

in Richtung auf eine ökumenische und das heißt doch auch: katholische Ekklesiologie als Lehre und tatsächliche Gestaltung. Ähnliches dürfte auch für die „christologische Struktur der Kirche“ gelten mit den Fragen nach Ursprung und Gegenwart, nach Interpretation und Schrift. Ebenso braucht man die kirchliche Verfassung und die Frage des Amtes nur zu erwähen, aber auch den geforderten Dienst an der Welt, um Möglichkeiten für katholische Ekklesiologie zu erkennen.

Natürlich wird man bei der von H. gebotenen Zusammenschau der für seine Fragestellung jeweils relevanten Aussagen im Einzelfall durchaus eine gewisse Reserve beibehalten können, da sich trotz der Einstellung auf den „hermeneutischen Topos“ (vgl. 22) die Zusammenstellung doch nur unter Rückgriff auf sehr verschiedenartige Äußerungen erarbeiten läßt. Der Gesamteindruck dürfte dennoch zutreffend sein. Im übrigen wird ihm seine vorsichtig zurückhaltende Argumentationsweise, die fast immer sehr sorgfältige Begründung und Formulierung jenes Vertrauen erwerben, das für Thema und Methode der Arbeit vom Leser einzubringen ist. – So scheint diese Arbeit eigentlich einen doppelten Beitrag zu erbringen: sowohl zum besseren Verständnis von Bultmann und seinen Schülern, in dem sie unstreitig verdeutlicht, wie gerade die Frage nach dem Glauben nicht nur zur Kirche führt, sondern immer schon – gewollt oder ungewollt – auch eine Frage nach der Kirche ist, als auch zu einer Vertiefung katholischer Ekklesiologie in dem Sinn, daß sich von der Kirche nicht reden läßt, es sei denn man rede vom Glauben. Wie es H. ausdrückt: „Kirche lebt ganz aus Christus und kann ihn doch nie vorbehaltlos vertreten. Kirche geht ganz in die Welt hinein und darf doch nie Welt werden. Dem Herrn glaubend und den Menschen dienend, auf Vollendung ausgestreckt und mit der Welt leidend, zwischen Tod und Auferstehung; das ist Kirche. In ihr geht es um die endgültige Zukunft der Welt, deshalb haben wir unsere Gegenwart mit ihr zu bewältigen...“ (409). In diese Richtung, so will uns scheinen, kann man weitergehen.

K. H. Neufeld, S. J.

Tierney, Brian, *Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (= Studies in the History of Christian Thought, VI. Hrsg. H. A. Obermann.) 8° (X u. 298 S.) Leiden 1972, Brill. 72.– Gld.

Seit 20 Jahren arbeitet T. auf dem Gebiet der mittelalterlichen Ekklesiologie über Fragen und Probleme des scholastischen Verständnisses der Verfassung und Vollmacht der Kirche. Die vorliegende Studie über die Ursprünge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gründet in diesen langjährigen Vorarbeiten und verwendet z. T. bereits veröffentlichte Teiluntersuchungen. Die Aktualität dieser theologie- und dogmengeschichtlichen Untersuchung liegt angesichts der innerkatholischen und ökumenischen Auseinandersetzungen über das unfehlbare Lehramt des Römischen Bischofs auf der Hand. Die Rückerinnerung an die Diskussion über das Dogma von 1871 (vor allem in den polemischen Schriften von H. E. Manning und J. Dollinger), mit der die Untersuchung beginnt, unterstreicht ebenso die kritische Bedeutung des dogmengeschichtlichen Befundes wie auch und vor allem die Schlußüberlegungen, in denen sich T. für eine Revision des Satzes vom unfehlbaren Lehrentscheid des Papstes ausspricht. Dieser Appell kann aber sinnvollerweise doch nur bedeuten, den Satz von 1871 wieder und wieder in seinem ganzen geschichtlichen Kontext zu lesen, zu prüfen und auszulegen.

