

Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins

Ancien Régime Aufklärung und Revolution

Herausgegeben von
Rolf Reichardt und
Eberhard Schmitt

Band 15

Bisher erschienen:

- Band 1: Günther Lottes **Politische Aufklärung und plebejisches Publikum**
- Band 2: Susanne Petersen **Lebensmittelfrage und revolutionäre Politik in Paris 1792–1793**
- Band 3: Klaus Deinert **Konrad Engelbert Oelsen und die Französische Revolution**
- Band 4: Hans Ulrich Gumbrecht, Rolf Reichardt, Thomas Schleich (Hrsg.) **Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich**
- Band 5: Emanuel Joseph Sieyes **Politische Schriften 1788–1790**
- Band 6: Gerd van den Heuvel **Grundprobleme der französischen Bauernschaft 1730–1794**
- Band 7: Michel Vovelle **Die Französische Revolution – Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten**
- Band 8: Hans-Jürgen Lüsebrink **Kriminalität und Literatur im Frankreich des 18. Jahrhunderts**
- Band 9: Rolf Reichardt und Eberhard Schmitt (Hrsg.) **Die Französische Revolution – zufälliges oder notwendiges Ereignis?**
- Band 10: Rolf Reichardt und Eberhard Schmitt (Hrsg.) **Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820**
- Band 11: Manfred Agethen **Geheimbund und Utopie**
- Band 13: René Louis d'Argenson **Politische Schriften (1737)**
- Band 14: Ulrich Christian Pallach **Materielle Kultur und Mentalitäten im 18. Jahrhundert**

R. Oldenbourg Verlag München 1988

Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins

Vorlagen und Diskussionen der internationalen Arbeits-
tagung am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der
Universität Bielefeld
28. Mai – 1. Juni 1985

Herausgeber:
Reinhart Koselleck und Rolf Reichardt
Redaktion:
Erich Pelzer und Michael Wagner

R. Oldenbourg Verlag München 1988

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der
VG Wort

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen

Bewusstseins : Vorlagen u. Diskussionen d. internat.

Arbeitstagung am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung d.

Univ. Bielefeld, 28. Mai – 1. Juni 1985 / Hrsg.: Reinhart

Koselleck u. Rolf Reichardt. – München : Oldenbourg, 1988

(Ancien régime, Aufklärung und Revolution ; Bd. 15)

ISBN 3-486-54031-9

NE: Koselleck, Reinhart [Hrsg.]; Zentrum für Interdisziplinäre
Forschung «Bielefeld»; GT

© 1988 R. Oldenbourg Verlag GmbH, München

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als
den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf deshalb der vorherigen schriftlichen Einwilligung
des Verlages.

Satz: R. Hurler GmbH, Notzingen

Druck und Bindung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, München

ISBN: 3-486-54031-9

Inhalt

Vorwort	11
Teilnehmer	12
Bibliographische Abkürzungen	14
Rolf REICHARDT: Zur Einführung	15

1. Bruch des Zeitbewußtseins

Referate

Michael MEINZER: Der französische Revolutionskalender und die „Neue Zeit“	23
Reinhart KOSELLECK: Anmerkungen zum Revolutionskalender und zur „Neuen Zeit“	61

Diskussion

Étienne FRANÇOIS: Zur „Neuen Zeit“ der Revolution im geschichtlichen Ver- gleich	65
Hans-Jürgen LÜSEBRINK: Kalenderneuordnung und soziales Bedürfnis	66
Michel VOVELLE: Zusammenhänge zwischen Religiosität und den Grenzen der Kalender-Revolution	66
Paolo VIOLA: Zum Sinn des Republikanischen Kalenders	67
Reinhart KOSELLECK: Über die Wirksamkeit des Kalenders	68
Michael MEINZER: Zur sozialen Reichweite des Revolutionskalenders und ihren Grenzen	69

2. Entwicklung einer revolutionären Soziabilität und Club-Kultur

Referate

Ran HALÉVI: Die politische Doppelgesichtigkeit der „Verfassungsrevo- lution“ des Jahres 1789	75
Michel VOVELLE: Die Sansculotten von Marseille	95
Étienne FRANÇOIS: Revolutionärer Bewußtseinswandel und Formen der Soziabilität	117

Diskussion

Rolf REICHARDT: Von der parlamentarischen zur plebejischen Soziabilität	122
--	-----

3. Revolutionspresse und Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit

Referate

Jack CENSER: Die Presse des Ancien Régime im Übergang – eine Skizze	127
Pierre RÉTAT: Die Zeitungen des Jahres 1789: einige zusammenfas- sende Perspektiven	153

6 Inhalt

Jeremy POPKIN: Umbruch und Kontinuität der französischen Presse im Revolutionszeitalter	167
---	-----

Diskussion

Hans-Jürgen LÜSEBRINK: Zum Rollenbild der Journalisten als „avocats du peuple“	175
Daniel ROCHE: Von der Technik- zur Lesergeschichte der Revolutionspresse ..	176
Rolf REICHARDT: Revolution und Presse, Öffentlichkeit und Struktur der politischen Kommunikation	177
Jack CENSER: Fragen und Aufgaben der revolutionshistorischen Presseforschung	179
Jeremy POPKIN: Nachwort zur Diskussion	182

4. Politisierung und Bedeutungsveränderung gesellschaftlicher Grundbegriffe

Referate

Rolf REICHARDT: Revolutionäre Mentalitäten und Netze politischer Grundbegriffe in Frankreich 1789–1795	185
Patrice HIGONNET: Zur Begrifflichkeit des Jakobinismus	216

Diskussion

Reinhart KOSELLECK: Abstraktheit und Verzeitlichung in der Revolutions- sprache	224
Günther LOTTES: Historische Semantik, Kontextanalyse und traditionelle Ideen- geschichte	226
Hans-Jürgen LÜSEBRINK: Für eine historische Pragmatik ‚abstrakter‘ Begriffe ..	232
Gerd van den HEUVEL: Zur emotionalen Bedeutung politisch-sozialer Grund- begriffe in der Französischen Revolution	233
Rolf REICHARDT: Einige Forschungsprobleme der Begriffsgeschichte und Sym- bolsprache der Revolutionszeit	237

5. Elemente einer ‚revolutionären‘ Literatur

Referate

Fritz NIES: Das System der literarischen Gattungen. Kontinuitäten, Brüche, Schwerpunktzonen (1789–99)	243
Pierre FRANTZ: Schule, Kirche und Radau	258
Jean-Jacques TATIN: Politische Reflexion und Heldenkult in den Alma- nachen zwischen 1760 und 1793	270
Lise ANDRIÈS: Die Almanache des Jahres II	286
R. Emmet KENNEDY: Neues und Altes in der ‚Massenliteratur‘ der Revolutionszeit	305

Diskussion

Hans-Jürgen LÜSEBRINK: Volksliteratur und historische Anthropologie	311
Lise ANDRIÈS: Verkehrungen des ‚Heldenkults‘ in der volksnahen Literatur ...	312
Jacques GUILHAUMOU: Von der Gattung zum Ereignis	313
Pierre FRANTZ: Von der Gattungstheorie zur Aufführungspraxis	315

Fritz NIES: Gattungsgeschichte und Probleme ihrer sozialen Fundierung in der Revolutionszeit	316
Pierre FRANTZ: Das Problem der Gattungen	317

6. Beschleunigung und Mutation von Akkulturationsprozessen – anhand autobiographischer Quellen

Referate

Hans-Jürgen LÜSEBRINK: Die „Vainqueurs de la Bastille“: kollektiver Diskurs und individuelle ‚Wortergreifungen‘	321
Jacques GUILHAUMOU: Zeitgenössische politische Lebensgeschichten aus der Französischen Revolution (1793–1794): Autobiographischer Akt und diskursives Ereignis	358
Daniel ROCHE: Bruch und Kontinuität im Zeitalter der Französischen Revolution: Der Beitrag der Autobiographien zur Präzisierung der politischen Visionen	379
Georges BENREKASSA: Die Französische Revolution und das Autobiographische: Überlegungen und Forschungsvorschläge	398

Diskussion

Rolf REICHARDT: Typen der Selbstbiographie und Stufen geschichtlicher Bewußtwerdung in der Revolution	409
Reinhart KOSELLECK: Autobiographie und Typen der Konstituierung personaler Identität	411
Lise ANDRIËS: Revolutionäre Autobiographie und die Tradition der ‚mémoires judiciaires‘	413
Jacques GUILHAUMOU: Autobiographischer Akt, Kommunikationssituation und Geschichtlichkeit der Texte	413
Hans-Jürgen LÜSEBRINK: „Autos“* – „Bios“* – „Graphein“* im Kontext der Französischen Revolution	415

7. Revolutionäre Umfunktionierung der Musik

Referate

Herbert SCHNEIDER: Der Formen- und Funktionswandel in den Chansons und Hymnen der Französischen Revolution	421
Elizabeth BARTLET: Revolutionschansons und Hymne im Repertoire der Pariser Oper 1793–1794	479

Diskussion

Elizabeth BARTLET: Einflußbereiche der Oper und ihr elitärer Charakter in der Revolutionszeit	508
---	-----

8. Umbruch der Bild- und Symbolwelt

Referat

Klaus HERDING: Visuelle Zeichensysteme in der Graphik der Französischen Revolution	513
--	-----

Diskussion

Hans-Jürgen LÜSEBRINK: Zu den sozialen Verwendungsweisen von Druckgraphik im Kontext der Französischen Revolution	553
Daniel ROCHE: Soziokulturelle und wirtschaftliche Aspekte des Bilderhandels zwischen Ancien Régime und Revolution	554
Rolf REICHARDT: Zum Zäsurproblem und zum Verhältnis von Schrift und Bild in der Revolutionsgraphik	555
Klaus HERDING: Nachbemerkung zur Diskussion	557

9. Ausprägung einer nationalstaatlichen Sprachideologie

Referat

Brigitte SCHLIEBEN-LANGE: Grégoire neu gelesen	561
--	-----

Diskussion

Daniel ROCHE: Die revolutionäre Sprachpolitik als Erbe der Aufklärung	571
Jacques GUILHAUMOU: Das sprachliche Bewußtsein an der Basis des sozialen Bewußtseins	572
Hans-Jürgen LÜSEBRINK: Mathematisch-logische Begrifflichkeit und politischer Diskurs	573
Brigitte SCHLIEBEN-LANGE: Unhistorisches Vokabular und revolutionäres Sprachbewußtsein	574

10. Die revolutionäre Kirchenpolitik als Katalysator des gesellschaftlichen Bewußtseins

Referat

Timothy TACKETT: Die Stadteliten und der Priestereid von 1791	579
---	-----

Diskussion

Rolf REICHARDT: Revolutionäre Priestereidforderungen und religiös-politischer Bewußtseinsbruch	603
Timothy TACKETT: Zur sozialen Geographie der Priestereide von 1791	605

11. Verdichtung moderner politischer Ideologien

Referate

Günther LOTTES: Die Französische Revolution und der moderne politische Konservatismus	609
Paolo VIOLA: Liberalismus und Konterrevolution in den Kreisen der jungen Opposition gegen das Direktorium	631

Diskussion

Georges BENREKASSA: Gegenrevolutionäres über das Ancien Régime hinaus ..	640
Hans-Jürgen LÜSEBRINK: Zur sozialen Verankerung des politischen Konservatismus	640
Jeremy POPKIN: Elitärer und populärer Konservatismus	641
Michael WAGNER: Die Französische Revolution im politischen Denken E. Burkes	642

Günther LOTTES: Zur Frühgeschichte und sozialen Dimension des französischen Konservativismus	644
--	-----

12. Schlußdiskussion

Französische Revolution und Jakobinismus

Paolo VIOLA: Die beiden Aspekte des Jakobinismus	651
Jacques GUILHAUMOU: Vom tribunizischen zum anonymen Jakobinismus	652

Brüche und Kontinuitäten in der Revolutionsgeschichte

Timothy TACKETT: Zur chronologischen und regionalen Differenzierung des Bewußtseinsbruchs	656
Reinhart KOSELLECK: Zum Auseinandertreten von Erfahrungs- und Erwartungshorizont im Zeitalter der Revolution	657
Michael WAGNER: Politische Öffentlichkeit und Absolutismus im vorrevolutionären Frankreich	659
Rolf REICHARDT: Thesen und Konzeptualisierung des revolutionären Bruchs	662

Geschichte, Sprache und Kultur in der Französischen Revolution

Reinhart KOSELLECK: Probleme der Relationsbestimmung der Texte zur revolutionären Wirklichkeit	664
Jacques GUILHAUMOU: Die Reflexivität des sozialen Bewußtseins: von den Archiven zum Begriff	666
Hans-Jürgen LÜSEBRINK: Revolutionäre Akkulturationsprozesse zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit	668
Patrice HIGONNET: Für eine Kulturgeschichte der Revolution	670
Daniel ROCHE: Zu geschichtlichen Zeitstrukturen und quantifizierenden Methoden in der Revolutionsforschung	671
Rolf REICHARDT: Für eine integrierte soziale Kulturgeschichte der Französischen Revolution durch Kommunikationssoziologie und Historische Anthropologie	673
Georges BENREKASSA: Zur Begrifflichkeit historischer Bewußtseinsforschung	674
Daniel ROCHE: Revolutionsgeschichte und das Problem der historischen Wahrheit	677

Vorwort

Daß die vorliegenden Kongreßakten ein Jahr nach Abhaltung der Bielefelder Revolutionstagung zum Druck gehen können, obwohl mehr als die sonst üblichen Redaktionsarbeiten bewältigt werden mußten, war nur durch das Engagement und die Hilfestellung einer ganzen Reihe von Personen und Institutionen möglich, denen die Herausgeber an dieser Stelle ganz herzlich danken: dem Zentrum für interdisziplinäre Forschung und der Thyssen-Stiftung für die Organisation und Finanzierung der Arbeitstagung; den Autoren für ihre Diskussionsbereitschaft wie auch für die pünktliche Fertigstellung ihrer (teils erheblich überarbeiteten) Beiträge; den deutschen Teilnehmern für die selbstlose Übersetzung schwieriger fremdsprachiger Manuskripte; den Leitern der Historischen Seminare in Freiburg i. Br. (Ernst Schulin) und Mainz (Hermann Weber) für großzügig gewährten organisatorischen Rückhalt; Ursula Watson/Freiburg und Jutta Wiegmann/Bielefeld für zuverlässige Schreibarbeiten; Ulrike Tymister, Eva Schrott und Kekke Schmidt (alle Freiburg) für Hilfen bei der Redaktion und Übersetzung; den beiden Redakteuren für wesentliche Unterstützung bei der Durchführung all dieser Arbeiten; Adolf Dieckmann vom R. Oldenbourg Verlag für sorgfältiges Lektorieren; und dem Förderungsfonds Wissenschaft der Wertungsgesellschaft WORT für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses.

Anders als bei den Akten früherer wissenschaftlicher Kongresse, die in der Bundesrepublik Deutschland zur Französischen Revolution stattfanden, wurde einige Mühe darauf verwandt, den vorliegenden Band durchgehend in deutscher Sprache herauszubringen. Es bleibt zu hoffen, daß so die neuen Ergebnisse und Fragerichtungen der Revolutionsforschung mehr als bisher über den engen Kreis der Spezialisten hinaus ein wenig bekannter werden.

Bielefeld/Mainz, Mai 1986

Die Herausgeber

Teilnehmer

- Lise ANDRIÈS, Universität Paris-Sorbonne, Centre d'Étude 17^e et 18^e siècles
Elizabeth BARTLET, Duke University/Durham, Department of Music
Georges BENREKASSA, Universität Paris VII, U.E.R. de Sciences des Textes et Documents
Günter BERGER, Universität Bielefeld, Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft
Hans Erich BÖDEKER, Max-Planck-Institut für Geschichte/Göttingen
Jack R. CENSER, George Mason University/Fairfax, Department of History
Étienne FRANÇOIS, Mission Historique Française en Allemagne/Göttingen
Pierre FRANTZ, Paris
Jacques GUILHAUMOU, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris/Toulon
Ran HALÉVI, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
Klaus HERDING, Universität Hamburg, Kunstgeschichtliches Seminar
Gerd van den HEUVEL, Leibniz-Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek, Hannover
Patrice HIGONNET, Harvard University/Cambridge, Department of History
Jochen HOOK, Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie
R. Emmet KENNEDY, Jr., George Mason University/Washington, Department of History
Reinhart KOSELLECK, Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie
Günther LOTTES, Universität Regensburg, Philosophische Fakultät III
Hans-Jürgen LÜSEBRINK, Universität Bayreuth, Lehrstuhl für Romanische Literaturwissenschaft und Komparatistik
Michael MEINZER, Kassel
Fritz NIES, Universität Düsseldorf, Romanisches Seminar
Erich PELZER, Universität Freiburg i. Br., Historisches Seminar
Jeremy POPKIN, University of Kentucky/Lexington, Department of History
Rolf REICHARDT, Universität Mainz, Zentralbibliothek
Pierre RÉTAT, Universität Lyon 2, U.E.R. Lettres et Civilisations Classiques et Modernes
Daniel ROCHE, Universität Paris I (Panthéon-Sorbonne), U.E.R. d'Histoire
Brigitte SCHLIEBEN-LANGE, Universität Frankfurt a.M., Institut für Romanische Sprachen und Literaturen
Herbert SCHNEIDER, Universität Heidelberg, Musikwissenschaftliches Institut
Timothy TACKETT, The Catholic University of America/Washington, Department of History

Jean-Jacques TATIN, Universität Sidi Mohammed Ben Abdellah/Fès, Département de Français

Paolo VIOLA, Scuola Normale Superiore, Pisa

Michel VOVELLE, Universität Paris I (Sorbonne), Institut d'Histoire de la Révolution Française

Michael WAGNER, Universität Mainz, Historisches Seminar

Eberhard WEIS, Universität München, Historisches Seminar

Bibliographische Abkürzungen

A.D.	Archives départementales
AESC	<i>Annales: Economies, Sociétés, Civilisations</i>
AHR	<i>American Historical Review</i>
AHRF	<i>Annales historiques de la Révolution française</i>
A.N.	Archives nationales, Paris
AP	Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet de débats législatifs & politique des chambres françaises... Sous la direction de J. Madival et E. Laurent. Série 1: 1787–1799, t. Iff., Paris 1867 ff.
BHVP	Bibliothèque Historique de la Ville de Paris
B.M.	Bibliothèque Municipale
B.N.	Bibliothèque nationale
EHESS	Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
EHR	<i>English Historical Review</i>
HPSG	<i>Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1720.</i> Hg. von R. REICHARDT und E. SCHMITT in Verb. mit G. van den HEUVEL u. Anette HÖFER, Heft 1/2 ff., München 1985 ff. (= Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 10)
HZ	<i>Historische Zeitschrift</i>
JMH	<i>The Journal of Modern History</i>
LiLi	<i>Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik</i>
RF	<i>La Révolution française</i>
RH	<i>Revue historique</i>
RHLF	<i>Revue d'histoire littéraire de la France</i>
RHMC	<i>Revue d'histoire moderne et contemporaine</i>

Rolf Reichardt

Zur Einführung

Als modellstiftender Schlüsselvorgang an der Schwelle zu unserer Moderne, der sich in einer noch immer nicht ganz überblickten und ausgewerteten Masse geschichtlicher Quellen niedergeschlagen hat, ist und bleibt die Französische Revolution eins der meistdiskutierten Probleme der Geschichtswissenschaft. Gerade die (ideologisch mitbedingte) Leidenschaftlichkeit dieser Debatte und die Überfülle alljährlich weit verstreut veröffentlichter neuer Studien haben jedoch bisher die paradoxe Folge, daß ihr Gegenstand eigentlich nicht klarer, sondern immer schillernder wird, ja sich stellenweise fast zu verflüchtigen scheint. Während sich einerseits die Detailforschung ständig verfeinert und in tendenziell selbstgenügsame Spezialzweige verästelt, halten andererseits die allgemeinen Revolutionsdarstellungen weitgehend an traditionellen Deutungsmustern fest – ein kaum verbundenes Nebeneinander, nicht selten bei ein und demselben Autor.

