

Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit.

Die Lehre über die Einwohnung des Heiligen Geistes bei M. Jos. Scheeben.

Von Dr. Alfred Eröss (Rom).

Groß und erhaben lebte die Gestalt M. Jos. Scheebens in den Feierlichkeiten anlässlich seines 100. Geburtstages auf. Doch als Schmälerung seiner Bedeutung erklang oft mit Bedauern das Wort, das er trotz seiner Größe in mehreren Einzellehren allein geblieben sei. Hierbei war auch an seine Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes gedacht. Wir dürfen aber vermuten, daß eben hierin seine wahre Größe liegt und daß er eben in dieser Frage zu einer gesunden, organischen Weiterentwicklung der Theologie beigetragen hat. Wenn dies nicht von allen erkannt wurde, wenn er also hier allein blieb, so ist der Grund in nicht geringem Maße darin zu suchen, daß er — eine tragische Schicksalsgemeinschaft mit Meister Eckhart! — eben in seiner Lehre von der Gotteseinwohnung in der Seele mißdeutet oder mißverstanden wurde. Da nun die neuesten Forschungen die diesbezügliche Lehre seiner unmittelbaren Vorgänger zugänglich machten und seine erste Haltung in den Jugendwerken klarlegten, ist es möglich geworden, seine ganze Lehre besser und richtiger zu beurteilen.

I.

Wie Augustinus versuchte auch Scheeben die mystischen Tiefen seiner persönlichen Verbindung mit Gott, dem Dreipersönlichen, theologisch zu begründen. Schon im ersten Entwurf der „Mysterien“ beschäftigt ihn die Frage, was der tiefste Grund sei, daß Gott sein Lebensgeheimnis uns geoffenbart habe¹. Das erhabenste Geheimnis des Christentums ist ja das, daß wir von Gottes Dreipersönlichkeit wis-

¹ Weil wir der göttlichen Natur teilhaftig und wahre Kinder Gottes werden sollen, so müßte auch abgesehen davon, daß die Inkarnation einer göttlichen Person diese Erhebung unserer Natur vermitteln soll, der Unterschied der Personen in Gott uns offenbart werden, damit wir dadurch das Verhältnis, in das wir zu Gott treten, deutlich erkennen und verstehen. Scheeben, Die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums: Der Katholik 1861 I, 269.

sen und daß wir mit seiner Dreipersönlichkeit in eine wirkliche, lebendige Verbindung treten. Es ist also nicht bloß ein noetisches, sondern ein ontisches Verhältnis, das Scheeben mit der Unterscheidung von logischer und realer Offenbarung klar zum Ausdruck bringt. In der logischen Offenbarung erkennen wir die Wahrheit von Gott, dem Einen und Dreifaltigen, und entdecken sein Ebenbild in unserer Seele. In der realen Offenbarung jedoch tritt Gott mit seiner ganzen Fülle in sein Ebenbild ein, um es zu beleben und zu heiligen. Wenn also in diesem Dreifaltigkeitsbild der Seele „die göttliche Lebendigkeit und Kraft seines Ideals“ gefehlt hat, so ist nun die Seele durch die reale Offenbarung und das Eintreten Gottes in ihren Grund dieser göttlichen Lebensfülle teilhaft geworden. Schrift und Tradition nennen dieses Eintreten Gottes in die Kreatur ein Kommen, eine Einkehr und ein Wohnen der göttlichen Personen im Gerechten. Diese Einwohnung der Dreifaltigkeit ist es, „die ein inniges Verhältnis wechselseitiger Angehörigkeit zwischen der göttlichen Person und einer geschaffenen Person einschließt“. So ist das Problem einer persönlichen Beziehung zur Dreifaltigkeit mit dem der Einwohnung innerlich verknüpft.

Der erste, der dieses Problem ausführlich behandelte, war Dionysius Petavius. Seine Fragestellung ist die folgende: wenn Gott mit seinem Wesen allgegenwärtig ist, wodurch unterscheidet sich dann diese Gegenwart Gottes von seiner Gnadeneinwohnung in der Seele? Vielleicht dadurch, daß sich in der Seele des Gerechten die Dreipersönlichkeit Gottes real offenbart oder, in der Terminologie des Petavius gesprochen, Gottes Wesen durch die Eigenart (*proprium*) der einzelnen Personen mit uns in wesenhafte Verbindung tritt?²

Kaum hundert Jahre nach dem Tode des Petavius ist seine Lehre und die von ihm angeschnittene Frage sozusagen ganz vergessen. Die politischen und kirchengeschichtlichen Ereignisse haben unter dem Einfluß der liberalen und

² *Etsi una et simplex est substantia, quae universa permeat, non eodem modo cum omnibus copulatur* (Petavius, *De SS. Trinitate*, lib. 8 c. 6 n. 2). Sed enim Patrum illa testimonia . . . plus aliquid significant: ac peculiarem esse sancto Spiritui modum illum nescio quem ostendere videntur, quo iustificando formatur a Deo iusti mens, ut loquitur Augustinus: et quo cum illis copulatur, in iisque versatur, atque habitat, non communi illa ratione, qua creata omnia immensitate sua permeat, sed propria, necdum satis explorata . . . (ebd. n. 6; vgl. c. 5 n. 21).

rationalistischen Geistesströmungen die Glaubenswissenschaft gelähmt. Scheeben nennt diese Periode (1760—1830) die „Epoche des Verfalles“. Stattler³, Dobmayer⁴, Liebermann⁵ sprechen wohl von einer Einwohnung des Hl. Geistes, aber in einem Zusammenhang, der uns vermuten läßt, daß sie sich mit dem Problem nur oberflächlich beschäftigten. Trotzdem gebührt ihnen das Verdienst, den Gedanken aufrechterhalten und ihn so im 19. Jahrhundert den Restauratoren überliefert zu haben. Die ersten Theologen der neuen Schulen, wie Klee (Tübingen)⁶ und Perone (Rom)⁷, begnügen sich noch mit einem Hinweis auf diese Glaubenswahrheit. Passaglia, der Schüler Perones, ist vielleicht der erste, der die Frage wieder ausführlich behandelt⁸. Während der Lehrjahre Passaglias (1845 bis 1857) besuchten die römische Universität eine ganze Reihe der später bedeutendsten Theologen, wie Schrader (1840—48), Denzinger (1841—45), Hettinger (1841—45), Hergenröther (1844—48), Franzelin (1845—48), Hurter (1849—56), Stentrup (1850—58), B. Jungmann (1851—59) und Scheeben (1852—59).

