

Sacha Stern (Hrsg.): *Calendars in the Making. The Origins of Calendars from the Roman Empire to the Later Middle Ages*. Leiden/Boston: Brill 2021 (Time, Astronomy, and Calendars. Texts and Studies 10). XVI, 296 S., 14 Abb. € 134.00/\$ 161.00. ISBN: 978-90-04-45963-2.

Die Chronologie, unter Historikern häufig als mühselig und spröde empfunden, kommt in ihrer Bedeutung einer Quellsprache gleich: Beherrscht man sie nicht wenigstens in den Grundzügen, sieht man sich ständig auf andere angewiesen. Es ist wie Autofahren mit Chauffeur. Wer also selber ans Steuer will, sollte sich ab und an mit Forschungen zur Zeitrechnung auseinandersetzen.

Ein Blick auf den Titel des vorliegenden Sammelbandes suggeriert hinter dem Buchdeckel allerlei über historisch verbürgte oder mythographisch konstruierte Kalenderstiftungen; dem Althistoriker kommen da Gestalten wie Romulus oder Julius Caesar in den Sinn. Diese Erwartung wird allerdings nur partiell bedient, wie man alsbald in der Einleitung von Sacha Stern erfährt (S. 1–9). Der Herausgeber darf mit gutem Recht als einer der aktuell besten Kenner vormoderner Zeitrechnung gelten, profiliert insbesondere auf dem Gebiet des jüdischen Kalenders, aber auch für die Antike generell.¹ Als Ziel des Bandes benennt Stern die Erforschung der oft kaum bekannten und wenig verstandenen „origins“ von Kalendern, die uns heute allzu vertraut vorkommen (S. 2). Er räumt allerdings ein, dass die eigentlichen Ursprünge beispielsweise des Julianischen Kalenders oder der Osterzyklus-Berechnung, die in zwei Beiträgen eine zentrale Rolle spielen, nicht behandelt werden. Das überrascht. In diesen Fällen stünden nicht die „origins“ im engeren Sinne, sondern die Verbreitungs- und Standardisierungsprozesse der jeweiligen Kalender im Mittelpunkt. Weil sich außerdem der erste Beitrag des Bandes mit der Siebentagewoche befasst, wird ein breiter Kalenderbegriff eingeführt, nämlich „in the sense of the formal structure of time reckoning, within a medium time-scale of typically one year“, und „in the sense of a design and way, through which time-reckoning is represented“ (S. 5).

1 Aus seinem umfangreichen Œuvre seien hier beispielhaft nur folgende Titel genannt: S. Stern: *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar. Second Century BCE – Tenth Century CE*. Oxford 2001; ders.: *Calendars in Antiquity. Empires, States, and Societies*. Oxford 2012.

Tatsächlich geht es in der Hälfte der Beiträge allgemein um Fragen der Zeitrechnung und nicht dezidiert um den Ursprung spezifischer Kalendersysteme (so in den Kapiteln 1, 2 und 4). Man hätte das im Titel des Bandes stärker berücksichtigen können.

Der Herausgeber geht im Weiteren auf die Problematik des Begriffs „origin“ ein, der die Gefahr berge, mystifiziert oder ideologisiert zu werden. Allzu schnell denke man an punktuelle Ereignisse oder die Erfindungen großer Männer (siehe oben); stattdessen sei in den meisten Fällen von komplexen Prozessen auszugehen. Stern versteht „origins“ daher nur als „moments of significant historical change“ (S. 8), die in der Rückschau entstehen.

Die sechs Beiträge gehen mehrheitlich auf eine Tagung zurück, die 2017 am University College London stattfand. Sie bildete den Abschluss des Forschungsprojekts „Calendars in Late Antiquity and the Middle Ages: Standardization and Fixation“, das der Herausgeber von 2013 bis 2018 leitete. Der Band versteht sich in gewisser Weise als Bilanz zum Projekt, und obgleich Stern neben der Einleitung nur im ersten Kapitel als Mitautor in Erscheinung tritt, findet sich sein intellektuelles Zutun doch allerorten, wie man aus Danksagungen und Fußnoten leicht ersehen kann. Bei der Besprechung der als „chapters“ durchnummerierten Beiträge behandle ich als Althistoriker naturgemäß die Kapitel mit Antike-Bezug etwas detaillierter; zur Qualität der Studien mit mittelalterlichem Zeithorizont maße ich mir kein im Detail fundiertes Urteil an.

