Zeitbewußtsein – die Gegenwart bietet ein vielgestaltiges, ein oft verwirrendes Bild. Einerseits erleben wir, wie die kulturellen Folgen des Christentums in vielen Bereichen ihre letzte Steigerung erfahren (oft gelöst von ihrer Herkunft). Andererseits schwindet die Bereitschaft zur Übernahme und Weitergabe dieses Erbes (selbst unter Christen). Einerseits läßt die technische Zivilisation alle Menschen, und keineswegs nur die Christen,

³⁷ Vgl. Maier (1998) 45 ff. (auch zum folgenden).

die unerbittliche Linearität der Geschichte empfinden – die schattenlose menschliche Verantwortlichkeit in einer „weltlichen Welt“. Andererseits erschrickt der Mensch vor seinen Taten, die ihm fremd geworden sind. War das neue Gewicht von Zeit und Stunde eine Überforderung der Menschheit? Waren christliche Theozentrik und Anthropozentrik, war das Zurücktreten der numinos belebten Natur zugunsten menschlicher Herrschaft und Kultur zuviel für den Menschen? Darauf deuten die Ausbruchsversuche vieler Zeitgenossen aus christlich initiierten (und zivilisatorisch zugespitzten) Zeit-Überlieferungen hin – hinein in alte und neue Kosmologien, in Esoterik und New Age.

In der Gegenwart gibt es viele Wege, die aus dem „Ein-für-Allemaal“ der christlichen Existenz herausführen. Ich will die drei bekanntesten skizzieren, sie heißen 1. Wiederkehr, 2. Wiedergeburt, 3. Wiederherstellung.

Die *ewige Wiederkehr des Gleichen* ist vom späten Nietzsche – dem Philosophen, der nach eigenem Bekenntnis „mit dem Hammer philosophieren“ wollte – mit herausfordernder Wucht in das europäische Denken hineingestellt worden; zu einer Zeit, in der Evolution und Fortschritt fast die Gültigkeit von Glaubenssätzen hatten. Unübersehbar ist der polemische Bezug auf das Christentum. Für Nietzsche wird aus der christlichen Verknüpfung der Zeiten durch Verheißung und Erfüllung eine Geschichte der Ressentiments, eine verhängnisvolle Verkettung von Sünde, Rache und Strafe. Sie will er aufsprengen durch einen schaffenden Willen: den Willen des Übermenschen. Dieser Wille leidet darunter, daß er nicht zurück kann³⁸. Er rüttelt an den Gitterstäben der Zeit und ihres „Es war“. Er will das Gestern-Heute-Morgen, den Zeitpfeil, die Zeitlinie zusammenbiegen zu einem Kreis der Wiederkehr, so daß es keine Vergangenheit und Zukunft mehr gibt, sondern nur ewige Gegenwart. So kann die Zeit zurücklaufen – und „das, was war“, ist nicht länger „der Stein, den er nicht wälzen kann“. Der Wille zur Macht schafft Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft neu, weil er sie will; und er schafft sie, wie er sie will. So soll der Mensch den Geist der Rache und das Zähneknirschen verlernen, mit dem das Christentum die Endlichkeit verdorben hat. Der Wille soll sich selbst „Erlöser und Freudebringer“ werden – nicht in einem anderen oder kommenden Äon (Nietzsche nennt das Hinterwelt), sondern im Hier und Jetzt.

Nietzsches „griechische Option“, sein Zurück zur „Großen Natur“, zur „Ewigen Wiederkehr“ ist mit guten Argumenten kritisiert worden. So hat Hubert Cancik darauf hingewiesen, daß Nietzsche die Antike zu einer antichristlichen und antimodernen Gegenposition verkürzt habe. „Er hat die Antike archaischer, ahistorischer, mythischer gemacht, die geschichtlichen

³⁸ So schon im Zarathustra: „Daß die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim; ‚Das, was war‘ – so heißt der Stein, den er nicht wälzen kann“ (Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe 4, München/Berlin³1993, 180).

subjektiven und utopischen Elemente ausgeschieden, die naturhaften übersteigert.“³⁹ Das hindert nicht, daß Nietzsches effektvolle Vereinfachungen bis in die jüngste Zeit immer wieder von vielen Denkern aufgenommen worden sind – selbst von so anspruchsvollen wie Gershom Scholem, Karl Löwith, Jacob Taubes. Vor allem die Gegenüberstellung des antiken zyklischen und des jüdisch-christlichen linearen Denkens hat Freunde gefunden und ist fast zu einem Lehrsatz geworden, ungeachtet der Tatsache, daß sich auch lineare Zeitkonstruktionen im antiken Denken und zyklische im christlichen finden.

