

(S. 337 A. 78 wie im Lit. Verz.: J. Bloch; S. 262 Z. 2 v.u.: Verum statt Verbum; schließlich will ich nicht mein „ceterum censeo“ gegen den falschen Dativ nach „als“ unterdrücken: etwa S. 253 Z. 7 u. 16 v.u.)  
J. SPLETT

### 3. Systematische Theologie

BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn/Hannover: Bonifatius/Lutherisches Verlagshaus 1984. 112 S.

Die Bilaterale Arbeitsgruppe, die 1976 konstituiert wurde, soll eine regionale Entsprechung zu der internationalen gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission sein und deren Ergebnisse fördern, überprüfen und weiterführen. Ihr gehören auf katholischer Seite Bischof P. W. Scheele, P. Bläser, E. Iserloh, W. Kasper, R. Schmackenburg, W. Seidel und H. J. Urban an. Die evangelisch-lutherischen Mitglieder, die das vorliegende Dokument unterzeichnet haben, sind Bischof G. Heintze, H. Greifenstein, F. Hahn, M. Kießig, G. Kretschmar, A. Mauder, R. Slenczka (100); H. M. Müller konnte dem Text nicht zustimmen (8).

Am bedeutsamsten erscheint der sich anbahnende „fundamentale Konsens über die Bedeutung und das Verständnis des Wortes Gottes“, das „die umfassendste Wirklichkeit der *Zuwendung Gottes zur Welt*“ sei (16). „Die Kirche lebt davon und wird daran erkannt, daß in ihr gemäß der Stiftung Christi das Evangelium verkündigt und die Sakramente gereicht werden. Damit ist zugleich der Auftrag des geistlichen Amtes genannt.“ (13) „Die Kirche des Wortes ist auch die Kirche des Geistes und der Sakramente.“ (16) „Wort‘ ist dabei vor allem die Verkündigung des Evangeliums. ... Wir lehren in unseren Kirchen, daß es das Wort ist, welches das Sakrament konstituiert.“ (30) – Unerlaubt ist nach der Auffassung der Arbeitsgruppe ein „quantifizierender Umgang mit kirchlichen Lehraussagen“, sei es durch „Reduktion auf sogenannte Fundamentalartikel“ oder umgekehrt durch „Aufstellung eines Maximalkataloges christlicher Wahrheiten“ (28). Die gemeinsame Aufgabe in der heutigen Situation bestehe allerdings weniger in der Explikation des Evangeliums in viele einzelne Aussagen hinein, als vielmehr in der Konzentration und dem Transparentmachen der vielen Aussagen der Tradition „auf ihre gemeinsame Mitte und ihren gemeinsamen Grund hin: das eine Evangelium vom Heil Gottes für den Menschen durch Jesus Christus im Heiligen Geist“ (28). – Ein erster Dissens scheint noch immer in bezug auf die genauere „Verhältnisbestimmung zwischen der sichtbaren institutionellen Gestalt und dem verborgenen, nur im Glauben erfassbaren geistlichen Wesen der Kirche“ (14) zu bestehen. Es sei in der Vergangenheit oft zu einer einseitigen Betonung der Verborgenheit oder aber der Sichtbarkeit der Kirche gekommen; die Möglichkeit einer künftigen Kirchengemeinschaft hänge aber gerade auch von der Lösung dieser Kontroversfrage ab. – Vielleicht handelt es sich hier um den schlichten Sachverhalt, daß das Wort selbst geschichtlich begegnen und insofern sichtbar sein muß, daß aber seine Wahrheit allein dem Glauben zugänglich und insofern unsichtbar ist. – Zu den Sakramenten wird dargelegt, daß es sich bei der verschiedenen Zählung um einen unterschiedlichen Sprachgebrauch handelt (31). Lutherisch wird die gemeinsame Sakramentsdefinition enger angewandt (51). Hier werden nur diejenigen Handlungen Sakramente genannt, bei denen „gratia gratum faciens“ mitgeteilt wird; davon sind andere Handlungen zu unterscheiden, bei denen es um die Mitteilung von „gratia gratis data“, nämlich um einen Auftrag gegenüber anderen geht (55). Zur Beurteilung der Frage, ob der unterschiedliche Sprachgebrauch wirklich einen sachlichen Gegensatz meint, hat sich das Verfahren bewährt, anstatt vom Sprachgebrauch von den jeweiligen gottesdienstlichen Vollzügen und ihrem Verständnis auszugehen (55). – In bezug auf die Eucharistie stellt die Arbeitsgruppe fest, daß der bisherige Dialog der von unseren Kirchen beauftragten Kommissionen „ein hohes Maß an Gemeinschaft“ ergeben habe, „auch dort, wo in der

