Anja Wolkenhauer

Sonne und Mond, Kalender und Uhr

Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte

Herausgegeben von
Heinz-Günther Nesselrath, Peter Scholz
und Otto Zwierlein

Band 103

De Gruyter

Sonne und Mond, Kalender und Uhr

Studien zur Darstellung und poetischen Reflexion der Zeitordnung in der römischen Literatur

von
Anja Wolkenhauer

De Gruyter

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung
für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein und
der Gisela und Reinhold Häcker-Stiftung in Östringen-Odenheim.

ISBN 978-3-11-024712-1
e-ISBN 978-3-11-024713-8
ISSN 1862-1112

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data:

Wolkenhauer, Anja.
Sonne und Mond, Kalender und Uhr : Studien zur Darstellung und poetischen Reflexion der Zeitordnung in der römischen Literatur / von Anja Wolkenhauer.
p. cm. -- (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, ISSN 1862-1112 ; Bd. 103)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-3-11-024712-1 (hardcover : alk. paper) -- ISBN 978-3-11-024713-8 (e-bk.)
1. Latin literature--History and criticism. 2. Time in literature. 3. Time management--Rome. 4. Time measurements--History. I. Title.
PA6029.T54W65 2010
870.9--dc22
2010037604

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorbemerkung und Danksagung

„Sonne und Mond, Kalender und Uhr“ ist ein Versuch, Fragen aus der klassischen Philologie, der Wissenschafts- und der Mentalitätsgeschichte miteinander zu verknüpfen. Ohne den kritischen Beistand vieler Freunde und Kollegen wäre es mir weit schwerer gefallen, eine Form für diese Untersuchung zu finden. Der jetzt vorliegende Text ist im Frühjahr 2008 im Manuskript abgeschlossen und als Habilitationsschrift an der Universität Hamburg eingereicht worden; wenn dabei ein lesbares und hoffentlich auch lesenswertes Buch herausgekommen ist, so ist es auch all jenen zu danken, die den Wachstumsprozeß der Arbeit kritisch und hilfreich verfolgt haben:

Ohne Dorothee Gall wäre dieses Buch nicht entstanden; sie hat mich vom ersten Moment an ermutigt und mich durch alle Untiefen hindurch und über alle räumlichen Distanzen hinweg aufmerksam und mit der nötigen blickschärfenden Kritik begleitet. Dafür möchte ich von Herzen danken.

Zahlreiche Freunde und Kollegen haben mir mit ihrem Wissen und mit kritischer Geduld weitergeholfen. Besonders danken möchte ich meinen Lehrern Walther Ludwig und Joachim Dingel, deren umsichtiger Rat auch diesem Buch guttat, sowie Klaus Alpers, Beate Ceranski, Dorothea Frede, Ulrike Egelhaaf-Gaiser, Jens Gerlach, Andreas Kleinert, Claudia Klodt, Stefanie Krüger, Solveig Malatrait, Ulrich Mönnig, Susanne Muth, Claudia Schindler, Sabine Schmolinsky, Werner Suerbaum, Bernard van Wickevoort-Crommelin und Clemens Zintzen, die mir in vielerlei Weise helfend zur Seite standen. Karlheinz Schaldach und Ulrich Voigt haben mich bei technischen und mathematischen Fragen beraten. Den Zuhörern meiner Vorträge an den Universitäten Bochum, Bonn, Gießen, München und Tübingen verdanke ich manche Anregung.

Dass das Buch in Ruhe fertig werden durfte, ist vor allem dem Kalkhof-Rose-Stipendium der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur geschuldet. Das Institut für Griechische und Lateinische Philologie der Universität Hamburg gewährte mir auch in schwierigen Zeiten ein zuverlässiges Arbeitsumfeld.

Otto Zwierlein und Heinz-Günther Nesselrath haben das Manuskript mit wohlwollender Akribie gelesen und es in die von ihnen herausgege-

bene Reihe der UaLG aufgenommen, worüber ich mich sehr freue. Bei der Druckvorbereitung standen mir Lilian Burghardt, Ulrike Falkenstein und Florian Pfister zur Seite; im Verlag haben Sabine Vogt und Andreas Brandmair das Buch mit großer Geduld betreut. Die Finanzierung des Druckes wurde in großzügiger Weise von der Gisela und Reinhold Häcker-Stiftung, Östringen-Odenheim, und der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften, Ingelheim am Rhein unterstützt.

Allen Freunden, Kollegen und Mitarbeitern möchte ich für die Bereitschaft danken, mit der sie ihr Wissen mit mir geteilt haben; mehr noch danke ich ihnen für ihre Zeit: Denn ohne sie hätte das Buch nicht entstehen können, ebenso wenig wie ohne die Zeitgeschenke meiner Familie. Ich hoffe, die Mühe hat sich für alle gelohnt.

Hamburg, im Juni 2010 Anja Wolkenhauer

Inhalt

I. Einführung 1
1. Zur Forschungsgeschichte 3
2. Grundbegriffe: Zeit – Bild – Text 10
2.1. Zeit/Zeitordnung/Zeitmessung 10
2.2. Bild/Metapher 12
2.3. Text/Virtuelles und konkretes Textcorpus 13
3. Gliederung 16

II. Was ist Zeit? 21
1. Die Ordnung der Zeit in der philosophischen Literatur . . . 21
1.1. Zeitordnung und Zeitbild in der griechischen Antike 23
1.2. Definitionen der Zeit in der römischen Antike 31
2. Die ‚Erfinder' und Lehrer der Zeitordnung 48
2.1. Atlas, der Fremde 51
2.2. Prometheus, der Frevler und Kulturbegründer 56
2.3. Palamedes, der begabte Mensch 59
2.4. Romulus und Numa, die Gesetzgeber Roms 61
3. Fazit: Ein römisches Maß für Rom 65

III. Die Ordnung von Tag und Nacht 67
1. Uhren für Rom: Plinius' Geschichte eines Akkulturationsprozesses 70
1.1. Das Zwölftafelgesetz: Naturbeobachtung 74
1.2. Der Ausruf auf dem Comitium 76
1.3. Die Uhr des L. Papirius Cursor: Repräsentationskunst? . . 80
1.4. Zum Vergleich: Uhren in der *Magna Graecia* 83
1.5. Die Uhr des M.' Valerius Messala: Griechisches Wissen für Rom 86
1.6. Die Uhr des Q. Marcius Philippus : *Accepta fecerunt meliora* 90
1.7. Die Wasseruhr des P. Scipio Nasica: das allumfassende Maß 91
1.8. Ausblick: Vitruvs Gnomonik zwischen Kosmologie und Architektur 94
2. Die Ordnung von Tag und Nacht in klassischer Zeit 101
2.1. Die Gliederung des Lichttages nach dem Sonnenlauf 102

2.2. Numerische und pragmatische Stundenordnung 104
2.3. Das Gegenbild des Tages: die Nacht 115
3. Das Bild der Uhr 123
3.1. Der Uhrenzwang: Ein Komödienmotiv bei Plautus und Alkiphron 124
3.2. Die kosmische Uhr als Modell dauerhafter Ordnungen ... 138
3.3. Die Sonnenuhr als Sinnbild menschlicher Endlichkeit 143
3.4. Ausblick: Herrschaft und Ordnung in der späteren Uhrenmetaphorik 145
4. Fazit: Orte und Bedeutungen von Uhr, Tag und Stunde .. 149

IV. Die Ordnung des Jahres: Die Diskussion um den römischen Kalender 151
1. *Compositio anni:* Ordnungen des Kalenderjahres 154
2. Die Vielfalt der Kalender vor der Reform Caesars 156
2.1. Der republikanische Kalender: Orte, Inhalte, Reformen .. 156
2.2. Astronomie und Kalenderkonstituierung 161
2.3. Varro: Die Verschriftlichung römischer Zeitordnungen ... 168
2.4. Cicero I: Zeitzeuge und Reformer? (70–47 v. Chr.) 175
3. Römische und fremde Zeitordnungen in der historiographischen Literatur 184
3.1. *Series annorum:* Die Jahreszählung in Rom 185
3.2. Zeitangaben in Caesars *Bellum Gallicum* 194
4. Vermittlung und Rezeption von Caesars Kalenderreform . 208
4.1. Genese und Durchführung der Reform 209
4.2. Schriften im Umkreis der Kalenderreform 216
4.3. Cicero II: Konservative Kritik (46–44 v. Chr.) 221
4.4. Ausblick: Das Jahr Caesars, das Metonsjahr und *Eudoxi annus* bei Lucan 234
5. Vermittlung und Rezeption der augusteischen Kalenderkorrektur 237
5.1. Genese und Durchführung der Korrektur 237
5.2. Schriften im Umkreis der Kalenderkorrektur 241
5.3. Die Funktionen des Obelisken auf dem Marsfeld 245
5.4. Zeitnahe Darstellungen der Kalenderkorrektur 250
6. Der römische Kalender in der späteren Literatur 258
6.1. Censorinus: Lebenszeit und Zeitordnung 258
6.2. Macrobius: Eine kritische Würdigung der römischen Kalenderpolitik 260

6.3. Ausblick: Verfahren und Struktur späterer Kalenderreformen 265
7. Fazit: Zentrale Themen und Begriffe der römischen Kalenderdiskussion 267

V. Eutopische und dystopische Entwürfe der Zeitordnung 271
1. Gute Ordnungen der natürlichen Zeit 273
1.1. Der Zeitaltermythos 274
1.2. Das Inselmotiv 282
2. Die Optimierung der kulturellen Zeitordnung 297
2.1. Platon: Ein verbessertes Athen 298
2.2. Die Zeitordnung in späteren Staatsentwürfen 302
3. Störungen der Zeitordnung 304
3.1. Dehnung und Umkehr der Zeit 306
3.2. Medeas Zeitzauber – die Verjüngung Aesons (Ov. met. 7) 308
3.3. Zeiterhalt und Zeitverlust in Ovids Schriften aus Tomi . . . 323
4. Fazit: Isochronie und Dehnung der ἀκμή – Stillstand und Strukturmangel 327

VI. Rückschau 329
1. Tempus Romanum 329
2. Mehr als Zeit: Semantische und metaphorische Potentiale 331
3. Die Ambiguität der Zeitordnung 332

VII. Literaturverzeichnis 337

Stellenindex 364

I. Einführung

„Dass jenen die Götter verfluchen mögen, der als erster die Stunden entdeckte und eine Sonnenuhr hier aufstellen ließ; er schlägt mir Elendem den Tag in Stücke! Als ich ein Kind war, da diente mir allein mein Magen als Uhr….“[1] So beginnt ein witzig-wütender Monolog über die Macht der Uhren, vorgetragen vor römischem Publikum in einer plautinischen Komödie um 200 v. Chr. Die wenigen überlieferten Verse lassen viele Fragen aufkommen. Hatten die Zuschauer überhaupt eine Chance, zu verstehen, worum es ging? Benutzten sie Uhren? War die Klage des Sprechers auch die ihre, griff er gar ein weit verbreitetes Thema auf? Wie sprachen die Römer sonst über Uhren und deren alltagsverändernde Macht? Wie zeichnet sich diese Macht in ihrer Sprache und der literarischen Reflexion ab? Und wie kommt es, dass die hier von Plautus formulierte Klage unseren modernen Klagen so ähnelt – ist die Zeitkritik eine Größe, die sich dem historischen Wandel entzieht, oder gibt es andere Wege, die Schärfe dieser Worte zu erklären?

