



Christian Kiening

Erfahrung der Zeit

1350 – 1600

Wallstein

Christian Kiening
Erfahrung der Zeit
1350–1600

Christian Kiening

Erfahrung der Zeit

1350 – 1600

Wallstein Verlag

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.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2022
www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf
© SG-Image unter Verwendung folgender Abbildung:
Urs Graf, *Junger Mann mit Taschensonnenuhr*, 1505/08 Basel,
Kunstmuseum, Kupferstichkabinett, Inv.-Nr. 1978.91

ISBN (Print) 978-3-8353-5124-0
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-4810-3

Inhalt

Vorwort	7
1. Einleitung: Exponierte Zeit	11
ZeitMeditation 11 • Messung 15 • Tendenzen 21 •	
ZeitGeschichte 32 • Fokus 41	
2. Erfahrene Zeit	45
Zeit in Bewegung 45 • Pilgerfahrt im Geist und in der Schrift 53 •	
Auf- und Abstiege 60 • Kürze der Zeit 67 • Viele Räume,	
viele Zeiten 71 • Konkretisierungen 79 • Geschichte und	
Gegenwart 88 • Verschiebungen 96 • Zeit der Nahwelt 101	
3. Gelebte Zeit	109
Altersstufen 109 • Lebensgeschichten 117 • Heilszeit 123 •	
Lyrische Zeitlichkeit 127 • Variationen 132 • Verfügbare	
Zeit 136 • Lebenslauf 139 • Testament 146 • Nachwelt 152 •	
Zeit – Körper – Kleid 163 • Discours du temps 177	
4. Gestundete Zeit	185
Chiasmus 185 • Messung und Symbolisierung 189 •	
Zeit des Aufschubs 199 • Konfessionelle Akzente 204 •	
Tod und Stunde 213 • Zeitregime und Selbstsorge 218 •	
Reflexion 227 • Teuflische Zeit 237 • Verrinnende Zeit 249 •	
Ambivalenz der Stunde 255	
5. Ausblick: Habitualisierte Zeit	261
ZeitKonstruktion 261 • Figurierung 268 • Pluralisierung 274 •	
Theorie und Praxis 280	
Bibliographie	289
Register	331

Vorwort

Ein Buch zu einem derart großen Thema wäre nicht möglich ohne Anregung von vielerlei Seiten. Der erste Dank gebührt den Mitgliedern des Zürcher Forschungsprojekts *Hybride Zeiten*, Raoul DuBois, Oliver Grütter und Ricardo Stalder sowie Maximilian Benz, Julia Frick, Daniela Fuhrmann und Pia Selmayr, die über Jahre hinweg einen enorm produktiven Austausch ermöglicht haben. Daniela Fuhrmann hat auch dankenswerter Weise den vorliegenden Text einer genauen, kritischen Lektüre unterzogen. Martina Stercken hat das Projekt von Anfang an als Gesprächspartnerin begleitet. Mit Aleksandra Prica (Chapel Hill) und Susanne Reichlin (München) durfte ich Fragen der Zeit in verschiedenen inspirierenden Seminaren, Kolloquien und Workshops diskutieren, ebenso mit Susanne Köbele, Marius Rimmel, Coralie Rippl, Nils Röllner und Mireille Schnyder. Wichtige Einsichten verdanke ich denen, die im Lauf der Jahre Vorträge an der Universität Zürich gehalten oder Materialien präsentiert haben: Kathryn Beebe (Denton), Arndt Brendecke (München), Stefan Hanß (Manchester), Susanne Knaeble (Bayreuth), Achim Landwehr (Düsseldorf), Jan-Friedrich Missfelder (Basel), Anja Rathmann-Lutz (Basel), Jörg Robert (Tübingen), Heike Schlie (Salzburg), Christian Schmidt (Göttingen), Michael Stolz (Bern) und Luciana Villas Bôas (Rio de Janeiro). Anja Wolkenhauer (Tübingen) danke ich für wichtige Hinweise zur lateinischen Literatur, Almut Suerbaum (Oxford) für ihre eindringlichen Arbeiten zur mittelalterlichen Lyrik. Für die Möglichkeit, bei Vorträgen Aspekte des Projekts vorzustellen, bin ich Stefan Brakensiek (Duisburg-Essen), Bent Gebert (Konstanz), Annette Gerokreiter (Tübingen), Paula Henriksson (Uppsala), Kathryn Starkey (Stanford) und Julia Weitbrecht (Köln) sehr verbunden. Die Zusammenarbeit mit dem Wallstein Verlag war auch diesmal ein Vergnügen.

Zürich, im Herbst 2021

Ch.K.

»O Temps qui tantost beaux, tantost as sourcils laids ...«
Guérout, *Hymnes du temps* (Lyon 1560), 9

1. Einleitung: Exponierte Zeit

ZeitMeditation

Um 1334 verfasst der Dominikanertheologe Heinrich Seuse (1295/97–1366) eine lateinische Version seines beliebten *Büchleins der ewigen Weisheit*. Er nennt sie *Horologium Sapientiae*: ein Ausdruck für das Stundenbuch, das den geistigen Menschen durch den Tag geleitet, ein Titel für die Hinwendung zur Weisheit in der Person Christi, zur Betrachtung seines Leidens, seiner Passion, dazu dienend, sich in einer durch religiöse Verfallserscheinungen geprägten Zeit spirituell zu orientieren. Die Metapher des Titels, die Zeiteinteilung und Lebensorientierung verbindet, begründet Seuse einleitend mit einer Vision: Die göttliche Gnade habe ihm das vorliegende Werk gezeigt »im Bild einer wunderschönen Uhr (>horologium<), die mit prächtigen Rosen verziert war und geschmückt mit einer Vielzahl von schönklingenden Glöcklein (>cymbala<), die einen süßen himmlischen Ton von sich gaben und die Herzen aller emporhoben«.¹ Die Glöcklein sollen die Menschen zu Gott erheben, sie sollen »wie die Glocken einer Uhr die Schlafenden wecken und zum Gebet mahnen«.² Doch wie ist die multisensorisch wirkende Uhr genau vorzustellen? Eine Wasseruhr? Eine Sanduhr? Ein Schlagwerk? Eine Räderuhr mit ausgetüfteltem Klangmechanismus? Seuse verrät es nicht. Er greift das Eingangsbild nicht wieder auf. Er überlässt es den Leserinnen und Lesern, seinen Implikationen nachzuspüren.

Zu denken wäre an ein Uhrwerk, das die vollkommen eingerichtete göttliche Schöpfung zum Ausdruck bringt. Im deuterokanonischen *Buch der Weisheit*, das Seuse eifrig benutzte, heißt es nicht nur, Gott habe die Welt nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet (11,20: »Pondere, mensura, numero Deus omnia fecit«) – einer der wichtigsten Sätze für das mittelalterliche Ordnungsdenken.³ Es heißt auch, Gott habe Salomo die Macht

1 Seuse, *Horologium*, ed. Künzle, 365,1–4: »sub cuiusdam horologii pulcherimioris speciosissimis decorati et cymbalorum bene sonantium et suavam ac caelestem sonum reddentium cunctorumque corda sursum moventium«; Seuse, *Stundenbuch*, übers. Fenten, 2. Zum Titel und zur Gattung des Buches s. in der Ausgabe von Künzle, 55–83.

