

Jungmanns Vermutung der Ursprung der Prozession vom 2. Februar ist. Siehe N. Turchi, *La religione di Roma antica* (Istituto di Studi Romani, Storia di Roma XVIII) (Bologna 1939, 121; J. A. Jungmann, *The Early Liturgy* (London 1966 145–46.

⁸ *Journal de Voyage* (Sources chrétiennes 21 (1971) 207; siehe E.O. James, aaO, 232–34.

⁹ *Sermo* 287, PL 38, 1302.

¹⁰ E.O. James, aaO. 226.

¹¹ *Sacramentarium Veronense* (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes I, 1978) 844–69.

¹² N. Turchi, aaO. 98–99.

¹³ AaO. 85; J. A. Jungmann, aaO. 145.

¹⁴ *Sermo* 19,2. PL 54, 186.

¹⁵ A. Chavasse, *Les quatre-temps: L'Eglise en Prière*, aaO. 737–46.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

Irénée-Henri Dalmais

Zu einer Zeit und an einem Ort: Die örtlichen Kalender und ihre Förderung

Kosmische Verwurzelung

Ganz streng genommen gibt es nur ein einziges spezifisch und rein kirchliches Fest: die Feier des Pascha unseres Herrn. Sehr früh schon – wenigstens seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts – bürgerte sich bei der Gesamtheit aller christlichen Gemeinschaften sein jährliches Gedächtnis ein. Und doch konnte bis heute keine allgemeine Übereinstimmung über die genaue Festsetzung des Datums erzielt werden, trotz zahlreicher und dringender Bitten. Bekannt sind die schweren Streitigkeiten in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts um die «Osterfrage», Streitigkeiten, die bis an den Sinn dieser Feier selbst rührten. Bekanntlich erwiesen sich ferner die vom Konzil von Nizäa festgesetzten, allem Anschein nach genauen Regeln sehr bald als wirkungslos aufgrund der Divergenzen über den komplexen Ansatz der kalendarischen Berech-

nung. Die Gregorianische Kalenderreform im Jahre 1582 sollte zwischen den Kirchen westlicher und denen östlicher Tradition eine neue Meinungsverschiedenheit aufwerfen, die bis zum heutigen Tage noch nicht überwunden werden konnte¹.

Zumindest haben sich diese Meinungsverschiedenheiten immer nur auf die genaue Festsetzung des Datums bezogen unter Beachtung der zweifachen Bezugnahme: auf den Vollmond nach der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche und auf den Sonntag nach der jüdischen *Pessah*feier; letzteres zur Vermeidung eines Zusammentreffens, das an bestimmten Orten Unruhen hervorrufen konnte. Die in Gang befindlichen schwierigen Verhandlungen zur Erlangung einer größeren und den gegenwärtigen Bedingungen unserer Zivilisation besser entsprechenden Festigkeit auf der einen und der Gewinnung eines allen gemeinsamen Datums auf der anderen Seite, bewahren zumindest den Grundsatz der sonntäglichen Feier und den Bezug zur Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche. Aber indem sie den Mondzyklus außer acht lassen, lösen sie den Zusammenhang, der zwischen dem christlichen und dem jüdischen Passah bestanden hat, in dem das christliche Fest wurzelt und auf das es unvermeidlich Bezug nehmen muß. Im übrigen aber wäre ein völliges Absehen von jedem Bezug auf den Mondzyklus nicht ohne Konsequenzen für alle Kulturen, die sich nach seinem Rhythmus aus-

richten. Man wird also das Widerstreben verstehen, das sich gegen diese Pläne richtet. Vor allem aber können wir hier anhand eines Beispielfalles die Schwierigkeiten ins Auge fassen, die mit jeglichem Versuch, einen überall befriedigenden Kalender zu schaffen, verbunden sind.