³ *Theologia christiana theoretica* (Ingolstadt 1776 u. München 1777) n. 312 435. Vgl. von Schäßler, *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade* (Mainz 1867) 335; Lange, *De gratia* (Frib. B. 1929) n. 371. Passaglia zitiert öfters aus den Werken Stattlers.

⁴ *Systema theologiae catholicae* (ed. Th. P. Senestréy; Solisbaci 1819) Tomus VII, 176: „Petav., der die christliche Erblehre am gründlichsten untersucht und nachgewiesen zu haben scheint, trägt kein Bedenken, den Satz als eine katholische Lehre vorzutragen: Der Heilige Geist wird den frommen Gläubigen wirklich und wahrhaft mitgeteilt, um in ihnen zu wohnen. — Non idcirco oritur unio hypostatica, uti in concursu Dei generali et conservatione.“ — Vgl. Passaglia, *Synopsis de gratia* (lithogr.) art. I n. 6.

⁵ *Institutiones theologicae* (Mogunt. 1827) tom. IV 1, 34. Die ganze Stelle ist angeführt bei Passaglia a. a. O. nn. 19—20.

⁶ *Katholische Dogmatik*³ (Mainz 1845) III 32: „Unter *gratia increata* versteht man in der Schule die von Ewigkeit in Gott bestehende Gunst gegen die Kreatur.“

⁷ *Praelectiones Theologicae*³³ (Taurini 1872) vol. II 199: Praeter hos errores ac enumeratas catholicas veritates plura sunt, quae libere in scholis agitantur. Disputant enim inter se catholici theologi: Utrum gratia sanctificans qualitas quaedam physica vel moralis sit, creata vel increata, immo ipsa Spiritus sancti persona haberi debeat, quae substantialiter animae iusti communicetur, eamque vivificet, prout placuit magistro sententiarum, Petavio ac Thomassino (Tract. de gratia n. 473).

⁸ *Synopsis de gratia* (lithogr. 1333 S.) art. II (De partitione gratiae in creatam atque increatam) nn. 8—20 (S. 8—24).

Bei all diesen Theologen, bis auf Jungmann ausschließlich, ist eine deutliche Beeinflussung von seiten Passaglias nicht verkennbar. Jungmann dagegen steht schon ganz im Gedankenkreise Cerciàs⁹. Nur die Stellung Scheebens ist in dieser Frage nicht eindeutig. Wohl ist dies ein Zeichen seiner Unabhängigkeit und Größe; aber um eben diese Größe besser verstehen und schätzen zu können, möchte man wissen, wo er anknüpft, von wem er zu seinen Spekulationen angeregt wurde.

Als Scheeben seine theologischen Studien begann (1855), lehrten an der römischen Universität noch Passaglia und sein ehemaliger Schüler, später sein bedeutendster Mitarbeiter, Klemens Schrader. Passaglias innere seelische Haltung schwankte schon damals: bei seinem leidenschaftlichen Drang zum Studium vernachlässigte er seine Standespflichten und nahm sich keine Zeit für die religiösen Übungen, sogar die Betrachtung und die heilige Messe mußten Einbuße erleiden¹⁰. Der feinfühlende Scheeben empfand das mit Schmerzen. So schreibt er später über diese seine Besorgnisse:

„Ich habe von seinem Charakter von Anfang an das Schlimmste gefürchtet; und beruhige mich jetzt erst über die Begründung jener Gedanken, die schon früher, solange ich ihn kannte, in mir aufstiegen. Seine Schüler und namentlich auch viele unserer Alumnen haben ihn zu sehr adoriert, was mir oft das Blut ins Gesicht getrieben hat. Die allers. Jungfrau erbarme sich seiner und sei ihm dankbar für die Mühe, die er sich zu ihrer Verherrlichung gegeben hat¹¹.“

Nur zwei Jahre war Scheeben Schüler bei Passaglia. Im Spätherbst des Jahres 1857 schied dieser von seinem Lehrstuhl, nachdem Schrader vorher schon nach Wien berufen war; an ihre Stellen traten Franzelin und Cercià. Bei ihnen hörte Scheeben die Traktate „De Trinitate“ und „De

⁹ Bern. Jungmann, *Tractatus de gratia* (Brugis 1866). — So schreibt er darüber an P. Huber aus Brügge, 3. Mai 1868: „Die fortwährende Beschäftigung mit den Expositionen des P. Franzelin, für den ich, wie Sie wissen, zweimal diesen Traktat (*De Deo*) defendiert habe, macht es mir jetzt etwas schwer, meine Ideen anders zu ordnen, doch werde ich im Fall einer Publikation suchen, die Sache anders zu gestalten. Beim Traktat *De gratia* habe ich auch vielfach den P. Cercià benützt . . .“

¹⁰ Galetti, *Memorie storiche intorno al P. Ugo Molza e alla Compagnia di Gesù in Roma durante il secolo XIX* (Roma 1912) 134.