Dies für die Fachöffentlichkeit wie für historisch Interessierte gleichermaßen ärgerliche Dilemma der heutigen Revolutionsgeschichtsschreibung ist angesichts der angehäuften Berge von Einzelerkenntnissen sicher nicht mit einem Schlage zu beheben. Doch das Wagnis einer neuen Gesamtdarstellung, welche die facettenreichen Ergebnisse der Spezialforschung wirklich verarbeitet, dürfte weniger schwer fallen, wenn es vorbereitet wird durch repräsentative Querschnitte zu den Hauptbereichen der Revolutionsgeschichte unter integrierenden gemeinsamen Fragestellungen. Einen solchen weiterführenden Gemeinschaftsbeitrag zu leisten, war das Ziel der Bielefelder Arbeitstagung, aus welcher der vorliegende Band hervorgegangen ist.

Daß jene Tagung sich auf den kulturellen Bereich konzentrierte, der nach gängiger Vorstellung von der Französischen Revolution abseitig und befremdlich erscheinen mag, hat wenigstens drei gute Gründe.

Zunächst und vor allem besteht hier aufgrund neuer Erkenntnis besondere Aussicht, die Revolution in ihrer tiefsten und nachhaltigsten Wirkung und damit in ihrem eigentlichen Charakter zu erfassen. Mustert man nämlich die empirisch-statistischen Regionalstudien, die Basis der historischen Frankreichforschung, so ergibt sich, daß die landläufige sozio-ökonomische Globaldeutung der Französischen Revolution überholt ist, daß die Revolution die Wirtschafts- und Sozialstruktur des alten Frankreich viel weniger verändert hat, als eine verbreitete Lehrmeinung behauptet, daß sich dagegen eine größere revolutionäre Zäsurwirkung (neben Politik und Recht) auf soziokulturellen Gebieten, im gesellschaft-

lichen Bewußtsein abzeichnet¹⁾. Dieser Befund ebnet nun aber nicht die Große Revolution selbst in allseitige historische Kontinuität ein²⁾, er stellt vielmehr nur die Richtigkeit eines bestimmten Bildes von ihr in Frage³⁾ und öffnet damit den Blick für ihre lange fast übersehene mentale Dimension. Im Grunde von seinen späteren Kritikern selbst eingeleitet⁴⁾ und während der Planung unserer Tagung noch eine Art Geheimtip, hat sich dieser Perspektivwechsel von der materiellen gesellschaftlichen Wirklichkeit zu dem sie erst konstituierenden kollektiven Bewußtsein, der wohl nicht zufällig mit der allgemein zunehmenden Beachtung von Mentalitätshistorie und historischer Anthropologie zusammentrifft, inzwischen international zu einem prinzipiellen Neuansatz der Revolutionsgeschichtsschreibung entwickelt: wie von einem kürzlich erschienenen Buch der amerikanischen Revolutionshistorikerin Lynn HUNT⁵⁾ gerade der symbolgeschichtliche Teil die größte Resonanz findet, so hat kein Geringerer als der neue Leiter des Instituts für Revolutionsgeschichte an der Sorbonne und Beauftragte der französischen Regierung für die wissenschaftliche Vorbereitung der Zweihundertjahrfeiern von 1789 seinen zuerst außerhalb Frankreichs gestarteten ‚Versuchsballon‘ einer Skizze der Mentalitätsgeschichte der Revolution ausgebaut⁶⁾; und derzeit (Mai 1986) in Vorbereitung befindliche Kongresse etwa über die mit der Revolution zusammenhängende geschichtliche Legendenbildung oder ihre gesellschaftliche Modellwirkung⁷⁾ bestätigen, daß nun auch in Frankreich selbst die poli-

¹⁾ Vgl. R. REICHARDT/Eberhard SCHMITT: Die Französische Revolution – Umbruch oder Kontinuität? in: *Zeitschrift für historische Forschung* 7, 1980, 257–320; s. a. Wolfgang MAGER: *Frankreich vom Ancien Régime zur Moderne. Wirtschafts-, Gesellschafts- und politische Institutionengeschichte 1630–1830*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, bes. S. 225–235; Hagen SCHULZE: War die Französische Revolution eine bürgerlich-kapitalistische Revolution? in: *Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Karl Dietrich Erdmann*, hrsg. von Hartmut BOOCKMANN/Kurt JÜRGENSEN/Gerhard STOLTENBERG, Neumünster 1980, 149–158.

²⁾ Siehe etwa die Diskussionsbeiträge von Claude MAZAURIC und Jean-René SURATTEAU, in: *Die Französische Revolution – zufälliges oder notwendiges Ereignis? Akten des internationalen Symposions an der Universität Bamberg vom 4.–7. Juni 1979*, hrsg. von Eberhard SCHMITT und R. REICHARDT, 3 Teile, München/Wien 1983 (= *Ancien Régime, Aufklärung und Revolution* 9), hier Teil 3, S. 115–121.

³⁾ Dies meint auch der „Die Französische Revolution ist beendet“ überschriebene Teil von François FURET: *1789 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft*, aus dem Französischen übers. von Tamara SCHOENBAUM-HOLTERMANN, Frankfurt/Berlin/Wien 1980 (= Ullstein-Buch Nr. 35053), S. 8–96.

⁴⁾ Philippe GOUJARD/C. MAZAURIC: Dans quel sens peut-on dire que la Révolution française fut une Révolution culturelle? in: *Europa* 2, 1978, 35–56; wiederholt in C. MAZAURIC: *Le Jacobinisme et la Révolution. Autour du bicentenaire de „quatre-vingt-neuf“*, Paris 1984 (= *Bibliothèque du Bicentenaire de la Révolution française* 10), S. 207–245.

⁵⁾ *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley/Los Angeles/London 1984, 52–119.

⁶⁾ Michel VOVELLE: *Die Französische Revolution – Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, aus dem Französischen von Peter Schöttler, München/Wien 1982 (= *Ancien Régime, Aufklärung und Revolution* 7), S. 80–144; ders.: *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la révolution française*, Paris 1985 (= *Bibliothèque du Bicentenaire de la Révolution Française* 11).

⁷⁾ Die Rahmenthemen lauten: „La Légende de la Révolution“ (Clermont-Ferrand, 25.–27. Juni 1986); „La Révolution française et le processus de socialisation de l'homme moderne“ (Rouen, Oktober 1988).

tisch-sozio-ökonomische Revolutionsdeutung nicht mehr so absolut dominiert wie noch vor wenigen Jahren.

Das Rahmenthema unserer Arbeitstagung rechtfertigt sich zweitens aus forschungsstrategischen Gründen. Zum einen erscheint es in besonderem Maße geeignet, die in der bisherigen Revolutionsforschung noch kaum praktizierte interdisziplinäre Zusammenarbeit zu fördern. Letztere ist gerade die Voraussetzung für jeden halbwegs umfassenden *kulturgeschichtlichen* Deutungsversuch der Revolution; denn weit mehr als Politik- und Wirtschaftshistorie haben Literaturhistorie und Linguistik, Religions- und Erziehungsgeschichte, Musik- und Kunstwissenschaft einen Bereich unter sich aufgeteilt, der geschichtlich eine Lebens- und Erfahrungseinheit, ein soziales Kommunikationssystem bildete. Da zum anderen die kultursoziologische Spezialforschung den derzeit wohl innovativsten Teil der Revolutionshistorie ausmacht, waren hier außerdem am ehesten Beiträge zu erwarten, die über ihre sachlichen Ergebnisse hinaus auch methodisch anregend wirken könnten.

Hinzu kommt schließlich ein ‚nationaler‘ Grund. Bietet doch die Kulturge-schichte mehr als andere Bereiche die Möglichkeit, einen allgemeineren, grundsätzlichen Beitrag zur Erforschung der Französischen Revolution zu leisten. Zwar gewinnt in der Bundesrepublik die hier lange Jahre stagnierende Beschäftigung der Fachhistoriker mit der Revolution seit einiger Zeit festeren Boden⁸⁾, doch blieben noch die von deutscher Seite 1975 im Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen⁹⁾ und 1979 an der Universität Bamberg (s. Anm. 2) veranstalteten, hauptsächlich politik-, wirtschafts- und sozialhistorisch orientierten Kolloquien ganz überwiegend auf ausländische Referenten angewiesen. Erst die Hinzuziehung auch anderer Fachvertreter macht sichtbar, wie sehr gerade bei uns verschiedene Forschungsrichtungen – unabhängig und teils ohne Kenntnis voneinander – zu einer kultursoziologischen Sicht der Französischen Revolution konvergieren. Auch läßt sich eine solche von herrschenden Lehrmeinungen abweichende Deutung der Revolution hier immer noch emotionsfreier diskutieren als in Frankreich selbst – noch dazu im Vorfeld der Zweihundertjahrfeiern. Zu ihnen sollte unsere Tagung rechtzeitig wissenschaftlich beitragen, ohne in den Sog des patriotisch-politischen Festtrubels zu geraten, zu dem die Franzosen ohnehin mehr Anlaß haben als wir.

Damit ist der Forschungszusammenhang umrissen, aus dem die Bielefelder Tagung erwachsen ist. Es bleibt kurz Rechenschaft darüber zu geben, wie der vorliegende Band entstanden ist.

⁸⁾ Vgl. R. REICHARDT: Von der politisch-ideengeschichtlichen zur sozio-kulturellen Deutung der Französischen Revolution. Deutschsprachiges Schrifttum 1946–1986, in: *Geschichte und Gesellschaft* 113, 1987 (im Druck).

⁹⁾ *Vom Ancien Régime zur Französischen Revolution. Forschungen und Perspektiven*, hrsg. von Ernst HINRICHS/Eberhard SCHMITT/Rudolf VIERHAUS, Redaktion Albert CREMER, Göttingen 1978 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 55).

Was die Auswahl der Einzelthemen und der Referenten betrifft, so wurde bewußt davon abgesehen, den Bereich ‚Kultur‘ nach einem handbuchartigen Plan zu parzellieren und zu jeder Parzelle einen ‚namhaften‘ Autor für einen Überblick zu gewinnen. Während ein solches – vordergründig ‚systematisches‘ – Vorgehen wohl oder übel zu Wiederholungen von Bekanntem und zu voreiligen Verallgemeinerungen geführt hätte, kam es uns darauf an, ausgehend von originären Quellenforschungen nicht zuletzt auch jüngerer Wissenschaftler vorsichtig neue Perspektiven zu öffnen. Es galt also laufende, ausreichend fortgeschrittene deutsche Forschungen zu nutzen und zu aktivieren¹⁰⁾, sie durch anderweitige Neuansätze zu weiteren wesentlichen Teilbereichen zu ergänzen, dagegen jedoch auf einige Themen wie ‚Revolutionsfeste‘ oder ‚Dechristianisierung‘, deren Erforschung bereits einen gewissen Sättigungsgrad erreicht hat¹¹⁾, vorerst zu verzichten. Die so vereinigten Originalbeiträge sollen zwar nicht ‚flächendeckend‘ sein und lassen den einen oder anderen Wunsch offen¹²⁾, entsprechen aber im wesentlichen den Vorschlägen der Herausgeber und unternehmen gemeinsam den bisher wohl umfassendsten Versuch, die mentale Dimension der Französischen Revolution zu erschließen.

Dies Bemühen wird auch dadurch unterstützt, daß sie sich in einen Diskussionszusammenhang einfügen, welcher der Bielefelder Arbeitstagung in doppelter Hinsicht entspricht. Um erstens der Gefahr gesprächslähmender Monologe vorzubeugen, wurden zu jedem Einzelthema des Kolloquiums mindestens zwei Fachleute eingeladen: während der eine vor Tagungsbeginn eine Quellenstudie ausarbeitete, deren Inhalt allen Teilnehmern bekannt war, fiel dem anderen die Aufgabe zu, mit einem vorbereiteten Korreferat jeweils sogleich die Diskussion zu eröffnen. Diese Korreferate, die nur in wenigen Fällen entfallen mußten, werden im folgenden ungekürzt veröffentlicht.

Was zweitens die derart in Gang gesetzten fünftägigen Debatten angeht, so übertrafen diese wohl die meisten Erfahrungen und Erwartungen. Statt der Frontenbildung zwischen feindlichen, vor allem auf ‚Siege‘ in der Redeschlacht bedachten historiographischen ‚Schulen‘, wie sie die Kolloquien in Göttingen und

¹⁰⁾ Manche deutsche Forschungen, die sich bei der Vorbereitung unserer Tagung noch in der Anfangsphase befanden, sind inzwischen weit gefördert. Sie betreffen insbesondere die revolutionären Clubs in der Provinz (Heinrich Blömeke, Berlin), das Schul- und Erziehungswesen (Hans-Christian Harten, Paris) und die *Cahiers de doléances* von 1789 (Jürgen Scheller, Bochum).

¹¹⁾ *Les Fêtes de la Révolution. Colloque de Clermont-Ferrand (Juin 1974)*, Actes recueillis et présentés par Jean EHRARD et Paul VIALLANEIX, Paris 1977 (= Bibliothèque d'histoire révolutionnaire. Sér. 3, 17); M. VOVELLE: *Les Métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris 1976; ders.: *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, Paris 1976.

¹²⁾ Die Herausgeber bedauern insbesondere, daß der Kunsthistoriker Philippe Bordes (Vizille), der Romanist Hans Ulrich Gumbrecht (Siegen) sowie die Historiker Mona Ozouf (Paris), Eva und Thomas Schleich (Oldenburg/Bamberg) ihre Teilnahme und ihre Beiträge aus persönlichen Gründen kurzfristig absagen mußten.

¹³⁾ Kurzberichte erschienen: von den Veranstaltern als *AHF-Information* Nr. 55 vom 6. 10. 1985 sowie im *Jahresbericht 1985* des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld; von Michael WAGNER in: *Aufklärung-Vormärz-Revolution* 6, 1986, 62–66.

Bamberg geprägt hatte, entwickelte sich in Bielefeld ein ungewöhnlich intensiver, freundschaftlicher Austausch von Wissen, Thesen und Konzepten, der die Arbeit der Beteiligten nachhaltig befruchtet hat¹³). Diese fast permanente Diskussion jedoch gleichfalls vollständig zu veröffentlichen, hätte mindestens weitere fünfhundert Druckseiten erfordert, den Nichtfachmann mit einer Fülle von Spezialfragen und konkurrierenden Hypothesen überschüttet und zu einem kaum finanzierbaren Mammutwerk geführt. Herausgeber und Redakteure haben sich daher für den Kompromiß entschieden, anhand der in Bielefeld vorgenommenen Tonbandaufzeichnungen ein stichwortartiges Protokoll der Diskussion anzufertigen, daraus die Passagen grundsätzlicher und methodologischer Art auszuwählen und deren nachträgliche Ausarbeitung vorzuschlagen. Aus unterschiedlichen Gründen sind nicht alle Tagungsteilnehmer auf diese Möglichkeit überprüfter Meinungsäußerung eingegangen; was aber ausformuliert worden ist, hält doch die Leitlinien der Diskussion fest und vermittelt manche Anregung für die weitere Forschung.

Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins – diese bewußt plakative allgemeine Themenstellung der Bielefelder Tagung und des vorliegenden Bandes drückt keine neue historiographische Orthodoxie aus, sondern umschreibt lediglich eine die kulturgeschichtliche Spezialforschung übergreifende Arbeitshypothese; eine Hypothese, die sich gewiß aus einer ganzen Reihe empirischer Beobachtungen ergibt, die aber in vielen Teilbereichen zu prüfen, zu relativieren und zu differenzieren bleibt. Die historisch vereinfachende Problematik von Bruch und Kontinuität dient nur als Ausgangspunkt, um viel komplizierteren Umdeutungs-, Umfunktionierungs-, Beschleunigungs-, Kommunikations- und Akkulturationsprozessen auf die Spur zu kommen, welche die Französische Revolution, wie wir meinen, recht eigentlich kennzeichnen.

1. Bruch des Zeitbewußtseins

Referate

Michael Meinzer

Der französische Revolutionskalender und die ‚Neue Zeit‘

Nachdem sich immer mehr erweist, daß die Zäsurwirkung der Französischen Revolution im kulturellen und ideologisch-mental Bereich besonders einschneidend gewesen ist¹⁾, tritt auch die lange vernachlässigte Bedeutung der Kalenderreform deutlicher hervor. Fragen nach den ideologischen Ansprüchen der Revolution, nach ihren Umsetzungen in praktische Politik, nach ihren Realisierungschancen und ihren Tiefenwirkungen sind auf ein in sich geschlossenes Reformprogramm zu beziehen und exemplarisch zu behandeln²⁾.