Vergangenheit Gegensätze nicht überbrückbar schienen“ (37). Geklärt ist bereits, daß weder das Herrenmahl noch eine andere kirchliche Handlung als Wiederholung des Kreuzesopfers Christi gedeutet werden darf (40). Strittig dagegen ist, wie sich die Gegenwart des Opfers Christi zum Tun der Kirche verhält und ob die Eucharistie auch als Opfer der Kirche bezeichnet werden kann (41). – Gerade darin, daß Jesus sich selbst für uns dahingeben läßt (absteigende Richtung des Opfers), ist er dem Willen des Vaters gehorsam (aufsteigende Richtung des Opfers). Die Kirche hat am Opfer Jesu Christi teil, indem sie teilhat an seiner Hingabe für andere Menschen. Ihr eigentliches Handeln (grundlegend die Weitergabe des Wortes Gottes) ist durch den Heiligen Geist immer Gegenwart Jesu Christi und seines Opfers.

Für das Verständnis der Realpräsenz Christi in der Eucharistie ergibt sich, daß sowohl die katholische wie die lutherische Lehre von den gleichen Anliegen getragen sind, einerseits einen bloßen Symbolismus abzuweisen, andererseits gegen einen extremen „Realismus“ das Geheimnis zu wahren, daß nämlich die Wahrheit dessen, was in der Eucharistie geschieht, allein im Glauben erfaßt werden kann (39). Kontrovers bleibt, ob Brot und Wein nur „in ihren Gestalten“, oder aber in ihrer ganzen geschöpflichen Wirklichkeit ausgeteilt und empfangen werden. Katholischerseits wird der herkömmliche Begriff der „Transsubstantiation“ auch im vorliegenden Dokument dahingehend ausgelegt, daß aufgrund der Wesensverwandlung von Brot und Wein „allein die äußeren ‚Gestalten‘, also die den Sinnen zugänglichen Eigenschaften“ übrig bleiben (ebd.). – Wird diese Deutung tatsächlich dem gerecht, was der traditionelle Begriff der „Transsubstantiation“ aussagt? Blendet sie nicht völlig aus, daß das, was bereits zuvor Nahrung, Speise und Trank für unser irdisches Leben war, dazu übergeht, noch immer *Nahrung, Speise und Trank*, aber nun für unser geistliches Leben, unsere Gemeinschaft mit Gott zu sein (vgl. DS 1322)? Christus wollte nicht wie ein Edelstein gegenwärtig sein, sondern als Nahrung unseres Glaubens. Von daher kann man der evangelischen Sicht, daß der einzig stiftungsgemäße Gebrauch dieses Sakraments der mündliche Empfang ist (40), vielleicht doch zustimmen. Damit ist eucharistische Anbetung dann nicht ausgeschlossen, wenn sie als Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie verstanden wird.