Während Nietzsches Lehre auf Intellektuelle gewirkt (und das Klima der Zeit verändert!) hat, ist der Gedanke der Wiedergeburt von Anfang an in breitere Kreise gedrungen⁴⁰. Er wird heute auch unter Christen lebhaft diskutiert. Vor Jahren schon hat Jacques Le Goff in seinem Buch „La naissance du Purgatoire“ (1981) daran erinnert, daß die Lehre vom Fegefeuer, wie sie seit dem hohen Mittelalter ausgestaltet wurde, zumindest in ihrer formalen Struktur an östliche Läuterungsvorstellungen anklingt – so sehr sie andererseits, als strenge Aufrechnung des irdischen Lebens, in die Geschichte der Individualisierung christlicher Lehren im Abendland gehört. In bezug auf Kinder, die in unmündigem Alter sterben, hat Karl Rahner die Frage aufgeworfen, ob nicht die katholische Lehre von der Läuterung im Fegefeuer so verstanden werden könne, daß es eine „postmortale Freiheitsgeschichte“ für den geben könne, „dem eine solche Geschichte in seinem Leben versagt war“. Er hat gefragt, ob nicht ein wiederholtes Erdenleben für diejenigen Menschen „als denkbar eingeräumt werden könnte, die in diesem irdischen (oder ersten) Leben nicht zu einer letzten personalen Entscheidung gekommen sind“⁴¹.

Wie dem nun sei: Akademievorträge und -kurse über Tao und Unsterblichkeit, über das Totenbuch der Tibeter, über den Vedanta, über Seelenwanderung und Reinkarnation gehören heute zum Dauerangebot der Erwachsenenbildung – und auch an den Hochschulen, in den Seminaren, in den Medien sind sie im Vordringen. Psychologie und Psychotherapie haben das Thema entdeckt, in der Naturmedizin gibt es Rückführungstherapien, in denen der Patient in einen wachschlafähnlichen Zustand versetzt und zu den Ursachen seines Symptoms oder Problems zurückgeführt wird⁴². Diese Therapiemethoden machen sich die Weisheitslehren östlicher Religionen zu eigen – weshalb sie in den USA auch Reinkarnationstherapie (reincarnation therapy oder past life therapy) genannt werden.

³⁹ H. Cancik, Die Rechtfertigung Gottes durch den „Fortschritt der Zeiten“. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen, in: Die Zeit. Dauer und Augenblick, München/Zürich 1989, 257–288 (262).

⁴⁰ Knappe Übersicht: D. Viseur, Das Leben nach dem Tod in den großen Kulturen, München 1995; T. Hardo, Das große Handbuch der Reinkarnation, München 1998.

⁴¹ K. Rahner, Fegefeuer, in: Schriften zur Theologie XIV, Zürich u. a. 1980, 435–449 (448).

⁴² Vgl. Hardo 11f.

Endlich die *Apokatastasis* – eine alte Wettrecke dogmatischer Theologie seit Vätertagen. Carl Orff hat den Gedanken der „Wiederbringung“ in seinem Spätwerk „*De fine temporum comoedia*“ (1973) ästhetisch neu vergegenwärtigt. Er geht bekanntlich auf Origenes zurück, in dessen Denken antike Ideen der Periodizität des Weltlaufs nachwirken. Das Problem wird verengt, wenn es allein auf die Frage der Ewigkeit der Höllenstrafen bezogen wird. Dahinter steckt die umfassendere Problematik der göttlichen Heilzusagen, die auch für „den letzten“ gelten. Die Frage, ob alle – auch die letzten – eines Tages das Heilsziel erreichen, hat, nach Pietismus und Rationalismus, auch die großen Theologen unseres Jahrhunderts beschäftigt, so Karl Barth und Hans Urs von Balthasar⁴³. Daß sie wieder in die Mitte der Theologie gerückt ist, gehört ins Bild der vielfältigen Zweifel, denen heute die alten schnellen Antworten auf Fragen nach Gottes Heilswillen begegnen.

