

bindlich, in Wirklichkeit den Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft bei Nichtglaubenden in Frage gestellt würde. Denn wenn diese nicht im voraus zum Glauben bereits ethisch ansprechbar wären und den Unterschied zwischen menschlich und unmenschlich verstünden, hätten sie auch keinen Anlaß, sich mit einer Botschaft zu befassen, die von der Wurzel aller Unmenschlichkeit befreien will. – Der emeritierte Ordinarius für Öffentliches Recht an der Universität Bonn, *Josef Isensee*, schreibt zum einen: „Der Christ akzeptiert den Staat, wie immer er verfasst ist, nur deshalb, weil er [der Staat] seine Gewalt von Gott empfängt“ (48), und zum anderen: „Der moderne Staat findet in der Kirche auch sein Organisationsmodell: Die zweckrationale, hierarchisch strukturierte Anstalt“ (52). Gibt es für den Staat – welchen Staat? – nur die katholische Kirche? Und kann diese selber sich mit einer solchen Beschreibung identifizieren? Es liegt nahe, auf die bisher zitierten Aussagen die spätere Bemerkung von *Ulrich Rub*, dem Chefredakteur der „Herderkorrespondenz“, in seinem Artikel „Solidarischer Glaube. Integrationspotentiale des Christentums für die europäische Gesellschaft“ (265–279) anzuwenden: „Schon angesichts der faktischen Desintegration in den eigenen Reihen empfiehlt es sich für die Kirchen, im Blick auf christliches Integrationspotential für Europa den Mund nicht zu voll zu nehmen. Sie stehen immer in der Gefahr, beim Hinweis auf den christlichen Beitrag für ein zusammenwachsendes Europa rhetorisch zu überziehen oder sich doch – wenn auch ohne es sich einzugestehen – an vergangenen Zeiten und Modellen eines vom Christentum geprägten Europas zu orientieren“ (277). – Wer die Verzweiflung Arbeitsloser kennengelernt hat, wird auch nicht ohne weiteres der pauschalen Behauptung von *Norbert Walter* zustimmen: „Die üppigen Sozialleistungen mindern insbesondere in den unteren Lohngruppen den Anreiz, bezahlter Arbeit nachzugehen“ (168). Er meint offenbar sehr gering bezahlte Arbeit. Aber wie kommt es dann, daß wir zu anderen Zeiten bei vergleichbaren Sozialleistungen Vollbeschäftigung hatten? Woran liegen die ständige Umverteilung von Arm zu Reich und der Sparzwang für die öffentlichen Hände bei gleichzeitig ungestilltem Bedarf und unabgerufener volkswirtschaftlicher Leistungskraft wirklich? – Bischof Dr. *Gebhard Fürst* schreibt, das Prinzip der Menschenwürde bedeute, daß der Mensch „niemals als Mittel zu irgendwelchen Zwecken instrumentalisiert werden darf“ (222). Kant hatte es jedoch durchaus nicht für unzulässig erklärt, andere Menschen für die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren, sondern lediglich, sie „bloß“ zu Mitteln zu machen und nicht „auch“ als freie Subjekte zu respektieren. Wenn Fürsts Formulierung zuträfe, dann dürfte man nicht einmal Straßenbahn fahren; denn man bedient sich dabei der Arbeit der Verkehrsangestellten und damit natürlich dieser arbeitenden Verkehrsangestellten selber zu dem Zweck, schneller ans Ziel zu kommen. – Gewiß ist in vielen Artikeln immer wieder von den Tugenden der Solidarität und der Toleranz die Rede, denen sich auch und gerade das Christentum verpflichtet weiß und die es in jeder Hinsicht zu fördern suchen sollte. Zum Beispiel wird von *Johannes Müller/Johannes Wallacher* von der Hochschule für Philosophie in München mit Recht auf den Mangel an Solidarität hingewiesen, der darin liegt, daß sowohl in der EU wie in den USA die Subventionierung der eigenen Agrarproduktion ein Vielfaches der Entwicklungshilfe ausmacht (317) und daß man Fachkräfte aus den Entwicklungsländern anwirbt, die eigentlich dort gebraucht würden (319). – Insgesamt bleibt jedoch der Ertrag an konstruktiven Ideen für Europa in diesem Buch eher gering; theologisch werden manche Thesen vertreten, die der Rez. für ungenügend bedacht und für kontraproduktiv hält. P. KNAUER S. J.

