

diesem Augenblick hat für Psyche und Lebensweg dieses anderen Menschen, der ja nicht in des Priesters Haut steckt, dessen Lebensweg ja nicht wie der des Priesters verläuft, obwohl die Wege sich an diesem Punkt schneiden. Ein so verlaufendes Priesterleben ist eine gelingende Ehelosigkeit, aber von allen Seiten muß dieser Weg gewährt werden, am meisten vom Bewußtsein und den Reaktionen der Mitbrüder und der Gläubigen; dann mag der Priester ermutigt sein, sich die Ehelosigkeit als Charisma zuzutrauen, welches nicht in den Akten beim Weihezuegnis liegt, sondern ein Leben lang »er-eifert« (aemulamin!) werden darf.

Die Frage nach dem Presbyterat in der Ehe oder ohne Ehe ist in der lateinischen Kirche hörbar geworden. Die lateinische Kirche muß sich ihr stellen. Die Frage darf nicht ideologisiert werden, sondern muß in ihrer Vielschichtigkeit und unter Wahrnehmung aller Zusammenhänge sachlich geprüft und der Reifung entgegengeführt werden. Die Antwort darf aber auch nicht präjudiziert werden durch eine verkürzte Sicht von der Sinnhaftigkeit des ehelosen Presbyterats. Auch hier muß die ganze Wahrheit gesehen werden.

Der heutige Priester der lateinischen Kirche steht mit seiner Ehelosigkeit in einem echten und gültigen Sinngefüge. Er und die ihn umgebende Gemeinde Gottes müssen aber mit dem rechten Sinn auch den rechten Weg der Ehelosigkeit gewähren. Dann darf auch der heutige Presbyter aus der stetigen inneren Bejahung seiner Wahl leben.

Heinrich Rennings Eucharistiefeier und Formen eucharistischer Frömmigkeit

Die gottesdienstlichen Ordnungen unserer Gemeinden enthalten eine Anzahl liturgischer Bräuche, Akte und Versammlungen, die als Ausdrucksformen einer spezifischen eucharistischen Frömmigkeit gelten. Während einige dieser Andachtsformen, wie beispielsweise die »Danksagung nach der Messe« und die »visitatio Sanctissimi Sacramenti« nur teilweise gemeinsam geschehen, haben andere ihren überlieferten Platz im öffentlichen Gottesdienst: die »Aussetzung« genannte sichtbare Aufstellung einer konsekrierten Hostie, der Segen mit dem eucharistischen Brot, Feiern zur Verehrung der eucharistischen Gabe. Auch der Ort und die Art der Aufbewahrung der eucharistischen Gestalten im Kirchenraum sind Konsequenzen einer bestimmten Auffassung von eucharistischer Frömmigkeit. In den letzten Jahrzehnten – und nicht erst seit einigen Jahren – ließ sich nun ein zunehmender Wandel gegen-

Allgemeine Gesichtspunkte
zum Wandlungsprozeß

über der früheren Praxis beobachten. Einzelne Arten der genannten Eucharistieverehrung treten in den gottesdienstlichen Zusammenkünften weniger häufig auf, andere scheinen fast völlig zu verschwinden, wieder andere erfahren Umgestaltungen. Von speziellen Gründen für diese Entwicklung wird später zu sprechen sein, im Zusammenhang mit pastoral-liturgischen Überlegungen zu den einzelnen Andachtsformen. Hier sei zunächst nur an einige allgemeine Gesichtspunkte erinnert, die eine gerechte Beurteilung des Wandlungsprozesses, der bekanntlich nicht nur Zustimmung findet, beachten müßte.

Die Geschichte der eucharistischen Frömmigkeitsformen, über die vor allem P. Browe SJ (1876–1949) zahlreiche und gründliche Untersuchungen veröffentlicht hat, zeigt eine erstaunliche Vielfalt. Immer neue Seiten des unausschöpflichen Mysteriums der Eucharistie werden entdeckt und Gegenstand der Devotion. Neue theologie- und kirchengeschichtliche Perioden bringen andere Kultformen hervor, die die älteren ablösen. Der Blick auf das historische Werden und Vergehen warnt auch hier, eine bestimmte Ausformung als schlechthin *die* katholische anzusehen. Geschichtliches Denken stellt überhaupt eine konkrete Praxis nicht schon deshalb in Frage, weil es sie vielleicht früher nicht gegeben hat, und hält sie nicht schon deshalb für unaufgebbar, weil sie eben üblich ist.

Die Erhaltung des Status quo ist in der Frömmigkeitsgeschichte nie oberstes kirchliches Prinzip gewesen. Der Reichtum wechselnder Entfaltungen, den die Charismen der Kirche schenken, wäre sonst nicht zustande gekommen. Es besteht darum keine Ursache, in jedem Wandel als solchem schon eine Gefahr dogmatischer Abirrungen oder Mangel an Hochschätzung zu vermuten. »Es ist derselbe Glaube und dieselbe Ehrfurcht, wenn der Kommunikant im vierten Jahrhundert nach den Mystagogischen Katechesen von Jerusalem den Leib des Herrn in seine Hände empfängt und nun sorgsam achtgibt, daß kein Brotsame davon auf den Boden fällt, weil das, was er trägt, kostbarer ist als Gold und Edelstein; und es ist derselbe Glaube und dieselbe Ehrfurcht, wenn in unserem Jahrhundert die Schwester von der Ewigen Anbetung stundenlang auf den Knien liegt und nur von ferne den Blick anbetend auf die lichtumflossene Monstranz gerichtet hält«¹. Auf der Grundlage der Rechtgläubigkeit gibt es mannigfaltige Weisen der individuellen Aneignung und Ausprägung christlicher Spiritualität.