Sosehr der Revolutionskalender auch im nachhinein als ephemeres Element in der Reihe bedeutender kultureller Veränderungen der Revolutionszeit wirken mag, den Zeitgenossen, die ihn erfanden und durchsetzten, galt er nicht nur als bedeutsame Manifestation der Republik, sondern auch als unaufgebbare Stütze zu ihrer Verteidigung. Er sollte den Beginn eines neuen Zeitalters, die fundamentale Zäsur in der bisherigen Geschichte markieren. Der Bevölkerung, besonders den vier Fünfteln auf dem Lande, hätte eine vollständige Anwendung der neuen Zehntageweche einschneidende Umstellungen in ihrem bisherigen Lebens- und Arbeitsrhythmus gebracht. Diese Eingriffe waren oder wären spürbarer gewesen als beispielsweise sämtliche Auswirkungen der wechselnden Verfassungen, die weite Teile der Bevölkerung ohnehin nicht berührten.

¹⁾ Diese Untersuchung entstand zum größten Teil im Rahmen des Forschungsprojekts „Zeitordnung – Studien zur sozialen und politischen Funktion von Uhren und Kalendern“ unter der Leitung von Prof. Dr. R. Koselleck (Universität Bielefeld). Das Projekt wurde gefördert aus Mitteln des Ministeriums für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. – Zur Französischen Revolution als Kulturrevolution und ihrer Zäsurwirkung vgl. z. B. S. BIANCHI: *La révolution culturelle de l'an II. Elites et peuple (1789–1799)*, Paris, Aubier 1982; P. GOUJARD/C. MAZAURIC: Dans quel sens peut-on dire que la Révolution française fut une révolution culturelle?, in: *Europa. Revue d'Etudes Interdisciplinaires* 2, 1978, 35–65; R. REICHARDT/E. SCHMITT: La Révolution française – rupture ou continuité? Pour une conceptualisation plus nuancée, in: *Die Französische Revolution – zufälliges oder notwendiges Ereignis? Akten d. internat. Symposions an d. Univ. Bamberg vom 4.–7. Juni 1979*, hg. von E. SCHMITT u. R. REICHARDT, München/Wien 1983 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 9,3), 3–70; M. VOVELLE: *Die Französische Revolution – Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, München 1982 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 7).

²⁾ Zur älteren Forschung vgl. z. B. G. VILLAIN: Etude sur le calendrier républicain, in: RF 7, 1884, 451–459, 535–553, 8. 1885, 623–656, 740–758, 830–854, 883–888; A. GAIRAL: La Révolution et le calendrier, in: L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE, n.s. 1. 1889, 73–96, 203–232. Neuentdeckt wurde der Revolutionskalender von M. OZOUF: *La fête révolutionnaire, 1789–1799*, Paris, Gallimard 1976 (Kap. VII: „La fête et le temps“, 188–234); B. BACZKO: „Le temps ouvre un nouveau livre à l'histoire“. L'utopie et le calendrier révolutionnaire, in: *Pour une Histoire Qualitative. Etudes offertes à Sven Stelling-Michaud*, Genf 1976, 179–194.

I. Der Revolutionskalender als ideologisches Programm und politisches Instrument

Über ein Kalenderreformprojekt diskutierte der Konvent zum ersten Mal ein Jahr nach der gemeinsamen Einführung von Republik und republikanischer Ära³⁾. Der Abgeordnete Gilbert Romme hatte es in Zusammenarbeit mit dem Erziehungsausschuß und den Astronomen der Académie des Sciences ohne direkten Auftrag des Konvents, aber mit deutlichem Gespür für ein soziales Bedürfnis vorbereitet. Unter Hinweis auf die Maß- und Gewichtsreform hielt Romme es nur für folgerichtig, auch der Zeit neue Maßeinheiten vorzugeben⁴⁾:

dégagées des erreurs que la crédulité et une routine superstitieuse ont transmises des siècles d'ignorance jusqu'à nous.

Im neuen republikanischen Jahr sollten die zwölf Monate gleich lang sein: 30 Tage, gegliedert in je drei Dekaden. Die fehlenden Tage seien als republikanische Festtage außerhalb der Monatszählung dem Jahr anzuhängen. Die dezimale Unterteilung setzte sich fort beim Tag, der aus 10 Stunden zu 100 Minuten bestehen sollte. Für den Jahresanfang, dem Gründungstag der Republik, hatte Romme eine besondere Begründung gefunden, die das antiklerikale Argument um das den Aufklärern ebenso wichtige Argument der Natürlichkeit ergänzte. Gerade an diesem ersten Tag der neuen Ära sei die Sonne um 9 Uhr 18 Minuten 30 Sekunden in die Tagundnachtgleiche und das Zeichen der Waage eingetreten⁵⁾:

La Révolution française offre un accord trop frappant et peut-être unique dans les fastes du monde, entre les mouvements célestes, les saisons, les traditions anciennes et le cours des événements, pour ne pas rallier la nation entière au nouvel ordre des choses que nous vous présentons.

[...] Ainsi l'égalité des jours égaux aux nuits était marquée dans le ciel, au moment même où l'égalité civile et morale était proclamée par les représentants du peuple français comme le fondement sacré de son nouveau gouvernement.

Ainsi le soleil a éclairé à la fois les deux pôles et successivement le globe entier, le même jour où, pour la première fois, a brillé dans toute sa pureté, sur la nation française, le flambeau de la liberté qui doit un jour éclairer tout le genre humain.

Der Konvent akzeptierte den neuen Kalender; die politischen Monats- und Tagesnamen, mit denen Romme die bisherige Revolutionsgeschichte im Kalender verewigen wollte, fanden jedoch keine Mehrheit⁶⁾. Die Zahlennamen, die nun stattdessen benutzt wurden (z. B. ‚21. Tag des 1. Monats des Jahres II der Republik‘ für den 12. 10. 1793), erweckten jedoch bald Unbehagen. Der Konvent

³⁾ Die wichtigsten Etappen in der Diskussion sind die Reden von Gilbert Romme (20. 9. 1793) und Fabre d'Eglantine (3^e jour du 2^e mois de l'an II/24. 10. 1793), in: AP, LXXIV 549–557 und AP, LXXVII 499–506.

⁴⁾ AP, LXXIV 550.

⁵⁾ Ebd. S. 550f.

⁶⁾ Zur Interpretation der politischen Monats- und Tagesnamen vgl. BACZKO und OZOUF [2].

stellte daraufhin Romme eine Kommission mit Fabre d'Eglantine, Marie-Joseph Chénier und David an die Seite, um wohlklingendere Namen zu entwerfen. Kurze Zeit später trug Fabre d'Eglantine das endgültige Namensprogramm vor, bei dem die drei Monate einer Jahreszeit jeweils durch eine charakteristische Endung verbunden waren⁷⁾. Für die Tagesnamen hatte die Kommission auf der Zahlengrundlage eine synthetische Lösung gefunden. Außerdem erhielten die Dekadentage statt Heiligennamen jeweils den Namen einer Pflanze, eines Tieres (Quintidi) oder eines Ackergerätes (Décadi) zugeordnet, um der Bevölkerung die Grundlagen der Agrikultur im physiokratischen Sinne nahezubringen.

Die Kalenderreform ging ohne große Schwierigkeiten über die politische Bühne. Das läßt darauf schließen, daß die ideologischen Positionen, die der neue Kalender enthielt, zum guten Teil den Grundüberzeugungen der politischen Führungsschichten entsprachen. Besonders durch die zeittypische Verbindung von Natur und Vernunft bekam der neue Kalender für die Revolutionäre eine Plausibilität, die ihn lange Zeit unangreifbar machte – und noch bei der Abschaffungsdebatte Probleme aufwarf. Durch die Kombination des historischen Ereignisses der Republikgründung mit einer astronomischen Konstellation wurde der neue Kalender im nachhinein zu einem Manifest des Neuanfangs, wie umgekehrt die Revolution durch ihn Einmaligkeit und unüberbietbare Dignität zugesprochen erhielt⁸⁾:

La révolution a retrempe les âmes des Français; elle les forme chaque jour aux vertus républicaines. Le temps ouvre un nouveau livre à l'histoire: et dans la marche nouvelle, majestueuse et simple comme l'égalité, il doit graver d'un burin neuf et vigoureux les annales de la France régénérée.

Verbunden mit dem Fortschrittsgedanken bildeten ‚Rationalität‘ und ‚Natürlichkeit‘ die Grundlagen des Revolutionskalenders. Hier verwirklichte sich die revolutionäre Zäsurideologie. Die ‚Neue Zeit‘ war nicht länger Postulat, sondern über den Kalender Lebensregel für den Alltag. Vom Anspruch her war die „ère des Français“⁹⁾ keine rein nationale Angelegenheit, sie intendierte weltgeschichtliche Dimensionen.

Nach der Verabschiedung der Kalendergesetze kümmerte sich der Konvent zunächst recht wenig um ihre weitere Ausgestaltung und Durchsetzung. Er vertraute auf die überzeugende Rationalität des Kalenders, der sich letztlich niemand werde entziehen können. Nachdem dann aber mit dem 9. Thermidor die jakobinische Phase der Revolution zu Ende gegangen war, stellten die Thermidorianer fest, daß – entgegen der Annahme des 18. Jahrhunderts, politisches Verhalten sei durch politische Institutionen zu steuern – im republikanischen Frankreich die Republikaner fehlten. Die erstarkende politische Reaktion wurde schnell zur realen Bedrohung der Republik. Als Abhilfe bot sich gemäß der poli-

⁷⁾ AP, LXXVII 501 u. 502 (Fabre).

⁸⁾ AP, LXXIV 500 (Romme).

⁹⁾ Ebd. 553.

tischen Theorie eine Verstärkung der republikanischen Institutionen an. Dies gab der Debatte über ein nationales Programm politischer Bildung und Erziehung, die seit den Anfängen der Revolution nicht zum Stillstand gekommen war, neuen Aufschwung¹⁰⁾. Dabei rückte auch bald der neue Kalender – im Zusammenhang mit einem neuen Festtagszyklus, der sich nun immer auch um die Frage ‚Sonntag oder Décadi‘ drehte – in das Zentrum der Überlegungen. Der Kalender wurde zunehmend als eigenständige republikanische Institution mit eigener erzieherischer Wirkung gesehen. Über seinen anfänglichen Anspruch hinaus, Ausdruck einer neuen Zeit zu sein, gewann er damit auch eminent praktische Bedeutung. Er sollte in den Alltag der Bevölkerung eingreifen und sie zu republikanischem Verhalten erziehen. Allein in den Jahren III–VII (1795–1799) wurden in den nationalen Repräsentativkörperschaften zur engeren Thematik des Revolutionskalenders und der Feste ca. 150 Reden gehalten¹¹⁾. Sie zeigen, daß es letztlich um die Schaffung eines neuen zivilen Kultus, einer neuen Religion ging. Dafür gab es kein modernes praktisches Vorbild. Man mußte auf die Antike, wie sie sich in den Vorstellungen der *philosophes* spiegelte, zurückgreifen. Ziel der Überlegungen war angesichts der permanenten Bedrohung der Republik die Erziehung des neuen Staatsbürgers, dem die ‚Vorurteile‘ des ‚Ancien Régime‘ mit Hilfe des Kalenders ausgetrieben werden sollten¹²⁾:

Il a fallu ensuite combiner dans toutes les branches de la législation, tous les moyens d'accorder nos habitudes et nos moeurs, soit avec le nouveau calendrier, que nous regardons avec raison comme le point capital, soit avec les autres principes sur lesquelles doit être fondée la constitution de notre République.

Neben der Verankerung des Revolutionskalenders in der Verfassung des Jahres III (1795) und der Einrichtung eines neuen politischen Festtagszyklus im Gesetz vom 3. Brumaire IV (25. 10. 1795) führte die Debatte im Jahr VI schließlich zu drei neuen Kalendergesetzen: der Décadi wurde als Ruhetag der Republik festgeschrieben (Gesetz vom 17. Thermidor VI/4. 8. 1799); die Dekadenfeiern wurden erneuert, Eheschließungen durften nur noch am Décadi stattfinden (Gesetz vom 13. Fructidor VI/30. 9. 1799); die Einhaltung des Kalenders wurde allgemein verbindlich, Verstöße unter Strafe gestellt (Gesetz vom 23. Fructidor VI/9. 9. 1799). Die Verwaltung hat anschließend diese Maßnahmen mit großem Aufwand umgesetzt.

Der Revolutionskalender diente damit nicht mehr allein der Selbstvergewisserung des eigenen ideologischen Anspruchs der Revolution und der Revolutio-

¹⁰⁾ Diese Debatte wird skizziert von D. JULIA: *Les trois couleurs du tableau noir. La Révolution*, Paris, Belin 1981.

¹¹⁾ Von den speziellen inhaltlichen Problemen abgesehen, sind diese Reden auch ein Spiegelbild für das Selbstverständnis der Revolution. Deshalb ist es um so verwunderlicher, daß ihre Bedeutung bislang kaum gesehen wurde. Eine Ausnahme bildet M. OZOUF: *De Thermidor à Brumaire. Le discours de la Révolution sur elle-même*, in: RH 243. 1970, 31–66.

¹²⁾ CREUZÉ-LATOUCHE: *Opinion (...) sur le second projet de la commission concernant les fêtes décadaires et la célébration des mariages* (Conseil des Cinq-Cents, 1. Thermidor VI/19. 7. 1798).

näre. Er wurde darüberhinaus zu einem Mittel der Verhaltens- und Gesinnungssteuerung. Dieser bewußte, instrumentale Einsatz des Revolutionskalenders zur allgemeinen Bewußtseinsveränderung ist das spezifisch Neue der französischen Kalenderreform.

II. Der Revolutionskalender in Marseille – Beispiele aus einer Lokalstudie

1. Methodische Überlegungen

Die tatsächliche Anwendung des Revolutionskalenders ist kaum untersucht worden. Um neue Erkenntnisse zu erreichen, ist dreierlei zu berücksichtigen¹³⁾:

Zunächst wäre inhaltlich zu bestimmen, was unter Anwendung des Revolutionskalenders überhaupt zu verstehen ist. Dazu werden im folgenden die Begriffe ‚Kalenderzeit‘, ‚Terminsystem‘, ‚Rhythmus‘ und ‚Periodizität‘ vorgeschlagen, die helfen sollen, das Problem zu operationalisieren. ‚Kalenderzeit‘¹⁴⁾ ist ein mittelfristiges zeitliches Strukturierungsmittel, angesiedelt zwischen Tag und Jahr, den beiden eindeutig kosmisch ableitbaren zeitlichen Bezugsgrößen. Sie wird im gregorianischen Kalender von Woche und Monat konstituiert. Bei der Kalenderform ging es gerade um die Umstellung dieser Einheiten. So entstanden die Dekade und gleichlange Monate; hinzu kamen ein anderer Jahresanfang und neue Tages- und Monatsnamen. Revolutionär waren von diesen Änderungen nun nicht in erster Linie die letzteren. Denn vom einzelnen Bürger war mehr gefordert als nur neue Etikettierung, der er – wie beim Wechsel von *Monsieur* zu *Citoyen* – äußerlich folgen konnte, ohne seine innere Überzeugung zu ändern. Die umwälzende Änderung war die Dekade, die neue Verhaltensweisen erzwang. Faßbar ist dies bei Umstellungen von Tätigkeiten, die an bestimmte Termine innerhalb von Woche und/oder Monat geknüpft waren. Handelt es sich dabei nicht um einen isolierten Termin, sondern um Komplexe von zusammenhängenden Terminen – wie beispielsweise beim Arbeitsablauf der städtischen Verwaltungen oder beim Festtagskalender einer Stadt –, wird im folgenden von ‚Terminsystem‘ gesprochen.

Von einer erfolgreichen Anwendung des Revolutionskalenders und damit der Änderung eines Terminsystems kann erst die Rede sein, wenn derartige Termine auf die neuen Einheiten (Dekade oder Monat) bezogen werden und darin einen festen Platz erhalten. Diese Umstellung läßt sich erfassen durch die Beobachtung des Wechsels von ‚Rhythmus‘ und ‚Periodizität‘ der jeweiligen Tätigkeit. Unter

¹³⁾ Auch die jüngste und bisher ausführlichste Arbeit zum Revolutionskalender ist methodisch traditionell und erfüllt nicht die im folgenden aufgestellten Forderungen; s. J. FRIGUGLIETTI: *The Social and Religious Consequences of the French Revolutionary Calendar*, PhD Harvard 1966 (Ms.).

¹⁴⁾ Zur ‚Kalenderzeit‘ vgl. R. WENDORFF: *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1980, 182f.; G. SCHMIED: *Soziale Zeit. Umfang, „Geschwindigkeit“ und Evolution*, Univ. Mainz, FB Sozialwiss., Hab.-Schr. 1983 (Ms.), 1–18.

„Rhythmus“ wird hier die regelmäßige Abfolge von Einschnitten verstanden. Die Frage, die vor allem zum Rhythmus gestellt werden muß, lautet: Wo liegt der Ruhetag? Oder anders gewendet: Wurde tatsächlich neun Tage hintereinander gearbeitet?

Von wirklicher Umstellung auf den Kalender darf erst gesprochen werden, wenn auch weitere regelmäßig in der Woche anfallende Termine auf die Dekade abgestellt sind. Dieser Vorgang wird im folgenden als Wechsel der „Periodizität“ erfaßt. „Periodizität“ soll dabei die Binnengliederung eines gegebenen „Rhythmus“ bezeichnen¹⁵). Mit der Übernahme früherer, in der Woche periodisch angefallener Tätigkeiten in den Dekadenrhythmus geht es nun um die tatsächliche Ausgestaltung der Dekade und ihre konsequente Anwendung. Die Möglichkeit, in zwei Systemen zu leben, die fortbestand, solange nur die beiden Ruhetage – Sonntag und Décadi – berührt waren, wurde dadurch noch weiter eingeschränkt.

Zweitens muß versucht werden, über neu zu erschließende Quellen direkt zur Ebene des einzelnen Kalenderbenutzers vorzudringen. Fragen nach dem Wechsel von Rhythmus und Periodizität durch den Revolutionskalender lassen sich nur beantworten, wenn andere Quellen vorliegen als Verwaltungsberichte, Zeitungsartikel usw. Denn sie oder sonstige narrative Quellen, die über den Kalender berichten, also bereits die Frage nach seiner Anwendung zu beantworten suchen, sagen mehr über die Perzeption des Revolutionskalenders durch den jeweiligen Schreiber aus als über seine tatsächliche Rezeption.

Stattdessen kommt es darauf an, so weit zu traditionellen Terminalsystemen vorzustoßen, daß deutlich wird, wie sich die Eingriffe des neuen Kalenders auswirken. Es gilt, Alltagssituationen und -handlungen aufzuspüren, die an den Kalender gebunden sind. Sie sollen möglichst keine Einzeltermine (bezogen auf Jahr, Monat, Woche), sondern mehr oder weniger regelmäßige, möglichst auf die Woche bezogene Handlungen darstellen, damit Aussagen über Rhythmus und vor allem Periodizitäten möglich werden.