Die sozio-ökonomische Koordination unserer Zeit basiert fundamental auf der Siebentageweche, die keine unmittelbare astronomische Bezugsgröße hat und eine kulturelle Konvention darstellt. In Kapitel 1 („The Seven-Day Week in the Roman Empire. Origins, Standardization, and Diffusion“, S. 10–79) gehen Ilaria Bultrighini und Sacha Stern den Ursprüngen, der Standardisierung und Verbreitung dieses sozialen Rhythmus nach. Zwei, voneinander scheinbar unabhängige Wurzeln sind zu greifen: zum einen die jüdische Sabbatwoche, die aus der biblischen Schöpfungswoche hervorgeht (Gen 1–2,3), zum anderen die im ersten Jahrhundert v. Chr. erstmals belegbare römische Planetenwoche. Unklar ist, inwieweit die Sabbatwoche in vorchristlichen Jahrhunderten zur Zeiteinteilung verwendet wurde und ob sie in allen jüdischen Gemeinden synchron lief (beziehungsweise eine solche Synchronizität überhaupt angestrebt wurde). Dafür ist die Quellenlage zu dünn. Dass der Sabbat (Σάββατα: P. Cair. Zen. IV 59762, Z. 6, Mitte drittes Jahrhundert v. Chr.) und der Tag davor (προσάμβατον: BGU XX 2847, Z. 7,

49 v. Chr.) in mehreren ptolemäerzeitlichen Papyri als der Tag beziehungsweise die Tage genannt werden, an denen bestimmte Arbeits- oder Militärdienste stillstanden, zeigt immerhin an, dass den administrativen Instanzen seine Bedeutung und implizit auch sein wiederkehrender Rhythmus bekannt gewesen sein müssen. In den Dokumenten wird die Siebentagewoche jedoch nie zu Datierungszwecken herangezogen. Die Verfasser sehen im zweiten Jahrhundert v. Chr. ein entscheidendes Entwicklungsstadium, weil zu dieser Zeit in den Qumran-Quellen ein aus 52 Wochen bestehendes 364-tägiges Jahr begegnet und der Sabbat als Zeitangabe in den Makkabäerbüchern sowie in den Griechischen Psalmen vorkommt. Im ersten Jahrhundert n. Chr. finden sich die Tage der Sabbatwoche dann als alltägliches Datierungselement auf jüdischen Ostraka und in griechischer Literatur jüdischer Provenienz, wie etwa Flavius Josephus oder dem Neuen Testament.

Die römische Planetenwoche, in der die aus Erdperspektive wandernden Himmelskörper Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, Sonne und Mond jeweils einem Tag zugeordnet sind, taucht in stadtrömischen und mittelitalischen Quellen in augusteischer Zeit recht unvermittelt und in relativ großer Masse auf: angefangen bei den *Fasti Sabini* und den *Fasti Nolani*, wo die Planetenwoche bereits als rekurrierende Buchstabenreihe A–G neben der traditionellen römischen Marktwoche, den achttägigen *mundinae* (A–H), platziert wird; sodann in Graffiti aus Pompeji, lateinischen und griechischen Inschriften, Steckkalendern und im *Satyricon* des Petron (30,3–4). Für die Frage nach dem Ursprung kommt einer Tibull-Stelle besondere Relevanz zu, wo der Tag des Saturn mit schlechten Omina verbunden ist (1,3,17–18). Die Autoren stellen die Hypothese auf, dass es sich um eine *interpretatio Romana* des jüdischen Sabbats handelte: Weil dieser bestimmte Tätigkeiten verbot, münzten ihn die Römer um in einen für viele Belange ungünstigen Tag, um den herum dann die planetare Siebentagewoche konstruiert worden sein könnte. Während also ein jüdischer Anknüpfungspunkt für die Planetenwoche plausibel gemacht wird, schließen die Autoren einen orientalisch-hellenistischen Ursprung aus, weil es dafür keine Zeugnisse gibt; tatsächlich findet die Planetenwoche erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert Eingang in die griechische Literatur.² Nach Cassius Dio sei sie zu seinen Lebzeiten (ca. 155–235 n. Chr.) noch eine relativ junge Erscheinung gewesen

2 Anders als die Autoren meinen, muss die Tatsache, dass eine der frühen griechischen Quellen für die Planetenwoche, Iustinus Martyr (um 150 n. Chr.), den Freitag als „Tag vor dem des Kronos“ bezeichnet (apol. 1,67,8: τῆ γὰρ πρὸ τῆς Κρονικῆς), nicht

(37,18–19); ihren Ursprung lokalisiert er in Ägypten. Die Ordnung der Planeten innerhalb der Woche erklären er und Vettius Valens (anth. 1,10) so, dass es für die 24 Stunden des Tages jeweils einen Stundengott gebe, wobei immer der Gott der ersten Stunde dem ganzen Tag als Herrscher vorstehe. Mit dem Konzept solcher Chronokratoren, wie sie am Nil etwa für die Tage des Mondmonats deutlich früher bezeugt sind, führt möglicherweise doch ein Wurzelstrang der Planetenwoche nach Ägypten.³ Dies wäre weiter zu untersuchen.