¹¹ Meckenheim, 6. 10. 1861; Brief an P. Delacroix, Rektor des Collegium Germanicum-Hungaricum. — Vgl. Lit. Handweiser 6 (1867) Sp. 150.

gratia“. Als er im Sommer 1859 nach Hause fuhr und bald darauf seine Erstlingsschrift „Natur und Gnade“ veröffentlichte, bekundete er in der Frage der Einwohnung des Hl. Geistes eine zurückhaltende Stellungnahme. Auch in seiner Artikelreihe im „Katholik¹²“ weist er die Lehre des Petavius einfach ab. Die Tübinger Quartalschrift hat dieses Verhalten beanstandet¹³. Kleutgen, der diese Kritik las, schrieb über die Angelegenheit an Scheeben¹⁴. Dies war vielleicht der äußere Anlaß, der Scheeben zu einer gründlichen Nachforschung antrieb. In den „Herrlichkeiten“ (1863) glaubt er schon „die Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes klarer und genügender dargestellt zu haben¹⁵“. Zu dieser Darstellung benutzte er höchst wahrscheinlich die Ausführungen Franzelins. Aber auch diese durch den Charakter des Buches bedingten Darlegungen Scheebens konnten Kleutgen nicht befriedigen. Als Scheeben daher nach einem Jahre die „Mysterien“ veröffentlichte, sprach er die Erwartung aus: „In den ‚Geheimnissen‘ hoffe ich die Ausstellungen des P. Kleutgen in Betreff der inhabitatio person. Sp. S. vollständig zu befriedigen¹⁶.“

Dies wäre in großen Zügen der äußere Gang der Lehrentwicklung, den Scheeben von 1855 bis 1865 gegangen ist. Nachher folgt keine wesentliche Änderung in seiner Auffassung, nur die Ausführung wird in den ersten beiden Bänden seiner Dogmatik bündiger und reifer. Auch die späteren Kontroversen, die er mit Granderath geführt hat, änderten seine Anschauungen nicht¹⁷.

¹² 1861 I, 275.

¹³ A. Schmid, Über Natur und Gnade. Mit Rücksicht auf die Theorien von J. Kleutgen und Dr. M. J. Scheeben: ThQschr 44 (1862) 45.

¹⁴ „H. Scheeben hatte voriges Jahr in einem Briefe an P. Boero einen Paragraph für mich eingeschaltet, und weil ich gerade in jenen Tagen einen Bericht über sein Buch in der Tübinger Quartalschrift gelesen hatte, schrieb ich in den Brief des P. Boero einige Zeilen. Hierauf bezieht sich alles, was er jetzt mit so großer Unruhe zu seiner Rechtfertigung sagt. Ich hatte ihm bemerkt, daß diese und jene Nebensache eine eigentümliche Meinung des Petavius, daß aber die Substanz der Lehre so gewiß sei, daß auch nach dem hl. Thomas u. Suarez man sie sine errore nicht leugnen könne“ (an P. Huber, 12. 9. 1862).

¹⁵ Brief an P. Huber, Frühjahr 1863.

¹⁶ Brief an P. Huber, Postscriptum (ohne Datum; der Brief wurde beantwortet Rom 23. 1. 1865).

¹⁷ Vgl. die Vorrede zum dritten Band der Dogmatik (1882) S. VIII—IX.

II.

Das Hauptverdienst des Petavius liegt eben darin, daß er zum erstenmal die ganze Fülle des patristischen Gedankengutes sammelte und in die Theologie wieder einführte. Zugleich vernachlässigte er aber die spekulative Tiefe der Scholastik, wodurch seine Deutung der Väterstellen an Klarheit und Logik einbüßt¹⁸.

Er sah klar, daß nach der Lehre der Griechen die Einwohnung des Hl. Geistes eine reale und wesentliche ist, daß also nicht nur seine Gaben, sondern auch er selbst wirklich und wahrlich in der Seele wohnt. Diese Einwohnung ist nach der patristischen Spekulation auf die unsichtbare Sendung des Hl. Geistes zurückführbar. Weil aber die Sendung nach außen notwendigerweise von dem ewigen Ausgang der dritten göttlichen Person bedingt ist, so ist dies eine Manifestation seines hypostatischen Charakters als Liebesgabe (Donum) des Vaters und des Sohnes. Hier zeigt sich nun der eigentliche Mangel des Petavius. Er unterscheidet nicht scharf genug zwischen Sendung, Schenkung und Einwohnung¹⁹. Daher schließt er ohne weiteres:

„Unde si donari posse, singulare est Spiritui sancto; neque alteri personae congruat: erit actu donari proprium eiusdem. Hoc autem est informare veluti fidelium animos, et sanctos, iustosque facere. Proprius est ergo sancti Spiritus iste ipse modus; neque personae alteri potest adscribi²⁰.“

Passaglia stimmt Petavius im wesentlichen bei, man möchte fast sagen, er habe die Ausführungen ohne eine

¹⁸ Man läuft leicht Gefahr, seine oft allzu langen und verwickelten Darlegungen auf eine einfache Formel zurückzuführen, die wohl klar, aber vielleicht weniger treu seine Gedanken wiedergibt. — Wenn man die Lehre des Petavius dadurch charakterisieren will, daß er im Gegensatz zu Scheeben nicht eine „donation spéciale“, sondern eine „union propre“ gelehrt hätte, so müssen wir dazu bemerken: Scheeben hat keine „donation spéciale“ in jenem ausschließlichen Sinne gelehrt; von Petavius kann man aber ebenso gut sagen, daß er nicht nur die „union propre“, sondern auch die „donation spéciale“ behauptet. Zu seinem „proprium“-Begriff beachte man jedoch solche Stellen wie z. B. diese: Quae quidem opera et effecta, quamvis personis tribus communia sint, tamen quibus privatim adscribuntur, in iis proprietatem quandam originis declarant. Etenim quia Pater fons est et primum principium τοῦ ὄντος . . . , ideo proprium illius munus est, rebus, ut sint, tribuere (De Trin. lib. 8 c. 4 n. 4. — Sperrungen von uns).

¹⁹ Porro datum esse nihil aliud est quam missum et applicatum esse; et in iustis habitare (ebd. c. 6 n. 6).