Müssen wir, um mit diesem Thema abzuschließen, noch hinzufügen, daß die Atmosphäre, in der sich die österliche Feier vollzieht, sich in all den Gebieten ändert, in denen diese Feier nicht mit dem Frühlingserwachen der Natur zusammenfällt, auf das die liturgischen Texte in reichstem Maße anspielen, und das es erst gestattet hat, in das christliche Fest eine Anzahl aus weit zurückliegender Vergangenheit stammender volkstümlicher Gebräuche zu integrieren. Es ist bekannt, wie sehr das Thema von Ostern als dem Beginn einer neuen Schöpfung in dieser Frühlingsstimmung Resonanz gefunden hat – von der Mittelmeerwelt bis in den Bereich der großen germanischen oder russischen Wälder. Keinesfalls dürfte die christliche Feier ihre kosmische Einbettung übersehen, wenn sie auch nicht als das Wesentliche betrachtet werden darf². Natürlich gilt das, was wir eben vom Passah gesagt haben, von dem gesamten Zyklus, der sich bereits sehr früh entwickelt hat – sowohl für die Wochen der vorbereitenden Quadragesima als auch für die Vollendung im Pfingstfest, das auf ein altes jüdisches Erntefest aufgepropft ist.

Spielt auch die Bezugnahme auf kosmische Zyklen in der Festlegung des Osterfestdatums und aller liturgischen Entwicklungen, die sie auslöste, nur eine untergeordnete Rolle, so ist die Lage anders bei einer Anzahl von Festen und Gedächtnisfeiern, die seit Jahrhunderten einen größeren oder geringeren Platz in den verschiedenen christlichen Kalendern einnehmen. Ein Schwerpunkt vor allem hat sich hier sehr früh herausgebildet, der um das Thema der «Erscheinung» (Epiphanie) Christi kreist und besonders mit dem Gedächtnis der ersten Erscheinung – seiner Geburt in menschlichem Fleisch – verbunden ist. In der Komplexität seiner Ursprünge und seiner Ausdrucksformen stand dieser Schwerpunkt schon von Anfang an in Beziehung zu den weit verbreiteten Festlichkeiten, die kennzeichnend sind für die Periode der Wintersonnenwende. Die Feier der Erscheinung, ausgerichtet auf die Vergegenwärtigung der Taufe, die die messianische Sendung Jesu einleitet, hat vermutlich ihren ersten Ursprung in dem komple-

xen Bereich der für Ägypten für den Monat Taybi (der in etwa unserem Januar entspricht) belegten Feierlichkeiten³. Doch stand sie gleichfalls sehr früh in Beziehung zu dem Sonnenzyklus und den ersten Anzeichen eines Wachsens der Tage.

Gleich wie die Versuche sein mögen, die man vorgeschlagen hat, um eine Beziehung zum historischen Datum der Geburt Jesu herzustellen: Man kann als erwiesen ansehen, daß die datenmäßige Bestimmung dieses *Natale* in Rom zu suchen ist und wohl noch genauer auf dem vatikanischen Hügel, dem Hauptort für die Feier am achten Tag vor den Kalenden des Januar, dem 25. Dezember, dem *Natalis Solis Invicti*, dem Fest, das seit dem Kaiser Aurelian einen der Höhepunkte der Reichsreligion darstellte. So haben zwei Hauptfeste aller christlichen Kalender⁴ ihre Datierung, wenn nicht gar ihren Ursprung, örtlichen Situationen zu verdanken und zweifellos dem Wunsch, Festlichkeiten, denen die Bevölkerung zutiefst verbunden blieb, eine christliche Bedeutung zu geben. Und ihren Bezug zu einem für die gesamte nördliche Hemisphäre identischen kosmischen Zyklus konnte diese Verwurzelung im Volk nur weiter begünstigen. Mehr noch: Die Christianisierung von Gebieten, die weiter südlich lagen als diejenigen, von denen das Christentum ausgegangen war, bereicherte diese Feste, die ihrerseits von den Missionaren selbst dortin getragen wurden, wo sie kaum eine Bedeutung hatten, um neue Formen des Verständnisses.

Andererseits fand eine ganze Gruppe von Festen, die als Gedächtnisse von Ereignissen aus dem Leben Christi oder seiner Mutter angesehen wurden wie auch von Fakten, die in den Evangelien berichtet sind, in ihrem Gefolge Eingang in die liturgischen Kalender. Der bezeichnendste Fall ist die Feier des 25. März in nächster Nähe der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche: das Fest der Verkündigung der Menschwerdung des göttlichen Wortes an Maria. Diese Feier wiederum sollte dazu führen, daß man drei Monate später, am 24. Juni, das heißt in unmittelbarer Beziehung zur Sommersonnenwende, das *Fest der leiblichen Geburt* des Vorläufers Johannes einsetzte. Schließlich ist in diesem Zusammenhang zweifellos dem Fest der Darstellung Jesu im Tempel, vierzig Tage nach seiner Geburt (2. Februar), ein ganz besonderer Platz einzuräumen. Die Feier dieses Festes taucht in Jerusalem schon sehr früh auf: Aetheria kennt sie bereits als sehr

feierliche Zeremonie, die am 40. Tag der Erscheinung (14. Februar) mit einer Prozession durch die Anastasis zelebriert wird.

