

JÖRG RÜPKE

Sakralisierung von Zeit in Rom und Italien

Produktionsstrategien und Aneignung von Heiligkeit

1. Einführung

Die ältere Religionswissenschaft wusste genau, was ein Heiligtum, ein „heiliger Ort“ war: ein Ort, der zum Staunen anregte, der ungewöhnlich, der wichtig war. Einmal identifiziert, war ein solcher Ort nicht mehr totzukriegen: Kultkontinuität über Religionswechsel hinweg war die natürliche Folge. An solchen Orten „zeigte sich“ eben das Heilige – eine Kategorie, die ebenso unterbestimmt wie weitreichend war.

In dem 1961 erstmals erschienenen Handbuch von Friedrich Heiler, „Erscheinungsformen und Wesen der Religion“, ist Religion das „Reich des Heiligen“.¹ Das ist so selbstverständlich, dass es nicht einmal eigens in eine Definition gegossen oder der Begriff des Heiligen wirklich geklärt würde. Der erste Teil, die „Erscheinungswelt der Religion“,² der drei Viertel des Buches einnimmt, behandelt – in dieser Reihenfolge – heilige Gegenstände, heilige Orte, Zeit, Zahl, Handlung, Wort, Schrift, Mensch, Gemeinschaft – immer qualifiziert durch das Adjektiv „heilig“. „Die Erfahrung von der Gotteswirklichkeit“, so Heiler, „entzündet sich am sichtbaren Objekt. Die im Menschen schlummernde Anlage zur Gotteserfahrung erwacht beim Anblick äußerer Dinge“ (34). Und dann: „Der heilige Gegenstand ist eng verbunden mit dem heiligen Raum“ (128).

Ich würde diese Position nicht so ausführlich darstellen, wenn sie nicht noch heute einem umfangreichen Gebrauch des Begriffs auch außerhalb binnenreligiöser oder theologischer Aussagen zu Grunde liegen würde. Das liegt weniger an der ausgearbeiteten Theorie oder bes-

1 Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Die Religionen der Menschheit 1), Stuttgart 1961, 1. – Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung für die intensive Diskussion.

2 Ebd. 22–454.

ser Theologie des Heiligen, die Rudolf Otto noch während des Ersten Weltkrieges vorgelegt hatte und auf die sich Friedrich Heiler bezog.³ Verantwortlich für die globale Rezeption ist vielmehr der rumänische, schließlich in Chicago lehrende Religionswissenschaftler Mircea Eliade, der die Erscheinung des Heiligen, die, wie er es nennt, hierophane Struktur der Wirklichkeit zum Grundstein seines religionsgeschichtlichen Werkes machte.⁴ Das Heilige „zeigt sich“, und es zeigt sich in der Gegenwart in überraschender Mächtigkeit. Der Mensch reagiert darauf. Er verehrt das Heilige, fasst das Heilige architektonisch, adressiert es in Ritualen. „Die heilige Zeit ist die ‚Stelle, wo der Einschnitt erfolgt‘, die Kerbe, der außerordentliche, der entscheidende, gefährliche Augenblick. Dieser Augenblick hebt sich aus der Monotonie des Alltags heraus. Heilige Zeit ist auch die Übergangszeit ... Diese Übergangszeit ist tabu, darum erfordert sie Riten, durch die der Mensch Gefahren abwendet und Segen sichert“,⁵ in Naturfesten wie heilsgeschichtlichen Festen, die aus den antiken Mysterienreligionen entstanden seien – ich bin wieder bei der Systematik Friedrich Heilers, die in seiner Intention das Raster für die Darstellung aller Religionen bieten soll. Nicht umsonst steht sein Buch als Band 1 an der Spitze der Reihe „Die Religionen der Menschheit“.

Auf religionswissenschaftlicher Seite haben sich die Grundlagen inzwischen geändert. Die Universalkategorie des Heiligen ist einem genaueren Blick auf Prozesse von Sakralisierung und Desakralisierung gewichen. In der Untersuchung der eigenen Semantiken der jeweiligen Kulturen sind auch die Zeichen und die mit ihnen verbundenen Praktiken, die Außergewöhnliches und Sakrales ausgrenzen, die es herstellen, in den Blick geraten.

Aber es geht nicht nur darum, die Hierophanie durch den Konstruktivismus zu ersetzen oder mit Émile Durkheim festzustellen, dass sich die Gesellschaft selbst als Heiliges chiffriert, um sich unantastbar und zum Gegenstand der Verehrung zu machen. Es geht auch nicht darum, einen Begriff abzuschaffen, dessen christliche Konnotationen man nicht loszuwerden glaubt: Dagegen hatte schon Heiler Begriffe wie Mana und Tabu mobilisiert. Die Kritik an der Verwendung des Begriffes des Heiligen, und gerade in seinen substantivierten Formen, richtet sich gegen seinen statischen Charakter. Was dem einen heilig ist,

3 Rudolf Otto, *Das Heilige*, Stuttgart 1917.

4 Z.B. Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige: Elemente einer Religionsgeschichte*, Salzburg 1954.

5 Heiler (s.o. Anm. 1), 150.

ist dem anderen profan; was eben noch profan war, ist auf einmal als „heilig“ dem Zugriff entzogen.

Für die Entstehung jenes religiös qualifizierten Zeitrasters, das man „römischen Kalender“ nennen könnte, hat die jüngere Forschung kein Bild ergeben, das ein Kalenderwachstum von natürlichen Risikoperioden her zur „Darstellung der einzelnen Akte des Todes- und Auferstehungsdramas“ von Erlösergottheiten⁶ erkennen ließe.⁷ Was ich dem Heilerschen Bild gegenüberstelle möchte, ist daher das Begriffspaar von „Produktion und Aneignung“ als den beiden Begriffen, mit denen ich religionshistorische Prozesse des Entstehens von Zeitqualifikationen in Rom untersuchen möchte. Mit meinen Überlegungen will ich dabei nicht die große Beliebigkeit beschwören. Die Römer markierten sozusagen sekundengenau, wo das zeitliche Eigentum eines Gottes, die *feriae* im technischen Sinne, anfang. Standardisierung leistet in der Kommunikation Wichtiges: Rechtskategorien können die Wahrnehmung entscheidend beeinflussen, Rituale schaffen gerade dort Eindeutigkeit, wo der witterungsbedingte Verlauf der Ernte das nicht zulässt. Aber jetzt bin ich schon mitten im Thema.