Doch wird jede Entfaltung eines Teilaspektes darauf bedacht sein müssen, die Verbindung mit dem Ganzen zu wahren und den Blick auf das Wesen nicht zu verstellen. Was in der privaten Frömmigkeit eines einzelnen segens-

¹ J. A. JUNGMANN, *Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand*, in: *Eucharistiefeyer in der Pfarrgemeinde* (hrsg. vom Bischöflichen Seelsorgeamt Trier), Trier 1961, 19.

reiche Eigenart sein kann, braucht noch nicht für die gottesdienstliche Versammlung als der Gebets- und Glaubensschule der Gemeinde geeignet zu sein. Die Geschichte der eucharistischen Andachtsformen seit dem ausgehenden Mittelalter – eng verknüpft mit den in den dogmatischen Traktaten über die Eucharistie bevorzugten oder gar allein behandelten Themen – läßt »oft eine allzu weitgehende Isolierung des heiligsten Sakramentes aus seinem eigentlichen, stiftungsgemäßen Zusammenhang«² erkennen. Statt einer an der Grundgestalt der Stiftung Jesu orientierten Spiritualität steht eine vor allem an der bleibenden, substantiellen Gegenwart des Herrn interessierte Frömmigkeit im Vordergrund.

Unverkennbar setzt zu Beginn dieses Jahrhunderts eine neue Entwicklungsphase ein. Die Kommuniondekrete Pius' X. lassen im Empfang der Kommunion eine lange vernachlässigte, näher zur Mitte stehende Weise eucharistischer Frömmigkeit aufleben. Man war sich dabei wohl kaum der Auswirkungen bewußt, die eine häufigere Kommunion auf andere Arten der Eucharistieverehrung haben mußte; diese waren überwiegend in einer Zeit entstanden, in der das Sehen des eucharistischen Brotes stärker gepflegt wurde als das Essen. Bei der Begrenztheit menschlicher Vollzugsmöglichkeiten ruft die Förderung des einen unweigerlich ein Zurücktreten des anderen hervor. Sieht man die seitdem gewachsene Verbreitung des Kommunionempfangs, verbietet es sich, den Rückgang etwa der Häufigkeit der Aussetzung als »bedauerlichen Schwund eucharistischer Frömmigkeit« zu werten. Wenn der Kommunionempfang zunächst mehr als für sich stehender religiöser Akt aufgefaßt wurde³, setzten doch bald die Bemühungen ein, ihn als organischen Bestandteil der Feier des Herrengedächtnisses und dieses wiederum als Quellgrund und Mitte des christlichen Lebens⁴ zu werten. Eucharistische Frömmigkeit besagte dann nicht mehr einen Frömmigkeitstyp neben anderen (neben benediktinischer, franziskanischer, marianischer Frömmigkeit), sondern Meßopferfrömmigkeit, ja christliche Spiritualität überhaupt⁵. »Eucharistische Haltung besagt freudige Anerkennung der Größe und Großtaten Gottes« (Diözesansynode Münster 1958).

² J. A. JUNGSMANN, a. a. O. 29.

³ Vgl. H. FISCHER, *Eucharistiekatechese und Liturgische Erneuerung*, Düsseldorf 1959.

⁴ Zu dieser Wendung in dem Rundschreiben *Mediator Dei* (Herder-Ausgabe Nr. 5) vgl. B. FISCHER, *Übersetzungsfehler in der Wiedergabe päpstlicher Verlautbarungen zur Liturgie*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 2 (1952) 95 f.

⁵ TH. SCHNITZLER, *Eucharistische und Liturgische Frömmigkeit*, in: *Unser Gottesdienst* (hrsg. von A. KIRCHGÄSSNER), Freiburg ³1961, 95–103. – W. DÜRIG, *Liturgische Frömmigkeit*, in: *Frömmigkeit* (hrsg. von TH. BOGLER), *Liturgie und Mönchtum* 27, Maria Laach 1960, 31–40.

Ganz deutlich spiegelt sich die theologische Entwicklung, unter deren Einfluß die gottesdienstliche Praxis der Gemeinden heute steht, in zwei kirchenamtlichen Äußerungen unseres Jahrhunderts. Das Kirchliche Gesetzbuch von 1917 erklärt im Kanon 801 als Einleitung zu seinem Abschnitt *De Sanctissima Eucharistia*: »In der heiligen Eucharistie ist unter den Gestalten von Brot und Wein Christus der Herr selbst enthalten, wird er geopfert und empfangen.« In dieser Reihenfolge und Aufteilung, in der sich noch der Gang der Verhandlungen des Trienter Konzils auswirkt, steht die Gegenwart an erster Stelle. Die Dürftigkeit der Beschreibung des Codex, die weithin für die gesamte Glaubensverkündigung zutraf, wird einem erst recht bewußt, wenn man sie mit dem Artikel 47 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils vergleicht. In wenigen Zeilen läßt der Text von 1963 die Grundgestalt und Spannweite des heiligen Geheimnisses anklingen: Stiftung des Erlösers in der Nacht, da er überliefert wurde; das Letzte Abendmahl; das der Kirche anvertraute Memoriale des Todes und der Auferstehung des Herrn; Fortdauer des Kreuzesopfers bis zu seiner Wiederkunft; die Eucharistie als Ostermahl, als Zeichen der Einheit und Band der Liebe. Die eschatologische Dimension erscheint nochmals in der Kennzeichnung der Eucharistie als Unterpfand der künftigen Herrlichkeit.

Im Sinne einer solchen eucharistischen Frömmigkeit ergeben sich für das kirchliche und seelsorgerliche Wirken große Aufgaben. Der anschließende Artikel in dem Konzilsdokument spricht sie aus. Ein wenig abgewandelt zu einem Wort an den priesterlichen Vorsteher der Gemeinde sagt er: Richte deine ganze Sorge darauf, daß die Schwestern und Brüder deiner Gemeinde diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; ermögliche es ihnen, durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen zu lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitzufeiern, sich durch das Wort Gottes formen zu lassen und am Tisch des Herrenleibes Stärkung zu finden. Weiter heißt es dann in dem konziliaren Programm für eine genuin christliche, eucharistische Spiritualität: Die Gläubigen »sollen Gott dank sagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei.«

Es wäre natürlich gegen die Absicht der Konzilsväter, die von ihnen aufgezeigten Schwerpunkte einer systematischen und praktischen Theologie der Eucharistie gegen historische Frömmigkeitsformen auszuspielen. Es entspricht aber gewiß der Intention der Liturgiekonstitution, daß ihr

Eucharistieverständnis grundlegend und maßgebend für die Verkündigung, die Spiritualität und die Ordnung der gottesdienstlichen Zusammenkünfte sein muß. Die Kirchenversammlung konnte und wollte die gottesdienstliche Tradition gar nicht verleugnen (vgl. generell Art. 23; zu anderen liturgischen Themen zum Beispiel die Artikel 89, 91, 109, 111, 114). Gleichzeitig betont die Liturgiekonstitution aber ausdrücklich, daß es Reformen und wirklichen Fortschritt geben kann (vgl. Art. 23; dazu etwa auch 24, 25, 31, 38, 62, 66, 72, 75, 87, 89, 90, 91, 117, 128). Wenn auch bei keiner der Äußerungen eucharistische Andachtsformen erwähnt sind, so gelten doch die allgemeinen Aussagen zu Tradition und Erneuerung auch für sie. Genau dies aber ist das pastoral-liturgische Problem: Wie lassen sich im konkreten gottesdienstlichen Leben einer Gemeinde überkommene Formen des eucharistischen Anbetungs- und Verehrungskultes mit den Akzenten des konziliaren Eucharistieverständnisses vereinbaren?