Erst am Ende des 6. Jahrhunderts, als Jerusalem sich bereit findet, das Natale Domini am 25. Dezember zu feiern, wird die Feier der «Begegnung (*Hypapante*)», wie an allen anderen Orten auf den 2. Februar gelegt. Doch in Rom bekommt die Prozession mit entzündeten Lichtern einen Bußcharakter, als Protest gegen den altrömischen Umzug der Amburbalia. Ja sie gewinnt diesen eigenen Charakter so sehr, daß sie sich unabhängig von dem Fest erhalten kann in dem Falle, in dem dieses mit einem privilegierten Sonntag in Konkurrenz tritt. Und es ist bezeichnend, daß das Fest selbst in Zukunft den viel verbreiteteren Namen «*Reinigung*» erhält, allem Anschein nach im Hinblick auf die alten Reinigungsriten, die für den Monat Februar kennzeichnend waren und ihm seinen Namen eingetragen haben. Hierbei sollten sich auch alte Volksgebräuche, wie der des Verzehrs von Kuchen (den *Crêpes*) im Schatten dieses Festes halten, dessen wahre Bedeutung man vergessen hat.

Wie es sich auch verhalten mag mit ihrer ursprünglichen Einbettung und dem Einfluß, den demzufolge Traditionen und örtliche Bräuche, deren Sinn mehr oder weniger verloren gegangen ist, ausüben konnten. Sobald sich die spezifisch christliche Sinnggebung darüber legte, konnten derartige Feiern, die in unmittelbarer Beziehung standen zur Manifestation des Heilsmysteriums in Christus, allenthalben angenommen werden und den liturgischen Kalendern der verschiedenen Kirchen eine gemeinsame Basis geben. Schließlich muß jedoch darauf aufmerksam gemacht werden, daß nur im lateinischen Westen und auch hier vornehmlich in der römischen Tradition, die fest datierten Feste der Mysterien des Lebens Jesu sich neben österlichen Feiern in das integriert haben, was man als «*Zeitzyklus*» bezeichnet.

Tatsächlich ergab sich von dem Augenblick an, als man sich bemühte, einen liturgischen Kalender zusammenzustellen, das Problem, die luni-solare Berechnung, auf der die Organisation des Osterzyklus beruhte, und den Rahmen des Sonnenjahres aufeinander abzustimmen, das seit der Reform durch Julius Caesar im Jahre 45 vor Christus allgemein anerkannt war als Grundlage der meisten innerhalb des römischen Reiches in Gebrauch befindlichen Kalender. Der immer

beherrschender werdende Platz der Sonnensymbolik in der Reichsreligion und deren Übertragung in eine christliche Perspektive mußten in der christlichen Welt die definitive Übernahme eines liturgischen Kalenders bewirken, der im Rahmen des Sonnenjahres angelegt war, und zugleich damit den Bruch mit der jüdischen Tradition eines luni-solaren Kalenders, aber auch und erst recht mit allen anderen Kalendern, die auf einer rein lunaren Grundlage standen. Doch bis in unsere Tage hinein verbietet die Achtung vor der Bestimmung des Osterzyklus gemäß der jüdischen Tradition eine einheitliche und voll harmonisierte Organisation des liturgischen Kalenders der Christenheit. Der kühnste Versuch war der der syrisch-orientalischen Kirche von Mesopotamien, der dem Katholikos Isho'yab III. (gest. 675) zugeschrieben wird⁵. Er teilte das ganze Jahr in Einheiten von 50 Tagen ein, mit je sieben Wochen plus einem Tag, wie es in idealer Weise das österliche Pentekostarion anbietet, während die übrigen mehr oder weniger vollständig sind. Mit nur wenigen Ausnahmen sind die verschiedenen Kommemorationen nicht nach Monatstagen eingeteilt, sondern nach Wochentagen im Rahmen der jeweiligen «*Jahresiebtel*». Das liturgische Jahr der armenischen Kirche scheint nach einem ähnlichen Schema aufgebaut, ebenso wie, wenn auch in weniger strenger Form, das der westsyrischen Kirche antiochenischer Tradition.