2. Soziologische Vorüberlegungen

Was heißt Kalender überhaupt? Der römische Kalender wurde als *fasti* bezeichnet, als „Liste der Gerichtstage“. Das lateinische Wort *calendarium* bezeichnete demgegenüber „das Schuldbuch“; es führt selbst auf die *kalendae/calendae* zurück, den Monatsersten, an dem Darlehen ausbezahlt wurden und Zinszahlungen fällig waren. Erst im Frühmittelalter, bei Isidor von Sevilla, findet sich das Wort *calendarium* in der heutigen Bedeutung von „Kalender“. „Kalender“, so kann man daraus lernen, können ganz unterschiedlichen Zwecken dienen, oft mit hoher Spezifik. Der vorgegebene Kalendertext mit seinen Monaten, Wochenrhythmen und Feiertagen sichert nicht mehr als einen noch halbwegs geteilten gesellschaftlichen Rahmen, in den dann unterschiedliche Aktivitäten eingepasst werden.

Die soziologische Forschung zur Zeit bestätigt solche Intuitionen.⁸ Pitirim Sorokin und Robert K. Merton erstellten schon 1937 eine solche

6 So Heiler (s.o. Anm. 1), 154.

7 Zusammenfassend Jörg Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (RGVV 40), Berlin 1995; ders., *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*, München 2006.

8 Das Folgende nach Rüpke, *Kalender* (s.o. Anm. 7), 18–21.

Analyse von Zeit. Zeit ist demnach soziale Zeit.⁹ Zeitrechnungssysteme und Kalender haben ihren Grund im Koordinationsbedarf sich ausdifferenzierender Gesellschaften;¹⁰ Kalender sind daher vor allem städtische Phänomene.¹¹ Religiöse Feste bilden nur eines der Elemente, die dabei aufgegriffen werden; selbst astronomische Phänomene werden nur gelegentlich als Hilfen herangezogen und dann eher in einer konventionellen denn streng empirischen Weise gehandhabt.¹² Inhomogenität, die Unterbrechung der Kontinuität durch kritische Perioden, die selbst nur je als Einheit begriffen werden können, sowie das verschiedene Gewicht gleichlanger Zeitabschnitte charakterisieren diese soziale Zeit.¹³

Fast zur selben Zeit, wenn auch erst wesentlich später publiziert, kam Norbert Elias zu ähnlichen Ergebnissen.¹⁴ Wie in anderen Schriften steht auch hier die „Selbstregulierung von Menschen“ im Mittelpunkt.¹⁵ Zeit ist eine soziale Institution mit koordinierender und integrierender Funktion, erst zu einem entwicklungsgeschichtlich sehr späten Zeitpunkt wird so etwas wie „physikalische Zeit“ gedacht – auf diesem Ausdifferenzierungsprozess liegt das Hauptinteresse.¹⁶ Da die Zeitsymbole unter dem Druck der „Objektadäquanzen“ stünden, verknüpfe sich die Geschichte des Kalenders in besonderer Weise mit der Geschichte der Zeitmessung in der Beobachtung natürlicher Objekte und dem von daher beeinflussten Zeitbegriff.¹⁷ Die Entwicklung von Konzepten sozialer und physikalischer Zeit bedingen so einander. Entwicklungsgeschichtlich tritt bei Elias an die Stelle einer ursprünglichen Einheit von individueller, gesellschaftlich-wirtschaftlicher und religiöser Zeit, deren Spuren der Kalender bewahrt habe, das Konzept

-
- 9 Pitirim A. Sorokin/Robert K. Merton, *Social Time: A Methodological and Functional Analysis*, in: *AJS* 42 (1936), 615–629, hier 621ff.
 - 10 Siehe auch Pitirim A. Sorokin, *Sociocultural Causality, Space, Time. A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*, New York 1964, 172–181.
 - 11 Ebd. 170.
 - 12 Sorokin/Merton (s.o. Anm. 9), 620f. 624ff. Siehe Jonathan Ben-Tov/Wayne Horowitz/John M. Steele (Hg.), *Living the Lunar Calendar*, Oxford 2012.
 - 13 Sorokin (s.o. Anm. 10), 183f. In seinem ethnologischen Material stützt sich der Verfasser weitgehend auf Martin Nilsson, *Primitive Time-Reckoning. A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time Among the Primitive and Early Culture Peoples* (Acta Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1), Lund 1920.
 - 14 Norbert Elias, *Über die Zeit* (Arbeiten zur Wissenssoziologie 2), Frankfurt a.M. 1988.
 - 15 Ebd., 125.
 - 16 Ebd. XVIII.19.100. Ähnlich Sorokin (Anm. 10), 186–197.
 - 17 Elias (Anm. 14), 182.

des steigenden Regelungsbedarfs komplexer werdender Gesellschaften. Allerdings gibt es dabei eine Tendenz zu immer abstrakteren Zeitbegriffen, die neutral gegenüber den Ereignissen werden, die auf solchen Zeitpunkten terminiert werden.¹⁸ Nur so können kalendarische Konstrukte den mannigfaltigen Synchronisationsbedürfnissen und der Steuerung von Erwartungen dienen. Die weitgehende Übernahme des römischen Kalenders durch das Christentum kann uns als Illustration dienen.¹⁹ Dabei gilt es aber immer, die sehr stark unterschiedlichen Praktiken und regionalen Entwicklungen zu berücksichtigen.²⁰ Das gilt es im Auge zu behalten, wenn ich im Folgenden Strategien der Sakralisierung von Zeit im römischen Italien in ihrem gesellschaftlichen Kontext untersuche.