Das eigentliche Problem in bezug auf die Eucharistie ist natürlich die Frage nach dem Amt, das nach katholischer Lehre für ihr Zustandekommen konstitutiv ist. Auch hier kommt das Dokument zu erstaunlich weitreichenden Ergebnissen. Nach sowohl katholischer wie reformatorischer Lehre ist das kirchliche Amt für die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente eingesetzt (62). Man anerkennt, daß in der katholischen Kirche die Lehre vom allgemeinen Priestertum „lange verdunkelt, wenn nicht gar vergessen“ war; aber das Verhältnis des gemeinsamen Priestertums zum besonderen Amt wird doch als „eine in unseren Kirchen selbst noch nicht zureichend geklärte Frage“ angesehen (66). – Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen besteht im Glauben selbst als dem Erfülltsein vom Heiligen Geist; es ist eine Gemeinschaft mit Christus, die als solche unüberbietbar ist. Das besondere Amt läßt sich dann nur als ein notwendiger *Dienst* am gemeinsamen Priestertum verstehen, damit es bei dessen Unüberbietbarkeit bleibt. Es stellt ausdrücklich dar, daß auch der Glaube aller zusammen noch immer vom Hören kommt und die Gemeinde ihn sich nicht selber entwirft. – Während in der katholischen Kirche das Amt seit früher Zeit in dreieggliederter Weise weitergegeben wird, kennt die evangelische Kirche gewöhnlich überhaupt nur eine einzige Ordination (75). Daß dies eine Möglichkeit der Weitergabe des Amtes ist, kann man dann nicht bestreiten, wenn man das Weihesakrament als ein einziges Sakrament ansieht. Beide Kirchen sind sich darin einig, daß das Amt letztlich eines ist (74). Aus katholischer Sicht konnte die Entwicklung in der evangelischen Kirche „leicht als Verlust des Bischofsamtes“ *erscheinen* (75), obwohl wenigstens teilweise auch die überlieferte apostolische Sukzession weitergeführt wurde. Nach reformatorischem Selbstverständnis nehmen die Pfarrer ein bischöfliches Amt wahr (109). Tatsächlich kann es im Rückblick auf das Neue Testament nicht ausschlaggebend sein, „ob das bischöfliche Amt auf der lokalen oder auf der regionalen Ebene angesiedelt ist“, denn der Bischof ist ursprünglich Leiter einer Ortsgemeinde (77). „Deshalb wird auch die geistliche Verantwortung, das Hirtenamt, in einem übergreifenden geographischen Bereich

grundsätzlich in der gleichen Autorität des geistlichen Amtes wahrgenommen wie in einem ihm einbeschriebenen kleineren Bezirk, wenn auch das Kirchenrecht im einzelnen abgestufte Verpflichtungen festlegen wird.“ (Ebd.) Es sollte daher heute „keine ins Grundsätzliche reichende Differenz sein, daß der Vollauftrag des kirchlichen Amtes in der römisch-katholischen Kirche wie in der Orthodoxie im jetzt regionalen Bischofsamt am klarsten heraustritt, in den lutherischen Kirchen im lokalen Pfarramt, das im theologischen Verständnis wesentliche Elemente des altkirchlichen Bischofsamtes aufgenommen hat“ (ebd.). Beide Kirchen gehen davon aus, „daß eine *Ordination für das ganze Leben* gilt und deshalb nicht zu wiederholen ist“ (70). Wenn evangelischerseits die Lehre vom „character indelebilis“ abgelehnt wurde, dann gerade, weil sie die unbedingt notwendige Unterscheidung von Amt und Person zu überspielen schien. In Intention und Grenze dieser Lehre besteht eine solche Übereinstimmung, daß die unterschiedlichen Akzente „nicht mehr als kirchentrennende Lehrdifferenz“ zu werten sind (71 f). Ebenso ist nach Auffassung der Arbeitsgruppe zu fragen, ob die Anwendung oder Nichtanwendung der Kategorien der Sakramentenlehre für sich genommen noch kirchentrennende Bedeutung haben kann (73).

Die apostolische Sukzession kann nicht als etwas Zusätzliches zur verbindlichen apostolischen Tradition verstanden werden, sondern nur als deren konkrete Gegenwart. Der einzelne Bischof steht dadurch in der Nachfolge der Apostel, daß er in der *Communio* mit dem gesamten Episkopat steht (79). Darin besteht Übereinstimmung zwischen beiden Seiten, „daß die Gemeinschaft mit den Aposteln nicht durch die Ungebrochenheit einer Weihetkette garantiert, sondern vielmehr bezeugt und wirksam bezeichnet werden soll“ (81). Umstritten bleibt, wie verbindlich dieses „Zeichen“ der apostolischen Sukzession ist. – Vielleicht könnte hier die Kategorie einer „notwendigen Möglichkeit“ weiterhelfen, die für viele theologische Sachverhalte von großer Bedeutung ist. Wenn zum Beispiel Christen tatsächlich in ihrem Glauben an Jesus Christus übereinstimmen, dann *muß* es möglich sein und ist deshalb in höchstem Maße wünschenswert und keineswegs dem Belieben überlassen, sich über diese Übereinstimmung auch zu verständigen; aber die Feststellung der Übereinstimmung ist nicht schlechthin notwendig, denn die tatsächliche Übereinstimmung kommt nicht erst durch sie zustande. Ähnlich *muß* es möglich sein, den Überlieferungscharakter des christlichen Glaubens durch die ausdrückliche apostolische Sukzession der Amtsträger zu bezeichnen; er bleibt jedoch notfalls auch dann noch gegeben, wenn äußere Gründe diesen vollen Ausdruck eine Zeitlang verhindern.