In 7 inhaltsreichen Kapiteln erschließt T. den ursprünglichen Kontext des Satzes vom unfehlbaren päpstlichen Lehrentscheid in der mittelalterlichen Kirche und Theologie bei den Kanonisten (14–57), bei Bonaventura (58–92) und dessen Schüler Petrus Johannis Olivi (93–130), bei anderen Theologen aus den Mendikantenorden und aus dem Weltklerus (131–170), ferner aus den Auseinandersetzungen zwischen Papst Johannes XXII. und dem Franziskanerorden hinsichtlich der Auslegung der vollkommenen Armut (171–204) und schließlich aus dem (vom Verf. so benannten) ‚anti-papalen‘ Verständnis der päpstlichen Infallibilität des Wilhelm von Ockham (205–237) und ‚pro-papalen‘ Verständnis des Karmelitertheologen Guido Terreni (238–272). Diese Kapitel behandeln gewiß nicht alle einschlägigen Themen der hochmittelalterlichen, scholastischen Überlieferung, denn das mittelalterliche Verständnis der päpstlichen Lehrautorität war überdies ganz wesentlich auch durch die innerkirchliche Erneuerung bestimmt, wie sie von den beiden Mendikantenorden

ausgang bzw. durch die scholastische Theologie bedingt war. Die ständige Anforderung, um nicht zu sagen Provokation des päpstlichen Lehramtes durch die Universitätstheologie hat Wesen und Weise des gemein-kirchlichen Lehramtes wesentlich beeinflußt. Wie die doktrinären Entscheidungen der Pariser Bischöfe von 1270 und 1277 und die Londoner Beschlüsse von 1286 zeigen, erwies sich das teilkirchliche, bischöfliche und synodale Lehramt als höchst unzulänglich. Diese sämtlichen Lehrurteile zeigen übrigens, daß der Unterschied von (philos-theol.) Irrtum und Häresie ebensowenig klar und eindeutig war wie der zwischen Glaubenslehre und Dogma (im heutigen Verständnis!).

Das neue und notwendige Seelsorgestatut der beiden Mendikantenorden (mit den Schwerpunkten: Predigt, Buße, persönliche Spiritualität) forderte und förderte ebenfalls das Verständnis und den Einsatz der gemeinkirchlichen, päpstlichen Vollmacht. Diese und andere Themen müssen gewiß noch in den geschichtlichen Kontext des Satzes vom infalliblen Lehramt des Papstes in seinen Anfängen eingebracht werden; T. hat aber in der Tat andere wesentliche Bestandteile dieses theologiegeschichtlichen Horizontes aufgewiesen. Die *Kanonisten*, Dekretisten und Dekretalisten lehrten die Unfehlbarkeit des Papstes (noch) nicht, vielmehr begründeten sie die „petrinische“ Entscheidungsvollmacht des Römischen Bischofs und das daraus resultierende Dekretalrecht im ganzen und im Zusammenhang des göttlich-geoffenbarten und des überlieferten, kanonischen Rechts. Die grundlegende heilshafte Irrtumslosigkeit der Kirche wird auch durch den Irrtum des einzelnen Pontifex nicht aufgehoben. Der Fall des häretischen Pontifex (Anastasio II. und Honorius I.) wurde von den Dekretisten im Anschluß an Magister Gratianus immer wieder diskutiert.