3. Grundrhythmen

Die uns bekannten italischen Kalender, den römischen wie den etruskischen, muss man von einem Zeitkoordinationssystem her verstehen, das die allen sichtbare Uhren Sonne und Mond verwendete; erstere für den Tag und langfristig auch das Jahr, letzteren für den Monat und seine Untereinheiten; man spricht hier von lunisolaren Kalendern. Grundbaustein ist der Mondmonat; durch gelegentliches Einschalten eines dreizehnten Monats wird eine gewisse Parallelsierung mit dem Sonnenjahr ermöglicht. Die Organisation des Mondmonats erfolgte in Rom wohl bis ins späte vierte Jahrhundert durch Beobachtung des „Neumondes“ an den Kalenden. An diesem Tag wurde der Termin einer Versammlung an den Nonen bekanntgegeben, die ihrerseits in einer erneuten Versammlung der Bekanntgabe der monatlichen Feste dienten. In festem Neuntagerhythmus (nach römischer Rechnung) folgten die Iden, der Vollmond, und – bei abnehmendem Mond – ein Tag, der fast in jedem Monat durch größere Feste besetzt war: die

18 Klaus Heinemann/Peter Ludes, Zeitbewußtsein und Kontrolle der Zeit, in: Kurt Hammerich/Michael Klein (Hg.), Materialien zur Soziologie des Alltags, Opladen 1978, 220–243, hier 221. Siehe auch Armin Nassehi, Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen 1993, 332ff.

19 Siehe etwa Rüpke, Zeit (Anm. 7), 75–84. Vgl. für die Rezeptions- und Abgrenzungsprozesse im Judentum Sacha Stern, Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar, 2nd Century BCE – 10th Century CE, Oxford 2001.

20 Schon antike Konkordanzen verschiedener Lokalkalender („Hemerologien“) publizierte Wilhelm Kubitschek, Die Kalenderbücher von Florenz, Rom und Leyden (DAWW.PH 57,3), Wien 1915; dazu Alan E. Samuel, Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity (HAW 1,7), München 1972, 171–178.

Terminalia im Februar – genau nach ihnen wurde geschaltet, das heisst das „Regifugium“²¹ durch den Schaltmonat beziehungsweise nach der Julianischen Kalenderreform durch den Schalttag nach hinten geschoben; die Parilia, der „Stadtgeburtstag“, im April; die Neptunalia, eine Art römisches Laubhüttenfest,²² im Juli; die Consualia im August und schließlich die „Divalia“ im Dezember. Vermutlich gab es daneben ein kleines Routineritual zur Stärkung des Mondes durch Blasen von Trompeten an den „Tubilustrum“ geheißenen Tagen im März und Mai. Die variable Periode zwischen Kalenden und Nonen besaß eine klare Funktion: Eine Periode variabler Länge regelt die Angleichung des sozialen an den natürlichen Monatsrhythmus, das heißt den Zusammenfall von Iden und Vollmond.²³

Bis zum vierten Jahrhundert scheinen die Markttag und die politischen Versammlungen die bisher genannten Tage genutzt zu haben, unterlagen dann aber einem Ausdifferenzierungsprozess. Wohl am Ende des vierten vorchristlichen Jahrhunderts wurde ein rein solarer Kalender geschaffen, der zwar die alte Struktur und die Namen beibehielt, aber die Monatslänge fixierte, den Kalender verschriftlichte – und vom tatsächlichen Mondumlauf unabhängig machte. Die Markttag wurden zu einem permanent durchlaufenden System von achttägigen Wochen (*nundinae*),²⁴ die Gerichtstermine und Termine für Volksversammlungen wurden im Kalender fixiert. Zur Begründung dieser Terminwahl wurde auf Religiöses verwiesen. In diesem Bereich wurde gewissermaßen die Fiktion des Mondkalenders völlig aufrechterhalten: Der Pontifex minor behauptete weiterhin, den Mond zu beobachten. Er ging mit dem Rex sacrorum auf die Arx und rief „*Te kalo* (ich rufe Dich) *Iuno Covella*“, fünfmal im Januar, Februar, April, Juni, Sextilis, Sep-

-
- 21 Dazu Jörg Rüpke, ‚Königsflucht‘ und Tyrannenvertreibung. Zur Historisierung des Regifugium in augusteischer Zeit, in: Rolf Gröschner/Wolfgang Reinhard (Hg.), *Tage der Revolution – Feste der Nation*, Tübingen 2010, 29–41.
- 22 Siehe das karolingische Lexikon-Exzerpt Paul., *Fest.* 519,1–2 L.
- 23 Für die Etrusker postulierte ein solches System schon Karl Otfried Müller, *Die Etrusker. Vier Bücher*, von Karl Otfried Müller. Eine von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin gekrönte Preisschrift, Bd. 2: Drittes und Viertes Buch, Breslau 1828, 323–328.
- 24 Zu den Nundinen s. Jörg Rüpke, *Nundinae. Kalendarische Koordination im republikanischen Rom*, in: Gerhard Binder/Konrad Ehlich (Hg.), *Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum*, Bd. 5: Kommunikation im Leben politischer und religiöser Gemeinschaften (BAC 24) Trier 1996, 75–98 sowie Johannes Nollé, *Nundinas instituere et habere. Epigraphische Zeugnisse zur Einrichtung und Gestaltung von ländlichen Märkten in Afrika und in der Provinz Asia* (SubEpi 9), Hildesheim 1982.

tember, November und Dezember, siebenmal im März, Mai, Quintilis und Oktober.

4. Sakralisierung von Zeit

Soweit wir der römischen Überlieferung vertrauen können, verbindet sich die Verschriftlichung des Kalenders mit der Herstellung von Rechtssicherheit: Die wohl von der Priesterschaft der Pontifices getroffenen Entscheidungen über die Tage, die zur Eröffnung von Prozessen – und hier ist fast immer an Zivilprozesse zu denken – zulässig sind, werden systematisiert und zeitgleich mit den entsprechenden Rechtsformeln öffentlich zugänglich gemacht.²⁵ Rechtskompetenz kann sich nun auch außerhalb der Pontifices ausbilden. Konkret sieht dieser Vorgang so aus, dass fast alle Tage des Jahres entweder mit dem Buchstaben F als „fas“ oder N als „nefas“ gekennzeichnet werden, der Prozessöffnung und der Abhaltung politischer Versammlungen damit offen stehen oder eben nicht. Was sind das für Wörter? Geht es hier um, wie es der Jurist Ernst Wieacker formuliert hat, umfassende sakralrechtliche „Personen-, Ding-, Zeit- und Handlungstabus“²⁶? Soweit wir sehen können, werden beide Begriffe niemals in priesterlicher Terminologie im engeren Sinne benutzt.²⁷ Wie *fastus* und *nefastus* kennen sie eine spezifische Verwendung nur in Bezug auf den Kalender.

