

Zeitschrift: Traverse : Zeitschrift für Geschichte = Revue d'histoire

Herausgeber: [s.n.]

Band: 23 (2016)

Heft: 3: Zeiterfahrungen : Beschleunigung und plurale Temporalitäten =
Expériences du temps : accélération et temporalités plurielles

Artikel: Eigene und fremde Zeiten im 16. Jahrhundert

Autor: Hanss, Stefan

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-650830>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 07.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Eigene und fremde Zeiten im 16. Jahrhundert¹

Stefan Hanß

Beschleunigung und Frühe Neuzeit

Forschungen zum Themenfeld frühneuzeitlicher Zeitlichkeit werden nach wie vor stark von Reinhart Kosellecks Thesen bestimmt. Endzeitannahmen und zyklische Zeitvorstellungen der Reformation, in der sich die *historia* durch das Walten Gottes im *exemplum* manifestiere, seien im Zuge des Absolutismus durch politische Prognostik und mit der Französischen und der industriellen Revolution durch ein Beschleunigungsempfinden abgelöst worden, wodurch sich um 1800 ein lineares Verständnis von Geschichte als «Kollektivsingular» gebildet habe.² Koselleck versteht Beschleunigung, «die *unsere* Moderne kennzeichnet», als Verzeitlichungsprozess der Geschichte. Die Sattelzeit um 1800 werde zu «*unserer* Epochenschwelle», da mit ihr die «Ausbildung moderner Zeiterfahrung» einhergehe. Nicht historische Akteure, sondern «der Fortschritt» und «die Beschleunigung» – als «eine spezifische Variante dieses Fortschritts» – treten als Agens in Erscheinung: «Der Fortschritt *öffnet* [...] eine Zukunft»; «im Sog der Beschleunigung entsteht eine Verzögerung, die die geschichtliche Zeit [...] *vorantreibt*.» Insofern «die Zukunft dieses Fortschritts [...] durch die Beschleunigung [gekennzeichnet wird], mit der sie auf *uns* zukommt», wird «die in sich beschleunigte Zeit» zu «*unsere[r]* Geschichte».³

Indem er «Fortschritt als *die erste* genuin geschichtliche Zeitkategorie» definiert und «den technisch-industriellen Fortschritt» zur Vorbedingung des Beschleunigungsempfindens macht, spricht Koselleck vorindustriellen Gesellschaften eine *für ihn* entscheidende Qualität des Zeitempfindens ab. Damit gibt es eine Zeit «vor unserer Epochenschwelle» und «die Geschichte selber» danach, so dass «die Geschichte» erst nach 1800 beginnt, weil Fortschritt und «geschichtliche Beschleunigung» zur Bedingung von Geschichte selbst sowie zu deren retrospektivem Massstab werden: «Denn nachdem die Beschleunigung als eine spezifisch geschichtszeitliche Kategorie einmal zum Erfahrungsmuster geworden ist, verwandelt sich im Rückblick die gesamte Geschichte in eine Zeitfolge zunehmender Akzeleration.»⁴

Diese Fortschrittsgeschichte fragt, wie «modern» Zeitaussagen historischer Akteure waren. Entsprechend strotzt Kosellecks Zeitanalyse von «noch»- und «erst»-Aussagen.⁵ Es geht nicht um die vielschichtige Rekonstruktion frühneuzeitlichen Zeitwissens, sondern um dessen Klassifikation anhand anachronistischer Massstäbe. Gradmesser dieser *one-way history* (Johannes Fabian) von «Fortschritt, Entwicklung und Modernität [...] Stagnation, Unterentwicklung, Tradition» ist die vermeintlich exakte Uhrzeit, die Koselleck in Japan «noch im 19. Jahrhundert» vermisst. Wenn wir Fabians Kritik an der «Western clock time» als «distancing device» ernstnehmen, liesse sich Kosellecks Aussage zur Prognostik allerdings dahingehend umformulieren, dass seine Geschichte «der» Zeit «die» Zeit produziert, aus der heraus und in die hinein sie sich entwirft.⁶

Wenn Historiker die Frühe Neuzeit als Vorgeschichte dieser technologisch-zeittheoretischen Fortschrittsgeschichte thematisierten und vor allem die von Missionaren in die Welt getragenen Uhren als Siegeszug europäischen Fortschritts in Form präziser(er) Zeitmessung deuteten, ist Fabians Kritik auch hier anwendbar.⁷ Solche Forschungen sagen gleich jenen Kosellecks häufig mehr über die Zeitvorstellungen der Autoren als über jene frühneuzeitlicher Akteure aus.⁸ Ich untersuche daher Zeitwissen und Kulturkontakte im Kontext weltweit agierender Missionare im 16. Jahrhundert, um anhand dieser für hierarchisierende Logiken des geschichtlichen Schreibens über Zeit zu sensibilisieren. Inwiefern konstruierten Akteure durch das Schreiben über Zeit Fremdheit und kulturelle Hierarchien? Welche Bedeutung kam hierbei Phänomenen der Be- und Entschleunigung zu?⁹

