

ROLAND FÄRBER, RITA GAUTSCHY (HG.)

ZEIT

IN DEN KULTUREN DES ALTERTUMS

ANTIKE CHRONOLOGIE IM SPIEGEL DER QUELLEN





Zeit in den Kulturen des Altertums

Antike Chronologie im Spiegel der Quellen

herausgegeben von
Roland Färber und Rita Gautschy

Böhlau Verlag Wien Köln Weimar

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des DFG-Netzwerks
CHRONOS. Soziale Zeit in den Kulturen des Altertums



DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Lindenstraße 14, D-50674 Köln
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Mondtreppe im Tempel von Dendera, Decke des Pronaos,
erstes westliches Travée (Foto: Stefan Baumann)

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-412-51816-5

Inhalt

Einleitung: Zeit und Gesellschaft im Altertum	9
I – Ägypten	
Chronologische Grundlagen: Ägypten	25
Q 1 – Der Annalenstein der 5. Dynastie (»Palermostein«)	31
Q 2 – Die Dekansternuhr des Idy	43
Q 3 – Die Grabinschrift des »Uhrmachers« Amenemhet	55
Q 4 – Die astronomische Decke des Senenmut-Grabes	65
Q 5 – Die nächtliche Fahrt der Sonne im Unterweltsbuch Amduat	77
Q 6 – Eine Wasseruhr aus der Zeit des Pharaos Amenophis III.	87
Q 7 – Eine Sonnenuhr aus dem Tal der Könige	95
Q 8 – Die Statue eines ägyptischen Priesters und Astronomen (JE 38545)	103
Q 9 – Die 30 Tage des Mondmonats und ihre Schutzgötter	117
Q 10 – Eine Beschreibung der Neujahrsprozession im Hathortempel von Dendera	127
Q 11 – Die Mondtreppen als symbolische Abbilder der Mondzunahme	137
Q 12 – Personifikationen der Jahreszeiten im Tempel von Dendera	147
II – Alter Orient und Judentum	
Chronologische Grundlagen: Alter Orient und Judentum	159
Q 13 – Die Mannestaten des Šuppiliuma I.	165
Q 14 – Ein hethitisches Reisefest, das im Herbst gefeiert wird	177
Q 15 – Eine hethitische Rezeptur mit Zeitangaben	189
Q 16 – Qualitative Bestimmung der Zeit: Hemerologien und Tagewählkalender ...	199
Q 17 – Die fünfte Tafel des <i>Enūma eliš</i>	209
Q 18 – Das <i>Handbuch der Beschwörungskunst</i>	219
Q 19 – Das himmelskundliche Kompendium MUL.APIN	227
Q 20 – Der Brief des Mār-Išsar zur Schaltung	237

Q 21 – Das <i>akītu</i> -Fest in Babylon im Monat Nisannu	245
Q 22 – Ein astronomisches Tagebuch aus dem 37. Regierungsjahr Nebukadnezars II.	253
Q 23 – Sabbat- und Jubeljahr	263
Q 24 – Ein Mondfinsternisritual aus dem hellenistischen Uruk	273
Q 25 – Das Horoskop des Anu-bēlšunu	283
Q 26 – Das Jahrwochenorakel im Buch Daniel	289
Q 27 – Tierkreiszeichen und Monate in der Synagoge von En-Gedi	297

III – Griechische Welt

Chronologische Grundlagen: Griechische Welt	307
Q 28 – Die Tage des Monats in Hesiods <i>Werken und Tagen</i> und Vergils <i>Georgica</i>	311
Q 29 – Solons Lebensalter-Elegie	323
Q 30 – Frühgriechische Zeitbegriffe: <i>Chronos</i> und <i>Kairos</i> bei Pindar	331
Q 31 – Eponymenlisten in Rhodos: die Haliospriester	347
Q 32 – Genealogien am Beispiel des Kallimachos	355
Q 33 – Arats <i>Phainomena</i>	363
Q 34 – Die Kalenderreform im Priesterdekret von Kanopos (238 v. Chr.)	377
Q 35 – Die Kalender von Athen im Präskript eines Volksbeschlusses	389
Q 36 – Der Turm der Winde in Athen	395
Q 37 – Die griechischen Parapegmata aus Milet	405
Q 38 – Der Antikythera-Mechanismus	419
Q 39 – Chronologie und das Erzählen von Geschichte I: Diodor, <i>Bibliotheke</i>	435
Q 40 – Edikt und Dekret zur Einführung eines neuen Kalenders in Asia (9/8 v. Chr.)	443

IV – Rom und sein Imperium

Chronologische Grundlagen: Rom	457
Q 41 – Ein ambivalentes Modell von Kulturentwicklung: Varro, <i>De re rustica</i>	461
Q 42 – Die Frühgeschichte des römischen Kalenders bei Ovid	469
Q 43 – <i>Fasti Antiates maiores</i>	477
Q 44 – Die römischen Monatsnamen nach Varro	487
Q 45 – Chronologie und das Erzählen von Geschichte II: Cicero, <i>Brutus</i>	493
Q 46 – Die Kalenderreform Caesars nach Sueton	501

Inhalt	7
Q 47 – Die Stifterinschrift einer Uhr aus Idanha-a-Velha (Portugal)	511
Q 48 – Der Meridian des Augustus in Rom	517
Q 49 – Die Kalenderkorrektur des Augustus nach Macrobius	529
Q 50 – Ein römischer Bauernkalender (<i>Menologium rusticum Colotianum</i>)	541
Q 51 – Die Stunden des Tages nach Martial	551
Q 52 – Journal eines römischen Militärpostens	557
Q 53 – Eine Sonnenuhr in zwei Grabepigrammen aus Sillyon	565
Q 54 – Sonnenuhr und Lebenszyklen auf einem Sarkophag in Rom	571
Q 55 – Das Parapegma von den Trajansthermen in Rom	577
Q 56 – Kaiser Konstantins Gesetze von 321 n. Chr. über den Sonntag	585
Q 57 – Das Kalenderbuch von 354 n. Chr. und das Weihnachtsdatum	597
Q 58 – Die <i>Hemerologia</i> : Kalendertabellen aus frühmittelalterlichen Handschriften	611
Q 59 – Multiple Datierungen in einer spätantiken Papyrus-Urkunde	619
Q 60 – Eine Grabinschrift aus Madauros und die vandalischen »Jahre von Karthago«	629
Glossar	637
Abkürzungsverzeichnis	645
Beiträgerverzeichnis	649
Register	653