Woher stammt der Begriff *fas*? Die Etymologie hilft nicht weiter, bestätigt aber den bereits gewonnenen Eindruck. Während sich die eindeutig sakralen Begriffe *fēriae*, *fēstus* und *fānum* – Feiertag, Fest, Heiligtum – mit einem in anderen italischen Sprachen noch greifbaren Grundwort **fēs* oder **fās* verbinden lassen,²⁸ lässt sich *fās* zu dieser Gruppe nicht in Beziehung setzen, auch wenn in der Antike dieser Zusammenhang über eine gemeinsame Ableitung von *fari*, „sprechen“,

25 Siehe Jörg Rüpke, Rationalizing religious practices. The pontifical calendar and the law, in: Olga Tellegen Couperus (Hg.), Law and Religion in the Roman Republic (Mn.Suppl. 336), Leiden 2012.

26 Franz Wieacker, Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur, Bd. 1.1: Einleitung, Quellenkunde, Frühzeit und Republik (Handbuch der Altertumswissenschaft 10,3,1,1), München 1988, 315.

27 Liv. 1,32,6 stellt ein fiktives Ritual dar.

28 A. Walde, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 3. neubearb. Aufl. von J. B. Hofmann, Bd. 1: A–L, Heidelberg 1938, 453–455.481; Alfred Ernout/Alfred Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, Bd. 1: A–Met, Paris 1959, 215f.226f. *Fanum* aus *fasnom*.

hergestellt wurde.²⁹ Die Herleitung aus *fari* stellt eine Volksetymologie dar,³⁰ muss deswegen aber nicht falsch sein. Émile Benveniste hat gezeigt, daß *fāri* und seine lateinischen Derivate wie indogermanische Parallelen (phēmi, *bhā-) weniger den Akt des Sprechens als die Existenz der Aussage und ihre Wirkung bezeichnen.³¹ So läßt sich *fas* als das durch eine nicht genannte Instanz Erlaubte verstehen. Eine inhaltliche Spezifikation, Gründe für (oder im Falle von *ne fas est*: gegen) die Erlaubnis werden damit nicht impliziert.³² Gerade diese Offenheit ermöglichte jene extensive Anwendung im Kalender, die in der Folgezeit dem Begriff eine spezifische, juristische und politische Konnotation verlieh.

Dass die Anwendung der Dichotomie *fas–nefas* auf alle Tage des Jahres eine Übersystematisierung darstellte, beweist die frühe Reaktion der *lex Hortensia*, die weniger als zwanzig Jahre später Entscheidungen im Detail, nämlich hinsichtlich der *nundinae*, korrigierte und mit der Einführung der Klasse der *dies comitiales* den verbliebenen *dies fasti* die Gelegenheit zu *comitia* entzog, das heißt, eine radikale Umdefinition des Begriffes *dies fastus* vornahm – kaum vorstellbar für eine lang bewährte Institution.³³

Der Blick in die Quellen legt nun einen grundsätzlichen Einwand gegen meine „säkulare“ Interpretation des *fas*-Begriffes nahe. Wo immer vom Gegenteil, von *nefas* die Rede ist, ist von einer religiösen Sanktion in Form eines *piaculum* die Rede. Dieser Begriff kann das Vergehen (*piaculum est*) wie das daraus erwachsende „Sühnopfer“ (*piaculum facere*) bezeichnen. Die Wortbildung aus *pious* und *-culum* bezeichnet das Instrument, das den Zustand des *pious* nach dem Vergehen wieder herstellen kann.³⁴ Gleichwohl scheint in den Passagen, die

29 Die vorsichtige Vermutung von Ernout/Meillet (s.o. Anm. 28), Bd. 1, 217, *fās* könne doch zu **fas* gehören, ist rein hypothetisch, siehe die Kritik in Walde/Hofmann (s.o. Anm. 28), Bd. 1³, 458; Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Bd. 2: Pouvoir, droit, religion. Sommaires, tableau et index établis par Jean Lallot, Paris 1969, 134; vgl. aber Paul., *Fest.* 78,6–7 L.: „Fanum a Fauno dictum, sive a fando, quod dum pontifex dedicat, certa verba fatur“; 83,5 L.: „Fana, quod fando consecrantur“; *Not. Tiron.* 45,11–17.

30 Siehe auch Paul., *Fest.* 78,26 L.

31 Benveniste (s.o. Anm. 29), 133–140.

32 Ebd. 139f. Benveniste spricht von einer Erlaubnis durch einen Götterspruch, begründet das aber nicht weiter.

33 Zu dieser Deutung siehe Rüpke, *Kalender* (s.o. Anm. 7) gegen Karl-Joachim Hölkeskamp, *Die Entstehung der Nobilität und der Funktionswandel des Volkstribunats. Die historische Bedeutung der lex Hortensia de plebiscitis*, in: *AKuG* 70 (1988), 271–312.

34 Sebastian Petrus Tromp, *De Romanorum piaculis*, 1921, 26–30.

antiquarisch-technischen Charakter tragen, die erste Bedeutung gleiches Recht zu beanspruchen: *Piacularia auspicia* bezeichnen beim Opfer auftretende unheilvolle – und damit wohl durch *piaculum* zu entschärfende – Auspizien;³⁵ *sine scelere, sine piaculo* bezeichnet ebenso die Zulässigkeit einer Handlung, wie *piaculum esto* ein gegenteiliges Urteil ausdrückt.³⁶ Die semantische Relation beruht auf der Zwangsläufigkeit der Akte, die die *pietas* zurückbringen: Der sakralrechtliche Verstoß (*piaculum esto*) läßt keine Wahl, man muss ihn korrigieren (*piaculum dato*).³⁷ Normiert werden mit der Qualifikation *piaculum* – diese Ausgangsfeststellung ist noch einmal zu betonen – Verstöße in explizit rechtlichem Kontext.