JUREVICIUS, ALGIRDAS, *Zur Theologie des Diakonats*. Der Ständige Diakon auf der Suche nach eigenem Profil (Schriften zur Praktischen Theologie; Band 3). Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2004. 311 S., ISBN 3-8300-1444-9.

Die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats nimmt in der Erneuerungsbewegung, die das Zweite Vatikanische Konzil in Gang setzte, einen wichtigen Platz ein. Wer aber ist der Diakon, welche sind die für ihn spezifischen Aufgaben, welche theologische Gestalt nimmt dieses Amt an? Die Konzilsväter stellen überkommene Funktionen Ständiger Diakone zusammen, ohne ihnen jedoch ein eigenständiges theologisches Konzept zu unterlegen. Unter jenen Funktionen findet sich keine, die ausdrücklich und aus-

schließlich dem Diakonats – und nicht etwa auch dem Presbyterat oder dem Episkopat – zugeordnet wäre. Alle dem Diakon zukommenden Aufgaben können grundsätzlich auch Laien ausüben. Eine weitere Schwierigkeit gesellt sich hinzu: Sie liegt in der pastoralen Motivation, die Wiedereinführung des Diakonats dazu zu nutzen, den Priestermangel auszugleichen. Vor diesem Hintergrund verdient der jüngste Versuch, den Ständigen Diakonats theologisch zu stärken, besondere Aufmerksamkeit. Unternommen hat ihn Algirdas Jurevicius (= J.) im Rahmen seiner an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main erstellten Dissertation. Diese Arbeit versteht ihr Verf. als Beitrag zur Erneuerung der Kirche Litauens, zu deren Priestern er selbst zählt. Der Bd., den ich hier präsentiere, enthält jedoch nicht jene Zuspitzung des Themas auf die Kirche Litauens; er zielt vielmehr regionenübergreifend darauf, den Ständigen Diakonats in seiner möglichen Eigenständigkeit nicht pastoralliturgischen Bedürfnissen zu opfern, so sehr diese sich mit Recht an dieses Amt herantragen lassen, sondern ihm einen vorrangig diakonisch-theologischen Grundzug zuzusprechen. Der hier nicht zu besprechende andere Teil der Dissertation ist separat publiziert, und zwar im selben Verlag im selben Jahr unter dem Titel „Die Katholische Kirche Litauens. Auf dem Weg zur Erneuerung“ (THEOS – Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse; Bd. 63). J.' vorliegende Arbeit nimmt die gegenwärtigen Diskussionen zum Thema breit auf und gliedert sich in zwei Teile: Sie setzt mit einem historischen Überblick ein, der in die Erneuerung des Ständigen Diakonats im vergangenen Jahrhundert mündet. Der zweite Teil dokumentiert die nachkonziliare Entwicklung der Theologie des Diakonats. In diesem Zusammenhang setzt J. sich auch mit höchst kontrovers diskutierten Themen auseinander, zu denen sowohl das Verhältnis zwischen Diakonen und Presbytern als auch die Frage nach der Zulassung von Frauen zum Diakonats gehören. Die Hauptlinien seiner Arbeit nachzeichnend, setze ich mit Grunddaten zur Geschichte des Ständigen Diakonats ein, bevor ich auf einschlägige Dokumente des Zweiten Vatikanums eingehe und schließlich zu nachkonziliaren Entwicklungen sowie zu meiner Einschätzung dieser Untersuchung komme.