„Da steh ich nun, ich armer Tor ...“. Was soll der schlichte Christ und gute Sünder zu diesem Panorama von neuen (oder alten) Problemen, Fragen, Haltungen und Neigungen sagen? Soll er die neuen Wege erproben, obwohl sie möglicherweise aus der Mitte, aus dem christlichen Ein-für-Alle-mal herausführen? Oder soll er sie zurückweisen, eingedenk der strengen Mahnungen zur Achtsamkeit und Wachsamkeit? Die Verwirrung wächst im gleichen Maße, in dem den Christen – zu ihren eigenen Fehlern hinzu – auch noch die Last der kulturellen Folgen des Christentums aufgebürdet wird: plötzlich sind sie auch noch schuld an den Illusionen des Fortschritts, an der Eindimensionalität der Geschichte, am Zerreißen naturhafter Bindungen, an der Zerstörung der Umwelt. Sollte man also als heutiger Christ nicht wenigstens die sekundären Geschichtslasten des Christentums aus eigenem Antrieb abwerfen und die Metaphysik des Abendlandes nebst der zugehörigen Zeit- und Geschichtsphilosophie der Entsorgung durch post-moderne Philosophen überlassen?

Nun, ich schlage einen anderen Weg vor. Zunächst sollten wir mit unvoreingenommenem Blick die Erscheinungen und Entwicklungen sehen, die ich zu schildern versuchte – wir sollten nichts übersehen, alles sorgfältig registrieren und miteinander verknüpfen. Denn auch die seltsamen, die kruden, die bedenklichen und gefährlichen Symptome sind Zeichen der Zeit. Sie müssen ernst genommen werden. Wir sollten uns um ihre Deutung bemühen. Oder sollte es wirklich auch heute so sein, daß wir zwar die Natur erforschen und die Sekunde verbessern, aber die Zeichen der Zeit nicht lesen können?

Sicher ist erstens: Die christliche Zeitlinie kann nicht aufgegeben werden – sie kann auch nicht zum Kreis gebogen werden. Fluchtbewegungen aus dem Zusammenhang des „Gestern, Heute und Morgen“ würden nicht nur das christliche Zeitverständnis in Frage stellen, sondern auch die Kultur der

⁴³ Vgl. H. U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern²1987.

Verantwortung, ja die Struktur des öffentlichen Lebens. Wie will man politische und soziale Rechenschaftspflicht begründen, wenn an die Stelle des linearen Fortgangs der ewige Kreislauf tritt? Gilt dann nicht allein der Wille, wird nicht jedes Recht zum Vorrecht der Mächtigen, landet man nicht notwendig in einer Gesellschaft, in der nichts wahr und daher alles erlaubt ist?

Zweitens: Wer dies feststellt, muß nicht blind sein gegenüber den Schwierigkeiten, denen die christliche Zeiterfahrung heute nicht selten begegnet. Sie ist vielfach vom Fortschrittsparadigma überlagert und ihres personalen und geschichtlichen Charakters entkleidet worden. Christlicher Wandel im Horizont göttlicher Zukunft ist aber immer mehr als formale Fortbewegung nach dem Gesetz des „Größer, Höher, Schneller“. Er ist Fortbewegung auf ein Ziel, ein Ende zu. Die Zeit hat einen Anfang und ein Ende. Der Christ weiß, daß das Ende immer schon nahe ist. Er mißtraut den Programmen innergeschichtlicher Perfektibilität. Er weiß, daß der Fortschritt – den er begrüßt – nicht unendlich sein kann, weil die Welt auf ihr Ende zuläuft, weil sie von Gottes Zeit eingeholt wird.