Im ersten nachchristlichen Jahrhundert setzt in den Quellen die stabile Gleichsetzung von Sabbat und Samstag ein. Aber noch liefen die Wochen nicht an allen Orten des Imperium Romanum synchron. Erst der Siegeszug des Christentums, für dessen Ritus die Siebentagewoche bindend war, dürfte den entscheidenden Impuls für ihre Verbreitung und Standardisierung geliefert haben. Dass die christlichen Bezeichnungen *dies dominicus*, *feria secunda*, *feria tertia* usw. die bestehenden Planetennamen im Westen des Reiches dennoch nicht verdrängen konnten, deutet an, wie tief sie bereits in der Alltagssprache verwurzelt waren. Leider gehen die Autoren nicht darauf ein, wie sich die Übertragung in den germanischen Kulturkreis vollzogen hat.⁴ Kaiser Konstantin setzte schließlich den Sonntag per Edikt als neuen Fixpunkt der Siebentagewoche fest, indem er ihn aus der religiösen Sphäre des Privatlebens heraushob und einen neuen, allgemeinverbindlichen öffentlichen Rhythmus schuf, der, von den weltlichen und kirchlichen Autoritäten forciert, in alle Lebensbereiche vordringen sollte.

Dieses erste Kapitel ist im Kontext der Alten Geschichte sicherlich das wichtigste. Auch wenn manche Fragen offenbleiben (müssen) und manche Argumente diskutabel sind, bringt es das inzwischen sehr in die Jahre gekommene Grundlagenwerk von Francis H. Colson auf die Höhe der Zeit, gerade

zwangsläufig heißen, dass er (und die griechische Welt allgemein) mit den anderen Tagesbezeichnungen der Planetenwoche „not entirely familiar“ gewesen sei (S. 32). Bei einem christlichen Autor wie Justin liegt es näher, dass er als Ausdruck für den Tag der Kreuzigung Jesu eine Anleihe aus Mk 15,42 genommen und *προσάββατον* einfach in sein Idiom übertragen hat.

3 Vgl. etwa V. Altmann-Wendling: Die 30 Tage des Mondmonats und ihre Schutzgötter. In: R. Färber/R. Gautschy (Hrsgg.): *Zeit in den Kulturen des Altertums. Antike Chronologie im Spiegel der Quellen*. Wien/Köln/Weimar 2020, S. 117–126 (Q 9).

4 Dazu etwa A. Demandt: *Zeit. Eine Kulturgeschichte*. Berlin 2015, S. 201–202.

was Quellen und Detailforschungen anbelangt.⁵ Vom Umfang und Aufbau her vergleichbar mit dessen Monographie, nimmt es sich aber leider auch darin ein Beispiel, dass es abrupt und ohne Zusammenfassung endet.

Im zweiten Kapitel „Calendars of the Greek East under Rome. A New Look at the *Hemerologia* Tables“ (S. 80–128) widmet sich Ilaria Bultrighini einem wenig bekannten, aber für das Kalenderwesen im Osten des Imperium Romanum zentralen Quellencorpus, den sogenannten *Hemerologia*.⁶ Dabei handelt es sich um zwölf Monatstabellen, die die Tage des Julianischen Jahres (stets in der linken Spalte) mit denen von dreizehn bis fünfzehn Kalendern aus Städten und Provinzen des griechischen Ostens korrelieren. Die römische Zählweise der Tage orientiert sich traditionsgemäß an Kalenden, Nonen und Iden,⁷ die Reihung in den lokalen Kalendern folgt dem griechischen alphabetischen Zahlensystem. Die *Hemerologia* sind zusammen mit den *Handlichen Tafeln* des Claudius Ptolemäus (zweites Jahrhundert n. Chr.) in vier griechischen Handschriften überliefert, alles fehlerhaltigen Abschriften, die heute in Leiden, im Vatikan und in Florenz aufbewahrt werden. Die ältesten beiden (Leiden, Vatikan) stammen aus dem frühen neunten Jahrhundert n. Chr. Die maßgebliche Edition wurde 1915 von Wilhelm Kubitschek vorgelegt.⁸ Sein umfangreicher Kommentar bleibt in den wesentlichen Punkten bis heute gültig. Das Verdienst von Bultrighinis Beitrag ist es vor allen Dingen, die Kalenderbücher im Lichte der in den letzten hundert Jahren gemachten Quellenfunde zu kontextualisieren und neu zu bewerten. In einer als Anhang beigegebenen Liste („Appendix: List of New Sources“, S. 105–123) erschließt Bultrighini stattliche 104 papyrologische, epigraphische und literarische Zeugnisse, in denen Datumsgleichungen vorkommen und die