„Dem Obelisken auf dem Marsfeld fügte der vergöttlichte Augustus einen bewundernswerten praktischen Nutzen hinzu, nämlich den, die von der Sonne erzeugten Schatten und damit die Länge der Tage und Nächte festzuhalten.“[2] So steht es in der *Naturalis historia* von Plinius d. Ä., verfasst rund 250 Jahre nach dem obigen ‚Uhrenfluch‘. Eine andere Epoche, eine andere literarische Gattung, ein anderes Urteil – aber noch immer geht es um die Versuche, der Zeit innerhalb der römischen Gesellschaft eine Ordnung, eine rationale Struktur zu verleihen. Wie der Sprecher bei Plautus knüpft Plinius am Instrument der Zeitordnung an; wie dort gibt es einen Urheber und ein Urteil, aber Plinius steht der Angelegenheit sichtlich positiver gegenüber; er spricht von einem *mirabilis usus*, später noch von einer *res cognitu digna.*

Gibt es eine Verbindung zwischen diesen beiden Texten, die über den Zufall des ähnlichen Motivs hinausreicht? Gibt es einen römischen ‚Dis-

1 Plaut. Boeotia frg. 1 Leo; s. dazu unten S. 124 ff.
2 Plin. nat. 36, 72; s. dazu unten S. 252 ff.

kurs‘[3] über die Ordnung der Zeit, der etwa denen über die Naturbeherrschung und die Kulturentwicklung an die Seite gestellt werden könnte, der in der Frühzeit der römischen Literatur anhebt und bis weit in die Kaiserzeit reicht? In welchen Texten wird er sichtbar, welche Gedanken und Argumente prägen ihn? Verfügt er über spezifische Begriffe und Bilder? Das sind die Fragen, mit denen ich diese Studie begonnen habe.

Dies ist also kein Buch über die Philosophie der Zeit. Es beschäftigt sich auch nicht mit der historischen Rekonstruktion der Zeitordnung in Rom, sondern mit ihrer literarischen Reflexion. Am Ende wird wenig darüber stehen, „wie es wirklich gewesen“, wohl aber etwas darüber, wie diese Ordnung sprachlich konstituiert wurde, welche Metaphern sie hervorbrachte, welche Argumente man austauschte, wenn man darüber sprach, und in welchen Kontexten sie präsent war. Mein Interesse richtet sich daher auf diejenigen antiken Texte, in denen die Geschichte und Kritik der römischen Zeitordnung, oft konkretisiert in den beiden ‚Organisationsinstrumenten‘ Kalender und Uhr, artikuliert wird. Die Konzentration auf die instrumentell vermittelte Zeitordnung schärft den Blick für die implizite Bildlichkeit, die jeder Idee einer Ordnung der a priori immateriellen und nicht wahrnehmbaren Zeit zugrunde liegt, und ermöglicht zugleich die Abgrenzung des Forschungsgegenstands.

Wichtigstes Ziel ist die interpretatorische Erschließung der relevanten Texte von Plautus bis in die Zeit des Prinzipats (mit Ausblicken bis in die hohe Kaiserzeit) und, daran anknüpfend, die Rekonstruktion des kulturellen Wissens in Bezug auf das *tempus Romanum.* Das Nachdenken über die Zeitordnung verbindet sich mit vielen eminent römischen Problemfeldern: Sie wird in die Kulturentstehungslehren integriert, der Kultur-

3 Der Diskursbegriff ist in mehrfacher Hinsicht problematisch, da er aufgrund seiner ubiquitären Anwendung inhaltlich schwer fixierbar ist, zugleich aber unnötig polarisierend wirkt. Ich verstehe in Anlehnung an Titzmanns Definition unter dem ‚Diskurs‘ über die römische Zeitordnung alle Gedanken, Argumente, Motive und Metaphern, die in Bezug auf die kulturelle bzw. natürliche Strukturierung der Zeit, besonders aber auf ihre Instrumente Kalender und Uhr, in der römischen Literatur formuliert werden, sowie die regelhafte Struktur, die sich zwischen diesen Inhalten (Propositionen) abzeichnet. Die hier anschließenden Textinterpretationen, die die Basis jeder Rekonstruktion eines Diskurses bzw. des darin sich ausdrückenden kulturellen Wissens bilden, sind diesem Zugangsweg in Maßen verpflichtet. Sie arbeiten möglichst eng am Text, um ihre Ergebnisse möglichst allgemein nachvollziehbar zu halten. Die Diskursanalyse stellt dabei ein Verfahren neben anderen dar, das sich für den Umgang mit dem sowohl heterogenen als auch stark durch intertextuelle Bezüge geprägten *Corpus* der hier untersuchten antiken Literatur anbietet. Titzmann, Kulturelles Wissen, 51 ff.

kritik unterworfen, für das Selbstbild Roms in Anschlag gebracht und in einem *aemulatio*-Verhältnis zu Griechenland positioniert. Ihre Rekonstruktion ruft einen Kontext in Erinnerung, der eine in vielen Texten bislang übersehene Facette sichtbar werden lässt.

1. Zur Forschungsgeschichte

Es gibt keinen Forschungsstand zur antiken Zeitordnung, der wie derjenige zu einem antiken Dichter darzustellen wäre. Die Janusköpfigkeit des Zeitbegriffs, der zwischen der Realität der Chronologie und der poetischen Zeitmetaphorik eingespannt ist, erschwert jede Annäherung. Ich werde daher hier einige Entwicklungslinien der Zeitforschung skizzieren und ihre unterschiedlichen Zugriffsweisen kurz charakterisieren; die autoren- oder motivrelevante, stärker auf die Literarizität des Einzeltextes ausgerichtete Literatur findet sich im Eingang der jeweiligen Kapitel.[4]

Die Rekonstruktion der antiken Zeitrechnung bildete im 19. und frühen 20. Jahrhundert das Zentrum der positivistisch ausgerichteten, besonders von der deutschsprachigen Forschung gepflegten Disziplin der historischen Chronologie. Die damals entstandenen Grundlagenwerke liefern Rahmendaten für die Rekonstruktionen der antiken Kalender und der Jahreszählung. Weit weniger Raum widmeten sie den Zeiteinheiten unterhalb des Tages und der Messung mit der Uhr, die weder der *memoria* noch dem *cultus*, sondern vor allem der Alltagsorganisation dienten und denen daher schon in der Antike weniger Aufmerksamkeit zuteil geworden war.

Als wirkmächtigstes Werk dieser Jahre ist Theodor Mommsens „Römische Chronologie“ (1858) anzusehen, in der er sich mit dem römischen Kalender und der Jahreszählung befasst. Der Tagesgliederung, die bei ihm ausgespart bleibt, widmet sich Gustav Bilfinger in einer Reihe bislang ebenfalls nicht ersetzter Studien.[5] Wegweisend ist Mommsens Differenzierung der verschiedenen Jahre – Zehnmonatsjahr, Mondjahr, republikanisches Jahr, Bauernjahr und Amtsjahr –, die den Blick auf die unterschiedlichen Zeitordnungssysteme lenkt, die innerhalb einer Gesellschaft

4 Dieser Aufteilung entsprechend findet sich grundlegende oder mehrfach zitierte Literatur am Ende des Buches im Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur, während Arbeiten, die nur für einzelne Passagen herangezogen wurden, vollständig in den Fußnoten des jeweiligen Kapitels angeführt werden.

5 Bilfinger, Stundenangaben (1888); Bilfinger, Tag (1888); Bilfinger, Horen (1892).

nebeneinander existieren.[6] Die Sammelwerke von Friedrich Ginzel und Wilhelm Kubitschek sowie Elias Bickermanns besonders in der englischsprachigen Welt gebräuchliche Chronologie fassen die Ergebnisse in systematischen Handbüchern zusammen.[7]

Neue Impulse brachten die Arbeiten von Agnes Kirsopp Michels in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts, Pierre Brind'Amour in den 80ern sowie Robert Hannah, Denis Feeney und Jörg Rüpke in jüngster Zeit, die unter Nutzung neuerer Kenntnisse aus Epigraphik und Paläoastronomie und mit dem methodischen Rüstzeug der Sozial- und Kulturwissenschaften scharfsinnige und zugleich lesbare Darstellungen des vorjulianischen Kalenders und der julianischen Reform vorlegten. Die geographische Herkunft der Autoren zeigt die Internationalisierung der Wissenschaft deutlich an, während ihr disziplinärer Ort erkennen lässt, dass die historische Chronologie ihren Platz offenbar auf Dauer *zwischen* den Fachdisziplinen gefunden hat.[8]

Die historiographische Zeitforschung des ausgehenden 20. Jahrhunderts ist in hohem Maße von der mentalitätsgeschichtlich orientierten Erforschung des Hochmittelalters und der Frühen Neuzeit geprägt, die von den Studien von Jacques LeGoff und der französischen Annales-Schule

---

6 Theodor Mommsens Schrift ist eine Reaktion auf die chronologischen Schriften seines Bruders August, dem er vorwirft, bei seinem Bemühen um die Synchronisation verschiedener Zeitrechnungssysteme die je spezifischen Grundlagen – e. g. die römische Jahreszählung – vernachlässigt zu haben. Aufgrund der Titelähnlichkeit werden beide Schriften gelegentlich miteinander verwechselt; die Erscheinungsdaten der Monographien verwischen zudem das chronologische Verhältnis der Texte zueinander: Theodor Mommsen publizierte seine Schrift 1858, [2]1859. August Mommsen hingegen hatte die ersten „Beiträge zur Zeitrechnung" bereits 1856 und 1857 vorgelegt, während seine umfassendere „Chronologie" erst 1883 erschien. Sie behielt allerdings die früher formulierten Thesen bei, ist also chronologisch in fast allem *vor* die Chronologie Th. Mommsens zu stellen. Theodor Mommsen geht in seiner Vorrede kurz auf diese Konstellation ein. Mommsen (August), Chronologie (1883); Mommsen (Theodor), Chronologie ([2]1859).

7 Ginzel, Handbuch (1906–1914); Kubitschek, Zeitrechnung (1928); Bickermann, Chronologie (1933; erweiterte englische Ausgabe 1968).

8 Michels wirkte als Altertumswissenschaftlerin am Bryn-Mawr-College; Pierre Brind'Amour (Université d'Ottawa) ist mit Studien zur frühneuzeitlichen Astrologie bekannt geworden; Robert Hannah und Denis Feeney, beide aus Neuseeland stammend, arbeiten innerhalb der Klassischen Philologie mit religionswissenschaftlichem bzw. paläoastronomischem Hintergrund; Jörg Rüpke hat einen Lehrstuhl für vergleichende Religionswissenschaften an der Universität Erfurt inne.

ausging. In ihrem Bemühen, die spezifischen Zeitordnungen von Stadt und Land, Städten und Ländern differenziert zu beschreiben und mit sozialen Ordnungen einerseits, technischen Entwicklungen andererseits zu verknüpfen, haben sie historische Krisen – wie etwa die Einführung der Räderuhr in den hochmittelalterlichen Städten – analysiert, während deren sich der Umgang einzelner Gesellschaftsschichten mit der Zeitordnung unter heftigen Auseinandersetzungen signifikant änderte.

Einen wesentlichen Schritt bedeutete Norbert Elias' Studie „Über die Zeit" (1984), die die Zeitordnung als kulturelle Konvention und politisches Mittel bestimmt und dabei erstmalig auch die römische Antike in den Blick nimmt, die zuvor – sei es aus sprachlichen Gründen, sei es aus Mangel an alltagsgeschichtlich nutzbaren Quellen – kaum berücksichtigt worden war. Ich verdanke Elias die Wahrnehmung der disziplinierenden Funktion der Zeit und den Versuch, alle Formen der Zeitordnung, von der Uhr bis zur Jahreszählung, in einen Fragehorizont zusammenzufassen. Direkte Anwendung haben seine Kategorien für die Struktur und Entwicklung von Zeitordnungen in historischen Gesellschaften im Kapitel „Uhren für Rom" gefunden. Die zahlreichen anthropologischen und soziologischen Studien, die hieran anschließen, sind methodologisch hilfreich, vor allem aber tragen sie dazu dabei, die historische Entwicklung der römischen Zeitordnung an ihren Wendepunkten zu verstehen:[9] Die Einführung der Uhr in Rom erweist sich aus dieser Perspektive als gänzlich ‚regulärer' Akkulturationsprozess, die julianische Kalenderreform dagegen in ihrer Eleganz und Dauerhaftigkeit als singulär.

Ebenfalls an mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen schließen sich die Forschungen zu Gedächtnis und römischer *memoria* an, die nach der Bewahrung der Vergangenheit in der Zeit fragen. Auf der Basis der älteren chronologischen Forschung haben Hermann Strasburger und Arnaldo Momigliano in ihren Arbeiten den Umgang besonders der griechischen Geschichtsschreiber mit den jeweils erreichbaren Chronologien thematisiert.[10] Karl Joachim Hölkeskamp und Egon Flaig untersuchen in ihren Studien zur Konstruktion von Vergangenheit römische Phänomene wie den Gebrauch der *exempla* oder die *pompa funebris* nach den Kriterien von Zeitordnung, Zeitgewinn und Zeitverlust.[11]

9 Exemplarisch Schöps, Zeit (1980) und Muri, Pause (2004), die beide einen umfangreichen und gut strukturierten Forschungsüberblick bieten; zu Kalenderreformen auch Gell, Anthropology, 294–313.