Jahrestage

Klammern wir den sehr eigentümlichen Fall der koptischen Kirche einmal aus, die dem alten ägyptischen Kalender der römischen Zeit treu geblieben ist mit seinen Monaten zu dreißig Tagen und den fünf oder sechs Zusatztagen («*Epagomenen*»⁶), sowie seinem nach den drei bäuerlichen Jahreszeiten – Überschwemmung, Aussaat, Ernte – gegliederten Rhythmus. Überall sonst hat der reformierte römische Kalender sich durchgesetzt, und in seinem Rahmen haben die verschiedenen Jahrestage und Gedächtnisfeiern ihren Platz gefunden, die für die Christen typisch sind. Jahrhundertlang scheint es sich dabei vor allem um Jahrestage gehandelt zu haben, die man nach drei Typen einteilen konnte.

Der älteste und allgemeinste ist der der *Natalia*, das heißt der Jahrestage der wahren Geburt

zum endgültigen himmlischen Leben der Glaubenszeugen: Der Märtyrer, der Bekenner, der Hirten, die durch ihre Lehre und ihre Regierung die Kirche, die ihnen anvertraut war, gefestigt haben. Das bedeutet, daß solche Gedächtnisfeste eine vornehmlich lokale Grundlage haben und in der uralten Tradition von Versammlungen an einem besonders verehrten Grab ihre Wurzeln haben.

Sehr früh jedoch führte das Ansehen einiger dieser Zeugen andere Kirchen dazu, ihre Fürsprache zu erbitten und ihr Gedächtnis auch zu feiern. Doch selbst dann noch bewahrte dieser Kult lokale Bindungen, und die Gedächtnisfeier wird vorzugsweise in Heiligtümern begangen, die irgendeine materielle Spur der verehrten Persönlichkeit bergen: Öl, auf ihrem Grab gesammelten Staub, irgendeinen Gegenstand, der vorher dort niedergelegt worden war. Später dann, als sich die strengen Bestimmungen des römischen Rechtes über die Unverletzlichkeit der Gräber milderten, waren es auch wohl Teile ihrer sterblichen Überreste (Reliquien). So erweitert sich dann auch bald der ursprüngliche lokale Rahmen des Kalenders der Gedächtnisfeiern. Das gilt – wenngleich in sehr verschiedener Art – für Rom und Konstantinopel.

Die Kirchen andererseits, die sich in den Rahmen ihrer spezifischen Tradition eingeschlossen haben, räumen den Kommemorationen fremden Ursprungs nur einen sehr begrenzten Platz ein. Wenn das koptische Ägypten aus seinem Schoß Stoff für nahezu tägliche Kommemorationen schöpft, so muß man dabei betonen, daß diese vor allem im Rahmen lokaler Wallfahrten (*mouled*) den Charakter festlicher liturgischer Feiern gewinnen. In den Kirchen syrischer Tradition sowie in der armenischen Kirche sind diese Kommemorationen ziemlich selten geblieben. Überdies finden sie, wenn man von wenigen Ausnahmen absieht, wie oben bereits gesagt, nicht an dem festgesetzten Datum eines Jahrestages statt, sondern an einem entsprechenden Wochentag der diesem nahe liegt.

Seit der Mitte des vierten Jahrhunderts (354) stellt die Kirche von Rom eine Liste auf, die Ort und Datum für die Kommemoration des Jahrestages der *Depositio martyrum* nennt. Man findet darin schon einige afrikanische Märtyrer erwähnt, aber auch am 25. Dezember «die Geburt Christi zu Bethlehem in Judäa» und am 22. Februar – traditionelle Kommemoration der Vorfahren – die Erwähnung der *Cathedra Petri*

mit Bezug auf den althergebrachten Ausdruck zur Bezeichnung dieser jeder *gens* teuren Kommemoration. Die Aufteilung der Orte und Daten für diese Kommemorationen konnte den Gedanken nahelegen, daß ihre Auswahl von einer pastoralen Strategie zeugt – sowohl für volkstümliche Versammlungen der christlichen Gemeinschaft im Lauf der schönen Jahreszeit, als auch im Hinblick auf eine Evangelisation der Vororte und der Umgegend Roms⁷.