Die von solchen Überlegungen unserer antiken Referenten suggerierte Eindeutigkeit in der Sakralisierung der mit *nefas* gekennzeichneten Zeit kollidiert mit anderen Befunden. Der spätantike Vergilinterpret Macrobius referiert eine Diskussion über die religiöse Bewertung einzelner Tage,³⁸ in der er deutlich unterscheidet zwischen den strengen Verboten, die an *feriae* herrschen, und jenen Tagen, an denen irgendetwas *religiosum est* oder *non oportet*, also etwas zu vermeiden oder sogar nur unangebracht ist. Zwei in diesem Zusammenhang angeführte Zitate Varros illustrieren diese unterschiedliche Bewertung. Das erste Zitat steht nach einer längeren Erörterung der *dies proeliales*, an denen mit dem Feind gekämpft werden darf; dabei fallen die Begriffe *fas* und *nefas*, nicht aber der des *piaculum*, sondern abschließend das Stichwort *religiosum*:

Mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet. propterea non modo proelium committi, verum etiam dilectum rei militaris causa habere ac militem proficisci, navem solvere, uxorem liberum quaerendorum causa ducere religiosum est.³⁹

„Wenn der Mundus offensteht, steht gewissermaßen die Tür der traurigen Unterweltsgötter offen. Deswegen besteht ein Skrupel (*religiosum est*), nicht nur eine Schlacht zu schlagen, sondern auch eine Aushebung zum Militär abzuhalten, als Soldat in den Krieg zu ziehen, in See zu stechen, eine Frau, mit der man Kinder zeugen will, zu ehelichen.“

35 Paul., *Fest.* 287,3–6 L.; vgl. Tromp (s.o. Anm. 34), 34f.

36 CIL 12,756, Z. 10 = ILLRP 508 (Tempelgesetz von Furfo); Varro in Macr., *Sat.* 1,16,20.

37 Siehe etwa die Haingesetze von Spoleto und Trevi (ILLRP 505f.): „seiquis scies violasit dolo malo, (et, Trevi) Iovei bovid piaculum datod (dato, Trevi)“.

38 Macr., *Sat.* 1,16.

39 Macr., *Sat.* 1,16,18.

Die dicht anschließende Passage, die Macrobius einem Werk Varros über die Auguren entnimmt, behandelt erstmals *feriae*, und hier fällt, in Korrektur eines noch „weichen“ *non oportet*, das Stichwort *piaculum*:

*Viros vocare feriis non oportet: si vocavit, piaculum esto.*⁴⁰

„Die Männer zusammenzurufen, ziemt sich nicht an Feiertagen; wenn man sie zusammengerufen hat, ist ein Sühnopfer zu leisten.“

Viros vocare fungiert als Synonym für die Einberufung der *comitia centuriata*, der nach Gefechtsklassen angetretenen Volksversammlung, des *exercitus urbanus*.⁴¹ Wir kennen ein ähnliches Versammlungsverbot bereits von den *nefas*-Tagen. Doch ist hier allein von *feriae* die Rede. Sie verlangen ein *piaculum*. Nicht alle *N*-Tage aber sind *feriae*.

An dieser Stelle erscheint ein Blick in den Kalender angebracht. Mit geschärften Augen fällt er auf den Unterschied der Noten *N* und *NP*. Mit *NP* werden *feriae* markiert: das gilt nicht nur als *communis opinio*, sondern wird in manchen Kalendern auch durch Beischriften expliziert. Mein Schluss aus dieser Beobachtung lautet daher, dass *NP* als Abkürzung für *N(efas) P(iaculum)* fungiert.⁴² Das aber bestätigt meine Ausgangshypothese: Das religiöse Element der Fasten liegt nicht im *Nefas*, in der Markierung *N*, sondern allein im *P*; nur dieses bezeichnet den Punkt, an dem eine rituell abgesicherte Sakralisierung gegeben ist.

Welchen Anteil Religion an den übrigen, nicht weiter markierten *N*-Tagen spielt, lässt sich dem Kalender nicht entnehmen. Hier scheinen viel eher pragmatische Überlegungen eine Rolle zu spielen, die mal im militärisch-politischen, mal im ökonomischen Bereich anzusiedeln sind: Lange gerichtsfreie Perioden in der Erntezeit, eine lange versammlungsfreie Periode in der ersten Februarhälfte, die vielleicht außenpolitischen Aktivitäten des Senates Ruhe verschaffte. Das Abwägen von Kriegsbeschlüssen und diplomatisches Taktieren sollte kein kriegslüsterner Magistrat durch eine entsprechende Instrumentalisierung der Volksversammlung torpedieren.⁴³

Der in den *fasti* verschriftlichte Kalender ist eine, wenn auch wichtige, schnell dominierende Perspektive auf die Sakralisierung von Zeit in Rom. Aber auch hier lässt sich entdecken, wie differenziert diese religiöse Qualifikation von Zeit betrieben wurde. Mehrere Tage werden

40 Macr., *Sat.* 1,16,19.

41 Siehe Jörg Rüpke, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, 35ff.

42 Siehe Rüpke, *Kalender* (s.o. Anm. 7), 260 Anm. 55.

43 S. Agnes Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967, 43.

mit EN markiert; was wohl mit *E(ndoitio) E(xitio) N(efas)*,⁴⁴ „ungeeignet am Anfang und Ende“, aufzulösen und zu übersetzen ist, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe.⁴⁵ In den literarischen Quellen werden die Tage immer als *dies intercisi* geführt.⁴⁶ Zur Prozesseröffnung und Volksversammlung waren diese Tage demnach ungeeignet, wenn morgens das Opfertier geschlachtet wurde, solange es gekocht wurde, geeignet und wiederum ungeeignet, wenn das gekochte Fleisch der Gottheit dargeboten wurde. Ermöglichte das den Senatoren länger zu schlafen oder früher zu Bett zu gehen? Stellt man sich den Aufwand einer Volksversammlung oder die Unmöglichkeit von Sichtverbindungen aus dem Gerichtssaal zur Opferstätte vor, darf man das wohl ausschließen. Ähnliche Einschränkungen muss man auf für jene als *dies fissi*, als „gespalten“ bezeichnete Tagen machen, die den Magistraten das Verhandeln mit dem Volk (*cum populo agere*) erst nach Abschluss bestimmter Rituale erlaubten. Aber in eindrucksvoller Weise stellen gerade solche exceptionellen Aneignungen sakralisierter Zeiten die Logik des Ausschlusses sakraler Aktivitäten und bestimmter anderer Tätigkeiten dar.