10 Strasburger, Herodot (1956); Momigliano, Time (1963).

11 Hölkeskamp, Exempla (1996); Flaig, Umkämpfte Zeit, (2002)

Den Einfluss der technischen Entwicklung auf die Geschichte der Mentalitäten betonen die kalendergeschichtlichen Studien von Arno Borst und die umfassende „Geschichte der Stunde“ von Gerhard Dohrn-van Rossum (1992). Beide greifen dabei auf Überlegungen von Derek de Solla Price aus den 60er Jahren zurück, der in Bezug auf die Geschichte der Uhr und besonders des „Antikythera mechanism“ immer wieder auf die notwendige Verbindung technik-, wissenschafts- und geistesgeschichtlicher Forschung hingewiesen hat. Die antike Technikgeschichte hat dafür im realienkundlichen Bereich viele Vorarbeiten geleistet;[12] neuere interpretatorische Arbeiten haben auf diesem in Deutschland wenig bearbeiteten Feld Helmuth Schneider und Burckhard Meissner vorgelegt; auch Brodersens Studien zur römischen Raumerfassung seien hier aufgrund der sachlichen Verwandtschaft genannt.[13] Für die Instrumente der antiken Zeitrechnung ist zudem besonders Karlheinz Schaldach zu nennen, dessen Publikationen auf ein hohes Interesse der außeruniversitären Öffentlichkeit an diesem Forschungsgegenstand hindeuten.[14]

In ihrem Umgang mit Bildern verdanken die derzeitigen mentalitätsgeschichtlichen Forschungen vieles dem so genannten Warburg-Kreis, in dem mit der ikonologischen Methode sowohl ein kulturwissenschaftliches Handwerkszeug entwickelt wurde, das den Umgang mit Text- und Bildquellen gleichermaßen gestattet, als auch zugleich ein besonderes Interesse an der Darstellung von ‚Zeit‘ existierte, sichtbar in der Zuwendung Aby Warburgs zu astronomischen und astrologischen Themen. Der Begrifflichkeit von Zeit, ihrer Metaphorik und bildlichen Repräsentation sind zahlreiche Einzelstudien aus diesem Kreis gewidmet.[15] Alle Arbeiten

12 Gibbs, Sundials (1976); ergänzt durch Severino, Orologi (2003) und Schaldach, Sonnenuhren Griechenlands (2006).

13 Schneider, Technikverständnis (1989); Meissner, Fachliteratur (1999). Brodersens Studie untersucht die Modi der Raumerfassung in Rom, die gewisse Analogien zur Erfassung und Ordnung der Zeit aufweisen. Sein Interesse gilt allerdings weniger den Möglichkeiten und Grenzen der einzelnen Verfahren zur Erfassung und bildlichen Fixierung des Raumes sowie ihrer jeweiligen Verschriftlichung, sondern konzentriert sich auf die *vexata quaestio* nach der römischen Kartographie (Brodersen, Terra, 1995).

14 Schaldach, Römische Sonnenuhren (^{3}2001); Schaldach, Sonnenuhren Griechenlands (2006).

15 Exemplarisch genannt seien Alfred Dorens Arbeit über die „Wunschräume und Wunschzeiten“ der Utopie (1924–1925), Fritz Saxls Studie zum Verhältnis von Zeit und Wahrheit (Veritas, 1963) und das die disziplinären Grenzen weit überschreitende *opus magnum* von Raymond Klibansky, Erwin Panofsky und Fritz Saxl über „Saturn und Melancholie“ (engl. 1964, dt. 1990).

zeigen, wie ertragreich übergreifende Ansätze dort sind, wo die moderne disziplinäre Trennung von Bild- und Textwissenschaften der gemeinsamen Tradierung und wechselseitigen Beeinflussung der Künste nicht gerecht zu werden vermag.

Nahezu unbeeinflusst von den im weitesten Sinne kulturwissenschaftlichen Forschungen stellt sich die Philosophiegeschichte dar. Der platonische, aristotelische und augustinische Zeitbegriff sind Gegenstände einer stark auf sich selbst fokussierten Forschung.[16] Selbst Anknüpfungsmomente wie Platons Entwurf der ‚kosmischen Uhr' scheinen weder zum Brückenschlag in andere Disziplinen genutzt worden zu sein noch dazu herauszufordern. Um so auffälliger ist es, wenn Michael Theunissen auf der Grundlage nichtphilosophischer griechischer Texte eine Zeittheorie entwickelt, die zeitlich und inhaltlich weit über Platon hinausgreift, wobei er sich auf die verschiedenen Zeitqualitäten und ihre Begriffsgeschichte konzentriert.[17] Die (wenigen) Anmerkungen zur Zeit in der römischen Philosophie wurden gewöhnlich als Rezeptionsphänomene der griechischen Theorien eingeordnet und nur wenig beachtet. Hilfreich sind hier die Studien von Kurt Flasch,[18] der zwar ebenfalls den Bogen von den Griechen direkt zu Augustin schlägt, doch Cicero vergleichsweise viel Aufmerksamkeit zuteil werden lässt, sowie einige Arbeiten zu Seneca.[19]

Die meisten der bislang erwähnten Studien zur Zeit sind außerhalb der Klassischen Philologie entstanden, vielfach sogar außerhalb der Altertumswissenschaften. Als charakteristisch für die Position der Antike im Rahmen der Zeitforschung kann auch das Spektrum der von Julius T. Fraser betreuten und inhaltlich breit aufgefächerten Tagungsbände zu den „Studies of time" (1972–1981) angesehen werden, in denen die griechische Philosophie immerhin gelegentlich berücksichtigt wird, während die römischen Bestrebungen zur Zeitordnung an keiner einzigen Stelle vorkommen.

Es lohnt sich, über die möglichen Gründe dieses Fehlens nachzudenken. Bei kulturwissenschaftlichen Fragestellungen spielt sicher die oft festgestellte methodische Verspätung der klassischen Philologie eine gewisse Rolle. Sie führt in diesem Fall dazu, dass dort, wo die antike Literatur von anderen Disziplinen befragt wird (etwa bei der Suche nach dem

16 Exemplarisch: Flasch, Zeit (1993); Mesch, Gegenwart (2003); Schäfer, Paradigma (2005).
17 Theunissen, Pindar (2000); s. auch Theunissen, Zeitbegriffe (2002).
18 Flasch, Zeit (1993).
19 Exemplarisch Blänsdorf/Breckel (1983).

‚Anfang' einer Entwicklung), die Fragenden keine Antwort finden – nicht, weil der Gegenstandsbereich der Klassischen Philologie nichts beizutragen hätte, sondern weil diese Beiträge nicht in einer für andere Disziplinen erkennbaren Form vorliegen.

Denn es gibt und gab immer auch Forschungen aus dem Bereich der Klassischen Philologie, die sich der ‚Zeit' widmen. Dabei sind allerdings kaum monographische Arbeiten entstanden, die die gewonnenen Forschungsergebnisse resümieren und über die Fachöffentlichkeit hinaus sichtbar machen könnten, sondern eine Vielzahl kleinerer, verstreut erschienener und terminologisch uneinheitlicher Arbeiten. Historisch dominieren Studien zur Lexik, Begriffsgeschichte und Erzähltechnik, so dass die Fragerichtung grundsätzlich eher als im engeren Sinne philologisch denn als altertumswissenschaftlich zu charakterisieren ist. Diese Ausrichtung ermöglicht zwar Untersuchungen, die ohne eine a priori feststehende Definition der Zeit auskommen und daher für sehr unterschiedliche Zeitphänomene offen sind, erschwert aber zugleich den Blick über den spezifischen Begriff bzw. Text hinaus. Dieser Definitionsmangel prägt bis heute die philologischen Arbeiten.

Ausgehend von einem Vortrag Hermann Fränkels zur Zeitauffassung im griechischen Epos (1931) entstanden Studien zum gattungsspezifischen Umgang der griechischen Epen und Dramen mit der literarischen Darstellung von Zeit.[20] Ebenfalls aufbauend auf Fränkel wurden topographische und chronologische Bestimmungen in lateinischen Epen miteinander verglichen, wobei die Fahrt als Ausdruck der Dauer zur zentralen Kategorie wurde.[21] In jüngster Zeit hat ein von Jürgen P. Schwindt herausgegebener Tagungsband zur „Poetik der Zeit in augusteischer Dichtung" diese Überlegungen mit einer Reihe von Studien vor allem zur Erzähltechnik und zur Konstruktion von Geschichte und *memoria* im lateinischen Epos fortgeführt. Besonders hervorheben möchte ich zwei Studien aus diesem Band, und zwar diejenige von Mario Citroni über die je spezifische Entwicklung der literarischen Ausdrucksformen, die eine Eigenzeitlichkeit innerhalb des literarischen Systems konstituieren, und diejenige von Stephen Hinds über markante Zeitangaben in Ovids Werk. Auffallend in dem anregungsreichen Band bleibt das Fehlen einer definitorischen Klammer, die dazu beitrüge, den von Fall zu Fall diskutierten Zeitbegriff klarer zu konturieren.[22]

---

20 Hellwig, Raum (1964); De Romilly, Time (1968).
21 Exemplarisch: Mehmel, Virgil (1940).
22 Schwindt, Zeit (2005).

Zwischen narratologischer und motivgeschichtlicher Forschung angesiedelt ist die Studie von Martha Brauneiser über „Tagzeiten [sic] und Landschaft im Epos der Griechen und Römer“ (1944), die außer einer umfänglichen Belegstellensammlung erste Überlegungen zur erzähltechnischen Funktion von Zeitangaben bietet. Eine größere Analysetiefe weist die Habilitationsschrift von Otta Wenskus auf, die dem Gebrauch von astronomischen Zeitangaben in der griechischen Literatur nachgeht; meine Überlegungen zur Stundengliederung knüpfen an beide Arbeiten an.[23] Die neuere narratologische Forschung, die die Differenz von Erzählzeit und erzählter Zeit sowie temporale Kriterien des Erzählens wie Tempo und Verzögerung, Vor- und Rückblende in ihren Analysen berücksichtigt, hat sich bislang vor allem der griechischen Literatur zugewandt.[24] In der römischen Literatur ist es besonders das vielfältige Œuvre Ovids, das in den letzten Jahren zu Fragen nach dem Verhältnis von Erzähltechnik und Zeitauffassung Anlass gegeben hat. Die Topoi der zeitlichen Situierung hat Claudia Montuschi zusammengetragen.[25] Die chronologisch-lineare Struktur der *Metamorphoses*, die vom Anbeginn der Welt bis zur Gegenwart des Dichters fortschreiten, wurde dem Aufbau historiographischer Werke und dem zyklischen Gang der *Fastorum libri* gegenübergestellt.[26] Neben derart großräumig angelegten Vergleichen wurde in Bezug auf die *Fastorum libri* festgehalten, dass sie nicht nur der prinzipiell zyklischen Struktur des Festjahres folgen, sondern auch durch die Gleichsetzung von Monat und Buch bzw., so die weitergehende Interpretation von Volk, durch die Synchronisierung von Leben, Schreibprozess und Gedichtverlauf gekennzeichnet sind.[27] Die zahlreichen Studien der letzten Jahre haben Ovid als Dichter der zeitlichen, biographisch wie stadtgeschichtlich konturierten Ordnung der Zeit sichtbar gemacht. An diese Studien anknüpfend möchte ich Ovids Wahrnehmung unterschiedlichster Zeitstrukturen und ihrer Ordnungsmittel (natürliche, kulturelle, individuelle Zeit) und seine Darstellung nicht nur geordneter, sondern auch gestörter und beeinträchtigter Zeiten in meine Überlegungen einbeziehen.

---

23 Wenskus, Zeitangaben (1990).

24 De Jong, Narrators (2004); im Hinblick auf die Zeitstrukturen erstaunlich farblos bleibt Murgatroyd, Narrative (2005) (zu Ovid).