Einleitung: Zeit und Gesellschaft im Altertum

Roland Färber und Rita Gautschy

Aulus Gellius, ein römischer Schriftsteller aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., überliefert Verse des fast vier Jahrhunderte früher in Rom wirkenden Komödiendichters Plautus aus einem sonst nicht erhaltenen Stück. Darin beschwert sich eine hungrige Gestalt über die Erfindung der *Sonnenuhr*:

Mögen die Götter den verfluchen, der die Stundeneinteilung erfunden und ein Solarium aufgestellt hat! Früher war mein Magen die Uhr, die ging genauer als jede andere und rief mich zum Essen, wo es etwas gab. Jetzt aber speist man nicht, auch wenn man es könnte, bevor die Sonnenuhr es erlaubt. Die Stadt ist voller Uhren, und die armen Leute müssen hungern.¹

Was hier im Rom zur Zeit des Hannibal-Krieges, also gegen Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr., zur Sprache gebracht wird, führt trefflich in das thematische Spektrum des vorliegenden Bandes ein: Es geht um die soziale Konstruktion von Zeit – Zeit, die einer gemeinschaftlichen Ordnung unterzogen wird, zu deren Bestimmung Hilfsmittel in Gebrauch sind und die nur noch bedingt den biologischen Rhythmen des Menschen und seiner natürlichen Umwelt folgt; es geht um den Umgang der Menschen mit und ihr Denken über die Zeit, um den jeweiligen Platz des Individuums in der gesellschaftlich ausgehandelten, von Machtfaktoren bestimmten und mit Sinn beladenen Zeitordnung – und letztlich auch um die Kritik an dieser Ordnung. Die Erfinder und ihre Instrumente, die nicht nur Beobachtungen zum Lauf der Zeit ermöglichen, sondern als Richtmaße über die Rhythmen der Gemeinschaft bestimmen, sind ebenso Gegenstand dieses Bandes wie das Ringen um die Geltungsmacht solcher Richtmaße, um die Verfügbarkeit über die eigene Zeit und die Zeit von anderen.

Mit dieser Fragestellung ist dem vorliegenden Band ein sozialwissenschaftlicher Ansatz zugrunde gelegt, der unter dem Begriff der »sozialen Zeit« geläufig ist. Er wurde Anfang des 20. Jahrhunderts als Reaktion auf Entwicklungen des 19. Jahrhunderts geprägt. Damals hatte sich ein umfassendes Bewusstsein über die Unterschiede zwischen uniformen, wissenschaftlichen Zeiteinheiten und der lokalen Zeit des Alltagslebens herausgebildet.

¹ Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 3, 3, 5. Übersetzung nach Demandt 2015, 104.

Während man die Zeit zunehmend quantitativ und objektiv erfasste (z. B. mit der Einführung der »Greenwich Mean Time«) und religiöse Institutionen ihre Macht über die Zeit des Einzelnen mehr und mehr einbüßten, entwickelten Philosophen und die ersten Soziologen ein Interesse an der qualitativen Betrachtung der Zeit. Beeinflusst von der Zeitphilosophie Henri Bergsons (1888) war es Émile Durkheim, der 1912 als erster betonte, dass die Zeitvorstellungen einer Gesellschaft nicht nur ihre Ideenwelt reflektieren, sondern gleichermaßen die Handlungen der Menschen diktieren.² Weiter ausgeführt und theoretisch unterfüttert haben das Konzept Pitrim Alexandrowitsch Sorokin und Robert K. Merton in ihrem Aufsatz »Social Time«:³ Zeit ist demnach ein soziales Konstrukt, sie ist weniger astronomisch-quantitativ, sondern in erster Linie sozial-qualitativ zu verstehen. Ihr Lauf ist weder homogen noch kontinuierlich; vielmehr wird er durch kritische Perioden (Feste, Jahreswechsel etc.) unterbrochen, und einzelne Zeiträume werden – bei astronomisch betrachtet gleicher Quantität – je nach menschlicher Aktivität und Wahrnehmung ganz unterschiedlich qualifiziert. Zeitrechnungssysteme und Kalender gehen aus Konventionen hervor und dienen als Instrumente oder Referenzrahmen zur inneren Koordinierung komplexer Gesellschaften. Auch bei Norbert Elias findet sich Zeit als soziale Institution mit koordinativer und integrativer Funktion beschrieben: Der Ausdifferenzierungsprozess von Gesellschaften mache eine zeitliche Zwangsregulierung notwendig, woraus wiederum eine Selbstregulierung der Individuen und Gruppen hervorgehe.⁴

Seit den 1970er Jahren wird über soziale Zeit in der Soziologie und den verwandten Wissenschaften wieder intensiver diskutiert, und das Konzept hielt verstärkt Einzug in die soziologische Theoriebildung.⁵ Ein einflussreicher Entwurf stammt von Eviatar Zerubavel, der soziotemporale Muster in den Blick nimmt, d. h. zeitliche Ordnungen wie Kalender oder Stundenpläne, die Regularität im gesellschaftlichen Leben herstellen, Grundlage für Gruppenbildung und Gruppenidentität sind, aber auch als Instrumente sozialer Kontrolle wirken können.⁶ Zerubavel unterscheidet vier Dimensionen zeitlicher Regularität: feste Sequenzen, feste Zeitdauern, feste Zeitpunkte und einheitliche Rekurrenzen; daran anknüpfend untersucht er im Sinne eines qualitativen Verständnisses von Zeit die Dualismen sakraler und profaner Zeit sowie privater und öffentlicher Zeit. Da er stark mit (neu-

2 Die Wendung »soziale Zeit« findet sich bei ihm erstmals 1912 in einer Fußnote: »Au contraire, ce qu'exprime la catégorie de temps, c'est un temps commun au groupe, c'est le temps social, si l'on peut ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution sociale.« (Durkheim 1991, 54 Anm. 2).

3 Sorokin – Merton 1937.

4 Elias 1988 (er entwickelte seine Ideen in den 1930er Jahren).

5 Zu soziologischen und kulturanthropologischen Zeittheorien siehe überblicksartig Schmied 1985; Adam 1990; Gell 1992; Munn 1992; Schäfers 1997; Gloy 2008.

6 Zerubavel 1981; Zerubavel 1982; Zerubavel 1985.

zeitlichen) historischen Beispielen operiert, sind Zerubavels Entwürfe in den Altertumswissenschaften gut adaptierbar.

