Maria im Heilswerk

Autor(en): **Hoffmann, Adolf**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **2 (1955)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760499

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Maria im Heilswerk

Von Adolf Hoffmann O. P.

Es dürfte wohl selten vorkommen, daß eine theologische Theorie wenige Jahre nach ihrer erstmaligen Vorlage in einem international anerkannten Lehrbuch der Dogmatik aufgenommen und dazu noch mitten in der gelehrten Kontroverse mit der Note « sententia probabilis » ausgezeichnet wird. Der Verfasser des vielumstrittenen Buches « Die Magd des Herrn », Heinrich Maria Köster S. A. C. [1], darf diese Tatsache mit Genugtuung zu seinen Gunsten buchen. Der Neubearbeiter der « Katholischen Dogmatik », von Franz Diekamp [2], Prof. Dr. Klaudius Jüssen, stellt in der Abhandlung über « Maria als unsere Mittlerin » als dritte These diesen Satz auf : « Maria ist Mittlerin aller Gnaden und unsere Miterlöserin auch in dem Sinne, daß sie als das Urbild der Kirche in einer unmittelbaren rezeptiven Mitwirkung beim objektiven Erlösungswerke die von Christus dem Herrn verdienten Gnadenschätze in Empfang nahm, um sie den Menschen zu vermitteln. Sententia probabilis. » Den Grundgedanken dieser Auffassung von der Mittlerschaft Mariens hatte Köster als erster in der 1947 erschienenen ersten Auflage des vorliegenden Werkes weitausholend dargestellt. Otto Semmelroth S. J. anerkannte in seinem zwei Jahre später veröffentlichten Buch « Urbild der Kirche » [3] das Grundanliegen Kösters und machte es bis in Einzelheiten hinein für die Ekklesiologie fruchtbar, was in dem Untertitel seines Werkes klar zum Ausdruck kommt. Beide Autoren beabsichtigen die Mariologie aus einer Isolierung und einem Separatismus herauszuführen und sie andern großen Heilsgeheimnissen einzuordnen, vor allem der Christologie und der Ekklesiologie. Methodisch waren wohl auch beide von dem Gedanken getragen, der in der Ankündigung des Buches von Semmelroth folgendermaßen ausgedrückt wird : « Wie das betende Leben der Kirche dem langsamen Schritt ihrer wissenschaftlichen Theologie voraneilt, darf man es wohl auch für berechtigt halten, einen von Theologie und Religiösität zugleich erfaßten Grundgedanken durchzuführen

[1] H. M. Köster S. A. C. : Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen. 2. neugearbeitete Aufl. — Lahn-Verlag, Limburg 1954. xxxi-506 S.

[2] Diekamp-Jüssen : Katholische Dogmatik, 2. Bd. 10. neubearbeitete Aufl. Münster 1952, 411.

[3] O. Semmelroth S. J. : Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses. — Echter-Verlag, Würzburg 1950.

und vorzulegen, ehe in wissenschaftlicher Gründlichkeit alles Find- und Sagbare erschöpft wurde. »

Bei dieser Sachlage war es von vornherein anzunehmen, daß eine sich als neu ausgebende These vor allem von den Vertretern der Antithese einer aktiv- produktiv-effizienten Mittlerschaft Mariens kritisch aufgenommen, auf ihre Grundlagen untersucht und auf ihre innere Haltbarkeit überprüft werden würde. Allgemein anerkannt wurde freilich, das Buch Kösters habe die erstarrte Koredemptrixfrage wieder in Fluß gebracht und sei für die ekklesiologische Bemühung der letzten Jahre innerhalb der Mariologie das am meisten charakteristische Moment geworden. Es sei ein Gegenschlag gewesen gegen eine überschwengliche und undurchsichtige Deutung der Marienrolle, ein Neuentwurf des Marienbildes aus den Konturen der Heilsgeschichte im Ganzen. Hier wird sicher das bleibende Verdienst des Buches zu suchen sein. Nebenbei darf hier auch gesagt werden, daß bei Thomas von Aquin alle mariologischen Aussagen ganz und gar der Christologie eingeordnet erscheinen. Was er über Maria zu sagen hat, behandelt er unter dem allgemeinen Titel : « Der Eintritt Christi in die Welt (Summa Theol. III 27 Prolog). Dieser Ingressus geschah eben durch Maria und um dieses Ingressus willen hat sie eine Reihe von Privilegien empfangen.