Da es sich beim Revolutionskalender um eine kurzfristig eingeleitete Maßnahme handelte, die zudem von einem Tag zum andern tiefgreifende Änderungen in vorhandenen Terminalsystemen und der gesamten nationalen Zeitordnung (im Sinne einer Gesamtheit möglicher Terminalsysteme) bewirken sollte, erfordert die Untersuchung weniger Einzelbelege als vielmehr massive Quellen, die zumindest ansatzweise eine Reihenbildung über einen längeren Zeitraum hinweg und quantifizierende Auswertung zulassen.

Schließlich muß drittens das eklektische Sammeln von Belegstellen, das in den bisherigen Untersuchungen üblich ist, aber „sozial“ wenig beweist, durch eine

¹⁵) Zum Problem der „Periodizität“ vgl. die Ansätze bei J. SAUGNIEUX: *Le temps, l'espace et la presse au siècle des lumières*, in: *Cahiers d'Histoire* 23, 1978, 313–334; und C. LABROSSE: *Pour une étude synthétique de l'instrument périodique*, in: *Etudes sur la presse au XVIII^e siècle, les Mémoires de Trévoux*, Bd. 1, Lyon 1973, 59–83.

konsequente Lokalstudie ersetzt werden. Erhob der neue Kalender doch den Anspruch, als Instrument zur Steuerung des Alltagslebens der Bevölkerung zu dienen. Da die bestehende, langfristig gewachsene Zeitordnung, die er verändern sollte, auf nationaler Ebene mit den Koordinaten des gregorianischen Kalenders nur als sehr weitgestreckter Rahmen gegeben war, müssen Informationen über seine konkrete Umsetzung jeweils auf bestimmte lokale Terminsysteme bezogen werden. Die interessanteste Einzelinformation bleibt ohne Einbettung in eine Lokalstudie Anekdote. Deshalb müssen auch die Lücken, die wohl oder übel durch eine lokale Beschränkung entstehen, in Kauf genommen werden und können nicht durch Beispiele aus anderen Gegenden beliebig gefüllt werden.

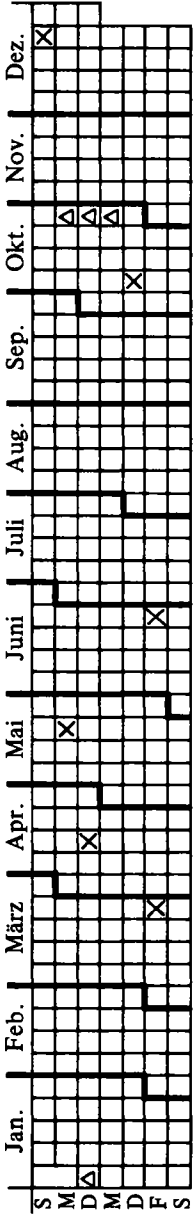
2. Die Sitzungstage des Stadtrats

Da der Revolutionskalender als Produkt einer Elitekultur zugleich auch ein urbanes Phänomen ist, sollte die Untersuchung in einer Großstadt beginnen. Marseille, mit rund 100 000 Einwohnern die drittgrößte Stadt Frankreichs im 18. Jahrhundert, bietet sich dazu an. Der Quellenreichtum ihrer Archive dürfte sich der Grenze nähern, die überhaupt für eine französische Provinzstadt zu erwarten ist.

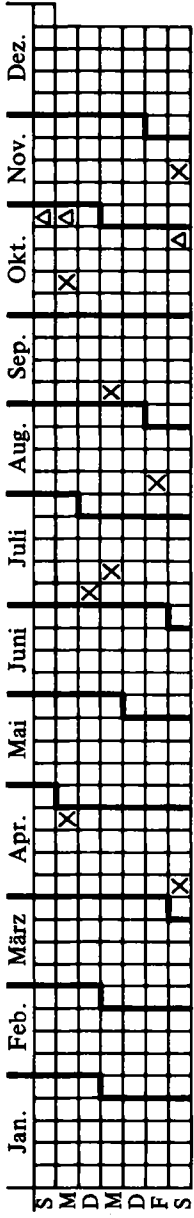
Für die Frage nach der praktischen Anwendung des Revolutionskalenders ist der Bereich der öffentlichen Einrichtungen besonders wichtig, denn hier wurde der neue Kalender von den ersten Kalenderdekreten an verbindlich eingeführt. Ob sich die Behörden auch selbst an den Revolutionskalender gehalten haben, geben nicht ihre Erlasse, sondern andere Akten der öffentlichen Verwaltungen zu erkennen, besonders die Sitzungsprotokolle der Repräsentativkörperschaften und der aus ihnen gebildeten oder eigens gewählten Verwaltungsorgane. An den Daten der Sitzungstage läßt sich ablesen, welchem Rhythmus die Sitzungen folgten, ob also der Sonntag oder der Décadi als Ruhetag eingehalten wurde und ob die Verteilung der Sitzungen innerhalb von Woche bzw. Dekade einer bestimmten Periodizität folgte. Dazu wurden sämtliche Sitzungsdaten erfaßt und in Tabellen mit Wochen- oder Dekadeneinteilungen eingetragen. Um auszuschließen, daß sich hinter republikanischen Daten weiterhin traditionelle Rhythmen oder Periodizitäten verbergen, wurden die Sonntage in den Dekadentabellen besonders gekennzeichnet, so daß solche Fälle sofort auffallen.

Das Ancien Régime (Tab. 1) kennt einen langsamen Anstieg der Sitzungshäufigkeit bis 1788 (1765: 10 Sitzungen; 1775: 11; 1785: 17; 1788: 21; 1789: 66). Ursache dafür ist sicherlich eine komplexer werdende Verwaltung, wie sie für das ausgehende 18. Jahrhundert nicht ungewöhnlich ist. Der hohe Wert für 1789 ist mit den politischen Ereignissen hinreichend erklärt. Bei den wenigen Sitzungstagen ist eine ausgeprägte Periodizität nicht zu erwarten; ebensowenig ist ein Rhythmus auszumachen. Der Sonntag wird aber im allgemeinen respektiert. Einzig feste Sitzungstermine sind – ohne Rücksicht auf den Wochentag – der

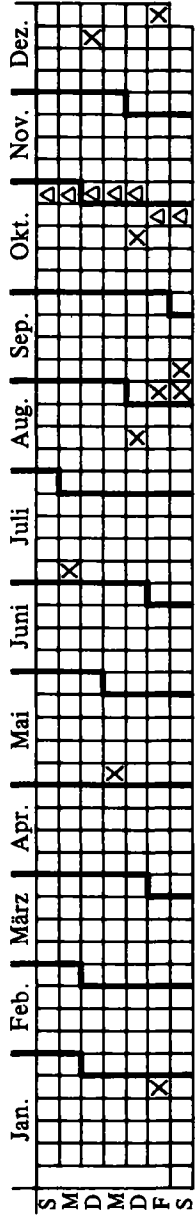
1765



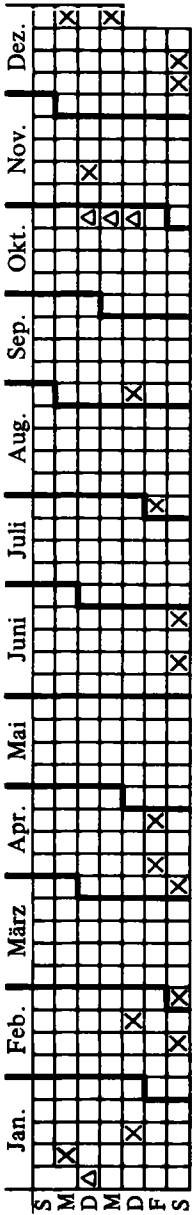
1775



1785



1788



1789

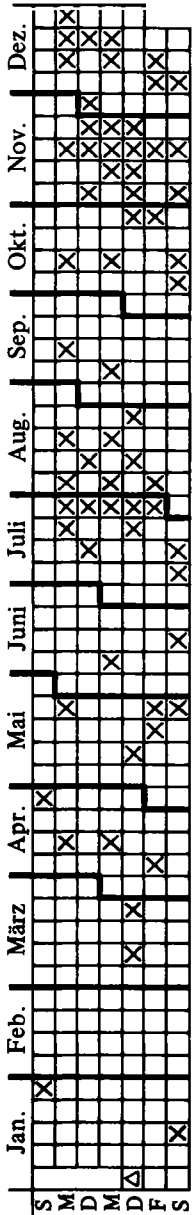


Tabelle 1 Marseille: Sitzungen des Stadtrats, 1765, 1775, 1785, 1788, 1789 (ACM BB 200, 210, 220, 223, 224)
x = Sitzung
* = Sondersitzung
△ = Wahl Sitzung

1792

	Jan.	Feb.	März	Apr.	Mai	Juni	Juli	Aug.	Sep.	Okt.	Nov.	Dez.
S												
M							X	X				
D	X						X		X		X	
M		X				X	X					
D							X		X			
F					X			X				
S						X	X			X	X	

1793

	Jan.	Feb.	März	Apr.	Mai	Juni	Juli	Aug.	Sep.	Okt.	Nov.	Dez.
S												
M	X		X	X		X			X	X		
D		X	X	X					X	X		
M			X	X	X	X		X	X	X		
D			X	X	X			X	X	X		
F			X	X	X			X	X	X		
S			X	X	X	X		X	X	X	X	

Tabelle 2 Marseille: Sitzungen des Generalrats, 1790–1793
(ACM D 1D. 1–4)

28. Oktober und bei Bedarf die folgenden Tage, an denen die Wahl des Bürgermeisters und der Stadträte stattfindet. Ihre Amtseinführung erfolgt jeweils am 1. Januar; sie wird allerdings nur 1765, 1788 und 1789 als Sitzungstag notiert. Da die Protokolle nur das Ausnahmeereignis einer Sitzung festhalten, sagen sie über die alltägliche Verwaltungspraxis der Stadträte und der Schreiber natürlich nichts aus.

Nach der Verwaltungsreform von 1789, die mit Beginn des Jahres 1790 in Kraft trat, wählten die Aktivbürger direkt den Generalrat (*Conseil général*¹⁶). Er setzte sich entsprechend der Größe der Stadt Marseille aus 42 Stadtverordneten (*Notables*) und 21 Stadträten (*Officiers municipaux*) zusammen. Die Stadträte bildeten den Stadtrat (*Conseil municipal*), der als Kontrollorgan die Stadtverwaltung beaufsichtigte und die täglichen und routinemäßigen Entscheidungen traf. Dem Generalrat oblagen dagegen alle grundsätzlichen und entscheidenden Beschlüsse.

Beide Ratsgremien beachten den traditionellen Wochenrhythmus mit dem Sonntag als Ruhetag. Deutlich zeigt sich dies beim Generalrat (Tab. 2), der bis zur Einführung des Revolutionskalenders nur drei Sonntagsitzungen kennt, die alle auf eine politische Ausnahmesituation zurückzuführen sind. Da im Vergleich zum Stadtrat des Ancien Régime, dessen formeller Nachfolger der Generalrat ja ist, die Zahl der Sitzungen sich 1790 fast verdreifacht hat (63), ist diese Aussage mit einer Sicherheit zu treffen. Der Anstieg liegt sicherlich an dem vermehrten Arbeitsaufkommen, den die Neuorganisation der Verwaltung und erweiterte Kompetenzen mit sich brachten. Doch schon 1791 pendelt sich die Anzahl der Sitzungen wieder auf dem Niveau des ausgehenden Ancien Régime ein (1791: 24; 1792: 27). Der erneute Anstieg ab 1793 (65 Sitzungen) hängt äußerlich mit dem Übergang zu einer konsequenten Periodizität zusammen. Die tiefere Ursache dafür mag der von der Revolution bewirkte Bürokratisierungsschub sein, der 1793 einen ersten Höhepunkt kannte¹⁷).

Der Stadtrat (Tab. 4) tagt zwar etwas häufiger sonntags (1790: 6; 1791: 9; 1792: 5; 1793: 5); eine Begründung liefern die Protokolle aber nicht. Der Einschnitt des Sonntags als Ruhetag bleibt dennoch erhalten. Die große Zahl der Sitzungen läßt keinen Zweifel daran, daß es sich um ein bewußtes – und nicht ein zufälliges – Verhalten handelt.

Eine besondere Periodizität ist bei beiden Gremien zunächst nicht zu erkennen. Sie kommt auch nicht zustande, nachdem der Stadtrat beschlossen hat¹⁸), Sitzungen montags, donnerstags und freitags abzuhalten (Tab. 4). Von 1793 an wird beim Generalrat (Tab. 2) ein deutlicher Versuch zur Periodizität sichtbar:

¹⁶) Einzelheiten bei J. GODECHOT: *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, 1968, 108–112.

¹⁷) C. H. CHURCH: *Revolution and Red Tape. The French Ministerial Bureaucracy 1770–1850*, London/New York 1981.

¹⁸) Archives Communales de Marseille (= ACM): D 1D.4 (9.6.1790).

Jahr II

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P													
D													
T													
Q													
Q													
S													
S													
O													
N													
D													

Jahr III

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P													
D													
T													
Q													
Q													
S													
S													
O													
N													
D													

Jahr IV

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P													
D													
T													
Q													
Q													
S													
S													
O													
N													
D													

Tabelle 3 Marseille: Sitzungen des Generalrats, Jahr II–IV (1793–1796)
(ACM D 1D. 4–7)

1792

	Jan.	Feb.	März	Apr.	Mai	Juni	Juli	Aug.	Sep.	Okt.	Nov.	Dez.
S												
M	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
M	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
F	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
S	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

1793

	Jan.	Feb.	März	Apr.	Mai	Juni	Juli	Aug.	Sep.	Okt.	Nov.	Dez.
S												
M	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
M	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
F	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
S	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

Tabelle 4 Marseille: Sitzungen des Stadtrats, 1790–1793
(ACM D 1D. 8–11)

Sitzungen finden montags, mittwochs und freitags statt (ab April/Mai auch samstags). Nach der durch den Aufstand der Föderalisten bedingten Lücke vom Juni-August 1793 wird im September 1793 beschlossen, montags und donnerstags zu tagen. Doch schon im Oktober ändert der Rat in der Praxis stillschweigend seinen Beschluß und tagt fortan wie vorher (montags, mittwochs, freitags). Der Stadtrat (Tab. 4) hingegen kennt zwischen 1790 und 1793 verständlicherweise keine Periodizität, weil immer wieder aktuelle Erfordernisse ein rasches Handeln erzwingen und eine Planung nicht zulassen.

Mit der Einführung des neuen Kalenders ändert sich das Sitzungsverhalten beider Gremien erheblich. Der Generalrat (Tab. 3) vollzieht den Übergang zum Dekadenrhythmus ohne Zögern. Der *Décadi* bleibt absolut sitzungsfrei; die Periodizität wird sofort umgestellt. In der ersten Dekade entsprechen die Sitzungstage (*Quartidi*, 14., *Sextidi*, 16.; *Octidi*, 18. *Brumaire* II/4., 6., 8., 11. 1793) zwar noch den bislang üblichen Wochentagen (Montag, Mittwoch, Freitag), dann aber bestimmt die Dekade die Periodizität der Sitzungen. Zunächst tagt man am *Duodi*, *Quintidi* und *Octidi*. Vom letzten Quartal des Jahres II bis *Frimaire* III (Juni-Dezember 1794) werden in der Regel nur zwei Sitzungen pro Dekade abgehalten. Am 23. *Frimaire* III (13. 12. 1794) ordnet der Stadtrat, der für die Einberufung des Generalrats zuständig ist, wieder drei Sitzungen pro Dekade an (*Duodi*, *Quintidi*, *Octidi* – wie vorher). Doch schon knapp zwei Monate später im *Ventôse* III (Februar/März 1795) kehrt der Generalrat wieder zu zwei Sitzungstagen zurück. Vor dem Übergang zur neuen Verwaltungsordnung verebbt die Sitzungshäufigkeit noch weiter. Der Stadtrat sanktioniert diese Praxis mit einem Beschluß im *Frimaire* IV (Dezember 1795), der nur noch eine Sitzung des Generalrats in jeder Dekade am *Quintidi* vorsieht. Der Generalrat hält diesen Beschluß auch ein. Die Periodizität bleibt aber trotz einiger Abweichungen immer deutlich erkennbar. Bei zwei bis drei Sitzungen pro Dekade sind Unregelmäßigkeiten aber nur schwer zu erklären. Der Zufall könnte eine zu große Rolle spielen. In einigen wenigen Fällen (z. B. 21. *Nivôse* III oder 26. *Pluviôse* III) könnte es am Sonntag gelegen haben. Wie beim Stadtrat (Tab. 5) liegt ein deutlicher Einschnitt aber erst im *Thermidor* III (Juli/August 1795). Bis *Frimaire* IV (November/Dezember 1795) wird der Sonntag dann systematisch gemieden.