Heute wohl am weitesten entwickelt ist das Konzept der sozialen Zeit im Rahmen der Systemtheorie,⁷ nach welcher das menschliche Dasein in Systemen gedacht wird, die sich in sämtlichen Bereichen des sozialen Lebens und in allen möglichen Skalierungen finden – etwa Familie, Gemeinde und Staat oder Politik, Wirtschaft und Religion.⁸ Jedes System hat seine eigene soziale Zeit und seine eigene Geschichte. Zur Koordination zwischen einem System und seiner Umwelt, d. h. anderen Systemen, bzw. zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen bedarf es übergreifender zeitlicher Bezugsrahmen – letztendlich also einer Weltzeit als Systemzeit der Weltgesellschaft.⁹ Die Systemtheorie ist allerdings wegen der Voraussetzung ausdifferenzierter sozialer Systeme allenfalls in spezifischen und quellenreichen Kontexten auf das Altertum anwendbar. Allen neueren Theorien gemein ist jedenfalls die Auffassung von Zeit als einer sozial konstruierten Größe.¹⁰

Was die altertumswissenschaftliche Forschung anbelangt, so findet das Konzept der sozialen Zeit implizit oder explizit seit den 1980er Jahren Anwendung: Neben einem Aufsatz von Werner Bergmann¹¹ ist in vielerlei Hinsicht Jörg Rüpkes Buch »Kalender und Öffentlichkeit«¹² der Ausgangspunkt; beide Studien befassen sich mit dem römischen Kalender. Im Bereich der Ägyptologie hat Jan Assmanns »Steinzeit und Sternzeit« von 2011 großen Einfluss. Und auch der makrohistorischen Studie »Calendars in Antiquity« von Sasha Stern sind soziologische und kulturanthropologische Ansätze unterlegt.¹³

Allgemein lässt sich in den letzten Jahren wieder ein erwachtes Interesse am Themenfeld »Zeit« in der Altertumsforschung beobachten. Genannt seien stellvertretend der Mesopotamien und Ägypten überspannende Sammelband »Calendars and Years. Astronomy and Time in the Ancient Near East« von 2007,¹⁴ die 2016 in New York gezeigte Ausstellung »Time and Cosmos in Greco-Roman Antiquity«,¹⁵ der im selben Jahr publizierte französische Sammelband »Le Temps«, ebenfalls mit Schwerpunkt auf der griechisch-

7 V. a. Bergmann 1981; Nassehi 2008.

8 Luhmann 1984.

9 Luhmann 1975.

10 Vgl. Hasenfratz 2003.

11 Bergmann 1984. Dem Aufsatz fehlt an einigen Stellen freilich die altertumswissenschaftliche Expertise.

12 Rüpke 1995, hier 17–36, wo er das Potenzial des Konzepts der sozialen Zeit und insbesondere der Systemtheorie in Bezug auf den römischen Kalender diskutiert. Dieses Buch ist inzwischen in einer gekürzten englischen Auflage erschienen: Rüpke 2011. Siehe außerdem Rüpke 2006 mit einem breiteren thematischen Rahmen.

13 Stern 2012; für eine Essenz der wichtigsten Thesen des Buches siehe Stern 2017.

14 Steele 2007.

15 Dazu ist ein exzellenter Katalogband erschienen: Jones 2016.

römischen Antike,¹⁶ sowie der kürzlich von Jonathan Ben-Dov und Lutz Doering herausgegebene Sammelband mit dem programmatischen Titel »The Construction of Time in Antiquity«¹⁷. Auch größere Projekte auf diesem Gebiet wurden entweder vor kurzem abgeschlossen, wie das Londoner ERC-Projekt »Calendars in Antiquity and the Middle Ages« (2013–2018), oder aber soeben ins Leben gerufen, wie das Berliner Einstein-Center »Chronoi« (2019–2025). Es überrascht daher nicht, dass im jüngsten Band der Cambriger Reihe »Key Themes in Ancient History« das Thema Zeit ein eigenes Kapitel erhalten hat.¹⁸

Das Forschungsgebiet der genannten Publikationen und Projekte, in das sich auch unser Band einfügt, firmiert gemeinhin unter »antike Chronologie« oder »Chronologie des Altertums«. Der Chronologie-Begriff hat im wissenschaftlichen Gebrauch freilich zwei Gesichter: einerseits die angewandte Chronologie oder die Chronologie als Hilfswissenschaft,¹⁹ und andererseits die Erforschung von Zeitvorstellungen und Zeitpraktiken im Altertum selbst.²⁰ Der Doppeldeutigkeit des Chronologie-Begriffs wird in diesem Band Rechnung getragen. Er ist das Ergebnis der dreijährigen Arbeit des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Wissenschaftlichen Netzwerks »CHRONOS. Soziale Zeit in den Kulturen des Altertums« (2017–2020). Ziel war es, die oben skizzierte Thematik unter dem Aspekt der sozialen Zeit ausgehend von einschlägigen Quellen – seien sie schriftlicher, ikonographischer oder materieller Natur – aufzurollen.²¹ Diese Quellen werden in ihren gattungsspezifischen und technischen Aspekten erklärt und zeigen aus soziologisch-kulturwissenschaftlicher Perspektive das Potential von Zeitkonzepten und Zeitpraktiken als Schlüssel zum Verständnis antiker Gesellschaften auf. Außerdem übernehmen sie die Funktion eines Repertoriums, d. h. sie ermöglichen den raschen Zugang zu verwandten oder ähnlich auswertbaren Quellen und erfassen die wichtigste Forschungsliteratur. Die Untergliederung nach den großen Kulturräumen des Altertums, »Ägypten«, »Alter Orient und Judentum«, »Griechische Welt« sowie »Rom und sein Imperium« soll den etablierten akademischen Disziplinen entgegenkommen und eine schnelle Orientierung ermöglichen. So kann und soll der Band auch in der Lehre eingesetzt werden, indem er überschaubare, quellenbasierte Einstiegslektüre in vielfältige Problemfelder bereitstellt. Diesem Anliegen tragen nicht zuletzt die einheitliche, feingliedrige Struktur der

16 Guisard – Laizé 2016.

17 Ben-Dov – Doering 2017.

18 Dench 2018, 134–154.

19 Repräsentativ etwa Eder – Renger 2004 oder Bäßler 2012.

20 Jüngst vertreten etwa von Demandt 2015.

21 Gewisse Ähnlichkeiten weist Bd. 2 der »Ancient Egyptian Science« von Clagett 1995 auf, wo ebenfalls die Quellen im Mittelpunkt stehen, allerdings nur solche aus Ägypten und diese unter einem anderen Blickwinkel.