Fremde Zeiten und Missionare

Der in Yucatán tätige Inquisitor und Franziskaner Diego de Landa behandelte in seiner *Relación* (1566) ausführlich das Maya-Kalendersystem. Es unterschied zwischen dem rituellen *tzolk'in* mit 260 Tagen (13×20 Tage) und dem astrologischen *hab'* mit 365 Tagen ($18 \times 20 + 5$ Tage). Zusätzlich ergab sich die lange Zählung (*b'ak'tun*) aus dem Zusammentreffen beider Kalender alle 52 Jahre.¹⁰ Landa beschrieb die Kalender anhand derer Glyphen und Festakte, die er in Bezug zum Julianischen Kalender setzte. Der Missionar legte fremde Zeitrechnungen in einer vergleichenden Methode dar, die kulturelle Entitäten konstituierte, Indigene objektivierte und Dichotomien homogenisierte: «*Die Indios*» besässen «Schriftzeichen», «wofür *wir* die Sonntagsbuchstaben benutzen», «*sie* haben ein so vollkommenes Jahr wie das *unsere*», und «der erste Tag des Jahres war bei *diesen Menschen* immer der sechzehnte Tag *unseres* Monats Juli und der erste Tag *ihrer* Monats Pop». Er räsonierte auch über die sozialen Bedeutungen von Zeitwissen: «[W]ie *wir uns* nach *unserem* Kalender richten», so «machten *sie*

eine Art von Kalender, nach dem sie sich sowohl bei ihren Festen als auch bei ihren Berechnungen, im Handel und bei den Geschäften richteten».¹¹

Landas komparatistisches Schreiben über fremde Zeiten konstituierte Indigene als «die Anderen» und setzte die eigene Zeit als Norm, da er kalendarische Differenzen mit den «Schwierigkeiten» begründete, die Indigene angeblich «beim Zählen der zu den Monaten insgesamt gehörenden Tage hatten». Varianz wird hier zur heilsgeschichtlichen Devianz, denn «der Teufel, der sie hierin wie bei den übrigen *Dingen* täuschte», wird als Akteur eingeführt, der fremde Zeiten als Betrug innerhalb des göttlichen Heilsplans entwarf, «um sich selbst zu ehren». Priester seien somit Zeitexperten, die «dem Volk die Antworten des Teufels [...] überbringen». ¹²

Dies legitimierte die Zerstörung indigener Kalender durch Missionare und diente Landa zugleich als Rechtfertigung, «dass ich *ihren* Kalender darstellen und dabei über *ihre* Fastenbräuche und Zeremonien [...] sowie über andere *Dinge* sprechen werde»: «[W]ie es meiner Absicht entspricht, sollen all diese *Dinge* [...], die hier behandelt werden, nur als Anlass dienen, um Gottes Güte zu preisen, der in unseren Zeiten so viel gelitten und aus Gnade bei so vielem Abhilfe geschaffen hat, damit *wir* es aus christlicher Liebe erkennen und zu ihm bitten, dass seine Güte erhalten bleibe [...], so dass es *ihnen* [...] nicht an Hilfe fehlt oder *diese* Menschen das begonnene Werk nicht aufgeben, darum wieder in *ihre* Übel und Irrtümer verfallen [...], indem die Teufel in die Heimstatt *ihrer* Seele zurückkehren, aus der *wir* sie unter grossen Sorgen und Mühen zu vertreiben suchten, als *wir sie* läuterten und von *ihren* Lastern und früheren schlechten Gewohnheiten reinigten.»¹³

Die Austreibung fremder, teuflischer, früherer Zeiten wird durch die Missionierung im Heilsplan verzeitlicht. Die Konzeption und Narrativierung fremden Zeitwissens als Ding (*cosa*) entsprach der *ars apodemica* und prägte auch die Art, wie der Franziskanermissionar Bernardino de Sahagún und der Spanier Cristóbal de Molina im 16. Jahrhundert über Zeitkonzeptionen der Azteken und Inka schrieben. Indem sie Zeit vergegenständlichten, objektivierten sie Fremdheit. Als dämonische Täuschung war verdinglichtes Zeitwissen der Anderen ohne die normierte Zeitkonzeption göttlichen Heils nicht beschreibbar. «[Ich] werde [...] hier *ihren* Kalender jedoch *nur* der Ordnung *unseres* Kalenders entsprechend und zusammen mit ihm anführen», rechtfertigte sich Landa. Damit wird die Zeit des Heils zur *conditio sine qua non* fremder Zeiten, die Missionare heilsteleologisch klassifizierten.¹⁴ So beschrieb auch der in China wirkende Jesuit Matteo Ricci Uhren «nach *unserer* Art» mit Stundenangabe «unterschiedlich von *ihrer*», also relational unter Betonung von Abweichungen.¹⁵

Im Alltag waren beschriebene Zeitdichotomien freilich vielschichtiger. In Ostasien begegneten Missionare anderen Zeitkonzeptionen, innerhalb deren

sie sich schnell zum eigenen Vorteil zu bewegen versuchten. Akteure mit verschiedenem Zeitwissen setzten dies ein, um Handlungsfelder zu besetzen sowie um Ressourcen zu konkurrieren (etwa im Vorhersagen von Sonnen- und Mondfinsternissen). Das ermöglichte Ricci 1601 schliesslich, Peking betreten zu dürfen, weil chinesische Gelehrte hofften, Jesuiten könnten den Kalender verbessern. Ricci erbat deshalb die Entsendung eines Astronomen aus Rom, und seine Nachfolger nahmen hohe Positionen am Kaiserhof ein und beeinflussten die Kalenderreform.¹⁶

Vor Ort begegneten Missionare eigenen Entschleunigungen. Zum einen erforderte der Spracherwerb enormen Zeitaufwand.¹⁷ Zum anderen basierten Kalender auf weit vor Christi Geburt datierbaren Zyklen. Die Maya-Zählung führte ins Jahr 3114 vor Christus, weshalb Landa diese Rechnung *ad infinitum* als heimtückisches Teufelswerk verurteilte. Auch die Götter, die er als Zeitäquivalente der Sonntagsbuchstaben verstand (*bacabes*), seien vorsintflutlichen Ursprungs.¹⁸ In China stiessen Jesuiten auf Quellen, die Geschehnisse beschrieben, die fast 800 Jahre vor die biblische Flut zu datieren waren. Die Dimensionen dieser Infragestellung tradierten Zeitwissens werden angesichts konfessionspolemischer Debatten um Bibellexegese und Chronologie ersichtlich.¹⁹