Umgekehrt wußten aber die Kanonisten sehr wohl zu unterscheiden zwischen der „apostolica sedes“ und dem jeweiligen Inhaber derselben (z. B. Huguccio, *Summa in Decr. D. 19 c. 2*, Clm 10247, fol. 16vb–17ra). Sie behaupteten unmißverständlich den Primat der „Romana ecclesia“ (ders., ebd. D. 19 c. 2, fol. 14vb; D. 19 c. 7, fol. 17va). Nimmt man noch hinzu, daß die scholastischen Kanonisten den Papst als „successor Petri“ betrachteten (ders., ebd. D. 22 c. 2 fol. 20vb–21ra; C. 16 q. 1 c. 12, fol. 189vb) und dessen Dignität, Vollmacht und Aufgabe ganz eindeutig von Petrus her verifizierten (ders., ebd. D. 19 c. 2, fol. 16vb–17ra: „... et quantum dignitatem et potestatem habuit Petrus ratione papatus, tantam habet quilibet eius successor...“; D. 40 c. 1 fol. 43ra: „... sed Petrus suscepit a Domino apostolicam dignitatem cum innocentia et illam transmisit ad suos successores...“; ebd. 43rb: „... accepit maiorem scientiam...“), so wird deutlich, daß diese „concordantia canonum“ die theologische Frage nach dem Petrusamt des Papstes nicht zur Ruhe kommen ließ. Übrigens mußte diese Perspektive ebenso sachkundig dargelegt werden wie jene andere, in der die Grenzen, Bindungen und Bedingungen der päpstlichen Entscheidungsgewalt aufgezeigt werden. Die spezifisch theologische Untersuchung der päpstlichen Vollgewalt und des obersten Lehramtes erörterten vor allem Bonaventura und sein Schüler Petrus Olivi, und zwar im deutlichen Rückgriff auf die „concordantia canonum“, welche die Kanonisten in den großen Dekretsummen bereitgestellt hatten.

Der *Theoretiker der päpstlichen Universalgewalt im 13. Jh.* ist Bonaventura, der vielfach in sehr emphatischen Wendungen die Stellung und Vollmacht des Römischen Pontifex feiert. In sachlicher Hinsicht bleiben aber Bonaventuras Aussagen über den Primat des Papstes im ekkllesiologischen Zusammenhang. Das Lehrurteil des Papstes ist darum nur insofern unanfechtbar, irrtumsfrei und bindend, als darin der Glaube der ganzen Kirche zur Entscheidung kommt. Die Irrtumsfreiheit des Papstes ist die Unfehlbarkeit der Kirche, welcher der Papst vorsteht. In welchem präzisen Sinn ist aber für Bonaventura der Papst nicht nur der zuständige, authentische und erste Lehrer, sondern auch der unfehlbare Magister? – Das ist die entscheidende Frage der Auslegung (vgl. 88)! An keiner Textstelle, so zeigt T., transzendierte Bonaventura das traditionelle Verständnis der Souveränität des Papstes hin auf die Erkenntnis und Überzeugung von der Unfehlbarkeit des Papstes.

Diesen Schritt vollzog der Franziskanertheologe *Petrus Olivi* in seiner bekannten, von M. Maccarrone 1949 (in der *RivStorChiesItal*) veröffentlichten Quästion: „Müssen alle Katholiken dem Römischen Pontifex in Glaube und Sitte gleichsam als irrtumsfreier ‚regula‘ folgen“? Editor und Interpret sprechend verkürzend von einer

Quästion über die Unfehlbarkeit des Papstes. T. glaubt, einen sachlichen und zeitlichen Zusammenhang dieser Quästion mit der vom Franziskaner-Papst Nikolaus III. im August 1279 promulgierten Regelerklärung „Exiit qui seminat“ zu entdecken und erklärt als das eigentliche Ziel der Quästion Olivis und der darin erörterten Unfehlbarkeitstheorie die Absicht, die gegebene Auslegung der vollkommenen Armut durch den Hinweis auf das irrumsfreie, irreversible Lehrurteil des Papstes für alle Zukunft festzuschreiben und vor jeder anderen weiteren Auslegung zu schützen. Die spätere Auseinandersetzung zwischen Papst Johannes XXII. und dem Franziskanerorden über das Armutverständnis scheint dieser Auslegung recht zu geben, ja, scheint diese Auslegung inspiriert zu haben.