Für die katholische Kirche ist die Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl ein unverzichtbares Element (84). – Ist nicht das für diese Gemeinschaft Notwendige bereits dann gegeben, wenn der gleiche Glaube verkündet wird und man nicht bestreitet, daß der Papst ein Diener der Einheit der Christen sein soll? Während nämlich in bezug auf Christus selbst gilt: „Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich“ (Lk 11, 23), gilt von den Jüngern lediglich: „Wer nicht gegen euch ist, ist für euch“ (Lk 9, 50). Ist das Papsttum vielleicht nur eine vom Glauben her geforderte „notwendige Möglichkeit“ (im Unterschied zu schlechthinniger Notwendigkeit einerseits und bloßer Beliebigkeit andererseits)? Die Kirche hörte nicht zu bestehen auf, als man Jahrzehnte lang nicht wußte, wer der rechtmäßige Papst war (vgl. auch 1 Kor 1, 12 f). – Daß Martin Luther das Papsttum mit dem Einbruch des Antichrist identifiziert hatte, wollte nach Auffassung der Arbeitsgruppe „ein prophetisches Urteil in der Gewißheit der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi“ sein (83); seinem Urteil könne man heute nicht mehr folgen. – Luther hat sich über das Papsttum auch sehr differenziert geäußert und war bereit, es ganz und gar anzuerkennen, wo immer es tatsächlich dem Glauben dienen würde; seine Verurteilungen beziehen sich möglicherweise auf keine anderen Sachverhalte als bereits Jesu eigene Anrede des Petrus als Satan, insofern dieser sich auch zum fromm scheinenden Sprecher bloßer Menschengedanken zu machen vermag (vgl. Mt 16, 21–23). – Zum Problem kirchlicher Autorität konnte die Arbeitsgruppe sich darauf verständigen, daß das Amt zwar den Auftrag hat, biblische Weisung auszulegen, aber nicht, „zusätzliche Bedingungen des Heils zu dekretieren“ (86). Evangelische Theologie wird „im Rahmen von Aussagen über das Lehramt auch die Verpflichtung zum Widerstand gegen jede Verfälschung des Evangeliums herausstellen, von wem sie auch

ausgehen mag“ (89). Gemeinsam ist die Feststellung, daß sich tiefgehende Konflikte „nicht durch Mehrheitsentscheidung und nicht durch autoritative Berufung auf die Vollmacht des Amtes allein“ lösen lassen, „sondern – wie in apostolischer Zeit – letztlich nur im argumentierenden Rückgriff auf das im apostolischen Amt gründende Wesen der Kirche“ (87).

Ein Mitglied der evangelischen Seite, H. M. Müller, sah sich nicht in der Lage, dem vorliegenden Text zuzustimmen. Die Gründe dafür werden nicht ausdrücklich genannt. Der Text weist jedoch darauf hin, es sei umstritten gewesen, ob man nicht, statt unmittelbar nach Übereinstimmungen zu suchen, zunächst die Einzelkontroversen auf einen Grundriss zurückführen müsse, der erst zu beheben sei, ehe man in Einzelbereichen Übereinstimmungen feststellen könne (93 f; 101, 1). Vielleicht gehört hierher auch der Hinweis, evangelische Theologie habe „generell Bedenken, den wirksamen Gnadewillen Gottes in der Form von seismäßigen Qualifikationen des von diesem Willen ergriffenen Menschen zum Ausdruck zu bringen“. (56) – Daran ist gewiß richtig, daß keine geschöpfliche Qualität jemals ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Gemeinschaft mit Gott ist nur möglich, wenn Gottes Liebe zu uns nicht an uns selber ihr Maß hat, sondern an seinem eigenen Sohn (das ist der ganze Sinn der lutherischen Rechtfertigungslehre). Um dies sachgemäß auszusagen, bedarf es einer relationalen Ontologie, für die die Kategorie der Relation fundamentaler als der einfache Seinsbegriff ist.