Auffällig ist, dass sich den Missionaren die Bedeutung von Uhren innerhalb ebenjener Kontakte und Konkurrenzen um Zeitwissen erschloss. Zeitmesser sollten beanspruchte Hegemonien durchsetzen und die Teleologie des Heilsplans beschleunigen helfen. Spanier errichteten in Übersee Uhren und Glocken, um Autorität zu symbolisieren und Zeitrhythmen zu normieren. Der Quechua-Chronist Felipe Guaman Poma de Ayala hoffte auf eine Sonnenuhr und eine Glocke in jeder peruanischen Stadt, um Arbeits- und Gebetsrhythmen zu strukturieren (1615, Abb. 1).²⁰ Uhren zierten das Wohnhaus von Hernán Cortés und die *Casa de la Audiencia* in Mexiko (1530/33), was sie zu besonderen Artefakten der Herrschaftsrepräsentation werden liess. Die Anbringung von Uhren in Darién (Panama, 1521) sowie an der Kathedrale und der *Audiencia* in Panama (1540, 1542) finanzierte eigens Spaniens Monarchie.²¹ Doch vor allem Missionare übermittelten Zeitanzeiger. Um 1600 brachten Jesuiten Uhren nach Ecuador und China. Dort verschenkten sie Uhrenautomaten an Provinzgouverneure, erhielten die Erlaubnis zur Errichtung von Gotteshäusern und reagierten erneut mit Uhrengeschenken. Fortan zierten sie Gebäude, etwa in Zhaoqing. Für Ricci war es weniger die präzise Zeitangabe als vielmehr die mechanische Automatisierung der Uhr, die zu deren Verehrung beitrug. Missionare dienten Uhren als Symbole, welche die Betrachter von der Konversion überzeugen sollten, weil mechanisierte Zeitpräzision mit dem vermeintlichen Schöpfungsplan korrelierte. Chinesische Schriftzeichen erläuterten daher auf der dem Gouverneur von Nanchang geschenkten Uhr den Viertelstundentakt und die Sphären der

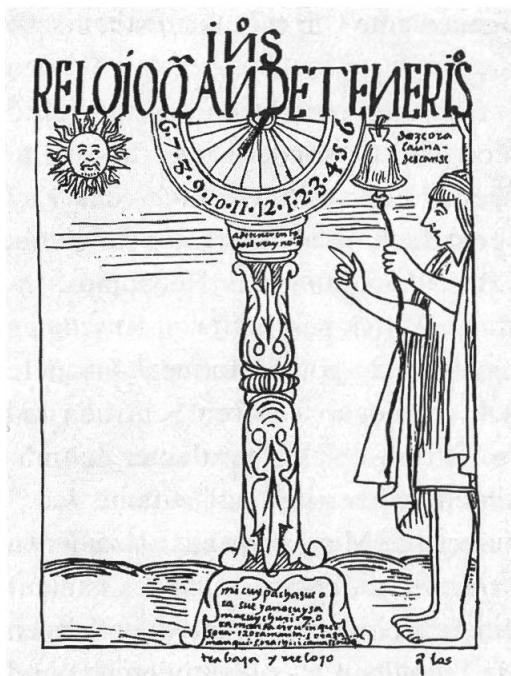


Abb. 1: *Guaman Poma Zeitregister.*
(*Felipe Guaman Poma de Ayala, El primer nueva corónica y buen gobierno*, hg. v. John V. Murra, Rolena Adorno, Mexiko-Stadt 1980 [1615], S. 799)



Abb. 2: *Japanische Uhrenadaption und Genreinnovation.* (© The Trustees of the British Museum, 1906,1220,0.87, Koryusai Isoda, *Tokei no bansho*, Japan, 1760–1780)

Zeit Gottes. Und genau deshalb unternahmen Jesuiten enorme Anstrengungen, dem Ming-Kaiser Uhren durch für Geschenkübergaben zuständige Eunuchen überreichen zu dürfen, die sie in der Wartung der Zeitanzeiger unterrichteten.²² Jesuiten schenkten auch japanischen Daimios mechanische Uhren.²³ Vier konvertierte Latein-Schüler, die Alessandro Valignano nach Europa schickte, führten nach ihrer Rückkehr in Nagasaki mitgebrachte Uhren vor (1590). Zudem priesen sie den venezianischen *Torre dell'orologio* und berichteten, wie Senatoren sie als Zeichen der Wertschätzung dorthin geführt hätten. Die Reisenotizen der Konvertiten dienten – in jesuitischer Überarbeitung – der Veröffentlichung eines zum Spracherwerb intendierten Buchs (1590). In diesem schwärzte Michael Chijiwa über die Rädergetriebe der Uhren, welche die Jesuiten «uns» gebracht hätten. Seine Beschreibung einer Uhr aus Toledo, bei deren Anblick man wegen des «unglaublichen Spektakels in Bewunderung verloren» sei, diente dann der Erläuterung astronomischer Zeit an der Missionsschule. Sie sollte Japaner «zutiefst beeindruckt zurücklassen und uns [...] von der aussergewöhnlichen Erfindungsgabe der Europäer und der Schönheit und Pracht ihrer Dinge überzeugen».²⁴ Erfolgreich war daher auch die Bitte von Dominikanermönchen, der spanische

Monarch möge zur Unterrichtung von Indigenen eine Uhr ins guatimaltekische Teculatlan übersenden (1543).²⁵