²⁰ Ebd. — Der innere Grund, weshalb Petavius auch eine „sanctificatio formalis“ von seiten des Hl. Geistes lehrt, ist kein

Kritik aufgenommen. Er nennt aber den einwohnenden Hl. Geist nach der Terminologie von Suárez die „unerschaffene Gnade“.

„Sed et aliud habetur donum, quod iustis confertur, quodque nemo negaverit increatam gratiam dici oportere. Istud vero est persona ipsa Sancti Spiritus, quae interiori missione iustis donatur et cum iustorum animis ratione sibi propria, adeoque cum Patre et Filio non communi artissime iungitur et copulatur²¹.“

Vom Schülerkreis Passaglias wurde diese Lehre zum größten Teil angenommen.

Schrader scheint, wenigstens in den ersten Lehrjahren, dasselbe doziert zu haben. Er nennt die „donatio Spiritus Sancti“ ausdrücklich „propria“ in seinen *Theses de gratia* (1869); in seinem späteren Werke erwähnt er die Einwohnung nur in ganz allgemeinem Sinne, und zwar bei der Behandlung der mystischen Theologie²².

Denzinger, der seine langgeplante Dogmatik wegen schwerer Krankheit nicht vollenden konnte, gab das Thema einem seiner Schüler zur Ausarbeitung²³. Hier wird zum

anderer als der, daß er darin eine folgerichtige Auswirkung der ausschließlichen Einwohnung sieht. „Est igitur quidam proprius sanctificandi modus in Spiritu sancto; cuiusmodi in nulla alia persona cernitur. Hic autem ad genus causae vel formalis necessario pertinet, non efficientis. Quod enim efficienter ab una persona fit; id commune esse debet omnibus“ (ebd. c. 5 n. 16).

²¹ Synopsis de gratia n. 10. — „Ergo iustorum sanctificatio nequit esse eidem omnino communis cum Patre et Filio. Est autem eidem communis cum Patre et Filio, si efficienter spectetur. Ergo eidem erit peculiaris, quatenus coniunctione naturae suae, ut tali affecta personali proprietate, iustos sanctificat“ (ebd. n. 16).

²² Schrader, *De theologia generatim* (Pictavii 1874) 183. — Vgl. H. Schauf, *Die Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes bei K. Passaglia u. Kl. Schrader*, in: *Scheeben-Festschrift des Collegium Germanicum-Hungaricum* (Rom 1935) 33–69. — Man beachte auch die bis heute noch nicht berücksichtigte Stelle in seinem Hauptwerk „*De triplici ordine*“ (Vindob. 1864) 193 (n. 196): „huius autem [substantiali Dei praesentia elevatoris ac sanctificatoris] vi Deus Trinitas mansionem apud nos facit et in nobis uti in s. Spiritu templo habitat“.

²³ Es ist die Dissertation von Anton Scholz, *De inhabitatione Spiritus Sancti*, Wirceburgi 1856. — Denzinger sendet dieses Werk nach Rom mit der Bemerkung (Würzburg 2. 5. 1857; an P. Huber): „Der Pack enthält 1) drei Exemplare der ‚Religiösen Erkenntnis‘; eines für das Kolleg, eines für P. Passaglia u. Schrader, eines gebunden für Kardinal Reisach; 2) zwei Exemplare des ‚Enchiridion‘ . . . ; 3) eine kleine Dissertation, *De inhabitatione Spiritus Sancti* von einem jungen Priester, meinem Schüler, der unter meinem Dekanat promoviert hat und die für die Patres Inter-

ersten Mal eine theologische Sichtung der Ausführungen des Petavius und eine Nachprüfung seiner Väterdeutungen versucht.

In noch vorzüglicherer Weise tat dies, wenn auch stofflich beschränkt, J. Hergenröther in seinem Werk über die Dreifaltigkeitslehre des hl. Gregor von Nazianz. Die Ergebnisse seiner Forschungen sind von besonderer Bedeutung, weil sie ganz in der Richtung der Scheebenschen Lösung liegen. — Es sei nur eine der wichtigsten Stellen angeführt:

„Das Bild der Ströme für die Gnadenerteilungen ist ohnehin in der Heiligen Schrift sehr gewöhnlich. In dem hier gebrauchten Bilde herrscht die Anschauung, daß die göttliche Gnade zuerst einfach hervorströmt, dann aber wegen der überschwenglichen Fülle in zwei Teile sich teilt durch die Erlösung des Sohnes und die Herabkunft des heiligmachenden Geistes. Die Gnade durch die Ökonomie des Sohnes besteht fort neben der Herabkunft des Geistes und bleibt mit ihr, obschon sie bereits vorher da war und diese erst erwirkte. Und in der Tat, Christus und der Heilige Geist vereinigen sich mit uns; letzterer aber ist es, der uns eigentlich geschenkt wird und in uns das Prinzip der Heiligung ist²⁴.“

In der Fußnote zu dieser Stelle lesen wir:

„. . . Diese Einwohnung der Gottheit, die Wirkung der Gnade und der Zweck der Missionen, auf göttlichem Wege durch die Heilmittel bewirkt, ist nach den mittelalterlichen Theologen die Einwohnung der ganzen Trinität (vgl. S. Thom., S. th. 1 q. 43 a. 5). Bei den alten Kirchenvätern ist aber die *ἐνοίκησις τοῦ θεοῦ* gewöhnlich die Wirkung des Heiligen Geistes als eigener Person, dem sie den *ἀγιασμός* als eigentümliches Merkmal besonders beilegen (vgl. Basil. ep. 349 bei Petav., De Trin. lib. 7 c. 13 n. 21 = PG 32, 789 B; Ep. 214 n. 4). Dem Ratschlusse und der Bestimmung nach ist die Heiligung, gleichwie die Erlösung, der ganzen Trinität gemeinsam; der Ausführung nach kommt, wie jene dem Sohne, so diese dem Heiligen Geiste besonders zu. *Efficienter toti Triadi communis, terminative vero propria Spiritus sancti*²⁵.“

Franzelin, einst Schüler, dann Nachfolger Passaglias auf dem Lehrstuhl, unterzieht die Väterstellen des Petavius einer prüfenden Analyse. Er zeigt, daß aus keiner von ihnen mit ausschließlicher Eindeutigkeit auf die „inhabitatio propria“ zu schließen ist. Unsere Verbindung mit Gott ist aber

esse haben wird.“ Vgl. Denzinger, Kritik der Vorlesungen des H. Prof. Thiersch (Würzburg 1847), wo er öfters über die „substantielle Einwohnung des Hl. Geistes“ spricht (82 ff. 99 ff. 132).