25 Montuschi, Tempo (2005).

26 Siehe die Studien von Feeney und Hinds in Hardie/Barchiesi/Hinds (1999).

27 Volk, Carmine (1997).

Fastendichtungen sind vor allem aus augusteischer Zeit bekannt. Ihnen nahe stehen die römischen Aratea, die sich ebenfalls innerhalb weniger Jahrzehnte konzentrieren. Patrizio Domenicucci und Emma Gee haben ihnen in wegweisenden Studien einen Platz im kulturellen Gefüge des frühkaiserzeitlichen Rom zugewiesen und sie mit der ‚Kartierung' und Vereinnahmung des Kosmos zu politischen Zielen verbunden.[28] Gee macht dabei auch deutlich, dass die *laudes Astronomiae* dieser Jahre eine bereits obsolete Form der Zeitbestimmung verteidigen – mit dem Funktionieren des julianischen Kalenders wurden die Sterne für das *tempus Romanum* zunehmend irrelevant.

2. Grundbegriffe: Zeit – Bild – Text

2.1. Zeit/Zeitordnung/Zeitmessung

Die Dimension der Zeit wird in antiken Texten als sprachliches, philosophisches oder historisches Phänomen reflektiert. Eine Allgemeingültigkeit beanspruchende antike Theorie der Zeit und ihrer vielfältigen Gestalten existiert nicht, so dass immer neu bestimmt werden muss, von welcher ‚Zeit' jeweils die Rede ist. Der ‚Zeit an sich' (χρόνος, *tempus*) können komplementäre Zeitbegriffe zur Seite gestellt werden, die die Beständigkeit (αἰών, *aeternitas*) bzw. den besonderen Moment (καιρός, *occasio*) bezeichnen, oder solche, die die je spezifische Füllung der Zeit charakterisieren (*labor, otium* etc.). Für die Frage nach der Zeitordnung haben die genannten beiden Komplemente jedoch nur eine geringe Bedeutung, so dass ‚Zeit' im Folgenden stets als Entsprechung von *tempus* verstanden werden kann. Schon in der antiken Etymologie, die *tempus* mit *temperare* verbindet,[29] trägt der Zeitbegriff die Vorstellung einer Zergliederung und Ordnung in seinem begrifflichen Zentrum.

Als ‚Zeitordnung' bezeichne ich das Ergebnis menschlicher Bemühungen darum, Regelmäßigkeiten in der Natur zu erkennen und diese für die Lebensbewältigung und für die Organisation des menschlichen Miteinanders in den Dienst zu nehmen; kürzer gesagt: den Versuch, die Zeit zu einem Instrument im Dienste des Menschen zu machen. Zeitordnungen lassen sich in jeder Kultur beobachten und sind etwa mit den Strukturen

28 Domenicucci, Astra (1996); Gee, Ovid (2000).

29 Varro ling. 6, 2, 3; s. auch Maltby, Lexicon, S. 603 s.v. *tempus* (mit weiteren Verweisen).

der Landverteilung zu vergleichen; sie werden mit steigender gesellschaftlicher Komplexität ebenfalls komplexer.[30]

Die römische Antike besaß keinen feststehenden Ausdruck zur Bezeichnung dieser Ordnung; die Beispiele legen Wendungen wie *observatio, ratio, dispositio* oder sogar *compositio temporum* nahe.[31] In ihnen wird das Bild einer Zeitordnung sichtbar, die vom Menschen und seinem verstandesgemäßen Handeln ausgeht und weder als göttliches Geschenk noch als naturgegebenes Faktum anzusehen ist. Die Begriffe legen jedoch nicht fest, mit welchem Verfahren diese Ordnung geschaffen und erhalten wird. In der historischen Entwicklung wurde die direkte Naturbeobachtung (Wechsel von Tag und Nacht, Mondphasen, Jahreszeiten) zunehmend durch die Orientierung an Instrumenten (Uhr, Kalender) ergänzt und später abgelöst.

Eine enge Beziehung besteht zum oft synonym gebrauchten Begriff der Zeitmessung, obgleich dieser lediglich einen Teilbereich erfasst und eher den Weg der Ordnungsgewinnung als die Ordnung selbst fokussiert: Die so genannte ‚Zeitmessung' stellt das zentrale Verfahren für das Herstellen einer Zeitordnung dar, bei dem Ereignisse mit Hilfe eines genau definierten Instruments in Korrelation gebracht werden, dessen regelmäßiger Rhythmus als allgemeingültiges Maß anerkannt wird.[32]

Die Zeitordnung wird in den gesellschaftlichen Praktiken sichtbar, die ihrer Erzeugung und Erhaltung dienen; sie hinterlässt Spuren in der Konstruktion und Bewertung der dazu nötigen Instrumente und – in

---

30 Schöps, Zeit, widmet sich in einer sehr anregenden Studie dem Begriff der Zeitordnung aus Sicht der Moderne und mit soziologischem Interesse. Dementsprechend gelangt sie zu einem völlig anderen Begriffsgebrauch und zu anderen Differenzierungen. Natürliche und kulturelle Zeitordnung erscheinen bei ihr nicht als Zwillingspaar, sondern das, was ich als ‚kulturelle Zeitordnung' beschreibe, gilt ihr als alleinige Zeitordnung, die sich nach den Begriffen der „Realordnung" (Bindung von Handlungen an bestimmte Zeiten), „Normgefüge" (Gewohnheiten und Gesetze) und „externe Determinanten" differenzieren lässt. Erst hier, als nachgeordnete und somit sichtlich unwichtige Determinante kommt neben den biologischen Rhythmen und dem Festkreis des Jahres auch der Tag-Nacht-Rhythmus hinzu.

31 Cic. leg. 2, 29 (*compositio anni)*; Manil. 3, 417 (*horarum ratio*); Sen. epist 122, 18 (*dispositio temporum* als individuelle Zeiteinteilung); Plin. nat. 7, 212 (*horarum observatio* als Beachtung der Tagesgliederung mit der Uhr; vgl. auch Plin. nat. 7, 215 *luminis discretio*); Tac. Germ. 30 (*diem disponere* als rudimentäre gesellschaftliche Zeitordnung).

32 Natürlich sind durchaus Zeitordnungen denkbar, die sich ohne ein derartiges externes Maß konstituieren – wer kleine Kinder hat, weiß, wie schwer es ist, die Uhrzeit als Maß des Handelns durchzusetzen.

Schriftkulturen – in der Literatur, die das kulturelle Wissen der Gesellschaft tradiert. In Rom ist sie mit anderen vertrauten Problemfeldern eng verbunden: Die *memoria* als Verfahren der Strukturierung und potentiellen Aktualisierung der kollektiven Geschichte bedarf ihrer als Hilfsmittel. Ihre Bindung an das städtische Leben und den ‚otionalen Raum' macht sie angreifbar für die Stadt- und Kulturkritik, und ihre Begründung in der *ratio* und der Naturbeobachtung führt sie an der Seite der *astronomia* in die Diskussion um Art und Umfang der Menschenbildung hinein.

2.2. Bild/Metapher

Jedes Reden über die Zeit ist bildhaftes Reden. Denn da wir die Zeit selbst nicht sinnlich erfassen können, orientiert sich jedes Reden über sie entweder an Veränderungen der Umwelt (z. B. ‚die Sonne ist aufgegangen') oder aber an Bildern von Zeit, deren Veränderung stellvertretend beschrieben wird (‚die Zeit ist verflossen'). Die Instrumente, die zur Messung der Zeit eingesetzt werden, sind als Veränderungen in einem spezifischen Bereich der Umwelt zu verstehen, die abstrahiert und zur Norm erhoben werden (‚der Schatten auf der Sonnenuhr hat die Mitte erreicht, ergo sind sechs Stunden verstrichen'). Darüber hinaus können sie jedoch auch als ‚Bilder auf zweiter Stufe' gelten, die aus der grundlegenden Bildlichkeit der Zeit abgeleitet sind: Denn nur, wenn der Zeit eine – wenn auch imaginäre – Materialität eingeräumt wird, kann man annehmen, sie mit Hilfe von Instrumenten zerteilen, ordnen, darstellen zu können. Diese grundlegende Bildlichkeit der Zeitrede wird in der antiken Philosophie bewusst gehandhabt, um eine Vorstellung vom Wesen der Zeit zu entwickeln und die Idee einer Messung zu begründen. Ihre Feststellung impliziert das Vorhandensein einer großen Anzahl habitualisierter Metaphern, die unauffällig an der Basis der Sprache wirken und von Fall zu Fall in kreativer Weise aktualisiert werden können.

Eine Untersuchung der Veranschaulichungsformen der Zeit bzw. der Zeitordnung muss jedoch einen wesentlich breiteren Bildbegriff zugrunde legen. Denn die Veranschaulichung einer Zeitordnung erfolgt nicht allein durch die mehr oder minder bewusst gebrauchte bildhafte Sprache, sondern daneben auch in personifizierender Rede (z. B. über Numa, der zum Vater der Zeitordnung gestaltet wird), in der Entwicklung von Utopien und modellhaften Abbildern der Zeitordnung (*fasti, horologia, sphaerae*), in personifizierenden Bildkunstwerken (*Ianus*, *Horae* …), in spezifischen Architekturen und nicht zuletzt in den zahlreichen Bild-erzeugenden

Praktiken der Zeitstrukturierung durch gesellschaftliche und individuelle Feste und Gedenktage. Dieser umfangreiche Bildbegriff, der zusätzlich zur sprachlichen Bildhaftigkeit die Gesamtheit der ‚visual culture' erfasst,[33] steht hinter den folgenden Überlegungen.

Das ändert nichts daran, dass die konkrete Textanalyse weiterhin im Zentrum der Arbeit steht. Wohl aber erweitert der breite Bildbegriff die Kategorien, nach denen die Texte ausgewählt werden, und führt dazu, dass neben der philosophischen Definition der Zeitmessung auch die personalisierte Geschichte ihrer Begründung durch die πρῶτοι εὑρεταί Raum erhält; dass neben den Uhrenmetaphern auch die Beschreibungen römischer Kalender- und Uhrenbauten berücksichtigt werden und dass außer den Beschreibungen des römischen Alltags auch Entwürfe paradiesischer Orte und ihrer spezifischen Zeitkonstitution ihren Platz in der Untersuchung haben.

2.3. Text/Virtuelles und konkretes Textcorpus

Dieser Arbeit liegt der altertumswissenschaftliche Literaturbegriff zugrunde, der alle verschriftlichten Äußerungen der antiken, in diesem Fall der römischen Kultur umfasst. Wie beim antiken Literaturbegriff, auf dem er gründet, stellt die Fiktionalität hier keine Grenzscheide dar.[34] Die untersuchten Texte haben den Rang je individueller Konkretisierungen, die nicht nur durch ihren Ort innerhalb der Literatur, sondern auch durch die spezifische historische und gesellschaftliche Situation geprägt sind. Sie sind als absichtsvolle, auf einen Adressaten hin orientierte, sich im Verhältnis zu Tradition und Gesellschaft positionierende Äußerungen ihrer Verfasser zu interpretieren.

Das virtuelle Textcorpus meiner Studien umfasst daher alle Texte der klassischen Latinität, in denen die Zeitordnung dargestellt, verbildlicht oder als Strukturelement genutzt wird. Das konkrete Textcorpus unterscheidet sich hiervon durch zwei Einschränkungen: Die erste liegt in der

33 Zum Begriff der „visual culture" und der sie erschließenden Bildwissenschaften s. die Einführungen in Klaus Sachs-Hombach (Hrsg.), Bildwissenschaft: Disziplinen, Themen, Methoden, Frankfurt/Main 2005.

34 Grundlegend Wolfgang Schadewaldt, Der Umfang des Begriffs der Literatur in der Antike, in: W.S., Hellas und Hesperien 1 (1970) 782–796; vgl. dazu die Anmerkungen bei Albrecht, Geschichte, 1–2; P.L. Schmidt, Einleitung in das Gesamtwerk (= HLL 1, §101), hier bes. XLIV-XLVII.

Ungunst der Überlieferung begründet, die zweite in einer bewussten Auswahl.