Abgesehen davon, daß sich die genannte Quästion zeitlich nicht genau festlegen läßt – M. Maccarrone setzte sie jedenfalls vor 1279 an! –, ist der erklärte Sinn dieser unvollendet gebliebenen Frage deutlich aus Quodlibet I q. 18 des Olivis zu erkennen. In dieser Quästio, die in die mitt-achtziger Jahre des 13. Jh. angesetzt wird, bezieht sich Olivis ausdrücklich auf die erstgenannte Frage. In den beiden Quästionen grenzte der Franziskanertheologe die Universalgewalt des Papstes sehr kritisch ein, hob deren geistlichen Charakter hervor und achtete gerade so auf das Unterscheidende der kirchlichen Vollmacht. Er bestimmte *negativ*, was nicht Gegenstand der päpstlichen Lehrautorität sein kann – nämlich das in der Schrift und untrüglichen Glaubensüberzeugung der Kirche definitiv Gegebene –, und ermöglichte so erst die positive und schwierige Frage nach der Möglichkeit der päpstlichen Lehrverkündigung. Der Papst kann grundsätzlich nur die offenen Fragen der Glaubens- und Sittenlehre entscheiden. So gesehen ist Olivis Theorie von der „Unfehlbarkeit des Papstes“ in der Tat eine kritische Begrenzung der päpstlichen Vollmacht, aber doch nicht nur eine Begrenzung der Entscheidungsfreiheit eines künftigen Papstes durch eine vorgängige Stellungnahme eines anderen Pontifex („... to limit the power of future popes“, 130), wie T. zusammenfassend feststellt. Die unmißverständliche Konzentration der kirchlichen und päpstlichen Autorität auf den geistlichen Bereich ist um so bemerkenswerter, als die Theologen – auch jene aus dem Franziskanerorden (ich erinnere an Franz von Meyronnes) – noch weit ins 14. Jh. hinein die universale, monarchische Gewalt des Papstes zu begründen suchten. Nur in dem Maße, in dem der geistliche Charakter der kirchlichen und päpstlichen Vollmacht erkannt wurde, konnte auch deren Unfehlbarkeit erkannt werden. Denn der Dienst am Heil ist unfehlbar oder er ist auch nicht heilhaft. Olivis Ekklesiologie ist ein Markstein in der Geschichte der Theologie! Viele überspitzte Formulierungen (vor allem in der Apokalypsen-Erklärung) muß man von diesem Engagement her verstehen. Geistesgeschichtlich steht er übrigens dem Reformator aus dem Dominikanerorden Girolamo Savonarola, der 200 Jahre später gestorben ist, sehr nahe. – Ich fürchte, daß T. mit seiner Olivis-Interpretation die theologiegeschichtliche Entwicklung und Ausformung der Erkenntnis der päpstlichen Unfehlbarkeit in eine Enge geführt hat.

Die *letzte Theologengeneration* des 13. und die *erste* des 14. Jh. (u. a. Heinrich von Gent, Johannes Duns Scotus OM, Hervéus Natalis OP, Petrus de Palude OP, Johannes von Paris OP, Johannes de Polliaco) blieben weithin der traditionellen Lehre der Irrtumslosigkeit der ganzen Kirche, ihrer auf Schrift, Schriftgelehrsamkeit und lebendiger Väterüberlieferung begründeten unfehlbaren Lehrverkündigung und der überkommenen Theorie von der Universalgewalt des Papstes verpflichtet. Letztere wurde in der Auseinandersetzung um das Pastoralstatut der Mendikantenorden zwar kritisch befragt, aber kaum praktisch begrenzt: Diese kritische Frage wurde erst von praktischer Bedeutung, als sich das Verhältnis Papst-Universalkirche selber kritisch zuspitzte, und zwar durch die von verschiedenen Seiten und aus verschiedenen Gründen laut werdenden Appellationen an ein Konzil (gegen den Papst). Das 13. Jh. war das Jahrhundert der Allg. Konzilien (des XII.–XV. Konzils); es war das Jahrhundert des universalen Machtanspruchs des Römischen Pontifex. Die Spannung Papst-Konzil entlud sich aber erst in der Folgezeit; in seinem Traktat „De potestate regia et papali“ ist Johannes von Paris gewissermaßen ein Konziliarist, in seiner wenige Jahre später 1304 disputierten Quästion „De confessionibus audiendis“ mußte er eigentlich als Papalist bezeichnet werden. Dieser Magister hat sehr richtig gesehen: „... papa cum concilio maior est papa solo“ (157, Anm. 1). Der Verf. hat Johannes von Paris zu einseitig für die