Beiträge, ihre vereinheitlichte Sprache sowie ihr eingeschränkter Umfang Rechnung.²² Darüber hinaus lassen sich im *Glossar* eine Reihe technischer Begriffe aus dem Bereich der antiken Chronologie rasch nachschlagen. Die Beiträge sind untereinander mit Querweisen verschränkt; Redundanzen werden durch die Einführungskapitel zu den vier Großkapiteln vermieden, worin jeweils die grundlegenden chronologischen Prinzipien erläutert werden. Der vorliegende Band wurde teils nach systematischen Kriterien konzipiert, so dass etliche geläufige Quellen und zentrale Themen aufgenommen wurden, teils war es aber jedem Beiträger freigestellt, eigene »Liebhaberstücke« einzubringen. Einige übergreifende Themen und Problemstellungen wollen wir im Folgenden gemäß phänomenologischen Gesichtspunkten kurz ansprechen.

Orientierung in der Zeit und Wissen über sie

Wie in der eingangs zitierten Stelle über den Hungerleider schon ersichtlich wurde, gewähren Orientierung in der Zeit einerseits der menschliche Körper, seine zyklischen Bedürfnisse und seine fortwährende, gleichsam lineare Alterung, andererseits die Kreisläufe von Tag und Nacht, der Jahreszeiten und der Gestirne. Die Quellen im vorliegenden Band beleuchten beide Aspekte. In der Lebensalter-Elegie des Solon aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. (Q 29) wird poetisch verarbeitet, wie der menschliche Körper die verschiedenen Stadien des Alters anzeigt, gleichsam als Uhr des vergehenden Lebens. Blickte man über das Leben des einzelnen Individuums hinaus, so stellten die Vorfahren eine zeitliche Kette bereit, an der man sich entlanghangeln konnte: sei es über die schlichte Angabe des Vatersnamens wie in den Eponymenlisten der Halios-Priester von Rhodos (Q 31) oder in regelrechten Genealogien wie beim hellenistischen Dichter Kallimachos (Q 32) oder auch im Tatenbericht des Hethiterkönigs Šuppiluliuma I. (Q 13).

Den biologischen und körperimmanenten Zeitgebern gegenüber steht die Beobachtung der Gestirne, allen voran Sonne und Mond, aber auch der Sternbilder, wie sie im Werk *Phainomena* des hellenistischen Dichters Arat im Mittelpunkt stehen (Q 33). Das Wissen um die eigene Lebenszeit und das Wissen um die Gestirne können aber auch eine »Symbiose« eingehen: So lässt die astronomische Decke des Senenmut-Grabes vermuten, dass der Verstorbene auch im Jenseits das Wissen um die rechten astronomischen Zyklen verfügbar haben wollte (Q 4); Ähnliches gilt wohl für die Dekansternuhr des Idy (Q 2). Geht es hier um das persönliche Wissen, so zeigen die öffentlich auf Steinplatten eingemeißelten Steckkalender aus dem hellenistischen Milet, dass astronomisch-meteorologisches Wissen auch der Gemeinschaft zur Verfügung bzw. zur Schau gestellt werden sollte (Q 37).

²² Einige französische, englische und italienische Beiträge der Netzwerkmitglieder wurden von den Herausgebern ins Deutsche übertragen.

Der eigentlichen Vermessung von Zeit dienten schon im Alten Ägypten Sonnenuhren, oft in sehr einfacher Ausführung und in Kontexten der täglichen Arbeitswelt wie jene aus dem Tal der Könige (Q 7), oder Wasseruhren (Q 6), mit deren Hilfe auch des Nachts die Zeiten z. B. für die korrekte Ausführung von Ritualen bestimmt werden konnten. Eine neuartige Wasseruhr erfunden zu haben, rühmte sich um 1500 v. Chr. der Ägypter Amemhet in seiner Grabinschrift (Q 3). Sonnenuhren wiederum treten in verschiedenen Kontexten auf, um den Lauf der Zeit – vielleicht im Sinne eines *Memento mori* – zu symbolisieren, z. B. vereint mit mythologischen Darstellungen der Geburt und des Todes des Menschen auf einem Kindersarkophag in Rom (Q 54). Oder die Sonnenuhr war Teil einer Grabanlage wie bei den Epigrammen aus Sillyon (Q 53) und sollte den Passanten an das Leben der Verstorbenen und gleichermaßen an den Stifter der Anlage erinnern. Ein elaboriertes Beispiel für die Erfassung der Zeitläufe und auch anderer astronomischer und meteorologischer Phänomene wurde im 2. Jahrhundert v. Chr. in Athen errichtet: der sogenannte Turm der Winde mit seinen insgesamt neun Sonnenuhren (Q 36). Noch komplexer stellt sich der berühmte Mechanismus von Antikythera dar (Q 38) – ein Instrument zur Erfassung zahlreicher, im östlichen Mittelmeerraum geläufigen Zeitzyklen, wobei hier auch von einer Verschmelzung mit mesopotamischem Wissen auszugehen ist.

Auf einer anderen Ebene begegnet uns das Wissen um die Zeitordnung selbst, ihre historische Bedingtheit und ihr oft sehr hohes Alter, wie wir heute aus dem eigenen Gebrauch des römischen Kalenders ersehen können: Der römische Dichter Ovid etwa war sich der Tatsache bewusst, dass in den Monatsnamen des Kalenders religiöse und soziale Vorstellungen und Praktiken der ältesten Zeit konserviert waren, und konstruierte, indem er diese herzuleiten suchte, eine Frühgeschichte der römischen Zeitordnung (Q 42). Ähnlich hat eine Generation vorher der Gelehrte Varro im Sinne einer Selbstvergewisserung den Monatsnamen rein römische Wurzeln zugeschrieben und jegliche Fremdeinflüsse bestritten (Q 44). Diese Konservierung eigener Identität in Gestalt eines zeitlichen Sinngefüges dürfte auch der Grund dafür gewesen sein, dass trotz der Angleichungstendenzen der verschiedenen Kalender im Osten des Römischen Reiches, wie etwa dem der Provinz Asia (Q 40), an den Julianischen Kalender Jahrhunderte lang immer noch eine erstaunliche Vielfalt fortbestand, die uns die *Hemerologia*, in frühmittelalterlichen Handschriften erhaltene Kalendertabellen, illustrieren (Q 58).