Im Zentrum des virtuellen *Corpus* müssten die caesarianischen Kalenderschriften und Varros sechs Bücher *de temporibus* stehen, die die wichtigsten und vermutlich umfangreichsten Werke zur römischen Zeitordnung dargestellt hätten. Diese Werke sind jedoch verloren und nur in ganz groben Umrissen zu rekonstruieren (s. Kap. IV). Eine derartige Ausgangssituation – das Fragen um eine leere und nicht mehr zu füllende Mitte herum – fordert dazu auf, alle erhaltenen Hinweise auf die zentralen Werke mit doppelter Aufmerksamkeit zu lesen, da sie allein ein viel größeres vorstellbar halten müssen. Damit sind alle Texte, die Erkenntnisse über Varros antiquarische Studien und Caesars Kalendercorpus vermitteln, in das konkrete Textcorpus aufzunehmen. Dazu gehören besonders die späten Werke von Censorinus und Macrobius, die vielfach auf Varro zurückgreifen und eine Idee davon vermitteln, wie reich das antiquarische Schrifttum zur Geschichte der Zeitordnung in Rom einmal war, sowie Lehr- und Fachbücher wie die von Geminos, Vitruv und Plinius d. Ä., die Varro vorlagen, auf Varro zurückgreifen oder einen ihm vergleichbaren Wissensstand vorhalten. Es ist klar, dass eine derart an den Rändern ansetzende Untersuchung auch doppelt aufmerksam sein muss, bevor sie ein Motiv, ein Argument einer bestimmten historischen bzw. literarischen Konstellation zuschreiben kann; die exemplarische Analyse von Plinius' Geschichte der Uhr macht dieses Problem deutlich.

Doch das virtuelle Textcorpus erfasst nicht nur antiquarische, historische und fachwissenschaftliche Texte, denn auch die Diskussionen und Vorstellungen, um die es geht, beschränken sich nicht auf diese Gattungen. Für die weitere Auswahl fehlen allerdings eindeutige formale Kennzeichen. Es könnten dazugehören: Werke, deren Aufbau einer chronologischen Ordnung folgt (annalistische Historiographie; Fastendichtung; Ovids *Metamorphoses*); theoretische Schriften, die das Wesen der Zeit und ihr Verhältnis zum Menschen zu definieren versuchen (Platon, *Timaios*; Seneca, *De brevitate vitae*); Eutopien, in denen sich der Entwurf einer idealen Zeitordnung abzeichnet, ebenso wie Dystopien, die die Machart der jeweils imaginierten ‚Zeithölle' erkennen lassen; Dichtungen, die literarische Motive entwickeln, tradieren oder neu beleben, die eine deutliche Zeitkomponente besitzen (Zeitaltermythos, *puer senex, nox longa, carpe diem*) oder Metaphern und Bildfelder, die die Ordnung der Zeit sinnlich konkretisieren (Fluss der Zeit, Uhrwerkmetapher). Ein derart überreiches und heterogenes *Corpus* macht eine Auswahl nötig. Ich habe nach folgenden Kriterien ausgewählt:

Chronologische Abgrenzung: Das erste konkrete Textcorpus hatte deutlich gemacht, dass die Einführung bzw. Revision der Instrumente der Zeitordnung wichtige – d. h. hier: literarisch reflektierte – Momente bezeichnete. Für die Einführung der Uhr ließ sich dies nur mit einer gewissen Kautel feststellen, da sie zu einer Zeit (im 3. und 2. Jhdt. v. Chr.) stattfand, aus der kaum lateinische Texte erhalten sind; für die julianische Kalenderreform ließ es sich dafür um so deutlicher zeigen. Damit kann die untersuchte Zeitspanne ungefähr auf die Jahre von 200 v. bis 50 n. Chr. fixiert werden. Innerhalb dieser Zeit ergibt sich ein erster Schwerpunkt in der Frühzeit (ca. 200–150 v. Chr.), in der Uhr und Stundenzählung sich etablierten, und ein zweiter, literarisch gewichtigerer, rund um die julianische Kalenderreform (ca. 50 v. – 10 n. Chr.). Die Literatur innerhalb des gesteckten Zeitrahmens, besonders aber an den beiden postulierten Schwerpunkten habe ich möglichst vollständig durchgesehen.

Thematische Abgrenzung: Ausgeschlossen blieb die philosophische Ethik, deren Gedanken zum rechten Zeitgebrauch erst bei Seneca ihren Anfang nehmen und vorher in Rom nicht erkennbar präsent sind. Ebenfalls weitgehend ausgeschlossen blieb die einzelnen Werken oder Gattungen implizite chronologische Struktur, die für meine Fragen keinen erkennbaren Ansatzpunkt bot; ich habe bei der Zusammenstellung des Textcorpus keine konkreten Hinweise darauf gefunden, dass die Diskussion um die Zeitordnung und die steigende Zeitdisziplin Auswirkungen auf die chronologische Struktur von Einzeltexten oder Gattungen gehabt hätte oder von dort beeinflusst worden wäre.

Aufnahme der erhaltenen Haupttexte: An dritter Stelle stand ein positives Kriterium: Ich habe alle jene Textpassagen, in denen die Zeitordnung oder ihre Instrumente explizit dargestellt, kommentiert oder verbildlicht wurden, in das konkrete Textcorpus aufgenommen und in Einzelanalysen detailliert untersucht. Dort, wo es eine Reihe ähnlicher Darstellungen gab (z. B. im Lehrgedicht), habe ich mich auf exemplarische Analysen beschränkt und weitere Werke ggf. über Verweise in den Fußnoten miteinbezogen.

Es ist ein Topos, darauf hinzuweisen, dass auch Klio dichte – aber, und das soll nicht vergessen werden, die anderen Musen hören ihr und Urania auch gelegentlich zu. Das heißt: Das Problem der Zeitordnung, dem ich nachgehe, wird nicht nur in einem einzigen Bereich der Literatur verhandelt; ähnlich z. B. wie der römische Deszendenzdiskurs zieht es sich in immer neuer Verwandlung durch Texte und Zeiten. In dem Versuch, das Historische in poetischen Texten nicht zu übersehen, aber auch die Literarizität der fachwissenschaftlichen Literatur nicht zu unterschlagen, habe

ich Texte von Plautus, Lukrez, Varro, Cicero, Caesar, Vitruv, Vergil, Livius, Ovid, Valerius Maximus, Pomponius Mela, Plinius d.Ä., Martial, Lucan, Sueton, Censorinus und Macrobius ausgewählt und interpretiert; ergänzend herangezogen wurden die Zeittheorien von Platon und Aristoteles sowie motivisch relevante Passagen bei Hesiod, (Ps.–)Aischylos, Xenophon, Hekataios, Geminos, Plutarch, Iambulos, Lukian und Alkiphron. Dabei werden Überlegungen und Verfahren aus Begriffs- und Motivgeschichte, Narratologie, Metaphorologie und Diskursanalyse genutzt, um ein Höchstmaß an Textverständnis zu erreichen. Die Kombination verschiedener Herangehensweisen, die nicht nur fruchtbar, sondern durchaus auch irritierend und problematisch sein kann, bleibt durch die eng am jeweiligen Text geführten Einzelinterpretationen überprüfbar.

3. Gliederung

Auf die Einführung (= Kap. I) folgt die grundlegende Begriffsbestimmung von ‚Zeit' und ‚Zeitordnung' aus der antiken Literatur (= Kap. II). Ihre Schwierigkeiten sind eingangs bereits angeklungen: Zwar gibt es in der griechischen Philosophie (im Gegensatz zur römischen) eine Tradition der definitorischen Festlegung, in der immer neu formuliert wurde, was die ‚Zeit' sei. Diese Definitionen stehen im Dienst ontologischer oder metaphysischer, gelegentlich auch ethischer Überlegungen. Doch dieser Zeitbegriff reicht nicht aus, um das römische Reden über die Zeit angemessen zu analysieren.

Denn ginge man allein von der griechischen Definition aus, betonte also nur die Tradition, liefe man Gefahr, das, was sich in Rom neu oder anders entwickelte, nicht wahrzunehmen. Der Weg muss also ein doppelter sein; er darf nicht nur dem Traditionsangebot Griechenlands folgen, sondern muss auch nach den spezifischen Interessen Roms suchen. Diese gelten vor allem der ‚angewandten Zeit', d.h. ihrer konkreten Beziehung zum gesellschaftlichen Leben, und finden sich nicht unbedingt in der philosophischen Literatur, sondern in den Kulturentstehungslehren, in der Darstellung von πρῶτοι εὑρετάι und in der Frühgeschichte der Astronomie, darüber hinaus in Texten aller literarischen Gattungen, die die Geschichte Roms zum Thema haben. Natürlich bilden die ägyptische und griechische Kultur mit ihrer je eigenen Zeitordnung hier wichtige Bezugspunkte, doch der Zugriff der römischen Literatur erscheint nicht auf das philosophische Zentrum der Begriffsdefinition gerichtet, sondern auf eher ‚randständige' Bemerkungen bei Platon und Aristoteles, die den Instrumenten der

Zeitmessung sowie dem Vorbildcharakter der kosmischen für jede menschliche Ordnung gelten. Ziel des zweiten Kapitels ist es, das *tempus Romanum* als eine spezifisch römische und eng an die Begriffe von Messung und Ordnung gebundene Größe zu konturieren. Dabei gilt der konzeptionellen Bildlichkeit der Zeit große Aufmerksamkeit, da sie die Grundlage dafür bildet, dass Zeit überhaupt als etwas Mess- oder Teilbares erscheinen kann. Als besonders problematisch (da bislang nicht historisch reflektiert) hat sich dabei der Begriff der ‚kosmischen Uhr' erwiesen, der, aus Platons *Timaios* gewonnen, eine chronologisch völlig unzutreffende Vorstellung von Uhren und der durch sie geprägten Zeitstrukturen in das klassische Griechenland projiziert.

Aufbauend auf die Bestimmung dessen, was in Rom dem Begriff der ‚Zeit' zugerechnet wurde, widmet die Studie sich den beiden zentralen Bereichen der römischen Zeitordnung, d.h. der Ordnung von Tag und Nacht, die zunehmend durch die Uhr bestimmt wurde (= Kap. III), und der Ordnung des Jahres, deren Regulationshilfe der Kalender bildet (= Kap. IV). Beide sind in der bisherigen Forschung zumeist getrennt betrachtet worden, was um so erstaunlicher ist, da die wichtigsten Instrumente – vor allem die Sonnenuhr – grundsätzlich in beiden Bereichen Anwendung finden konnten. Erst Norbert Elias hat diese Trennung aufgehoben und gezeigt, wie ertragreich es sein kann, die verschiedenen Zeitordnungsstrukturen als Ausdruck eines in unterschiedlichen Kontexten wirkenden ähnlichen Bemühens zu analysieren. Leitfragen und Binnenstruktur der einzelnen Kapitel sind jedoch – dies ist nicht zu vermeiden – stark von der unterschiedlichen Überlieferungssituation geprägt.

Das dritte Kapitel ist der zeitlichen Ordnung von Tag und Nacht gewidmet. Das kleinste natürliche Zeitmaß ist durch seine einzigartige Möglichkeit zur literarischen Kontrastbildung ausgezeichnet. In der Dichotomie von Licht und Dunkel, in der die – für die zeitgenössische Bewertung so wichtige – Zusammengehörigkeit von Licht, Ordnung und positiver Staatlichkeit einerseits und Dunkel, Strukturmangel und Dystopie andererseits sichtbar wird, werden *in nuce* bereits viele Themen der folgenden Kapitel angerührt:

Die Untergliederung des Lichttages nach der Sonne, nach bestimmten Ereignissen oder nach nummerierten Stunden reflektiert die technische Entwicklung. Zugleich eröffnet sich dort, wo chronologisch ‚synonyme' Zeitangaben zur Verfügung stehen, der Frage nach den inhaltlichen Implikationen der jeweiligen Zeitangaben ein neuer, bislang kaum genutzter Raum. Was unterscheidet etwa die *hora quinta* in der Literatur von der

Angabe *ante meridiem?* Wann und wo werden gezählte Nachtstunden eingesetzt? Alle Ordnungsversuche der Nacht kulminieren im Begriff der *intempesta nox,* die außerhalb der Zeit, außerhalb jeder diesseitigen und kulturellen Sicherheit steht und Elemente der Unterwelt und des Todes in sich trägt. Das Motiv der Nacht als ‚zeitloser Zeit' wird in der Analyse der utopischen Zeitordnungen im fünften Kapitel wieder aufgegriffen.