Die *Kritik* aber blieb nicht aus und setzte an verschiedenen Punkten ein. Maria, so fürchtete man, werde in der Theorie Kösters in eine rein passive Rolle versetzt, was der Heilsoekonomie, die beim Erwachsenen immer irgendein aktives Mitwirken verlangt, nicht entspreche. Dabei verstand man wohl die von Köster tatsächlich häufig gebrauchten Termini wie Empfänglichkeit, Rezeptivität, im Sinne *absoluter Passivität*. Köster kann nun darauf hinweisen, daß auch die erste Auflage dieses Grundanliegen christlicher Heilsaneignung nicht verletzte. Die Kritiker hatten Stellen übersehen, die eine Aktivität Mariens anerkannten oder wenigstens ahnen ließen (1. Auflage 100-101, 322, 337, 444, 498). Das Mißverständnis wird nun in deutlichen Worten behoben : « In all dem, z. B. der willigen Angleichung an den sterbenden Herrn, wird auch deutlich, daß die Rolle der Koredemptrix eminent tätig ist. Der Gegensatz in dem das Redemptrixbild der These zu dem der Antithese steht, lautet nicht : aktiv und passiv, sondern produktiv und rezeptiv, schenkend und entgegennehmend. Denn die Entgegennahme der Gnade, der geschaffenen wie der ungeschaffenen, ist beim mündigen Menschen ein ganz und gar lebendiges, das heißt aber ein *tätiges* Verhalten. » (163) Mit dieser Erklärung wird ein allenthalben erhobener Einwurf für die Zukunft gegenstandslos, und es hat sich hier eine Annäherung der Standpunkte vollzogen oder vielmehr das Nahesein ist deutlicher geworden.

Die Aktivität Mariens wird besonders nachdrücklich betont in dem Abschnitt über ihr Mitleid, Mitopfer und Mitverdienst (163 ff.). Sie hat unter dem Kreuze (wie zu Nazareth, so auch hier in gliedhafter Vertretung der zu Erlösenden) mit Jesus mitgelitten, mitgeopfert und mitverdient (auf ihre Weise). Dies ist auch nach Köster allzudeutlich in der theologischen Tradition und den päpstlichen Rundschreiben zum Ausdruck gekommen, als daß man es umdeuten oder übersehen könnte. Will der Verfasser nun

hier in die Lehre von der produktiv-effizienten Mittlerschaft einbiegen, kann er sein Grundanliegen von der rezeptiv-aktiven Mittlerschaft Mariens noch aufrechterhalten ? Hinsichtlich des Mitopferns wird gesagt, was Maria hier tat, lag außerhalb der Bewirkung des Gnadenwillens Gottes. Maria ist hier dem Opfer Christi nicht beigesellt zur Bewirkung des Gnadenwillens des Vaters, sie ist es nicht für sich noch für andere (weil eine doppelte getrennte Opferintention Jesu wenig Wahrscheinlichkeit hat [165]).

Was heißt da aber noch « mitopfern » ? Antwort : « Sie (Maria) stellt als gliedhafte Vertreterin der zu erlösenden Menschheit zu ihrem mittlerischen Vertreter hin jenen geistiggläubigen Kontakt und jene Solidarität her, die bei Mittlerschaft und Vertretung zwischen den so Beteiligten charakteristisch und nötig sind, um die bewirkende Kraft dieses Mittlers an die Menschheit zum Zuge kommen zu lassen » (165). Hier scheint sich eine Annäherung des Standpunktes Kösters und Dillenschneiders [1] anzubahnen, insofern nicht mehr von einfacher stellvertretender Entgegennahme der Erlösungsfrüchte die Rede ist.