Der Vorsitzende des »Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution«, Kardinal Lercaro, zeigt einmal sehr anschaulich an einem kleinen Beispiel, welche falschen Vorstellungen eine liturgische Praxis, die nachhaltiger wirkt als bloße Worte, wecken kann⁶. Er fragt: Welcher Eindruck entsteht bei den Gläubigen, wenn *nach* der Messe, bei der keine Orgel spielte und nur zwei Kerzen brannten, der Küster kommt und sechs oder zwölf Kerzen anzündet, die Orgel zu spielen beginnt und ein Meßdiener mit Weihrauch einzieht? Er antwortet: Die Vorstellung muß entstehen, daß die Messe nur eine »piccola cosa«, daß das Eigentliche und Wichtige aber der Segen mit dem Sakrament nach der Messe ist, daß die Messe nur die unbedeutende Vorbereitung des eucharistischen Segens ist. Das aber ist, fügt der Erzbischof von Bologna hinzu, ja evident ein Irrtum.

Die pastoral-liturgischen Probleme der eucharistischen Verehrung, die sich mehr oder weniger in der gesamten lateinischen Kirche stellen⁷ – in den östlichen Kirchen haben sich derartige Andachtsformen kaum entwickelt – gewinnen im deutschen Sprachgebiet noch an Schwierigkeit. In den deutschsprachigen Teilkirchen hatten sich bekanntlich eine besonders starke Häufigkeit und Vorliebe für bestimmte Verehrungsweisen, zum Beispiel die Exposition des Sakramentes, herausgebildet⁸. Bezeichnenderweise geben nur sehr wenige Kirchenlieder zum Thema

⁶ G. LERCARO, *Liturgia viva per gli uomini vivi*, in: *Discorsi de Card. Giacomo Lercaro* II, Rom 1965, 186f.

⁷ *Il culto eucaristico nel rinnovamento liturgico* (Atti del IX Convegno liturgico-pastorale Roma 1966), Milano 1966. – Vgl. auch das Rundschreiben Papst Pauls VI. *Mysterium fidei* vom 3. 9. 1965.

⁸ Außer dem Schrifttum von P. BROWE vgl. etwa *Eucharistische Frömmigkeit in Bayern* (hrsg. von A. W. ZIEGLER), *Deutingers Beiträge* 23/2, München 2¹1963. – H. KRÖMLER, *Der Kult der Eucharistie*

Eucharistie die Gedanken aus dem Artikel 47 der Liturgiekonstitution wieder⁹, viele aber das einseitige Eucharistieverständnis, das auch im Kirchlichen Rechtsbuch kodifiziert ist. Eine bloße Angleichung an die Praxis des viel zurückhaltenderen römischen Ritus und die in dem Codex von 1917 gegebenen Normen bedeutete für diese Bistümer bereits eine eingreifende Reform.

Sie drängt aus den erwähnten Gründen offensichtlich weiter, nicht zuletzt aus ökumenischen Erwägungen. Wenn die gottesdienstliche Uniformität keineswegs mehr als Beitrag zur Annäherung der Kirchen gewertet und in der Pluralität liturgischer Ordnungen kein Hindernis mehr gesehen wird, legt die brüderliche Rücksicht unter Umständen einen Verzicht dort nahe, wo als legitime Besonderheit einer kirchlichen Gemeinschaft geltende Bräuche Anstoß erregen. Die Teilkirchen des deutschen Sprachgebietes, die in ständiger Tuchfühlung mit den aus der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen leben, müßten darin besonders feinfühlig sein. Das konfessionelle Selbstverständnis bedarf nicht mehr der Selbstbestätigung dadurch, daß die katholischen Bauern am Karfreitag die Äcker düngen und die protestantischen sich am Fronleichnamstag in gleicher Münze revanchieren. Da die Erneuerung und Anpassung der Liturgie gemäß der Liturgiekonstitution von einem zu fördernden »lebendigen Ergriffensein von der Heiligen Schrift« (vgl. Art. 24) abhängt, werden unweigerlich die eucharistischen Kult- und Andachtsformen stärker an biblischen Aspekten gemessen werden.

Daß bei diesen weiteren Entwicklungen alle bei der praktischen Ausführung von Reformen im Gottesdienst zu beachtenden pastoralen Grundsätze zu wahren sind, sei als selbstverständlich nur noch abschließend zur Darlegung einiger allgemeiner Gesichtspunkte zu dem gegenwärtigen Wandlungsprozeß erwähnt.

Für einige Ausdrucksformen einer spezifischen eucharistischen Frömmigkeit, die die gottesdienstliche Ordnung vieler Gemeinden mitprägen, seien im folgenden kurze pastoral-liturgische Überlegungen vorgelegt. Sie wollen als Markierungen, nicht als Rezepte verstanden werden; dem Anfangsstadium der Liturgiereform, in dem wir stehen, sind Vorschläge zu neuen Fixierungen nicht angemessen. Leitmotiv aller Erörterungen soll dabei das Bemühen sein, die Verbindung der verschiedenen Andachtsformen zur Grundgestalt der Eucharistie zu unterstreichen. In

in Sprache und Volkstum der Deutschen Schweiz (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 33), Basel 1949. – E. J. LENGELING, Aussetzung des Allerheiligsten, in: Unser Gottesdienst (hrsg. von A. KIRCHGÄSSNER), Freiburg³ 1961, 178–190.

⁹ J. HACKER, *Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern (Münchener Theologische Studien II/1)*, München 1950, 65–69.