In seiner biblischen Vielfalt erweist sich diakonisches Handeln als Handeln im Namen eines anderen; dabei bezeichnet „diakonos“ als biblischer Terminus geschlechtsübergreifend Männer und Frauen gleichermaßen. Neuestamentlich erscheint Jesus – gleichwohl Herr des Reiches Gottes – als derjenige, der freiwillig dient und menschliche Rangordnungen auf den Kopf stellt – oder vom Kopf auf die Füße. Die sieben leitenden Hellenisten Jerusalems sind noch nicht Diakone im Sinne des späteren Amtes, Lukas nennt sie nicht Diakone. Erst nach dem Märtyrertod des Stephanus kristallisiert sich im Kontext der Entstehung der Pastoralbriefe aus der Tätigkeit der Sieben das eigenständige Amt des Diakons heraus. Die Pastoralbriefe führen manchmal den Bischof, manchmal den Presbyter zur Bezeichnung des gemeindlichen Ältestenamts an; ursprünglich getrennte presbyterale und episkopale Verfassungsformen wachsen zusammen, das Kollegium der Episkopen fällt mit demjenigen der Presbyter in eins. Eine klare hierarchische Zuordnung der drei Ämter bezeugt Ignatius von Antiochien in seinen Briefen zu Beginn des zweiten Jhdts. Das kirchliche Amt erscheint ihm als irdisches Abbild eines himmlischen Urbilds: der Bischof als Abbild des Vaters, die Presbyter als Senat der Apostel, die Diakone als Abbilder des Sohnes: Wenn der Bischof den Vater und der Diakon den Sohn repräsentiert, stehen sie einander näher als Presbyter und Bischof. Apostelkolleg und Presbyter wirken in dieser trinitarischen Konstellation fast wie Fremdkörper. Nochmals hundert Jahre später faßt Hippolyt in der *Traditio apostolica* den Dienst des Bischofs und der Presbyter als „sacerdotium“ zusammen – im Unterschied zum „ministerium“ der Diakone. Im Kontrast zur ebenfalls aus dem dritten Jhd. stammenden Syrischen Didaskalie kennen die „Apostolischen Konstitutionen“ zur Wende zum vierten Jhd. die Ordination von Diakonissen, Subdiakonen und Lektoren unter Auflegung der Hände. J. zeigt, daß der Diakonats von Anfang an eng mit dem Episkopat und dessen diakonischem Auftrag verwoben ist. Der Presbyterat hingegen ist in der Urkirche als Amt noch schwach ausgeprägt.

In der Folgezeit aber erstarkt der Presbyterat – bis hin zur Abschaffung des Diakonats als eines ständigen Weihegrades: Urkirchliche Aufgaben des Lehrens, die in der *Traditio apostolica* schon gar nicht mehr mit einem eigenen Stand vertreten sind, gehen

auf Bischöfe und Presbyter über, nicht aber auf Diakone. Und im dritten Jhd. sind nicht mehr nur den Bischöfen, sondern auch einigen Presbytern Diakone zugeordnet. Diakonen kommt damit ein Status zu, der Leviten vergleichbar ist, die alttestamentlichen Priestern unterstellt sind. Während die Bischöfe zunächst noch aus den Diakonen gewählt werden, verliert der Diakonats in Konflikten zwischen Diakonen und Presbytern immer mehr an Gewicht: Die Verbindung von Eucharistie und Gemeinschaftsmahl lockert sich – bis hin zur weitgehenden Abschaffung der Agape in Kirchenräumen im fünften Jhd. Große Bedeutung für den Niedergang des Diakonats kommt zudem der im vierten Jhd. einsetzenden Durchsetzung der Zölibatspflicht für die am eucharistischen Kult Beteiligten zu. Diakone geraten gleichsam in eine Identitätskrise, da ihr Amt kaum mehr an diakonische Aufgaben gebunden ist und zu einer (niedrigen) Stufe auf der Hierarchieleiter des Presbyterats wird: Diakonie wird insbesondere im sechsten und siebten Jhd. zur Bezeichnung des klösterlichen Armenwesens, dem Diakon kommt nurmehr eine untergeordnete liturgische und schon gar keine diakonische Rolle mehr zu. Die Verbindung von Kloster und Hospital wird zum diakonischen Markenzeichen des frühen Mittelalters, Laienbewegungen tragen die kirchliche Diakonie des Hochmittelalters mit. Eine wichtige Rolle kommt Franz von Assisi (1181/82–1226) zu, der auf die Priesterweihe verzichtet und sich bewußt für den Diakonats entscheidet. Auch die Reformatoren setzen auf eine Belebung der altkirchlichen Diakonie. Schließlich suchen die Väter des Konzils von Trient (1545–1563) den Diakonats zu neuem Leben zu erwecken, allerdings werden daraus nur tote Buchstaben, die nicht zur Umsetzung kommen. Zu veränderter Praxis tragen in jüngerer Zeit diakonische Anstalten und das Diakonische Werk (seit 1848) sowie die verbandliche Caritas (seit 1897) bei. Dort sind auch die Anfänge zur Erneuerung des Diakonats und seiner sakramentalen Gestalt heimisch. Bestärkt werden diese durch die Apostolische Konstitution *Sacramentum Ordinis* (1947) Papst Pius' XII. und durch die Theologie Karl Rahners. Er versteht den Diakonats als eigenständige, als eigene und ständige Aufgabe, als Dienstamt, das bereits als anonymer Diakonats wirksam ist und dem durch die Ordination die ihm gebührende kirchliche Anerkennung und Stärkung zuwächst. Als Konzilstheologie zeigt Rahner dafür starken Einsatz.