Ferner sei bemerkt, daß dieser lokale Charakter der römischen Gedächtnisfeiern sich bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts gehalten hat⁸. Doch der Fall Roms, der Stadt der Apostel und Märtyrer, stellt eine Ausnahme dar. Im Westen beobachtet man, wie sich, wenigstens seit Ende des sechsten Jahrhunderts (Ausgabe von Auxerre 592), ein Kalender herausbildet, der um den römischen herum eine Liste afrikanischen Ursprungs integriert samt dem mehr ökumenischen Kalender, der um 363 herum in Nikomedien zusammengestellt worden war⁹. Dieser letztere scheint überhaupt die erste Grundlage für den liturgischen Kalender von Konstantinopel abgegeben zu haben, dessen Geschichte noch zu schreiben bleibt.

Wenn das Neue Rom sich auch nicht wie das Alte einer großen Anzahl von Märtyrern rühmen konnte, war man dort schon früh bemüht, sich Reliquien zu beschaffen und dazu *Martyrien* zu konstruieren. Vor allem aber scheint man dort dem Gedächtnis der Weihe von Kirchen zu Ehren der Heiligen, der Gottesmutter oder eines der Mysterien des Lebens Christi einen Vorzugsplatz eingeräumt zu haben. Die Bedeutung derartiger Weihen bei der Zusammenstellung der christlichen Kalender sollte ständig zunehmen. Die älteste sicher belegte Gedächtnisfeier einer solchen Weihe ist die der Weihe der konstantinischen Heiligtümer des *Martyrium*s und der *Anástasis* in Jerusalem am 13. September 335. Außerhalb der Heiligen Stadt wurde dieses Fest dann verdrängt durch das der feierlichen Kreuzerhöhung am zweiten Tag der *Enkämen* (14. September).

Man kann sich denken, daß die Daten für das Gedächtnis der Heiligen des Alten Testaments oder der Apostel sowie einer Anzahl von Marienfesten usw. als Ursprung das Jahresgedächtnis der Weihe eines örtlichen Heiligtums haben, dessen Ansehen weite Ausstrahlungen hatte aufgrund seines notorischen Charakters oder des Ansehens der Stadt, in der es stand. Natürlich

können derartige Gedächtnisfeiern auch in Beziehung stehen zum Jahrestag der Überführung einer viel verehrten Reliquie. Im einen wie im anderen Falle handelt es sich um eine lokale Feier, deren ursprünglichen Entstehungsgrund man nach und nach vergessen hatte.

Schließlich ist eine ganze Anzahl von Zelebrationen zunächst dazu ins Leben gerufen worden, um das Gedächtnis eines Ereignisses zu kommemorieren, das man bewahren wollte, – gleich ob es sich um einen historischen Jahrestag handelte: einen Sieg, eine Befreiung oder, im Gegenteil, eine ernste Krise, in der man göttliche Hilfe erfahren zu haben glaubte; oder ob man an eine traditionelle Gedächtnisfeier anknüpfte mit dem Ziel, ihr einen christlichen Sinngehalt zu geben. Vielleicht lassen sich in diese Perspektive Feste einordnen wie das Fest der Verklärung Christi, das erst spät in die römische Liturgie Eingang gefunden hat, nämlich im Jahre 1457, an dem Tag, als man in Rom erfuhr, daß im Vorjahre der Sieg über die Türken errungen worden war. Dabei liegt sein Ursprung viel weiter zurück, – möglicherweise in einer Tradition der Kirche von Jerusalem, die als Thema gedient haben mag für die Verchristlichung der armenischen Sommerfeier des Varvadar (Fest der Rose).