Danksagung nach der Messe

dem Maß, in dem überlieferte Formen mit ihr im Einklang stehen, sie ausdrücken und fördern, behalten sie ihre Berechtigung und ihren Wert.

Neben der privaten Danksagung des einzelnen, auf die kirchenamtliche Empfehlungen und theologische Begründungsversuche¹⁰ empfehlend verweisen, besteht mancherorts die Sitte, nach bestimmten Gottesdiensten, zum Beispiel der Jugend, eine gemeinsame Danksagung nach dem Entlassungssegen des Vorstehers zu halten. Selbstverständlich muß es jedem Teilnehmer am Gottesdienst unbenommen bleiben, auch nach dem Ende der Versammlung im Kirchenraum zu beten. Manche Bistümer haben darum besondere Regelungen über die Abstände der einzelnen Meßfeiern erlassen, die je nach der Art der Eucharistiefeier eine bis eineinhalb Stunden betragen sollen¹¹, um jeder Hast den Anschein der Berechtigung zu entziehen und den Gläubigen zwischen den Gottesdiensten Gelegenheit zu privatem Gebet zu geben. Ob das Kommen und Gehen zwischen den Messen allerdings dem stillen Gebet – das nicht unbedingt als besondere Danksagung verstanden werden muß – förderlich ist, sei dahingestellt.

Doch interessiert hier vor allem die Begründung einer an die Messe angehängten Danksagung, besonders für die Kommunikanten. Wo nicht verkannt wird, daß die Eucharistiefeier selbst Danksagung ist und aus der entscheidenden Danksagung des ganzen christlichen Lebens erwächst und auf sie angewiesen ist, und wo weiter nicht zweifelhaft Theorien über die Dauer der Gegenwart Christi in den genossenen Gestalten für die Notwendigkeit der Danksagung nach der Messe angeführt werden, kann sie doch wohl nur damit begründet werden, daß die Meßfeier selbst nicht genügend Raum für einen personalen Mitvollzug des Kommunionempfangs bietet. Dann sollte aber eine Lösung in der Anpassung des Meßritus gesucht werden. Es erscheint wenig befriedigend, wenn die volle Mitfeier der Messe, also mit der sakramentalen Kommunion, fast pflichtmäßig eine private Nachfeier verlangt. Dem gemeinten Anliegen würde gewiß nicht durch eine Vermehrung der Schlußorationen entsprochen; vielleicht aber durch einen eucharistischen Hymnus, der nach der Kommunionprozession, nicht als dessen Begleitgesang, eingeführt würde; oder auch durch eine gemeinschaftliche Meditationsstille vor der Entlassung. Es müßte sich um ein variables Strukturelement der Liturgie handeln, das

¹⁰ K. RAHNER, *Zur eucharistischen Frömmigkeitserziehung*, in: *Sendung und Gnade*, Innsbruck – Wien – München 1959, 201–218.

¹¹ Diözesansynode Köln 1954, 100; Diözesansynode Münster 1958, 146; Diözesansynode Essen 1961, 121f; Diözesansynode Aachen 1953, II 138; Diözesansynode Würzburg 1954, 33. (Die Synoden werden mit dem Namen der Ortskirche, dem Jahr der Feier und der Seitenzahl der Publikation zitiert.)

gegebenenfalls bei einer geringen Zahl von Kommunikanten wegfielen.

Wenn christliches Leben ohne die Stille des privaten Gebets nicht gedeihen kann, bietet sich bei den heutigen (zum Beispiel Wohn-) Verhältnissen mehr als früher der Kirchenraum als geeigneter Ort an. Die betende Einkehr im Kirchenraum – mehr Haus der Gemeinde als Haus Gottes – braucht sich zu ihrer Berechtigung daher keineswegs a priori als eucharistische Andachtsform zu geben. Wie die Liturgie im Kirchenraum Gottesdienste ohne spezifischen Bezug auf die aufbewahrten eucharistischen Gaben hält, kann das Gebet der Besuchung die ganze Weite christlicher Gebetshaltungen und Gebetsthemen umfassen, einschließlich natürlich eucharistischer Aspekte. Aber auch diese sind umfassender als nur »Gegenwart des Herrn im Sakrament«. Die *Visitatio* mit eucharistischem Bezug könnte daher mehr realisieren, daß die eucharistischen Gaben Frucht der Eucharistiefeyer sind, daß sie als Speise auf den Empfang hingeordnet sind, daß das Sakrament erstlich nicht aufbewahrt wird, um angebetet zu werden, sondern angebetet wird, weil es für die Kommunionsspendung aufbewahrt wird. Der Beter vor dem Sakrament könnte sich weiter daran erinnern, »daß er auch das sakramentale Zeichen der Einheit der Kirche vor sich hat«¹², die Gabe des österlichen Mahles, das Unterpand der künftigen Herrlichkeit, das anzeigt, daß wir auf das Wiederkommen des Herrn warten.

Selbst in einer sehr intensiv gepflegten eucharistischen Sonderfrömmigkeit kann die *visitatio Sanctissimi Sacramenti* nur unter starker Verzerrung des theologischen Grundansatzes der Eucharistie als »Trost des stillen Klausners im Tabernakel« propagiert werden.

Eine gemeinsame Besuchung, wie sie in manchen Gemeinschaften (zum Beispiel Klöstern) gehalten wird, sollte nicht Anlaß zur Persolvierung diverser Gebetsverpflichtungen sein. Mehr als *privates frommes Tun* muß das öffentliche Gebet auf die rechte Schwerpunktverteilung bedacht sein. Ob solches gottesdienstliche Zusammenkommen mit Öffentlichkeitscharakter »*actio liturgica*« im Sinn einer liturgierechtlichen Definition ist oder nicht, sollte eine sekundäre Frage sein, wie überhaupt die Unterscheidung zwischen »liturgischen« und »nicht-liturgischen« Andachtsformen. Phänomenologisch ist entscheidend, daß es sich um kirchlich-öffentliche gottesdienstliche Versammlungen handelt, und nicht, ob ihr Ritus in einem vom Apostolischen Stuhl oder von einem Oberhirten einer Teilkirche oder von niemandem approbierten Ritenbuch enthalten ist.

¹² RAHNER, a. a. O. 227.