An dieser Stelle ist aber nicht ersichtlich, inwiefern das Prinzip : « actio in distans repugnat », hier zur Begründung angeführt wird. Soll es nun doch heißen, die bewirkende Kraft des Mittlers kann *unmöglich* an der Menschheit zum Zuge kommen, ohne daß Maria den Kontakt und die Solidarität herstellt ? Ist der Erlöser, um an den einzelnen Menschen heranzukommen mit seiner Erlösungskraft und Erlösungsfrucht, unumgänglich auf Maria angewiesen ? Ist es für ihn schwieriger, den einzelnen erlösungsbedürftigen Menschen zu erreichen als diesen bestimmten Menschen, Maria ?

In der Frage nach dem *Verdienste* Mariens auf Golgatha scheint Köster ebenfalls eine Konzession zu machen. Er gibt hier zu, daß kein Grund besteht, dem Verhalten Mariens unter dem Kreuze *Verdienstwert* abzusprechen, d. h. aber, ihre Handlungen haben durch ihren Wert Gott gefallen und sind Grund für Liebeserweise von Seiten Gottes, die den Charakter einer Belohnung haben (167). Mit diesem Verdienen erfüllt Maria eine einzigartige soziale und universale Sendung (168), sie wirkt zum Heile aller in der objektiven Erlösung mit, während die übrigen Erlösten sonst nur zum Heile bestimmter Einzelner in der subjektiven Erlösung beitragen. Wird nicht ein Vertreter der bekämpften Theorie sich in diesen Worten verstanden wissen ? Soll vielleicht gar ein bewußter Ansatz zu einer Synthese beider Theorien vorliegen, wie sie anscheinend im umgekehrten Sinn Dillenschneider [2] wohl nicht ohne Beeinflussung durch Köster, neuerdings darstellte ? Oder soll das Gesagte doch wieder durch den Ausdruck « Emp-

[1] C. Dillenschneider C. Ss. R. : Le mystère de la corédemption mariale. Théories nouvelles, Paris 1951, 156 : « Au Calvaire la foi de Marie ne perdera rien de sa signification universelle. Si Notre-Dame est debout sous la croix, comme prototype de l'Eglise Epouse du Christ, c'est au nom de toute l'Eglise qu'elle entrera par sa foi dans le mystère, qui nous sauve. Sa foi sera ecclésiale. » Vgl. auch S. 158.

[2] A. a. O. 159.

fänglichkeitsverdienst » (168) abgeschwächt werden ? Das weitere theologische Gespräch wird hier sicher fruchtbare Klärung bringen.

In der heißen Kontroverse war auch das Wort von einem verschleierten *Monophysitismus* gefallen [1], ein Vorwurf, der nicht selten gegen die thomistische Christologie von der einen göttlichen Existenz in Christus erhoben wird. Auch von dieser Christologie sagt man, sie « verkürze die menschliche Natur », sie scheine die menschliche Natur zu vergöttlichen, insofern ja ihre Existenz nach dem Thomismus die Existenz des Logos ist. Da im Logos Existenz und göttliche Natur identisch sind, läge die Folgerung nahe, daß der menschlichen Natur mit der göttlichen Existenz auch die göttliche Wesenheit zu eigen sei » [2]. Mir scheint, man könne Köster noch weniger als dem Thomismus den Vorwurf des Monophysitismus machen, d. h. der Verkürzung der menschlichen Natur in Christus. Daß Christus keine konnaturelle menschliche Personalität hat, ist Dogma und nur dies setzt Köster überall voraus, ohne auf die diesbezüglichen theologischen Kontroversen einzugehen, was übrigens für die Verdeutlichung seines Anliegens nicht erforderlich war. Von einer ontischen Verkürzung der Gestalt Christi kann bei ihm überhaupt nicht die Rede sein. « Besorgt zu sein um die Unverletztheit der Christologie, besteht also kein Anlaß ... der Schreckruf « Monophysitismus » wäre blinder Alarm » (XXIII). « Es ist gar nicht die Aufgabe der Menschheit Jesu, menschliche Person zu sein. Ihre Sendung steht und fällt geradezu damit, daß sie dies nicht ist » (XXIII).