Entscheidendes Konzilsdokument für die Erneuerung des Diakonats ist die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* (LG): Den Diakonen werden die Hände nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung aufgelegt („non ad sacerdotium, sed ad ministerium“). LG 29 erinnert damit zwar an die *Traditio apostolica*, irritiert aber auch, weil LG 10 mit dem Begriff „sacerdotium“ die gemeinsame Würde aller Getauften umschreibt. Von daher ist dieser Terminus nicht zur Differenzierung von Diakonats und Presbyterat geeignet. Zugleich findet sich in LG aber eine eindeutig positive Einschätzung des Diakonats, dessen Träger mit sakramentaler Würde gestärkt werden und ihr diakonisches Handeln in einen weiten Horizont stellen können: Diakone dienen dem Volk Gottes „in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium“ (LG 29). Der Text zählt vorrangig liturgische Aufgaben des Diakons auf und überläßt den Bischöfen die Entscheidung, „ob und wo es für die Seelsorge angebracht ist, derartige Diakone zu bestellen“ (LG 29). Zum einen weist dieser Umstand darauf hin, daß die Abhilfe für den herrschenden Priesterangel Hauptmotiv für die Wiedereinführung des Diakonats ist, und zum anderen gibt er keine einzige dem Diakon vorbehaltene, keine einzige gleichsam urdiakonische Aufgabe zu erkennen. Eine im Sinne Rahners theologische Begründung findet die Wiedereinführung des Diakonats im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes* (AG): „... es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, ... durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können“ (AG 16). Anonyme Diakone verlaublichen auf diese Weise ihre Berufung. Im Ergebnis schließe ich mich J. an: „Das Konzil hat den Diakonats zwar von seiner Schattenexistenz befreit, aber es hat noch keine umfassende Theologie des Diakonats als Öffnung der Kirche zur Welt und für eine neue nichtkultische Form der Christusrepräsentation entwickelt“ (87).

Dadurch, daß J. die mystagogische Dimension des Diakonats ans Licht bringt, stellt er sich seinerseits in die Rahnersche Tradition. Nachkonziliare Bestrebungen gehen da-

hin, den Bezug des Diakonats zu Jesus Christus stark zu machen, wenn die Diakonie Jesu beziehungsreiche Heilungsprozesse umfaßt; wenn er „wie der, der bedient“ (Lk 22, 27), den Weg einer Karriere nach unten zeigt, alles Herrische von sich weist und sich als Diakon versteht; wenn dem Diakon bei der Ordination die Stola als kleines Handtuch zum Zeichen der Fußwaschung überreicht wird, welche das Johannes-Evangelium anstelle der synoptischen Einsetzung des Abendmahls enthält und in Jesu Aufforderung zur Diakonie münden läßt: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe“ (Joh 13, 15); wenn er in seinem Leiden am Kreuz, in seiner „Empathie“, in seinem „Hinein-leiden“ solidarisch mit dem Leiden und Sterben in der Welt wird; wenn Christus auch in anonymer Diakonie repräsentiert wird durch den, der dient (Mt 25, 40), aber dank der Menschwerdung Gottes auch durch den, der bedient wird. Die Diakonie Jesu Christi manifestiert die Menschenfreundlichkeit Gottes, sie ist Gottesauslegung in Vollgestalt. Im diakonischen Amt der Kirche lebt der „diakonische Christus“ fort, von ihm her hat die Kirche eine diakonische Existenz – und steht doch fortwährend in der Versuchung, Herrscherin zu werden und nicht Diakonin zu bleiben. Der Diakonats läßt sich als Sakrament der Diakonie aller Gläubigen fassen: so, daß Diakone urdiakonische Aufgaben übernehmen und mehr noch Gemeinden zu diakonischem Einsatz animieren und qualifizieren – und nicht etwa qua Amt diakonisches Handeln von Laien disqualifizieren. Zum Thema macht J. auch die doppelte Sakramentalität von Ehe und Diakonats, weil die Aufhebung der Zölibatspflicht zur Existenz verheirateter Geistlicher führt; über 90 % der Ständigen Diakone sind Ehemänner. Den Ausführungen J.' hinzufügen möchte ich, daß Ordo und Ehe genau die beiden Sakramente sind, die der jeweilige Empfänger und die jeweilige Empfängerin nicht so sehr für sich, nicht so sehr zur Stärkung der eigenen Gottesbeziehung annehmen, sondern vorrangig zugunsten anderer: die Ordination zugunsten einer Gemeinde, die Trauung zugunsten eines Gegenübers und ihrer gemeinsamen Kinder. In diesem Sinne gehören Ehe- und Wehesakrament konstitutiv zusammen – und sie unterscheiden sich darin sowohl von den drei Initiations sakramenten als auch von Buße und Krankensalbung. Ehe- und Wehesakrament lassen sich als Standessakramente zusammenfassen, denn sie kommen der Heiligung eines Standes zugute, und dies in einer Existentialität, die sich in der unbegrenzten Dauer der mit den Sakramenten verbundenen Gaben und Aufgaben zeigt: Die Ehe ist unauflöslich, der Ordo verleiht ein unauflösliches Merkmal („character indelebilis“). Wenn besondere Umstände auf eine Änderung drängen, erfolgen diese auf rechtlicher, nicht auf theologischer Ebene. Auch vor dem Hintergrund der doppelten Sakramentalität läßt sich der Diakonats nicht aus dem Presbyterat ableiten, vielmehr entstammen beide bischöflicher Vollmacht. J. macht zudem klar, daß die intensiv diskutierte Frage der Zulassung von Frauen zum Diakonats schon historisch anders liegt als die Frage des Priestertums von Frauen. Wie zu dieser Streitfrage, so stellt er auch zu den Kompetenzen von Diakonen in der Krankenseelsorge sowohl Charakteristika und Gründe gegenwärtiger Praxis als auch Möglichkeiten und Grenzen verändernder und veränderter Praxis sorgfältig zusammen.