These des Konziliarismus angeführt (154–159) und nicht berücksichtigt, daß Johannes Quidort ein überaus „wendiger Theologe“ war. Die legitimen Anliegen und Zielsetzungen des Konziliarismus wurden in den Auseinandersetzungen über den universalen Machtanspruch des Papstes, wie er theoretisch und praktisch geltend gemacht wurde, verdeckt und verfälscht, weil die Kritik an einem bestimmten, in der Tat mißlichen Verständnis des Petrusamtes in der Kirche vielfach als Ablehnung desselben ausgelegt wurde. Bekanntlich brachte Hermann von Schildesche († 1357) den Traktat des Johannes von Paris in die Schußlinie des „Defensor pacis“ des Marsilius von Padua. In den Auseinandersetzungen um das überkommene Verständnis der päpstlichen Vollgewalt komplizieren sehr viele Faktoren deren vorurteilsfreie Darstellung.

Wie undurchsichtig und ungeklärt die kirchliche und theologische Situation in der 1. Hälfte des 14. Jh. war, zeigt der *Konflikt des Papstes Johannes XXII. mit dem Franziskanerorden* über das rechte Verständnis des „usus pauper“. Im Anschluß an Petrus Olivi hielten die Spiritualen die vollkommene Armut, und also auch den Verzicht auf den Gebrauch des Lebensnotwendigen, für eine Sache des Glaubens, die durch das Evangelium, die Regel des hl. Franz und deren Auslegung durch Papst Nikolaus III. ein für allemal definitiv entschieden sei, verweigerten, allen Bemühungen der Päpste und des Konzils von Vienne (1312) zum Trotz, die (Ordens-)Gemeinschaft mit den Konventualen, bestritten Papst Johannes das Recht und die Vollmacht der Entscheidung und bezichtigten ihn auf Grund seines legitimen Eingriffes in den Streit der Häresie. Mit dem Argument der irreversiblen Glaubensentscheidung wurde schließlich sogar, wie die Sachsenhauser Appellation Ludwigs des Bayern von 1324 zeigt, Politik gegen den Papst gemacht. Die Ausführungen in diesem Kapitel, das man mit Spannung liest, zeigen, daß der Begriff der Glaubenswahrheit, des Glaubenssatzes und der kirchlichen, päpstlichen Lehrautorität außerordentlich unscharf war und noch nicht die spätere präzise Bedeutung hatte.