- 5 F. H. Colson: *The Week. An Essay on the Origin and Development of the Seven-Day Cycle*. Cambridge 1926.
- 6 Für einen Kurzüberblick siehe I. Bultrighini: *Die Hemerologia*. Kalendertabellen aus frühmittelalterlichen Handschriften. In: R. Färber/R. Gautschy (wie Anm. 3), S. 611–618 (Q 58).
- 7 In den Handschriften werden Kalenden und Nonen in griechischer Schrift meist abgekürzt aufgeführt (καλ', νων'), wobei sich die Verfasserin zur Wiedergabe des Abkürzungsschleifchens für ein hochgestelltes End-Sigma entschieden hat. Unglücklicherweise wurde vom Setzer vergessen, dieses hochzustellen, sodass man im Text nun irritierend καλς und νωνς liest (S. 82).
- 8 W. Kubitschek: *Die Kalenderbücher von Florenz, Rom und Leyden*. Wien 1915 (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 57,3).

Kubitschek seinerzeit noch nicht kannte. Darunter findet sich etwa die Inschrift von einer Aschenkiste aus Sardes in Lydien, die bereits im frühen ersten Jahrhundert n. Chr. die Gleichung zwischen dem achten Xandikos im Kalender von Asia und den Kalenden des März (julianisch) aufmacht (SEG 45,1652). Ebenso zählt dazu der spektakuläre Fund eines epigraphischen Hemerologions aus Metropolis in Lydien, auf dem einige Monattage des Kalenders von Asia (als am Ort maßgebliche Größe links platziert) mit denen des Julianischen Kalenders (rechts) gleichgesetzt werden (SEG 49,1523); es fällt in die Regierungszeit des Tiberius (14–37 n. Chr.). Die Einführung des Kalenders von Asia im Jahr 9/8 v. Chr. bildet in diesem Zusammenhang die Ausgangsbasis. Bultrighinis Liste diskutiert vor allem Abweichungen der Gleichungen zu den *Hemerologia*; diese Abweichungen sind meistens auf einen Tag oder einen Monat beschränkt und somit leicht als Schreib-, Rechen- oder Kopierfehler zu erklären. Aber auch für größere Diskrepanzen werden plausible Erklärungsvorschläge gemacht. Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass in der römischen Antike erstaunlich sattelfest umgerechnet wurde. Man darf angesichts der Inschrift aus Metropolis davon ausgehen, dass Umrechnungstabellen seit der frühen Kaiserzeit in Umlauf waren und auch praktisch genutzt wurden. Ob die *Hemerologia* aus den mittelalterlichen Handschriften, in denen eine hohe Zahl von Kalendern des Ostens in Relation zum Julianischen Jahr aufgeführt werden, allerdings in dieser Form noch in der Antike entstanden sind oder erst im frühen Mittelalter anhand älterer Vorlagen kompiliert oder gar neu berechnet wurden, entzieht sich unserer Kenntnis. Einiges spricht für einen spätantiken Zeithorizont. Leider geben auch die Wochentage und Angaben zum Mondalter, wie sie sich nur in der älteren der beiden Florentiner Handschriften in der äußersten rechten Spalte finden, offenbar keinen weiteren Aufschluss über die Entstehungszeit.⁹

Was die symbolische Valenz der *Hemerologia* und der Datumgleichungen in Inschriften und Papyri angeht, so gibt es verschiedene Deutungsmöglichkeiten. Sicherlich zeigt sich in ihnen das Festhalten an den althergebrachten

9 Zur Aussagekraft dieser Spalte in der Leidener Handschrift, die zahlreiche (Abschreibe-)Fehler aufweist, siehe Kubitschek (wie Anm. 8), S. 79–81. Bultrighini geht darauf leider nicht weiter ein. Das Vorhandensein dieser Spalte in nur einer Handschrift schwächt meines Erachtens die Hypothese, dass die *Hemerologia* speziell für astronomische oder astrologische Berechnungen erst im frühen Mittelalter entstanden seien (S. 100); in diesem Falle müsste man sie als festen Bestandteil in allen Handschriften voraussetzen.

Kalendern, die zwar an den Julianischen angeglichen, aber nicht mit ihm gleichgeschaltet oder zwangsweise durch ihn ersetzt wurden, dass also Rom in die lokalen Befindlichkeiten sehr behutsam eingriff. Umgekehrt lässt sich aber auch der Wille erkennen, sich der imperialen Zeitordnung anzupassen oder wenigstens deren Rechenweise zu beherrschen. Welcher praktische Nutzen sich daraus ergab, etwa für die Provinzialadministration, wäre noch weiter zu ergründen.