Wenn Missionare fremde Zeitanzeiger als technisch unterlegen beschrieben,²⁶ urteilten sie also nicht über Grade des Fortschritts, sondern über heilstheoretisch normierte Relationen von Fremdheit. Fortschritt war nicht das Ziel einer Geschichte, für deren Entwicklungsgrad Technik als Indikator fungierte, sondern Technologie war ein Mittel zur Beschleunigung des Heilsplans, insofern sie Übereinstimmung mit vermeintlich göttlich geschaffenen Rhythmen gewährleisten sowie Konversionsüberzeugung und ‹gottkonformes› Handeln generieren sollte. Daher ist es anachronistisch, missionarische Zeit-Schriften und Uhrengeschenke als Expansions- und Fortschrittsgeschichte westlicher Zeitpräzision zu interpretieren. Da jesuitisches Schreiben gemeinschaftsstiftend war,²⁷ sagen die Schriften mehr über Zeitvorstellungen der Missionare aus als zu jenen derer, über die sie schrieben. Durch *temporalizing practices* (Johannes Fabian) *zeiteten* (Norbert Elias) sich Missionare im Schreiben über Zeitvorstellungen räumlich-entfernter Menschen selbst, da sie Fremdheit als objektivierende und hierarchisierende Kategorie innerhalb der Heilsgeschichte etablierten.²⁸

Fallbeispiele, die solchen Erzählungen hierarchisierender Objektivierung widersprechen, existieren allerdings zur Genüge. Statt einer Exportgeschichte von Technik, Beschleunigung und Fortschritt als Modernisierung sind lokale Nachfragen und adaptive Gebrauchsweisen missionarischer Uhren in Japan zu betonen, wo mit Gewichten beschwerte Unruhen tradierte Zeiten – saisonal variierende Stundenlängen – beibehielten. Ein Holzschnitt belegt beispielhaft, wie solche Zeitpraktiken innovative Assoziationsräume klassisch-japanischer Poesie schufen (Abb. 2): Ein Liebespaar justiert die Uhr neu, um sich mehr gemeinsame Zeit zu verschaffen, während die Zeilen auf das Geläut der berühmten Glocke des Mii-dera verweisen.²⁹ Zudem basiert die jesuitisch-japanische Lobpreisung des venezianischen Uhrenturms auf zeitgenössischen Venedig-Reiseführern, und (re)konvertierte Zen-Mönche adaptierten biblische Zeitvorstellungen.³⁰ Auch ist die Wertschätzung gläserner Uhren in Japan und China häufig weniger auf Zeitkonzeptionen als auf ihre Materialität und Symbolkraft zurückzuführen.³¹

Entsprechend sind Reaktionen auf und Umgangsweisen mit missionarischem Zeitwissen zu bedenken, so warnten zum Beispiel Chinesen vor jesuitischem Technikkult.³² Missionare unterrichteten Eunuchen in der Wartung mechanischer Uhren, doch diese eigneten sie sich als Experten imperialen Zeitwissens an, die anhand von Wasseruhren Zeit ritualisiert in der Verbotenen Stadt verkündeten.³³ Die chinesisch-jesuitische Kalenderreform (1629) kann statt als Siegeszug missionarisch-westlicher Zeitpräzisierung somit ebenso als Aneignung und (Aus-)Nutzung von Zeitwissen gedeutet werden, wenn der kaiserlich beauf-

tragte Gelehrte Xu Guangqi bewusst auf von Tycho Brahe entwickelte Instrumente zur Sternenbeobachtung zurückgriff.³⁴ Zudem ist die Uhrenaufnahme in Tradition existierender Zeitanzeiger als adaptive Rezeption zu verstehen: Chinesische Kaiser hatten bereits Muslime als Astronomen beschäftigt, ihre Werke übersetzen lassen und später Uhren gesammelt und Werkstätten gegründet.³⁵ Entsprechend ist auch nach geschlechterübergreifenden Zeitrhythmen in Ming-Haushalten zu fragen.³⁶

Weitere Gegengeschichten zur vermeintlichen Fortschrittsgeschichte von Zeitpräzision durch missionarische Uhren sind für Mittelamerika anzuführen, wo angesichts präkolumbianischer Zeitgeräte die Erfolgsgeschichte neu verzeitlichender Kolonisierung sehr zweifelhaft wird: Spanier und Indigene praktizierten Zeit in Nutzung derselben Ressourcen, Sonnenuhren dienten meist dem internen Gebrauch klerikaler Gemeinschaften, und die Uhrenproduktion vor Ort war wegen Handwerkermangels erstaunlich gering.³⁷ Gleichfalls tradierte das *Popol Vuh* Maya-Zeitwissen auch in der Kolonialzeit, während der etwa in Guatemala und Peru indigene und gregorianische Kalender einander ergänzten.³⁸ Es waren also «Gruppen von Praktikern», «die Informationen über Techniken [und Zeiten] austausch[ten]»,³⁹ was die Fraglosigkeit der Fortschrittsgeschichte beschleunigter Zeitpräzisierung untergräbt.

Zeit und Fremdheit

Wenn Missionare über andere Zeiten schrieben und Historiker diese Texte heranzogen, fungierte die *Western clock time* häufig als lineare «Distanzierungseinheit», welche die plurale Existenz von Eigenzeiten negierte. Damit wurden – in Anwendung Fabians – drei Umstände verschwiegen. Erstens, *denial of coevalness*: Missionare verfassten Zeit-Schriften in einer gemeinsamen Zeit dialogisch vor Ort, ohne dies in der Verschriftlichung <dem Anderen> zuzugestehen. Zweitens, *politics of time*: Im Schreiben über andere Zeiten *zeiteten* sich Missionare selbst, indem sie Fremdheit als objektivierende und hierarchisierende Kategorie innerhalb des Heilsplans konstruierten. Doch *temps conçu, perçu* und *vécu* entsprechen einander nicht. Drittens, *temporal contingency of expansion*: Fortschrittsnarrative unterschlagen die Fragwürdigkeit der Expansion von Zeiten.⁴⁰