Derartige Fälle sind keine Ausnahmen in den verschiedenen Kalendern; sie zeugen von der Einfügung der christlichen Liturgie in den Rahmen von Gedächtnisfeiern, deren Begehung man beibehalten wollte, indem man ihnen einen neuen Sinn gab. Denken wir hierbei als Beispiel für jahreszeitliche Feste nur an die beiden Marienfesten der syrischen Liturgien im Zusammenhang mit der Aussaat und mit der Ernte: Das Fest Unserer Lieben Frau von der Aussaat und unserer Lieben Frau von den Ähren. Eine Symbolik gleicher Art hat zur Integration einer in verschiedenen Formen vorgenommenen liturgischen Segnung der Weintrauben geführt – etwa bei den Armeniern im Zusammenhang mit der Dormitio Mariens oder in Rom im Zusammenhang des Gedächtnisses des hl. Sixtus und später dann im Rahmen des Festes der Verklärung. Es wäre sicher sehr interessant, die verschiedenen Fälle dieser Verfahrensweise in den zahlreichen örtlichen Kalendern nachzuprüfen. Sie zeugen von einer allgemeinen und beständigen Sorge um eine Aktualisierung christlicher Zelebrationen. Allerdings dürfen Verbindungen nicht allzu willkürlich vorgenommen werden, wie dies in einer jüngeren Epoche namentlich in der römischen

Liturgie der Fall gewesen ist: Man denke etwa daran, wie Pius IX. ein Fest des Kostbaren Blutes Christi am 1. Juli einführte als Danksagung für seine Rückkehr nach Rom nach dem Scheitern einer revolutionären Bewegung; oder – in allerjüngster Zeit – die Wahl des hl. Joseph des Handwerkers für eine liturgische Feier des Ersten Mai.

Universale und partikuläre Kalender

Tatsächlich hat man, sowohl in der byzantinischen wie auch in der römischen Liturgie, den lokalen Charakter der Organisation des Kalenders mehr und mehr aus den Augen verloren, und zwar im gleichen Maße, wie er eine weitere Anerkennung und Anpassung erfuhr. Im Falle Roms reicht dieser Vorgang sehr weit zurück, da, wie schon erwähnt, der liturgische Kalender der Stadt sich mit gallo-fränkischen Elementen bereichert hat und gegen Ende des 6. Jahrhunderts mit Kommemorationen, die aus Afrika oder dem christlichen Osten übernommen wurden, sodann mit zahlreichen, zunächst lokalen und regionalen Kommemorationen. So drang ein großer Teil der liturgischen Texte, die diese Kommemorationen hervorgebracht haben, gegen Ende des 12. Jahrhunderts in zunehmendem Maße in den römischen Kalender ein und wurde dann durch die Zeremoniare der Kurie in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts kodifiziert. Die in eben diese Zeit fallende Gründung der Bettelorden, die von jeglicher lokalen Bindung gelöst waren und als Grundlage für ihre Liturgie diesen neuen Kalendertyp wählen, sollte in hohem Maße zu seiner Verbreitung beitragen unter gleichzeitiger Beifügung von volkstümlichen frommen Gedächtnisfeiern. Von da an beginnt man im lateinischen Westen von dem *Universalen Kalender* zu sprechen, während Päpste, Fürsten und Ordensgenossenschaften es sich angelegen sein lassen, ohne irgendeinen sachlichen Zusammenhang neue Kommemorationen darin einzuführen. Die Erneuerung der römischen Liturgie auf dem Konzil von Trient war darauf gerichtet, ein wenig Ordnung in dieses Chaos zu bringen und zumindest Dinge abzuschaffen, die ungenügend begründet waren oder Züge von Aberglauben trugen. Doch immer neuer Druck sollte sehr bald diesen Versuchen entgegenwirken, während sich auf der anderen Seite mit der Vereinheitlichung der Liturgie im 19. Jahrhun-

dert und der missionarischen Expansion immer mehr der universale Charakter des Kalenders als notwendig erwies. Ein Phänomen ähnlicher Art ist im Jahreskreis der byzantinischen Liturgie zu beobachten, deren Ordnungsgefüge, mit ein paar Modifikationen und zahlreichen Beifügungen, von den Kirchen der orthodoxen Gemeinschaft übernommen worden ist. Ja es wirkt sich dadurch noch stärker aus, daß es dort keinerlei autorisierte Revision gegeben hat und daß sein gegenwärtiger Zustand – dessen Geschichte offenbar noch nicht vorliegt – vor allem das Ergebnis einer Veröffentlichung von Texten ungewissen Ursprungs und Wertes durch die Druckerei darstellt.