Immo Warntjes führt mit Kapitel 3 „The Origin(s) of the Medieval Calendar Tradition in the Latin West“ (S. 129–187) hinüber ins Mittelalter. Einleitend vollzieht er einige zentrale Schritte der römischen Kalendertradition seit Julius Caesar nach, dessen Schöpfung weitgehend unverändert seit 45 v. Chr. Bestand hat.¹⁰ Grundlegend für ihre Kenntnis im Mittelalter war ein Auszug aus Macrobius' *Saturnalia* (430er Jahre n. Chr.), der unter dem Titel *Disputatio Chori et Praetextati* umlief. Daran orientierten sich alle frühmittelalterlichen Systeme, deren zentrales Anliegen es war, die auf Mondmonaten basierende Osterfestberechnung auf eine Formel zu bringen, die leicht mit julianischen Tagesdaten zu verbinden war. Der Beitrag von Warntjes lässt sich auf zwei zentrale Punkte bündeln: Zum einen weist er nach, dass irische Kalender aus der Zeit vor Beda Venerabilis, das heißt bis ins siebte Jahrhundert n. Chr., nicht zwangsläufig anhand einer aus Rom übermittelten Vorlage modelliert wurden, sondern in Irland ausreichend starke lokale Expertise vorhanden war. Zum anderen geht er der Frage nach, ob sich die von Arno Borst aufgestellten drei Kennzeichen frühmittelalterlicher westlicher Kalender, nämlich erstens liturgische und martyrologische Einträge, zweitens komputistische Informationen (zum Osterzyklus) und drittens astronomische Daten, auch in solchen irischen Kalendern des siebten Jahrhunderts

10 Man liest fälschlich öfters 46 v. Chr., auch hier S. 130. Doch war dieses das noch sehr turbulente Ausgleichsjahr alter Prägung, von Macr. Sat. 1,14,3 als *annus confusio-nis ultimus* bezeichnet. Um eine Verwechslung mit dem Enkel und Adoptivsohn des Augustus zu vermeiden, sollte es außerdem auf S. 140 statt Gaius Caesar besser Julius Caesar heißen. Seltsam mutet die Bezeichnung aller Tage vor den Kalenden, das heißt dem ersten Tag des Monats, auf den nach römischer Manier hingezählt wurde (zweiter Tag vor den Kalenden, dritter Tag vor den Kalenden usw.), als „calends“ an (S. 141). Das Pluralwort *Kalendae* (von lat. *calare*, ausrufen) ist grundsätzlich nur auf den ersten Montag bezogen. Ein Lapsus des Autors oder eine veränderte Sprachpraxis des Frühmittelalters?

vorfinden.¹¹ Als Hauptquelle diskutiert Warntjes einen Kalender in einer Handschrift aus Nivelles, die heute in der Zentralbibliothek von Zürich aufbewahrt wird. Er gelangt zu den schlüssigen Ergebnissen, dass astronomische Angaben für den christlichen Kultus unerheblich waren und erst im achten Jahrhundert infolge einer starken Rezeption Plinius' des Älteren zu einem regelhaften Element in den Kalendern wurden. Komputistische Daten hingegen fehlten nie und wichen oft von denjenigen Bedas ab, entstanden also unabhängig von diesem. Und auch auf Rom waren die irischen Kalenderkompilatoren nicht angewiesen.

Kapitel 4 geleitet den Leser wieder in den Osten. François de Blois beschäftigt sich darin mit „The Chronology of Early Islam. The Ancient Calendar at Mecca and the Origin of the Islamic Calendar“ (S. 188–209). Das Problem, von dem er ausgeht, ist die Tatsache, dass für die frühislamische Ereignisgeschichte und ihre Chronologie keine externen Quellen vorliegen. Die zentralen Daten sind die Hidschra, die Auswanderung Mohammeds von Mekka nach Medina am 15. oder 16. Juli 622 n. Chr.; sodann seine Abschiedspilgerfahrt zehn Jahre später im März 632, bei der jeglicher ‚Aufschub‘ (nasīʿ) im Kalender verboten wurde; und schließlich die Einrichtung der Hidschra-Ära durch den zweiten Kalifen Omar im siebzehnten Jahr nach dem Auszug aus Mekka. De Blois unternimmt nun den interessanten Versuch, mittels kalenderimmanenter Merkmale die Plausibilität dieser historischen Daten zu unterfüttern. Der islamische Kalender ist bekanntlich ein rein mondbasierter und lässt im Gegensatz zu den meisten antiken Kalendern keine Interkalation zu. Das Jahr mit seinen 354 Tagen wandelt daher in relativ großen Schritten durch die Jahreszeiten. Über längere Zeitabschnitte vergehen somit auch mehr islamische Jahre als christliche Jahre, weshalb man die beiden Ären nicht eins zu eins setzen darf. Im Gegensatz zum islamischen wurde der altarabische Kalender noch regelmäßig geschaltet und lief nach der Rekonstruktion des Autors bis zum Jahr der Hidschra mit dem rabbinisch-jüdischen Kalender in Einklang; bald danach zeigten sich erste Diskrepanzen, was das überlieferte Datum der Hidschra stütze. Offenbar hat sich Mohammed mit seiner islamischen Gemeinde bewusst, so de Blois, vom alten Kalender Mekkas losgesagt. Nicht ganz passend scheint mir hier