2 Seuse, *Horologium*, ed. Künzle, 58 (Einleitung).

3 Vgl. Zimmermann 1984.

verliehen, »den Aufbau der Welt und das Wirken der Elemente« zu verstehen, »Anfang, Ende und Mitte der Zeiten, die Abfolge der Sonnenwenden und den Wandel der Jahreszeiten, den Kreislauf der Jahre und die Stellung der Sterne« (7,17–19).⁴ Seuses zwei Generationen älterer Mitbruder Thomas von Aquin (1225–1274) hatte die Beziehung zwischen Gott und Mensch in Parallele gesetzt zu der zwischen Mensch und Uhr: So wie Gott dem von ihm geschaffenen Menschen Vernunft und Bewegung verliehen hat, verleiht der Mensch diese dem von ihm kunstvoll geschaffenen Werk.⁵ Ebenso hatte Dante Alighieri (1265–1321) im *Paradiso* die Idee der Uhr nicht nur mit dem monastischen Leben, sondern auch mit dem Intellekt und der Kunstfertigkeit des Menschen sowie der kosmologischen Ordnungsmacht Gottes in Verbindung gebracht.⁶

Bald nach Seuse wird der Philosoph und Naturwissenschaftler Nikolaus von Oresme (gest. 1382) die Welt mit einer Uhr vergleichen und vom göttlichen Uhrmacher sprechen.⁷ Andere werden den Kosmos im Bild einer absoluten Uhr beschreiben.⁸ Jean Froissart (gest. 1405), der gerade im Palais Royal auf der Pariser Île de la Cité die für König Karl V. installierte Uhr gesehen hat, verleiht in seiner *Orloge amoureux* (1368) dem bekannten Typus der Minneallegorie einen neuen Akzent: Im Detail vergleicht er den Liebenden mit einer mechanischen Uhr, deren Klangwerk durch das des Gedichts noch übertroffen wird.⁹ In der Figur der Temperantia (Attemprance) balancieren sich die Prinzipien von Concordia und Discordia aus. Sie spielt auch eine wichtige Rolle in

4 *Biblia Sacra Vulgata*, ed. Weber, 1010f.: »ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum | initium et consummationem et medietatem temporum et mediationem omnium morum mutationes et divisiones temporum | anni cursus et stellarum dispositiones«.

5 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I–II, qu. 13, art. 2: »Et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et in his quae moventur per rationem«; vgl. Oening-Hanhoff 1979; Rizzardì 2000, 61.

6 Moevs 1999. Zum Verhältnis von Zeit, Schöpfung und Kosmologie Sorabji 1983; Kiening 2015 (mit weiterer Lit.); in der jüdischen Philosophie Rudavsky 2000.

7 Spencer 1963, 279; Scattergood 2003, 463f.

8 Duhem 1956, 395–441.

9 Singer 2005; vgl. auch A. Cohen 2004, 33–39; Gally 2012.

der *Épître d'Othéa* von Christine de Pisan (um 1400), die eine Analogie herstellt zwischen dem aus Teilen zusammengesetzten menschlichen Körper und der aus mehreren Rädern und Skalen bestehenden Uhr – beide bedürften des Maßes und der Mäßigung.¹⁰ In illustrierten Handschriften des Textes schwebt Attemprance aus den Wolken herab und greift in ein Uhrwerk.¹¹ Als Tugend des Maßhaltens stand Temperantia im zeitgenössischen Verständnis schon sprachlich über die Verben ›temperare‹/›temporare‹ mit der Zeit (›tempus‹) in Verbindung.

Die Möglichkeit, eine kosmologische Ordnung im Modell der Uhr zu denken, wurde also im 14. Jahrhundert geläufig. Bei Seuse deutet sie sich erst an. Auffällig ist immerhin: Er erwähnt zwar die monastische Tagesstruktur, gliedert sein *Horologium* aber in zwei Teile – 16 und 8 Kapitel, im Ganzen 24, entsprechend den Stunden des ganzen, Tag- und Nachtzeit umfassenden Tages, den man im Mittelalter für das Sommerhalbjahr in 16 Tag- und 8 Nachtstunden unterteilte. Die Meditation soll nicht einfach dem konventionellen monastischen Rhythmus, sondern dem Lauf des natürlichen Tages folgen. Die vom Menschen gelebte Zeit soll sich an der von Gott geschaffenen orientieren bzw. diese in die Alltagswelt integrieren.¹² Parallelen zwischen Buch- und Tagesteilungen waren seit den Wüstenvätergesprächen, den *Collationes* des Cassian (um 425) geläufig. Sie gewannen aber neue Bedeutung in einem Kontext, in dem sich in der Praxis das 24-Stunden-Modell, mit unterschiedlichen Anfangszeitpunkten, gegenüber dem nach den monastischen Horen strukturierten Ablauf auszubreiten begann.¹³

Kurz nach Seuse hält sich ein anderer Dominikaner, Bruder Berthold, Verfasser einer großen Rechtssumme, in seinem *Horologium devotionis circa vitam Christi* ebenfalls an das Muster der 24 Stunden.¹⁴ Der erwähnte Jean Froissart geht mitten in seinen umfangreichen Chroniken von der alten zur neuen Stundenrechnung über.¹⁵ Nicht für alle ist der Übergang so leicht: Schnell gibt es Diskussionen über die Berechnung

10 Neumann 2010, 132.

11 Singer 2009; vgl. auch Willard 1962; Mayr 1986, 28–53; Bradbury/Colette 2009; Pomel 2012.

12 Zur dominikanischen Zeitreflexion Largier 1989; zu Vorstellungen der Gnaden- oder Heilszeit Fuhrmann 2015; Hermann 2021.

13 Vgl. Bilfinger 1892.

14 Seuse, *Horologium*, ed. Künzle, 65–71 (Einleitung); Berthold, *Rechtssumme*, ed. Steer [u.a.], 4*–7*.

15 Rothwell 1959, 249.

der Länge der Arbeitszeit.¹⁶ Auch das Aufstehen am Morgen ist Anlass des Bedenkens. Im *Mesnagier de Paris*, einer christlichen Moral-, Verhaltens- und Haushaltslehre, die ein bürgerlicher Ehemann 1393 für seine fünfzehnjährige Ehefrau verfasste, behandelt der erste Artikel den Morgen und das Wort dafür: ›matin‹, abgeleitet von ›matines‹ – so würden die Bauern den Tag vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne nennen. Die Gebildeten (›clercs‹) hingegen, besser unterrichtet, sprächen vom ›jour artificiel‹, im Unterschied zum ›jour naturel‹, der immer 24 Stunden umfasse und immer von Mitternacht bis Mitternacht reiche. Die monastische Praxis sei allerdings noch hörbar: im Läuten der Matutin, das die Mönche zum Gebet ruft. Kein Grund für die junge Ehefrau, schon aufzustehen, aber doch Anlass, ein Gebet zu sprechen, bevor man wieder einschläft.¹⁷