Der Stadtrat (Tab. 5) geht nach einer kurzen Eingewöhnungsphase im *Brumaire*/*Frimaire* II (November 1793), die noch einige Lücken, auch sonntags, aufweist, zu einem strikten Dekadenrhythmus über. Die wenigen Ausnahmen (je eine in den Jahren II und III, drei im Jahr IV) betreffen außergewöhnliche Ereignisse. Von der dritten Dekade des Monats *Thermidor* III (August 1795) an treten wieder Lücken auf, die bezeichnenderweise fast immer auf Sonntage fallen, wenn auch nicht alle Sonntage sitzungsfrei sind. Der Dekadenrhythmus wird jedoch beibehalten. Die drei Ausnahmen fallen nicht ins Gewicht. Erst mit der dritten Dekade vom *Germinal* IV (April 1796) ändert sich die Lage wieder. Die Sonntage werden nicht weiter ausgespart. Ob es ein dauerhafter, nicht zufälliger Wechsel ist, läßt sich nicht feststellen, weil schon im *Prairial* IV (Mai 1796) –

Jahr II

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	○			×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
D		○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
T			×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
Q			×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
Q	○			×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
S		○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
S			×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
O	○		×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
N		○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
D			○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×

Jahr III

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
D	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
T	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
Q	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
Q	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
S	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
S	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
O	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
N	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
D			○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×

Jahr IV

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
D	○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
T	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
Q	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
Q	○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
S	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
S	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
O	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
N	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
D	×	○			×	×	×	×	×	×	×	×	×

Tabelle 5 Marseille: Sitzungen des Stadtrats, Jahr II–IV (1793–1796)
(ACM D 1D. 11–17)

Jahr IV

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	Jen
P													
D	X												
T		X											
Q			X										
Q	X												
S		X											
S			X										
O				X									
N	X				X								
U		X				X							

Jahr V

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	je
P	●			●			×	●			●		×
D		×	●	×	×	×	×	×	×	×	×	×	
T	×				×	×			×	×			
Q	●		×			●				●			
Q	×	×		×		●					●		
S				×			×					×	
S			●			×		×	×	×		×	×
O	●					●	×	×	×	×	●	×	×
N		●		●					×		●		×
D			●		●		●			●		●	

Jahr VI

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	Jc
P		X			X								
D	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X
T				X				X	X	X		X	
Q											X		
S	X	X		X	X	X		X	X	X	X		X
O			X				X	X		X		X	
N			X	X			X	X				X	
D		X		X				X				X	X

Jahr VII

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jé
P													
D	X		X		X		X	X					
T		X		X	X	X		X					
Q			X										
S	X			X		X	X						
O		X	X				X						
N	X			X									
D		X						X					

Jahr VIII

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P													
D													
T													
Q													
Q													
S													
S													
O													
N													
D													

Tabelle 6 Marseille: Sitzungen der Stadtteilverwaltung ‚Midi‘ (‚séances publiques‘), Jahr IV–VIII (1796–1800)
(ACM D 1D. 22–23)

kaum vier Dekaden später – die neue Verwaltungsreform in Kraft tritt, die ein anderes Sitzungsverhalten mit sich bringt.

Warum der Einschnitt in den Thermidor III (August 1795) fällt, ist schwer zu erklären. Die neuen Konventskommissare, die den gegenrevolutionären Terror recht offen billigten, wenn nicht unterstützten, sind schon seit Pluviôse III (Februar 1795) in der Stadt. Der Rückschwung im Germinal IV (April 1796) dürfte mit dem republikanischen Wahlerfolg bei den Wahlen für den Stadtrat zusammenhängen.

Die Verwaltungsreform, die die Verfassung vom Jahr III (1795) vorsah, wurde in Marseille erst im Prairial IV (Mai/Juni 1796) eingeführt¹⁹⁾. Sie teilte Städte mit mehr als 100 000 Einwohnern in mindestens drei Stadtteilverwaltungen mit je 30–50 000 Einwohnern und je sieben Administratoren auf, um lokale Machtsammlungen, die der Pariser Zentrale gefährlich werden könnten, zu verhindern. Gesamtstädtische Aufgaben koordinierte ein Zentralbüro (Bureau central), dessen drei Mitglieder die Departementsverwaltung ernannte.

Mit der Aufteilung in drei kleinere Verwaltungseinheiten geht zunächst die Zahl der Sitzungen zurück. Tägliche Sitzungen kommen nun nicht mehr vor. Die Stadtteilverwaltung „Midi“, die hier allein betrachtet wird, teilte ihre Sitzungen in „séances ordinaires“, die sich mit allgemeinen Verwaltungsangelegenheiten beschäftigten, und „séances publiques“, in denen vornehmlich Paßanträge und Aufenthaltsgenehmigungen behandelt werden. Sie beschließt zudem, die öffentlichen Sitzungen jeweils am Duodi und Septidi abzuhalten. Damit sanktioniert sie ein Verfahren, das sie schon vorher befolgt hatte (Tab. 6). Gerade bei den öffentlichen Sitzungen mag eine Periodizität für die betroffenen Bürger hilfreich

¹⁹⁾ GODECHOT [16], 472–476.

gewesen sien, die sich somit auf einen Termin einstellen konnten, um ihr Anliegen vorzubringen. Vom Jahr VII (Herbst 1798) an machen sich bereits Auflösungserscheinungen bei den relativ festen Sitzungsmustern bemerkbar. Abweichungen sind auch schon früher wegen der insgesamt wenigen Sitzungen in einer Dekade nicht zu erklären. Die Vermutung, der Sonntag werde möglichst freigehalten, um beispielsweise Konflikte mit der Departementsverwaltung zu vermeiden, drängt sich auf, läßt sich aber nicht eindeutig beweisen. Die ordentlichen Sitzungen (Tab. 7) folgen keiner Periodizität. Allenfalls zwischen Brumaire und Nivôse VI (Oktober-Dezember 1797) könnte man von einer lockeren dekadischen Periodizität sprechen. Der Décadi bleibt jedoch bei beiden Sitzungsarten durchgehend frei. Für die wenigen Ausnahmen geben die Protokolle keine Erklärung. Dekaden- und Wochenrhythmus laufen in dieser Stadtteilverwaltung also nebeneinander her. Die Rückkehr zur reinen Woche bringt das Konkordat im Jahr X (1802).

Die Repräsentativkörperschaften und die Verwaltung haben den Revolutionskalender also in einer Weise umgesetzt, die über eine bloße Datierungsgewohnheit deutlich hinausging. Der Dekadenrhythmus bestimmt von Anfang an das Bild, auch wenn er nicht der allein vorherrschende Rhythmus war. Mit der Umstellung auf den Dekadenrhythmus ändert sich allerdings insgesamt die Einstellung zum Ruhetag. Der Décadi wurde öffentlich strenger als arbeitsfreier Tag eingehalten als der alte Sonntag. Dies festzustellen ist wichtig, gerade im Hinblick auf die auch in Marseille bestehenden Schwierigkeiten, die Heiligung des Sonntags durchzusetzen. Die relativ größere Beachtung des Décadi könnte daran liegen, daß der neue Ruhetag von alten Gewohnheiten, die die Einhaltung des Sonntags erschwert haben, unbelastet war, wie auch an der einfachen Möglichkeit, gleichzeitig nach altem und neuem Kalender zu leben und zu arbeiten.

Die Beachtung des Revolutionskalenders ging aber über eine Rhythmusänderung noch deutlich hinaus. Solange die politischen Verhältnisse dem neuen Kalender günstig waren, zeigten dekadische Periodizitäten die Bereitschaft zur vollständigen Übernahme der Prinzipien der ‚Neuen Zeit‘. Der Wille zur Periodizität manifestiert sich deutlich nicht nur im tatsächlichen Sitzungsverhalten, er hat sich auch in expliziten Beschlüssen niedergeschlagen. Der für das Jahrhundert typische Zug zu Ordnung und Rationalität, auch Rationalisierung, kommt darin zum Ausdruck. Die neuen Sachzwänge, die die Neugestaltung der Verwaltung und zusätzlich neue Aufgaben, wie militärische Aushebungen, Steuerreform oder Volkszählung mit sich brachten, verstärkten ihn. Die täglichen Sitzungen sind dafür ein klares Indiz. Periodizität von Sitzungen ist nun allerdings keine Errungenschaft der Revolution. Andere Einrichtungen in Marseille wie die Akademie oder das Handelsgericht (Tribunal de commerce) kannten sie schon vorher. Doch für die städtische Verwaltung war sie – zumal in solcher Dichte – neu. Trotz der Größe der Stadt hatten die entscheidenden Gremien zuvor dafür keine Notwendigkeit gesehen. Der erste auch wirklich durchgeführte Versuch, zu einer Periodizität zu gelangen, fällt beim Generalrat in das Jahr 1793 und

damit in den Zeitraum, für den allgemein in Frankreich der Durchbruch zur Bürokratisierung angesetzt wird²⁰).

Der Revolutionskalender dürfte zu den Umgestaltungen von Periodizitäten und Rhythmen in der Verwaltung positiv beigetragen haben, indem er den Zeitgenossen die Möglichkeit zu Eingriffen in die zeitliche Ordnung im Sinne von größerer Rationalität und Rationalisierung eindringlicher eröffnet hat, als es unter den alten Bedingungen der Fall gewesen war. Die Gelegenheit zu einschneidenden Änderungen war somit leichter zu ergreifen, Rücksicht auf alte Gewohnheiten kaum noch notwendig. Vielleicht ließen sich deshalb tägliche oder konsequent periodische Sitzungen jetzt leichter durchsetzen. Auf jeden Fall wurden sie teilweise über Jahre hinaus durchgehalten. Der Revolutionskalender war keine notwendige Folge dieser Rationalisierungsbestrebungen. Allerdings fügte er sich dieser bereits bestehenden langfristigen Entwicklung ein, durch die verschiedene Terminsysteme in Bewegung geraten sind. Die Untersuchung des Revolutionskalenders im Bereich der Verwaltung verweist dabei auf diesen Zusammenhang und zeigt, daß es – zumindest in einem gewissen Rahmen – möglich ist, in Terminsysteme auch kurzfristig so einzugreifen, daß sich Verhaltensänderungen ergeben.

3. *Das Hospital*

Im Kollegium der Rektoren, die das Hospital von Marseille verwalteten, wechselte die Verantwortung für routinemäßig anfallende Aufgaben wöchentlich. Der jeweils geschäftsführende Rektor hieß folglich „semainier“²¹). Durch diese Einrichtung war die Verwaltung des Hospitals von Anfang an vom Kalender geordnet.

Im 18. Jahrhundert tagten die Rektoren in der Regel einmal pro Woche an einem Donnerstag (Tab. 8a). Ein Versuch im Jahre 1752, zwei Sitzungen pro Woche, donnerstags und samstags, einzuführen, wurde schon bald wieder aufgegeben; man kam mit der Sitzung am Donnerstag aus. Diese Praxis bestand bis 1793²²).

Mit der Einführung des Revolutionskalenders wechselten die Rektoren sofort zum Dekadenrhythmus und einer neuen Periodizität. Am Donnerstag, dem 3. Tag der 1. Dekade des 2. Monats (24. 10. 1793) benutzten sie zum ersten Mal den neuen Kalender (Tab. 8b–d). Von da an tagten sie jeweils am Primedi²³). Trotz des Dekadenrhythmus blieb die Bezeichnung „semainier“ zunächst bestehen. Erst vier Wochen bzw. drei Dekaden später änderten die Rektoren den

²⁰) So die These von CHURCH [17].

²¹) A. FABRE: *Histoire des Hôpitaux et des institutions de bienfaisance de Marseille*, 2 Bde (1854/55), Reprint: Marseille, Laffitte 1973, hier: I 449.

²²) Ebd. I 448 f.

²³) Alle folgenden Zitate, sofern nicht ausdrücklich anders vermerkt, nach: Archives départementales des Bouches-du-Rhône (= AD BdRh), H VI E, registre 22 (Délibérations, 1793-An IX), unter dem jeweils angegebenen Datum.

Jahr VIII

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P													
D													
T													
Q													
Q													
S													
S													
O													
N													
D													

Tabelle 7 Marseille: Sitzungen der Stadtteilverwaltung „Midi“ („séances ordinaires“), Jahr IV–VIII (1796–1800)
(ACM D 1D. 21)

sprachlich nun unlogisch gewordenen Titel. Am 1. Frimaire II (21. 11. 1793) tauchte ein „directeur de décade“ auf, vom 21. Nivôse II (10. 1. 1794) an ist die Analogie zum alten „semainier“ vollkommen. Es gibt nun einen „décadier“.

Bei den wenigen Sitzungen innerhalb einer Dekade ist die dezimale Periodizität sicheres Indiz für die Befolgung des Dekadenrhythmus. Die Sitzungen fanden mit großer Regelmäßigkeit am Primedi statt. Diese Praxis wurde bis zum Konkordat fast konsequent durchgehalten. Unregelmäßigkeiten kamen – anfänglich ohne ersichtlichen Grund zwischen Ventôse und Prairial II – durch Sondersitzungen und die Einführung einer zweiten Sitzung pro Dekade vor (Tab. 8b). Im Jahr IV wurde beschlossen, wegen vermehrter Arbeitsbelastung eine zusätzliche Sitzung am Sextidi abzuhalten. Von der Mitte des Jahres III an bis zum Jahr V herrschte dann die Tendenz vor, dem Sonntag auszuweichen, sobald er auf einen Décadi fiel. Ein Wochenrhythmus ist damit aber noch nicht eindeutig wieder eingeführt. Die dezimale Periodizität wurde weiter durchgehalten, besonders streng noch einmal in den Jahren VII und VIII (Tab. 8c).

Die Umstellung auf die Dekade betraf im Hospital nicht nur die Sitzungstermine. Die Rektoren beschlossen am 11. Ventôse II (1. 3. 1794), die Abrechnung für die Stadtverwaltung dekadenweise vorzunehmen. Nach einer Beschwerde der Ärzte mußten sie schon vorher, am 21. Frimaire II (11. 12. 1793), genehmigen, die Tischtücher in der Ärztekantine in Zukunft zweimal pro Dekade wechseln zu lassen.

Aus den Jahren VIII und IX stammen weitere Versuche, einige Arbeitsabläufe im Hospital periodisch zu organisieren: die Untersuchung und Versorgung der Bruchpatienten fand nur noch jeweils am Décadi, Quintidi und Octidi um 16.30 Uhr statt; der Verwalter sollte mindestens dreimal pro Dekade die Arbeit seiner Angestellten inspizieren²⁴⁾. Hier fällt also die allgemeine Tendenz zu einer

²⁴⁾ Beschluß vom 25. Fructidor VIII (12. 9. 1800) und 1. Fructidor IX (19. 8. 1801); letzterer: a.a.O., registre 22 bis (Délibérations, 1801–1805).

1789

[illegible]

1790

[illegible]

1791

[illegible]

1792

	Jan.	Feb.	März	Apr.	Mai	Juni	Juli	Aug.	Sep.	Okt.	Nov.	Dez.
S	X											
M						X						
D												
M									X			
D	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
F	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
S	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

1793

	Jan.	Feb.	März	Apr.	Mai	Juni	Juli	Aug.	Sep.	Okt.	Nov.	Dez.
S												
M												
D												
M												
D	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
F	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
S	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

Tabelle 8a Marseille: Sitzungen der Rektoren des Hospitals, 1789–1793
(AD BdRh H VI E. 21, 22)
x = Sitzung
* = Sondersitzung

Jahr II

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	○		×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
D		○				○	×	×		○			×
T		×	○	×									
Q													
Q	○												
S		○					×						
S													
O	○												
N		○											
D													

Jahr III

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	×	×		×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
D		×			×	×			×	×		×	×
T	×												
Q	○												
Q		×	○										
S													
S	○												
O		○											
N	×												
D		×											

Jahr IV

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
D	○												
T		○											
Q													
Q	○												
S		×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
S		○											
O													
N	○												
D		○											

Jahr V

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
D	×		×										
T		○											
Q	×												
Q		○											
S													
S	×												
O	○												
N		○											
D													

Tabelle 8b Marseille: Sitzungen der Rektoren des Hospitals, Jahr II–V (1793–1797)
(AD BdRh H VI E. 22)

besseren Organisation der Verwaltung zusammen mit der Endphase einer für den Revolutionskalender politisch besonders günstigen Zeit.

Die Dechristianisierungswelle hat ebenfalls das gewohnte Bild der Hospitalverwaltung langfristig verändert. Am 3. Frimaire II (23.11.1793) benutzt das Protokoll zum letzten Mal die Eingangsformel: „après les prières ordinaires“. Es dauert fast drei Monate, bis am 21. Ventôse II (11.3.1794) eine entsprechende und angemessene Ersatzformulierung gefunden war. Im Protokoll hieß es nun:

La séance a été ouverte par l'expression du vœu le plus cher aux Républicains français, celui de *Vive la République. Vive la Convention Nationale. Vive la Montagne* et il a été délibéré à l'unanimité qu'à l'avenir toutes les séances des administrateurs convoqués en bureau commenceraient de la même manière.

In der Folgezeit wurde diese Formel mehrfach den veränderten politischen Bedingungen angepaßt, z. B. Wegfall der „Montagne“, oder es hieß analog zum Sprachgebrauch der Protokolle des Ancien Régime lakonisch: „après les cris ordinaires“. Diese verschwanden dann in den Jahren V und VI völlig, kehrten aber in den Jahren VII und VIII noch einmal zurück. Mit der Einsetzung einer neuen Hospitalverwaltung im Thermidor VIII wurden sie aber erneut aufgegeben. Ob sie wieder aufgenommen wurden, läßt sich nicht feststellen, weil für die Zeit zwischen 1805 und 1818 keine Protokolle überliefert sind. Die Sitzung der Verwaltung der „Hôpitaux de Marseille“ am 21.9.1818 begann aber wieder „par la récitation de la prière ordinaire“²⁵).

Ein anderes Ergebnis der Dechristianisierung war der Namenswechsel. Am 4. Nivôse II (24.12.1793) wurde das Krankenhaus zum ersten Mal als „Hospice de l'Humanité“ bezeichnet. Damit folgte man in Marseille wohl dem Pariser Vorbild. Dort hatte der Prokurator der Kommune bereits am 22. Brumaire II (12.11.1793) das „Hôtel-Dieu“ in „Maison de l'Humanité“ umbenennen lassen²⁶). Diese Bezeichnung hielt sich in Marseille bis zum Brumaire XII (Okt./Nov. 1804²⁷). Die Anrede „citoyen“, die die Rektoren übernommen hatten²⁸), benutzten sie dagegen bis zur Kaiserproklamation Napoleons²⁹).

Für die schwierigen Zeiten (Jahr III und V), in denen die übrige Verwaltung offen der Woche anhing, gibt es beim „Hospice de l'Humanité“ in Marseille nur geringe Anzeichen. Der vorherrschende Eindruck ist vom Jahr II bis zum Konkordat (Jahr X/1802) die strenge dekadische Periodizität der Sitzungen am Primedi. Die Tendenz, dem Sonntag zu bestimmten Zeiten auszuweichen, zeigt nur, daß einige Elemente des Wochenrhythmus weiterhin vorhanden sind, die aber keine Überhand über die Dekade gewinnen.

²⁵) AD BdRh H XLVI 5* (Délibérations, 21.9.–30.12.1818).

²⁶) *Procès-verbaux du comité d'instruction publique de la Convention nationale*, hg. von J. GUILLAUME, 6 Bde, Paris 1891–1907, hier: III 861f.

²⁷) AD BdRh H VI E, registre 22bis.

²⁸) Das erste Mal am 11.10.1792, a.a.O., registre 21.

²⁹) „Messieurs“ taucht am 1. Prairial XII (21.5.1804) wieder auf (a.a.O., registre 22 bis); die Kaiserproklamation war am 18.5.1804.