Benennung, Darstellung und Qualifizierung von Zeit

Dieses Wissen über die Zeit brauchte eine Form der Benennung oder der Darstellung. Vielleicht am naheliegendsten ist die Form der Sprache, doch zeigt etwa der Gebrauch der Begriffe *Chronos* (»Zeit«) und *Kairos* (»rechter Augenblick«) beim frühgriechischen Dichter Pindar, dass solche Begriffe erst allmählich gebildet wurden (Q 30). In vielen Fällen waren

sie räumlich und mit Bewegung konnotiert, so etwa auch in den Darstellungen vom Fortschreiten der Zeit mittels einer fahrenden Barke im ägyptischen Unterweltbuch Amduat (Q 5) oder durch eine Treppe für die Lunation des Mondes (Q 11). Auch die Stellung von Zeiträumen oder Zeitpunkten unter den Schutz göttlicher Figuren, den sogenannten Chronokratoren, war eine Möglichkeit, Zeit benennbar zu machen: Das zeigt sich in Ägypten etwa für die 30 Tage des Mondmonats (Q 9) oder in Rom für die zwölf Monate des Jahres (Q 50) oder die sieben Tage der Planetenwoche (Q 55).

Neben Begriffen, Bildern und Personifikationen tritt als vierte Form das Operieren mit Zahlen auf: Seien es die schematisierten Altersstufen des Menschen in Siebenjahresschritten bei Solon (Q 29), wo zehnmal sieben Jahre als ideale Lebenserwartung (des Mannes) gepriesen werden, oder die ebenso schematisierten Idealzyklen des jüdischen Sabbat- oder Jubeljahres (Q 23) und die 70 Jahrwochen im biblischen Buch Daniel (Q 26). Auch in einem Mosaik in der Synagoge in En-Gedi aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. begegnet uns in Gestalt der Ziffer 365 für die Tage des Sonnenjahres eine besondere Zahlensymbolik und damit verbunden die Vorstellung einer von Gott gestifteten Weltordnung (Q 27). Die idealisierte Zeitordnung als ein Spiegel der göttlichen Weltordnung tritt explizit auch im babylonischen »Weltschöpfungsepos« *Enūma eliš* (Q 17) hervor.

Mit der Benennung der Zeit einher ging ihre Qualifikation. Häufig begegnet die Einstufung bestimmter Tage als günstig oder ungünstig, glückbringend oder verhängnisvoll. Konkrete Anweisungen für bestimmte Zeitpunkte und Zeiträume finden sich etwa in einem hethitischen Rezept für einen Reinigungstrank (Q 15). Im landwirtschaftlichen Bereich begegnen praktische, ethische und theologische Verknüpfungen zwischen Zeitpunkt und Handlung in den *Werken und Tagen* des frühgriechischen Dichters Hesiod (Q 28) oder, etwas reduzierter, in der Aufstellung monatstypischer Arbeiten in einem römischen Bauernkalender (Q 50). Ersichtlich wird zudem der Wunsch der Menschen, im Voraus zu wissen, ob eine Sache gut oder schlecht ausgehen wird, und entsprechende Handlungsanweisungen zu bekommen. Diesem Bedürfnis folgend wurden Kalender, sogenannte Heme-rologien, ausgearbeitet, nach denen man sich richten konnte (Q 16) und deren praktische Verwendung nachweisbar ist. Den Blick in die Zukunft erlaubten Horoskope wie jenes des Anu-bēlšunu (Q 25). Bestimmte Zeitpunkte wie Mond- und Sonnenfinsternisse waren negativ besetzt und bedurften ausgefeilter Rituale, um ihre Wirkung zu neutralisieren. Ein Beispiel dafür sind die Mondfinsternisrituale aus dem hellenistischen Uruk (Q 24). Die richtigen Tage für bestimmte Handlungen zu kennen, entwickelte sich in Mesopotamien zu einer regelrechten Wissenschaft, wie es das Handbuch der Beschwörungskunst (Q 18) oder das himmelskundliche Kompendium MUL.APIN (Q 19) vor Augen führen. In Ägypten waren Astronomenpriester für das Ausrufen der korrekten Stunde verantwortlich, in der die Zeit für ein bestimmtes Ritual gekommen war (Q 8). Hierbei spielten Wasseruhren als Zeitanzeiger eine entscheidende Rolle (Q 6).

In den Astronomischen Tagebüchern, die vom 7. bis ins 1. Jahrhundert v. Chr. auf Keilschrifttafeln aus Babylon erhalten sind, stehen die Sternbeobachtungen und Wetterphänomene im Hinblick auf die Omenkunde sicherlich im Vordergrund (Q 22), doch repräsentieren sie zugleich auch eine kontinuierliche Chronographie, die die verstreute Zeit nach Jahren geordnet aufzeichnet und verschiedene Informationen aus der Alltagswelt erfasst.

Strukturierung und Ordnung der Zeit

In zahlreichen der im Band besprochenen Quellen tritt das menschliche Bedürfnis zutage, die Zeit zu strukturieren, nicht zuletzt, um den eigenen Ort darin zu bestimmen. Hierbei begegnen zum einen zyklische Prinzipien, insbesondere im Hinblick auf die Lunationen und den Lauf der Sonne (bzw. den Lauf der Erde um die Sonne, wie wir heute wissen). Der Jahresbeginn als Moment des Übergangs oder der Wechsel der Jahreszeiten als Kreisläufe der Erneuerung spielen dabei eine besondere Rolle und werden, wie etwa am Hathor-Tempel von Dendera in Ägypten, aufwendig in Reliefs und Inschriften inszeniert und zugleich in lebendigen Feiern und Prozessionen begangen (Q 10 und Q 12). Der Gedanke der jährlichen Erneuerung lässt sich auch bei der Zählung oder Auflistung von Herrscherjahren nachvollziehen, wenngleich hier ein lineares Prinzip der Zeitstrukturierung im Vordergrund gestanden haben mag, wie es wiederum die hethitischen Königsannalen (Q 13), die ägyptischen Pharaonenlisten (Q 1) oder die vandalischen (Herrscher-)Jahre von Karthago ab 439 n. Chr. zeigen (Q 60). Die Form der Annalen folgte den Prinzipien der Zyklizität und der Linearität zugleich; sie zählt neben der Genealogie zu den Grundformen der Strukturierung von historischer Zeit, wurde wie im griechischen Rhodos in Stein gemeißelt (Q 31) oder im römischen Antium auf eine Wand gemalt (Q 43). Die öffentliche, dauerhafte Präsentation solcher Listen diente der Identitätsfindung und Selbstdarstellung Einzelner ebenso wie ganzer Gesellschaften. Sie vermitteln eine Art minimaler Geschichtsschreibung, auf der wiederum die literarische Geschichtsschreibung basiert, wie sie uns etwa im *liber annalis* des Brutus begegnet (Q 45). Auch im Ägypten zur Zeit der 5. Dynastie wurden Annalen bereits in Stein gehauen, wovon der sogenannte Palermostein kündigt (Q 1). Interessant ist, dass dieser Struktur ein ökonomisches Moment, nämlich die Viehzählung, zugrunde liegt. Ökonomische Faktoren, sei es der Erwerb des täglichen Lebensunterhalts, sei es die Beschaffung von Nahrungsmitteln über in regelmäßigen Abständen stattfindende Markt-tage (Q 43), oder sei es die Steuererhebung des Staates (Q 59), bestimmten ganz wesentlich die Rhythmen des sozialen Lebens und die hierauf aufbauende Strukturierung und Ordnung der Zeit.