5. Intensivierungen sakraler Markierung⁴⁷

In vielen der über fünfzig aus der Antike bekannten Exemplaren des römischen Kalenders trugen die mit *NP* gekennzeichneten Daten die Erläuterung *feriae*. Wie ließ sich diese religiöse Qualifikation – mit der Sanktion *piaculum* bewehrt – bemerkbar machen, wenn kein Opfer oder anderes Ritual in Sichtweite stattfand? Volksversammlungen fanden schließlich auch an erlaubten Tagen nur selten statt, nur wenige Leute, Winkeladvokaten etwa oder, wie wir alle wissen, ausgerechnet der eigene Nachbar verbrachten ihre Tage so häufig vor Gericht, dass sie durch Schließzeiten irritiert worden wären. Die Teilnahme an Ritualen oder Prozessionen war weder verpflichtend noch immer möglich. In

44 Siehe Paul., *Fest.* 67,2 L.: „Endoitium initium“. Dazu 71,7f. L.: „Exitium antiqui ponebant pro exitu; nunc exitium pessimum exitum dicimus.“ Daraus ergibt sich für *Inscr. It.* 13,2,113 folgende Ergänzung nach Jörg Rüpke, *Dies endotercisi?*, in: *ZPE* 86 (1991), 212–214: „EN. Haec nota significat diem endoitio exitio nefastum. Nam endo] pro in ponebatur, [exitium pro exitu. His diebus nefas est mane ante]quam hostia immol[etur ...].“

45 Siehe im Detail: Rüpke, *Dies endotercisi?* (s.o. Anm. 44).

46 Varro, *ling.* 6,31: „Intercisi dies sunt per quos mane et vesperi est nefas, medio tempore inter hostiam caesam et exta porrecta fas.“

47 Das Folgende nach Rüpke, *Zeit* (s.o. Anm. 7), 57–60.

vielen Fällen dürften auch an „Ferien“ Rituale nur im Kreise einer zuständigen Priesterschaft und ihrer Sklaven stattgefunden haben.

Die Lösung boten Tätigkeitsverbote, die sich auf den gesamten Tag erstreckten; die römische Tagesepoche um Mitternacht ermöglichte zwar keine präzise Grenzziehung, aber die verbleibende Ungenauigkeit dieser zeitlichen Grenze dürfte für die betroffenen Tätigkeiten kaum Grauzonen eröffnet haben. Die Markierung erfolgte durch den Verzicht auf die Einforderung bestehender gesellschaftlicher und eigentumsrechtlicher Verpflichtungen sowie den Verzicht auf Eingriffe in den Boden. Das konnte auf vielfältige Weise konkret werden und wurde insbesondere im Bereich manueller Arbeit abgebildet. Für die Sklaven galt eine Arbeitspause. Auch Rinder durften nicht zum Arbeitsinsatz kommen, sie waren lebende Werkzeuge wie die Sklaven. Das Graben in der Feldvorbereitung war ebenso verboten wie das Ableiten von Wasser.

Solchen Strategien der Sakralisierung standen offensichtlich sehr unterschiedliche individuelle Aneignungen gegenüber. Schon in den frühesten einschlägigen Texten findet daher die Diskussion der Ausnahmen und Grenzfälle mehr Aufmerksamkeit als die Verbote. Kurz vor der Mitte des zweiten Jahrhundert v. Chr. erläuterte so der an der Steigerung der Erträge seiner Ländereien interessierte Cato der Ältere schon im zweiten von weit über hundert Kapiteln seines Buches *Über die Landwirtschaft*, „dass an Feiertagen (*feriae*) alte Gräben geklärt, ein öffentlicher Weg befestigt, dornige Büsche zurückgeschnitten, der Garten umgegraben, die Wiese gereinigt, Zweige gebündelt, Dornen ausgegraben, Mehl gereinigt und Säuberungsarbeiten durchgeführt werden können.“⁴⁸

Wie für den Gerichtsvorsitzenden war auch für den Bauern nur Vorsatz unsühnbar, unbeabsichtigte Verstöße waren mittels eine Sühnopfers zu beheben. Aber es wurde um allgemeinere Formulierungen gerungen. Und so hielt ein von Macrobius⁴⁹ zitierter Gewährsmann einen Grundsatz fest: Alles, was für die Götter getan wird und was lebensnotwendig ist, ist auch erlaubt. Der große Jurist Scaevola ergänzte: „Was bei Unterlassung schadet, ist erlaubt.“

Es handelt sich, soviel wird deutlich, bei all diesen Bestimmungen nicht um ein generelles Arbeitsverbot. Zwar formuliert Cicero in seinem Buch *Über die Gesetze*: „Die Regelung der Feier- und Festtage beinhaltet bei den Freien die Ruhe von Gerichtsstreitigkeiten und Händeleien, bei den Sklaven von Arbeiten und Mühen.“ Aber er fährt mit

48 Cato, *Agric.* 2,4.

49 Macr., *Sat.* 1,16,10f.

dem ökonomischen Vorbehalt fort: „Diese Feiertage muss die Zusammensetzung des Jahres auf die Vollendung der bäuerlichen Arbeiten abstimmen“ (2,29). Nur an wenigen Stellen klingt ein Arbeitsverbot an, doch handelt es sich dabei um Regelungen, die punktuelle Radikalisierungen darstellten, die allein bestimmte Priester betrafen. Die höchsten, mit besonderen Verpflichtungen belegten Priester, die drei großen Flamines, die Einzelpriester des Iuppiter, Mars und Quirinus, sowie der Rex sacrorum, der Opferkönig, sollten an Feiertagen überhaupt keine Arbeit sehen. Entsprechend liefen Herolde vor ihnen her, die zur vorübergehenden Niederlegung der Arbeit am Wegrand aufforderten. Hier wurde „flächig“ ausgebreitet, was für die Pontifices für ihren Weg zum Opfer in gleicher Weise galt. Die auf den Dienst an den Gottheiten konzentrierten religiösen Spezialisten sollten keinerlei Ablenkung erfahren.⁵⁰ Immerhin geht es hier eindeutig um handwerkliche Tätigkeiten. Es war die städtische Situation, die eine Übertragung der bäuerlichen Regeln auf einen allgemeineren Arbeitsbegriff hin vorbereitete, der dann in der Spätantike gemeinsam mit der jüdischen Traditionslinie große Wirkung entfalten sollte.