Diese Situation änderte sich auch nicht im *Konflikt zwischen Wilhelm von Ockham und Papst Johannes XXII.*, in dem der Theologe dem universalen Machtanspruch des Papstes mit dem Hinweis auf den Glauben der universalen Kirche begegnete. Indem Wilhelm von Ockham den unfehlbaren Glauben der Kirche vom Glaubenszeugnis und -entscheid des Papstes ablöste, die glaubende Kirche als die durch alle Zeiten und Räume sich hin erstreckende Gemeinde der Glaubenden identifizierte, konnte er weder Papst, noch Bischöfe, noch Konzil, noch irgendeine andere erfahrbare Institution als gültige Instanz der Glaubensentscheidung anerkennen; die „recta ratio“ der argumentierenden Theologie bzw. des einzelnen gläubigen Christen verbleibt dann noch als einzige kritische Instanz in Fragen und Sachen des christlichen Glaubens und der Moral. T. machte mit Nachdruck auf diese Konsequenzen der „nominalistischen Ekklesiologie“ Ockhams aufmerksam; deren Infallibilitätstheorie ist nicht nur anti-papal, sondern zutiefst auch anti-ekkliesial. Im Gegensatz zum Franziskanertheologen kam der Karmeliter *Guido Terreni* († 1344), Ordensoberer und Bischof, zu einem positiven, vom Verf. als „pro-papal“ bestimmten Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit. Deutlicher als sein Gegenspieler sah und erkannte Guido den Unterschied zwischen persönlichem Irrtum, der auch dem Römischen Bischof anhaftet, und der Irrtumslosigkeit der Glaubensentscheidung, die dem Papst als Oberhaupt der Kirche und Petrus-Nachfolger eigen ist. Diese Infallibilität gründet nicht in einer positiven Inspiration, sondern in der (negativen) bewahrenden Providenz Gottes. Weil die Irrtumslosigkeit Amtsscharisma ist, muß sie im Zusammenhang mit der Gnade und Aufgabe des Inhabers der „sedes apostolica“, der Petrus-Nachfolge, gesehen werden. Die Unfehlbarkeit des Pontifex Romanus ist die Unfehlbarkeit der „sedes apostolica“ und darüber hinaus zugleich auch die Unfehlbarkeit der „ecclesia catholica“. Diese Stichworte kennzeichnen die *Vollzugs-Gestalt* der kirchlichen und päpstlichen Infallibilität, die in den Darstellungen T.s deshalb nicht immer gebührend zum Tragen kam, weil er das Problem ganz wesentlich in seiner *doktrinären Gestalt* (im Zusammenhang mit Schrift, Offenbarung und Erkenntnis) sah. Nicht als ob man diese Wahl der Perspektive tadeln dürfte – T. hat darin wesentliche Erkenntnisse gewonnen, welche die gesamte Forschung bereichern und befruchten werden! –, vielmehr regt diese Sicht der Unfehlbarkeitsfrage an, den

ganzen Horizont in den Blick zu bekommen. Petrus Olivi ging die Frage der päpstlichen Infallibilität so an, daß er zunächst nach der Irrtumslosigkeit der Kirche und der „sedes apostolica“ fragte. Diese Ordnung des Gedankenganges (und der damit gegebene sachliche Zusammenhang der einzelnen Themen) kann ebenso in den Ausführungen des Guido Terreni, des Hermann von Schildesche u. a. festgestellt werden. Aus dieser Perspektive erhellt, was T. sachkundig aus seiner Sicht dargestellt hat: der Lehrentscheid des Römischen Bischofs ist keine akademische Lehr- und Fleißaufgabe! Im Entscheid des Papstes kommt der Glaube der Kirche zur Entscheidung. Der Satz von der Unfehlbarkeit des Papstes ist von seinen Anfängen an bis zu seiner Definition auf dem Vaticanum I ein kritischer Satz der Verantwortung, Selbstbindung und Verpflichtung der päpstlichen Lehrverkündigung. Dies ist das eigentliche und bleibende Ergebnis der Untersuchung, welches die systematische Theologie gewissenhaft zu bedenken hat. Der Satz von 1871 hat seine Geschichte, und er muß darum so ausgelegt werden, daß er in dieser Geschichte und umgekehrt diese Geschichte in ihm bestehen kann. Er muß in der Tat ausgelegt werden, und zwar weder willkürlich oder opportunistisch, sondern historisch getreu und gewissenhaft. Eine andere Vorstellung über die Funktion und Aufgabe der systematischen Theologie erkennt nicht nur diese, sondern auch die unabdingbare Bedeutung der historischen Theologie für die Dogmatik.