Der neue «Allgemeine Römische Kalender», wie er von Papst Paul VI. unter dem Datum vom 14. Februar 1969 veröffentlicht worden ist, stellt in der Tat eine Neuerung ohnegleichen dar. Das Apostolische Schreiben, gegeben als *Motuproprio*, das ihn approbiert, stellt von den ersten Worten an die gesamte Anordnung in die Perspektive der Feier des Ostermysteriums hinein, unter Bezugnahme auf die in der Liturgiekonstitution der Zweiten Vatikanums (Kap. V) entwickelten Direktiven. Die Normen, die die Disposition des Kalenders betreffen, legen dar, daß der Kalender «allgemein oder partikulär ist, je nachdem, ob er für den gesamten römischen Ritus, für den Gebrauch einer Ortskirche oder einer Ordensfamilie bestimmt ist» (§ 48). So betrifft also dieser neue Kalender nur die Kirchen, die dem römischen Ritus folgen: andererseits sieht er ausdrücklich die Entwicklung partikulärer Kalender vor, für die die Richtlinien am 24. Juni 1970 durch eine Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst geliefert worden sind.

Nach der gegenwärtigen Rechtslage behalten nur die Kirchen des sogenannten orientalischen Ritus innerhalb der römisch-katholischen Kirche die alte Anordnung ihres Kalenders. Die durch *Motuproprio* im Apostolischen Schreiben vom 14. Februar 1969 approbierten Normen werden als «universale Normen für das liturgische Jahr des neuen allgemeinen römischen Kalenders» vorgestellt. Tatsächlich sehen die für die Redaktion partikulärer Kalender gegebenen Direktiven nur einen beschränkten Spielraum für die angebracht erscheinenden Adaptationen vor.

Gewiß ist der allgemeine Kalender sichtlich bemüht, als verbindlich nur diejenigen Kommemorationen vorzulegen, die in die Frömmigkeit der katholischen Gemeinschaften Eingang ge-

funden haben – und das auch nur unter der Bedingung, daß man für sie eine genügend gesicherte historische Grundlage erkennen kann –, und fügt nur diejenigen von Repräsentanten der verschiedenen Weltgegenden und von den namhaftesten Ordensfamilien hinzu. Derartige Anordnungen sind natürlich einer Kalenderorganisation fremd, die auf der Grundlage örtlicher Situationen aufbaut. Das Vorherrschen der Sorge um die Historizität und die Absicht, die Kommemorations der Heiligen soweit möglich auf das Datum des Jahrestages ihres Todes zu legen, hat auf der anderen Seite zu einer Vernachlässigung des Umstandes geführt, daß eine Anzahl alter Datierungen fest in den Jahreszeitenkalender integriert und daß manche von ihnen zweifellos ursprünglich dazu ausgewählt worden waren, um eine traditionelle Kommemorations christlich zu machen.

So wie er vorliegt, erscheint der neue römische Kalender als eine allzu abstrakte Konstruktion ohne echte Verwurzelung in den menschlichen Realitäten. Zweifellos der Preis für einen Kalender, der sich als universaler Rahmen versteht! Man kann denken, daß die Erfahrung dazu führen wird, der sich aus der Verschiedenheit der Orte und der partikulären Traditionen ergebenden Vielfalt einen breiteren Raum zu schaffen. Die Erfahrung zeigt, daß die Rhythmen der Existenz sich nur zum kleinen Teil aufgrund autoritärer Entscheidungen einstellen, sondern von sehr komplexen Faktoren abhängen, und daß es Sache der Autorität ist, diese anzuerkennen und sich gegebenenfalls eher auf sie einzulassen, als sie zu determinieren.

¹ Unter den zahlreichen Arbeiten über das Osterdatum sei genannt: Vittorio Peri, *The date of Easter* (Vatican Polyglot Press 1968).

² Vgl. Anscar J. Chupungco OSB, *The Cosmic Elements of Christian Passover: Studia Anselmiana* (Rom 1977).

³ I.-H. Dalmais, *Die Feier des Weihnachtszyklus in den Kirchen des Orients: CONCILIUM* 13 (1977/2) 78–84. R. G. Coquin, *Les origines de l'Épiphanie en Égypte = Noël, Épiphanie, Retour du Christ* (Paris 1967) 139–170.