Drittens: Daß alles irdische Tun unter einem „eschatologischen Vorbehalt“ (Erik Peterson) steht, macht den Christen in allen weltlichen Bereichen frei für sachliche und pragmatische Lösungen. Er muß profane Entscheidungen nicht theologisch begründen und rechtfertigen. Er kann der Autonomie der weltlichen Sachbereiche Rechnung tragen. Damit wird Politik (und öffentliches Handeln überhaupt) aus der alten Identifikation mit Religion und Kult herausgenommen und zu sich selbst gebracht. Der Christ weiß ewiges Heil und irdisches Wohl zu unterscheiden. Da die himmlische Rechenkunst sein Inneres gefangennimmt, kann er sich in den profanen Feldern von Wirtschaft, Politik, Kultur leicht und ohne Zwang bewegen.

Viertens: Bei allem Zulaufen auf das Ende (ja in diesem Zulaufen selbst!) kann die Zeit für den Christen ein Fest sein. Sie ist es vor allem dort, wo er sich dem Kommen Gottes öffnet – wo die Gemeinschaft der Feiernden einstimmt in die himmlische Liturgie. Feste gehen verschwenderisch um mit der Zeit. Sie wollen lange, am liebsten ewig dauern. So sind Gottesdienste, Feste und Feiern ein Abglanz des „ewigen Festes“. Aus ihnen entwickelt sich das Kirchenjahr als ein Repetitorium der Heilsgeschichte – als stete Wiederholung des Einmaligen zum Zweck der Verkündigung und Einübung. Mit dem Sonntag, mit den kirchlichen Feiertagen ragt diese Festkultur bis in unsere Gegenwart hinein.

Fünftens: Zur christlichen Zeiterfahrung gehören nicht nur Sorge und Wachsamkeit, das „Auskaufen der Zeit“ angesichts der bösen Tage und des bevorstehenden Endes. Zu ihr gehört auch das Grundvertrauen in die Sorge des himmlischen Vaters, der die Vögel des Himmels ernährt und die Lilien des Feldes kleidet. Gerade heute müßten Wachsamkeit und christlicher Ernst ergänzt werden durch christliche Leichtigkeit und Heiterkeit. Nur wenn beides zusammenkommt, kann das christliche Zeitgefühl in der Zukunft neue Ausstrahlung und werbende Kraft gewinnen.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß das christliche Zeitgefühl viele Elemente und unterschiedliche Formen umfaßt – auch solche, die miteinander in Spannung stehen. Das hängt mit der geschichtlichen Entwicklung zusammen, die wir betrachtet haben. Christentum heißt ja immer Aufbruch und Ausfahrt, ständiges Über-Setzen an neue Ufer, griechische, römische, germanische, moderne – mit einem Wort: Inkulturation. Es ist klar, daß sich die christlichen Zeitvorstellungen der ersten beiden Jahrtausende an den philosophischen Überlieferungen der Alten Welt orientiert haben. Es könnte sein, daß sie im dritten Jahrtausend neue Wurzeln schlagen im Boden anderer Kulturen – vielleicht werden dort die Lilien des Feldes unbefangener blühen können als in der von apokalyptischen Ängsten verschatteten europäischen Welt.

Christlicher Umgang mit der Zeit ist schwierig. Denn er verlangt von uns ein neues Denken, eine Umkehr der „Antriebsrichtung“. Sorgsam auf das zu achten, was doch fern ist, unsere „Heimat in den Himmeln“ – gelassen zu sein gegenüber dem, was doch naheliegt, Geld, Beruf, Erfolg, Fortkommen: das ist fast eine Quadratur des Kreises. Kann so etwas wirklich gelingen? Verlangt es nicht vom alten Adam, von der Welt, wie sie war, ist und sein wird, zuviel? Nun, es kommt auf den Versuch an. Wir müssen es wagen. Kaufen wir also die Zeit aus, um sie zu verschwenden, nützen wir die Tage und tauchen wir zugleich ein in das ewige Fest – und versuchen wir in den Paradoxien der Welt das zu erkennen, was sie uns sagen wollen als die immer wieder anzuschauenden, immer wieder neu zu deutenden „Zeichen der Zeit“.