Wie man die Geschichte der Menschheit in erzählerische Form bringt, zeigen der Entwurf der Kulturentwicklung bei Varro (Q 41) nach Prinzipien der Landbewirtschaftung oder die griechische Universalgeschichte des Diodor aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. (Q 39).

In letzterer werden multiple Datierungen gebraucht, um den unterschiedlichen griechischen Leserschaften ebenso zeitliche Orientierung zu ermöglichen wie dem römischen Publikum. Zugleich wird durch zeitliche Querbezüge und eine flexible Handhabe des annalistischen Prinzips der Komplexität damaliger »Globalgeschichte« Rechnung getragen. Es sind dies erste Schritte hin zu einer gemeinsamen Sprache über Zeit, hervorgerufen durch die erhöhte Konnektivität des römischen Herrschaftsbereichs.

Die von den Göttern gegebene Zeitordnung tritt zuweilen als Weltordnung auf, die wiederum die Ordnung der Gesellschaft determiniert, so etwa in den *Werken und Tagen* des Hesiod (Q 28) oder auch in besagtem Mosaik der Synagoge von En-Gedi (Q 27). Der Herrscher als Teil dieser irdischen Ordnungen – der der Zeit wie auch der der Gesellschaft – nimmt eine tragende Rolle bei deren Stabilisierung und Erneuerung ein, wie sich z. B. an der Darstellung der Neujahrsprozession im Tempel von Dendera ablesen lässt (Q 10). Auch in späterer Zeit treten Herrscher als die Ordner und Herren der Zeit in Erscheinung: das hellenistische Königspaar im Kanopos-Dekret von 238 v. Chr. (Q 34), Julius Caesar als Reformator des römischen Kalenders (Q 46) wie auch Augustus als derjenige, der Caesars Kalender wieder ins Lot gebracht hat (Q 49). Letzterem zu Ehren wurde im Kalender der Provinz Asia ab 8 v. Chr. Neujahr mit dem Geburtstag des Princeps begangen und der erste Monat in *Kaisar* umbenannt (Q 40).

Bei alledem darf nicht vergessen werden, dass in der Antike oft verschiedene Systeme der Strukturierung von Zeit und der Datierung innerhalb einer einzelnen Gesellschaft parallel existierten: So treten in Dekreten der athenischen Volksversammlung drei Datierungssysteme nebeneinander auf, die teils mehr politischen, teils mehr religiösen Charakter haben (Q 35). Auch die römischen *Fasti Antiates maiores* bündeln mindestens drei Kalender der Gesellschaft in einer Darstellung: die an wirtschaftlichen Gesichtspunkten orientierte Marktwoche, die politisch und rechtlich relevanten Tagescharaktere und die Feste im religiösen Bereich (Q 43). Dies erinnert daran, dass ein Kalender nicht für jede Gruppe zu jedem Zeitpunkt des Jahres relevant oder verbindlich war, sondern dass nach unterschiedlichen Belangen die Rhythmen variierten. Das Verhältnis von privater und öffentlicher Zeitordnung lässt sich etwa an einem römischen Steckkalender aufzeigen, der für den privaten Gebrauch bestimmt war (Q 55). Die Masse der Gesellschaft partizipierte am ehesten bei großen Festen an der gemeinsamen Zeitordnung, etwa dem babylonischen Neujahrsfest (Q 21) oder wenn im weiten Hethiterreich anlässlich von Festen der König ins Land kam (Q 14). Die Erwartungen an den König, zum Datum des Festes vor Ort zu sein, werfen freilich wiederum die Frage auf, inwieweit die Herrscherfigur, die in vielen Bereichen über die Zeit von anderen gebot, über seine eigene Zeit frei verfügen konnte.