²⁴ J. Hergenröther, Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor v. Nazianz (Regensburg 1850) 246—248.

²⁵ Ebd. 247.

eine persönliche, insofern die Verbindung der Seele mit dem Gnadenspender terminativ in den Hl. Geist mündet (*velut terminative ipse sit cui coniungimur vinculo gratiae*) und zugleich vorzüglich in ihm die vorbildende Ursache ihrer Heiligkeit besitzt²⁶.

Nicht ohne Grund hat man den ersten Vorläufer Scheebens in Franzelin erblickt, dessen Lehre der seinen am nächsten steht. Scheeben beruft sich auch später immer wieder auf Franzelin und behauptet sogar, daß die Lehre Franzelins folgerichtig das Ergebnis seiner Ausführungen enthalten müßte²⁷.

In diesen Rahmen müssen wir also die Gestalt Scheebens ideengeschichtlich stellen.

III.

Es bieten sich in der Theologie drei Gelegenheiten, das Problem der Einwohnung aufzurollen: die Trinitätslehre, die Gnadenlehre und die Ekklesiologie²⁸. Passaglia behan-

²⁶ Franzelin, *Tractatus de Deo Trino*² (Romae 1874) Sectio IV (S. 620—667). Vgl. Kleutgen, *De ipso Deo* (Ratisb. 1881) 590 ff. — Um diese Übersicht zu vervollständigen, sei hier noch auf die Vorgänger Scheebens in Italien und Frankreich hingewiesen. E. Borgianelli S. I., der eine „*inhabitatio propria*“ lehrt, wird von Scheeben öfters zitiert. Sein Werk (*Il soprannaturale*) wurde in der *Civiltà Catt.* 16 (1865 III) 66—78 gelobt. Neben Borgianelli erwähnt Scheeben (*Dogm.* II 240 n. 592; vgl. Hurter III n. 201) noch Matignon (S. J.). Sein Werk (*La question du surnaturel* [Paris 1861; 1863²]) bekam Scheeben gelegentlich eines Besuches bei Bischof Malou zu Gesicht. Scheeben erwähnt in seiner Besprechung, daß Matignon „der substantiellen Einwohnung des Hl. Geistes besondere Aufmerksamkeit gewidmet“ hat (*Der Katholik*, 1863 I, 278). J. B. Malou, selbst ein Germaniker, studierte noch bevor Passaglia den Lehrstuhl bestieg (1832—35). Nach ihm ist eine „*union substantielle avec la divinité*“ ein Vorrecht der Gottesmutter (Malou, *L'Immaculée Conception* [Bruxelles 1857] II 168 ff.).

²⁷ Erklärungen über die Kontroverse bezüglich der Formalursache der Gotteskindschaft: *Der Katholik* 1885 I, 107 ff.

²⁸ Die Ekklesiologie kommt hier unmittelbar nicht in Betracht, da bei der Innewohnung des Hl. Geistes in dem mystischen Leibe Christi keine im strengen Sinn genommene „persönliche“ Beziehung vorhanden ist und auch sonst mehr das Wirken des Geistes gedacht wird, was nach Scheeben eine einfache Appropriation ist (vgl. *Dogmatik* I 888, n. 1050. — Über den Hl. Geist als „die Seele des mystischen Leibes“ s. Scheeben, *Die Heiligkeit der Kirche* [Frankfurt a. M. 1867] 3 ff.; *Dogmatik* I 67 114, n. 113 228 ff.; II 888, n. 459 ff.). Man beachte aber, daß nach Scheeben unsere Verbindung mit Christus als unserem Haupten einen neuen Aspekt der Begnadigung bedeutet, und damit auch eine Steigerung der „persönlichen“ Beziehung (Die

delt es „ex professo“ in der Gnadenlehre, ähnlich auch Kleutgen u. a.; Franzelin dagegen in seinem Traktat „De Deo Trino“. Dazu müssen wir bemerken, daß Franzelin die Gnadenlehre nie dozierte und so keine Gelegenheit hatte, seine Auffassung an dieser Stelle zu entwickeln. Es konnte ihn aber auch die Berufung Passaglias auf die Sendungen der göttlichen Personen als die sicherste Grundlage dieser Lehre bewogen haben, es in der Trinitätslehre zu untersuchen. Bezeichnend ist es, daß Scheeben ihm hierin folgt und methodisch von dem gleichen Punkte ausgeht. Dieser Umstand, so nebensächlich er auch scheint, ist für uns von großer Wichtigkeit. Um einen Theologen richtig zu verstehen, müssen wir seine Methode und seine Begriffe in Erwägung ziehen. Was Scheebens Begriffe angeht, so stoßen wir bei dem Studium seiner Schriften auf große Schwierigkeiten²⁹. Da er die ganze Tiefe der Dogmen, soweit nur möglich, erforschen will, kämpft er oft mit der Unzulänglichkeit unserer menschlichen Begriffe³⁰. Er versucht, mit Analogien annähernd, tastend zu beschreiben, was irdische Sprache nicht mehr auszudrücken vermag. Solche Stellen aus seinen „Mysterien“ oder auch aus der „Dogmatik“, ohne Schau seiner ganzen Synthese herausgegriffen, können mißdeutet werden und wurden es oft, und dadurch wurde auch oft seine ganze Lehre entstellt. Wir müssen deshalb, seinem Vorgehen treu folgend, sowohl die im Eingange seiner Ausführungen grundgelegten Begriffsbestimmungen als auch die Lehrbestimmungen vor Augen haben und in ihrem Sinne die darauffolgenden Weiterführungen deuten und erwägen.