Jahr VI

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D													
T													
Q													
Q													
S													
S													
O													
N													
D													

Jahr VII

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D													
T													
Q													
Q													
S													
S													
O													
N													
D													

Jahr VIII

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D													
T													
Q													
Q													
S													
S													
O													
N													
D													

Jahr IX

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D													
T													
Q													
Q													
S													
S													
O													
N													
D													

Tabelle 8c Marseille: Sitzungen der Rektoren des Hospitals, Jahr VI–IX (1797–1801)
(AD BdRh H VI E. 22, 22bis)

Diese positive und konstruktive Einstellung zum Revolutionskalender muß nicht unbedingt auf einer besonders ausgeprägten republikanischen Gesinnung der Direktoren des Hospitals beruht haben. Vielmehr haben sie bereits mit der ersten Einführung der Dekade und des Titels „décadier“ ihr Verhalten festgelegt. Ein „décadier“ im Wochenrhythmus wäre für aufgeklärte Zeitgenossen eine widersprüchliche und unvernünftige Erscheinung gewesen. Auch nach Wiederherstellung des Sonntags durch das Konkordat mußten sie deshalb weiterhin der Logik der Dekade und des „décadier“ – und nicht nur einem Gesetz der Republik – verpflichtet bleiben.

4. Heiratstermine

Da über persönliche regelmäßige Tätigkeiten, die sich in signifikanter Weise am Kalender ausrichten, verständlicherweise nur selten oder nie schriftliche Aufzeichnungen geführt werden, erscheint es angebracht, unter persönlichen Tätigkeiten hier auch diejenigen zu verstehen, bei denen sich staatlicher Einfluß auf die Gestaltung des ihnen zugrunde liegenden Terminsystems auswirkt, wie etwa bei Eheschließungen. Denn die Wahl des Hochzeitstages beruht grundsätzlich auf persönlicher Entscheidung. Doch ist bekannt, daß kirchliche Verbote die Planung hinsichtlich der Jahreszeit einschränkten, daß die Auswahl des Tages einem Geflecht aus lokalen Traditionen, Aberglauben und Nützlichkeitsbetrachtungen unterlag. Auf diese Weise bildeten sich in einer Gegend bestimmte bevorzugte Hochzeitstage heraus. Ein Kalenderwechsel dürfte nicht unbemerkt geblieben sein.

Die für die Wahl des Heiratstermins im Ancien Régime bevorzugten Tage (Tab. 9) hielten sich bis 1792. Der Dienstag ist dabei der beliebteste Tag, gefolgt vom Sonntag. An diesen beiden Tagen werden zunächst 70% der Ehen geschlossen (1740: 74%; 1750: 80%; 1760: 78%; 1770: 68%; 1780: 71%). Danach sinkt ihr Anteil auf etwas mehr als die Hälfte (1790: 64%; 1791: 67%; 1792: 55%). Es folgt der Donnerstag mit durchschnittlich 10,9% in den acht berücksichtigten Jahren. Montag, Mittwoch und Samstag – dieser wird allerdings ab 1790 beliebter – nehmen etwa den gleichen Platz ein (Montag: 5,6%; Mittwoch: 6,4%; Samstag: 6,3%). Der Freitag (1,3%) fällt als Hochzeitstag nicht ins Gewicht.

1793 verschiebt sich dieses Muster teilweise. Der Sonntag gibt seinen Anteil an den Montag ab. Die Zahlen beziehen sich jetzt aber – das ist unbedingt zu beachten – allein auf die Zivilehe, die auf dem städtischen Standesamt geschlossen wird (seit dem 1. 1. 1793).

Erklärungsversuche der Ancien-Régime-Forschung, warum bestimmte Wochentage für eine Heirat weniger beliebt waren als andere, heben zwei Aspekte hervor³⁰⁾. Zum einen werden kirchliche Verbote angeführt. Für Tage, die von

³⁰⁾ Als Entdecker gilt J. BOURGEOIS: Le mariage coutume saisonnière. Contribution à une étude sociologique de la nuptialité en France, in: *Population* 1. 1946, 623–642; die Veränderungen während der Revolution untersuchen z. B. J.-P. BARDET/J.-M. GOUESSE: La calendrier des mariages à Rouen. Rupture et résurgence d'une pratique (XVIII^e–XIX^e siècles), in: *Voies nouvelles pour l'histoire de la Révolution française. Colloque A. Mathiez – G. Lefebvre*, Paris, B. N. 1978, 63–78.

Jahr X

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D	X												
T													
Q													
Q													
S	X	X											
S													
O													
N													
D													

Jahr XI

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D	X												
T													
Q													
Q													
S	X	X											
S													
O													
N													
D													

Jahr XII

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D	X												
T													
Q													
Q													
S	X	X											
S													
O													
N													
D													

Jahr XIII

	Vend	Brum	Frim	Niv	Pluv	Vent	Germ	Flor	Prair	Mess	Therm	Fruct	jc
P	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
D	X												
T													
Q													
Q													
S	X	X											
S													
O													
N													
D													

Tabelle 8d Sitzungen der Rektoren des Hospitals, Jahr X–XIII (1801–1805)
(AD BdRh H VI E. 22bis)

	So	M	D	M	D	F	S	
1740	28	5	46	5	12	1	3	
1750	34	1	46	3	13	1	2	
1760	28	4	50	5	6	1	6	
1770	26	6	42	9	11	2	4	
1780	23	4	48	5	13	2	5	
1790	20	9	44	8	9	2	8	
1791	25	7	42	7	11	—	8	
1792	25	9	30	9	12	1	14	
1793	6	36	31	7	6	2	12	(Jan.-Okt.)
Jahr II	16	15	18	14	14	9	14	(Brum.-Fruct.)
III	13	15	18	13	15	9	17	
IV	17	17	16	13	13	6	18	
V	19	16	15	10	13	8	19	
VI	17	15	16	12	15	9	16	
VII	14	17	16	11	14	16	12	
VIII	17	12	13	17	10	14	17	
IX	15	13	15	12	16	10	19	
X	18	9	23	9	8	13	20	(Vend.-Prair.)
X	1	84	13	1	—	—	1	(Mess.-Fruct.)
XI	—	71	24	4	1	—	—	(Vend.-Germ.)
XI	—	12	2	61	17	—	8	(Flor.-Fruct.)
XII	—	2	4	65	13	2	14	
XIII	—	1	3	77	10	1	8	
1820	—	4	14	23	27	—	32	
1830	—	2	14	6	35	—	43	
1850	—	1	16	5	31	—	47	

Tabelle 9 Marseille: Heiraten, Wochentage (%)

(ACM GG 192, 202, 212, 222, 232, 242, 243, 244; E¹ 17–24, 47–52, 71–76, 95, 114, 127, 146, 147, 165, 181, 197, 212, 227, 403–405, 550–552, 853–856)

1740–1792: St. Martin

1793–1796: Mairie unique

1797–1805: Municipalité du Nord

1820–1850: Mairie unique

kirchlichen Verboten unberührt blieben, wird zum anderen auf volkstümliche oder religiöse Gebräuche und verschiedene Formen von Aberglauben hingewiesen³¹⁾: so seien der Mittwoch und der Freitag generell als Unglückstage anzusehen, während bei einer Heirat am Donnerstag der Ehemann Gefahr laufe, gehört zu werden; der Samstag falle wegen verschiedener Marienkulte aus. Übrig bleiben nach dieser Rechnung also nur der Montag und der Dienstag, die in weiten Teilen des alten Frankreich tatsächlich wohl die beliebtesten Heirats-tage waren³²⁾. Für den Dienstag werden praktische Gründe ins Feld geführt: am

³¹⁾ Handlich zusammengestellt bei F. LEBRUN: Le „Traité des Superstitions“ de Jean-Baptiste Thiers. Contribution à l'ethnographie de la France du XVII^e siècle, in: *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 83. 1976, 443–465.

³²⁾ Ebd. 452.

Montag werde das Fest vorbereitet, am Dienstag geheiratet und gefeiert, am Mittwoch und Donnerstag die Reste verzehrt und am Freitag gefastet³³⁾.

Der Dienstag ist auch im Marseille des Ancien Régime der beliebteste Heiratstag. Der Sonntag ist wohl ein Sonderfall. Verbote auf Diözesanebene, wie aus anderen Gegenden bekannt, gab es in Marseille nicht³⁴⁾. Als Begründung für die Beliebtheit des Sonntags reicht das jedoch nicht aus. Sollte es sich um ein spezifisch urbanes Phänomen handeln? Vor allem städtische Lohnarbeiter in einer Großstadt wie Marseille dürften schon in einem modernen Sechstagerhythmus gelebt haben.

Die angeführten Erklärungsversuche für die Heiratstage lassen sich insgesamt in Frage stellen. Denn sollte es zutreffen, daß kirchliche Gebote, Gewohnheiten, Aberglaube oder Nützlichkeits erwägungen eine Rolle spielten, wäre dieses zumindest über Jahrzehnte feste Muster nicht so leicht und so schnell zu erschüttern gewesen. Könnten kirchliche Verbote immerhin als Zwang verstanden werden, so daß ihr Wegfall eine kurzfristige Änderung auslöst, ist dies bei einem Verhalten, das auf Aberglauben oder Gewohnheiten beruht, kaum zu vermuten. Wäre das Verhalten wirklich von Aberglauben oder Gewohnheiten bestimmt, wäre ein langsames Verblässen der Erinnerung anzunehmen und nicht ein plötzlicher Wechsel wie 1793 und später noch im Jahr II (1793/94) und erneut vom Jahr X (1801/02) an (Tab. 9).

Für den Dienstag gibt es jedoch eine Erklärung, die auch das spätere schnelle Verschwinden der alten Ordnung verständlich macht. Im Ancien Régime war nämlich das entscheidende Datum, das die Wahl des Hochzeitstages bestimmte, der Tag, an dem das künftige Paar zum letzten Mal in der Kirche aufgeboten wurde. Die Diözesanstatuten bestimmten dabei in der Regel eine Frist, die zwischen beiden Terminen liegen mußte³⁵⁾. Sie betrug im allgemeinen ein bis zwei Tage³⁶⁾. Da das Aufgebot an einem Sonn- oder Feiertag erfolgen mußte, blieb als erster möglicher Termin der Montag oder der Dienstag. Die Tauglichkeit eines der übrigen Tage für die Wahl des Hochzeitstermins mögen die bisher üblichen Erklärungsmodelle begründen. Sie brauchen nicht grundsätzlich falsch zu sein. Fest steht jedoch, daß der erste Einbruch in das lange Zeit stabile System einer Gesetzesänderung zuzuschreiben ist.

Der Wechsel vom Sonntag zum Montag ist zwar durch die Einführung der Zivilehe bedingt, damit aber noch nicht zufriedenstellend erklärt. Da es kaum denkbar ist, daß die kirchliche Trauung sofort aufgegeben wurde, würde das bedeuten, daß die kirchliche Eheschließung spätestens am Dienstag nachgeholt

³³⁾ H. POLGE: Cycles saisonniers et hebdomadaires de la nuptialité rurale gersoise sous l'Ancien Régime, in: *Bulletin de la Société archéologique, historique, littéraire et scientifique du Gers* 59. 1958, 438–445, hier: 443 f.

³⁴⁾ C. PIVETEAU: *La pratique matrimoniale en France d'après les Statuts Synodaux (du Concile de Trente à la Révolution)*, Thèse pour le Doctorat en Droit (...), Université de Paris, 1957.

³⁵⁾ Ebd. 6.

³⁶⁾ Für Marseille macht PIVETEAU [34] allerdings keine Angaben.

	P	D	T	Q	Q	S	S	O	N	Déc.	j.c.
Jahr II	14	11	9	9	10	9	11	10	17	—	—
III	14	11	9	10	11	7	10	10	17	—	1
IV	14	10	9	10	10	10	10	10	14	1	2
V	11	12	10	6	10	8	14	15	14	—	—
VI	11	13	9	8	12	7	11	9	16	—	4
VII	—	—	—	—	—	—	—	—	—	100	—
VIII	—	—	—	—	—	—	—	—	—	100	— (Vend.-Therm.)
VIII	—	—	—	—	—	—	—	5	56	—	39 (Fruct.-j.c.)
IX	3	1	1	—	1	1	—	75	18	—	—
X	3	2	4	2	1	—	—	63	24	1	— (Vend.-Prair.)
X	8	16	8	8	8	16	7	4	10	5	10 (Mess.-j.c.)
XI	8	10	13	10	11	9	10	11	8	8	2
XII	10	8	9	11	12	12	9	7	9	11	2

Tabelle 10 Marseille: Heiraten, Dekadentage (%)
(ACM wie Tab. 9)

würde. Damit fände sie zwar an einem vom alten System legitimierten Tag statt, doch bleibt die Frage offen, warum die Leute, die vorher den Sonntag bevorzugten, mit der standesamtlichen Trauung nicht auf den Samstag ausgewichen sind, um den alten Sonntag beibehalten zu können. Die Begründung liefert das Gesetz über die Zivilehe, in dem es über den Aufgebotstermin heißt: der Eheschließung gehe ein Aufgebot voraus, das an einem Sonntag um 12 Uhr mittags vor der Tür des Gemeindehauses von einem städtischen Beamten verlesen werde; die Eheschließung könne frühestens acht Tage nach dem Aufgebot erfolgen³⁷⁾. Damit ist geklärt, warum ein Ausweichen auf den Samstag nicht möglich war. Der Montag für die zivile Eheschließung kommt allerdings auch dadurch zustande, daß der Sonntag bei den acht Tagen nicht mitgezählt wurde. Das bestehende System wurde von dieser Änderung zwar erschüttert, jedoch in erträglichem Maße. Denn die Zivilehe am Montag ließ immer noch mit dem Dienstag als günstigem Anschlußtermin für die kirchliche Trauung einen bereits vom alten System legitimierten Wochentag zu.

Mit der Einführung des Revolutionskalenders wurden auch neue Ehestandsregister begonnen (ab 1. Brumaire II/22. 10. 1793). Der neue Kalender³⁸⁾ bringt mit der Dekade das herkömmliche System insgesamt zum Einsturz (Tab. 9, 10). In den Jahren II–VI und X–XIII verteilten sich die Heiraten ziemlich gleichmäßig auf die Dekadentage (Tab. 10). Nur in den Jahren VII–X zeigt sich eine ausgesprochene Vorliebe für bestimmte Tage der Dekade. Da sich im Jahresverlauf die sieben Wochentage gleichmäßig auf die Dekadentage verteilen, kann die Tabelle – besonders bei einer relativ gleichstarken Auslastung der einzelnen

³⁷⁾ AP, V 182 (Gesetz vom 20. 9. 1792, Titre IV, sect. II, art. 3).

³⁸⁾ Vom Jahr II an beziehen sich alle Daten nur auf die Zivilehe. Das ist bei jedem Deutungsversuch zu berücksichtigen.

Tage – nichts darüber aussagen, ob die Heiratswilligen nicht hinter dem Schutz der republikanischen Daten ihre alten Vorlieben heimlich beibehalten. Um hier Klarheit zu erhalten, sind für die republikanischen Daten die entsprechenden alten Wochentage ermittelt und neu ausgezählt worden (Tab. 9). Auf diese Weise zeigt sich, daß das vom Ancien Régime her bekannte Muster zunächst völlig zerstört worden ist. Die hohen Stellenwerte für einzelnen Tage sind nivelliert worden. Einzig der Freitag kann seine Stellung, wenn auch leicht verstärkt gegenüber dem Ancien Régime, bis zum Jahre VI behaupten – ein Beweis dafür, daß einige Tabus des alten Kalenders bestehen blieben. Direkter Anlaß für diese Nivellierung war auch in diesem Fall wiederum eine zusätzliche Gesetzesänderung. Die Frage, ob nun der Décadi automatisch die Aufgabe des Sonntags beim Aufgebot übernehmen solle, hat der Konvent bereits zehn Tage nach dem ersten Kalenderdekret damit beantwortet, daß das Aufgebot an jedem Tag der Dekade, die Eheschließung erst am dritten darauffolgenden Tag erfolgen könne³⁹).

Irritierend sind die Werte für den Primidi und Nonidi in den Jahren II–VI. Sie liegen deutlich über dem Durchschnitt der übrigen Tage. Der Décadi, der – wie es das Gesetz bestimmte – von der Verwaltung als Ruhetag respektiert wurde, wird auf diese Weise von den höheren Werten dieser Tage eingerahmt. Ein Anzeichen für ein ‚Dekaden-Weekend‘ und einen ‚blauen Primidi‘ (Tab. 10)? Dann erzwingt das Gesetz vom 13. Fructidor VI die rigorose Beschränkung der Eheschließungen auf den Décadi. Es wird, wie vorgesehen, vom 1. Vendémiaire VII an befolgt. Zwischen den Jahren VIII und X blieb die Dekade bestimmend. Nun waren Octidi und Nonidi die beliebtesten Tage.

Der abrupte Wechsel im Fructidor VIII vom Décadi zum Nonidi und von Beginn des Jahres IX an zum Octidi kann, wie in anderen Fällen, auch hier wieder durch eine Gesetzesänderung erklärt werden. In einem Erlaß vom 7. Thermidor VIII (26. 7. 1800) ordneten die neuen Konsuln der Republik an, daß in Zukunft die Bekanntmachung des Aufgebots, die das Gesetz vom 20. 9. 1792 am Sonntag vorsah, nur an einem Décadi erfolgen, die Eheschließung frühestens acht Tage später erfolgen könne⁴⁰). Der Octidi (ab Jahr IX) ist damit geklärt. Die Trauungen am Nonidi mögen Ausweichtermine gewesen sein, die, sofern es nicht freiwillige Entscheidungen der Betroffenen waren, von der Verwaltung angeordnet wurden. Denn für diese bestand der Zwang ja nun nicht mehr, alle Eheschließungen an einem Tag abwickeln zu müssen. Die Nonidi-Trauungen vom Jahr VIII lassen sich vorerst nicht erklären. Möglicherweise sind sie auf Unstimmigkeiten darüber zurückzuführen, ob der achte Tag nun mitgezählt werden soll oder nicht. Vom Jahr X an erweist sich der Verdacht als begründet: hinter der Dekade versteckt sich ein ausgeprägtes Wochenschema, das in den folgenden Jahren noch mehrfach wechselt (Tab. 9 u. 10). Zunächst sind Sonntag

³⁹) AP, LXXVI 626 (16. 10. 1793).

⁴⁰) *Bulletin des Lois* III.34, Nr. 228.