Aussetzung
während einer Meßfeier

Abweichend von den gottesdienstlichen Ordnungen der römischen Liturgie¹³ hatte sich in den deutschsprachigen Bistümern, besonders seit dem siebzehnten Jahrhundert, der Brauch durchgesetzt, den Kult der Anbetung und die eucharistische Opferfeier miteinander zu vermischen.

So war beispielsweise eine Aussetzung von Beginn der Messe an bis vor wenigen Jahrzehnten in manchen Diözesen an folgenden Tagen erlaubt: Ostern, Weihnachten, Pfingsten, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam und während der Oktav, am Herz-Jesu-Fest und jeden ersten Freitag eines Monats, am 15. August und 8. Dezember, an Peter und Paul, Allerheiligen und am Jahrestag der Kirchweihe, außerdem noch an manchen Tagen wie etwa in den Rorateämtern¹⁴. Öfter war die Exposition in diesem Umfang nicht nur erlaubt, sondern sogar vorgeschrieben¹⁵.

Typisch für die Verhältnisse in der Zeit um 1930 ist die Behandlung der Frage auf einer Diözesansynode des Bistums Rottenburg. Der Ortskirchenversammlung dieser Diözese lagen ganz entgegengesetzte Anträge vor. Einige Synodalen wünschten größere Freiheit für die Aussetzung, »da das Volk die Aussetzung liebe und diese zur Steigerung des Gottesdienstbesuches beitrage«; andere wünschten eine Verminderung und Annäherung an den römischen Ritus. Als Ergebnis kommt heraus, daß bei den immer noch bestehenden lokalen Verschiedenheiten keine durchgreifende Neuordnung für die gesamte Diözese eingeführt werden soll. Wo aber die Verhältnisse es leicht gestatten, »spätestens bei der Neubesetzung einer Pfarrstelle«, sei eine allmähliche Annäherung an den römischen Ritus anzustreben¹⁶.

Etwa vom zweiten Weltkrieg ab bemühen sich die meisten Diözesansynoden um einen energischen Abbau der Aussetzung während der eucharistischen Versammlung. Dabei wird in einem ersten Schritt verschiedentlich die frühere Pflicht zur Exposition in eine Erlaubnis umgewandelt. Noch weiter gehen die Synodalstatuten der Kirche von Aachen¹⁷. Eine Meßfeier mit Aussetzung ist nur an den Anbetungstagen gestattet. Nach der Eucharistiefeier darf das Allerheiligste ausgesetzt werden, wenn dies oberhirt-

¹³ CIC, c. 1274 wird als generelle Erlaubnis für das Fronleichnamsfest und die (abgeschaffte) Oktav verstanden. Nach dem *Rituale Romanum* erfolgt die Aussetzung erst am Schluß der Eucharistiefeier. – Y. HÉMON, *Quand est-il permis de célébrer la Messe devant le Saint-Sacrament exposé*, in: *La Maison-Dieu* 19 (1950) 63–73. Hémon sieht den einzig unbestreitbaren generellen Fall einer Meßfeier vor ausgesetztem Allerheiligsten in der Messe bei Abschluß des Vierzigstündigen Gebetes gemäß der *Instructio Clementina*.

¹⁴ Diözesansynode Köln 1922, 76; Köln 1937, 88; Paderborn 1922, 58f; Fulda 1924, 33; Regensburg 1927/28, 35f; Bamberg 1926, 22.

¹⁵ Diözesansynode Osnabrück 1920, III 393; Hildesheim 1937, 289f.

¹⁶ Diözesansynode Rottenburg 1930, 269.

¹⁷ Aachen 1953, II 165f.

lich allgemein angeordnet ist. Auch für den Herz-Jesu-Freitag ist lediglich eine Exposition nach der Messe vorgesehen, und das nur dann, wenn am Nachmittag oder Abend dieses Tages keine Segensandacht gehalten wird. Tatsächlich kann aus der Exposition einer konsekrierten Hostie zur Verehrung und der gleichzeitigen Feier der Eucharistie nur Verwirrung entstehen. Eine solche Praxis geht entweder zu Lasten der geschuldeten Verehrung des Sakramentes oder der tätigen, bewußten, inneren und äußeren Mitfeier der Messe. Hier muß pastoral-liturgisch eine klare Trennung gefordert werden. Abzulehnen ist gleichfalls, die Exposition zu einem Mittel zur Steigerung des Gottesdienstbesuches zu machen. Auf dieser pseudo-pastoralen Linie könnte man auch zu einer »Beichtgelegenheit mit Aussetzung« kommen.

Die Verbindung von Aussetzung und Meßfeier erscheint ebenfalls am Fronleichnamstag nicht sinnvoll. Wenn für diesen Tag als Grund angegeben wird, die Erinnerung an die Einsetzung der heiligen Eucharistie stehe im Mittelpunkt der liturgischen Feier¹⁸, muß man fragen, ob das nicht für jede Messe gelte, in der sakramental verkündet wird, was der Herr tat, *pridie quam pateretur*.

Der Ansatzpunkt für ein Verständnis des sakramentalen Segens ist wohl im Segen als solchem zu suchen, nicht zunächst im Sakrament, mit dem gesegnet wird. Im Segenswort wird die Treue Gottes, der zu seinen Verheißungen steht, verkündigt und zugesagt. Aufgrund seiner Bundes-treue wird gläubig die Erfüllung der Bitte um heilvollen Beistand, um Wohltaten und Glück, um Befähigung, ihm zu dienen, erwartet. Die begleitenden Segensgesten oder das Segenszeichen (verehrwürdige Sache, mit der gesegnet wird) erinnern an oder repräsentieren Vorgänge aus der Heilsgeschichte, die Gottes Heils- und Bundeswillen anzeigen. Eine Korrelation zwischen den spezifischen Inhalten, die im Segen herabgewünscht werden, und der begleitenden Geste, bzw. dem Segenszeichen, liegt nahe. Als Gabe, die in unvergleichbarem Maße geheiligt ist, mußte bei der historischen Entfaltung der eucharistischen Andachtsformen die Verwendung des Sakramentes als Segenszeichen besonders beliebt werden.