Doch nicht nur das blickschärfende Gegensatzpaar von Tag und Nacht, sondern auch ein literarischer Glücksfall bestimmt das dritte Kapitel: Anders als beim Kalender, wo die fachwissenschaftlichen Texte größtenteils verloren sind, ist für die Geschichte der Uhren in Rom zumindest ein kleiner, aber durchaus inhaltsreicher Abriss innerhalb von Plinius' *Naturalis historia* erhalten. Bei seiner Interpretation sind zwei Ebenen zu berücksichtigen, die realienkundliche und die textanalytische: Plinius verknüpft seine Geschichte der Uhren in Rom mit einer Vielzahl stadtbekannter Gebäude, die seinen Lesern eine ergänzende topographische Orientierung bieten. Berücksichtigt man diese Angaben, so tritt die räumliche Fixierung der Zeitordnung ebenso zutage wie der Sondercharakter einiger früher römischer Uhren. In der Textanalyse indes gilt es, die Konstruktion des Textes nachzuvollziehen, seine Denkfiguren und Wertungen herauszuarbeiten, um den technikhistorisch bedeutenden Text in seinen literarischen Zusammenhang zu setzen und zu einem besseren Textverständnis zu gelangen, als es die Forschung bislang erreicht hat.

Die Ordnung des Jahres steht im Zentrum jeder Untersuchung der römischen Zeitordnung, was sicher in der manipulationsanfälligen Struktur des republikanischen Kalenders sowie seiner bis heute wirkenden Reform durch die beiden Julier begründet ist. Sie ist bereits vielfach und mit hohem analytischem Einsatz untersucht worden, so dass ich darauf aufbauen und mich auf den bislang wenig beachteten Bereich der Vermittlung und Repräsentation der Reform konzentrieren kann (= Kap. IV). Meine Fragen zielen vor allem auf den römischen Kalenderdiskurs des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, d.h. auf die Argumente und Begründungszusammenhänge, die im Vorfeld der Reform, in ihrem Verlauf und aus dem Nachhinein in der römischen Literatur vorgebracht wurden. Welches Wissen in Bezug auf den eigenen und auf fremde Kalender war in Rom vorhanden? Wann und in welcher Weise war es verschriftlicht worden? Nach welchen Kriterien wurde eine Zeitordnung beurteilt? Was erwartete man von ihr? Welche Handlungsspielräume besaß Caesar für seine Reform und mit welchen Argumenten konnte er sie, die so erstaunlich erfolgreich werden sollte, unterstützen? Kein späterer Reformversuch wurde je ähnlich glücklich und dauerhaft durchgesetzt.

Im Zentrum des vierten Kapitels stehen drei beherrschende Gestalten der späten Republik, Varro, Cicero und natürlich Caesar. Dieser erweist sich schon in den 50er Jahren als aufmerksamer Beobachter fremder Zeitordnungen und scheint mehr als andere die kulturelle Formung und damit die implizite Veränderbarkeit jeder Zeitordnung zu bemerken, ohne dass sich dadurch die Motive, die hinter der von ihm mitverursachten Kalenderverwilderung standen, klären ließen, will man dies nicht mit der allgegenwärtigen Beschädigung der Institutionen in den Bürgerkriegsjahren begründen. Varro zeigt nicht nur großes Interesse an der teils historiographisch, teils astrologisch motivierten Frage nach der römischen Jahreszählung und dem Gründungsdatum der Stadt, sondern erweist sich auch als treibende Kraft hinter der Verschriftlichung der zahlreichen älteren römischen Zeitordnungen (Seefahrt, *cultus*, Landwirtschaft, Politik, Astronomie). Ciceros verstreute Äußerungen, die hier im Zusammenhang betrachtet und z. T. neu interpretiert werden, lassen dagegen erkennen, wie eng der Raum für eine Veränderung des Kalenders aus der Sicht eines traditionsorientierten Römers war.

Doch ich sehe die julianische Kalenderreform nicht nur als Lösung altererbter Probleme an, sondern auch als eine Initialzündung für weitere Überlegungen über die Qualität des *tempus Romanum* und Ermutigung zur politischen Nutzung der Zeitordnung. Augustus' kleine Kalenderkorrektur erscheint aus dieser Perspektive in einem neuen Licht.

Der Uhrenmetaphorik des dritten Kapitels hat das Kalenderkapitel nichts entgegenzusetzen: In der antiken lateinischen Literatur wird keine irgendwie geartete ‚Kalendermetaphorik' sichtbar; allein auf die habitualisierte Metapher des „kreisenden Jahres" könnte hier verwiesen werden. Stattdessen widmet sich das fünfte Kapitel den Bildern der geordneten und der ungeordneten Zeit in Eutopie und Dystopie, d. h., so könnte man sagen, in Texten, deren metaphorisches Potential bereits in der Form liegt. Eutopien definieren ‚ideale', von klaren Strukturen, Kalkulierbarkeit und Licht geprägte Zeitordnungen und lassen die Widerstände der Realität erkennen, an denen der Entwurf sich zu messen hatte. Dystopische Darstellungen konzentrieren sich, sofern sie einen zeitlichen Aspekt entwickeln, auf die ‚Loslösung' der Zeit aus ihren natürlichen und gesellschaftlichen Regelwerken. Sie lassen sie vorwärts und rückwärts laufen, erstarren und beschleunigen. Besonders deutlich wird die Auflösung der zeitlichen Ordnung bei Ovid, den man nicht nur als den Dichter der geordneten, sondern mit gleichem Recht als den Dichter der beschädigten Zeit bezeichnen dürfte. Man möchte – etwa in der Interpretation von Medeas ‚Rückwärtszauber' (met. 7) – danach fragen, inwieweit spezifische

Erfahrungen mit der Erschütterung und Neuordnung der gesellschaftlichen Zeitordnung dazu beigetragen haben, dass für ihn eine derartige Verräumlichung und Störung der Zeitordnung denkbar wurde.

Das Schlusskapitel (= Kap. VI) zeichnet unter Rückgriff auf die Resümees zu den einzelnen Kapiteln Leitlinien der Untersuchung nach. Es zeigt an, wo sie mit anderen Themen der römischen Literatur in Verbindung stehen – mit der Kulturentstehung und Kulturkritik, dem Verhältnis von Ordnung und Chaos, der sukzessiven Definition von Räumen und Zeiten. Am Ende geht es der Frage nach, ob sich aus den utopischen Entwürfen, den Zeitbildern und der Kritik, die im Umfeld von Uhreneinführung und Kalenderreform gelegentlich laut wurde, so etwas wie eine antike Kritik an der Zeitordnung ableiten lässt.

Eine praktische Bemerkungen zum Schluss: Zur Erleichterung der Lektüre ist allen hier relevanten lateinischen und griechischen Texten eine Übersetzung beigegeben; diese Übersetzungen stammen, sofern nicht anders angegeben, von mir. Aus demselben Grund verwende ich durchgängig die anachronistische Zählung der Jahre vor bzw. nach Christi Geburt. Ich möchte damit jedoch nicht den Eindruck erwecken, in Rom wäre je so gezählt worden.

II. Was ist Zeit?

1. Die Ordnung der Zeit in der philosophischen Literatur

Vor Augustin gab es kein Zeitdenken in der römischen Philosophie, das auch nur im Ansatz dem entsprochen hätte, was Platon und Aristoteles, Chrysipp und Epikur für die Philosophie der Zeit geleistet haben. Aber es wäre zu kurz gedacht, wollte man daraus schließen, dass es kein römisches Nachdenken über die Zeit gegeben habe – nur lag der Schwerpunkt nicht in der philosophischen Literatur.

Unter den vielen Sichtweisen auf das Phänomen der Zeit gehören ihre Messung und deren Begründung in der Bildlichkeit der Zeitrede zu den ältesten. Sie haben vom Anbeginn der sprachlichen Reflexion an das Nachdenken über die stets nur uneigentlich zu benennende Zeit begleitet. In Rom übernahmen sie eine zentrale Rolle, da Metaphysik und Naturphilosophie aus vielen Gründen, die nur hypothetisch zu erschließen wären, ausfielen,[35] so dass lediglich im Bezug auf die gesellschaftliche Zeitordnung und in der Ethik eine spezifische Zeitdiskussion um die dem Menschen zugehörige Zeit geführt wurde.

Im Folgenden will ich versuchen, auf der Grundlage der Zeitdefinitionen von Cicero und Lukrez den römischen Zugang zu diesem Phänomen zu beschreiben. Wie definieren sie ‚Zeit'? Welche Aspekte sind ihnen wichtig? Welche sprachliche Form finden sie, das Unanschauliche anschaulich zu machen und als Ordnungsprinzip mit dem menschlichen Leben zu verbinden?

Um hier das spezifisch Römische erkennen zu können, ist es sinnvoll, etwas weiter auszuholen und die philosophische Koiné daraufhin zu untersuchen, wie in der griechischen Philosophie das Verhältnis von Zeit und Messung beschrieben wurde und welche bildlichen Entwürfe von Zeit in diesem Zusammenhang entwickelt worden sind. Gemeinsam markieren die griechischen Definitionen den Horizont, vor dem die römischen Definitionen zu verstehen sind und der ihre Spezifika deutlicher hervortreten lässt.

Auf den folgenden Seiten steht das Substantiv χρόνος bzw. *tempus* im Zentrum meiner Überlegungen. Es sei aber zumindest hier einmal in Er-

35 Eine aktuelle Einführung in das Problem der römischen ‚Philosophiefeindlichkeit' bietet Bringmann, Bedeutung.

innerung gerufen, dass ‚Zeit' nicht nur in substantivischer Form formuliert werden kann[36] und dass es mehr als den einen Ausdruck gibt, um ‚Zeit' in einem umfassenden Sinne zu bezeichnen.[37] Αἰών/ *aeternitas/ aevum* und καιρός/ *occasio* stehen weitgehend unabhängig neben χρόνος/ *tempus;* sie gehören, wie Cicero einmal bemerkt, der gleichen Gattung (*genus*), aber einer anderen Art (*species*) an.[38] Für Fragen der Messung und Ordnung sind die beiden anderen Zeitbegriffe neben *tempus* allerdings unbedeutend, da sie entweder der Teilung und Veränderung vollkommen enthoben sind (αἰών) oder aber die Zeit in ihnen auf den kurzen und nur qualitativ zu beurteilenden Moment der ‚Chance' zusammenschrumpft (καιρός). Mit χρόνος/ *tempus* verbindet sie die Tatsache, dass in enger Gemeinschaft mit den Texten eine ausgeprägte Bildtradition existiert, auf die hier summarisch verwiesen sei.[39] Alle Jahreszeiten, aber auch Aion und Kairos werden personalisiert, ohne jedoch dauerhaft den Status einer Gottheit zu erreichen.[40] Χρόνος erwirbt zahlreiche Bildeigenschaften über den Sprung zu Κρόνος/ Saturn.[41] Auf diesem Weg geht der Aspekt von Messung und Ordnung al-

36 Die umstrittene Zeitauffassung der homerischen Epen bleibt hier unberücksichtigt. Sicher differenziert die Ilias bei der berühmten Charakterisierung des Kalchas als eines Menschen, der sieht, was ist, was kommt und was war (τὰ τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα; Il. 1, 70) drei Modi der Zeit: gegenwärtiges, künftiges und vergangenes Sein. Diese Differenzierung bleibt für lange Zeit singulär, zeigt aber doch, wie tief die Vorstellung dreier Zeitextasen (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) in der griechischen Sprache und Literatur verankert ist. Zur Erzähltechnik der Epen grundlegend Hellwig, Raum; zuletzt Rengakos, Zeit; De Jong, Narrators, 13 ff. Der viel zitierten ‚Indifferenz' der homerischen Epen in zeitlichen Fragen, die Fränkel in lange maßgeblicher Weise dargestellt hat (Fränkel, Zeitauffassung, 1 ff.) stehen eine Reihe jüngerer Untersuchungen entgegen, die die spezifische Zeitgestaltung der homerischen Epen analysieren. Theunissen, Pindar, 19 ff. fasst den Forschungsstand zusammen und verweist kritisch auf die wichtigste unausgesprochene Prämisse Fränkels: dass dort, wo kein eindeutiger Zeitbegriff sei, auch keine Zeitvorstellung gewesen sein könne.