Nach der Auffassung der Arbeitsgruppe ist die Einheit der Lehre eine „Einheit in der Vielfalt und braucht nicht im Gegensatz zu einer Pluralität theologischer Entwürfe zu stehen“ (91). Die Arbeitsgruppe appelliert „an unsere Kirchen, die uns mit diesem Lehrgespräch betraut haben, auszusprechen, ob sie die jeweiligen Prämissen anerkennen und ob dann in der Tat daraus folgt, daß dies konkrete Thema oder diese konkrete Praxis nicht mehr als kirchentrennender Kontroverspunkt zu werten sind“ (93). Die Aufnahme offizieller Lehrgespräche zwischen den Kirchen bedeute immerhin, daß es „nicht mehr in das Belieben der beteiligten Kirchen gestellt ist, ob sie zu *Ergebnissen, auch Zwischenergebnissen Stellung nehmen*“ (97). Erforderlich seien auch „*Akte der Versöhnung, ja der Buße*“ (ebd.). – Allerdings wird von der Arbeitsgruppe auch betont, „daß die jahrhundertelange Geschichte der Trennung nicht im Zugriff einer Generation eingeholt werden kann“ (46). – Aber wenn die Trennung wirklich als ein Skandal zu bezeichnen ist (36), kann man sie dann zugleich im Ernst als ein „prinzipiell zu respektierendes“ Faktum ansehen (59)? Kirchenleitungen müssen sich an Apg 10, 47 und noch deutlicher 11, 17 erinnern lassen. In der pastoralen Handreichung der VELKD wird bereits festgestellt, daß man sich *nicht ermächtigt* sehe, den Mitgliedern der eigenen Kirche die Teilnahme an der römisch-katholischen Eucharistiefeier grundsätzlich zu verwehren (106). – Es ist nach Auffassung der Arbeitsgruppe erforderlich, den bisher gewonnenen noch unvollständigen Konsens zu erweitern. Zugleich wird aber betont, daß es sich um die Wiedergewinnung einer Einheit handelt, „die kein theologischer Konsens herstellen, sondern nur neu entdecken kann“ (94 f). – Die katholische Kirche anerkennt ja bereits, daß auch andere Christen wirklich an Jesus Christus glauben und ihnen deshalb zu Recht der Ehrenname des Christen zuerkannt werde (UR 3, 1). Die *Gesamtheit* (sic!) der an Jesus Christus Glaubenden und gerade dadurch auch mit dem überlieferten Amt Verbundenen kann in diesem Glauben nicht irren (LG 12, 1). Auch die Lehre, daß die im Glaubensbekenntnis als katholisch (im universalen Sinn?) bezeichnete Kirche in der katholischen (im partikularen Sinn?) Kirche subsistiere (LG 8, 2), wie sie auch in jeder legitim versammelten Ortsgemeinde wahrhaft anwesend ist (LG 26, 1), scheint keineswegs auszuschließen, daß diese eine und einzige Kirche Christi in überhaupt jeder wahrhaft an Jesus Christus glaubenden Gemeinschaft wirklich gegenwärtig ist. Im Glauben an Jesus Christus sind bereits alle Kirchenstrukturen als notwendige Möglichkeit längst impliziert.

Allerdings ist entscheidend, daß das Ziel ökumenischer Bemühung nicht die „Absorption einer Kirche durch die andere“ sein kann, sondern nur „die wechselseitige Anerkennung auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens“ (99). – Es ist im übrigen zu beachten, daß das Dokument nicht von „Gegensätzen“, sondern nur von bleibenden

„Unterschieden“ (7) spricht, gegen die doch, wenn es um „Einheit in der Vielfalt“ (91) gehen soll, gar nichts einzuwenden ist. Einsichtige kirchentrennende *Gegensätze* sind m. E. nicht aufgewiesen worden. P. KNAUER S. J.

DIE SAKRAMENTALITÄT DER KIRCHE IN DER ÖKUMENISCHEN DISKUSSION. Referate und Diskussionsbeiträge eines Symposiums anlässlich des 25jährigen Bestehens des Johann-Adam-Möhler-Instituts. Hrsg. vom *Johann-Adam-Möhler-Institut* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Institut 15). Paderborn: Bonifatius 1983. 228 S.