⁴ Mit einziger Ausnahme der Armenier, die eine einzige Feier am 6. Januar beibehalten haben, entsprechend dem ursprünglichen Jerusalemer Brauch.

⁵ Nach H. und J. Leqy vom Union College in Cincinnati (*Annual* 1943, 41–101) geht diese Anordnung des Kalenders

zurück auf die Sumerer und Akkader (vgl. Mateos, Lelya Sapra [Rom 1973] 461, Nr. 2).

⁶ Vgl. Art. Zeitrechnung: LThK 10, Sp. 1339.

⁷ I.-H. Dalmais, *Etude sur le sanctoral romain* (La Maison-Dieu 133, 1978, 106–107) unter Bezugnahme auf Ch. Pietri, *Roma christiana* (Ecole française de Rome, 1976, 127–129 und 365–366).

⁸ P. Jounel, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle* (Ecole française de Rome 26, 1977).

⁹ Vgl. P. Jounel, *Le culte des saints* (bei A. G. Martimort, *L'Eglise en prière*, 4ème partie, Kap. V, Paris 1965).

Aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Bergner

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS

1914 in Vienne, Frankreich, geboren. Dominikaner, zum Priester geweiht 1945. Studierte an den theologischen Fakultäten von Saulchoir, an der Universität Lyon und der Ecole des Hautes Etudes (Sorbonne, Paris). Diplômé d'études supérieures (Literatur-Philosophie) und der Ecole des Hautes Etudes. Lizentiat der Philosophie, Lizentiat und Lektor der Theologie, Doktor der Theologie. Professor der orientalischen Liturgien am Institut Supérieur de Liturgie in Paris seit 1956. Veröffentlichungen u. a.: *Initiation à la Liturgie* (Paris 1958); *Saints et Sanctuaires d'Orient* (Paris 1968) und (in Zusammenarbeit mit anderen) *Shalom, Chrétiens à l'écoute des grandes religions* (Paris 1972); *Liturgies d'Orient* (Paris 1980). Anschrift: 20 rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.

Peter Eicher

Die Zeit der Freiheit:
Eine christliche Gemeinde für
Freizeit und Arbeitswelt

«Tage und Zeiten sollten nicht Herren sein über die Christen, sondern die Christen sind freie Herren über Tage und Zeiten.»

Martin Luther

Zeit ist Geld. Zum Lohnerwerb und zur Geldvermehrung wird in der bürgerlichen Industriekultur gearbeitet – zum Verzehr der durch Geld erworbenen Waren und zum Konsum der durch Geld erworbenen Werte wird in der Freizeit gelebt. Arbeitszeit und Freizeit zeigen sich nur als zwei Aspekte des einen fundamentalen Rhythmus der Industriezeit überhaupt: des ständig beschleunigten Warenverkehrs. Karl Marx

nannte diesen produktiven Kreislauf, der letztlich dem Konsum der Besitzenden dient, sehr präzise «die Religion des Alltagslebens»¹.

Die christliche Gemeinde steht nicht außerhalb dieser ständig produzierten gesellschaftlichen Realität. Sie muß sich vielmehr in diesem geschlossenen Universum von Arbeit und Freizeit entscheiden, ob sie durch den Service eines regelmäßig verwalteten Sonntagsgottesdienstes diese Religion des Alltagslebens noch sanktioniert oder ob sie in Jesus Christus durch eine neue Gemeindepraxis für *alle* Tage die erlösende Befreiung aus der Herrschaft der allmächtig gewordenen Produktionswelt laut und deutlich zur Sprache bringen will.

Jede praktische Theologie, die nur nach einer Verbesserung der pastoralen Angebote für die Wochenenden und die Ferienindustrie fragt und dabei die herrschenden Freizeitideologien nicht durchschaut, jede praktische Theologie, die ohne eine historische Gesellschaftstheorie und eine dazu kritische Theologie bloße Verbesserungen vorschlägt, wird den christlichen Gemeinden nicht jenen Dienst leisten können, der von ihr als *Theologie* gefordert ist. Und von der Theologie ist gefordert, das im alt- und neutestamentlichen Evangelium verkündete Handeln Gottes in und an unserer gesellschaftlich produzierten Geschichte so zur Sprache zu bringen, daß es in