Verfüngungsmacht über Zeit

Der Brief des Mār-Issar gewährt Einblicke in die maßgeblichen Instanzen der Zeitordnung im Assyrischen Reich (Q 20): Zwar war der König allein befugt, die *Einschaltung* eines Monats zum Ausgleich des Mondjahres mit dem Sonnenjahr zu veranlassen (oder zu unterlassen), doch spielten die Priester als Kenner des rechten Zeitpunkts keine minder wichtige Rolle. Die spätere Abkehr von einer bedarfsmäßigen Schaltung hin zu einem automatisierten Schaltzyklus deutet das Problem an, dass Änderungen im Kalender schnell in alle entlegenen Teile des Reiches übermittelt werden mussten, um Datierungen korrekt vornehmen und zeitlich gebundene Riten einhalten zu können. Die Schwierigkeit einer zügigen Kommunikation von zeitrechnungsbezogenen Änderungen begegnet wieder im spätrömischen Reich, als die Datierung nach den *eponymen* Jahresbeamten, den Konsuln, im 6. Jahrhundert n. Chr. gegenüber den 15-jährigen Steuerzyklen der *Indiktion* immer mehr an Bedeutung verlor (Q 59). Demgegenüber zeigt die Abkehr der im 5. Jahrhundert n. Chr. auf nordafrikanisches Gebiet eingedrungenen Vandalen von der herkömmlichen Konsuldatierung vor allem das Bestreben dieses Germanenreiches an, mittels Zählung nach Herrschaftsjahren die eigene Autonomie und Unabhängigkeit vom römischen Imperium zum Ausdruck zu bringen (Q 60). Man stellte seine Uhren also nicht mehr nach Rom, wie es in früheren Jahrhunderten noch der Fall gewesen war: Das Geschenk einer Sonnenuhr an eine bis ins Jahr 16 v. Chr. kaum romanisierte Kleinstadt im heutigen Portugal etwa kann man dahingehend interpretieren, dass die Zeit dort fortan dem Taktschlag der römischen Provinzialverwaltung folgte (Q 47). Einer Synchronisierung mit Rom wollte sich 9/8 v. Chr. auch die Provinz Asia nicht entziehen, deren Jahreslauf per Dekret an den römischen angeglichen wurde (Q 40). Damals drehte sich in der Hauptstadt des Imperiums selbst so einiges um die »richtige« Zeit: Man hatte unter der Herrschaft des Augustus bemerkt, dass die Schaltregel der Julianischen Kalenderreform (Q 46) nicht im Sinne ihres Urhebers umgesetzt worden war. Daraus ergab sich für Augustus die Gelegenheit, sich selbst als Ordner der Zeit hervorzutun, indem er den Kalender im Jahr 8 v. Chr. korrigierte (Q 49). Kurz zuvor ließ er einen ägyptischen Obelisk auf dem Marsfeld errichten, der seinen Schatten auf eine Meridianlinie warf (Q 48). Auf diesem Meridian konnte der Stand der Mittagssonne an allen Tagen des Jahres abgelesen werden, und die Stimmigkeit des Kalenders war somit für jedermann nachvollziehbar.

Wird Zeit hier von der höchsten Macht definiert, so lässt sich in anderen Fällen eine Konkurrenz um die Neubesetzung fassen. Der Sonntag etwa entwickelte sich einerseits aus dem *dies Solis* nach heidnischer und andererseits aus dem *dies dominicus* nach christlicher Prägung heraus (Q 56). Für seine Etablierung als christlicher Feiertag war die Verfügung Kaiser Konstantins entscheidend, dem alle sieben Tage wiederkehrenden Sonntag per Gesetz den Status eines offiziellen Feiertags einzuräumen. Eine ähnliche Diskussion

um die Besetzung von Zeit betrifft den 25. Dezember, damals noch einer der möglichen Tage der *Wintersonnenwende* und eines der größeren Feste für den Sonnengott Sol, aus dem letztlich das Datum für Weihnachten (Q 57) wurde. Es geht eben nicht nur um reale Verfügungsmacht, sondern auch um symbolische Deutungsmacht. In diesem Zusammenhang sei auf die oben bereits geschilderte Vorzeichenkunde rückverwiesen, die im Mittelpunkt etlicher hier diskutierter Quellen aus dem Alten Orient steht.

Wer wie viel von seiner Zeit arbeiten muss oder zur freien Verfügung hat, war bereits für die Arbeiter im Tal der Könige in Ägypten von Belang: Die Kontrolle per Sonnenuhr legt nahe, dass sie ihre Pflichten erfüllen mussten, aber auch Rechte hatten (Q 7). Jahrtausende später reflektierte der römische Dichter Martial über die Mühen der Arbeit und die niemals ausreichende Muße für die Poesie (Q 51). Etwa zur gleichen Zeit dürfte den Eilboten in den römischen Militärposten entlang der ägyptischen Wüstenstraßen nur wenig Muße vergönnt gewesen sein: Die dort praktizierte Zeiterfassung, wie sie auf zahlreichen Tonscherben dokumentiert ist, registriert minutiös die Ankunfts- und Abreisestunden der Boten und sollte wohl auf diese Weise zur Effizienzsteigerung des Postwesens beitragen (Q 52). Hier begegnet Zeit abermals als Ressource und ökonomischer Faktor.

Die gewählte Themenstellung erforderte vielfältige methodische und quellensprachliche Kompetenzen, besondere Kenntnisse verschiedener Epochen sowie regional und gattungsmäßig differenzierter Quellenbestände. Sie ließ sich nur durch die Zusammenarbeit von spezialisierten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus dem In- und Ausland umsetzen. So bot die Konstellation des DFG-Netzwerks, an dem Vertreter fast aller altertumswissenschaftlichen Disziplinen mitwirken, die seltene Chance, den vorliegenden Band zu verwirklichen. Besonders gewinnbringend waren die drei Klausurtreffen in Fürsteneck (27.–29. Oktober 2017), Karlsruhe (2.–4. November 2018) und Düsseldorf (21.–22. Juni 2019), bei denen die Erstfassungen der Quellenstudien vorgelegt und intensiv besprochen wurden. Den Beiträgerinnen und Beiträgern sei für die kontinuierliche Begeisterung und Mitarbeit herzlich gedankt! Aber auch die öffentlichen Tagungen an der Goethe-Universität Frankfurt am Main (2.–4. März 2017) und an der Universität von Amsterdam (24.–26. Mai 2018) haben die Diskussion im Netzwerk vorangetrieben. Unser Dank gilt den externen Referentinnen und Referenten, die unsere Kenntnisse vielfach erweitert und uns zu neuen Ideen inspiriert haben. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft danken wir im Namen aller Mitglieder des Netzwerks dafür, dass wir über drei Jahre hinweg immer wieder gemeinschaftlich an diesem Werk weiterarbeiten, uns dabei gegenseitig bereichern und unterstützen konnten und dass der vorliegende Band durch die finanziellen Mittel in dieser Form realisierbar war. Abschließend sei dem Böhlau-Verlag und namentlich Frau Dorothee Rheker-Wunsch und Frau Julia Roßberg herzlich gedankt, die sich überaus kompetent um die Drucklegung gekümmert haben.