Beschleunigung war heils-, nicht fortschrittstheoretisch normiert, und gerade deshalb etablierten Missionare – aber auch Historiker – darüber Fremdheit als Distanzmarkierung.⁴¹ Bereits Fabian hat gezeigt, wie Anthropologen durch Praktiken der Verzeitlichung Untersuchungsgegenstände konzipierten: Kulturen wurden als <noch nicht> temporal distanziert und so als <fremd> beschreibbar, was die Wissenschaftlichkeit des Textes narrativierte.⁴² Angesichts von Unter-

nehmungen, Zeit als heuristische und historische Kategorie zu problematisieren, ist ebenso nach dem Schreiben über Zeit in der und als Geschichte zu fragen. Statt Zeit essentialistisch und ahistorisch vorauszusetzen, sind historisch spezifisches Zeitwissen und sozial zu situierende Zeitpraktiken zu untersuchen, mit denen sich Akteure situerten – *zeiteten* (Elias).⁴³ Die Frage, wie Anthropologen über Zeit forschten und ihre Forschungsinteressen als Objekte konstituierten, ist deshalb auch an geschichtswissenschaftliche Studien heranzutragen. Sie liegt nahe, weil das Schreiben über Zeit die Objektivierung des disziplinären Forschungsgegenstands der Historikerzunft bedingt: die Thematisierung von Geschehenem als Vergangenem. Damit vermag eine Untersuchung missionarischen Schreibens über Zeitvorstellungen nichteuropäischer Menschen in der Frühen Neuzeit auch für hierarchisierende Logiken historiografischen Schreibens über Zeitvorstellungen vormoderner Menschen im 20. Jahrhundert zu sensibilisieren. Möglich ist dieser «schiefe Vergleich» deshalb,⁴⁴ weil es sich jeweils um Schreibpraktiken handelte, in denen Akteure über Zeit Fremdheit hierarchisierten: ethnografisches und historiografisches Schreiben über Zeitvorstellungen von Akteuren in räumlicher und zeitlicher Entfernung, in denen zwischen *their time* und *our time* unterschieden wird.⁴⁵

Deshalb sind historische Kontexte des Schreibens über Zeit daraufhin zu untersuchen, wie sie der Beanspruchung kultureller Überlegenheit dien(t)en, um spezifische Selbstbeschreibungen zu artikulieren, statt Zeit zu essentialisieren.⁴⁶ Möglich war dies durch das *rewriting* (Fabian) beziehungsweise die *refiguration* (Ricœur) des Zeitlichen im Schreibakt, die Heils-, Beschleunigungs- und Fortschrittsteologie entwarfen. Die Narrativierung be- und entschleunigter Zeiten konstituierte Fremdheit als objektivierende Hierarchisierung.⁴⁷ Wenn Studien seit geraumer Zeit das *doing history*, die *production* und das *making of history* als historisches Schreiben über Geschichte problematisieren, das die diskursive Wirkmächtigkeit von Akteuren verhandelt und kulturelle Hierarchien etabliert, so ist es an der Zeit, auch die Generierung, Repräsentation und Legitimation des Wissens über Zeit(en) als Produkt historischer Praktiken zu kontextualisieren – und so vielleicht den Implikationen traditioneller Narrative zu entgehen.⁴⁸ Dies kann beispielsweise durch andere Modi des Erzählens⁴⁹ oder durch die Einbeziehung nicht kolonialer, nicht christlicher, nicht männlicher Akteure und materiell-visueller Artefakte geschehen.⁵⁰ Die *politics of time* liegen also auch darin, wie erzählte Zeiten als zeitlich spezifische Zuschreibungsakte historische Wirkmächtigkeit zusprachen und soziale Relevanz erlangten. In der Narrativierung von Zeit als soziokulturellem Zeiten *in* der Geschichte – also in konkreten Situationen –, wurden Vorstellungen über Zeitlichkeit von Geschichte kommuniziert, die kulturelle Hierarchien begründeten. Es ist daher nötig, sich die Zeit zu nehmen, über Zeiten nachzudenken.