11 A. Borst: Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jahrhundert, 3 Bde. Hannover 2001 (Monumenta Germaniae historica. Antiquitates 3. Libri memoriales 2).

der Vergleich mit Julius Caesar und seiner Kalenderreform; denn eine Schaltregel am alten Platz im Monat *Februarius* hatte dieser sehr wohl eingebaut. Das Auslassen der Schaltung im islamischen Kalender könnte ebenso gut die Festschreibung einer Praxis gewesen sein, die sich in Medina, fernab vom Wissen der religiösen Autoritäten Mekkas, etabliert hatte. Im Nachhinein könnte diese von Mohammed oder dem Kalifen Omar als verbindlich sanktioniert worden sein, was de Blois als alternatives Szenario am Ende ebenfalls erwägt (S. 207). Während dieser Punkt letztlich offenbleibt, könnte sich der Ansatz, schwer beweisbare historische Daten mithilfe kalenderimmanenter Mechanismen und kalenderübergreifender Gleichungen zu prüfen, in ähnlichen Problemfällen durchaus als methodisch nützlich erweisen.

Das fünfte Kapitel führt abermals in einen anderen Kulturkreis, den persischen. Johannes Thomanns Beitrag handelt über „The Institution of the Jalālī Calendar in 1079 CE and Its Cohabitation with the Older Persian Calendar“ (S. 210–244). Der Jalālī-Kalender wurde als Reformkalender im Auftrag des Seldschukensultans Malik Schāh von einer Gelehrtenkommission erarbeitet und am 15. März 1079 n. Chr. in Gang gesetzt (überliefert ist auch der 13. März 1076 n. Chr.). Die Reform zielte vor allem darauf ab, den bis dahin gültigen zoroastrischen Kalender besser mit dem Sonnenjahr in Einklang zu bringen. Unter den achämenidischen Großkönigen wohl im fünften Jahrhundert v. Chr. nach dem ägyptischen Kalender modelliert, bestand der zoroastrische Kalender aus zwölf Monaten zu je dreißig Tagen und fünf Epagomenentagen, woraus sich ein 365-tägiges ‚Wandeljahr‘ ergab. Alle vier Jahre lag der Neujahrstag saisonal gesehen einen Tag früher. Der neue Kalender Malik Schāhs erhielt nun wie der Julianische Kalender einen vierjährigen Schalttag, dazu noch einen weiteren Schalttag alle 25 Jahre – obwohl die Schalttage eigentlich hätten reduziert werden müssen (so beim Julianischen Kalender infolge der Gregorianischen Reform von 1582). Thomanns Leitfrage zielt auf den „Sitz im Leben“ (S. 210) des Jalālī-Reformkalenders. Denn der ältere zoroastrische Kalender bestand weiterhin fort. Das wird anhand zahlreicher überlieferter Datumsgleichungen ersichtlich, die die neue Ära des Jalālī-Kalenders mit der älteren Ära, welche die Regierungsjahre des letzten Sasanidenherrschers Jezdegerd III. vom 16. Juni 632 n. Chr. an auch über dessen Tod hinaus weiterzählte, gegenüberstellen. Wenn der alte Kalender und die alte Ära aber fortbestanden, in welche Lebensbereiche drang der Reformkalender dann überhaupt vor? Thomann lenkt dafür den Blick auf die dokumentarischen Quellen. Denn Beschreibungen, Lob und Kritik