Das naive und das wissenschaftliche, das natürliche und das künstliche, das religiöse und das profane Modell durchdringen sich – so wie sich auch sonst im 14. und 15. Jahrhundert das monastische Muster der (sieben) Tagzeiten und das mechanische der (12 oder 24) Zeitstunden berühren: Es entsteht eine ganze Gattung von Horologien, geistlichen Uhren, die das eine mit dem anderen synchronisieren.¹⁸ Ein franziskanisches Blockbuch, an den 24 Stunden orientiert, zeigt das Jesuskind, das mit einem Hammer die Stunden schlägt; ein hinzugesetzter Vers verknüpft die Passionsmeditation mit der Betrachtung der Letzten Dinge.¹⁹ Ein franziskanischer Leidenstraktat aus Straßburg bezieht die Meditation auf die Schläge der 1373 auf der südlichen Turmplattform aufge-

16 Le Goff 1963; Fouquet 1998; Scattergood 2003, 466f.

17 *Le Mesnagier de Paris*, ed. Brereton/Ferrier, 34 (I i): »et matin en l'entendement que l'en peut prendre selon la matiere dont nous avons a traictier est dit de matines. Car ainsi comme entre nous gens ruraux disons le jour depuis l'aube du jour jusques a la nuit, ou du soleil levant jusques a soleil couchant, les clerz qui preignent plus soubtilement dient que c'est le jour artificiel; mais le jour naturel qui tousjours a .xxiiii. heures se commence a la mynuit et fenist a la mynuit ensuivant. Et pour ce que j'ay dit que matin est dit de matines. Je l'entendz avoir dit pour ce que adont sonnent les matines pour faire relever les religieux pour dire matines et loenges a Dieu, et non mie pour ce que je vueille dire que vous, belle seur, ne les femmes qui sont mariées, vous doiez lever a celle heure. Mais je le vueil bien avoir dit pour ce que a icelle heure vous oyez sonner matines vous louez adoncq et saluez Nostre Seigneur d'aucun salut ou oroison avant ce que vous vous rendormez.«

18 Leclerque 1974, 18f.; Schmidt 2020.

19 Griese 2013; Schmidt 2020, 205f.

stellten Uhr.²⁰ Eine deutsche Übersetzung von Bertholds *Horologium* bildet in der Druckausgabe von 1494 eine gotische Uhr mit Schlagwerk und ein (zeigerloses) 24-Stunden-Ziffernblatt ab.²¹

Messung

Von Seuses *Horologium* zirkulierten im 15. Jahrhundert viele Abschriften und europaweite Übersetzungen.²² Manche setzen das Moment der Uhr in Gestalt einer Stand- oder Wanduhr bildlich um. Eine Marie de Berry gewidmete französische Handschrift von 1406 stellt eine prachtvoll geschmückte Uhr auf einem Sockel dar; ein Engel, mit der am Himmel sichtbaren Trinität verbunden, öffnet den Uhrenkasten für den danebenstehenden Dominikaner.²³ Aufwendiger ist das Szenario in einem um 1450 entstandenen, heute in Brüssel aufbewahrten Manuskript, das 37 eigenwillige Illustrationen und eine einleitende französische Erläuterung der Illustrationen (»declaration des hystoires«) aufweist.²⁴ Hier werden die von Seuse erwähnten Rosen als Räder (»roes«) verstanden und entsprechend ins Bild gesetzt. Auf fol. 13^v sieht man den Dominikaner, meditierend über seinem Buch in einem kirchenartigen Gewölbe, dessen Mitte von Sapientia eingenommen wird.²⁵ In der Linken hält sie ihr eigenes Buch, mit der Rechten greift sie ein großes Uhrwerk (»horloge«), dessen Ziffernblatt zweimal zwölf Stunden umfasst. Neben ihr befindet sich ein Glockenspiel (»refueil«) mit der stark abgekürzten liturgischen Inschrift »Ante secula qui Deus et tempora | homo factus est in Maria« (»Gott, der der Zeit und den Zeitaltern vorangeht, wurde Mensch in Maria«). Hinzukommen weitere Geräte der Zeitmessung: ein Astrolabium und ein Equatorium, eine Tischuhr, die wohl, weil ohne Gewichte, bereits mit Antriebsfeder funktioniert,²⁶ eine

20 Oliger 1918; Schmidt 2020, 207–211.

21 *Andächtiges Zeitglöcklein des Lebens und Leidens Christi*; Drucke: GW 4166–4177.

22 Seuse, *Horologium*, ed. Künzle, 105–276 (Einleitung).

23 Paris, BNF, Ms. fr. 926, fol. 113^r; Seuse, *Horologium*, ed. Künzle, 64 (Einleitung); Dohrn-van Rossum 1992, 116f.

24 Brüssel, Bibl. Royale, Ms. IV 111; ausführliche Beschreibung und Vergleich mit dem Text bei Monks 1990; zu den Buchdarstellungen Rozenski 2010.

25 Michel 1960; Spencer 1963; Monks 1990, 53–58.

26 Désannaux 2010, 35.

Türmchen- und eine Taschensonnenuhr. Alle sind, wie es scheint, kunstvoll gefertigt. Sie bilden quantitativ wie qualitativ eine Summe der zu diesem Zeitpunkt verfügbaren zeitmessenden Apparate. Sie erweisen, in wie vielfältiger Form die von Gott geschaffene und von der Weisheit gelenkte Zeit in der menschlichen Welt erfasst werden kann.

Zugleich wird ein Zusammenhang hergestellt zwischen den mechanischen Geräten und dem vorliegenden Manuskript: Aus dem großen Uhrwerk zur Rechten Sapientias reicht ein dünner Metallstab zur Decke des Raumes, von der wiederum ein anderer Stab, außerhalb des Bildes, über die Manuskriptseite nach oben zu einer Glocke führt. Die technische Dimension scheint damit relativiert oder zumindest theologisch gerahmt. Darauf deuten auch die Inschrift, die aus der Epiphania-Liturgie stammt,²⁷ und die einleitende französische Erklärung, die wiederum die Inschrift zitiert.²⁸ Die dargestellten Formen der Zeitmessung sollen eine spezifische Aufmerksamkeit für die in der Lektüre und der Meditation implizierte Zeitlichkeit wecken. Sie sollen nicht selbstgenügsam eine neuartig messbare und damit insgesamt neue Zeit repräsentieren. Sie sollen als Mittel der religiösen Besinnung auf die seit jeher der Schöpfung immanente Zeit dienen. Diese Besinnung hat sich allerdings nicht zuletzt gegen die im *Horologium* aufscheinenden aktuellen Zeitläufte durchzusetzen. Sie hat das verbreitete Gefühl, in einer unüberschaubaren Diversität zu leben, zu überwinden.²⁹