	M	D	M	D	F	S	So
1820							
zivil	4	14	23	27	—	32	—
kirchl.	7	18	7	20	6	14	28
1830							
zivil	2	14	6	35	—	43	—
kirchl.	7	10	5	21	4	9	44
1850							
zivil	1	16	5	31	—	47	—
kirchl.	4	6	6	15	3	10	56

Tabelle 11 Marseille: Vergleich ziviler und kirchlicher Heiraten (%) (zivil: wie Tab. 9, Mairie unique; kirchlich: AD BdRh 35 J 42/10, 15, 25; 35 J 56/49, 79, 139, St. Martin und St. Férréol)

und Dienstag wie im Ancien Régime Spitzenreiter, sie werden vom Montag (über 70%) abgelöst, der dann vom Jahr XI an seine Position an den Mittwoch abgibt, bis sich allmählich die noch heute bevorzugten Tage herauschälen.

Die bevorzugten Wochentage nach dem Konkordat können in gleicher Weise ohne Spekulation oder Rückgriff auf Aberglauben zufriedenstellend erklärt werden. Auch sie beruhen sämtlich auf gesetzlichen Bestimmungen. Im Jahr X wird mit dem Erlaß vom 13. Floréal (3. 5. 1802) das Gesetz vom 20. 9. 1792 vollständig wiederhergestellt⁴¹⁾. Der Übergang zum Mittwoch erfolgte aufgrund des Gesetzes vom 20. Ventôse XI (11. 3. 1803): eine Eheschließung kann frühestens am dritten Tag nach dem Aufgebot, das immer an einem Sonntag zu verkünden ist, stattfinden⁴²⁾.

Nach dem Konkordat (Jahr X/1802) wurden auch kirchliche Standesregister wieder zugelassen. Nun ist erstmals ein Vergleich der zivilen und kirchlichen Eheschließung möglich (Tab. 11): er macht deutlich, daß der hohe Samstagswert bei der Zivilehe auf eine Sonntagstrauung in der Kirche weist. Damit ist der Teil des traditionellen Musters restauriert, der vermutlich auf ökonomischen Zwängen beruhte, die auch weiterhin bestanden. Die Positionen vom Dienstag und Donnerstag sind im Vergleich zum Ancien Régime vertauscht. Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem alten Schema ist jedoch nicht zu übersehen, wenn auch seine Klarheit fehlt.

Das im Ancien Régime bestehende System von bevorzugten Hochzeitstagen kam also in Marseille zu Fall, als die neue Gesetzgebung bei der Einführung der

⁴¹⁾ *Bulletin des Lois* III.184, Nr. 1464.

⁴²⁾ *Bulletin des Lois* III.257, Nr. 2437. – Der Übergang zum Mittwoch ist im übrigen nicht unentdeckt geblieben. Er ließ sich bislang nur nicht erklären. Eine gewagte Hypothese stellen auf P. BOURDELAIS/J.-Y. RAULOT: Mariage et Révolution au village. Deux exemples: Blayais et Vexin, in: *Voies nouvelles* [30], 79–93: Die Geburt des von Napoleon lang ersehnten Thronfolgers, des Königs von Rom, an einem Mittwoch (20. 3. 1811) habe viele Leute veranlaßt, diesen Wochentag zu bevorzugen (S. 92).

Zivilehe durch die Bestimmung der Aufgebotstermine in die alten Gewohnheiten eingriff. Mit dem Revolutionskalender mußten derartige Termine auf das neue System umgestellt werden. Im Fall der Aufgebotstermine geschah dies sehr schnell, weil der Gesetzgeber hier eine Möglichkeit sah, durch die Zerstörung eines alten Terminsystems die neue Ordnung besonders eindringlich bewußt zu machen.

Auch die Hochzeitstage wechselten schlagartig mit der Anwendung der neuen Gesetze. Die Gründe, die für die Wahl des Tages eine Rolle gespielt haben sollen und als fest verwurzelt in der Volkskultur gelten, machten sich bei den Terminen für die zivile Eheschließung überhaupt nicht mehr bemerkbar. Sobald die äußeren Bedingungen den Spielraum für freie persönliche Entscheidungen weiter öffneten, hat die Bevölkerung ihn sofort genutzt. Gegen die Vorstellung von der Wirksamkeit alt überkommener Gebräuche bei der Wahl des Hochzeitstermins spricht auch die Tatsache, daß die häufigen Gesetzesänderungen offensichtlich geduldig akzeptiert und problemlos durchgeführt wurden. Selbst für das Ancien Régime konnte gezeigt werden, daß die bischöfliche Gesetzgebung die Terminwahl steuerte. Die teilweise Restaurierung des alten Verhaltens im 19. Jahrhundert bedarf unter diesen Gesichtspunkten allerdings einer eingehenderen besonderen Untersuchung.

5. Veränderbarkeit und partielle Rationalisierung von Terminsystemen

Das öffentliche Terminsystem war in Marseille, solange der Revolutionskalender bestand, von der Dekade geprägt. Dies war während der untersuchten Jahre nicht gleichmäßig stark der Fall und verschieden je nach untersuchtem Bereich. Die Anwendung des Revolutionskalenders war immer mehr als nur Datierungsgewohnheit. Sie führte zu einer meßbaren und beschreibbaren Veränderung des Arbeitsverhaltens. Die Testfragen nach der Änderung von Rhythmus und Periodizität haben dies gezeigt.

Die staatliche Verwaltung hat zeitweise ihre Terminsysteme rigoros auf die neue Ordnung umgestellt. Dort, wo der Einfluß der staatlichen Aufsicht so weit gebremst war, daß sich ein freieres persönliches Verhalten bemerkbar machen konnte (Hospital), bestimmte der Revolutionskalender lange Zeit die Terminsysteme. Es ist ihm gelungen, zumindest partiell überkommene Terminsysteme zu rationalisieren, indem Arbeitsbereiche, die bislang nur ansatzweise zeitlich strukturiert waren, nun von der neuen Kalenderzeit durchdrungen wurden. Allerdings bildeten sich hier – wie auch schon in der Bürokratie – recht schnell Mischformen heraus, die alte und neue Terminsysteme verbanden. Auch bei persönlichen Terminen wie den Heiraten konnte durchaus mit administrativem Willen erfolgreich in eine zeitliche Ordnung eingegriffen werden, wenn Gewohnheiten berührt waren, die nicht sehr tief ins Bewußtsein dringen und zu ändern sind, sobald sich die äußeren Bedingungen gewandelt haben.

Nach diesen Ergebnissen muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß Ter-

minsysteme veränderbar, auf behördlichen Druck eher als auf individuelle Initiative hin manipulierbar sind. Der Revolutionskalender war während seiner Geltungsdauer – wenn auch in unterschiedlichem Maße – im öffentlichen und teilweise persönlichen Leben bzw. Bewußtsein mit erstaunlicher Konstanz präsent. Seine Auswirkungen waren tiefer als bislang vermutet, wenn auch nicht so tief, wie es zeitgenössische Befürworter des Kalenders erhofft hatten.

III. Der Revolutionskalender – die Umsetzung der ‚Neuen Zeit‘

Das langwierige Verfahren, durch das der Revolutionskalender stückweise demontiert und schließlich erst im Kaiserreich endgültig abgeschafft wurde, läßt erkennen, daß er trotz radikal veränderter politischer Umstände nicht automatisch obsolet wurde. Darin bestätigt sich seine Bedeutung; sie zeigt sich insbesondere in dreifacher Hinsicht:

1. Indem der Revolutionskalender eine Reihe verschiedenartiger Themen berührt, die das 18. Jahrhundert besonders intensiv bewegen, bündelt er Identifikationselemente der neuen politischen Elite. Er wird damit zu einem Ausdruck ihres politischen Selbstverständnisses. Der Verlauf der ersten – ebenso wie der späteren – Debatten zeigt, daß die politischen Führungsschichten sich mit diesem Symbol identifizierten. Der neue Kalender wurde problemlos eingeführt – und konnte später nur mit Mühe wieder abgeschafft werden. Denn die Begründung des Revolutionskalenders war nahezu unangreifbar. Das doppelte Rationalitätsargument, der neue Kalender sei antiklerikal und naturgemäß, entsprach der innersten Überzeugung des tonangebenden gebildeten und politisch aktiven Bürgertums. Mögliche politische Differenzen konnten auf diese Weise lange un bemerkt bleiben. Wie der Verlauf der Kalenderdiskussion gezeigt hat, gehörte die Vorstellung von einem Bruch mit der Vergangenheit zu den wichtigsten Elementen des neuen politischen Selbstverständnisses. Diese Zäsurthese schuf eine zusätzliche Legitimation des politischen Handelns, die Vergangenheit und Zukunft gleichermaßen umfaßte. Sie abzulehnen, wäre einer politischen Selbstaufgabe gleichgekommen. Allerdings konnte sich die Zäsurthese am unangefochtensten in den Köpfen durchhalten. Sobald es darum ging, sie in konkreten Einzelmaßnahmen auszugestalten, verzögerte sich der Entscheidungsprozeß oder die Einmütigkeit zerfiel.

2. Der Revolutionskalender verdeutlicht den Zeitgenossen wie dem historischen Betrachter in idealer Weise die Umsetzung der revolutionären Ideologie in praktische Politik. In der Kalenderreform wird der Mythos der völligen Planbarkeit und Machbarkeit konkret, der nach der Natur nun auch immer mehr die Gesellschaft der Herrschaft der Vernunft unterwerfen will, um sie dadurch leichter beherrschbar zu machen. Der Alltag sollte den Zielen der neuen Politik adäquat werden. Andere Völker und Kulturen haben auch gewußt, daß die Verfügung über den Kalender eine Machtfrage ist. Das Neuartige am Revolutions-

kalender ist, daß die Kalendermacher kosmische und religiöse Prämissen aufgaben und ihn als soziales Steuerungsmittel instrumentalisieren. Die Forderungen, die die ‚Neue Zeit‘ der Revolution an die Erziehung des neuen Staatsbürgers stellte, ließen sich mit dem Revolutionskalender allerdings nicht so leicht einlösen, wie es sich die Kalendermacher vorgestellt hatten.

3. Trotz des äußeren Scheiterns des Revolutionskalenders gibt es überdauernde Wirkungen dieser Reform. Das dekadische Prinzip ist mit der Abschaffung des Kalenders endgültig und vollständig aus dem Alltag verschwunden. Bei den Behörden unterscheidet sich jedoch das Arbeitsverhalten nach der Revolution deutlich von der Praxis im Ancien Régime. Der Wochenrhythmus der vorher noch nicht konsequent eingehalten wurde, ist nun vollkommen etabliert. Es scheint paradox, daß der Revolutionskalender im Ergebnis die Durchsetzung der Sonntagsruhe herbeigeführt hat. Doch ist dies sicher nicht allein dem Revolutionskalender, sondern auch dem Bürokratisierungsschub zuzuschreiben. Dennoch dürfte auch der Revolutionskalender das Bewußtsein für die praktische Bedeutung einer rationalen aktiven Zeitstrukturierung gefördert haben. Wenn auch den traditionellen Terminalsystemen Rationalität nicht ganz abzusprechen ist, so handelte es sich doch in vielen Fällen um eine partikuläre, dem jeweiligen Terminalsystem immanente Rationalität, die von dem Arbeitsablauf der jeweiligen Tätigkeit gesteuert wurde. Mit der Ausbreitung öffentlicher Uhren wurden diese Terminalsysteme allmählich koordiniert und auf eine abstrakte, generell verbindliche Zeit bezogen⁴³). Die Aufklärung hat diese Art Rationalität begrifflich gefaßt und ihre Umsetzung vorangetrieben, ehe die industrielle Revolution ihr zum Sieg verhalf⁴⁴). Auf diese Weise erscheint der Revolutionskalender nicht als isoliertes und zufälliges Ereignis einer nationalen Revolution, sondern als Glied eines langfristigen Modernisierungs- und Rationalisierungsschubes der europäischen Geschichte.

⁴³) Vgl. dazu G. DOHRN-VAN ROSSUM: ‚Zeit der Kirche‘ – ‚Zeit der Händler‘ – ‚Zeit der Städte‘. Die mechanische Uhr und der Wandel des Zeitbewußtseins im Spätmittelalter, in: R. ZOLL (Hg.), *Zerstörung und Wiederaneignung der Zeit*, Frankfurt/M. 1987 (im Druck).

⁴⁴) Beispiele dafür bei E. P. THOMPSON: Time, Work-Discipline, and the Industrial Capitalism, in: *Past and Present* 38. 1967, 56–97.

Anmerkungen zum Revolutionskalender und zur „Neuen Zeit“

Die Neue Zeit oder die Neuzeit enthalten als geschichtliche Begriffe einen Widerspruch in sich. Denn entweder ist die Zeit immer neu – sofern sich jede Gegenwart von jeder Vergangenheit und von jeder Zukunft unterscheidet, einmalig und deshalb neu ist. Hier handelt es sich um eine iterative Zeitbestimmung, die subjektiv mit immer neuen Erfahrungen angereichert werden kann. In diesem Sinne ist jede Zeit, die erfahren wird, eine neue Zeit. Sie geht in die Alltagserfahrungen von jedermann ein.

Oder Zeit indiziert die immer gleiche Wiederholungsweise, die dem Naturablauf der Gestirne und der Rotation des Erdballs innewohnt. Hier handelt es sich um objektivierbare Erfahrungsweisen, die mit Hilfe der kalendarischen Berechnungen allgemein und universal vermittelbar sind. Diese Art von Zeitrechnung gibt keine neue Zeit frei, es sei denn, daß der jeweilige Beginn einer solchen naturalen Zeitberechnung als kulturelle Leistung innovativ war und insofern sekundär auch als jeweils neuzeitlich empfunden werden konnte. In diesem Sinne ist jede Kalenderreform ein jeweils neuzeitliches Ereignis.

Daß es aber eine besondere Zeit geben solle, die sich von allen anderen Zeiten unterscheide, die also als „Neue Zeit“ sich emphatisch auszeichnet: dies ist eine geschichtliche Bewußtseinsbildung oder eine politisch-historische Wissensform, die mit den beiden zuerst genannten subjektiven und objektiven Zeitbestimmungen nur in einem lockeren Zusammenhang steht.

Daß eine ganz neue Zeit beginne, ist aus den Zeitbestimmungen selber schwer ableitbar. Es mögen neue Ereignisse eintreten oder neue Verhaltensweisen sich einspielen, aber inwieweit derlei Änderungen auch eine genuin neue Zeit anzeigen, das ist schwer zu begründen.

Als geschichtliche Bewußtseinsleistung oder als politisch-soziale Wissensform lassen sich zwei mögliche Zeiterfahrungen auseinanderhalten. Erstens kann es sich um Zeiterfahrungen handeln, die sich aus den Ereignissen und Verhaltensweisen und aus den Faktoren, die die Verhaltensweisen und Ereignisse bedingen, stündlich, täglich, wöchentlich oder monatlich ableiten lassen. Dann ist die neue Zeiterfahrung in jenen Alltag eingelassen, der sich entlang den naturalen Zeitbestimmungen immer wiederholt. Man kann sie eine sozialanthropologisch fundierte Zeit nennen, die von der Rekurrenz ihrer Bedingungen – analog zur Naturzeit – abhängt.

Zweitens läßt sich die neue Zeit als geschichtliche Bewußtseinsform auf die Jahresabfolge aufblenden: dann handelt es sich um eine einmalige Zählweise, die in der Sukzession der Jahre, dank ihrer Numerierung, ebenfalls einmalig bleibt. Diese Zählweise, die sich im Unterschied zu den Tagen, Stunden, Wochen und

Monaten nicht wiederholt, bezieht sich auf eine geschichtsphilosophisch imprägnierte Zeiterfahrung.

Die subjektive und die objektive Erfahrungsweise von Zeit, die an die natürlichen und biologischen Voraussetzungen zurückgebunden bleibt, ist in den sozialen und geschichtlichen Überformungen der Zeitdeutungen enthalten. Wie sie sich jeweils aufeinander beziehen lassen, ist ein dauerndes, immer neu gestelltes Problem der menschlichen Geschichte. Ohne Zweifel lassen sich neue Zeiterfahrungen gerade auf der Ebene der sozialen Alltäglichkeit registrieren, sofern denn die Ereignisse und Verhaltensweisen unter erhöhten Zeitdruck geraten und insofern sich grundsätzlich ändern. Wenn heute von Neuzeit die Rede ist, so wird ohne Zweifel dieses Phänomen empirisch in den Blick gerückt werden müssen.

Ebenso ist die Zählung der Jahre in ihrer Abfolge immer eine Geschichtsdeutung des Gesamtverlaufes, sei es, daß sie nur enumerativ erfolgt, sei es, daß sie auf inhaltlich bestimmte Zeitalter aufgeblendet wird.

Das Referat von Michael MEINZER führt uns nun unmittelbar in diese vielfältigen Ambivalenzen des Zeitbegriffs, und es zeigt, wie die französischen Revolutionäre damit fertig zu werden versuchten. Sie sind offensichtlich mit den Schwierigkeiten auf nur sehr unterschiedliche Weise fertig geworden, die sich aus der Einführung eines neuen Kalenders ergeben haben.

Einerseits soll der neue Kalender eine neue Zeit eröffnen und anzeigen – also eine geschichtliche Neuzeit inaugurieren. Andererseits ist der Kalender notwendigerweise an die naturalen Bestimmungen der Wiederkehr zurückgebunden, die dem anhaltenden Wiederholungsvorgang der Sternenumläufe und der Erdrotation zugrunde liegt. Zumindest die Tage, die Monate und die Jahre sind von der Natur her vorgegeben, auch wenn Dekaden, Terminusysteme, Rhythmen und Periodizitäten als soziale Leistungen verstanden werden müssen.

Aber die Pointe dieser sozialen Leistungen, die aus politischen Planungen hervorgegangen sind, liegt darin, daß sie auf Regelmäßigkeiten verweisen, deren Einhalten gerade keine Innovation, keine Neuigkeit mehr bedeutet, sondern Stabilität, Ordnung im Alltag und in den Organisationsweisen der politischen Gesellschaft. In dieser neuen Zeitordnung verpackt mag so etwas wie ein neues Zeitbewußtsein angelegt sein: Aber gerade das Neue daran wird durch die Wiederholung zur Alltäglichkeit und verliert die Bedeutung einer neuen Zeit. Sie mag dann in der Verwaltungsroutine aufgegangen sein oder in der zunehmenden Entscheidungsfreiheit, über Heiratsdaten außerhalb des Brauchtums zu verfügen. Ob freilich diese Innovationserfahrungen schon ausreichen, im Wissen einer neuen Zeit zu leben, mag füglich bezweifelt werden. Der bäuerliche Alltag wird – neben der Großstadtanalyse – schon weniger ergiebig sein für die Innovationserfahrungen, die in den neuen Zeitabfolgen enthalten waren.