in der gelehrten Literatur allein gäben keine hinreichende Auskunft darüber, wie sich der Kalender in der Praxis bewährte. So kann der Verfasser zeigen, dass der Jalālī-Kalender nur für astronomische und astrologische Belange Verwendung fand. Von der Gleichzeitigkeit der persischen Zeitordnungen ausgehend und in Anlehnung an Jacques Le Goffs berühmte Unterscheidung zwischen religiöser und ökonomischer Zeit im hohen Mittelalter¹² entwickelt Thomann ein Modell der Temporalitäten im mittelalterlichen Persien, das zwischen ziviler, ritueller und kosmischer Zeit unterscheidet:¹³ „Civil time manages interpersonal activity, ritual time manages otherworldliness, and cosmic time promises to manage self-fulfillment“ (S. 224). So seien der islamische Mondkalender und die Hidschra-Ära für die Organisation von Ritualen bestimmend gewesen, der zoroastrische Sonnenkalender für administrative und praktische Belange im zivilen Leben, der Jalālī-Kalender schließlich für astrologische Zwecke. Dieses Modell lässt in seiner Rigorosität gewisse Zweifel aufkommen: Welcher Kalender etwa brachte vor Einführung des Jalālī-Kalenders die kosmische Zeit zum Ausdruck? Es regt jedoch dazu an, auch im Falle anderer Zeitordnungen, die parallel nebeneinander bestanden, nach der spezifischen Bedeutung für bestimmte Lebensbereiche zu fragen und nicht davon auszugehen, dass eine Ordnung stets eine andere ersetzt hat beziehungsweise eine solche Ablösung überhaupt intendiert war. Der Beitrag Thomanns schließt mit einer umfangreichen Appendix arabischer, persischer und türkischer Zeugnisse zum Jalālī-Kalender (S. 224–239), die dem fach- und sprachkundigen Leser sicherlich von Nutzen sein wird.

Um einen wenig geläufigen Aspekt des jüdischen Kalenders geht es im letzten Kapitel aus der Feder von Nadia Vidro: „The 247-Year Jewish Calendar Cycle. Origins, Diffusion, and Diversity“ (S. 245–291). Im zehnten Jahrhundert n. Chr. trat in zahlreichen jüdischen Gemeinden des Nahen Ostens

12 J. Le Goff: *Au Moyen Âge: Temps de l'Église et temps du marchand*. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 15, 1960, S. 417–433. Zur Kritik unter anderem G. Dohrn-van Rossum: *Zeit der Kirche – Zeit der Händler – Zeit der Städte. Die mechanische Uhr und der Wandel des Zeitbewußtseins im Spätmittelalter*. In: R. Zoll (Hrsg.): *Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit*. Frankfurt am Main 1988 (Edition Suhrkamp 1411), S. 89–119.

13 Bereits ausführlich in J. Thomann: *Ritual Time, Civil Time, and Cosmic Time: Three Co-Existing Temporalities in Premodern Islamic Society*. In: *KronoScope. Journal for the Study of Time* 20, 2020, S. 41–63.

an die Seite der normalen rabbinischen Kalenderberechnung ein 247-jähriger Zyklus, der leichter zu handhaben war. Die jüdische Standardkalkulation musste nicht nur einen neunzehnjährigen Schaltzyklus mit zwölf Normaljahren (zwölf Mondmonate) und sieben Schaltjahren (dreizehn Mondmonate) beachten, sondern auch andere Variablen wie etwa den Wochentag, auf den das Neulicht des ersten Monats Tischri (*Molad*) fallen durfte oder nicht. Insgesamt gab es vierzehn zulässige Jahrtypen. Die Standardberechnung war mit ihren Vorschriften so kompliziert, dass nur hochspezialisierte Gelehrte dazu in der Lage waren, sie korrekt auszuführen. Und auch über die korrekte Ausführung kam es bisweilen zu heftigem Disput, so etwa im Kalenderstreit von 921/922 n. Chr. zwischen den Gemeinden von Babylon und Palästina. Auf diesen Streit könnte laut Vidro der 247-jährige Zyklus zurückzuführen sein, als einfaches System zur Vermeidung von Kalkulationsunterschieden (S. 248). Zwar wird er im zwölften Jahrhundert Nahshon Gaon, dem Leiter der Akademie von Sura (Irak), zugeschrieben, doch dürfte es sich den frühesten Zeugnissen nach eher um ein Werk des Josiah b. Mevorakh (ibn) al-Āqūlī (um 1000 n. Chr.) gehandelt haben. Der Zyklus wird meist in Form von Tabellen zu neunzehn Spalten auf dreizehn Zeilen dargestellt ($19 \times 13 = 247$), wobei jedes Kästchen den Typus des betreffenden Jahres benennt. Diesen fixierten Typen folgend, war die innere Struktur des Jahres auch für weniger Fachkundige relativ einfach zu erfassen. Als sich der 247-jährige Zyklus im zwölften Jahrhundert stärker verbreitete, häuften sich ablehnende Stimmen in den Quellen, weil er potentielle Abweichungen vom Standardkalender der Rabbinen mit sich bringen konnte. Denn die Herstellung des Zyklus geschah oft mittels einfachen Fortschreibens älterer Vorlagen, wodurch sich Fehler kumulierten. Mehrfach kam es zu öffentlichen Prüfungen und Korrekturen. Trotz aller Kritik erfreute sich der Zyklus anhaltender Beliebtheit, weil ihn auch weniger versierte jüdische Gemeindevorsteher anzuwenden vermochten. Ihren Beitrag bereichert Vidro mit einer umfangreichen Aufstellung von Quellen zum 247-jährigen Zyklus („Appendix 1: 247-Year Cycles in Different Geo-Cultural Areas“, S. 272–281; „Appendix 2: List of Manuscript Sources“, S. 281–289) und schafft so eine gute Grundlage für weitere Forschungen.