Die Begleittexte des sakramentalen Segens nach dem Römischen Rituale, das ihn nur bei sehr wenigen Gelegenheiten vorsieht (Abschluß der Fronleichnamsprozession, der Krankenkommunion und des vierzigstündigen Gebetes), heben die Themen des österlichen Mahles (*Tantum ergo*), der Speise (*Panem de coelo...*), der *memoria passionis* und des ganzen Erlösungswerkes (*Deus, qui nobis...*) hervor. Der Gedanke etwa, daß der Herr in der Hostie segne, fehlt auch bei den deutschen teilkirchlichen Riten, bei denen der eucharistische Segen mit dem Segensspruch

Gebetsversammlungen zur Verehrung der Eucharistie

»Benedictio Dei omnipotentis... descendat super vos... et maneat semper« gegeben wird¹⁹.

Es fällt auf, daß der römische Ritus den Segen mit dem Sakrament nur als Abschlußliturgie kennt, und zwar speziell auf die Eucharistie bezogener gottesdienstlicher Zusammenkünfte. Darin darf man eine verlässliche Norm für die Praxis der Gottesdienste sehen.

Kein liturgisches Buch des römischen Ritus enthält den eucharistischen Segen im Anschluß an die Messe als deren Abschluß. Der in den deutschsprachigen Diözesen gewählte Weg, statt einer Aussetzung während der ganzen Meßfeier am Schluß der Eucharistiefeyer den sakramentalen Segen zu erteilen, sollte dementsprechend höchstens als Übergangslösung angesehen werden. Eine dauernde, reguläre gottesdienstliche Ordnung kann der sakramentale Segen unmittelbar nach einer Meßfeier nicht sein. Es darf nicht der Eindruck entstehen, als fehle der Messe etwas. Sie ist ja selbst der wesentliche »sakramentale Segen«, in welchem der Gesegnete (vgl. Mt 21,9) sein Weihendes Segenswort (vgl. Mt 26,26) spricht. Die Feier dieser Stiftung bedarf nicht eines ihre Gestalt entstellenden und sie faktisch doch entwertenden Anhangs²⁰.

Eine eigene Gruppe innerhalb der gottesdienstlichen Zusammenkünfte bilden kirchlich-öffentliche Versammlungen, deren Anlaß die verehrende Anbetung der eucharistischen Gabe ist. Meist handelt es sich um mehrstündige oder mehrtägige Devotionen, bei denen die Versammlungsteilnehmer stundenweise sich ablösen. Sie sind im deutschen Sprachgebiet unter verschiedenen Namen verbreitet: z. B. Vierzigstündiges Gebet, Dreizehnstündiges Gebet, Ewiges Gebet, Ewige Anbetung, Großes Gebet und Nächtliche Anbetung. Dazu kommen noch ähnliche Zusammenkünfte an bestimmten Tagen, die – wie der Herz-Jesu-Freitag – in Bezug zum eucharistischen Mysterium verstanden werden.

Pastoral-liturgische Überlegungen zu diesen Andachtsformen werden sich hauptsächlich mit ihrer Häufigkeit, ihrem Verhältnis zum Kirchenjahr und ihrer Gestaltung zu befassen haben.

Das gottesdienstliche Gemeindeleben in seiner Gesamtheit muß die Schwerpunkte der Glaubenslehre über die Eucharistie und das Kirchenjahr unterstreichen. Für das Vierzigstündige Gebet hat J. A. Jungmann gezeigt, wie es vom sechzehnten Jahrhundert ab sich von seinem Wurzelboden in der Karwoche löste und zu einer Kultform vor dem Sakrament wurde²¹. Die Feiereinheit von drei Tagen

¹⁹ *Ordo Processionis in festo Sanctissimi Corporis Christi*, Regensburg 1960, 42.

²⁰ Vgl. R. FALSINI in dem Anm. 9 genannten Kongreßbericht, 153–155.

²¹ J. A. JUNGSMANN, *Die Andacht der Vierzig Stunden und das Heilige Grab*, in: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck – Wien – München 1960, 295–315.

spielt religionspsychologisch eine bedeutende Rolle; daher ist es verständlich, daß das drei Tage dauernde Vierzigstündige Gebet sich in der folgenden Zeit zu einer Art Hochfest auswachsen konnte, hatte doch die liturgische dreitägige Feiereinheit von Ostern längst ihre zentrale Stellung eingebüßt. So wird aber auch die Frage begreiflich, ob sich ein Vierzigstündiges Gebet neben einer lebendigen, wieder mit Recht als Mitte empfundenen und begangenen Feier des Pascha-Mysteriums behaupten kann. Theoretisch schließen sich beide nicht aus. Doch wird ein Seelsorger sich ernsthaft überlegen, ob er die Gemeinde mehr als einmal im Jahr zu einer religiös so anspruchsvollen Sache einladen soll, wie es drei geistlich intensiv begangene Tage sind. In unserer Kultur können religiöse Feiertage nicht mehr davon zehren, daß sie willkommene Tage der Arbeitsruhe, der Abwechslung und einer sättigenden Mahlzeit sind. Daß im Zuge der Frömmigkeitsgeschichtlichen Wandlungen die Anbetungstage in den letzten Jahrzehnten an Volkstümlichkeit verloren haben, zeigt die wiederkehrende Weisung mehrerer Synoden einer Ortskirche, das Vierzigstündige Gebet mit dem Hochamt des dritten Tages zu beenden, sofern es »mancherorts nur noch unter schwacher Beteiligung der Gläubigen weitergeführt werden kann«²².

Den Vorrang der Feste des Kirchenjahres gegenüber den Anbetungstagen spricht ein Statut der Kölner Diözesansynode von 1954 aus: »Mancherorts findet das Vierzigstündige Gebet gemäß alter Gewohnheit noch an den drei Oster- und Pfingsttagen statt. Es erscheint der Feier sowohl der genannten Feste wie auch des Gebetes selbst angemessen, an diesen Orten das Vierzigstündige Gebet auf einen anderen Zeitpunkt zu verlegen«²³. Gemäß den Aachener Synodalstatuten wird das Ewige Gebet durch den ersten Weihnachtstag, durch Epiphanie, den Oster- und Pfingstsonntag, die Tage der Karwoche und den Allerseelentag unterbrochen²⁴. Der in einigen katholischen Orten geübte Brauch, die Karnevalstage zwei oder drei Wochen vorher zu feiern und an den kalendermäßigen Karnevalstagen Anbetungsstunden zu halten, dürfte mit Recht als unbefriedigend empfunden werden.