Das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik feierte sein 25jähriges Bestehen mit einem Symposium zum Thema „Die sakramentale Struktur der Kirche in der ökumenischen Diskussion“ vom 25. bis 27. März 1982. Die für den Druck überarbeiteten Referate wurden in dem hier besprochenen Band gesammelt. *J. Kard. Willebrands*, Präfekt des Einheitssekretariates, wies in seinem kurzen Referat darauf hin, daß die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der sakramentalen Struktur der Kirche besondere Chancen bietet in den ökumenischen Gesprächen mit der Orthodoxie, mit der Anglikanischen Kirche, mit dem Lutherischen und Reformierten Weltbund und mit dem Weltrat der Methodistischen Kirche. Diese Ansicht wurde für die Orthodoxen Kirchen bestätigt von *H.-J. Schulz*, der anhand von Beispielen aus der Geschichte zeigte, daß in den Ostkirchen Bekenntnistexte und Liturgie einander stark beeinflußt haben und die in der Liturgie erlebte sakramentale Struktur der Kirche als kein sekundäres Charakteristikum der Kirche anzusehen ist. Daß die Vorstellung der Kirche als Sakrament angefangen hat, in den Diskussionen der ÖRK eine große Rolle zu spielen, legte *G. Gaßmann* anhand von vielen Dokumenten dar, wobei er die Notwendigkeit signalisierte, den Inhalt dieser in sich mehrdeutigen Begrifflichkeit zu klären. Den Verweigungscharakter als die sakramentale Struktur der Wirklichkeit wahrzunehmen ist eine in der Neuzeit verlorengegangene Sicht, die jedoch für die Erfassung der Sakramentalität der Kirche fundamental ist; sie sollte wieder aufgegriffen werden, so schlug *P. Hünermann* in seiner historisch fundierten Überlegung vor. In seinem langen und breit angelegten Beitrag behandelte *H. Döring* die sakramentale Denkstruktur in der katholischen Ekklesiologie und versuchte sie weiterzuführen in einem Denken über die Kirche als Sakrament des Geistes. In einem zweiten Teil wies der Referent einerseits darauf hin, daß diese Begrifflichkeit der zentralen Fragestellung entgegenkommt – sie besteht seiner Meinung nach im Zusammengehen von Institution und Heilsereignis in der Kirche – und legte andererseits gut und ausführlich dar, daß die sakramentale Denkstruktur verschiedene soziologische Erkenntnisse und Kategorien aufzufangen weiß.

Wie umstritten die sakramentale Denkstruktur in der ökumenischen Diskussion ist, zeigte insbesondere *H. J. Urban*; er wies ausdrücklich daraufhin, daß die Unterschiede und Übereinkünfte in dem Sakramentsbegriff selber und in seiner Anwendung auf die Kirche näher zu klären sind; bis jetzt ist das noch zu wenig geschehen, was den Widerstand einiger Theologen gegen die Anwendung der Begrifflichkeit erklärt. Vorliegender Band stellt eine gute Anregung für die in seinem Titel angedeutete aber in den Referaten oft nur ansatzhaft geleistete Diskussion dar. H. VAN GOLDE S. J.

CONGAR, YVES M.-J., *Der Heilige Geist*. Freiburg: Herder 1982. 510 S.

1979 und 1980 hat der bedeutende französische Theologe Yves Congar ein dreibändiges Werk über den Heiligen Geist veröffentlicht – „Je crois en l'Esprit Saint“, Paris: du cerf. *August Berz* hat es mustergültig ins Deutsche übersetzt. Das Werk liegt nun, nach einigen knappen, genau bezeichneten Kürzungen, in einem Band vor.

Alle großen Themen der Pneumatologie werden behandelt. Congar, ein souveräner Kenner der christlichen Theologiegeschichte, bringt sie zur Sprache, indem er an die Autoren aus Geschichte und Gegenwart, die sich zu ihnen geäußert haben, erinnert. Bisweilen flickt er Zitate aus ihren Werken in seinen eigenen Text ein, so daß das Werk ein durchaus umfangreiches Florilegium pneumatologisch bedeutsamer Texte in sich