Es seien einige Corrigenda angemerkt: S. 7 Anm. 1: Traditionsbegriff; 13 Anm. 1: Frühscholastik; 23 Anm. 2 Z. 6 eorum) Clm 10247 enormium; 34 Anm. 4 Z. 2 irrecuperabiliter) Clm 10247 fol. 18v: irrepairabiliter; 59 Anm. 1 Z. 5: AHDL 28 statt 36 (denn das Archiv wird nach den tatsächlichen Bänden numeriert), so auch 63 Anm. 1 Z. 4: 18 statt 25–26 (u. ö.); 121 Anm. 1 Z. 3/4 v. u.: proposito; 131 Anm. 1 Z. 1: of the (doppelt!); 149 1321 statt 1318 (vgl. Denz. 921–24); 150: 1314 statt 1312 (denn Petrus de Palude bemerkt selbst im Quodlibet, Cod. lat. 744, Bibl. munic. Toulouse fol. 94vb, daß seit dem Erscheinen von „Inter cunctas“ (1304) 10 J. vergangen seien); 200 Anm. 1 Z. 5: modum; 206: Johannem. L. Hödl

Tromp, Sebastian, S. J., *Corpus Christi Quod Est Ecclesia*. Pars IV. De Virgine Deipara Maria Corde Mystici Corporis. 8° (XVI u. 496 S.) Rom 1972, Universitas Gregoriana.

Es ist dem hochbetagten Verf. als Verdienst anzurechnen, daß er seinem dreibändigen Werk „Corpus Christi quod est Ecclesia“ noch einen 4. Bd. hinzugefügt hat. Allerdings muß das neue Thema „Maria als Herz des Mystischen Leibes“ etwas weiter gefaßt werden, als die Titelangabe besagt; denn die Bezeichnung „Herz“ ist relativ neu und selten, da sie sich nicht vor dem Ersten Vatikanischen Konzil antreffen läßt (340). Besser entspräche dem Inhalt die Überschrift: Maria im Heilswerk Christi, oder: Maria in der Kirche Christi. Jedenfalls ist zu berücksichtigen, daß die Darstellung weit ausholt und manches einbezieht, was nur ganz entfernt dem Thema dient.

Der 1. große Abschnitt hat „Maria als Glied des mystischen Leibes in ganz einzigartiger Weise“ zum Gegenstand (5–335). Davon ist eigentlich nur das 5. Kap. direkt auf das Ziel der Beweisführung ausgerichtet: „Maria als Mittlerin und Helferin (socio) im Erlösungswerk“ (139–184). Die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung wird hier streng durchgeführt, auch sind naheliegende Übertreibungen vermieden: Der Verf. findet keinen Gefallen an dem Ausdruck „Maria Miterlöserin“ (178 f.), auch versucht er, die Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk mehr auf die grundlegende Erlösung bei der Menschwerdung und auf seine subjektive Erlösung durch Interzession einzuschränken, und die Ausführungen über das Priestertum der Gottesmutter sind sehr vorsichtig gehalten (183 f.). Der 2. große Abschnitt behandelt Maria als Mutter des Hauptes und Mutter der Glieder am mystischen Leibe Christi (337–439). Hier ist am bedeutsamsten das 2. Kap.: Maria Herz des mystischen Leibes, weil sie Mutter Kirche ist (346–377), während das nächste Kap. „Marienverehrung Mittel des Heiles und Zeichen der Auserwählung“ (379–437) in etwa den Rahmen des Ganzen sprengt, obschon die zurückhaltende Art der Darstellung den unbefangenen Leser leicht für sich gewinnen und auch überzeugen kann. Am Schluß folgen die Register (für die Schriftstellen, päpstlichen Urkunden, patristische Zeugnisse, Konzilien und Theologen bis zum Zweiten Vatikanum: 401–463) sowie ein eingehendes Verzeichnis