Man sollte aber auch nicht von einer « monophysitischen Tendenz » sprechen im Hinblick auf die Erlöserfunktion Christi und die Stellung Mariens in der objektiven Erlösung, wie Köster sie versteht. Die volle Erlöserfunktion Jesu wird hier vorausgesetzt. Ja es wird ihm in gewissem Sinne mehr zugewiesen als in der Lehre von der produktiv-effizienten Mitwirkung Mariens beim objektiven Erlösungswerk. Denn Christus ist da allein produktiv-effizient, während in der andern Theorie auch Maria eine produktiv-effiziente Wirksamkeit ausübt, freilich nicht notwendig und immer in Unterordnung unter Christus. Aber hier wie dort wird Christus keine genuine Erlöserfunktion abgesprochen, hier wie dort wird Maria etwas zugesprochen, was die katholische Lehre Christus nie zugeschrieben hat (XXIII).

Vielleicht wird man einwenden, es liege doch eine gewisse Verkürzung der genuinen Erlöserfunktion Christi vor, insofern die genauere und reichere Bestimmung dessen, was objektive Erlösung ist, zu der Behauptung führt, diese objektive Erlösung fordere *notwendig* die Zustimmung Mariens, der Repräsentantin des Bundespartners. Maria bilde den polaren, aber unerläßlichen Gegensatz, sie sei für die volle objektive Erlösung wesentlich, man überschätze damit die Mittlerfunktion Mariens. Dieser Vorwurf wird nicht verstummen, solange es Vertreter der Lehre von einer auf dem freien Willen Gottes beruhenden produktiv-effizienten Mittlerschaft Mariens gibt — sie sind heute in der Mehrzahl — und solange sie in den Aussprüchen der Päpste eine Stütze für ihre Theorie zu finden überzeugt sind.

[1] A. Adam, Neomonophysitismus, TQ 129 (1949) 173-182.

[2] K. Adam, Der Christus des Glaubens, Düsseldorf 1954, 214.

Aber wer diesen Vorwurf erhebt, sollte zugleich die methodologischen Vorbemerkungen Kösters lesen (XX-XXIII). Sie decken sich im wesentlichen mit den Worten, die Thomas zur Rechtfertigung seiner spekulativen Trinitätslehre vorbringt: « In doppelter Weise wird für eine Sache ein Grund angeführt. Einmal um eine Grundvoraussetzung genügend zu beweisen. In anderer Weise wird ein Grund angeführt, nicht um eine Grundvoraussetzung genügend zu beweisen, sondern um zu zeigen, daß mit einer bereits angenommenen Grundvoraussetzung die daraus folgenden Wirkungen übereinstimmen. In der ersten Weise können demnach Gründe angeführt werden zum Beweise dafür, daß Gott *einer* ist und ähnliches. Mit einem Grund aber, der zur Erhellung des Geheimnisses der Dreifaltigkeit angeführt wird, verhält es sich wie im zweiten Falle: Ist die Dreieinigkeit einmal angenommen, so passen derlei Gründe. Doch ist es nicht so, als ob durch diese Gründe die Dreiheit der Personen genügend bewiesen wäre » (I, q. 32 a. 1 ad 2).