37 Zur Begriffsgeschichte: Fränkel, Zeitauffassung; Theunissen, Pindar; Theunissen, Zeit; Theunissen, Zeitbegriffe. Eine Ausdehnung der Chronos-Vorstellung auf die Vergangenheit scheint erst im Drama des 5. Jahrhunderts greifbar zu werden; vgl. Fränkel, Zeitauffassung, 12; de Romilly, Time, 33 ff.

38 Cic. inv. 1, 40.

39 Eine gute Orientierung bieten die LIMC-Artikel zu Aion, Annus, Astra, Chronos, Horae, Kairos, Kronos, Planetae, Saturnus etc.

40 Zu Aion s. bes. Zuntz, Aion; zu Occasio s. Rudolf Wittkower, Gelegenheit, Zeit und Tugend, in: Wittkower, Allegorie, 186–207; allg. zum Problem der Visualisierung von Zeit s. Wolkenhauer, Gastmahl.

41 Trotz der Konzentration auf Mittelalter und Frühe Neuzeit grundlegend: Klibansky/Panofsky/Saxl.

lerdings weitgehend verloren. Bewahrt bleibt er allein in zyklischen Darstellungen, wie etwa bei den Parzen, bei Monats- und Jahreszeitendarstellungen.[42]

1.1. Zeitordnung und Zeitbild in der griechischen Antike

Die Zeittheorien der griechischen Antike hier in Gänze darstellen zu wollen, wäre vermessen, ist aber auch nicht nötig, da hier allein die Konkretisierungen von ‚Zeit' wichtig sind, die in den Überlegungen zur Zeitordnung und Zeitmessung und der damit verbundenen Bildlichkeit sichtbar werden.

Bis auf den Urgrund der Sprache geht die Erfassung des zeitlichen Geschehens mit Hilfe räumlicher Ausdrücke zurück.[43] Daher kann seit den Anfängen erzählender Rede jede Bewegungsweise im Raum *per analogiam* auch auf die Bewegung in der Zeit, ja sogar auf die Bewegung der Zeit selbst übertragen werden. Diese nimmt dann den Charakter einer Naturgewalt oder eines lebendigen Wesens an: Sie geht vorüber, schleicht, kriecht, verfließt, fliegt davon usw.[44] Je nachdem, ob der Äußerung eher eine zyklische oder eine lineare Zeitvorstellung zugrunde liegt, finden sich Sprachbilder, die aus der kreisförmigen oder gerade fortschreitenden Bewegung von Körpern gewonnen sind: Die Zeit kreist, zieht ihre Bahn, eilt ans Ziel, strömt dahin. Die weit reichende Metapher vom ‚Fluss der Zeit' bahnt sich im herakliteischen ποταμός-Paradoxon an;[45] die kreisende Zeit hat ihren wichtigsten Bildgeber im platonisch-aristotelischen Entwurf der Gestirne als Zeitmessinstrument (s.u.).

Anthropomorphe Beschreibungen der Zeit zeigen sie als eine den mythischen Göttern ähnliche Kraft. Die hier entwickelten Begrifflichkeiten sind in enger Verbindung mit bildlichen Darstellungen zu beurteilen, die

---

42 Die Zyklen geben die Zeitordnung durch ihre Anordnung im Raum wieder. Bei der Darstellung der Parzen kommt es auf spätantiken Sarkophagen vor, dass sie gemeinsam mit einer Uhr gezeigt werden, die begrenzte Spanne des menschlichen Lebens im Bildmotiv also doppelt determiniert wird. In jedem Fall zeichnet sich hier eine Endlichkeitsmetapher ab (s. dazu unten S. 143 ff.), wie sie dem Fundort angemessen ist. Belege für die Parzendarstellung finden sich bei Traversari, Pelecinum, dessen inhaltliche Deutung mir allerdings zu weit zu gehen scheint.

43 Dazu sprachvergleichend, wenn auch vor allem auf die Moderne konzentriert, Radden, Metaphorisierte Zeit.

44 Grundlegend: De Romilly, Time, 33–58 (mit zahlreichen Belegen); s. auch Anm. 39 (LIMC).

45 Dazu ausführlich G.S. Kirk, Heraklitus. The cosmic fragments, ed. with an introduction and commentary, Cambridge 1954, 366–384.

spätestens seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert begannen, das ‚Bild der Zeit' mitzugestalten.[46] Pindar nennt (im Rückgriff auf eine schon ältere Gleichsetzung) Χρόνος den Herrscher und Vater aller Dinge oder, verdeckter, als etwas an den Dingen, das sie geschehen lässt.[47] Die Dramen des fünften Jahrhunderts gestalten die personifizierte Zeit als Zeuge und als Richter: Sie kennt die Wahrheit, enthüllt, urteilt. Auf eine a priori festliegende Grenze der personifizierenden Darstellung von Zeit verweist Aristoteles, wenn er ihre unumkehrbare Gerichtetheit herausstellt: Die Sprache kenne in metaphorischer Rede nur die destruktive Kraft der Zeit; Gegenbewegungen – wie Schöpfung, Zusammenfügung oder Heilung – seien in ihren Personifikationen nicht realisiert:[48]

> Καὶ (πάντα) πάσχειν δή τι ὑπὸ τοῦ χρόνου, καθάπερ καὶ λέγειν εἰώθαμεν ὅτι κατατήκει ὁ χρόνος, καὶ γηράσκει πάνθ' ὑπὸ τοῦ χρόνου, καὶ ἐπιλανθάνεται διὰ τὸν χρόνον, ἀλλ' οὐ μεμάθηκεν, οὐδὲ νέον γέγονεν οὐδὲ καλόν. Φθορᾶς γὰρ αἴτιος καθ' ἑαυτὸν μᾶλλον ὁ χρόνος.
>
> („Und alles müsse also infolge der Zeit eine Wirkung erfahren, so wie wir zu sagen pflegen, dass die Zeit etwas auflöse, dass alles durch die Zeit altere und man wegen der Länge der Zeit vergesse, nicht aber, dass man etwas erlernt habe oder etwas jung oder schön geworden ist. Denn die Zeit an sich ist eher eine Ursache des Vergehens [als des Entstehens]."')

Die Darstellung des Verstreichens von Zeit in Analogie zu Bewegungen im Raum sowie ihre Personifikation als machtvolles oder weises, die Wahrheit enthüllendes oder Zerstörung bringendes Wesen: das ist das Vermächtnis der älteren Literatur. Alle diese Verkörperungen sind qualitativ zu beschreiben. Keine von ihnen legt die Idee einer Messung der Zeit explizit nahe.

Diese Eigenschaft brachten Platon und Aristoteles ein. Indem sie die Zeit als etwas Messbares auffassten, die Gestirne zum Ort ihrer Veranschaulichung und deren Bewegung zum Mittel der Zeitmessung erklärten, verbanden sie das bildliche Reden über die Zeit mit der menschlichen Zeitordnung. Nach ihnen sind das Wissen um die Metaphorik jeder Zeitrede

---

46 Zu den Bildzeugnissen s. Anm. 39.

47 Pindar Ol. 2, 17. Lateinische Fassungen dieses Gedankens finden sich bei Otto, Sprichwörter, tempus 5; zur Gleichsetzung von χρόνος und Κρόνος s. Cic. nat. deor. 2, 64.

48 Arist. Phys. 4, 12, 221a30–221b1; siehe dazu Goldschmidt, Temps, 184. Eine derart negative, den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik gleichsam vorausnehmende Sicht auf die Zeit widerspricht der platonischen Sicht geradezu, in der die Zeit aufgrund der kontinuierlichen Annäherung von χρόνος an αἰών wenn überhaupt, dann in verbessernder, heilstiftender Weise wirksam werden muss.

und um das himmlische Maß aller menschlichen Zeit aus den Darstellungen nicht mehr fort zu denken.

Platon legt seine Zeittheorie im *Timaios* dar, wo er die Zeit (χρόνος) als veränderliches Abbild der Ewigkeit (αἰών) bestimmt. In ihrem beständigen Werden nähere sie sich in einem fort und mehr als alles andere dem Ewigen an, das außerhalb jeder Zeit in unbewegter Dauer verharre.[49] Dieser Annäherungsprozess ist als asymptotisch zunehmende Ähnlichkeit, nicht als räumliche Nähe gedacht, so wie auch sonst auffällt, dass Platon auf alle nahe liegenden topographischen Bezüge verzichtet und Zeit und Ort ontologisch voneinander getrennt hält.[50] Die Zeit ist allerdings nicht vom Kosmos zu scheiden. Um sie sichtbar und messbar zu machen, hat der Demiurg Sonne, Mond und die Planeten geschaffen, die durch ihre Bewegung die einzelnen Teile (τὰ μέρη) der Zeit definieren. Platon nennt hier die grundlegenden und für die Zeitrechnung relevanten Zeitabschnitte Tag und Nacht, Monat und Jahr; ihre Funktion im Dienst von Ackerbau, Schiffahrt und Kriegskunst betont er an anderer Stelle.[51]

Innerhalb der kosmologischen Rede trägt Platon ein neues und höchst folgenreiches Motiv in das Nachdenken über die Zeit hinein, wenn er Sonne, Mond und Planeten als über sich selbst hinausweisende „Werkzeuge der Zeit" (ὄργανα χρόνου) bestimmt, die nach dem Plan des Demiurgen für die gleichförmige Ordnung der Zeit Sorge tragen sollten.[52] Das Bild impliziert die Vorstellung, dass die Himmelskörper nicht nur das Verstreichen von Zeit anschaulich machen, sondern zugleich dem Menschen an die Hand gegeben seien, um mit ihrer Hilfe eine eigene Zeitordnung zu bilden – etwa so, wie ihm die Sprache als Werkzeug der Verständigung gegeben ist. Es resultiert letztlich aus einer anthropomorphen Schöpfungskonzeption, die die Gottheit als Baumeister, den Kosmos als seinen Bau und den Menschen als

49 Pl. Ti. 37c-39e. In die platonische Zeittheorie führen ein: Schäfer, Paradigma; Böhme, Idee; Mesch, Gegenwart; Gloy, Studien; weitere Literatur und eine außerordentlich klare Darstellung der antiken Zeittheorien bietet Flasch, Zeit, 109 ff.

50 Ausführlich dazu Cornford, Cosmology, 102 f.

51 Pl. Ti. 37e, 39b-d, vgl. Ti. 47a; dazu Böhme, Idee, 105–106. Dass die Kenntnis von Monat und Jahr für den Ackerbau und die menschliche Kultur relevant seien, betont Pl. Plt. 7, 527d (s. dazu Böhme, Idee, 144 f.).

52 Pl. Ti. 41e5 und 42d5; vgl. Ti. 38c. Hier wird möglicherweise eine pythagoreische Vorstellung ausgeführt, wie eine Bemerkung bei Simplikios erkennen lässt (die Erde als Organon der Zeit bei Simp. in Cael. 512, 15 (=[6]FVS 58 B 37 D.-K.).

Nachahmer und Nutzer begreift. Die antike Kritik an einem gar zu handwerklich-niedrig gedachten Gott hat Cicero in aller Polemik formuliert.[53]

Vielleicht haben derartige Kritiken dazu beigetragen, dass das Bild der himmlischen Werkzeuge im Laufe seiner Rezeptionsgeschichte eine eigentümliche Wandlung erfahren hat. Die Werkzeugmetapher ist – zu einem mir unbekannten Zeitpunkt – zu einer Uhrenmetapher konkretisiert und eingeengt worden. Damit wurde ein Neues, im platonischen Bild nicht vorgegebenes Ähnliches geschaffen, das nicht mehr die Nutzbarkeit, sondern das technische, in der modernen Literatur gewöhnlich mechanisch gedachte Gerät in den Vordergrund rückt.[54] Der Schritt vom ‚Werkzeug der Zeitordnung' zur ‚Uhr' mag klein erscheinen, doch er ist es, der das platonische Bild explizit in die Diskussion um das Verhältnis von Natur und Technik einführt. Indem er dem Werkzeug eine konkrete Bildlichkeit zuordnet, bereitet er der in der Neuzeit viel gewendeten Frage nach dem göttlichen Uhrmacher den Weg.[55] Zugleich führte die Einengung der Werkzeug- zur Uhrenmetapher dazu, dass etwas, das eigentlich gar keine Uhr war – die Bewegung der Gestirne am Himmel – gleichwohl zum festen Bestandteil der antiken Uhrenmetaphorik werden konnte.