Der Vorrang des Kirchenjahres verlangt für die Gestaltung der Anbetungstage, daß die besonderen liturgischen Akte, wie beispielsweise an Lichtmeß, an den Bittagen, am Palmsonntag, den Vorrang vor der Anbetung haben. Erst nach diesen Feierakten ist auszusetzen; wo eine durchgehende Anbetung stattfindet, ist für die Zeit der besonderen Funktion zu reponieren²⁵.

Entsprechend dem Eucharistieverständnis, unter dem die

²² Köln 1922, 77; Köln 1937, 89; Köln 1954, 226; vgl. *CIC*, c. 1275.

²³ Diözesansynode Köln 1954, 225.

²⁴ Diözesansynode Aachen 1953, II 167.

²⁵ So die Diözesansynode Münster 1958, 159.

Anbetungstage eingeführt wurden, trat die Meßfeier an diesen Tagen in den Hintergrund. Noch in den zwanziger Jahren heißt es: »Die öffentliche Anbetung soll nicht durch ein Hochamt unterbrochen werden«²⁶. Auch die Verehrung der eucharistischen Gabe dadurch, daß an den Anbetungstagen der Herrenleib sakramental empfangen wird, tritt erst langsam in den Vordergrund. 1931 verordnet eine Synode: »Die schöne Feier des Ewigen Gebetes ist in unserer Diözese in jeder Gemeinde durch den Seelsorger möglichst eindrucksvoll zu gestalten (reicher Kirchenschmuck, zahlreiche Kerzen, genaue Ordnung der Stunden, würdiges Vorbeten, Abwechslung in den Liedern und Litaneien). Die Ewige Anbetung sei wie ein Feiertag und womöglich ein allgemeiner Kommunionstag für die Gemeinde«²⁷. In den fünfziger Jahren hat sich der Schwerpunkt bereits merklich verlagert, und Meßfeier und Kommunion stehen auch an den Anbetungstagen an erster Stelle. Die Würzburger Synode von 1954 weist darauf hin, daß die eucharistische Gegenwart des Herrn Frucht des heiligen Opfers sei. »Darum darf gerade an diesem Tage die heilige Opferfeier nicht wie etwas Nebensächliches an einem Seitenaltar der Kirche, unbeachtet von den Gläubigen vollzogen werden«²⁸.

Der Beginn jedes Anbetungstages mit einer Meßfeier, nach der ausgesetzt wird, und der Abschluß mit einer Meßfeier, vor der reponiert wird, würden deutlich machen, daß die eucharistische Gabe Frucht der Eucharistiefeier ist, gestiftet, »ut sumatur«²⁹. Ob solche Korrekturen an der Gestaltung der Anbetungstage genügen?

Prozessionen mit der Eucharistie

Die Bemühungen, die Feier des Memoriale des Todes und der Auferstehung Christi als der Grundgestalt der Eucharistie nicht durch Andachtsformen, die auf Nebenzwecken der Aufbewahrung beruhen, verdecken zu lassen, haben mehr und mehr auch die Prozessionen mit dem Sakrament, vor allem die Fronleichnamsprozession, einbezogen³⁰. Die bisherigen Erfahrungen dürften vor allem drei Punkte als klärungsbedürftig gezeigt haben, die auseinandergehalten werden müssen. Zunächst geht es um die gottesdienstliche Versammlungsform einer Prozession als solcher, die weniger prinzipiell als vor allem wegen ihrer heute noch vielfach barocken Formen auf Unverständnis stößt. Der andere Punkt betrifft das Spezifische der Fronleichnamsprozession, das heißt eine Prozession mit der eucharistischen Speise. Es erweist sich, daß biblisch klingende, aber exegetisch sehr fragwürdige Parallelisierun-

²⁶ Diözesansynode Mainz 1926, 81.

²⁷ Diözesansynode Würzburg 1931, 66.

²⁸ Diözesansynode Würzburg 1954, 27f.

²⁹ Vgl. Con. Trid. sess. XIII, cap. 5.

³⁰ Vgl. beispielsweise E. W. NUSSELEIN und J. GERARDS, *Fronleichnamsfeyer in Aachen*, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen und Köln* 18 (1966) 233–240.

Aufbewahrung der eucharistischen Gaben im Kirchenraum

gen der Sakramentsprozession mit alttestamentlichen Aussagen und Bildern über das Mit-seinem-Volke-Sein Jahwes die vorhandenen Einwände nicht aus dem Weg räumen. Schließlich ergibt sich ähnlich wie an den Anbetungstagen das pastorale Problem, daß an einem der Eucharistieverehrung gewidmeten Tag häufig genug die sakramentale Kommunion, ja sogar die Mitfeier der Messe, entfallen.

Die Verwunderung mancher katholischer Christen – Kleriker und Laien – über die jüngsten kirchenamtlichen Dispositionen bezüglich des Platzes des Tabernakels macht auf die Bedeutung aufmerksam, die eine neuzeitliche eucharistische Frömmigkeit innerhalb der lateinischen Kirche dem Ort der Aufbewahrung des Sakramentes zuwendet.

Der Wertschwund, den die Feier des Herrengedächtnisses und Herrenmahls im Zuge des liturgischen Niedergangs erlitten hatte, wurde in der Spiritualität – wie in der Theologie – durch eine Intensivierung von Teilaspekten kompensiert. In dieser Entwicklung erhielt die Aufbewahrung der eucharistischen Gestalten eine isolierte Qualifikation. Ihr gegenüber kann man einer Instruktion der Sakramentenkongregation vom Jahre 1949 eine andere Rangordnung entnehmen³¹. Danach ist der erste und ursprüngliche Zweck (*primarius ac primigenius finis*) der Aufbewahrung der Eucharistie die Spendung der Wegzehrung. Damit den auf den Tod des Herrn Getauften in der Stunde ihres Hinscheidens Anteil an der Gabe aus der Feier des Todes und der Auferstehung Christi überbracht werden könne, darum werden erstlich die heiligen Gaben aufbewahrt. Dann nennt das römische Dokument zwei Nebenzwecke (*secundarii fines*). Der erste ist die Austeilung der heiligen Kommunion außerhalb der Meßfeier in der Kirche. Dafür können berechtigte Gründe bestehen, etwa wenn wegen Fehlen eines Priesters keine Meßfeier möglich ist. Wenn eine Meßfeier stattfindet, hat die Darreichung des Herrenleibes ihren gemäßen Platz in der Eucharistiefeier selbst, mit Hostien, die in derselben Feier konsekriert wurden. Als weiteren Nebenzweck führt die Sakramentenkongregation schließlich die Anbetung des unter den Gestalten verborgenen Herrn Jesus Christus an.