6. Sakralisierung kommt von sacer

Welche Konzeption von *feriae* steckte hinter den besprochenen rituellen Markierungen? Die Römer betrachteten diese Tage als Eigentum einer Gottheit. Fast immer verband sich daher die Qualifikation als „Feiertag“ (das deutsche Wort „Ferien“ leitet sich davon ab) mit einer Besitzangabe. Es handelte sich um *feriae* des Gottes Volcanus (23. Mai), des Mars (1., 14., 17., 19. und 23. März) oder anderer. So wie Gottheiten Eigentümer von Land, wie sie Grundbesitzer werden konnten, so konnten sie auch Zeitbesitzer werden.

Die von mir herangezogene, in den antiken Quellen nicht ausgeführte Analogie des Besitzes führt weit. Erschien auf einem Grundstück, das *sacer* war, also einer Gottheit gehörte, ein schlechtes Vorzeichen (*prodigium*), etwa indem ein Blitz in den Tempel einschlug, war genau diese Gottheit erzürnt und durch ein Opfer zu besänftigen. Die Pontifices achteten darauf, dass jede Gottheit zumindest einen eigenen Raum für ihr Kultbild hatte, wenn ein Tempelbau mehreren Gottheiten galt. So war Eindeutigkeit herzustellen. Entsprechendes galt für die *feriae*. Wurde das Verbot überschritten, war dieser Gottheit das Sühn-

50 Macr., *Sat.* 1,16,19; Paul., *Fest.* 292,3–7 L. Pontifices: Servius auctus, *Georgica* 1,268.

opfer darzubringen. Auch in anderer Hinsicht wurde in beiden Dimensionen für Klarheit gesorgt. Die Areale zweier Gottheiten stießen nie direkt aneinander, es bedurfte eines schmalen, aber nicht nur theoretischen Grenzstreifens. Gleiches galt für die Feiertage. Im republikanischen Kalender folgten zwei Feiertage unterschiedlicher Gottheiten nie direkt aufeinander, es galt immer das Prinzip eines Zwischentages, der nicht in göttlichem Besitz war. Der römische Tag lief, zumindest in sakraler Rechnung, von Mitternacht zu Mitternacht, berichtet der ältere Plinius in seiner *Naturgeschichte* (2,188); der Jurist Paulus sieht auch hier den Bezug zum Prozessrecht.⁵¹ Auf der Basis der zeitgenössischen Uhrentechnologie war hier Eindeutigkeit im Tageswechsel nicht zu erzielen.

Konnten Tempelareale wie Feiertage als Besitz verstanden werden, boten sie eine konvertible Währung. Gottheiten konnten durch Übertragung von Raum *oder* Zeit geehrt werden. Von zentralen Gottheiten wie Iuno, Diana oder Minerva kennen wir keine *feriae*. Iuppiter besaß dagegen nicht nur alle Iden, sondern wenigstens noch drei weitere Tage.⁵² Umgekehrt besaßen Gottheiten Zeit, für die wir keine größeren Tempelbauwerke kennen, so die Carmentae, Quirinus, Terminus, Ops, Robigus, Volturnus, Diva Angerona.

Die Analogie drängt eine weitere Frage auf, die nach der Auswahl von Zeit, die sakralisiert werden sollte. Viele Mechanismen der Ortswahl, etwa die Finanzierungsfragen, spielen keine Rolle. Als kostenloses Gut unterliegt Zeit anderen Knappheiten. Es sind neben den direkten Kosten für die Ausrichtung von Ritualen die Opportunitätskosten, die zu Buche schlagen. Es dürfte kaum zufällig sein, dass auf die enorme Ausweitung der *feriae* in der frühen Prinzipatszeit – vor allem als Mittel der Herrscherverehrung – ein terminologischer Wandel folgte, der den Verpflichtungscharakter von *feriae* zurückdrängte; seit dem ausgehenden ersten Jahrhundert n. Chr. fehlen die F- und N- bzw. NP-Markierungen in den Kalender, in den Rechtstexten treten die *dies festi* neben die zu Gerichtsferien abgesunkenen *feriae*.⁵³ Wie bei der außerhalb des *ager Romanus* nur noch analog anzuwendenden Eigentumskategorie *sacer* könnte auch die Vorstellung der unbegrenzten räumlichen Geltung von *feriae* problematisch gewesen sein.⁵⁴ In der

51 Paulus, *Digestae* 2,12,8.

52 Das betrifft die Poplifugia Anfang Juli, die Meditrinalia am 13. Oktober und die Larentalia am 23. Dezember.

53 Siehe Rüpke, Kalender (s.o. Anm. 7), 515–522.543ff.

54 Traian regelt in einem Reskript noch die – fehlenden – Folgen von *feriae* für das Militär (Ulp. *dig.* 2,12,9); Ulpian selbst spricht von „*dies feriati*“ (2,12,6).

christlichen Gesetzgebung ist die alte technische Bedeutung noch bekannt und aus diesem Grunde ausgeschlossen.⁵⁵

All diese Reflexionen lassen aber das Problem der strategischen Terminwahl unberührt. Wie kam es zur Datierung eines Feiertages? Hing es an Epiphanien oder den Zufälligkeiten der Fertigstellung eines Tempelbaus, an den sich dann der Weihetag und vielleicht auch *feriae* anschlossen? Die Verteilung war sehr ungleichmäßig. Gerade die mit den großen Spielen besetzten Monate September und November wiesen keine weiteren *feriae*, auch nicht am „neunten Tag nach den Iden“, der, wie zuvor erwähnt, solche Feiern bündelte, sprich: konventionalisierte. Kurz vor und nach den Iden fanden sich in der festlich dünner besetzten republikanischen Zeit einige weitere Festtage. Für die Wahl von Einweihungstagen von Tempeln suchte man in der Folgezeit eine Anknüpfung gerade auch an solche Tage und die Strukturtage des Monats, da solche am ehesten Popularität und ein Publikum für eine aufwendige Zeremonie versprachen. Als zu Beginn des zweiten Jahrhunderts M. Fulvius Nobilior seinen Tempel der Camenen weihte, wählte er dafür mit den Iden des August einen Tempel, der schon fünf andere Tempelstiftungsdaten vereinigte.⁵⁶ Die Aneignung von Sakralisierungsformen wie solchen „Kirchweihetagen“ zeigt eine hohe strategische Komponente.