Die Illustration von Seuses *Horologium* lässt sich als eine Kippfigur begreifen. So wie offenbleibt, ob der Blick des Dominikaners auf das Buch in der Hand Sapientias oder auf die hinter ihr befindlichen Geräte gerichtet ist, so ist schwer zu entscheiden, ob Sapientia das Zahnrad der Uhr dreht oder anhält. Der Zeiger steht auf der oberen Zwölf, befindet sich also am Moment des Übergangs, Anfang und Ende scheinen gleichermaßen im Spiel. Auch sieht man den in Gedanken versunkenen Dominikaner keineswegs in seiner kargen Zelle. Er sitzt in einem hohen, weitläufigen Raum, an der Wand hängt ein großer Teppich, die zeitmessenden Geräte scheinen geradezu ausgestellt. So auffällig sie sind, so zwiespältig sind sie auch: In ihnen manifestieren sich die letztlich auf

27 Champion 2017, 22.

28 Monks 1990, 136: »lequel verset est approprié couvenablement a Nostre Seigneur Jhesucrist qui est l'eternelle sapience et filz de Dieu le pere et a prins char humaine et nasqui en la Vierge Marie«.

29 Zur ›diversitas‹ Schreiner 1987.



Heinrich Seuse, *Horloge de Sapience*, um 1450;
 Brüssel, Bibl. Royale, Ms. IV 111, fol. 13^v

Gott zurückgehenden Prinzipien zeitlicher Ordnung, doch erscheinen diese Prinzipien in einer Vielfalt, die die Ordnung gleich wieder infrage stellt – eine spätere Illustration in der gleichen Handschrift zeigt die Sieben freien Künste mit so vielen in alle Richtungen weisenden Büchern und Schriftrollen, dass klar ist, eindeutige Orientierung wird hier, anders als in der Theologenschule, nicht geboten.³⁰

Die Ausrichtung auf Sapientia ist somit nicht einfach gegeben, sie ist dem Meditierenden aufgegeben. Und diese Aufgabe wird durch die existierende Fülle nicht erleichtert: So viele Mittel dem Gottsucher auch zur Verfügung stehen, die Welt, in der er sie zum Einsatz bringt, ist eine Welt der Vielheit und der Verschiedenheit, eine Fortunawelt. Fortuna ist es, die auf anderen zeitgenössischen Darstellungen das Rad dreht, das durch ein Seil mit dem himmlischen Herrscher verbunden ist,³¹ und die gelegentlich auch einmal durch die Figur der Zeit ersetzt sein kann.³² Fortuna ist es, die schon in einem der ältesten und komplexesten mechanischen Uhrwerke, der astronomischen Uhr, die Richard von Wallingford um 1330 in St. Alban entwarf, einen Platz gehabt zu haben scheint.³³

Die Gegenspielerin Fortunas ist Iustitia. Die göttliche Gerechtigkeit herrscht nach christlichem Verständnis über das, was dem Menschen als willkürlich und unberechenbar erscheint. Sie steht auch im Hintergrund einer lateinischen Schrift, die der Philosoph und Theologe Nicolaus Cusanus (1401–1464) im Jahr 1450 verfasste, etwa zur gleichen Zeit, da die burgundische Handschrift der französischen Seuseübersetzung entstand. Der Dialog *Idiota de staticis experimentis*, der dritte der in kurzer Folge geschriebenen Dialoge, in denen ein Laie die Hauptrolle einnimmt, geht von jenem *Buch der Weisheit* aus, das auch für Seuse zentral war.³⁴ Cusanus zitiert eingangs die Stelle über Maß, Zahl und Gewicht. Den Akzent setzt er dann aber ganz auf dem Letzteren und auf der Frage, wie mithilfe der Waage eine genauere Erkenntnis der Welt

30 Rozenski 2010, 370–374.

31 Vgl. Appuhn-Radtke 2005.

32 Eine 1526 gedruckte aus mehreren Blätter zusammengesetzte Holzschnittallegorie, die anscheinend nach einem 100 Jahre älteren Teppich angefertigt wurde, zeigt im linken Teil den Fuchs und die Zeit, die das Glücksrad drehen; s. Meder 1932, 200f.; Fraenger 1955.

33 North 2005, 206–208.

34 Nicolaus de Cusa, *Opera omnia*, Bd. V, ed. Baur, 117–139; Nicolaus von Cues, *Der Laie über Versuche mit der Waage*, übers. Wenzel-Rogner; vgl. Dohrn-van Rossum 1992, 263f.

und eine höchstmögliche Annäherung an die Wahrheit der von Gott gesetzten Ordnung gelingen kann. Wie bei Seuse ist das Messen also nicht Selbstzweck – und übt doch eine gewaltige Faszination aus: Die Verheilung, die der Laie nährt, besteht darin, mit der Waage, zeitgenössisch das genaueste Messinstrument, nicht einfach Dinge und Körper zu wägen, sondern alle möglichen Phänomene exakt zu bestimmen: den Quecksilbergehalt von Edelsteinen ebenso wie das Gewicht der Luft und der Elemente, Kräfte ebenso wie Geschwindigkeiten und Bewegungen, Zeitpunkte ebenso wie Einflüsse der Gestirne. Verwendet wird die Waage in Kombination mit einer Wasseruhr (»clepsedra«/»clepsydra«). Sie gibt für einen bestimmten Prozess das Zeitmaß vor, das hier aber als Gewichtsmenge relevant ist. Als weiteres Maß kann der Pulsschlag dienen: Ein Experiment besteht darin, bei zwei gleichaltrigen Menschen, der eine krank, der andere gesund, die Pulsschläge bis 100 zu zählen und dann das Gewicht der jeweils durch die Uhr geflossenen Wassermenge zu vergleichen. So lässt sich für die Krankheit eine Art Kennzahl ermitteln, die den Vergleich mit anderen Zuständen zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten erlaubt. Das unausgesprochene Ziel des Verfahrens wäre es dann, verschiedene Serien mit Gewichtsangaben zu gewinnen, die potenziell jede körperliche und nichtkörperliche Erscheinung vergleichbar machten.

Diese Versuchsanordnungen basieren auf einem Erfahrungswissen (»experimur«; 119,7). Zugleich enthalten sie ein umfassendes utopisches Forschungsprogramm, das Programm einer »[e]xperimentalis scientia« (129,16). Sie bezeugen: Um 1450 ist noch keineswegs die mechanische Uhr das Modell für präzise Messvorgänge. Die Zeitbestimmung steht nicht im Vordergrund. In Giovanni Tortellis Kapitel »Horologium« seines ebenfalls 1450 entstandenen enzyklopädischen Kompendiums *De orthographia dictionum e Graecis tractarum* ist das mechanische Schlagwerk nur ein Beispiel unter den wichtigsten neueren Erfindungen.³⁵ Für Cusanus ist es ein willkommenes Beispiel, um die Möglichkeiten der Erkenntnis, der Welt- wie der Gotteserkenntnis, zu veranschaulichen. In *De visione dei* (1453) versteht er die Uhr zwar als einen Zeitanzeiger, vor allem aber als Zeitgefäß und Zeitmodell. Wo für uns der Schlag der sechsten Stunde vor dem der siebten ertönt, ist in der Uhr selbst keine Stunde früher oder später als eine andere. Alle

35 Keller 1970.

existieren gleichzeitig. Sie sind eingefaltet im Prinzip der Zeit und werden ausgefaltet in der ertönenden Messung eines Nacheinander. So kann die Idee der Uhr einen Eindruck vom Wesen der Ewigkeit geben – in der alles Existierende und Mögliche enthalten, aber gemäß dem Charakter der Ewigkeit enthalten ist.³⁶

Auch in *De staticis experimentis* geht es um eine grundsätzlichere Art des Messens, die sich nicht auf materielle Erscheinungen und praxeologische Dimensionen beschränkt. Auf dem Spiel stehen Erkenntnisprozesse approximativen Charakters. Das Verfahren, das dabei zum Einsatz kommt, besteht nicht in einem schlichten Wägen, sondern in einem Vergleichen verschiedenartiger Vorgänge, die sich über die Gewichtsangabe aufeinander beziehen lassen. Es besteht in einem Ermitteln von Proportionen.³⁷ Verglichen wird zum Beispiel, will man die Tageszeit herausfinden, die in 24 Stunden durch die Uhr gelaufene Wassermenge (die 24 Stunden lassen sich anhand des Sonnenaufgangs bestimmen) mit einer in kürzerer Zeit durchgelaufenen Menge; die eine dient als Maßstab für die andere.³⁸ Die Zeit, die Cusanus noch nach ungleich langen Stunden zählt, gilt in diesem Zusammenhang nicht einfach, mit Aristoteles, als Maß der Bewegung. Sie ist einer der Maßstäbe, die, kombiniert, eine komplexere und umfassendere Form des Messens ermöglichen sollen als bis dahin üblich. Sie ist Teil einer Inbezugsetzung sowohl homogener Phänomene als auch heterogener Abläufe, bei denen die Bestimmung der Zeitdauer und des Zeitpunkts zusammenhängen.³⁹

36 Nicolaus de Cusa, *Opera omnia*, Bd. VI, ed. Riemann, 39f. (43,8–15/44,8–12): »Conceptus enim simplex horologii complicat omnem successionem temporalem. Et esto, quod horologium sit conceptus. Tunc licet prius audiamus sonum sextae horae quam septimae, non tamen auditur septima, nisi quando iubet conceptus, neque sexta est prius in conceptu quam septima aut octava, sed in unico conceptu horologii nulla hora est prior aut posterior alia, quamvis horologium numquam horam sonet, nisi quando conceptus iubet [...] Sit igitur conceptus horologii quasi ipsa aeternitas; tunc motus in horologio est successio. Complicat igitur aeternitas successionem et explicat. Nam conceptus horologii, qui est aeternitas, complicat pariter et explicat omnia«; vgl. Neumann 2010, 142–149.

37 Vgl. Estrada 2008.

38 Nicolaus de Cusa, *Opera omnia*, Bd. V, 132,27–133,4: »ORATOR. Nonne et tempus diei ponderari sic possit? IDIOTA. Si aquam ex clepsedra ab ortu ad ortum solis ceperis et ponderaveris et iterum fluere alia die ab ortu feceris, ex proportionem ponderis effluxae aquae ad primum pondus horam et tempus diei scire poteris.«

39 Der sorgfältig edierte Pariser Druck von 1512 führt den Gedanken noch weiter,

Als Heinrich Seuse Mitte des 14. Jahrhunderts die Zeitmeditation in der Schrift einzufangen versuchte, ging es ihm um die gegenwärtigen Zustände und den Wunsch, eine »tranquilitas temporum in diebus nostris« zu erreichen (*Horologium*, 416, 26f.). Bei der 100 Jahre späteren Illustration rückt das Messen, das Bestimmen von Zeitpunkten und Positionen in den Vordergrund, ohne dass aber die Idee der maßstabsetzenden göttlichen Ordnung preisgegeben wäre. Was sich hier auszubilden scheint, ist eine Vorstellung von »tempus«, die sich nicht nur auf das Prinzip der Welt bezieht, sondern auf eine die göttliche und die menschliche Sphäre verbindende Gemeinsamkeit. Terminologisch gefasst ist dies nicht: Die beigegebene Erläuterung spricht nicht von der Zeit, sondern von Christus, der ewigen, in der Geschichte menschengewordenen Weisheit.

Traditionelle Muster bleiben präsent. Sie werden aber um neue Motive ergänzt und treten in andere Kontexte ein. Konstanz und Veränderung – das ist auch sonst eine Spannung, die die temporalen Diskurse durchzieht. Auf zahlreichen (sich berührenden und überlagernden) Feldern spielen vom 14. Jahrhundert an Zeitdimensionen eine wichtige Rolle. Nur einige von ihnen seien angedeutet.

Theorie. Schon im 13. Jahrhundert hatten Theologen und Philosophen nicht nur in Bezug auf Augustinus, Boethius und andere das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit systematisch zu fassen versucht.⁴⁰ Sie diskutierten auch im Rückgriff auf Aristoteles und seine ins Lateinische übersetzten arabischen Kommentatoren intensiv die Existenz und die Natur der Zeit, ihr Verhältnis zur Bewegung, zur Weltseele und zur menschlichen Seele, die Relation zwischen einer theologischen und einer naturwissenschaftlichen Zeitdimension.⁴¹ Mit der aufkommenden Vorstellung der Ewigkeit der Welt, obschon 1277 als häretisch verurteilt, erfuhr die irdische Zeit (»tempus«) eine Aufwertung; die Kategorie

indem explizit von der »Zeit der Bewegung« (»tempus motus«) die Rede ist und die Vorzüge der Sanduhr (»clepsydra arenalis«) gegenüber der Wasseruhr (»clepsydra aquatilis«) ins Feld geführt werden; Nicolaus de Cusa, *Opera omnia*, Bd. V, 131; Nicolaus von Cues, *Der Laie über Versuche mit der Waage*, 34, 68f.

⁴⁰ Largier 1989; Dales 1990; Porro 2002; Jaritz/Moreno-Riaño 2003; Fox 2006; Kolbinger 2014.

⁴¹ Maier 1951; Duhem 1956, 303–441; Blumenberg 1975, 527–566; Jeck 1993; zum »duplex tempus« bei Albertus Magnus Blasberg 2000.

des ›aevum‹ spielte eine zunehmend wichtige Rolle.⁴² Es entwickelte sich ein doppelter Begriff der Zeit: Sie ist »einerseits ein Maß, mit dem Prozesse gemessen werden, andererseits ist sie selbst das, was gemessen wird.«⁴³ Vom 14. Jahrhundert an gewinnt das Erfahrungsmoment in der Zeitphilosophie an Bedeutung: Franziskanische Gelehrte beschäftigen sich mit Dimensionen der Subjektivierung.⁴⁴ Bei den Pariser Naturphilosophen leitet »die alltägliche *experientia* [...] die Theorie«.⁴⁵ Nicolaus Cusanus geht zwar mit der Tradition davon aus, die Zeit sei von Gott zusammen mit der Welt geschaffen worden. Als gemessene sei sie aber zugleich »das Organ, dessen sich die Seele bedient, um ihre Grundfunktion: die Funktion der Ordnung und Sichtung des Mannigfaltigen, vielfältig Verstreuten erfüllen zu können«.⁴⁶ Gemäß dem *Dialog über das Globusspiel* (1462/63) »sind das Jahr, der Monat, die Stunde vom Menschen geschaffene Werkzeuge der Zeitmessung. Und so ist die Zeit, da sie das Maß der Bewegung ist, Werkzeug der messenden Seele. Der Wesensgrund der Seele hängt also nicht von der Zeit ab, sondern der Wesensgrund des Bewegungsmaßes, das Zeit genannt wird, hängt von der Verstandesseele ab [...]; sie gebraucht die Zeit als Werkzeug und Organ, um die Bewegungen zu unterscheiden«.⁴⁷ Salopp formuliert den Sachverhalt Johann Fischart in seiner Bearbeitung von Rabelais' *Gargantua* (1575/90): »die stunden seind des Menschen halben, unnd nicht der Mensch von der Stunden wegen gemacht«.⁴⁸

Handbuchwissen. Hielt sich die theoretische Diskussion lange an einen aus der Tradition stammenden Begriff von ›tempus‹ oder ›duratio‹, der in Auseinandersetzung mit den Autoritäten fixiert wurde, zeichnet sich spätestens im 16. Jahrhundert in den philosophischen Handbüchern

42 Kantorowicz 1957/1990, 279–289.

43 Blumenberg 1975, 552.

44 Maier 1950; s. auch Perler 1988.

45 Sarnowsky 1984, 161.

46 Cassirer 1927, 44.

47 Nicolaus de Cusa, *Dialogus de ludo globi*, ed. Senger, übers. Bredow, Nr. 94: »Sic annus, mensis, horae sunt instrumenta mensurae temporis per hominem creatae. Sic tempus, cum sit mensura motus, mensurantis animae est instrumentum. Non igitur dependet ratio animae a tempore, sed ratio mensurae motus, quae tempus dicitur, ab anima rationali dependet [...], cum utatur tempore pro instrumento et organo ad discretionem motuum faciendam«; vgl. auch Blumenberg 1975, 564f.; zur philosophiehistorischen Dimension des Verhältnisses von Zeit und Bewusstsein von der Antike bis zur Moderne Mooij 2005.

48 Fischart, *Geschichtklitterung*, ed. Nyssen, 369.

und Enzyklopädien die Tendenz ab, den Ausdruck selbst zum Ausgangspunkt zu machen und seine verschiedenen Aspekte auszubreiten. In Giorgio Vallas monumentalem *De expetendis et fugiendis rebus opus* (Venedig 1501, Bd. 1, Buch 20, Kap. 21/22) finden sich in zwei knappen Abschnitten, unhierarchisiert und achronologisch, die Meinungen von Pythagoras (Zeit als gesamte Bewegung der umgebenden Sphäre) und Platon (Zeit als Bewegung des Himmels) neben denen von Aristoteles, Demokrit oder Epikur.⁴⁹ Gregor Reisch erwähnt in seinem Lehrer-Schüler-Dialog *Margarita philosophica* (Freiburg 1503, Ausg. letzter Hand Basel 1517), für die Frage, ob die Zeit Bewegung oder etwas anderes sei, zunächst drei Hauptpositionen; aus ihrer Verschiedenheit ergibt sich für ihn der mit Augustinus formulierte Rätselcharakter der Zeit; im Folgenden nimmt er dann aber doch Bestimmungen im Hinblick auf den Ablauf, das Davor und Danach, das Jetzt und das Verhältnis der Zeit zur Dauer und zur Ewigkeit vor.⁵⁰ Der gelehrte Mythograph Lilius Gregorius Giraldus gibt in seiner Schrift *De annis et mensibus, caeterisque temporum partibus* (Basel 1541) einen auf die Antike zurückgehenden systematischen Überblick über die Definitionen der Zeit, die Zeiteinheiten und -einteilungen (»Tempus uariè à uariis descriptum«; S. 3); mit Register und Kalender versehen, dient das Werk zugleich als pragmatisches Kompendium. Girolamo Cardano setzt in *De subtilitate* (Nürnberg 1550, Buch 18) bei dem Traum einer mehrtägigen Fußreise an; beim Aufwachen habe er festgestellt, dass kaum eine Stunde schlafend vergangen sei. Das Beispiel dient dazu, die aristotelische Definition der Zeit als Maß der Bewegung »in den subjektiven Bereich der Selbstwahrnehmung« zu verschieben; Cardano beschreibt die Zeit als »zugleich Urheber von Werden und Vergehen, Leben und Tod«, sie sei in der Erwartung lang, in der Erinnerung aber kurz, sie begleite stets den Menschen und sei doch nie zu erkennen.⁵¹

Horizont. In den mittelalterlichen christlichen Gesellschaften geschah die Konstruktion des Verhältnisses von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einerseits in Bezug auf die nichtchristliche Antike, das jüdisch-alttestamentliche Altertum und die neutestamentlich-frühchristliche Ära, andererseits in Bezug auf die zu erwartende Endzeit,

49 Kessler 2007, 29–31, 40f. (Text).

50 Reisch, *Margarita philosophica*, übers. Schönberger, 362–364.

51 Kessler 2007, 31–33, 42f. (Text); s. auch Grafton 1999, 8f.

die in geringerer oder größerer Nähe zur eigenen Gegenwart angesetzt wurde. Was den ersten Punkt betrifft: Im 14. Jahrhundert lässt sich eine Verschiebung in der Bedeutung des lange schon benutzten Wortpaars ›antiquus‹/›modernus‹ beobachten; dieses bezeichnet nicht mehr allein das Verhältnis der Gegenwart zur Vergangenheit, sondern auch Stufen innerhalb der aktuellen Wissenschaftsentwicklung – es wird vom historischen Ordnungs- zum systematischen Sachbegriff.⁵² In der Folgezeit zeigen sich dann sehr verschiedene Zuordnungen der Kategorien ›alt‹ und ›neu‹, schwankend zwischen ›Resignation‹ und ›Hochgefühl‹ bezüglich der Gegenwart,⁵³ teilweise eher geschichtsteologisch, teilweise eher moraltheologisch perspektiviert: Im einen Fall dominiert das Interesse an einer neuen Empirie und das Verständnis der Gegenwart als einer neuen, die das antike Wissen wiedergewinnt und zugleich übertrifft; im anderen herrscht eine Skepsis bezüglich des Neuen, dessen höherer Nutzen in Zweifel gezogen wird.⁵⁴ Zum zweiten Punkt: Gelegentlich versucht man nun, die sich beständig erneuernde und beständig verschiebende Erwartung der Endzeit und des Weltendes⁵⁵ auf ein solideres Fundament zu stellen: Nicolaus Cusanus unternimmt in seiner 1446 verfassten *Coniectura de ultimis diebus* eine komplizierte Kalkulation des für das Endgericht zu erwartenden Zeitpunkts. Dabei stützt er sich auf die Biographie Jesu, untermauert aber die gewonnenen Ergebnisse durch parallele Berechnungen – das ermittelte Datum, 1734, liegt weiter in der Zukunft als bei anderen zeitgenössischen Ansätzen und mag nicht zuletzt dazu dienen, eine Frist zu eröffnen für größere reformpolitische Projekte.⁵⁶

Technik. Das Messen von Abläufen gewinnt seit dem 14. Jahrhundert an Bedeutung.⁵⁷ Verschiedene Arten von Uhren breiten sich aus: die noch relativ neuen Sanduhren ebenso wie die seit Langem bekannten Sonnenuhren. Vor allem aber die mechanischen Uhren oder Räderuhren, die vielleicht an die im klösterlichen Bereich benutzten Weckeinrichtungen anschließen. Sie basieren auf dem Prinzip der Hemmung

52 Freund 1958, 113.

53 Gössmann 1974, 140; s. auch Zimmermann 1974.

54 Müller 1991; s. auch Schäufele 2012; Schulz 2018; Kiening 2019.

55 Vgl. u.a. Cohn 1957; Fin des temps 1993; Wieser 2013.

56 Aris 2008.

57 Cipolla 1967; Landes 1983, 17–82; Dohrn-van Rossum 1992 in Modifizierung von Le Goff 1960; Glennie/Thrift 2009; zur Zeitmessung im Mittelalter ein Überblick bei Porter 2010.

und auf der Kombination mehrerer Elemente: »ein senkrecht aufgehängter Stab (›Spindel‹) mit zwei in der Längsachse angesetzten Plättchen (›Lappen‹) sowie einem waagrecht aufgesetzten Balken (›Waag‹), an dessen beiden gleichlangen Armen je ein Gewicht verschiebbar angebracht ist, und ein sich in senkrechter Ebene drehendes Kronrad. [...] Indem das Kronrad sich dreht, schiebt einer der Zähne den einen der beiden Lappen, welcher diesen Zahn aufhält, beiseite; an der diametral gegenüberliegenden Stelle des Zahnkranzes stellt sich nun der andere der beiden Lappen einem Zahn entgegen, um von ihm beiseite geschoben zu werden« etc.⁵⁸ Die Hemmung unterbricht also den Ablauf und macht ihn genau dadurch einteilbar. Sie bringt Momente der Gleichförmigkeit und der Abstraktion ins Spiel. Sie ermöglicht es, sich vom Licht der Sonne wie von manuellen Impulsen zu emanzipieren – im Prinzip zumindest, erforderten die frühen Räderuhren doch ein beständiges Nachjustieren der Gewichte. Desungeachtet wurden sie schnell auf öffentlichen Gebäuden in ganz Europa angebracht; allein für die 1370er Jahre lassen sich Einrichtungen in fast 80 europäischen Städten nachweisen.⁵⁹ Schon einige Jahre zuvor entstanden erste Traktate über die Konstruktionsweise der Uhren.⁶⁰ Ab Mitte des 15. Jahrhunderts, wenn die Antriebsfeder und die Unrast eingeführt werden, ergeben sich sukzessive Verfeinerungen und Verkleinerungen – auch bei den Sonnenuhren, die man nun in der Tasche oder sogar in einem Fingerring bei sich haben kann. Zudem findet die Uhrenmetaphorik, wie gesehen, breite Verwendung.⁶¹

Soziale Praxis. Die Glockenschläge der Kirchen- und Turmuhren beginnen im späten Mittelalter das (städtische) Leben zu strukturieren; zunächst noch auf die Stunden beschränkt, werden im 15. Jahrhundert immer öfter auch die Viertelstunden angezeigt;⁶² zahlreich sind die Diskussionen, die sich um die Glocken entspinnen.⁶³ In amtlichen Dokumenten, Notariatsinstrumenten etwa, aber auch in Chroniken, Reise-

58 Okken 1989, 100f.; zur Entwicklungsgeschichte im deutschen Raum Maurice 1986.

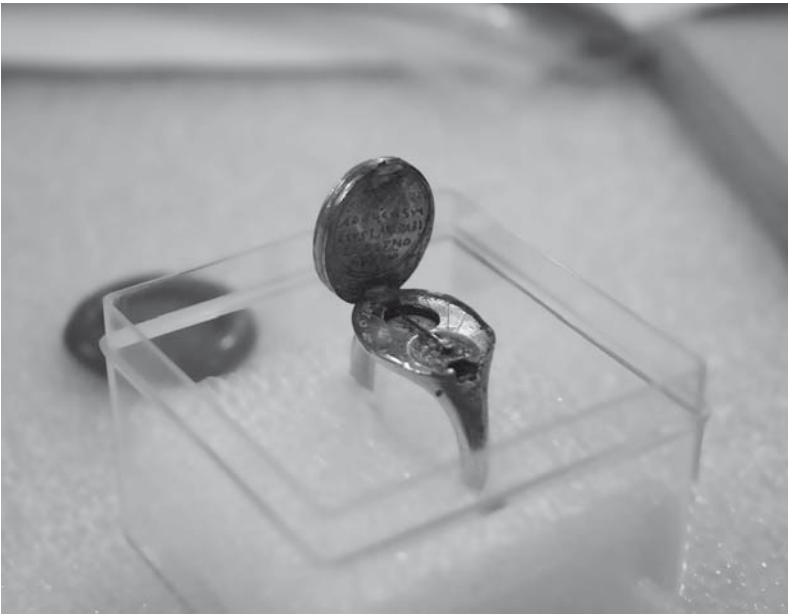
59 Dohrn-van Rossum 1992, 153; zu einer der frühesten aufwendigen Konstruktionen North 2005; am Beispiel Berns Marti 2010.

60 Vgl. Giovanni Dondi, *Tractatus*, ed. Poulle; Albini 2013; *Petit Traité*: Morpurgo 1954; Zumthor 1957.

61 Neumann 2010; Faraday 2019.

62 Wendorff 1985, 149.

63 Vgl. Schwedler 2020 mit Literatur.



Ringsonnenuhr (aus dem Besitz Heinrich Bullingers), 1525; Zürich, ZB, DEP 403.a

berichten und Selbstzeugnissen, spielen Zeitindikatoren eine wichtige Rolle.⁶⁴ Arbeitszeit und Arbeitsleistung müssen je neu geregelt werden.⁶⁵ In Fremdsprachenhandbüchern, gedacht für Kaufleute und Reisende, begegnen Musterdialoge, die unter anderem lehren, nach der Uhrzeit zu fragen.⁶⁶ Man neigt dazu, »wichtige Lebens- und Kulturäußerungen zu datieren«, und findet an der Datierung an und für sich Gefallen: In einer Ballade von Eustache Deschamps (gest. 1404) über die Geburt Karls VI. und seines Bruders Ludwig von Orléans bestehen die ersten drei Strophen aus kaum mehr als versifizierten Zahlen- und Datumsangaben, Konstellationshinweisen und Namensnennungen.⁶⁷ Zwar verlieren nicht, wie Arno Borst meinte, die »geheiligte[n] Tage und Zahlen an Gewicht«, sie spielen für Datierungen eine wichtige Rolle; zweifellos aber werden »vereinbarte Termine und Kalküle« wichtig. Sie verkünden »nicht die

64 Dohrn-van Rossum 1992, 204–210; Sutter 2001; die zeitliche Belastung von Amtsträgern wird verschiedentlich formuliert: Landolt 2005.

65 Fouquet 1998.

66 Bradbury/Collette 2009, 355.

67 Glasser 1936, 65f.

Wirklichkeit Gottes, sondern Beziehungen zwischen Menschen.«⁶⁸ Statt um die Orientierung an der Vergangenheit geht es mehr und mehr auch um die Gestaltung der Gegenwart und der Zukunft, um die Verzeitlichung der Alltagswelt wie der kommunikativen und medialen Praxis, die wachsende Bedeutung der Lebenszeit. Zu den populärsten Medien der Zeit werden Kalender, Almanache und Praktiken.⁶⁹

Sprache. Im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit kommen vielzählige Zeitkategorien zur Geltung. Sie beziehen sich auf die neuen mechanischen Uhr- und Glockenwerke.⁷⁰ Sie betreffen aber auch allgemeine Aspekte der Zeit: ihre zehn basalen Elemente (›instans‹, ›praesens‹, ›nunc‹, ›periodus‹, ›momentum‹, ›duratio‹, ›mora‹, ›diurnitas‹, ›protensio‹, ›quando‹)⁷¹ und ihre historisch-sozialen Gegebenheiten – die Dimension der Andersartigkeit und Wandelbarkeit (›diversitas temporum‹) oder die Unterscheidung zwischen individueller und kollektiver Zeit (›tempus proprium‹ / ›tempus commune‹).⁷² In den Volkssprachen wird der zeitbezogene Wortschatz stark ausgebaut. Für das Deutsche lassen sich über 400 Temporaladverbien nachweisen.⁷³ Manche Autoren experimentieren mit den Kategorien: Johannes von Tepl spricht in seinem *Ackermann* (um 1400), wenn es darum geht, verschiedene Lebensdauern zu veranschaulichen, von ›Weilwesen‹, ›Zeitwesen‹ und ›Immerwesen‹ (34,67f.); Oswald von Wolkenstein (gest. 1445) benutzt in seinen Liedern zweimal den Ausdruck ›Quint‹, um die kleinstdenkbare Zeiteinheit unterhalb der Minute zu erfassen (Kl 23 I,30; Kl 68 I,6). Im Französischen werden zahlreiche Wörter und Wendungen geläufig, die, teilweise aus dem Lateinischen übernommen, die Zeitmessung und -einteilung, den Ablauf und die Bewertung der Zeit betreffen: ›accélérer‹, ›annuité‹, ›antécédent‹, ›centenaire‹, ›décade‹, ›intervalle‹, ›lustre‹, ›période‹, ›postérité‹, ›temporiser‹, ›avoir temps‹, ›gagner temps‹, ›perdre temps‹.⁷⁴ Man

68 Borst 1990, 62.

69 Kiening 2020 mit weiterer Literatur.

70 Zu Glocken und Glöckchen Lecouteux 2012; für den Wortschatz instruktiv ist der frühe *Traité* (Zumthor 1957); s. auch am Beispiel der Uhren in der Normandie Désannaux 2010.

71 Fox 2006, 23–49, eine andere Einteilung bei Isidor von Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. Lindsey, V,29,1: »Tempora autem momentis, horis, diebus, mensibus, annis, lustris, saeculis, aetatibus dividuntur.«

72 Schreiner 1987, bes. 414–426, 385.

73 Wiktorowicz 2008.

74 Glasser 1936, 69f.

situieren sich in Bezug auf Abläufe, die genauer eingeteilt werden, Fluss und Gang der Zeit, subjektive und zukunftsbezogene Dimension erhalten Bedeutung.⁷⁵ Doch bleibt die Verwendung genuiner Wörter der Zeitmessung wie ›heure‹ oder ›horaire‹ oft einigermaßen vage; ›minute‹ und ›seconde‹ kommen in alltäglichen Kontexten kaum vor.⁷⁶ Im Wortschatz zweier produktiver deutscher Autoren wie Thomas Murner und Hans Sachs trifft man sie gar nicht an.

Bildkunst. Gab es vor dem 15. Jahrhundert nur relativ wenige Darstellungen der Zeit in abstrakter oder personifizierter Form, so ändert sich dies mit der Rezeption von Petrarcas *Trionfi*. Der Triumph der Zeit, überwunden von der Ewigkeit, wird nun häufig in Handschriften und Drucken dargestellt. Man sieht den auf einem Wagen gezogenen oder aus den Lüften erscheinenden geflügelten Kronos/Chronos.⁷⁷ Er trägt Züge des Planetenherrschers Saturn und vereint gelegentlich alte und neue Attribute: Auf einem Tafelbild des Jacopo del Sellaio (um 1480) hält er die Sanduhr in der Hand, steht aber auf einer Räderuhr, deren Ziffernblatt eine Sonne aufweist und deren Hemmungsmechanismus er mit einem langen Stab einstellt; am Uhrständer zerren ein weißer und ein schwarzer Hund, Verkörperungen von Tag und Nacht.⁷⁸ Naturzeitliche, kosmologische und mechanische Aspekte überlagern sich. Die Darstellung der Uhr mag durch Botticellis kurz zuvor entstandenes Augustinusfresko in der Florentiner Ognissantikirche inspiriert sein. Im Hintergrund des Heiligen sieht man einen aufgeschlagenen Codex mit den Lehrsätzen des Pythagoras, vor dem sich eine radgetriebene Uhr befindet; sie zeigt die Zeit des Sonnenuntergangs an, die Zeit, in der Augustinus seine Vision des (angeblich genau in diesem Moment gestorbenen) Hieronymus gehabt haben soll.⁷⁹ Die religiöse Dimension bildet eine schillernde Kombination mit der mechanischen und der geometrischen. Im 16. Jahrhundert findet man die geflügelte Kronosfigur auf vielen Titelblättern, meist mit den Attributen Stunden-glas und Sichel versehen und manchmal von einer Devise begleitet, die

75 Ebd., bes. 65–176; zur Kritik an den oft zu wenig abgestützten Schlüssen Glassers Jäckel 1936.

76 Matoré 1987 und 1989.

77 Panofsky 1939; Klibansky/Panofsky/Saxl 1964; Macey 1978 und 1987; Ortner 1998; S. Cohen 2014.

78 S. Cohen 2014, 151–155; Ortner 1998, 259–263.

79 S. Cohen 2014, 151/154.



Jacopo del Sellaio,
Trionfo del Tempo, um 1486;
Fiesole, Museo Bandini



Sandro Botticelli,
St. Agostino, 1486;
Firenze, Ognissanti