Das Jahr der Veröffentlichung dieser Instruktion und die kirchliche Amtsstelle, die sie erlassen hat, verbieten den Verdacht, eine solche Sinnggebung der Aufbewahrung sei das Werk ehrfurchtsloser Neuerer, »der Anfang des Greuels der Verwüstung, von dem der Prophet Daniel gesprochen... hat« (vgl. Grundsatzserklärung der Unavoce-Gruppe »Maria«, Frühjahr 1966).

Aus der Zweckbestimmung des römischen Dokumentes, die vom Bild der geschichtlichen Entwicklung bestätigt

³¹ *Instructio* der S. C. de *Disciplina Sacramentorum* vom 1. 10. 1949, in: *AAS* 41 (1949) 509f.

wird³², ergibt sich zunächst die mit Recht heute als selbstverständlich empfundene Asservatio der konsekrierten eucharistischen Gaben im Kirchenraum. Ein etwaiges Verlangen nach Abschaffung der Aufbewahrung im Gottesdienstraum und Wiedereinführung alter Bräuche (z. B. Aufbewahrung im Pfarrhaus oder in der Sakristei) wird in der neueren Literatur zur Frage des Ortes des Tabernakels nirgends laut³³.

Von den genannten Zwecken der Aufbewahrung her läßt sich kein bestimmter Platz innerhalb des Kirchenraumes als zwangsläufig einzig möglicher erweisen. Für die Spendung der Wegzehrung ist es gleichgültig, wo der Tabernakel steht. Ebenfalls spielt sein Ort für den normalerweise seltenen Fall der Kommunionausteilung außerhalb der Meßfeier keine große Rolle. Da auch bei der regelmäßigen Konsekration innerhalb der Messe und bei der Verzehrung einer kleinen Zahl nicht zur Gläubigenkommunion gebrauchter Partikel eine Übertragung von Hostien zur Aufbewahrung gelegentlich notwendig ist, sollte ein weiter Weg zum Aufbewahrungsort vermieden werden. Somit spricht prinzipiell nichts dagegen, aber vieles dafür, daß die Anbetung als einer der *fines secundarii* der Aufbewahrung die Wahl des Platzes für die Aufstellung des Tabernakels entscheiden sollte, mit der Einschränkung, daß selbstverständlich die primäre Funktion des Kirchenraumes gewahrt bleibt. Da nicht die Aufbewahrung der Eucharistie, sondern die Meßfeier die Grundgestalt der Eucharistie ist, muß der Kirchenraum erstlich für die eucharistische Feier geeignet sein, ihre Vorrangstellung ausdrücken und durch seine Disposition zur Teilnahme an ihr führen. Es leuchtet ein, daß in diesem Sinne beispielsweise die Verbindung von Aufbewahrungsort und Altar keineswegs ideal ist. Sie trägt – ähnlich wie die Aussetzung während der Meßfeier³⁴ – weder zur Förderung der Mitfeier und des guten Verständnisses des eucha-

³² Vgl. E. J. LENGELING, *Die Bedeutung des Tabernakels im katholischen Kirchenraum*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 16 (1966) 156–186.

³³ Vgl. etwa TH. FILTHAUT, *Kirchenbau und Liturgiereform*, Mainz 1965, 31–36; H. MUCK, *Die Gestaltung des Kirchenraums nach der Liturgiereform* (Reihe »Lebendiger Gottesdienst« 12), Münster 1966, 38–50; P. JOUNEL, *L'Instruction du 26 septembre 1964*, Paris 1965, 149–155; L. GHERARDI, *Il luogo della custodia eucaristica*, in: *Il culto eucaristico nel rinnovamento liturgico* (Atti del IX Convegno liturgico-pastorale Roma 1966), Milano 1966, 105–122; S. MARSILI und G. TREBBI: *Altare – Tabernacolo – Assemblea*, in: *Chiesa & Quartiere* 37 (1966) 18–25; G. DIEKMANN, *Liturgischer Kirchenbau*, in: *Concilium* 1 (1965) 102–124; O. NUSSBAUM, *Der Kirchenraum und seine Einrichtung im Lichte der Instruktion*, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen und Köln* 17 (1965) 34–45; E. EGLOFF, *Liturgie und Kirchenraum*, Zürich 1964, 36–38.

³⁴ P. JOUNEL sieht zwischen der Aussetzung während der Meßfeier und der Aufbewahrung der Eucharistie in einem Tabernakel auf dem Zelebrationsaltar nur einen modalen Unterschied (vgl. den Anm. 33 zitierten Kommentar, S. 154).

ristischen Mysteriums (vgl. Liturgiekonstitution, Art. 48) bei, noch kommt sie der Anbetung zugute.

Nach unterschiedlichen, zum Teil entgegenstehenden kirchenamtlichen Anordnungen der letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte haben die neueren Weisungen wieder mehr Möglichkeiten eröffnet, die Frage der Aufbewahrung der eucharistischen Gabe im Kirchenraum von der Verhaftung an ein verengtes Eucharistieverständnis zu lösen³⁵.

Entscheidend kommt es auch dabei – wie in dem ganzen Wandlungsprozeß der eucharistischen Frömmigkeit – nicht allein auf Änderungen der Andachtsformen an. Damit aber Einsicht und Hingabe in die vom Herrn seiner Kirche anvertraute Gedächtnisfeier *mortis et resurrectionis suae* wachsen und insoweit sie dies tun, dürfen auch überlieferte Verehrungsformen Geschichte werden.

³⁵ Liturgiekonstitution, Art. 124 und Art. 128; Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die Heilige Liturgie vom 26. 9. 1964, Nr. 95; Brief des Vorsitzenden des Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 30. 6. 1965 und vom 25. 1. 1966, in: *Notitiae* 1 (1965) 257–264 und 2 (1966) 157–161. – Vgl. aber schon die »Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geist der römischen Liturgie«, die Th. Klauser 1949 im Auftrag und unter Mitwirkung der »Liturgischen Kommission« zusammengestellt hatte, Nr. 5. (Wiederabdruck in Th. KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 166.)