Die Kompetenzerweiterung, die das Konzil für den Diakon in seiner liturgischen Rolle vorsieht, markiert keinen Fortschritt, weil sie die jeweiligen Eigenarten von Diakonats und Presbyterat eher verdunkelt als erhellt. Die Absicht des Konzils, die Auswirkungen des Priester mangels mit dem Diakonats zu sanieren, setzt eine Therapie in Gang, die heftige Nebenwirkungen für Diakonats und Kirche mit sich bringt. Denn der Diakon ist nicht Ersatzpriester oder Priesterersatz, vielmehr entfaltet sich sein Amt eigenständig aus dem Bischofsamt und seinem diakonischen Auftrag. Darum brauchen Diakone Orte diakonischer Präsenz, sie verkörpern die *Diaconia Christi* unabhängig davon, ob viele oder wenige Priester in ihrer Umgebung arbeiten, mit den Worten J.: „Der Dienst des Diakons ist auch dann unentbehrlich, wenn es genug Priester und aktive Laien gäbe“ (274). Ständige Diakone taugen nicht als Brücken zwischen Laien und Klerus, da sie ihrerseits zum Stand der Kleriker gehören. Bindeglieder zwischen Laien und Klerus sind Diakone allenfalls in einem soziologischen Sinne, wenn sie dank ihrer Ordination zum Klerus gehören und dank ihres Zivilberufes die Arbeitswelt von Laien teilen. Als Brücke fungieren sie insbesondere dann, wenn sie sich der unmittelbar Nächsten und zugleich der Fernsten annehmen und in ihrer Solidarität mit Unterdrückten das Eintreten Gottes

gerade für diese Menschen offenlegen. Sie können zudem Brücken zwischen gemeindlicher und verbandlicher Diakonie und Caritas, zwischen Gemeinden und sozialen Brennpunkten, zwischen Kirche und Organisationen in freier, weltanschaulicher und kommunaler Trägerschaft bauen. Von daher bedarf es einer Diakonisierung des liturgisierten Diakonats, weil Diakone noch immer im Verdacht stehen, ihnen sei mehr an der Präsenz am Altar gelegen als am diakonischen Amt. Gerade durch den Diakon im Zivilberuf gewinnt das gesamte kirchliche Amt eine spezifische Lebensnähe und eine spezifische Chance zum Zeugnis, zur Selbstkundgabe auch in der Arbeitswelt.