Anmerkungen

- 1 Ich danke Reinhard Bernbeck, Matthew Champion, Renate Dürr, Fabian Fechner, Achim Landwehr, Hans Medick, Jan Marco Sawilla, Tobias Winnerling sowie den Herausgeber- und BeiträgerInnen für Denkanstöße und Kommentare.
- 2 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989 (hier v. a. «Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit» und «Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte»); Ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a. M. 2003.
- 3 Koselleck, Vergangene Zukunft (wie Anm. 2), 19, 24, 34, 58, 63; Koselleck, Zeitschichten (wie Anm. 2), 157, 160, 163 f. (Kursivierungen hier und im Folgenden durch S. H.).
- 4 Koselleck, Zeitschichten (wie Anm. 2), 163, 167, 169, 171, 175, 200.
- 5 Koselleck, Vergangene Zukunft (wie Anm. 2), 25, 32 f.; Koselleck, Zeitschichten (wie Anm. 2), 154 f., 160, 164. Auch Lucian Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt a. M. 1999, 34.
- 6 Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York 2002 [1983], 29, 144; Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History*, Berkeley 1982; Koselleck, Zeitschichten (wie Anm. 2), 154 f., 199, 201, 225–239; Koselleck, Vergangene Zukunft (wie Anm. 2), 29, 62.
- 7 Fabian (wie Anm. 6), 29. Vgl. z. B.: Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Bd. 4/2, Cambridge 1965, 508; H. Floris Cohen, *The Scientific Revolution. A Historical Inquiry*, Chicago 1994, 470; Gerhard Dohrn-van Rossum, *History of the Hour. Clocks and Modern Temporal Orders*, Chicago 1996, 84; Niall Ferguson, *Civilization. The West and the Rest*, London 2011; Baichun Zhang, «The Transmission of the European Clock-Making Technology into China in the 17th–18th Centuries», in Teun Koetsier, Marco Ceccarelli (Hg.), *Explorations in the History of Machines and Mechanisms*, Dordrecht 2012, 564–577.
- 8 Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1998; Jan M. Sawilla, «Geschichte». Ein Produkt der deutschen Aufklärung? Eine Kritik an Reinhart Kosellecks Begriff des ‹Kollektivsingulars der Geschichte›», *Zeitschrift für Historische Forschung* 31 (2004), 381–428; Achim Landwehr, «Von der ‹Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen›», *Historische Zeitschrift* 295 (2012), 1–34; Stefan Hanß, «Bin auff disse Welt gebohren worden». Geburtsdatierungen in frühneuzeitlichen Selbstzeugnissen», in Achim Landwehr (Hg.), *Frühe Neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution*, Bielefeld 2012, 105–153.
- 9 Um die Reichweite des Arguments darzulegen, vergleiche ich verschiedene Missionsgebiete und -orden, zu denen es zukünftig freilich weiterer, differenzierender Detailstudien bedarf.
- 10 Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Mexiko-Stadt 2003, 137–185; Prudence M. Rice, *Maya Calendar Origins. Monuments, Mythistory, and the Materialization of Time*, Austin 2007.
- 11 Diego de Landa, *Bericht aus Yucatán*, hg. v. Carlos Rincón, Stuttgart 2007, 100 f., 113–115.
- 12 Ebd., 78, 102, 108, 110, 112–114, 159.
- 13 Ebd., 115 f.; Stephen Houston, Oswaldo Chinchilla Mazariegos, David Stuart (Hg.), *The Decipherment of Ancient Maya Writing*, Norman (OK) 2001, 27 f.; Ross Hassig, *Time, History and Belief in Aztec and Colonial Mexico*, Austin 2001, 142.
- 14 Landa, Relación (wie Anm. 10), 139, 147 f.; Landa, Bericht (wie Anm. 11), 115; Justin Stagl, *A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550–1800*, Chur 1995; Almut Höfert, *Den Feind beschreiben. «Türkengefahr» und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600*, Frankfurt a. M. 2003; Laura Ibarra García, «Der Zeitbegriff der alten Mexikaner», *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 62 (2012), 65–99; Sabine MacCormack, «Time, Space, and Ritual Action. The Inka and Christian Calendars in Early Colonial Peru», in Elizabeth H. Boone, Tom Cummins (Hg.), *Native Traditions in the Post-conquest World*, Washington 1998, 295–343.

- 15 M. Howard Rienstra (Hg.), *Jesuit Letters from China, 1583–1584*, Minneapolis 1986, 37.
- 16 Mary Laven, *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*, London 2012, 129–131; Sun Xiaochun, «On the Star Catalogue and Atlas of *Chongzhen Lishu*», in Catherine Jami, Peter Engelriet, Gregory Blue (Hg.), *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562–1633)*, Leiden 2001, 311–321.
- 17 Rienstra (wie Anm. 15), 11; Ronnie Po-Chia Hsia, «Language Acquisition and Missionary Strategies in China, 1580–1760», in Charlotte de Castelnau-L'Estoile et al. (Hg.), *Missions d'évangélisation et circulation des saviors, XVI^e–XVIII^e siècle*, Madrid 2011, 211–229.
- 18 Juan M. Rodríguez Torres, Jaime G. Cervantes de Gortari, *Tiempo y calendario. Una explicación básica para los sistemas cronológicos de los pueblos mesoamericanos*, Guanajuato 2012, 10; Landa, Relación (wie Anm. 10), 139, 184 f.; Rice (wie Anm. 10), 44, 47 f.
- 19 Anthony Grafton, «The Chronology of the Flood», in Martin Mulsow, Jan Assmann (Hg.), *Sintflut und Gedächtnis. Erinnern und Vergessen des Ursprungs*, München 2006, 75–77; John W. Witek, «Chinese Chronology. A Source of Sino-European Widening Horizons in the Eighteenth Century», in *Actes du III^e Colloque international de Sinologie*, Paris 1983, 223–252; Anthony Grafton, Joanna Weinberg, «I Have Always Loved the Holy Tongue». *Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*, Nachwort von Alastair Hamilton, Cambridge (MA) 2011, 164–230.
- 20 MacCormack (wie Anm. 14), 333–335; Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, hg. v. John V. Murra, Rolena Adorno, 3 Bände, Mexiko-Stadt 1980 [1615], 652, 664, 853 f.; Edward P. Thompson, «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism», *Past and Present* 38 (1967), 56–97.
- 21 Sevilla, Archivo General de Indias (AGI), Indiferente General, 1961, L.3, fol. 17 v f.; 1092, N.45; AGI, Audiencia de Panamá, 233, L.1, fol. 295 v f.; 235, L.7, fol. 120 r–121 v; 235, L.8, fol. 8 r f.; AGI, Mapas y Planos, 47; Hassig (wie Anm. 13), 146–148; Jay Kinsbruner, *The Colonial Spanish-American City. Urban Life in the Age of Atlantic Capitalism*, Austin 2005, 52; MacCormack (wie Anm. 14), 333–337.
- 22 AGI, Audiencia de Quito, 211, L.3, fol. 162 v; 212, L.4, fol. 29 v f.; AGI, Audiencia de Filipinas, 79, N.11; Kinsbruner (wie Anm. 21), 142; Laven (wie Anm. 16), 39 f., 92–95, 151 f., 165 f., 173; Catherine Pagani, «Eastern Magnificence and European Ingenuity». *Clocks of Late Imperial China*, Ann Arbor 2001, 26–57.
- 23 Franz Xaviers Briefe, in *Jesuit Writings of the Early Modern Period, 1540–1640*, hg. u. übersetzt v. John P. Donnelly, Indianapolis 2006, 66.
- 24 Jacques Proust, *Europe Through the Prism of Japan. Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Notre Dame (IN) 2002, 99; *Japanese Travellers in Sixteenth-Century Europe. A Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia (1590)*, hg. v. Derek Massarella, übersetzt v. J. F. Moran, London 2012, 232, 266, 341, 343, 351; Michael Cooper, *The Japanese Mission to Europe, 1582–1590. The Journey of Four Samurai Boys Through Portugal, Spain and Italy*, Folkestone 2005.
- 25 AGI, Indiferente General, 1963, L.8, fol. 184 r f.
- 26 Luís Fróis, *The First European Description of Japan, 1585*, hg. v. Richard K. Danford, Robin D. Gill, Daniel T. Reff, New York 2014, 117 f.: «In unseren Klöstern haben wir Uhren aus Eisen; die Japaner haben nur Wasseruhren.»
- 27 Laven (wie Anm. 16), 13 f.; Renate Dürr, «Der ‹Neue Welt-Bott› als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung», *Zeitschrift für Historische Forschung* 34 (2007), 441–466.
- 28 Fabian (wie Anm. 6), 2–35, 146; Norbert Elias, *Über die Zeit*, Frankfurt a. M. 1988, 7–9; Karl Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, München 2003.
- 29 Koryusai Isoda, *Tokei no bansho* [Japan, 1760–1780], British Museum, 1906,1220,0.87; Shingo Shimada, «Social Time and Modernity in Japan. An Exploration of Concepts and