Ganz ähnlich geht Köster vor, nicht nur in actu exercito, sondern auch in actu signato. Damit niemand diese wichtigen methodischen Bemerkungen übersehe, welche die Haltung Kösters erst verständlich machen, bringen wir sie wörtlich: « Welche Verstiegenheit wäre es, aus dem Bundescharakter der Heilsgeschichte den tatsächlichen Ablauf in allen Einzelheiten *zwingend* ableiten zu wollen. Aber was ist Falsches daran, zu versuchen, die aus der Lehre der Kirche vorausgesetzten Tatsachen ('einer bereits angenommenen Grundvoraussetzung') hinterher aus dem Gesamtplan der Heilsgeschichte (wenn schon nicht notwendig, so doch) als höchst sinnvoll darzutun. Die Kritiker haben also teilweise ein Grundprinzip der spekulativen Theologie verkannt. Man möge bei allem, was in dieser zweiten Auflage noch der 'Notwendigkeit' des Konsensus Mariens gesagt wird, im Sinne folgender Sätze verstehen: 'Werfen wir demgemäß einen flüchtigen Blick zurück auf das über den bilateralen Charakter des Bundes, Gesagte und machen wir uns klar, daß bei einer Vermählung der Konsens der Braut zu den Formkonstitutiven gehört. Sollte da kein Konsens, keine Einwilligungserklärung, kein Selbstübergabeakt der zu vermählenden Menschheit vonnöten oder wenigstens *angemessen* sein, und muß ein solcher Akt nicht auch hier von außerhalb der Menschheit Jesu kommen, da diese ihrerseits (nicht nur nach biblischem Sprachgebrauch, sondern auch durch die innere Logik der Situation) Bräutigam oder Sohn ist, der die Braut, die Fremde, zu sich aufnimmt?' » (113) [1].

[1] Den gleichen methodischen Grundsatz wendet übrigens C. DILLENSCHNEIDER a. a. O. 135 auch für seine Theorie an: « Ce que le donné révélé affirme, en plus de notre engagement ontologique dans l'œuvre sacrificielle du Christ-chef, c'est la nécessité de notre union individuelle au mystère pascal de notre rédemption par la foi et les sacrements. Mais, puisque l'alliance rédemptrice est une alliance d'épousailles mystiques, et que la communauté des rachetés est décrite par les Ecritures comme l'Epouse du Christ Rédempteur, il convenait que cette Epouse fût activement représentée en ce mystère. Et si par la tradition vivante actuelle de l'Eglise, il est suffisament établi que Marie a été l'associée de son Fils dans l'œuvre intégral de notre salut, il est assez obvie, pour expliquer la raison d'être

Anläßlich der starken Betonung der Aktivität Christi und der Passivität, der Empfänglichkeit, Mariens, hatte ein Kritiker den Einwurf gemacht, Köster streite mit dieser Formulierung ab, daß auch Christus unter dem Einfluß Gottes rezeptiv gewesen sei. Gewiß, Köster betont sehr energisch und in verschiedenen Wendungen die Aktivität Christi als des Gebenden und die Passivität Mariens als der Empfangenden. Hier darf man ihm aber wohl zugute halten, daß er eben in dem Zusammenhang, in dem von Christus dem Beschenker und Maria der Beschenkten die Rede ist, formalissime sprechen muß. Dabei darf er wohl bei seinen Lesern die Kenntnis einiger elementarer, christologischer Sätze voraussetzen wie diesen, daß die Gratia unionis und auch die heiligmachende Gnade Jesu ein reines Gottesgeschenk ist und er sich bei Empfang dieser Gnaden gar nicht aktiv verhalten konnte, sondern rein rezeptiv. Was Philips [1] weiter sagt über Christus, den Beter, der vom Vater empfängt, hielt Köster wohl für so selbstverständlich, daß er glaubte, es nicht eigens erwähnen zu müssen.