Daher möchte ich zumindest versuchen, den Zeitpunkt, zu dem die Werkzeug- zur Uhrenmetapher wurde, etwas genauer zu bestimmen. Die Platon-Übersetzungen liefern leider keine Anhaltspunkte für ihr Aufkommen. In den beiden ciceronischen Texten, wo ihre Verwendung auf der Hand gelegen hätte – im ciceronischen *Timaios* und im Vergleich menschlicher

---

53 Vgl. Cic. nat. deor. 1, 18 ff.; zur Baumeistermetapher s. Solmsen, Nature.

54 Wenn Schäfer, Paradigma, 84 anmerkt: „Im Demiurgen des Timaios sollten wir nicht so sehr den kosmischen Uhrmacher, den Verfertiger von Armillarsphären sehen, sondern den Herrscher, der die sichtbaren und körperlichen Dinge in dem Weltganzen so ordnet, wie der wahre Politiker die menschlichen Verhältnisse im idealen Staat einrichtet bzw. einrichten soll", wendet er sich – zu Recht – gegen ein als platonisch geltendes, aber letztlich nur der Platon-Exegese zugehöriges Bild, das er andernorts selbst verwendet: vgl. ebda, S. 135 („himmlische Uhr", „Zifferblatt des Fixsternhimmels"). Erler, Platon, 270 geht leider nicht auf das Problem ein, paraphrasiert die Stelle allerdings auch vorsichtig unter Verzicht auf die Metapher der ‚kosmischen Uhr'.

55 Hier spielt es dann eine wichtige Rolle, dass Handwerker und Objektgattung hoch, d.h. in der Nähe des Astronomen und der Freien Künste angesiedelt sind. Vgl. dazu auch Wolkenhauer, Ordo. Wie anders der Weg hätte sein können, deutet ein Vergleich an, den Lukrez wählt, um die Bewegung der Gestirne zu beschreiben: Sie seien wie Schöpfräder, vom Wasser getrieben (*ut fluvios versare rotas atque austra videmus,* Lucr. 5, 516).

und göttlicher Schöpferkraft in *De natura deorum*[56] – fehlt sie. Calcidius wählt in seiner wirkmächtigen *Timaios*-Übersetzung, die wohl ans Ende des vierten nachchristlichen Jahrhunderts zu datieren ist, den Ausdruck *instrumenta temporis*, zielt also nicht auf eine Gleichsetzung mit den *horologia* seiner Zeit, die ihm durchaus vertraut waren.[57] Aus seiner detaillierten Darstellung der unregelmäßigen Planetenbewegung gewinnt man den Eindruck, die Idee des regelmäßigen Kreisens sei bei ihm so weit in den Hintergrund gerückt und von Beobachtungen überlagert, dass allein deshalb der Vergleich zu einer sich regelmäßig bewegenden Maschine sich nicht ergäbe.[58]

Geht man dagegen von der Metapher aus, so kann man festhalten, dass sie die geordnete Bewegung der Gestirne in ein Verhältnis zur geordneten Bewegung einer Uhr setzt. ‚Die Planeten dürfen als Werkzeuge der Zeit bezeichnet werden, da sie sich am Himmel bewegen wie die Teile einer riesigen Uhr' – so oder ähnlich hätte der Vergleich lauten müssen, aus dem die Bezeichnung ‚kosmische Uhr' hervorging.

Nicht alle antiken Uhrentypen kommen hier als *tertium comparationis* in gleicher Weise in Frage. Während die Klespydra keine und die Sonnenuhr nur eine halbe Kreisbewegung zeigt, sie also kaum mit dem Kreisen der Gestirne zu vergleichen sind, wäre eine mechanische bzw. hydraulische Wasseruhr, deren Teile kreisförmige Bewegungen vollziehen, durchaus denkbar.

Die Erfindung der hydraulischen Wasseruhr wird allgemein Ktesibios im dritten vorchristlichen Jahrhundert zugeschrieben. Vorher wäre dieser Vergleich also nicht zu formulieren gewesen, so dass hier ein *terminus post quem* festgehalten werden kann.[59] Im ersten Jahrhundert vor Christus lässt sich das Spektrum des in Rom Vorstellbaren mit der Uhr in Varros Gartenhaus verdeutlichen: Dort ist das Gewölbe des Raums als Himmel gestaltet, an dem die Bewegung der hell leuchtenden Venus die einzelnen

56 Dazu unten S. 38ff.

57 Calc. Ti. transl. 47 (=Pl. Ti. 42d); vgl. comment. 132; zu Calcidius s. die Einführung im HLL 5 (1989) § 566.

58 Vgl. etwa Calc. Ti. comm. 77.

59 Blumenberg, Paradigmen, 95 denkt an eine Armillarsphäre als Vorbild für das platonische Planetenmodell. Dies wäre chronologisch nur haltbar, wenn man sie Eudoxos zuspräche, was aber m.W. in der Antike nicht geschieht; über Archimedes wird man kaum hinausgehen können. Vgl. dazu Schlachter/Gisinger, 46–47.

Stunden des Tages und der Nacht bezeichnet.[60] Dargestellt ist also offenbar der gestirnte Nachthimmel, ergänzt durch Markierungen für die einzelnen Stunden: Hier verschmelzen Himmelsbeobachtung und Uhrenbetrachtung in einer Weise miteinander, die es erlaubt, von dem Bild einer wahrhaft kosmischen Uhr zu sprechen, einer konkretisierten Metapher.

Ich halte es demnach für wahrscheinlich, dass die Umdeutung der Werkzeug- zur Uhrenmetapher erst Jahrhunderte nach dem Entstehen des *Timaios* erfolgte, und zwar in einem Kontext, in dem der Idee und dem ‚Bild' des Kosmos größere Bedeutung zukam als seiner Beobachtung. Seine antiken Übersetzer und Kommentatoren legen kein eindeutiges Zeugnis ab. Gleichwohl deuten die Verbindungen, die im Rom der Zeitenwende zwischen dem Uhrenbau und dem geordneten Kosmos geschlagen werden können, darauf hin, dass um diese Zeit das Bild einer ‚kosmischen Uhr' vorstellbar war; Varros Gartenuhr macht sie – bar jeder philosophischen Implikation – anschaulich.[61] Sie stellt also eine Interpretation des platonischen Textes aus einer Epoche dar, die sich nicht zuletzt durch die Entwicklung und allgemeine Präsenz verschiedenster Uhrentypen deutlich von der Entstehungszeit des *Timaios* unterschied.

In seiner Darstellung der Zeit im vierten Buch der Physik bietet Aristoteles mehrere Definitionsansätze dafür an, was die Zeit sei.[62] Alle sind

---

60 Varr. rust. 3, 5, 17: *intrinsecus sub tholo stella lucifer interdiu, noctu hesperus ita circumeunt ad infimum hemisphaerium ac moventur, ut indicent, quot sint horae.* Varro schweigt über die genaue Konstruktionsweise des Mechanismus. Neben der Himmelsbeobachtung war der einzige Weg, den die Antike kannte, um die Stunden des Tages und der Nacht (!) zu ermitteln, die Wasseruhr. Flachs Vorschlag, sich einen Sklaven vorzustellen, der den Stern über die gemalte Kuppel bewege, scheint mir daher zu kurz gegriffen, denn auch der Sklave musste mit den nötigen Informationen versorgt werden. Wenn aber a priori eine Wasseruhr nötig war, dann konnte man sich den Sklaven auch ‚sparen', und den Zeiger gleich mit der Uhr verbinden. Darauf, dass Varro hier von einer Wasseruhr ausgeht, weist zudem das Vorhandensein vom Wasser am Ort – er spricht von einem Wasserbecken – als auch die Erwähnung des „Turms der Winde" in Athen, der ebenfalls Wind- und Zeitanzeige durch eine Wasseruhr verbindet. Dieter Flach, Varros Vogelhaus, Gymnasium 111 (2004) 137–168, zur Uhr 165 ff.

61 Siehe dazu unten S. 94 ff. (Vitruv) und S. 138 ff. (Ovid). Es wäre zu prüfen, inwieweit der nur bei Athenaios Deipn. 4, 174c unter Rückgriff auf Aristokles (flor. 120 v. Chr.) erwähnte ‚platonische Wecker' nicht auch auf einer Rückprojektion beruht, die in einem Missverständnis der Metapher von der kosmischen Uhr gründet. Für den wiederholt vorgenommenen Versuch, Platon die Erfindung eines Weckers zuzuschreiben, fehlt jede technikhistorische Grundlage.

62 Zur aristotelischen Zeittheorie s. Goldschmidt, Temps; Conen, Zeittheorie; Bostock, Account; Rudolph, Zeit. Unter einem anderen Blickwinkel wird die Zeit in

durch die Analogiebildung zu räumlichen Kategorien, Linearität und Quantifizierung geprägt. In der bekanntesten Formulierung bestimmt er sie als „zahlenförmiges Maß der Bewegung hinsichtlich des ‚davor' und ‚danach'" (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον).[63] Damit ‚Zeit' entsteht, ist jedoch nicht nur eine räumlich gedachte Veränderung nötig, sondern auch jemand, der sie wahrnimmt, wie Aristoteles in der Erzählung von den sardischen Schläfern verdeutlicht. Diese, so beginnt die ins vierte Buch der *Physik* eingefügte Erzählung, schliefen eine unbestimmte Zeit lang „bei den Heroen". Diese Angabe lässt nicht nur den Zweck des Schlafes erahnen – es dürfte sich um eine *incubatio,* einen Schlaf an heiligem Ort mit dem Ziel der Offenbarung handeln –, sondern auch seinen Ort: eine dunkle Höhle, vielleicht das Grab der Herakliden auf Sardinien, wie die Kommentatoren seit Simplikios vermuten.[64] Solange diese Menschen dort schlafen, spüren sie die vergehende Zeit nicht; wenn sie erwachen, werden sie nicht wissen, wie viele Stunden oder Jahre mittlerweile vergangen sind, da ihre Umgebung sich nicht verändert: Die Wahrnehmung einer Veränderung im Raum wäre die notwendige Voraussetzung dafür, das Verstreichen der Zeit zu bemerken; wo sich nichts erkennbar verändert, scheint die Zeit stillzustehen.

Besser als an jeder irdischen Veränderung, die die Schläfer nach ihrem Erwachen bemerken könnten, ist das ‚Zeitsubstrat' allerdings am Lauf der Gestirne abzulesen, deren regelmäßige und kontinuierliche Kreisbewegung die Kontinuität der Zeit garantiert und die Voraussetzung für das zahlenmäßige Erfassen der Zeit in der Seele bildet.

Platon wie Aristoteles äußern sich in einer Weise über die Zeit, die die bildliche Rede der älteren Literatur fortführt, sie jedoch explizit als einen

---

der Kategorienschrift und in der Nikomachischen Ethik behandelt. Einführende Literatur: Udo Marquardt, Die Einheit der Zeit bei Aristoteles, Würzburg 1993; s. auch wiederum Flasch, Zeit, 115 ff.

63 Arist. phys. 4, 11, 219b2; die gegenseitige Abhängigkeit von Zeit und Bewegung wird anschließend in 220b14–24 ausgeführt. Bostock, Account, 165 f.; Ad. Torstrik, Ueber die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit, Phys. Δ 10 ff., in Philologus 26 (1867) 456–523, hier 446 f. setzt voraus, dass Aristoteles seiner Zeitdefinition die Beobachtung einer Veränderung, konkret des Weges eines Sterns über den Himmel, zugrunde legt, erläutert diese Annahme aber leider nicht weiter.

64 Arist. Phys. 4, 11 (=218b); zur Erzählung s. W. D. Ross, Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary, Oxford 1936, 597; die Quellen sind aufgearbeitet bei Rohde, Sage. Rohde verweist auf Ähnlichkeiten mit der Erzählung vom Schlaf des Epimenides in der kretischen Zeushöhle und weist auch auf die Motive vom Schlaf des Endymion oder dem Schlaf des Königs im Berge (Barbarossa etc.) hin, die verwandte Züge aufweisen.