Da nun Scheeben seine Darlegung der Einwohnung in seine Trinitätslehre einbaut, können wir über die wichtigsten zur Frage stehenden Begriffe (*proprium*, *appropriatio*, *missio*) hier Aufklärung finden.

Die *Proprietät* (*proprium*) als Eigenschaft einer göttlichen Person ist nach Scheeben der ihr eigene hypostatische Charakter.

Die *Aneignung* (*appropriatio*) dagegen ist jene Eigenschaft, die sich einem „*proprium*“ anschließt. Diese Anschließung kann freilich mehr oder weniger innig

Herrlichkeiten der göttlichen Gnade [Freib. i. B. 1862] 372; Mysterien des Christentums [Mainz 1933] 368; Dogmatik I 899, n. 1077).

²⁹ Vgl. I. Jeiler, Lit. Handw. 18 (1879) 10—11.

³⁰ Vgl. Mysterien 194 ff.

sein, und dementsprechend wird die göttliche Person „bloß irgendwie als Eignerin“ oder „auch als Repräsentantin“ dieser Eigenschaft auftreten³¹. Scheeben zählt vier Kategorien der Aneignung auf; Pohle u. a. folgen ihm darin³². Die letzte und höchste Kategorie betrifft unser Verhältnis zu Gott³³. Hier deutet Scheeben schon an, daß es in der wunderbaren Verbindung der Seele mit Gott durch die Gnade auch geheimnisvolle Beziehungen gibt, die mit dem gewöhnlichen Begriff der Aneignung nicht mehr zu fassen sind. Er denkt dabei hauptsächlich an die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechten. Schon in den „Mysterien“ schreibt er: „Ja, die Appropriation wird hier oft so stark, daß sie sich kaum von der Proprietät unterscheiden läßt³⁴.“ Und in der Dogmatik sagt er: „Übrigens gehen die hier vorkommenden Appropriationen teilweise über die bloße Appropriation hinaus, weil sie nicht bloß irgendwie an die Proprietät der einzelnen Personen sich anschließen, sondern förmlich auf ihr fußen, wie dies bei der Lehre von der Sendung der göttlichen Personen sich herausstellen wird³⁵.“

Scheeben deutet auf die unfaßbare Erhabenheit der Einwohnung hin, nennt sie aber ausdrücklich eine Aneignung (appropriatio), etwas, das auf der Proprietät fußt, aber sachlich noch nicht Proprietät ist, wenn der menschliche Verstand sie begrifflich auch schwer von ihr zu scheiden vermag.

Versuchen wir zusammenzufassen, worin sich nach Scheebens Lehre dieser Unterschied noch zeigen läßt. Die Hauptstelle, von der wir ausgehen müssen, ist jene, mit der Scheeben im dritten Buch seiner Dogmatik seine Darlegungen abschließt. Diese Stelle spricht für sich. Darum beruft

³¹ Dogmatik I 886, n. 1044. — Vgl. Franzelin, Tr. de Deo Trino, th. 13 (S. 216 ff.). — Diese Auffassung ist der Begriffsbestimmung Passaglias direkt entgegengesetzt. Passaglia nimmt den Begriff der Aneignung so eng, daß er jede Anschließung von vornherein unmöglich macht. „Appropriationes attributa complectuntur nulla originis relatione affecta, quaeque solum propter certam quandam cognationem uni potius quam alteri personae adscribitur“ (De Trinitate n. 98; lithogr. S. 243). Die Appropriatio wird auch „r[ealis] accommodatio (κατὰ κόλλησιν)“ genannt (S. 242). Er zitiert S. th. 1 q. 39 a. 7 ad 1.

³² Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik⁸ (Paderborn 1931) I 335.

³³ Dogmatik I 883, n. 1035.

³⁴ Mysterien § 25 (S. 134).

³⁵ I 890, n. 1053.

sich Scheeben auch später immer wieder auf sie, wenn es sich um die wahre Deutung seiner Lehre handelt. Ignatius Jeiler bemerkt in seiner wohlwollenden Kritik, daß aus den Ausführungen Scheebens nicht genügend klar hervorgehe, ob er eine „inhabitatio propria“ lehre oder nicht³⁶. Scheeben mußte diese Bemerkung vor Augen haben, als er bei der Drucklegung der nächsten Abteilung seiner Dogmatik schrieb:

„Von mehreren Seiten ist bemerkt worden, daß wir uns in der Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes nicht bestimmt genug darüber ausgesprochen hätten, ob dieselbe ein proprium des Hl. Geistes sei. In dem exklusiven Sinne, wie die Frage gewöhnlich verstanden wird, haben wir allerdings weder entschieden mit Ja noch mit Nein geantwortet; aber wir haben eben die Frage genauer zu formulieren gesucht, als es gewöhnlich geschieht, und in dieser Formulierung dieselbe Buch III n. 859 (vgl. Buch II n. 1068), wie uns scheint, so bestimmt beantwortet, daß über unsere Meinung oder über die Konsequenz derselben kaum ein Zweifel bestehen kann³⁷.“

Es soll deshalb diese Stelle hier angeführt werden:

„Ebenso zeigt sich in der Vermittlung durch den Hl. Geist recht deutlich das positive Verhältnis oder der innige Zusammenhang der Produkte der beiden Zeugungen, d. h. die durch die Abhängigkeit der einen von der andern bedingte und zugleich mit ihr gegebene innigste Gemeinschaft der adoptierten Kreatur mit dem natürlichen Sohne Gottes. . . . Hieraus aber ergibt sich auch zugleich, inwiefern die Vereinigung des Hl. Geistes mit den Begnadigten eine hypostatische oder persönliche ist. Sie ist eine solche insofern, als eben der Hl. Geist im Unterschiede von den übrigen Personen in ein besonderes, seiner Person eigentümliches Verhältnis tritt, resp. in dem Verhältnisse Gottes zur begnadigten Kreatur eine besondere Stellung einnimmt. Aber sie ist darum nichts weniger als eine hypostatische Einheit oder eine Vereinigung der Kreatur mit dem Hl. Geiste zu einer Person. Eine solche ist vor allem dadurch ausgeschlossen, daß der Hl. Geist der als bereits persönlich vorausgesetzten Kreatur durch Schenkung so angeeignet wird, wie er durch Ursprung dem Vater und dem Sohne als von ihm verschiedenen Personen eigen ist. Sie ist ferner auch darum ausgeschlossen, weil die Mitteilung des Hl. Geistes eine moralische Einheit der Person zwischen den Adoptivkindern und dem natürlichen Sohne Gottes vermitteln soll. Es kann daher auch nicht einmal von einer moralischen Einheit der Person die Rede sein, welche dem Hl. Geist ebenso ausschließlich zukäme, wie die hypostatische Einheit in Christus nur der Person des Sohnes zukommt. Eine solche moralische Einheit aber, welche unter verschiedenen Rücksichten dem Hl. Geiste und dem Sohne zugleich zukommt, besteht hier allerdings, so nämlich, daß

³⁶ Lit. Handw. 18 (1879) 11.

³⁷ Vorrede zu Band 2, Abt. 2, 1880, S. XI.

dieselbe hinsichtlich des Hl. Geistes nach Analogie der Einheit zwischen Geist und Leib, hinsichtlich des Sohnes nach Analogie von Glied und Haupt aufzufassen ist, woraus sich von selbst auch die innere harmonische Wechselbeziehung dieser doppelten Einheit ergibt³⁸."

Scheeben geht, wie gesagt, von dem Geheimnis in Gott, von dem Geheimnis der Dreifaltigkeit, aus. Da Gott in der Schöpfung nicht als dreifaltig hervortritt, offenbart sich in der natürlichen Ordnung nirgends dieses Innerste seines Wesens. Nur in der Übernatur hat Gott sein Geheimnis mitgeteilt, und zwar hat er uns nicht nur das Dasein dieses Geheimnisses im Glauben kundgetan („logische Offenbarung“), sondern mit der Erhebung unserer Natur zur Anteilnahme an der göttlichen hat er uns auch zugleich gewissermaßen in das „So“ dieses Geheimnisses eingeführt („reale Offenbarung“)³⁹.

Für uns kommt hier die letztere Art der Offenbarung in Betracht. Diese kann wiederum auf eine zweifache Weise erfolgen: 1. durch Ausdehnung und Fortführung oder 2. durch Nachahmung und Reproduktion der heiligen Dreifaltigkeit⁴⁰.

Im ersten Falle verbindet sich die göttliche Person mit einer geschaffenen Natur. Die Verbindung ist hypostatisch, da die göttliche Person ihre persönliche Proprietät (d. h. ihren eigentümlichen persönlichen Charakter) als die Persönlichkeit der mit ihr verbundenen menschlichen Natur bewahrt. Da ja die einzige Proprietät der göttlichen Person ihre hypostatische Eigentümlichkeit ist, wäre eine nicht-hypostatische Verbindung die exklusiv nur dieser einen Person zukäme (*propria*), gar nicht möglich. Andererseits kann eine in diesem Sinne hypostatische Verbindung nur zwischen Person und Natur, nicht aber zwischen zwei Personen stattfinden. So kommt auch nach der Lehre Scheebens eine exklusive (*propria*) Verbindung zwischen dem Hl. Geist und der Seele des Gerechten nicht in Frage.

Die Verbindung der Seele mit Gott besteht nicht im Heraustreten einer göttlichen Person aus Gott, sondern vielmehr in einem Hintreten der menschlichen Person mit göttlicher Hilfe zur Majestät Gottes, welche die Seele nach seinem Bilde und seiner Ähnlichkeit gestaltet und erfüllt. Das erste wesentliche Element des Unterschiedes ist also, daß nicht Gott der Träger dieser neuen Gestalt ist, sondern

³⁸ II 372 f., n. 858 f.

³⁹ *Mysterien* §§ 23—24; *Dogmatik* II 435, n. 1000.

⁴⁰ *Mysterien* § 24 (S. 125).

der Mensch als Theophoros. Es ist nicht eine göttliche Person, die hier in die geschaffene Welt eintritt, um ihr innerstes Leben darin „ausdehnend fortzuführen“, wie dies in der Menschwerdung geschah; in der Einwohnung der Gottheit in einer menschlichen Persönlichkeit wird jenes geheimnisvolle Leben nur „nachgeahmt und reproduziert“.

Diese Nachahmung und Nachbildung des göttlichen Innenlebens hat Scheeben schon in seinen Jugendschriften eingehend und mit Vorliebe erklärt. Die Nachahmung sieht er in unserer Neugeburt aus Gott, als deren Ideal und Motiv er die trinitarischen Ausgänge betrachtet. Die Nachbildung sieht er in unserem übernatürlichen Gnadenleben, in dessen göttlichem Erkennen und Lieben sich die zeugende Erkenntnis und persönliche Liebe Gottes ausprägen⁴¹.