Strategische Entscheidungen über Festpositionierungen lassen sich auch in älteren Festschichten finden. Es sind vor allem Frauenfeste, die vor oder dicht nach dem Versammlungstag der Nonen, an denen die Festtage des Monats öffentlich verkündet wurden, lagen: die Matronalia, das Fest der verheirateten Frauen, am 1. März, das Venusfest am 1. April, die Vestalia und Matralia am 9. und 11. März. Auch die Poplifugia und Nonae Caprotinae Anfang Juli weisen eine intensive Beteiligung von Frauen im Ritual auf. Auch die früh im Mai gelegenen Lemuria waren ein primär häusliches Fest. Offensichtlich setzt der alte, noch nicht verschriftlichte Kalender eine andere, höhere kurzfristige zeitliche Verfügbarkeit von Frauen als von Männern voraus.

55 Siehe CTh 2,8,22. So erscheint im gesamten Abschnitt „De feriis“ (2,8) der Begriff nur einmal im Sinne zusammenhängender Gerichtsferien (2,8,19).

56 *Inscr. It.* 13,2,16: „[Eidus.] N[P.] Dianae Vortu(mno), Fort(unae) Equ(estri), Herc(uli) Vic(tori), [Cas]t(ori) Poll(uci), Came(nis).“ Der Bezug der Camenae auf den Tempel des Fulvius gegen Degrassi 1963: 496. Das augusteisch am 30. Juni gefeierte Stiftungsfest bezieht sich nach dem Zeugnis Ovids eindeutig auf die Wiederherstellung durch Philippus. Den in den *Fasti Polemii Silvii* für den 13. Juni bezeugten *natalis Musarum* (*Inscr. It.* 13,2,269) kann man unmöglich als Reminiszenz eines vor-augusteischen Datums werten.

Soweit wir erkennen können, ist es der Senat, der die Definitionsgewalt über die Feiertage hat. In Analogie dazu spricht das Stadtgesetz der Julianischen Kolonie Urso in der Hispania Baetica dem Stadtrat, den Dekurionen, die Verfügungsgewalt über die Feiertage zu.⁵⁷ Hier, im Jahr 44 v. Chr. und am Rande des römischen Reiches, scheinen jegliche Orientierungen für die Kalendergestaltung zu fehlen. Für die Kaiserzeit ändert sich das schon bald: Es sind die Daten militärischer Siege, von Thronbesteigungen oder Volljährigkeitsritualen, von Geburt und Tod von Mitgliedern des Kaiserhauses, die das Bild des Kalenders bestimmen und rasch verändern.

7. Schluss

Was ist heilige Zeit? Auf den römischen Kalender und die römischen Feste bezogen ist diese Frage nicht hilfreich. Es sind nicht bestimmte Eigenschaften von Zeiteinheiten, die sakrale Zeiten definieren, sondern Praktiken und rechtliche Regelungen. Quellensprachlich finden sich eine ganze Reihe von Begriffen, die sich mit der Qualität der Zeit befassen und sich im Laufe der Zeit selbst ändern. *Feriae* bezieht sich ursprünglich auf eine Leitunterscheidung von göttlichem und menschlichem „Besitz“ an der Zeit. Mit der Ausdehnung des Begriffs auf Gedenktage von Ereignissen, die mit dem Kaiserhaus in Verbindung stehen und die nicht mehr klar einem göttlichen Besitzer zugewiesen werden, geht diese Leitunterscheidung verloren, statt dessen wird auf bestimmte Folgen abgestellt. „Ferien“ sind somit Perioden gerichtsfreier Tagen, insbesondere während der Getreideernte und der Weinlese. *Dies festi* zeichnen sich durch religiöse Rituale aus und haben dieselben Folgen; schon die Stadtgesetze des späten ersten Jahrhunderts n. Chr. beziehen das fast ausschließlich auf das Kaiserhaus, das allein in der Fläche des römischen Reiches Verbindlichkeit beanspruchen kann.⁵⁸

Im vierten Jahrhundert gewinnt ein weiteres Konzept an Bedeutung: Der Umgang mit dem Sonntag wird nach dem Muster der „Markttage“, der *nundinae*, gestaltet. Der periodische Charakter der Zeitqualifizierung ist stärker als die zahllosen, und immer wieder in ihrer Gültigkeit revidierten Einzelbegründungen für „Feiertage“.

57 Jörg Rüpke, Religion in lex Ursonensis, in: Clifford Ando/Jörg Rüpke (Hg.), Religion and Law in Classical and Christian Rome, Stuttgart 2006, 34–46.

58 Rüpke, Religion in lex Ursonensis (s.o. Anm. 57).

Wie die Wahrnehmung, die Aneignung solcher Zeiteinheiten im Einzelfall ausgestaltet wird erfolgt, ist mit Rechtsvorschriften und zentralen Ritualen noch nicht festgelegt. Sakralisierung und Desakralisierung fassen diese Dynamik besser als die Paradoxien des statischen Adjektivs „heilig“. Solche „Sakralisierungen“ und „Desakralisierungen“ lassen sich in Situationen, lassen sich an konkreten Daten feststellen. Langfristige Prozesse lassen sich – zumindest für den Umgang mit der Zeit – damit nicht beschreiben. Begriffe und Analogien wechseln, eine Tendenz zu mehr oder weniger ausgeprägter „Heiligkeit“ – als ein einheitlicher und skalierbarer Begriff – lässt sich den Quellen nicht entnehmen. Gerade religiöse Akteure stoßen immer wieder an Grenzen, die von den sich selbst wandelnden gesellschaftlichen Beziehungen (insbesondere dem Recht) und den Anforderungen der Ökonomie gestellt werden: Die Markierung von Heiligkeit folgt in Stadt und Land hier unterschiedlichen Parametern. Das scheint sich nicht verändert zu haben.