Mit der Untersuchung von J. liegt eine wissenschaftlich sehr solide erarbeitete Landkarte des Ständigen Diakonats vor, die etliche Wegweiser in die Eigenständigkeit dieses Amtes entdecken läßt – im Sinne einer Diakonisierung des Amtes und nicht im Sinne einer Klerikalisierung der Diakonie. Auf der Grundlage detailgenauer Kenntnisse kommt der Forscher zu höchst ausgewogenen Urteilen, die beim Lesen genügend Stoff und Spielraum zur eigenen Positionierung gewähren; leserinnen- und leserfreundlich sind die regelmäßigen Zusammenfassungen, in denen er seine Forschungsergebnisse jeweils bündelt. Dabei schöpft er aus der Vielfalt theologischer Quellen, aus biblisch-historischer, systematischer, praktischer und dabei auch empirischer Forschung. Deutliches Mißbehagen bereitet mir der Preis dieses Werks; er liegt bei unerhörten 89 Euro. Und ein kleines Mißbehagen empfinde ich angesichts des Untertitels: „Der Ständige Diakon auf der Suche nach eigenem Profil“. Ich ziehe den Begriff der Gestalt dem des Profils vor, weil Profilierung von der Abgrenzung und der Abwertung möglicher Alternativen lebt und diese schlechtmachen muß, um selbst gut auszusehen, während eine Gestalt darauf setzt, aus sich heraus zu überzeugen. Und gerade dem Diakonats kann es nicht darum gehen, sich auf Kosten anderer Ämter oder zu Lasten von Laien zu profilieren, sondern seinem diakonischen Grundzug, seiner ureigenen Berufung auf die Spur zu kommen und damit den Diakonats in seiner ständigen Gestalt zu einer eigenständigen zu entwickeln. Denn die Geschichte des Diakonats und gerade ihre Nachzeichnung durch J. zeigen, daß der Diakonats genau dort und nur dort blüht, wo er die ureigene Aufgabe des konkreten Dienstes an armen und rechtlosen Menschen in enger Verbindung mit dem Gottesdienst in Wort und Tat wahrnimmt. Für den zweiten historischen Start des Ständigen Diakonats wird alles davon abhängen, ob er seinen Ort findet. Der vorliegende Bd. empfiehlt sich als ständiger Begleiter und argumentativ reiche Stütze all jenen, denen Diakonie und Diakonats theologisch am Herzen liegen. K. KIESSLING

KURZKE, HERMANN/NEUHAUS, ANDREA (HGG.), *Gotteslob-Revision. Probleme, Prozesse und Perspektiven einer Gesangbuchreform* (Mainzer hymnologische Studien; Band 9). Tübingen und Basel: Francke Verlag 2003. 240 S., ISBN 3-7720-2919-1.

Die Bischöfe Deutschlands und Österreichs haben im Jahr 2001 den Auftrag gegeben, ein neues Gebet- und Gesangbuch (GGB) zu erstellen. Das Graduiertenkolleg „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär“ der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz hat daraufhin zusammen mit dem Deutschen Liturgischen Institut vom 20. bis 22. September 2002 im Robert-Schuman-Haus in Trier eine gemeinsame Tagung mit dem Titel „Gesangbuchreform: Probleme, Prozesse, Perspektiven. Zur Nachfolge des *Gotteslob*“ veranstaltet. Die 16 Beiträge zu dieser Tagung werden in dem vorliegenden Buch in für den Druck überarbeiteter Form dokumentiert. Sie stehen unter den Gruppenüberschriften: Gesangbuchgeschichte, Liedgeschichten, Gesangbuchreformen des 20. Jahrhunderts, Liturgische Praxis, Systematische Theologie. Der Nutzen des Buches: Man könnte aus bisherigen Gesangbuchreformen lernen, um nicht frühere Fehler erneut zu begehen. Ein Hauptproblem für ein neues Gebet- und Gesangbuch besteht natürlich in der Frage, wie Altes mit Neuem zu verbinden ist. Dem Alten sollte anzusehen sein, daß es alt ist, und dem Neuen, daß es neu ist (15f.); jedenfalls aber sollte die Liedauswahl dem Glauben dienen: „Pointiert gesagt: Nicht die alten und neuen Lieder sind unserer Pflege wert, sondern wir, die jeweils gegenwärtig singende Gemeinde, sind ihrer Pflege wert. Sie pflegen uns, sie kultivieren uns als Christen, indem sie uns mit dem Glauben der Kirche durch die Zeit und über den Erdkreis verbinden“ (224). *Hermann Kurzke*, „Das Liedgut der Tradition“, warnt vor dem oft allzu primitiven Versuch, schwer ver-