- a Cultural Comparison», *Time and Society* 4 (1995), 251–260; Reinhard Zöllner, «Zeit und die Konstruktion der Moderne in Japan im 19. Jahrhundert», *Historische Anthropologie* 11 (2003), 47–71; Stefan Tanaka, *New Times in Modern Japan*, Princeton (NJ) 2004; Sebastian Conrad, «Warum gehen in Japan die Uhren anders? Anmerkungen zum Konzept des kulturellen Transfers», *Rechtsgeschichte* 8 (2006), 33–38; Takehiko Hashimoto, «The Adoption and Adaptation of Mechanical Clocks in Japan», in Feza Günergun, Dhruv Raina (Hg.), *Science Between Europe and Asia. Historical Studies on the Transmission, Adoption and Adaptation of Knowledge*, Dordrecht 2011, 137–149; Robert Levine, *Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen*, 16. Aufl., München 2011, 225–243.
- 30 Massarella (wie Anm. 24), 343; Tobias Winnerling, «Nova Sub Sole? Verzeitlichung des Wissens zwischen Europa und Ostasien», in Landwehr, Frühe Neue Zeiten (wie Anm. 8), 155–178.
- 31 Laven (wie Anm. 16), 154; Timon Screech, *Obtaining Images. Art, Production and Display in Edo Japan*, London 2012, 311.
- 32 Laven (wie Anm. 15), 21.
- 33 Ebd., 178.
- 34 Xiaochun (wie Anm. 16), 311 f.
- 35 Needham (wie Anm. 7), Bd. 3, 49 f.; Ders., Wang Ling, Derek J. de Solla Price, *Heavenly Clockwork. The Great Astronomical Clocks of Medieval China*, Cambridge 1986; Pagani (wie Anm. 22), 6–18, 58–98.
- 36 Anne T. Gerritsen, «Women in the Life and Thought of Ch'en Ch'üeh. The Perspective of the Seventeenth Century», in Harriet Zurndorfer (Hg.), *Chinese Women in the Imperial Past. New Perspectives*, Leiden 1999, 223–257.
- 37 Hassig (wie Anm. 13), 142, 146, 148.
- 38 *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*, hg. v. Dennis Tedlock, New York 1996; Rice (wie Anm. 10), 67–74; John M. Weeks, Frauke Sachse, Christian M. Prager, *Maya Daykeeping. Three Calendars from Highland Guatemala*, Boulder (CO) 2009; Hassig (wie Anm. 13), 149–152; Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517–1570*, Cambridge 1987; Lars K. Pharo, *The Ritual Practice of Time. Philosophy and Sociopolitics of Mesoamerican Calendars*, Leiden 2013; MacCormack (wie Anm. 14); Dies., *On the Wings of Time. Rome, the Incas, Spain, and Peru*, Princeton (NJ) 2007.
- 39 Natalie Z. Davis, «Was ist an Geschichte universal?», *Historische Anthropologie* 15 (2007), 126–131, hier 129.
- 40 Fabian (wie Anm. 6), xl, 25–35, 97–104, 149; Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris 1974; Lynn Hunt, *Measuring Time, Making History*, Budapest 2008, 47–92; Nancy D. Munn, «The Cultural Anthropology of Time. A Critical Essay», *Annual Review of Anthropology* 21 (1992), 93–123, hier 111 zur gelebten Uhr-Zeit.
- 41 Fabian (wie Anm. 6), 17, 26.
- 42 Fabian (wie Anm. 6); Ders., *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays, 1971–1991*, Chur 1991.
- 43 Landwehr, Frühe Neue Zeiten (wie Anm. 8); Elias (wie Anm. 28), 7–9.
- 44 Gadi Algazi, «Habitus, familia und forma vitae. Die Lebensweisen mittelalterlicher Gelehrter in muslimischen, jüdischen und christlichen Gemeinden – vergleichend betrachtet», in Frank Rexroth (Hg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter*, Ostfildern 2010, 196–198.
- 45 Fabian (wie Anm. 6), xl, 25–35, 75, 104. Vgl. dazu: Hans Medick, «Missionare im Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte», *Geschichte und Gesellschaft* 10 (1984), 295–319; Renato Rosaldo, «From the Door of His Tent. The Fieldworker and the Inquisitor», in James Clifford, George E. Marcus (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986, 77–97, sowie die «Writing Culture Debatte»; Carlo Ginzburg, «The Inquisitor as Anthropologist», in Ders. (Hg.), *Clues, Myths and the Historical Method*, Baltimore 1989, 156–164.