Bibliographie

- Adam 1990
B. Adam, *Time and Social Theory* (Cambridge 1990).
- Assmann 2011
J. Assmann, *Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte* (München 2011).
- Bäbler 2012
B. Bäbler, *Archäologie und Chronologie. Eine Einführung* ²(Darmstadt 2012).
- Ben-Dov – Doering 2017
J. Ben-Dov – L. Doering (Hrsg.), *The Construction of Time in Antiquity. Ritual, Art, and Identity* (Cambridge 2017).
- Bergmann 1981
W. Bergmann, *Die Zeitstrukturen sozialer Systeme: Eine systemtheoretische Analyse, Soziologische Schriften 33* (Berlin 1981).
- Bergmann 1984
W. Bergmann, *Der römische Kalender: Zur sozialen Konstruktion der Zeitrechnung. Ein Beitrag zur Soziologie der Zeit, Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 35, 1984, 1–16.*
- Bergson 1888
H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris 1888).
- Clagett 1995
M. Clagett, *Ancient Egyptian Science II: Calendars, Clocks and Astronomy* (Philadelphia 1995).
- Demandt 2015
A. Demandt, *Zeit. Eine Kulturgeschichte* (Berlin 2015).
- Dench 2018
E. Dench, *Empire and Political Cultures in the Roman World, Key Themes in Ancient History* (Cambridge 2018).
- Durkheim 1991
É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, présentation par M. Maffesoli* (Paris 1991 [1912]).
- Eder – Renger 2004
W. Eder – J. Renger (Hrsg.), *Herrscherchronologien der antiken Welt. Namen, Daten, Dynastien, Der Neue Pauly. Suppl. 1* (Stuttgart 2004).
- Elias 1988
N. Elias, *Über die Zeit* ²(Frankfurt am Main 1988; Nachdr. 2004).
- Gell 1992
A. Gell, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images* (Oxford 1992).
- Gloy 2008
K. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit* (München 2008).
- Guisard – Laizé 2016
P. Guisard – C. Laizé (Hrsg.), *Le temps* (Paris 2016).
- Hasenfratz 2003
M. Hasenfratz, *Wege zur Zeit: eine konstruktivistische Interpretation objektiver, subjektiver und intersubjektiver Zeit, Interaktionistischer Konstruktivismus 2* (Münster 2003).
- Jones 2016
A. Jones (Hrsg.), *Time and Cosmos in Greco-Roman Antiquity* (Princeton 2016).

Luhmann 1975

N. Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte: Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme, in: N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft (Opladen 1975) 103–133.

Luhmann 1984

N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie (Frankfurt am Main 1984).

Munn 1992

N. D. Munn, The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay, Annual Review of Anthropology 21, 1992, 93–123.

Nassehi 2008

A. Nassehi, Die Zeit der Gesellschaft: auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit² (Wiesbaden 2008).

Rüpke 1995

J. Rüpke, Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40 (Berlin 1995).

Rüpke 2006

J. Rüpke, Zeit und Fest: eine Kulturgeschichte des Kalenders (München 2006).

Rüpke 2011

J. Rüpke, The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti (Chichester 2011).

Schäfers 1997

B. Schäfers, Zeit in soziologischer Perspektive, in: T. Ehlert (Hrsg.), Zeitkonzeptionen – Zeiterfahrung – Zeitmessung. Stationen ihres Wandels vom Mittelalter bis zur Moderne (Paderborn 1997) 141–154.

Schmied 1985

G. Schmied, Soziale Zeit. Umfang, »Geschwindigkeit« und Evolution, Sozialwissenschaftliche Schriften 11 (Berlin 1985).

Sorokin – Merton 1937

P. A. Sorokin – R. K. Merton, Social Time: A Methodological and Functional Analysis, American Journal of Sociology 42, 1937, 615–629.

Steele 2007

J. M. Steele (Hrsg.), Calendars and Years. Astronomy and Time in the Ancient Near East (Oxford 2007).

Stern 2012

S. Stern, Calendars in Antiquity. Empires, States, and Societies (Oxford 2012).

Stern 2017

S. Stern, Calendars, Politics, and Power Relations in the Roman Empire, in: Ben-Dov – Doering 2017, 31–49.

Zerubavel 1981

E. Zerubavel, Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life (Berkeley 1981).

Zerubavel 1982

E. Zerubavel, The Standardization of Time: A Sociohistorical Perspective, American Journal of Sociology 88, 1982, 1–23.

Zerubavel 1985

E. Zerubavel, The History and Meaning of the Week (Chicago 1985).

I – Ägypten

Chronologische Grundlagen: Ägypten

Rita Gautschy

Der bürgerliche ägyptische Kalender

In Ägypten war bereits im frühen 3. Jahrtausend v. Chr. ein Kalender mit 365 Tagen in Gebrauch, der schon eine sehr gute Näherung der Länge des tropischen Sonnenjahres darstellte. Die derartig frühe Entstehung eines am Stern Sirius und der Sonne orientierten Kalenders lässt sich am besten mit der starken Abhängigkeit des täglichen Lebens der Ägypter vom Nil erklären. Der sogenannte bürgerliche ägyptische Kalender basierte nämlich auf Beobachtungen, die mit den regelmäßig wiederkehrenden Überschwemmungen des Nils zusammenhingen. Ein ägyptisches Jahr begann ursprünglich mit dem Einsetzen der jährlichen Nilschwelle und der damit einhergehenden Überflutung der Felder mit fruchtbarem Schlamm. Diese Art der Zeitrechnung war jedoch vage, weil der Zeitpunkt des Einsetzens der Nilschwelle um mehrere Wochen variieren kann. Deswegen fanden die Ägypter einen anderen, genaueren Indikator für ihren Jahresbeginn: den hellsten Fixstern am Himmel, Sirius. In der Gegend um Memphis war in der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends v. Chr. der Stern Sirius zwischen Mai und Juli für etwa 70 Tage am Nachthimmel unsichtbar. Ungefähr zur Zeit der Nilschwelle aber konnte Sirius erstmals wieder kurz vor Sonnenaufgang in der Morgendämmerung beobachtet werden – man spricht in diesem Zusammenhang vom *heliakischen Frühaufgang* des Sirius. Diese erste Sichtbarkeit des hellen Sirius nach einer Phase der Unsichtbarkeit war dann das Zeichen für den Beginn eines neuen Jahres.

Das ägyptische Jahr war weiter unterteilt in drei Jahreszeiten, die aus je vier Monaten zu 30 Tagen bestanden. Ein Monat wiederum war nochmals in je drei sogenannte Dekaden – das sind Spannen von zehn Tagen – unterteilt, die sich am besten mit unserer heutigen Woche vergleichen lassen. Die Namen der Jahreszeiten lauteten *Achet* (Überschwemmungszeit), *Peret* (Aussaatzeit) und *Schemu* (Erntezeit). Bis in die Zeit des Neuen Reiches hatten die Monate keine eigenen Namen, sondern sie wurden einfach als Monat I, II, III und IV der jeweiligen Jahreszeit bezeichnet. Beginnend im Neuen Reich und dann standardmäßig in der griechisch-römischen Periode trug jeder Monat seinen eigenen Namen: