

PALINGENESIA

Schriftenreihe für Klassische Altertumswissenschaft

Begründet von Rudolf Stark

Herausgegeben von CHRISTOPH SCHUBERT

Band 103

Stefan Freund / Meike Rühl /
Christoph Schubert (Hg.)

Von Zeitenwenden und Zeitenenden

Reflexion und Konstruktion von Endzeiten
und Epochenwenden im Spannungsfeld
von Antike und Christentum



Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung

Coverabbildung:

Phönix in einem Mosaik aus Antiochia am Orontes, jetzt im Louvre.
Fondation Eugène Piot, Monuments et Mémoires, publ. par l'Académie
des Inscriptions et Belles-Lettres 36, 1938, 100.

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.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2015

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-11174-4 (Print)

ISBN 978-3-515-11177-5 (E-Book)

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Stefan Freund, Meike Rühl, Christoph Schubert</i> Vorwort	7
-----------------------------------------------------------------------	---

ZEITENWENDEN

<i>Ulrich Eigler</i> Mit Alt mach Neu. Die sogenannte augusteische Zeitenwende als Oxymoron	15
<i>Bruno Bleckmann</i> Die konstantinische Wende. Bemerkungen zur antiken Wahrnehmung der Regierung Konstantins als ‚Wende‘	31
<i>Armin Eich</i> Der Untergang des Imperium Romanum in der antiken Literatur	45

ZEITEN(W)ENDEN

<i>Anja Wolkenhauer</i> Zeitlose Orte. Überlegungen zur fragilen Zeitstruktur von Höhle, Nacht und Paradies in der römischen Literatur	75
<i>Meike Rühl</i> <i>dubium tempus</i> . Zeitenende und -anfang als Strukturprinzip der Literatur in neronischer Zeit	95
<i>Elisabeth Stein</i> Alles golden? Literatur(geschichte) aus der Sicht der Humanisten	115

ZEITENENDEN

<i>Klaus Wengst</i> „Es wird keine Zeit mehr sein“ (Apk 10,6). Vom visionären Schreiben, dass es nicht immer so weiter geht, in der Apokalypse des Johannes	129
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Stefan Freund</i>	
<i>Horret animus dicere. Form und Transformation des Endzeitdiskurses in der frühchristlichen lateinischen Literatur</i>	139
<i>Christoph Schubert</i>	
Apokalypse auf Römisch? Inkulturation und Exotismus christlich-jüdischer Endzeitvorstellungen bei Commodian	171
<i>Markus Stein</i>	
Lichtbefreiung durch drei Zeiten. Zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis	197
Index	213
Verzeichnis der Beiträger	219

VORWORT

Stefan Freund, Meike Rühl, Christoph Schubert

In der römischen Kaiserzeit vollzieht sich ein Paradigmenwechsel im Zeitverständnis: Während die griechisch-römische Antike vielgestaltige, oft zyklische Modelle einer Epochen- und Geschichtswahrnehmung kennt, ist das frühe Christentum geprägt von einer linearen und eschatologischen Zeitvorstellung. Mit der Ausbreitung des Christentums greift daher endzeitliches Denken in der historischen Selbstverortung Raum. Dieser Prozess wird in der Literatur fassbar, insofern darin die eigene Epoche als Endzeit, als Umbruch oder Neubeginn, als Blüte- oder Verfallszeit wahrgenommen oder gedeutet wird.

Diesem Thema widmete sich die Tagung „Von Zeitenwenden zu Zeitenenden. Reflexion und Konstruktion von Endzeiten und Epochenwenden im Spannungsfeld von Antike und Christentum“, die am 10./11. Mai 2012 an der Bergischen Universität Wuppertal stattfand und von der Fritz-Thyssen-Stiftung finanziert wurde.¹

Aus dem gestellten Thema ergeben sich folgende Leitfragen:

Während sich in der jüdisch-christlichen Tradition ein, bei aller Verschiedenheit in der konkreten Ausprägung, übergreifendes eschatologisches und weltgeschichtliches Ordnungsschema herausbildet, findet sich in der griechisch-römischen Antike eine Vielzahl unterschiedlicher Zeit-, und Geschichtskonzepte. Daher ist zu untersuchen, wie sich ein Epochen- und Zeitbewusstsein in der Literatur der römischen Antike konstituiert, wie Umbrüche und Übergänge reflektiert werden, welche ethischen oder ästhetischen Implikationen aus der weltzeitlichen Selbstverortung folgen.

Christliche Literatur steht spätestens seit dem zweiten Jahrhundert vor der Aufgabe, ihr lineares, mehr oder weniger stark endzeitlich ausgerichtetes Geschichtskonzept einem pagan sozialisierten Publikum plausibel zu machen. In ähnlicher Weise müssen auch andere religiöse Sinnangebote wie zum Beispiel der Manichäismus das ihrer Lehre zugrunde liegende Zeitverständnis vermitteln. Näher zu betrachten ist daher schließlich, wie Autoren vor dem Hintergrund eschatologischen Denkens ihre Zeitdeutungsschemata weiterentwickeln und wie sie historische Umbrüche deuten.

Dahinter steht die grundsätzliche Frage: Wie trägt Literatur in Wechselwirkung mit politischen, religionsgeschichtlichen und sozio-ökonomischen Gegebenheiten zur Konstruktion eines Zeit- und Epochenbewusstseins bei? Das Epochen- und das wachsende Endzeitbewusstsein vor und während der Auseinandersetzung zwischen

¹ Herzlich gedankt sei der Fritz-Thyssen-Stiftung ebenso für die finanzielle Unterstützung der Drucklegung. Bei der Erstellung des Manuskripts waren Christoph Buhl, Stefanie Klene, Charlotte Schlie und Martin Schmidt behilflich. Auch ihnen danken wir vielmals.

ZEITLOSE ORTE

Überlegungen zur fragilen Zeitstruktur von Höhle, Nacht und Paradies
in der römischen Literatur

Anja Wolkenhauer

Tempus per se non intellegitur. Zeit ist nicht einfach da, Menschen können sie nicht ‚einfach so‘ wahrnehmen, sondern sie nur mittelbar erfahren. Zeit wird definiert, in ihren Wirkungen beschrieben und göttlichem oder menschlichem Handeln zugeordnet. Sie wird klassifiziert als ungreifbare Größe oder Instrument politischen Handelns, als poetischer Gegenstand oder Maß der alltäglichen Mühsal. Erst die fixierte und in einen spezifischen Referenzrahmen gestellte Zeiterfahrung ist für die historisch orientierte Forschung greifbar. Diese Referenzrahmen bestimmen die spezifische Wahrnehmung der Zeit, die ihr zugesprochene Autorität bzw. Beeinflussbarkeit; sie wirken ihrerseits auf den Handlungsrahmen, der für individuelles resp. gesellschaftliches Handeln angenommen wird.

Versuchsweise sollen diese Referenzrahmen als „kosmische Konstante“, „kulturelles Konstrukt“ und als „individuelle Zeiterfahrung“ benannt werden, wobei letztere in die ersten beiden ‚Zeitordnungen‘ eingebettet erscheint.¹ Eine derartige Differenzierung bietet eine Alternative zur historischen Unterscheidung von zyklischen und linearen Zeitvorstellungen. Beide Konzepte existierten in Rom nebeneinander; eine Entwicklung vom einen zum anderen hin, wie sie die ältere Forschung suchte, ist in Rom nicht nachweisbar. Je nach Zusammenhang treten lineare oder zyklische Vorstellungen stärker in den Vordergrund, die sich in römischen Texten also nicht nach älteren oder jünger, sondern nur nach Textspezifika wie Diskurszugehörigkeit, Publikum, Thema, Gattung u. ä. bestimmen lassen. Die drei Referenzrahmen und ihre Wechselwirkungen werden im Folgenden knapp skizziert, um im Anschluss ihre Negation, das ganze oder partielle Aussetzen der Zeit, näher zu untersuchen.

1 REFERENZRAHMEN

Die kosmische Zeitordnung, platonisch-zyklisch oder aristotelisch-linear gedacht, gilt als unantastbar und unveränderlich; die gesellschaftliche Zeitordnung hingegen ist in Rom diskutiert und besonders in der späten Republik verändert worden. Begleiterscheinungen dieser Reform der kulturellen Zeitordnung waren eine zuneh-

¹ Viele der hier knapp skizzierten Überlegungen beruhen auf Fallstudien, die ich in Wolkenhauer (2011) detailliert ausgeführt habe. Dort findet sich auch weiterführende Literatur.

mende zeitliche Fixierung und Verschriftlichung von Ereignissen und eine sukzessive Verzeitlichung des Alltags, die in der frühen Kaiserzeit ein Maß erreicht hatte, das für mehr als anderthalb Jahrtausende nicht mehr überboten wurde.²

Der erstgenannte Bereich, die kosmische Zeit, ist Gegenstand philosophischer und astronomischer Überlegungen, die sich in den antiken Diskursen z. B. in der Beschreibung der Gestirnsbewegung, im Bild des Planetensystems als ‚himmlischer Uhr‘ bei Platon oder in der aristotelischen Definition der Zeit als Maß der Veränderung konkretisieren.³ Diese ‚Zeit‘ wird primär als Moment der Dauer aufgefasst, die als kurzfristig linear oder langfristig kreisförmig erscheinende, gleichförmige Bewegung auf einer fixen Bahn zu veranschaulichen ist. Sie dient vor allem der naturphilosophischen Literatur als Bezugspunkt. Die Verankerung in Ursprungs- und Schöpfungserzählungen macht sie häufig zu einer präkulturellen, dem Göttlichen nahen oder ihm direkt zugehörigen Größe. Als Vorstellung zyklischer Dauer oder eines linear gerichteten, gleichmäßig verlaufenden, dem menschlichen Zugriff in jedem Fall entzogenen Zeitflusses hat sie aber auch jenseits naturphilosophischer Diskurse Anteil am kulturellen Wissen der Antike. Im Alltag prägt sie z. B. die Wahrnehmung des bäuerlichen Jahres, das – unabhängig von den jeweils gültigen kulturellen Zeitordnungen und den damit verbundenen Diskursen – in der agrarwissenschaftlichen Literatur, der georgischen Lehrdichtung oder den sogenannten Bauernkalendern als irdischer Spiegel kosmischer Abläufen erscheint.

Der zweite Bereich, die kulturelle Zeitordnung, ist vor allem an gesellschaftlichen Praktiken abzulesen. Hier werden Epochen definiert, Kalender entwickelt, Feiertage festgelegt, Lebensphasen fixiert, Ereignisse synchronisiert usw. Die genaue Bestimmung von Zeitpunkten und Übergängen in einem humanen Bezugsrahmen steht in ihrem Zentrum; Verschriftlichung spielt eine bedeutende Rolle. Ihre umfangreichste zusammenfassende Darstellung fand sie in Rom in den verlorenen *Antiquitates* des M. Terentius Varro, die der Kategorie der Zeit insgesamt fast ein Viertel des Textes (9 von 41 Büchern) widmeten, wobei zumindest die drei Bücher zur Kultpraxis eindeutig der kulturellen Zeitordnung zuzuweisen sind.⁴ Die Legitimation der kulturellen Zeitordnung erfolgt durch die Gesellschaft; sie kann im politischen Prozess verändert werden. Ein wichtiges *movens* dieser Reformen waren die Differenzen zwischen verschiedenen Zeitordnungen, die im Kulturkontakt sichtbar wurden: Griechische wie römische Geschichtsschreiber dachten z. B. explizit darüber nach, an welchem der zahlreichen zeitlichen Ordnungsschemata

2 Wichtige Indizien hierfür sind u. a. der Anstieg kleinteiliger Zeitbestimmungen in der damaligen Literatur oder, im Bereich der Realien, die zahlreichen Uhrenfunde aus Pompeji. Nachweise bei Gibbs (1976).

3 Plat. Tim. 37c–39e; Aristot. phys. 4,10–11, 219b1–2; Wolkenhauer (2011), 23–31.

4 Augustins Darstellung in civ. 6,3 macht es möglich, den Gesamtaufbau des Werks sowie die Titel der einzelnen Bücher *de temporibus* innerhalb der *Antiquitates divinae* als *de feriis*, *de ludis circensibus* und *de ludis scaenicis* zu bestimmen. Da sein Interesse primär den *Antiquitates divinae* galt, sind die (auch aus anderen Quellen gewonnenen) Informationen über die sechs Bücher des *tempus humanum* letztlich so fragmentarisch, dass nicht zu bestimmen ist, welche zeitlichen Referenzrahmen dort thematisiert wurden. Cardauns (1976), frg. 76–82; zum Gesamtaufbau vgl. 130f. Cardauns (2001), 50–60. Wolkenhauer (2011), 168–174.

des Mittelmeerraums (Synchronismen, Olympiaden, Gründungsjahre etc.) ihre Geschichtserzählung sich ausrichten solle.⁵ Ebenso registrierte Caesar die abweichenden kulturellen Zeitordnungen in Gallien oder Ägypten und war in der Lage, die tradierte römische Ordnung des Jahres durch die Kalenderreform neu zu bestimmen. Im Hintergrund dieser Diskurse steht deutlich sichtbar die Frage, ob und wodurch Veränderungen der bestehenden Zeitordnung zu legitimieren sind. Dabei werden in Rom sowohl die eigene Tradition als auch die Gottgegebenheit der kalendarischen Ordnung zur Begründung herangezogen: Während z. B. Cicero im Hinblick auf die Kalenderreform postulierte, dass die kulturelle Zeitordnung der kosmischen untergeordnet, die Ordnung der Zeit daher dem menschlichen Zugriff entzogen und Caesars Kalenderreform somit unzulässig sei, vertrat dieser im Gegenzug seine Kalenderreform offenbar als Rückkehr zur römischen Tradition, als Anpassung an das kosmische Maß (die Zyklizität des Sonnenjahres) und als Harmonisierung der eigenen Zeitordnung mit derjenigen anderer Kulturen des Mittelmeerraumes.⁶

Der dritte Bereich, der die Zeiterfahrungen des Individuums umfasst, findet sich besonders in den Texten, in denen uns ein literarisches ‚Ich‘ entgegentritt. Die dort formulierten Zeiterfahrungen können als Folge der Reibung, der Widerständigkeit gegen die beiden vorgenannten Zeitordnungen gelesen werden: Ein individuelles Leben erscheint sowohl in die kosmischen Abläufe von Monat und Jahr als auch in den Rhythmus der kulturellen Ereignisse und Fristen eingebettet. Es hat Anfang und Ende; es ist von einem ständigen ‚noch nicht‘ oder ‚nicht mehr‘, im Verhältnis zu den überindividuellen Zeitordnungen geprägt, die ihm – je nachdem – einen stützenden oder beengenden Rahmen verleihen. Wo diese Zeitskalen sich gegeneinander verschieben, erscheint das Individuum existentiell bedroht. So beschreibt es exemplarisch Ovid, der deutlicher als andere klassische Autoren widerstreitende Zeitordnungen in seinen Texten, besonders in der Exildichtung, registriert hat. Er soll daher zur Verdeutlichung des Gesagten kurz herangezogen werden:⁷

5 Wolkenhauer (2011), 194–208.

6 Wolkenhauer (2011), passim, bes. 221 ff. – Mit Caesars Eingriff beginnt übrigens, das sei zumindest am Rande bemerkt, tatsächlich eine neue zyklische Wahrnehmung im Hinblick auf das Kalenderjahr der Römer. Durch den Verzicht auf die Schaltmonate wird das Kalenderjahr am Ende der Republik endlich wieder zyklisch, da es fest an das Vegetationsjahr angebunden wird. Zyklisch meint hier, dass in jedem März sichtbar der Frühling beginnt, jeden April alles blüht und in jedem Juli geerntet werden kann. Noch für Cicero ist dies keine sicher zu handhabende Realität, sondern ein frommer Wunsch (Cic. Verr. 2,2,129–130). Die Kombination der Monatsnamen mit charakterisierenden Adjektiven setzt erst ganz allmählich in der augusteischen Dichtung ein.

7 Übers. angelehnt an G. Luck. Grundlegend für die Analyse dieser Passage ist Hinds (2005), bes. 214 f.; vgl. auch Wolkenhauer (2011), 323–326. In seiner Tristienausgabe schlägt Hall für *omnia* in Vers 10 die sachlich unergiebigere Konjekturen *momina* (zum *momen*, i.e. *motus*) vor. – Luck weist in seinem Kommentar auf Joachim Du Bellay hin, unter dessen „Regrets“ sich eine Elegie (Nr. 36, „Depuis que j’ai laissé mon naturel séjour“) findet, die eine sehr lesenswerte, textnahe und zugleich ähnlich autobiographisch gelagerte *Variatio* von trist. 5,10 darstellt: Es ist die Klage eines Mannes, der seit drei Jahren in Rom weilt, das für ihn Tomi ist. Ihm wird die Zeit lang, und er sehnt sich nach Paris und dem dort lebenden Freund zurück.

*Ut sumus in Ponto, ter frigore constitit Hister,
 facta est Euxini dura ter unda maris:
 at mihi iam uideor patria procul esse tot annis,
 Dardana quot Graio Troia sub hoste fuit.* 5
*stare putes, adeo procedunt tempora tarde,
 et peragit lentis passibus annus iter;
 nec mihi solstitium quicquam de noctibus aufert,
 efficit angustos nec mihi bruma dies.*
*scilicet in nobis rerum natura novata est,
 cumque meis curis omnia longa facit?* 10
*an peragunt solitos communia tempora motus,
 stantque magis vitae tempora dura meae?*

Seit ich am Pontus bin, ist die Donau dreimal vor Kälte erstarrt, sind dreimal die Wellen des Schwarzen Meeres fest geworden. Mir aber kommt es vor, als ob ich schon so viele Jahre von meiner Heimat fort wäre, wie Troia, die Stadt des Dardanos, vom griechischen Feind belagert wurde. Man könnte glauben, die Zeit stünde still: so langsam geht sie voran und mit so trägen Schritten vollendet das Jahr seinen Weg. Mir nimmt die Sommersonnenwende nichts von den Nächten weg, und die Wintersonnenwende macht mir die Tage nicht kurz. Ist denn wirklich bei mir die Natur ganz neu geworden und macht mit meinen Sorgen zusammen alles lang? Oder vollziehen die allen gemeinsamen Zeiten ihre gewohnten Bewegungen, und nur die harten Zeiten meines Lebens stehen still?

Ov. trist. 5,10,1–14

Auf die hier wiedergegebene einleitende Klage folgt noch eine differenzierte Darstellung aller Unbill, unter der Ovid im Exil zu leiden hat: die rauen Sitten, beständige Unruhen, Verständigungsschwierigkeiten und emotionale Isolation zeigen ein breites Spektrum von Alteritätserfahrungen, die am Ende in einer nur wenig verhüllten Bitte an den Kaiser um einen anderen Verbannungsort münden.⁸ Im Zentrum dieser Elegie stehen Verweigerung und Selbstbehauptung in einer fremden Umgebung, doch der Dichter stellt noch ein anderes, selbständiges, aber eng damit verflochtenes Motiv an den Anfang: Die offensichtliche Veränderung der zeitlichen Referenzrahmen und der daraus abgeleiteten Handlungsoptionen.⁹ Die Zeit steht am Beginn der Elegie, da sie wenn schon nicht die Urheberin, so doch eine verstärkende Kraft ist, die alle anderen Leiden vergrößert. Dadurch, dass die altvertraute Zeitordnung durcheinander geraten zu sein scheint, wird jedes Leiden ins Unendliche gedehnt. Dabei treten die drei verschiedenen zeitlichen Referenzrahmen sehr deutlich hervor:

Bruma und *solstitium* (sc. *aestivum*), Winter- und Sommersonnenwende sind zwei zentrale Parameter der kosmischen Ordnung, nach denen das Jahr und die Jahreszeiten in allen antiken Zeitordnungen gemessen werden. Das Überwinden der dunkelsten Zeit des Winters, der *bruma*, ist regelmäßig ein wichtiger Fixpunkt von Ovids pontischer Zeitrechnung und ersetzt dort meist die römische Kalender-

8 Ovids topische Klage über den *locus horribilis* behandelt Kettmann (1999), allerdings ohne auf die zeitliche Struktur des Ortes besonders einzugehen.

9 Zur Deutung der Elegie im Kontext der Exilerfahrung s. exemplarisch Feichtinger (2010) 38–56, bes. 47 f.

rechnung, deren Geltungsbereich für Ovid offenbar auf Rom beschränkt war.¹⁰ Die Datierung des dritten Exiljahres wird allerdings in einer rätselhaften, an ein Adynaton erinnernden Form angeboten:¹¹ Weder könne die Sommersonnenwende ihm die Nächte noch die Wintersonnenwende die Tage verkürzen (v. 7/8). Winter- und Sommersonnenwende finden in Tomi, das ungefähr auf der Breite von Rimini und Ravenna liegt, natürlich genau so statt wie in Rom. Die Daten sind hier vielleicht sogar besser fixierbar, aber sie ‚funktionieren‘ nicht. Es lohnt sich nicht, dass sie stattfinden, da in Tomi keine kulturellen Konventionen damit verbunden sind, so dass die individuelle Zeit- und Lebensordnung nicht mehr so sein kann, wie sie war.¹²

Der Sprecher veranschaulicht das Schwinden des individuellen Zeitempfindens, indem er die Wirksamkeit der kosmischen und der kulturellen Zeitordnung leugnet. Die Sonnenwenden bewirken nichts, und die kulturelle Zeitordnung Roms ist nur noch durch den verzerrten Vergleich der drei Exilwinter mit den historischen Daten des Trojanischen Krieges vorstellbar. Andersherum formuliert: Da die Zeitordnung des Individuums zwischen kosmischer und kultureller Zeitordnung ausgespannt ist, erscheint die *a priori* so unerschütterliche kosmische Ordnung nicht mehr als verlässlich, wenn die kulturelle verlorengeht. Dieser Funktionsverlust wird als Verlangsamung spürbar: Die Zeit schleicht, ist langsam, scheint zu stehen,¹³ ihre Signale, die nichts mehr ankündigen, sind nutzlos. Das Individuum erscheint existentiell verloren in einer Welt, in der Spuren der Zeit zwar sichtbar sind, ihre Deutung aber nicht mehr in den vertrauten Bahnen der *urbs* funktioniert.

Doch auch in der *urbs*, die in vielen Exilgedichten in den Blick kommt, ist die Zeitordnung nicht homogen. Denn neben den drei hier knapp skizzierten Perspektiven auf die Zeit – kosmisch, kulturell, individuell – steht die Topographie der Zeit, die festlegt, wo Zentrum und Peripherie liegen, wie weit eine Zeitordnung reicht und wo Bereiche fragiler oder fehlender Zeit zu erwarten sind, Orte der Zeitruehe oder der Zeitlosigkeit. Wenn man im Kontext mentalitätsgeschichtlicher Untersuchungen danach fragt, wo eine Kultur eine auf den ersten Blick absolut anmutende Größe gedanklich in Frage stellt, sie als fehlend, veränderlich oder fragil imaginiert, dann stößt man auf ganz unterschiedliche Texte: Die antiken Kulturentstehungsmythen denken die Zeit an sich als veränderliche Größe. Aristoteles stellt in den Kern seiner Zeittheorie den Mythos von den sardischen Schläfern, der die kosmische Zeit von ihrer jeweiligen Wahrnehmung durch den Menschen abhängig macht und

10 Ov. trist. 4,7,1; Pont. 4,13,40; zu den Sommern vgl. Pont. 4,10,1; Pont. 2,10,37 (die langen Abende). Die Nutzung kosmischer Daten anstelle des römischen Kalenders veranschaulicht Ov. Pont. 3,3,5–6; dazu Wolkenhauer (2011), 326.

11 Vgl. etwa. Ov. Pont. 2,4,25 ff.

12 Was man – besonders in Liebesdingen – wann und wo tun sollte, ist Gegenstand der *ars amatoria*. Dabei steht der Sommer im Vordergrund; den Winterabend als Zeit der Feste, der Gemeinschaft, aber auch der stillen Lektüre besangen v.a. Vergil (georg. 1,299–310; 3,375–383) oder Horaz (epist. 1,7,10–13). Weitere Texte zum winterlichen Alltagsleben sind zusammengestellt bei Rathmayr (2001), 218–294.

13 Ov. trist. 5,10,5: *stare putes, adeo procedunt tempora tarde / et peragit lentis passibus annus iter*. Hinds (2005), 215, bemerkt den Stillstand etymologisch auch in den Begriffen *sol-stitium* und *Hister* (zu ἵσταμαι).

dadurch relativiert. Fiktionale Darstellungen der Alterität, von fernen Epochen und fremden Ländern, erproben alternative kulturelle Zeitordnungen mit je spezifischen Eigenschaften. Aber auch die Nacht, Repräsentantin des gänzlich Anderen im Alltag, weist eine ganz eigene, fragile Zeitstruktur auf.

2 ZEITLOSE ORTE

2.1 Die Höhle

Die abstrakteste aller antiken Darstellungen der Zeit, Aristoteles' Zeittheorie, trägt in ihrem Zentrum die bildhafte Erzählung von den sardischen Schläfern. Sie hat die Nichtwahrnehmbarkeit der ‚Zeit an sich‘ zum Gegenstand, die hier als individuell erfahrene Zeitlosigkeit erscheint:¹⁴

Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ γε μεταβολῆς· ὅταν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος, καθάπερ οὐδὲ τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἥρωσιν, ὅταν ἐγερθῶσι· συνάπτουσι γὰρ τῷ πρότερον νῦν τὸ ὕστερον νῦν καὶ ἐν ποιοῦσιν, ἐξαίρουντες διὰ τὴν ἀναίσθησίαν τὸ μεταξύ. ὥσπερ οὖν εἰ μὴ ἦν ἕτερον τὸ νῦν ἀλλὰ ταῦτό καὶ ἐν, οὐκ ἂν ἦν χρόνος, οὕτως καὶ ἐπεὶ λανθάνει ἕτερον ὄν, οὐ δοκεῖ εἶναι τὸ μεταξύ χρόνος. εἰ δὴ τὸ μὴ οἶεσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν, ὅταν μὴ ὄρ καὶ ζῶμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλ' ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαρέτῳ φαίνεται ἡ ψυχὴ μένειν, ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὀρίσωμεν, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος.

Aber andererseits ist Zeit auch ohne Veränderung nicht möglich. Denn wenn wir in unserem Denken keine Veränderung durchmachen oder aber eine solche nicht bemerken, dann haben wir nicht den Eindruck, dass Zeit vergangen sei: wie es ja auch den sardischen Schläfern, die bei den Heroen schlafen, nach ihrem Aufwachen – so erzählt man – ergeht: sie knüpfen das spätere Jetzt unmittelbar an das frühere und lassen die beiden Zeitpunkte zusammenfallen, indem sie die Zwischenzeit infolge ihrer Bewusstlosigkeit einfach annullieren. Wie es also keine Zeit gäbe, wenn die Jetztpunkte nicht verschieden wären und es nur einen einzigen Jetztpunkt gäbe, so wirkt hier die Zwischenzeit, als wäre sie nicht gewesen, weil man es nicht merkt, dass die Jetztpunkte verschieden sind. Wenn demnach unser Zeitbewusstsein dann ausfällt, wenn wir keine Veränderung feststellen können, die Seele vielmehr an einem und demselben Zeitpunkte zu beharren scheint; wenn wir andererseits ein Zeitbewusstsein dann haben, wenn wir Veränderungen bemerken und feststellen, so beweist dies, dass Prozess (*kinesis*) und Veränderung (*metabolé*) Bedingungen der Zeit sind.

Aristot. phys. 4,11,218b

Die Geschichte von den sardischen Schläfern wird hier nicht weiter ausgeführt. Das Motiv ist allerdings in vielen Literaturen geläufig, erinnert sei nur an Epimenides in der Diktäischen Höhle, die Siebenschläferlegende und die Erzählung vom Schlaf des Königs Barbarossa im Berge.¹⁵ Die sardischen Schläfer schlafen eine unbestimmte Zeit lang an einem abgeschiedenen Ort in einer dunklen Höhle, vielleicht in

14 Übers. in Anlehnung an Hans Wagner.

15 Ausführlich dazu Koch (1883).

einem Heroon.¹⁶ Ob es hier um Ekstase, um Heilung oder philosophische Erkenntnis geht, bleibt offen, denn Aristoteles verschweigt die Motive der Handelnden,¹⁷ während er ihre unterschiedlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten hervorhebt: solange sie schlafen, spüren sie die vergehende Zeit nicht; wenn sie erwachen, können sie nicht ermessen, wie viele Stunden und Jahre mittlerweile vergangen sind, sofern der sie umgebende Raum sich nicht verändert hat.

Aristoteles zitiert hier, wie er sagt, eine alte, dem Mythos nahe Geschichte, um seiner raumorientierten Definition der Zeit Rückhalt zu verleihen. Dazu konzentriert er sich auf den visuell erfahrenen Raum und dessen Veränderung in der Zeit (*κίνησις καὶ μεταβολή*). Ausgehend von der menschlichen Grunderfahrung, dass jede Wahrnehmung durch Dunkelheit, Schlaf und Traum beeinflusst wird, arbeitet er die Schwächen des menschlichen Betrachters heraus, der die Zeit an sich nicht erkennen kann. Doch das ist nur ein Zwischenschritt; letztlich zielt der intellektuelle Aufwand, den Aristoteles durch Beispiel, Veranschaulichung, Mythos und Traum treibt, darauf, die Begrifflichkeit des Raumes als adäquates Vokabular zur Beschreibung zeitlicher Phänomene zu etablieren. Wenn Zeit nicht nur in der Begrifflichkeit des Raumes gedacht wird, sondern auch ohne Veränderungen im Raum gar nicht wahrgenommen werden kann, dann scheint die Zeit dort stillzustehen, wo sich nichts verändert *oder* wo keine Veränderung wahrgenommen wird. Da der Mensch kein Zeitorgan besitzt, kann die Zeit nur stellvertretend mit Hilfe der anderen Sinne – in seiner Erzählung: des Sehsinns – wahrgenommen werden.

Damit werden die Grenzen menschlicher Zeitwahrnehmung deutlich, die immer nur mittelbar erfolgen kann und an Licht und Bewegung gebunden ist. Nacht

16 Der spätantike Aristoteles-Kommentator Johannes Philoponos kategorisiert die Erzählung als Mythos und Paradeigma und geht davon aus, dass es sich um einen mehrtägigen Heilschlaf in einem sardischen Heiligtum gehandelt habe. (Schol. Arist. 218b23; Commentaria in Aristotelem Graeca, 17,715). Rohde (1880), 160, versucht eine etwas anders gewichtete Rekonstruktion des Mythos: „Man könnte sich vorstellen, dass auf Sardinien die Sage ging, einzelnen Menschen sei es geglückt, zu dem Aufenthaltsort jener entrückten Thestiaden (doch wohl in einer Berghöhle) vorzudringen; wo denn auch sie in langen Schlaf gesunken seien, aus welchem erwachend sie zu ihrem Erstaunen eine lange Zeit verflossen fanden, deren Verlauf sie doch nicht gespürt hatten. So dringen ja in vielen nordischen Sagen und Märchen einzelne Menschen zu den entrückten Helden und Göttern vor, finden den Weg in den Berg zu den Erdmännchen, oder, wie Tannhäuser, zu Frau Venus; und sehr häufig kommt der also Begünstigte nach Ablauf langer Jahre erst wieder an die Oberwelt, da er doch nur aller kürzeste Zeit drunten gewesen zu sein meinte.“

17 Die Kontrastierung ist auffällig; während sonst die Grenzerfahrung im Mittelpunkt steht, die Zeitstruktur hingegen nicht thematisiert wird, liest Aristoteles das Motiv auf einen bis dahin offenbar ungesesehenen Aspekt hin. Blum (2004) gibt zwar einen weiten Überblick über die Motivgeschichte, geht aber auf den hier besprochenen Fall nicht ein. – Zur Raumsymbolik der Höhle s. zuletzt Männlein-Robert (2012); zum Motiv des langen Höhlenaufenthalts bes. 5f. Die spezifische Zeitstruktur der Höhle scheint im platonischen Kontext wenig Bedeutung zu besitzen; man könnte allenfalls in der Rahmenerzählung der *Nomoi*, die eine Wanderung zur Zeushöhle zum sonst nicht weiter motivierten Zeitpunkt der Sommersonnenwende skizziert, eine Kontrastierung von expliziter Zeitlichkeit (der tagmessenden Sonne und ihrer Sommerwende als einem der vier Fixpunkte des astronomischen Zeit) und expliziter Zeitlosigkeit (der mythisch-dunklen Höhle) bemerken.

und Dunkelheit implizieren, so ist aus der Erzählung im Gegenzug zu schließen, nicht nur Welt-, sondern auch Zeitverlust. Die Erkenntnis, dass Licht, Bewegung und Zeitwahrnehmung nicht voneinander zu scheiden sind, bleibt in der späteren Diskussion um das Wesen der Zeit hintergründig immer präsent. So stellt Lukrez die immer nur mittelbare Wahrnehmung der Zeit an den Beginn seiner Definition und folgert daraus die Notwendigkeit von Bewegung zur Zeitbestimmung,¹⁸ und noch Servius zieht diesen Gedanken zur Deutung von Nachtszenen heran, wobei er das Moment der Wahrnehmung – *intellegitur* – besonders hervorhebt.¹⁹ Aristoteles, Lukrez, Servius stehen bei aller Unterschiedlichkeit für die gemeinsame Beobachtung ein, dass aufgrund der Gleichförmigkeit und Handlungsarmut, die üblicherweise in der Mitte der Nacht herrschen, die Zeit in der Mitte der Nacht nicht wahrnehmbar ist.

2.2 Das ferne Paradies

In der griechisch-römischen Antike gibt es neben der Höhle noch eine Reihe anderer literarischer Raumentwürfe, in denen die Zeit eine Rolle spielt. Anders als der Höhlentopos sind sie jedoch oberirdisch, wenngleich vom normalen Erfahrungsraum getrennt; sie werden von Helligkeit bestimmt und meist positiv beurteilt. Es sind jenseitige Orte und irdische Paradiese, die Utopien vor dem Begriff, so z. B. Ovids goldene Zeit (*aetas aurea*), Lukians Inseln der Seligen, die fernen Länder der Phäaken und Hyperboreer. Allen Darstellungen gemeinsam ist eine extreme Gleichförmigkeit, die Natur und Kultur gleichermaßen prägt. Dies impliziert ein gedachtes Anhalten oder Aussetzen der Zeit: Alle Abläufe erscheinen gedehnt oder verlangsamt, was idealiter zur Angleichung von Lebenszeit (Individualzeit) und Weltzeit (kosmischer Zeit) führt.²⁰ Exemplarisch für die positive, utopische Zeitdehnung sei hier wieder eine Passage aus Ovid, jetzt aus dem Zeitaltermythos der *Metamorphosen* angeführt:²¹

*Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris
mulcebant Zephyri natos sine semine flores;*

- 18 Lucr. 1,459–460: *tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis / consequitur sensus*; wieder aufgenommen 462–463: *nec per se quemquam tempus sentire fatendumst / semotum ab rerum motu placidaque quiete*.
- 19 Serv. Aen. 3,587: *Ait enim Lucretius quia per se tempus non intellegitur, nisi per actus humanos. medium autem noctis tempus actu caret; ergo intempesta, inactuosa, quasi sine tempore, hoc est sine actu per quem dinoscitur tempus* („Dies nämlich sagt Lucretius, dass die Zeit aus sich allein heraus nicht zu erkennen ist; sondern nur durch menschliches Handeln. Die Mitte der Nacht jedoch kennt kein Handeln; also bedeutet ‚unzeitig‘ ‚bewegungslos‘, gleichsam ohne Zeit, d. h. ohne Bewegung, durch die die Zeit zu erkennen ist“); zum Kontext der Servius-Stelle s. S. 88.
- 20 Vgl. Wolkenhauer (2012), 230f. – Ovids bereits erwähnter Verbannungsort Tomi bietet allerdings einen *locus horribilis*, ein Zerrbild des Ideals, dessen Entzeitlichung nicht zu einer idealen Ordnung, sondern zum Orientierungsverlust führt.
- 21 Übersetzung in Anlehnung an G. Fink; zum Topos s. grundlegend Reynen (1965).

*mox etiam fruges tellus inarata ferebat,
nec renovatus ager gravidis canebat aristas; 110
flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant,
flavaque de viridi stillabant ilice mella.
Postquam Saturno tenebrosa in Tartara misso
sub Iove mundus erat, subiit argentea proles,
auro deterior, fulvo pretiosior aere. 115
Iuppiter antiqui contraxit tempora veris
perque hiemes aestusque et inaequalis autumnos
et breve ver spatii exegit quattuor annum.*

Es herrschte ewiger Frühling, und linde Westwinde liebkosten mit lauen Lüften die Blumen, die niemand gepflanzt hatte. Bald trug die Erde ungepflügt auch Früchte des Feldes, und ohne je einer Ruhepause zu bedürfen, leuchtete der Acker mit schweren Ähren. Schon flossen Ströme von Milch, schon Ströme von Nektar, und von den grünen Steineichen tropfte goldgelber Honig. Nachdem aber Saturnus in den finsternen Tartarus gestoßen worden war und die Welt unter Jupiter lebte, folgte das silberne Menschengeschlecht, das schlechter war als das goldene, aber kostbarer als das eiserne. Jupiter zog die Zeit des alten Frühlings zusammen und gliederte durch Winter und Sommer und unregelmäßige Herbste und den kurzen Frühling das Jahr in vier Zeiträume.

Ov. met. 1,107–118

Ovid hat die Zeitstruktur des tradierten Mythos verändert, indem er das Motiv *ver aeternum* in das goldene Zeitalter einführte. Die Stillstellung der Zeit (*aeternum*) erfolgt bei ihm dort, wo es am auffälligsten ist: am vollen Tag, im lichten Frühjahr, mitten im bewegten Leben. Doch nicht nur das Klima wird hier auf Dauer und gleichförmige Präsenz ausgerichtet, sondern auch alles andere: Weder Geburt noch Tod, weder Jugend noch Alter,²² weder Mangel noch Schlaf gibt es in diesem irdischen Paradies, auch die Nacht und die Jahreszeiten fehlen – alles ist auf Dauer gestellt, eine unbeschränkte und unstrukturierte Dauer, die Individuum und Welt gleichermaßen umfasst. Einen späten Reflex dieser utopischen Dauer findet man in den *Wahren Geschichten* Lukians, der in ironischer Brechung seine Seligen in ewigem Frühling und nie endender Morgendämmerung bei immer gleichem Wind auf ewig über Wiesen wandeln lässt.²³

In der silbernen Zeit stößt Jupiter das *ver aeternum* in die Zeitlichkeit: Durch die *contractio veris* wird die unbegrenzte Dauer zur begrenzten Frist. Der Frühling wird verkürzt und eröffnet den Raum für die anderen Jahreszeiten, deren Reduktionscharakter ihre Attribute hervorheben: *inaequalis* und *breve*, unregelmäßig, veränderlich und verkürzt sind sie. Die üblichen römischen Etymologien des Zeitbegriffs *tempus* transportieren eine ähnlich reduktive Vorstellung, wenn sie *tempus* von den Verben *temperare*, ein Maß verleihen, bzw. τέμνειν, schneiden, herleiten.²⁴

Dies sind die Charakteristika der neuen Zeitordnung unter Jupiter, wie Ovid sie aus der Perspektive eines imaginären Beobachters beschreibt. Er ordnet die Kräfte

22 Dazu ausführlich Wolkenhauer (2012).

23 Lukian. VH 2,12–13; dazu Möllendorff (2000) 318–327; Wolkenhauer (2011), 285 f.

24 Vgl. etwa Varro ling. 6,2,3: [*tempus*] *divisum in partes qliquot maxime ab solis et lunae cursu. Itaque ab eorum tenore temperato tempus dictum*; weitere Belege Maltby (1991), 603.

der Natur in die Kulturentstehungslehren ein und unterwirft ihre scheinbare Naturgesetzlichkeit dem zivilisatorischen Prozess. Grundsätzlich ist daran wenig Neues; schon Aischylos hatte Prometheus als Erfinder der kulturellen Zeitordnung, konkret: der Zeitmessung vorgestellt. Ovid aber weitet dieses Verfahren auf die Veränderlichkeit der kosmischen Zeitordnung aus, die zwar außerhalb jedes menschlichen Zugriffs, aber ja nicht außerhalb der Vorstellungskraft liegt. Er historisiert sie und macht aus ihr eine Vorstufe der kulturellen Zeitordnungen. Im Wandel von der unbegrenzten Dauer der Goldzeit zur Endlichkeit der späteren Epochen wird der Schritt in das *tempus* hinein als Beginn der Zivilisation sichtbar.

2.3 Die Nacht

Die Nacht ist das grundsätzlich Andere; Negation von Licht, Alltag und Ordnung, deren Kräfte dort, wo es unumgänglich erscheint, mühsam in die Nacht hineingetragen werden müssen. Die lateinische Sprache weist zwar zahlreiche Bezeichnungsmodi für die einzelnen Momente des Tages (nach dem Sonnenstand, den üblichen Handlungen, den Stundennummern usw.) auf. Auch Morgen- und Abenddämmerung sind noch reich gegliedert, dann aber lässt die Genauigkeit und Vielfalt der Zeitangaben deutlich nach.

Die Namen der verschiedenen Nachtphasen sind seit Varro immer wieder kompiliert worden.²⁵ Sie beziehen sich auf die Beobachtung des Himmels, auf die bäuerliche Natur und auf das menschliche Zusammenleben, reflektieren also die eingangs erwähnten unterschiedlichen Perspektiven der Zeitbeschreibung: *vesper* und *crepusculum*, Abendstern und Zwielflicht, fokussieren die Veränderungen des Abendhimmels; das nachlassende Leben wird durch *fax* (= Zeit des Lichtanzündens) und *concupium*, Schlafenszeit, die nachfolgende Ruhe der tiefen Nacht als

25 Varro ling. 6,2,3 ff., bes. 5–7 Spengel: *Secundum hoc dicitur crepusculum a crepero: id vocabulum sumpserunt a Sabinis, unde veniunt Crepusci nominati Amiterno, qui eo tempore erant nati, ut Lucii prima luce in Reatino; crepusculum significat dubium; ab eo res dictae dubiae creperae, quod crepusculum dies etiam nunc sit an iam nox multis dubium. Nox, quod, ut Catulus ait, omnia nisi interveniat sol, pruina obriguerint, quod nocet, nox, nisi quod graece νόξ nox. Cum stella prima exorta (eum Graeci vocant ἑσπερον, nostri vesperuginem ut Plautus: ‚Neque Vesperugo neque Vergiliae occidunt‘), id tempus dictum a Graecis ἑσπέρα, latine vesper; ut ante solem ortum quod eadem stella vocatur iubar, quod iubaia, Pacui dicit pastor: ‚Exorto iubare, noctis decurso itinere‘; Ennius ‚Aiax, lumen iubare in caelo cerno.‘ Inter vesperuginem et iubar dicta nox intempesta, ut in Bruto Cassii quod dicit Lucretia: ‚Nocte intempesta nostram devenit domum‘. Intempestatam Aelius dicebat cum tempus agendi est nullum, quod alii concupium appellarunt, quod omnes fere tunc cubarent; alii ab eo quod sileretur silentium noctis, quod idem Plautus tempus conticinium: scribit enim: ‚Videbimus: factum volo. Redito conticinio.‘ Ginzler (1906–1914), 164, bietet eine viel rezipierte Übersicht der römischen Tages- und Nachtzeitbenennungen, die jedoch daran leidet, dass er versucht, alle Begriffe überschneidungsfrei unterzubringen. Vermutlich aus diesem Grunde setzt er *nox intempesta* hinter die Schlafenszeit, aber vor die Mitternacht; eine Fixierung, die die antiken Texte, wie im Folgenden deutlich wird, nicht stützen. Eine Übersicht über weitere Quellen bietet Courcelle (1974).*

conticinium und *nox intempesta* bezeichnet; *gallicinium*, *diluculum* und *aurora* wiederum charakterisieren die Rückkehr von Geräusch und Licht zu Tagesbeginn.

Die langsame und späte Verzeitlichung der Nacht lässt sich natürlich aus der Lebenspraxis begründen: Die Anzahl kulturell relevanter bzw. verschriftlichter Handlungen ist in der Nacht geringer als am Tag. Obwohl spätestens ab 150 v. Chr. in Rom eine differenzierte Nachtzeitmessung sowohl durch natürliche Zeichen (Sternbilder, Hahnenschrei) als auch durch Wasseruhren möglich und kommunizierbar war, fand sie doch kaum Niederschlag in den bekannten Schriftzeugnissen.²⁶ Eine nicht nur mögliche, sondern tatsächliche Nutzung der Wasseruhren bei Nacht ist für Rom in dieser Zeit nicht bekannt. Selbst in der ‚städtischen Dichtung‘ eines Horaz, Ovid oder Martial dringen die typischen Verrichtungen des städtischen Lebens und die Stundenzählung des Tages nicht bis in die Nacht vor; ja sogar die erste, elfte und zwölfte Stunde des Tages werden kaum je numerisch gezählt, sondern gewöhnlich durch Ausdrücke wie *ortus* und *occasus (solis)* ersetzt.²⁷ Das öffentliche Leben ruhte; die Stadt lag weitgehend im Dunkeln; was jetzt in der Stadt noch geschah, ereignete sich außerhalb der zeitlich fixierten Ordnung.²⁸ Die Reduktion der Zeitbestimmungen und der Verzicht auf die numerische Stundenzählung in der Nacht markieren einen definitorisch wenig eingegrenzten Freiraum, sozusagen eine unbesetzte Zeitspanne, eine Projektionsfläche. Die Nacht bot nicht nur kulturell, sondern auch innersprachlich ablesbar einen Platz für das, was den lichten Tag floh oder jenseits aller zivilisatorischen menschlichen Ordnung stand. Am deutlichsten wird dies am Begriff der *nox intempesta*.

2.4 Nox intempesta

Im Herzen der Nacht, dort, wo die Nacht am tiefsten ist, liegt die *nox intempesta*,²⁹ die dem Wortsinne nach zeitlose Nacht. Das Adjektiv *intempeustus* ist schon im Altlatein geläufig; er stammt also aus Epochen einer geringen Zeitstrukturierung und

26 Die numerische Stundenzählung der Nacht bereitete sich in der Kaiserzeit allmählich aus. Vgl. dazu Gundel (1936–1942).

27 Vgl. Bilfinger (1888), 38 ff.; Belege für Horaz bei Gemoll (1892) 2. Heft, 19–20. Martial beschränkt in den einschlägigen Epigrammen (4,8; 8,67) die normative Stundengliederung auf den Tag und schweigt über die Nacht, deren einzelne Phasen oder Stunden er auch sonst nicht nennt; 10,70 betont die Irregularität der *nox actiosa*. Alle diese Überlegungen gelten natürlich für das städtische Leben in Rom und in den größeren Städten; Militär und Landwirtschaft hatte unabhängige, ihren eigenen Bedürfnissen entsprechende Zeitordnungen.

28 Eine Übersicht über das, „was zur Schlafenszeit vor sich geht“, auch wenn eigentlich nichts geschehen sollte, bietet Strobl (2002), 231–252; zur nächtlichen Beleuchtung im Haus, auf den Straßen und bei besonderen Ereignissen s. Seidel (2009).

29 Die griechische Zeitbestimmung ἀπὸ νυκτός, auf die gelegentlich vergleichend verwiesen wird und auf die auch Nietzsche zurückgreift, sollte hiervon getrennt werden. Sie trägt keine Konnotationen von Gefährdung oder Zeitlosigkeit, sondern dient entweder als ‚nüchterne‘ Zeitbestimmung (= in tiefer Nacht, so bei Antiph. 2,1,4; 2,4,5) oder sie betont wie das lateinische *intempestivus*, dass eine Handlung in einem unpassenden Moment stattfindet (z. B. Ar. Ec. 741 – das zu frühe Wecken). Dies gilt für die gesamte Wortfamilie (ἄσπορος, ἀσπί, ἀσπία).

reflektiert keine spezifisch neuartige, etwa aus dem Gebrauch von Uhren herrührende Erfahrung, sondern etwas kulturell Älteres. Der Ausdruck wird die ganze Antike hindurch kontinuierlich, wenn auch nicht eben häufig benutzt.³⁰ Sein semantisches Potential ist in der neuzeitlichen Philologie zuerst Friedrich Nietzsche (1844–1900) aufgefallen, der sich Anfang der 1880er Jahre mit antiken Zeitkonzepten befasste. Nietzsche sah hier die Eigenart jenes Moments der tiefsten Nacht festgehalten, in dem die Zeitempfindung aussetze, begründet durch das „Zeitenchaos des Traums“, in dem man normalerweise diese Phase verbringe.³¹

Dunkelheit und Traum tragen sicher das Ihre zur *nox intempesta* bei; die antiken Definitionen rücken allerdings einen anderen Aspekt ins Zentrum: die Abwesenheit von Ordnung, Zivilisation und Zeitlichkeit. Unter allen Bezeichnungen für die verschiedenen Phasen der Nacht, die Varro zusammengetragen hat,³² fällt allein die *nox intempesta* durch ihr Abstraktionsniveau auf, da sie weder durch zeitgebende Sternbilder am Himmel noch durch irdische Geräusche sondern allein durch den Mangel gekennzeichnet ist – den Mangel an deutbaren Zeitzeichen und dem daraus abzuleitenden Wissen um die Zeit, darf man in Kenntnis der oben besprochenen aristotelischen Erzählung ergänzen.³³

Antike Etymologien führen das Adjektiv *intempestus* – gelegentlich auf dem Umweg über *tempestat* – auf *tempus* zurück und nehmen als Grundbedeutung daher die Negation der Zeit bzw. im aristotelischen Sinne die Negation ihrer Wahrnehmbarkeit an.³⁴ Das Adjektiv tritt ausschließlich in Verbindung mit *nox* und einigen wenigen ähnlichen Begriffen auf; es bezeichnet nur einen spezifischen Aspekt

30 Nielsen (1934–1964), 2110; die meisten Belege im Kontext zitiert sowie zusätzliche Hinweise auf die Verwendung des Begriffs in Mittelalter und Renaissance bei Courcelle (1974).

31 F. Nietzsche, KSA 9, 1881, 11 (260): „Es giebt einen Theil der Nacht, von dem ich sage ‚hier hört die Zeit auf!‘ Nach allen Nachtwachen, namentlich nach nächtlichen Fahrten und Wanderungen hat man in Bezug auf diesen Zeitraum ein wunderliches Gefühl: er war immer viel zu kurz oder viel zu lang, unsere Zeitempfindung fühlt eine Anomalie. Es mag sein, daß wir es auch im Wachen zu büßen haben, daß wir jene Zeit gewöhnlich im Zeitenchaos des Traums zubringen. Genug, nachts von 1–3 Uhr haben wir die Uhr nicht mehr im Kopf. Mir scheint, daß eben dies auch die Alten ausdrückten, mit *intempesta nocte* und ἐν ὀρονοκτί (Aeschylus), ‚da in der Nacht, wo es keine Zeit giebt‘; [...].“ Zur *nox intempesta* in der neuzeitlichen Philosophie, besonders bei Nietzsche, s. Lupo (2000).

32 Siehe Anm. 25. Varro ling. 6,2,7 bezeichnet in einem ersten Zugriff die gesamte Zeitspanne zwischen Abend- und Morgenstern, also die Zeit, in der die Sterne zu sehen sind, als *nox intempesta*, beschränkt in einem zweiten, vergleichenden Versuch den Begriff dann aber auf die tiefste, mond- und sternlose Nacht, in der keine Handlung möglich ist. Festus (Paul. Fest. 98,15 Lindsay) ordnet ihr alle diejenigen Nachtstunden zu, die aufgrund fehlender sicht- oder hörbarer Spezifika nicht zu unterscheiden sind; eine entsprechende Problematik gibt es bei den Tagstunden nicht: *intempestat noctem dicimus pro incertiore tempore, quia non tam facile noctis horae quam diei possint intellegi*. Isidor von Sevilla ordnet sie hinter dem zeitlich schwer bestimmbareren *conticinium* und vor dem ersten Hahnenschrei ein (Isid. Orig. 5, 31, 4–5).

33 Vgl. die Definitionen von Cens. 24,6: *qua nihil agi tempestivum*, und Macrobius, Sat. 1,3,15: *quae non habet idoneum tempus rebus gerendis*.

34 Belege bei Nielsen (1934–1964), 2110, ausführlicher und bis in die mittellateinische Literatur fortgeführt Courcelle (1974). Einen anderen Aspekt des Begriffs (*in-tempestus* im Sinne von keinem Unwetter ausgesetzt, ruhig, mild) findet Gazzari in der Schiffsepisode des Satyricon (Gazzari [2009]).

der Nacht, keine andere Tageszeit, kein anderes Geschehen. *Intempesta nox* ist, wie Censorinus festhält, *multa nox*:³⁵ es besitzt eine derartige Intensität, dass das Adjektiv nicht mehr zu steigern ist: Komparativ und Superlativ fehlen; mehr als *intempesta* kann eine Nacht nicht sein.³⁶ Zugleich impliziert *multa nox* nach etymologischen Begriffsverständnis zugleich *multa noxia*:³⁷ die tiefste Nacht ist wort-ursächlich mit Schuld und Verbrechen verbunden.³⁸

Der tatsächliche Gebrauch der Zeitbestimmung *intempesta nocte* in der klassischen lateinischen Literatur entspricht dem etymologisch begründeten Eigencharakter dieser Zeitphase, die sich deutlich von anderen Momenten der Nacht unterscheidet: Im Gegensatz zu ihnen ist die als *nox intempesta* bestimmte Phase der Nacht jedoch keine Zeit der späten Gastmähler, der nächtlichen *lucubrationes* oder der heimlich Liebenden.³⁹ Sie ist jedoch auch nicht *inactuosa*,⁴⁰ wie die tiefe Dunkelheit erwarten ließe, sondern eine Zeit der Verschwörung, der Vergewaltigung und der Vergehen gegen die Götter; die größten Verstöße gegen menschliches und göttliches Recht finden hier statt.⁴¹

Tarquinius Superbus soll in diesen Stunden, so heißt es bei einem archaischen Dichter, die politisch so folgenreiche Vergewaltigung der Lucretia begangen haben: *Intempesta nocte* sei er zu ihrem Haus gekommen.⁴² Verres habe versucht, so erzählt Cicero, das von den Bewohnern von Agrigent hochverehrte Kultbild des Herkules, das er bei Tage nicht zu fordern wagte,⁴³ *intempesta nocte* stehlen zu lassen.⁴⁴ Viele Ereignisse der catilinarischen Verschwörung fanden *intempesta nocte* statt, wenn man Sallust folgt – kein Autor verwendet den Ausdruck häufiger als er.⁴⁵ Und noch Hieronymus lässt den plötzlichen Kindstod und den darauf folgenden betrügerischen Kindertausch, die dem salomonischen Urteil vorausgehen, *intempesta nocte* stattfinden.⁴⁶ Man könnte einwenden, dass es in jedem dieser Fälle sowohl

35 Cens. 24,6.

36 Den superlativischen Charakter von *intempestus* zeigt eine Beschreibung der fortschreitenden Nacht bei Apuleius, wo nach zwei Komparativen als letzte Steigerung nur noch *intempestus* folgt: *Sic desolatus ad cadaveris solacium perfrictis oculis et obarmatis ad vigiliis animum meum permulcebam cantationibus, cum ecce crepusculum et nox provecta et nox altior et dein concubia altiora et iam nox intempesta* (Apul. met. 2,25).

37 Varro ling. 6,2,6; Serv. Aen. 1,89.

38 Varro ling. 6,2,6; vgl. das Spiel mit der Etymologie bei Ov. met. 15,334. Zur mittelalterlichen Verwendung s. Boiadjev (2003), 30–31.

39 Dazu ausführlich Ker (2004).

40 Courcelle (1974), 129 f.

41 Courcelle (1974), 129 f. nennt als charakteristischen Inhalt der *nox intempesta*: *mancœuvres stratégiques, complot et crime, assassinat*.

42 Acc. 675 Dangel (= Acc. Praet. 41R); die Autorenfrage (Accius oder Cassius?) ist zuletzt ausführlich diskutiert bei Castagna (2002), 90–94. Das Fragment ist bei Varro überliefert; zum Kontext s. Anm. 25.

43 Cic. Verr. 2,4,93: *Non audebat palam poscere aut tollere*.

44 Cic. Verr. 2,4,94; 2,5,186.

45 Sall. Catil. 27,3; s. auch Catil. 32,1 (seine Flucht aus Rom); siehe auch Sall. Iug. 38,4; vgl. Enn. frg. 160 Skutsch.

46 Vulgata, 1. Kön. 3,20; der einzige Beleg für diesen Ausdruck innerhalb der Vulgata. Die LXX bietet keinen Anknüpfungspunkt für diese Forcierung, dort steht μέσης τῆς νυκτός, das auch

in der Sache als auch in der erzählerischen Dramaturgie liegende Gründe gab, die Ereignisse bei Nacht stattfinden zu lassen. Das ist zutreffend. Die jeweilige literarische Bestimmung des Moments als *intempesta* ist damit jedoch nicht zureichend begründet. Das Adjektiv bietet einen semantischen Überschuss, der über die Zeitbestimmung hinaus das Geschehen bestimmt: *intempesta nocte* konzentriert sich in einem spezifischen, zeitlich determinierten Moment das bedrohliche Potential, das der Nacht an sich innewohnt, wenn die Regeln der Zivilisation fallen.

Nicht nur die Fragilität zivilisatorischer Normen, auch ihr völliges Fehlen ist Teil der Begriffsgeschichte. *Intempesta nocte* impliziert Ordnungsverlust und das Fehlen der Zivilisation auch dort, wo kein Verbrechen geschieht. Lukrez benutzt den Ausdruck in seiner Kulturentstehungslehre, um die nächtliche Schutzlosigkeit der ersten Menschen zu veranschaulichen.⁴⁷ Vergil nutzt ihn für Orte und Erfahrungen, die außerhalb der zivilisierten Welt liegen: In den *Georgica* steht er zur Kennzeichnung der ewigen Nacht, die am Südpol und bei den mythischen Randvölkern herrscht;⁴⁸ in der *Aeneis* charakterisiert er einen der dunkelsten Momente der Irrfahrten auf dem schwierigen Weg nach Italien: Nach den Erlebnissen mit Skylla und Charybdis und vor dem Zusammentreffen mit dem Kyklopen verbringen Aeneas und seine Gefährten eine Nacht unterhalb des Ätna, der faucht, Gestein und Rauch speit und die Nacht in amorphe Dunkelheit taucht.⁴⁹

*fama est Enceladi semustum fulmine corpus
urgeri mole hac, ingentemque insuper Aetnam*

mit *media nocte* angemessen wiederzugeben gewesen wäre. Steidle (1981) 194–196 erkennt das Besondere des Ausdrucks und qualifiziert es als „etwas Geheimnisvolles, Unheimliches, Dämonisches, Göttliches“. Seine Versuche, dem genauen Zeitpunkt näherzukommen, werden dadurch etwas beeinträchtigt, dass er die Schwierigkeiten der nächtlichen Stundenmessung und die *horae inaequales* nicht ausreichend berücksichtigt.

47 Lucr. 5,984–987: *eiectique domo fugiebant saxea texta / spumigeri suis adventu validique leonis / atque intempesta cedebant nocte paventes / hospitibus saevis instrata cubilia fronde.*

48 Verg. georg. 1,240–251: *mundus, ut ad Scythiam Rhiphaeasque arduus arcus / consurgit, premittur Libyae devexus in Austros. / hic vertex nobis semper sublimis; at illum / sub pedibus Styx atra videt Manesque profundi. / [...] / illic, ut perhibent, aut intempesta silet nox / semper et obtenta densentur nocte tenebrae; / aut redit a nobis Aurora diemque reducit, / nosque ubi primus equis Oriens adflavit anhelis / illic sera rubens accendit lumina Vesper.* Die Kommentatoren weisen hier auf Enn. frg. 33 Skutsch und frg. 160 Skutsch hin, wo die *nox intempesta* erstmalig in der erhaltenen lateinischen Literatur auftritt; das bedrohliche Potential dieses Ausdrucks und seine mögliche Aktualisierung durch Vergil analysieren sie nicht weiter. Courcelle (1974), 128 f. verfolgt die topische Fügung von ‚tiefer und schweigender Nacht‘ komparatistisch bis in die Neuzeit.

49 Für Servius' Kommentar ad loc. s. Anm. 19. Horsfall (2006) arbeitet in seinem Kommentar ad loc. die Enniusrezeption besonders heraus, die sich nicht nur auf die *nox intempesta*, sondern auf die gesamte Passage erstreckt. Vgl. auch Aen. 12,846–847, die Geburt der Furien *intempesta nocte*. Die vergleichsweise häufige Verwendung des Begriffs bei Vergil passt zu Heinzes Beobachtung, dass nachts bei Vergil erstaunlich viel geschehe (Heinze [1903], 345–346). Zwieler (1999), 127, weist auf heterogene Strukturen und Redundanzen im Text hin, die er als Zeichen einer Überarbeitung deutet, die er dem Urheber der *Aetna*-Dichtung zuschreibt. Am auffälligsten ist sicher die an die hier zitierte Passage direkt anschließende Darstellung des Sonnenaufgangs, der in keiner Weise vom Vulkanausbruch beeinträchtigt zu sein scheint.

*impositam ruptis flammam exspirare caminis, 580
et fessum quotiens mutet latus, intremere omnem
murmure Trinacriam et caelum subtexere fumo.
noctem illam tecti silvis immania monstra
perferimus, nec quae sonitum det causa videmus.
nam neque erant astrorum ignes nec lucidus aethra 585
siderea polus, obscuro sed nubila caelo,
et lunam in nimbo nox intempesta tenebat.*

Es geht die Sage, dass der Körper des Giganten Enkelados, halbverbrannt vom Blitz, von dieser Masse zerdrückt werde, während der riesige Ätna über ihm Flammen aus klaffenden Schloten speie, und dass, so oft der Erschöpfte sich umdrehe, ganz Sizilien von dem Grollen erzittere und der Himmel sich mit Rauch überziehe. Jene Nacht lang ertragen wir, geschützt von den Wäldern, die ungeheuren Erscheinungen und sehen nicht, was den Lärm verursacht: Denn da waren weder Sternfeuer noch erstrahlte der Pol im Himmelsglanz, sondern Wolken am dunklen Himmel, und eine tiefe Nacht (*nox intempesta*) hielt den Mond verhüllt.

Verg. Aen. 3,578–587

Das Aition von Enkelados verleiht der Naturbeschreibung ein mythisches Fundament, das bis zur Charakterisierung der Nacht als *intempesta* ausstrahlt. Der Verlust des Lichts geht mit dem Verlust der Zeitwahrnehmung einher. Die Nacht ist nicht nur einfach dunkel, sondern auch in ihrer Zeitlichkeit nicht mehr zu erkennen bzw. der zivilisations- und strukturarmen mythischen Zeit nahe. Dunkelheit, Zivilisationsferne und die Aufhebung der Zeitordnung fließen hier zusammen.

Der Kern der Vorstellung, dass die *nox intempesta* einen Moment außerhalb des menschlichen Ordnungen beschreibe, hat sich in den 500 Jahren, die zwischen Ennius und Laktanz liegen, nicht erkennbar verändert. Dies zeigt der besondere Gebrauch, den Laktanz von der Wendung macht. Nicht nur der unheimliche Moment der tiefen Dunkelheit, auf den die Laktanzkommentatoren unisono verweisen, sondern auch der ältere, bei Vergil nur angedeutete Zeit-Verlust wird von ihm mitgedacht. In seinen zwischen 304 und 311 zuerst publizierten *Institutiones divinae*, in denen sich Apologie und Protreptikos verbinden, greift er, als er auf die Endzeiterwartung des Christentums zu sprechen kommt, auf den skizzierten Bedeutungshorizont der *nox intempesta* zurück und verknüpft ihn mit den *oracula Sibyllina*. Danach solle die Parusie Christi, der spätantiken Tradition entsprechend, in der Osternacht erfolgen, und zwar, wie Laktanz hier übersetzt, *nocte intempesta*.⁵⁰

tunc aperiatur caelum medium intempesta et tenebrosa nocte, ut in orbe toto lumen descendens dei tamquam fulgur appareat. Quod Sibylla his versibus elocuta est: ὀππότεν ἔλθῃ, / πῦρ ἔσται σκοπέοντι μέση ἐνὶ νυκτὶ μελαίνῃ. Haec est nox quae a nobis propter adventum regis ac dei nostri pervigilio celebratur. Cuius noctis duplex ratio est, quod in ea et vitam tum recepit, cum passus est, et postea regnum orbis terrae recepturus est.

Dann wird sich die Mitte des Himmels öffnen in unzeitiger und dunkler Nacht, so dass auf der ganzen Welt das Licht des herabsteigenden Gottes so wie ein Blitz erscheint. Dies hat die Sibylle in folgenden Versen ausgedrückt: ‚Wenn er kommt, dann wird ein Feuer sich zeigen mitten

50 Vgl. Lact. epit. 67; or. Sib. frg. 6 Geffcken. Zur Semantik der *νὸξ μελαίνα* und ähnlicher Verbindungen in der griechischen Epik s. Schirlitz (1881), 66–67.

in der schwarzen Nacht.⁴ Das ist die Nacht, die von uns wegen der Ankunft unseres Königs und Gottes durch die Nachtwache gefeiert wird. Es gibt einen doppelten Grund für diese Nacht: dass er in ihr einst das Leben empfing, als er die Passion erlitt, und dass er später die Herrschaft über die Welt empfangen wird.

Lact. inst. 7,19,2

Natürlich spielt die Lichtsymbolik bei der Parusie Christi eine gewichtige Rolle, aber für den Gegensatz von Licht und Dunkel hätte auch eine einfache Dunkelheit ausgereicht. Der griechische Orakelspruch, von dem Laktanz ausgeht, bietet zur Beschreibung der dunklen Nacht zwei Adjektive auf, μέση und μέλαινα, die er mit *intempesta* et *tenebrosa* wiedergibt. Dabei erweitert er ihr semantisches Spektrum deutlich. Denn der naheliegendste und geläufigste Begriff, den er zur lateinischen Bezeichnung der tiefen Nacht hätte wählen können, wäre *media nocte* gewesen. Laktanz entschied sich gegen ihn und für das seltenere, der gehobenen Sprache angehörende, semantisch nuanciertere Adjektiv *intempesta*.⁵¹ Während die Alternativen zu *tenebrosa* – etwa *nigra nocte* – das semantische Spektrum nur geringfügig verschoben hätten, bringt die Begriffsgeschichte von *intempesta* eine ganze Reihe zusätzlicher Konnotationen in den Text hinein, die vom Erschrecken der Desorientierung bis hin zur vollständigen Entgrenzung und Überschreitung des menschlichen Maßes reichen. Denn *nox intempesta* bezeichnet denjenigen Moment der Nacht, der außerhalb des Humanen steht, im Negativen wie im Positiven. Durch die Einfügung in die wichtigste aller Nächte, die Osternacht, erfährt dieser Moment eine letzte, christlich gegründete Erhöhung.

Hier öffnet sich die Tür weit für das, was nicht zivilisiert und noch nicht einmal menschlich ist, für das, was außerhalb jeder Zeit steht: und das konnte immer schon, wie der Blick in die römische Antike gezeigt hat, Verbrechen und Untat, es kann aber auch das Göttliche sein. Dass Laktanz die Parusie hier ganz spezifisch als überzeitliches und außerzivilisatorisches Moment konnotiert, macht nicht nur die Wahl des ungewöhnlichen, aber aus der vergilischen Tradition vertrauten Begriffs deutlich.⁵² Die Bedeutung, die er den Umständen beimaß, erschließt sich auch daraus, dass er auch in der *Epitome divinarum institutionum*, der Kurzfassung der *Institutiones*, am Begriff der *intempesta nox* festhielt, während er das andere Attribut, *tenebrosa*, fortließ: *intempesta* transportierte offenbar die wichtigere oder umfassendere Information.⁵³ Im Weiterdenken des Begriffs haben die Kirchenväter, von Augustin über Hieronymus bis hin zu Gregor dem Großen, den besonderen Status dieser Nachtphase weiter konturiert. Als Moment des Außerzeitlichen findet

51 Vgl. Steidle (1981), 196.

52 Auf diese Tradition verweist auch Freund (2009), ad loc.

53 Lact. epit. 67,1: *Tunc caelum intempesta nocte patefiet et descendet Christus in virtute magna et anteibit eum claritas ignea et virtus inaestimabilis angelorum [...]*; Heck – Schickler übersetzen: „Dann wird sich der Himmel in der Nacht zur Unzeit öffnen und Christus herabsteigen in großer Kraft, und ihm vorausgehen wird feurige Helligkeit und die unschätzbare Kraft der Engel [...].“

man ihn exponiert in Gregors Beschreibung der sogenannten kosmischen Vision des heiligen Benedikt: Sie habe, so heißt es, *intempesta noctis hora* stattgefunden.⁵⁴

3 RESÜMEE

Will man im Kontext einer Mentalitäts- und Sinngeschichte der Antike den literarischen Zugriff auf Zeitphänomene, Zeitenwenden und -brüche erfassen, ist eine vorherige Differenzierung nach den übergeordneten chronologischen Referenzrahmen, die die je spezifischen Zeitordnungen determinieren, geboten; hierzu wurden die Kategorien der kosmischen, kulturellen und individuellen Zeitordnung herangezogen. Sie ermöglichen es, die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, das Nebeneinander verschiedener Zeitdiskurse, das so ganz unterschiedlich gerichtete gedankliche Ausloten des Möglichen nachzuzeichnen.

Dazu habe ich im vorliegenden Aufsatz eine Reihe exemplarischer Texte und Begriffe daraufhin untersucht, wie das Fehlen von Zeit bzw. ihrer Strukturiertheit gedacht und sprachlich gefasst wird. Es sind nicht unbedingt religiöse Kontexte, die hier den ersten Platz einnehmen, sondern die Verarbeitung alltäglicher Erfahrungen wie Schlaf oder Dunkelheit, kulturell geprägte Konstellationen wie der Zivilisationsverlust durch Verbannung oder auch die Gedankenspiele der Utopie, die das Aussetzen, Wenden und Enden der Zeit durchdenken. Die Autoren beschreiben Orte, an denen die Zeit nicht als geordnete (*tempus*) wahrnehmbar oder aber zu diffuser Dauer, Dehnung, Ewigkeit und ‚Unzeit‘ geronnen ist.

Doch keine dieser Zeiten ist aus sich allein heraus zu denken: Aristoteles hat gezeigt, dass Wahrnehmung und Sprache kontinuierlich auf räumliche Kategorien zurückgreifen müssen, um die Zeit zu beschreiben; das gleiche gilt für ihr Fehlen. Da eine direkte Zeitwahrnehmung nicht möglich ist, ist jede Zeitrede notwendigerweise metaphorisch, bildlich, übersetzungsbedürftig. Wo und wie die räumlichen ‚Unzeiten‘ ihren Platz im römischen Denken haben, haben die Beispiele – die wissenschafts- und wahrnehmungstheoretischen Überlegungen in Aristoteles’ Physik, die literarischen Utopien und die literarische Begriffsbestimmung der allertiefsten Nacht (*nox intempesta*) – zu zeigen versucht. In der *nox intempesta* wird die Idee eines gänzlichen Verlusts aller Zeitlichkeit am deutlichsten fassbar. Sie veranschaulicht in einer Art fest installiertem Ausnahmezustand das Wesen der Welt ohne Ordnung und ohne Zeit, eine Apokalypse, die jede Nacht wiederkehrt.

54 Greg. Dial. 2,35,2: *Cumque vir Domini Benedictus, adhuc quiescentibus fratribus, instans vigiliis, nocturnae orationis tempora praevenisset, ad fenestram stans et omnipotentem Dominum deprecans, subito intempesta noctis hora respiciens, vidit fusam lucem desuper cunctas noctis tenebras exfugasse, tantoque splendore clarescere, ut diem vinceret lux illa, quae inter tenebras radiasset.* Dazu Steidle (1981) mit weiteren Belegen auf die frühchristliche, z. T. nicht im ThL erfasste Literatur.

LITERATUR

- Bilfinger, G., Die antiken Stundenangaben, Stuttgart 1888.
- Blum, W., Höhlengleichnisse. Thema mit Variationen, Bielefeld 2004.
- Boiadjev, T., Die Nacht im Mittelalter, Würzburg 2003.
- Cardauns, B., M. Terentius Varro. *Antiquitates rerum divinarum*. T. 1: Die Fragmente. T. 2: Kommentar, Wiesbaden 1976.
- Cardauns, B., M. Terentius Varro. Einführung in sein Werk, Heidelberg 2001.
- Castagna, L., Osservazioni sul Brutus di Accius, in: Faller, S. – Manuwald, G. (Hgg.), Accius und seine Zeit, Würzburg 2002, 79–103.
- Courcelle, P., *Intempesta nocte*, in: Tréheux, J., Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston, Paris 1974, 127–134.
- Ekirch, A. R., At Day's Close. A History of Nighttime, London 2005 (dt. unter dem Titel: In der Stunde der Nacht, 2006).
- Feichtinger, B., *Procul a patria*. Exil und Identität in Ovids Tristien, in: Coroleu Oberparleiter, V. – Petersmann, G. (Hgg.), Exil und Literatur: Interdisziplinäre Konferenz anlässlich der 2000. Wiederkehr der Verbannung Ovids, Graz 2010 (Grazer Beitr. Suppl. 13).
- Fink, G. (Übers.), Publius Ovidius Naso: Metamorphosen, Düsseldorf u. a. 2004.
- Freund, S., Laktanz, *divinae institutiones*. Buch 7: *De vita beata*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, Berlin 2009.
- Gazzari, T., The meaning of nocte intempesta in Satyricon 101,5, *Maia* 61, 2009, 274–284.
- Gemoll, W., Die Realien bei Horaz, Berlin 1892.
- Gibbs, S. L., Greek and Roman Sundials, New Haven u. a. 1976.
- Ginzel, F. K., Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker, Leipzig 1906–1914.
- Gundel, W., *hora*, ThL 6, 1936–1942, 2952–2964.
- Heck, E. – Schickler, G. (Übers.), Lucius Caelius Firmianus genannt Lactantius: Göttliche Unterweisungen in Kurzform. München – Leipzig 2001.
- Heinze, R., Virgils epische Technik, Darmstadt 1957 (OA 1903).
- Hinds, S., Dislocations of Ovidian Time, in: Schwindt, J. (Hg.), Zur Poetik der Zeit in augusteischer Dichtung 2005, 203–230.
- Horsfall, N., Virgil, Aeneid 3. A Commentary, Leiden 2006.
- Ker, J., Nocturnal writers in imperial Rome. The culture of *lucubratio*, *CPh* 99, 2004, 209–242.
- Kettemann, R., Ovids Verbannungsort. Ein *locus horribilis?*, in: Schubert, W. (Hg.), Ovid. Werk und Wirkung. Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag, Frankfurt/Main u. a. 1999, 715–735.
- Koch, J., Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung. Eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie, Leipzig 1883.
- Luck, G. (Übers.), Publius Ovidius Naso: Tristia. Teil 1: Text und Übersetzung, Heidelberg 1967.
- Luck, G., Publius Ovidius Naso, Tristia. Teil 2: Kommentar, Heidelberg 1977.
- Lupo, L., *Intempesta nocte*. Tempo soggettivo ed eterno ritorno, in: Fornari, M. C. (Hg.), La Trama del Testo, Lecce 2000, 113–121.
- Maltby, R., A Lexicon of Ancient Latin Etymologies, Leeds 1991.
- Männlein-Robert, I., Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons Politeia, *Gymnasium* 119, 2012, 1–21.
- Möllendorff, P. von, Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit. Lukians wahre Geschichten, Tübingen 2000.
- Nielsen, P. W., *intempestus*, ThL 7, 1934–1964, 2110.
- Rathmayr, R., Der antike Mensch in der Jahreszeit des Winters, Hamburg 2001.
- Reynen, H., Ewiger Frühling und goldene Zeit. Zum Mythos des goldenen Zeitalters bei Ovid und Vergil, *Gymnasium* 72, 1965, 415–433.
- Rohde, E., Die sardinische Sage von den Neunschläfern, *RhM* 35, 1880, 157–163.

- Seidel, Y., Künstliches Licht im individuellen, familiären und öffentlichen Lebensbereich, Wien 2009.
- Schirlitz, S. Chr., Über die Darstellung der Nacht bei Homer, Verhandlung der 35. Versammlung Dt. Philologen und Schulmänner in Stettin, Leipzig 1881, 62–79.
- Steidle, B., *Intempesta noctis hora*. Die mitternächtliche ‚kosmische Vision‘ St. Benedikts (Dial 2,35,2), *Erbe und Auftrag* 57, 1981, 191–201.
- Strobl, P., Die Macht des Schlafes in der griechisch-römischen Welt. Eine Untersuchung der mythologischen und physiologischen Aspekte der antiken Standpunkte, Hamburg 2002.
- Wagner, H. (Übers.), Aristoteles: Physikvorlesung, hg. v. Flashar, H., Berlin 1967.
- Wolkenhauer, A., Sonne und Mond, Kalender und Uhr. Studien zur Darstellung und poetischen Reflexion der Zeitordnung in der römischen Literatur, Berlin 2011.
- Wolkenhauer, A., Dehnung der Akmé, Eukrasie und Zeitlosigkeit. Entwürfe des guten Alterns im griechisch-römischen Zeitaltermythos, in: Fitzon, T. u. a. (Hgg.), Alterszäsuren. Zeit und Lebensalter in Literatur, Theologie und Geschichte, Berlin 2012, 221–235.
- Zwierlein, O., Die Ovid- und Vergil-Revision in tiberischer Zeit. Bd. 1: Prolegomena, Berlin 1999.