- 46 Fabian (wie Anm. 6), 89. Siehe z. B. Vanessa Ogle, *The Global Transformation of Time, 1870–1950*, Cambridge (MA) 2015.
- 47 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3 Bände, Paris 1983–1985; Fabian (wie Anm. 6), 74–87, 97.
- 48 Robert Borofsky, *Making History. Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*, Cambridge 1987; Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston 1995; Gerald Sider, Gavin Smith (Hg.), *Between History and Histories. The Making of Silences and Commemorations*, Toronto 1997; Ulinka Rublack, «The Status of Historical Knowledge», in Dies. (Hg.), *A Concise Companion to History*, Oxford 2011, 57–78; Mark Donnelly, Claire Norton, *Doing History*, London 2011; Grant Hardy, «Can an Ancient Chinese Historian Contribute to Modern Western Theory? The Multiple Narratives of Ssu-ma Chi'en», *History and Theory* 33 (1994), 20–38; Sanjay Subrahmanyam, «On World Historians in the Sixteenth Century», *Representations* 91 (2005), 26–57; Hartmut Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin 2013.
- 49 Fabian (wie Anm. 6), 74–87, 97, hat das *ethnographic present* als Objektivierungsmodus anthropologischer Verzeitlichung entlarvt. Zu Erzählung und Geschichte siehe: Joan W. Scott, «Storytelling», *History and Theory* 50 (2011), 203–209; Natalie Z. Davis, «Decentering History. Local Stories and Cultural Crossings in a Global World», *History and Theory* 50 (2011), 188–202; Carlo Ginzburg, *Spuren Sicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, 4. Aufl., Berlin 2011; Sanjay Subrahmanyam, *From the Tagus to the Ganges*, Oxford 2005, 102–137; Reinhard Bernbeck, «*La Jalousie* und Archäologie. Plädoyer für subjektloses Erzählen», *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 51 (2010), 64–86.
- 50 Kosellecks «Kronzeuge[n]» sind z. B. Aristoteles, Bodin, Churchill, Cicero, Colbert, Diderot, Friedrich der Grosse, Goethe, Gracián, Guicciardini, Hardenberg, Hegel, Herder, Hitler, Humboldt, Isidor von Sevilla, Kant, Leibniz, Machiavelli, Melanchthon, Mommsen, Montaigne, Napoleon, Newton, Richelieu, Rousseau, Savigny, Schiller, Stalin, Tacitus, Thukydides, Tocqueville, Trotzki, Vico und Wieland. Koselleck, Zeitschichten (wie Anm. 2), 164, 167, 213–216, 219, 239. Zur Kritik und zu anderen Akteuren siehe: Fabian (wie Anm. 6), 52; Hanß (wie Anm. 8); Jan Peters, «... dahingeflossen ins Meer der Zeiten». Über frühmodernes Zeitverständnis der Bauern», in Rudolf Vierhaus (Hg.), *Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen*, Göttingen 1992, 180–205; Anne Conrad, «Stifterinnen und Lehrerinnen. Der Anteil von Frauen am jesuitischen Bildungswesen», in Rainer Berndt (Hg.), *Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer*, Berlin 2000, 205–224; Elisheva Carlebach, *Palaces of Time. Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge (MA) 2011; Claudia Ulbrich, *Shulamit und Margarete. Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts*, Köln 1999; Achim Landwehr, *Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2014, 251–253; François Georgeon, Frédéric Hitzel (Hg.), *Les Ottomans et le temps*, Leiden 2012; Otto Kurz, *European Clocks and Watches in the Near East*, London 1975; Velcheru Narayana Rao, David D. Shulman, Sanjay Subrahmanyam, *Textures of Time. Writing History in South India, 1600–1800*, Delhi 2001; Forum: Textures of Time, *History and Theory* 46/3 (2007); Romila Thapar, *The Past Before Us. Historical Traditions of Early North India*, Cambridge (MA) 2013; Giordano Nanni, *The Colonisation of Time. Ritual, Routine and Resistance in the British Empire*, Manchester 2012. Zu Materialität, Visualität und Zeit: Matthew S. Champion, *The Fullness of Time. Temporalities of the Fifteenth-Century Low Countries*, (im Druck); Stefan Hanß, «Timing the Self in Sixteenth-Century Augsburg: Veit Konrad Schwarz (1541–61)», (im Druck).

Résumé

Le temps et les autres au 16^e siècle

L'étude des écrits des missionnaires sur la représentation du temps chez les peuples noneuropéens à l'époque moderne amène à prendre conscience de logiques hiérarchisées que l'on rencontre aussi dans l'historiographie du 20^e siècle quand il est question de représentation du temps à l'époque moderne. Au lieu de considérer le temps comme une donnée unique intangible, le présent article examine le contexte de ces écrits sur le temps, pour déterminer dans quelle mesure ils servaient (ou servent) la prétention à la supériorité culturelle en vue de définir des représentations de soi spécifiques. Dans leurs écrits concernant d'autres temporalités, les missionnaires manifestaient aussi leur appartenance à leur propre temps, par le fait qu'ils classaient ce qui était étranger dans une catégorie pouvant être objectivée et hiérarchisée dans le plan du salut divin. Quand les missionnaires offraient des montres, ils mesuraient l'accélération de la proximité dans l'économie du salut, et non celle du progrès théorique. Le progrès n'était pas le but d'une histoire dont le degré de développement serait fondé sur la technique, mais la technologie était plutôt un moyen d'accélérer le plan du salut. On ne peut donc pas interpréter le don de ces montres comme l'exportation de la précision de la mesure du temps. De ce fait, au lieu d'avaliser les récits historiographiques mettant en jeu la perception du temps, il convient d'examiner les perceptions temporelles multiples des acteurs historiques eux-mêmes.

(Traduction: Sandrine Picaud-Monnerat)