Das Thema « Maria im Heilswerk » lud geradezu dazu ein, die Beziehung der Repräsentantin der Menschheit zu der Stellung des Laien in der Kirche zu untersuchen. Auch hier hat Köster entscheidende Anregungen gegeben, die alsbald in glücklicher Weise von Semmelroth fortgeführt wurden. Die Gestalt Mariens mit der all ihr Denken und Fühlen durchseelenden Verantwortung spiegelt den Menschen im Offenbarungsbund mit Gott, auch den *Laien* in seiner Fruchtbarkeit und Verantwortung für andere, ja für die ganze ihm anvertraute Menschheit (280). « Zur eigenen Person gehört aber auch alles von ihr verfügbar Menschliche. Denn ein Mensch ist niemals bloß ein beziehungsloses Individuum. In ihm ist (durch Besitz, Einfluß, Verantwortung und soziale Bindungen) immer ein Stück Welt (Natur) zentriert. So darf sich denn auch die für den Laien charakteristische Geste der sich öffnenden Hingabe (Natur) an das von oben her begegnende Göttliche (die Gnade) nicht auf die eigene Person beschränken. Sein Hingabestreben muß alles umfassen, was sonst auch noch in seiner Einflußsphäre, gleichsam in der Aura seines Wesens, steht : Menschen und Dinge. Durch sein weckendes Beispiel, durch sein werbendes Wort und durch die unsichtbare Kraft des Gebetes wie des Opfers muß er sie ständig beeinflussen. Ziel aber dieses Einflusses muß es sein, sie auf den Stand der eigenen Empfänglichkeit zu bringen und in die eigene Hingabebewegung auf das Göttliche hineinzuziehen » (279). Das alles hat Maria urbildhaft geleistet und sie nachahmend soll der Christ, und zwar jeder Christ, die Anakephalaiosis aller Dinge in Christus betreiben und ihre Christustheologie

de cette association salvifique, qu'on reconnaisse à la vierge, prototype de l'Eglise cette fonction de la représenter activement dans les épousailles mystiques conclues au Calvaire. C'est dans cette perspective seulement et avec ces réserves, que nous préconisons l'intervention de Marie dans notre rédemption première, comme personnification de l'Eglise. »

[1] G. Philips, Sommes nous entrés dans une phase mariologique ? Marianum 14 (1952) 22.

zur Erfüllung bringen (a. a. O.). Semmelroth hat in ganz ähnlichem Zusammenhang der Grundkonzeption seines Buches gemäß noch hingewiesen auf die Bedeutung der Sakramente der Taufe und der Firmung, die Sakramente der laikalen Empfänglichkeit und Aktivität. [1]

Wir haben in diesem kurzen Bericht wiederholt angedeutet, wie anregend und befruchtend « Die Magd des Herrn » auf das mariologische « Gespräch » eingewirkt hat. Die weitere theologische Auseinandersetzung wird sich u. a. mit dem Thema beschäftigen müssen : Steht Christus gemäß dem Zeugnis der Schrift, der Überlieferung und der Kirche so sehr auf Seiten Gottes, wie Köster es darstellt, daß ausschließlich Maria Spitze der zu erlösenden Menschheit genannt werden kann, oder haben seine Gesprächspartner Recht, die von Christus als der einzigen Spitze auch der zu erlösenden Menschheit sprechen und die überzeugt sind, damit echt paulinisches Lehrgut weiterzugeben [2]. Gibt etwa Kirchgäßner die heilsgeschichtliche Stellung Christi adaequater wieder, wenn er als neutestamentliches Gedankengut dies ausgibt : « Christus gab seine Gerechtigkeit, ohne freilich aufzuhören ein Gerechter zu sein (Hb. 4, 15) und nahm unsere Sünden auf sich, wurde damit zum Inbegriff der sündigen Menschheit, zu einer Art Inkarnation der Sünde und zum Gegenstand des Gottesgerichtes. » [3] Von der Beantwortung dieser Frage wird es abhängen, welche von den sich nun schon annähernden Theorien sich durchsetzen kann. Wir werden noch weitere Einzeluntersuchungen abwarten müssen, zu denen Kösters Buch starke Anregungen gibt. Schon allein dieser Antrieb war ein Dienst an der Entfaltung des Glaubensgutes, aber auch manche seiner Gedanken werden Heimatrecht in der Mariologie behalten, weil sie einschlußweise schon vorhanden waren.

[1] O. Semmelroth S. J., Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953, 233.

[2] C. Dillenschneider, a. a. O. 115, 133.

[3] A. Kirchgässner, Erlösung und Sünde im Neuen Testament, Freiburg 1950, 92 ff.