Überhaupt müßte die Frage nach dem Alltagsrhythmus gestellt werden, auf den das Dekadensystem aufgeblendet wurde. Arbeiten am Schreibtisch oder am grünen Tisch lassen sich schneller dezimalisieren als solche Arbeiten, die an der

Hobelbank des Handwerks oder mit dem Pflug in der Hand des Bauern zu terminieren sind. Es könnte sein, daß die sozialanthropologische Komponente des neuen Revolutionskalenders nur in der Negation dieses Kalenders sichtbar wird.

Eher zu beantworten mag die Frage sein, die Michael MEINZER noch offenhält: ob die neuen Terminierungen entlang dem Dekadensystem auch geeignet waren, die gegenseitigen Abhängigkeiten der verschiedenen Verwaltungszweige aufeinander abzustimmen, also das zu leisten, was die Uhrzeit und die christliche Wochenzeit auch unabhängig vom Dezimalsystem zu leisten ermöglicht.

Da sich alle Neuerungen kraft des Dezimalsystems in einer vorindustriellen Zeit abgespielt haben, mag bezweifelt werden, ob schon genug Termindruck in den Alltag eingewirkt hatte, um die neuen Zehnerrhythmen als Herausforderung, als Aushilfe oder als Entlastung, kurzum als Weisen einer neuen Zeit empfinden zu können. Gerade ein Spezifikum der neuzeitlichen Erfahrung, die Beschleunigung, scheint durch die Kalenderreform in keiner Weise hervorgerufen oder beeinflußt worden zu sein.

Um so gewichtiger scheint mir der andere Aspekt der Interpretation von Michael Meinzer zu sein: daß es sich um ideologische Steuerungsversuche handele, die, primär gegen die Kirche gerichtet, eine allgemeine, unhinterfragte Evidenz für sich beanspruchen konnten. Der neue Kalender sollte nicht nur enumerativ eine neue Ära eröffnen, er sollte sie Tag für Tag etablieren und stabilisieren.

Befragt man aber die geschichtsphilosophische Ideologie, die hinter dem Revolutionskalender stand, so stößt man sofort auf die argumentative Ambivalenz, daß ausgerechnet ein Rekurs auf eine rationalisierte Natur eine neue Epoche der Geschichte einläuten sollte. Hier werden die argumentativen Widersprüche zu eklatant, daß sie sich selbst entlarven. Wieso die Tag- und Nachtgleiche – ein zufälliges Datum im Hinblick auf die Einführung des Kalenders – ein Symbol für die politische oder soziale Gleichheit sein soll, das darf man füglich der revolutionären Rhetorik des Augenblicks anlasten. Aber hinter dieser naturalen Metapher steht ein grundsätzliches Problem der gesamten Revolutionsmetaphorik, soweit sie sich auf die Natur zurückbezieht und gleichwohl ein neues Zeitalter damit begründen will. Bei den politischen Begründungen des Kalenders wird dieser Widerspruch besonders auffällig. Die gleiche Sonne, die beide Pole gleichmäßig erleuchtet und sukzessive den ganzen Globus – sie wird den halben Globus immer in Nacht verhüllen. So desavouiert sich gerade die naturale Metapher, sobald sie auf die neue Zeit bezogen wird, in der alles ganz anders und neuartig sein werde. Robespierre erlag dem gleichen Widerspruch, als er den Fortschritt der Revolution damit erläuterte, daß die halbe Erdkugel, so wie sie im Licht erstrahle, schon revolutioniert sei und daß die andere Halbkugel der Erde demnächst folgen werde. Die Metapher bricht dort ab, wo sie die Dunkelheit evozieren müßte.

Es gehört freilich zu den Grundschwierigkeiten, geschichtliche Symbole zu entwerfen, die sich ihrer naturalen Herkunft vollends entziehen. Gerade die

Kalenderreform legte die Unmöglichkeit dessen dar. Immer wird von der Wiederkehr ausgegangen, in der die Vernunft enthalten sei: sei es in der Wiederkehr des Tag- Nachtrhythmus oder des Monats- oder des Jahresrhythmus: diese sind von sich aus unfähig, eine neue Zeit symbolisch darzustellen. Ähnliches gilt für die Wiedergeburtmetaphern, die die Silbe ‚re‘ im Revolutionsbegriff beschwören. Eine gerechte Ordnung, die angestrebt wird, ist als wiederzugebärende immer schon vorgegeben. Sie zu verwirklichen heißt also sie wiederherzustellen. Es wird im Horizont unserer Zeiterfahrung im technisch-industriellen Zeitalter leicht übersehen, wie stark die Rückkehrmetaphorik im französischen Revolutionsbegriff noch enthalten war.

Gerade die Kalenderreform ist nicht geeignet, eine neue geschichtliche Periode zu eröffnen, sofern der Kalender nur die Regelmäßigkeit des Alltags organisiert. Nur die Jahresrechnung, deren Zählung in die Zukunft hinein offen ist, bietet hier die permanente Möglichkeit der Innovation. Deshalb muß die Jahresrechnung besonders berücksichtigt werden. Sie ist nur als antichristliche Zeitrechnung von symbolischer Bedeutung für eine Interpretation der gedanklichen Zeitlinie, die die Vergangenheit mit der Zukunft auf einer neuen Zahlenskala enumerativ vermittelt. Es ist das neue Geschichtsdatum, die Einführung der Republik, die durch die Kalenderreform erinnert und insofern perenniert werden soll. Diese Erinnerung kann dann als Unterpfand dauernder Innovation gedeutet werden, auch wenn dies nicht notwendig aus der neuen Datierung folgt.

Jedenfalls ist die Einführung einer neuen Jahresrechnung in der Tat eine Innovation gewesen, insofern sie für die ganze Welt, die ganze Menschheit Folge beansprucht, analog zu Christi Geburt eine neue Weltära zu eröffnen. Es liegt nahe, daß dieser Gedanke sich nur im Horizont der christlichen Erwartung bewegt hat, die freilich neu besetzt wird – mit analogen Mitteln, wie mit Hilfe des Heiligen-Ersatzes, der neuen Feiertagsregelungen u. dgl.

Aber im Gegensatz zur christlichen Zeitrechnung, die erst mehrere Jahrhunderte nach Christi Geburt eingeführt wurde, ist die Errichtung eines neuen Kalenders parallel zum Anlaß dieses Kalenders selber etwas Neues. Wirklich neu ist daran nicht die andere Zählweise oder die vermutlich größere Naturhaftigkeit und Namensmetaphorik oder eine höhere Rationalität. Neu daran ist wirklich die Reflexion, die Geschichte selber neu beginnen zu können, indem man sich kalendarisch über sie Rechenschaft gibt. Es ist diese Reflexionsleistung, die das eigene Tun auf Innovation verpflichtet, und die als das spezifisch Neuzeitliche daran erkannt werden mag. Wieweit diese Reflexionsleistung die Praxis des Alltags wirklich verändert hat, das mag mehr an der Absicht als am Erfolg gemessen werden. Denn der Rest der neuen Alltagsrhythmen bewegt sich durchaus in den Bahnen der Analogie oder der Erfahrungsübersetzung: die Alltagsplanungen blieben weiterhin zurückgebunden an die Vorgaben der Natur, der sich kein Kalender, welcher auch immer entziehen kann.

Diskussion

Étienne François

Zur ‚Neuen Zeit‘ der Revolution im geschichtlichen Vergleich

Als Beitrag zu einem tieferen Verständnis der Eigenart der „Zeitpolitik“ der Französischen Revolution wie auch der Reaktionen der betroffenen Bevölkerungsgruppen möchte ich drei Vergleiche vorschlagen, die es lohnte, komparativ zu untersuchen.

Der erste Vergleich wäre mit der Zeit der Reformation – ein Vergleich, der sich übrigens um so mehr anbietet, als seit dem Ausbruch der Französischen Revolution die Reformation in Deutschland, meistens in bewußter Ablehnung der Revolution, als *die* eigentliche deutsche Revolution interpretiert und dargestellt wurde. (In diesem Sinne übrigens wäre meines Erachtens im Hinblick auf das Jahr 1989 eine systematische Untersuchung der Konstituierung und der Entwicklung des Begriffspaares „Deutsche Reformation/Französische Revolution“ einer der schönsten deutsch-französischen Beiträge, die man sich vorstellen kann.) Nun fällt auf, daß die Reformatoren und die Verfasser der verschiedenen Kirchenordnungen, obwohl sie z. B. die Heiligenverehrung abgeschafft hatten, den von der katholischen Kirche übernommenen Kalender unangetastet ließen, und in den protestantischen Territorien hielt die ländliche Bevölkerung an der katholischen Zeitrechnung und an den Heiligentagen bis ins 19. Jahrhundert fest – d. h. so lange diese Art der Zeitrechnung ihre funktionale Bedeutung in der ländlich-agrarischen Gesellschaftsordnung behielt.

Der zweite Vergleich wäre möglich mit den Unruhen, die in mehreren evangelischen oder gemischtkonfessionellen (Reichs)Städten in Süddeutschland im letzten Fünftel des 16. Jahrhunderts ausgelöst wurden, als die Räte dieser sich oft mitten im katholischen Umland befindenden Städte beschlossen, den neuen Gregorianischen Kalender – vor allem aus utilitaristisch-wirtschaftlichen Rücksichten – einzuführen. Nun löste diese Einführung heftige und langdauernde Auseinandersetzungen aus (sog. „Kalenderstreit“), die sehr genaue Aufschlüsse über die Einstellung der verschiedenen sozialen Schichten gegenüber den Formen der Zeitrechnung wie auch über ihre mentalitätsgeschichtlichen Implikationen vermitteln. Eine systematische Untersuchung des Kalenderstreits unter sozialgeschichtlichen und anthropologischen Gesichtspunkten bleibt ein Desiderat der Forschung.

Der dritte Vergleich schließlich wäre möglich mit den Reaktionen der Bevölkerung in den katholischen Territorien (übrigens nicht nur Deutschlands), in denen die Obrigkeit in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Aufklärung, aber auch aus ökonomischen Gründen, die Abschaffung

vieler Feiertage und Wallfahrten verordnete. Wie schon im Falle der Einführung des Gregorianischen Kalenders lassen sich nämlich auch hier oft erhebliche Unterschiede zwischen den Reaktionen der verschiedenen sozialen Gruppen (Ablehnung von seiten der Volksschichten, Einverständnis der Gebildeten) beobachten.

Hans-Jürgen Lüsebrink

Kalenderneuordnung und soziales Bedürfnis

Überrascht hat mich bei den von M. MEINZER erarbeiteten quantitativen Befunden an sich vor allem die Bereitschaft, mit der innerhalb einer sehr kurzen Zeitspanne im Kontext der Revolution und anscheinend ohne nennenswerte Widerstände seit Jahrhunderten ‚eingeschliffene‘ Verhaltensweisen wie die analysierten Hochzeitsriten aufgegeben bzw. bezüglich ihrer zeitlichen Einbindung stark modifiziert werden. Muß hier nicht ein deutliches soziales Bedürfnis nach Veränderung auch des traditionellen Kalenders angesetzt werden? Schon vor der Einführung des neuen Revolutionskalenders ist beispielsweise auf den Titelblättern zahlreicher Druckwerke (Bücher, Zeitungen, Flugschriften) eine Datierung mit „L'An I de la Liberté“ (für „1789“) zu beobachten, ohne daß das quantitative Ausmaß und der geographische sowie soziale Rahmen dieser neuen Praxis bisher bekannt wären. Aber Indizien dieser Art – wie auch die spontanen, nicht ‚von oben‘ organisierten Revolutionsfeiern des Sommers 1789 – scheinen auf ein soziales Bedürfnis hinzuweisen, das Ereignis der Revolution und die Erinnerung an ihren Anfang in die Alltagswirklichkeit und ihre Zeitstruktur einzuschreiben – was außer in der Einführung neuer Feste in einer im Prinzip zunächst bereitwillig akzeptierten Neuordnung des Festkalenders und des tradierten Wechsels von Alltag und Fest ihren Niederschlag fand.

Michel Vovelle

Zusammenhänge zwischen Religiosität und den Grenzen der Kalender-Revolution*)

Es mag verwundern, daß von den beiden ehrgeizigen Projekten der Französischen Revolution – der Restrukturierung des Raumes (metrisches System, Neu- aufteilung des nationalen politischen Raumes) und der Restrukturierung der Zeit (Kalender) – das erstere schließlich gelungen ist, wohingegen das andere Unterfangen sich durch einen massiven Mißerfolg auszeichnete: Entsprachen Sie nicht

*) Aus dem Französischen übersetzt von Erich Pelzer.

alle beide ein und demselben Bedürfnis nach Rationalität? Und brachte nicht das eine wie das andere Unterfangen neben Aspekten des Zwanges auch eine erhebliche Dimension der Befreiung mit sich? (Siehe etwa die Abschaffung des Heiratsverbots während der Fasten- und Adventszeit schon seit Anfang der Revolution.)

Einer der wesentlichen Unterschiede, die diesen Kontrast zu erklären vermögen, scheint mit darin zu bestehen, daß die Umordnung des Raumes sehr viel weniger als jene der Zeit einen Angriff gegen die Religion bedeutete, sei es nun gegen die Institution Kirche oder die Volksreligion. Zwar war diese kritische Angriffsdimension bei der Restrukturierung der Pfarrgemeinden ab 1790/91 durchaus vorhanden und mehr noch bei der Veränderung der Ortsbezeichnungen im Zuge der Entchristianisierungs-Kampagne des Jahres II. Aber es ist anzumerken, daß auch dieses letztere Projekt nur von kurzer Dauer war und kaum Spuren hinterlassen hat. Der neue Kalender hingegen mußte notwendigerweise eine ganze Reihe von Widerständen hervorrufen, die man als ‚religiöse‘ Widerstände bezeichnen kann, wenn man sich dabei bewußt bleibt, daß diese sich mindestens in gleichem Maße aus täglichen sozialen Praktiken herleiten lassen, die auf die Volksreligion oder -kultur zurückgehen, wie aus der Treue zur offiziellen Religion.

Ein besonders ansprechendes Beispiel ist hierfür die Verteidigung des Glockenläutens, das den Rhythmus der Tageszeiten (Angelusläuten) ebenso wie den der Lebenszeiten (Totengeläute) markiert. Der hartnäckige Kampf der Gemeinden um Bewahrung oder Wiedererlangung ihrer Glocken bezeugt den Stellenwert, den dieses Symbol im gemeinschaftlichen Leben innehatte.

Paolo Viola

Zum Sinn des Republikanischen Kalenders*)

In gewisser Hinsicht war die Französische Revolution eine konservative Revolution. Sie war es in ihren Anfängen, als sie sich zum Ziel setzte, die angeblich vom Hof zerschlagene „Verfassung“ des Königreiches wiederherzustellen. Sie war es weiter, als sie in der Folgezeit in noch fernerer Vergangenheit einen reinen, unverdorbenen Ursprung des Gesellschaftsvertrages suchte. Insgesamt hatte die Französische Revolution in den Augen der Zeitgenossen die Aufgabe, etwas wiederzuerlangen, das man in mehr oder weniger ferner Vergangenheit verloren habe: zunächst die *lois fondamentales* des Königreiches, dann die *vertu* der Alten und schließlich die „natürliche Gesellschaft“.

Der Revolutionskalender ist nun gewiß Ausdruck eines ein für allemal vollzogenen Bruchs, der – ganz im Sinne der rationalistisch-optimistischen Naturauf-

*) Aus dem Französischen übersetzt von Rolf Reichardt.

fassung der Aufklärung – die menschliche Geschichte bei Punkt Null neu beginnt, indem er ihre „natürlichen“ Bedingungen wieder herstellt. So erwecken die aus den Jahreszeiten und der Landwirtschaft – dem „natürlichen“ Feld menschlicher Arbeit – abgeleiteten Monatsnamen am vollkommensten die Vorstellung jenes absoluten Bruchs, jener Restauration natürlicher Gleichgewichtsverhältnisse.

Aber sobald dieser Umbruch vollzogen ist, verfestigt er sich zur Unabänderlichkeit: dies ist ein weiterer Aspekt des theoretischen Konservatismus der Französischen Revolution. Der Jakobinismus, welcher dies spezifische Charakteristikum der ganzen Revolution am deutlichsten verkörpert, steht jeder „permanenten Revolution“ durchaus fern. Geht es ihm doch nicht darum, jedes Jahr erneut von vorn zu beginnen, sondern im Gegenteil ein für allemal die natürliche und gerechte Gesellschaft zu errichten, um dann nicht mehr an sie zu rühren. So gesehen, soll der Republikanische Kalender die Revolution nicht zyklisch wiederholen, sondern sie unabänderlich an den Zyklus der Natur binden.

Reinhart Koselleck

Über die Wirksamkeit des Kalenders

Über die Wirksamkeit des Kalenders muß nach Maßeinheiten unterschieden werden:

Erstens geht es um die Uhrzeit. Hier stellt sich die Frage, ob die biologische Fundierung des Menschen eher auf eine 60-Minuten- oder auf eine 100-Minuten-Einheit hin seinen Arbeitsrhythmus anlegen kann. Das gleiche gilt für die Rhythmik von Wochentagen: Wie viele Wochentage sind als Arbeitstage vorzusehen, um danach zu feiern. Ist der 9 zu 1-Rhythmus oder ist der 6 zu 1-Rhythmus leichter zu ertragen – als Frage an die soziale Anthropologie.

Diese beiden Einheiten sind entscheidend für die Alltagserfahrung des neuen Kalenders. Die Monatsrhythmen sowie die Jahresrhythmen bleiben sich im christlichen und im neuen Kalender einander gleich.

Deshalb sind von der Frage der Uhr- und Wocheneinteilung zu trennen die Umbenennung der Monate und die Umwidmung der Feiertage und die Neuzählung der Jahresabfolgen: all dies wirkt nicht direkt in das Verhalten ein, sondern nur indirekt – über die neuen Kultformen und Bewußtseinsformen, die sich an die entsprechenden Feiertage und Jahresbenennungen zur Erinnerung an die Revolution anschließen sollten.

Anders gewendet: Man muß die Arbeitszeitfolgen des neuen Kalenders trennen von den Bewußtseinsfolgen des neuen Kalenders.

Vieles, was dem Dezimalsystem zugemutet wurde, ließ sich ohne weiteres auch durch die christliche Kalenderzählung regulieren.