Zwei knappe Register schließen den Band: eines zu kalendarischen Begriffen (S. 293) und ein allgemeines (S. 294–296). Leider sind sie nur eingeschränkt nutzbar, weil sie die Einzelbeiträge nicht systematisch erfassen: Für den Julianischen Kalender beispielsweise erhält man nur Stellenangaben aus den

Kapiteln 1 und 2, obwohl er auch in Kapitel 3 mehrmals angesprochen wird. Der Band ist sorgfältig redigiert, es finden sich nur wenige Tipp- oder Setzfehler. Die insgesamt vierzehn Abbildungen sind überwiegend von guter Qualität, teilweise jedoch etwas unscharf (S. 37) oder zu klein (S. 81).

Die hier versammelten Studien zu ausgewählten Problemen vormoderner Zeitrechnung, allesamt auf breiter Quellenbasis erarbeitet, werden wohl vor allem dem Spezialisten der jeweiligen Disziplin von Nutzen sein. Sie sind ebenso umfangreich wie anspruchsvoll und tragen so, jede für sich, zum hohen wissenschaftlichen Gesamtwert des Bandes bei. Weil die Einzelbeiträge, obgleich als „chapters“ durchnummeriert, mit ihren kultur- und epochenspezifischen Themen und Fragestellungen isoliert nebeneinanderstehen und keine Bezüge zueinander herstellen, fällt es nicht leicht, übergreifende Schlüsse zu ziehen. Aber es gibt durchaus Aspekte, die wiederholt begegnen und ihrerseits Fragen aufwerfen. Verwunderlich ist etwa, dass Stern in seiner Einleitung nicht auf die Kontinuität von Zeitrechnungssystemen (oder Kalendern) über die traditionellen Epochengrenzen hinweg eingeht beziehungsweise auf die Beständigkeit und die oft uralten Traditionen solcher Systeme. Gerade dieser Punkt wird in allen Beiträgen, und sei es nur am Rande, greifbar. Hinter den hier diskutierten ‚Ursprüngen‘ standen nicht selten ältere Traditionen, mithin also ‚origins of the origins‘ – man könnte auch von Ursprungsketten sprechen. Wenn Stern in seiner Einleitung schreibt, dass es politischer oder religiöser Autoritäten bedurfte, um Kalendersysteme stabil zu halten, zu verbreiten und zu standardisieren (S. 7), so sollte man nicht nur in realhistorischen Dimensionen denken, sondern ebenso in aitiologischen. Auch Ex-post-Zuschreibungen oder Verknüpfungen mit religiösen, politischen oder intellektuellen Persönlichkeiten oder mythischen Schöpfern haben Kalendersysteme und Jahrrechnungen gestärkt und ihren Wert weit über die bloße Zeitorientierung hinausgehoben. Ein anderer Aspekt, der gerade dank der Abbildungen ins Auge sticht, ist die kulturübergreifend wiederkehrende tabellarische Darstellungsform von Kalendergleichungen oder Jahrzyklen. Die Ergründung von deren Ursprüngen und Beeinflussungen wäre sicherlich nicht uninteressant. Abschließend sei auf die interepochal konstante Verquickung von chronologischer Expertise und Unwissenheit hingewiesen, von Spezialistentum, das sich nach Kräften unentbehrlich macht, und von Laien, deren Nachfrage nach vorgefertigten Handreichungen umso größer wird, je komplexer sich die kalendarische Lebenswirklichkeit gestaltet. Nicht zuletzt darin erweist sich die Zeitrechnung

als ein Instrument der Macht.¹⁴ Ihre Kenntnis verschafft Handlungsspielräume – in Antike und Mittelalter nicht anders als heute.

- 14 Zum Zusammenhang von Zeit und Macht nun H. Meller/A. Reichenberger/R. Risch (Hrsgg.): *Zeit ist Macht. Wer macht Zeit?* 13. Mitteldeutscher Archäologentag 2020. Halle 2021 (Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle 24).

Roland Färber, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf
Akademischer Rat a. Z. am Lehrstuhl für Alte Geschichte
roland.farber@hhu.de

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Roland Färber: Rezension zu: Sacha Stern (Hrsg.): *Calendars in the Making. The Origins of Calendars from the Roman Empire to the Later Middle Ages*. Leiden/Boston: Brill 2021 (Time, Astronomy, and Calendars. Texts and Studies 10). In: *Plekos* 24, 2022, S. 255–267 (URL: <https://www.plekos.uni-muenchen.de/2022/r-stern.pdf>).