Schon in diesem Seelenbilde tritt die Person des Heiligen Geistes besonders hervor; ihre hypostatische Eigentümlichkeit wird am vollkommensten nachgeahmt. Wenn wir diese Tatsache in die von Scheeben aufgestellten Kategorien einreihen wollen, so müssen wir feststellen, daß es sich hier um eine Aneignung im gewöhnlichen Sinne handelt. Der Hl. Geist ist nur Repräsentant jener nachgebildeten Gotteswürde, die sich an seine persönliche Eigentümlichkeit als ihr Vorbild anschließt.

Je mehr sich aber Scheeben in die mystischen Tiefen dieses Geheimnisses einlebt, je mehr er die griechischen Väter studiert, um so stärker empfindet er, daß die in der Seele gegenwärtige Gottheit nicht bloß Vorbild dieser Vergöttlichung ist, das nur von außen her die Dreigestaltung der Seele bestimmt, sondern zugleich mit der Gnade im Innersten der Seele diese zu ihrem Gleichnisse mitformt. Das Gottesbild der Seele hat dementsprechend nicht nur aus Gott, sondern zugleich auch in Gott Dasein und Bestand. Scheeben nennt von nun an die Beziehung der begnadeten Seele zur Dreifaltigkeit eine formelle, d. h. eine solche, deren Eigenschaft sich formell auf die persönliche Eigentümlichkeit der göttlichen Personen aufbaut. Der Heilige Geist ist ihm nicht mehr, wie er früher mit Franzelin gelehrt hat, bloß vorbildende Wirkursache (causa exemplariter efficiens), sondern zugleich Formalursache (causa formaliter efficiens) unserer übernatürlichen Gott-ebenbildlichkeit⁴².

⁴¹ Die übernat. Geheimnisse des Christentums: Der Katholik 1861 I, 269; Die Herrlichkeiten II 3 (S. 97).

⁴² Wenn Scheeben den Hl. Geist „Formalursache“ nennt, so braucht er diesen Begriff auch im analogen Sinn, da ja Gott im

Durch diese formelle Beziehung wird das Dreifaltigkeitsleben der Seele nicht nur „Nachahmung“ und „Reproduktion“ des innergöttlichen Geheimnisses, sondern „eine gewisse Fortführung der ewigen Produktionen“ und „ein gewisser Eintritt ihrer Produkte in die Kreatur“⁴³.

Durch die Behauptung, daß diese Verbindung eine formelle, substantielle, unmittelbare sei, wurde ihre Innigkeit bis ins höchste gesteigert. Die Seele vereinigt sich auf eine ihrem Wesen mögliche, innigste Weise mit der Gottheit, Gott ist und lebt in seiner ganzen Wirklichkeit in ihr. Die vertrauteste Beziehung zwischen Gott und Seele ist geschaffen: Er ist in ihr, sie ist in ihm. Scheeben versucht aber das Du und du in diesem innigsten Verhältnis zu klären. In Christus ist die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit wesentlich höher als in uns, und doch gibt es in dieser Verbindung kein Du und du. Die Innigkeit liegt dort in einer anderen Ebene, sie ist eine physische, die unsere ist eine moralische. Nach Scheebens Terminologie ist jene eine substantielle Einheit (*unio*), diese eine substantielle Verbindung (*coniunctio*). Ebenfalls ist die hypostatische Einheit in Christus keine hypostatische Beziehung, in uns dagegen ist eine solche möglich, d. h. eine persönliche Du-und-du-Beziehung zwischen Gott und Seele. Diese persönliche Beziehung muß im Gegensatz zur Person-Einheit in Christus eine moralische genannt werden. Da aber die Person und das Persönliche nicht etwas rein Moralisches ist, so ist unsere Verbindung zwar nicht als

eigentlichen Sinne keine Formalursache sein kann. Er baut seine Analogie auf den traditionellen Gedanken auf: *Spiritus Sanctus est animae anima*. „Da nun Geist und Leib sich verhalten wie Form und Materie, und demgemäß ihre Verbindung auf einer Information des letzteren durch ersteren beruht: so wird auch in unserem Falle das Verhältnis ein analoges sein und als eine Art von Information bezeichnet werden müssen. Eine Information im strengen Sinne *per inhaerentiam et confusionem in unam naturam* ist hier natürlich . . . ausgeschlossen Aber darum bleibt doch immer eine Information *per cohaerentiam et immetationem, resp. inhabitationem* denkbar . . .“ (Dogmatik II 368, n. 850). — Vgl. Dogm. I 544 n. 236 und II 788 n. 239. S. Thomas, S. th. 3 q. 2 a. 1; q. 31 a. 1 ad 1; q. 32 a. 1 ad 1; q. 57 a. 4. Prohászka, Ges. Werke XV 65. — Gott als „*forma intelligibilis*“ S. th. 1 q. 12 a. 2—5. Siehe dazu Caietanus In 3 q. 2 a. 1 (ed. Leonina 11 [1903] 24) und Scheeben, Dogm. I 568, n. 283.

⁴³ Mysterien § 24 (S. 125). — Vgl. Katholik 1884 I, 56.

Einheit, sondern als Beziehung in gewissem Sinne doch eine physische Verbindung mit der Gottheit⁴⁴.

Um die ganze Frage klar zu übersehen, sollen die wesentlichen Momente dieser Verbindung in einigen Punkten kurz und möglichst scharf umrissen werden.

1. Wie immer die übernatürliche Einwohnung der Gottheit geschieht, sie ist als untrennbar von der heiligmachenden Gnade zu denken⁴⁵.

⁴⁴ Vgl. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes* (Paris 1928) 106. Die dort erhobene Schwierigkeit betrifft also die Lehre Scheebens nicht. Übrigens wird die vom hl. Bonaventura erwähnte nicht physisch-hypostatisch persönliche Verbindung (In 1 dist. 23 a. 1 q. 1) auch vom hl. Thomas als möglich hingestellt („unio in persona et non in hypostasi“: S. th. 3 q. 2 a. 3); vgl. die Worte des hl. Thomas über das Johannesevangelium: *finis huius Evangelii est ut fideles templum Dei efficiantur et repleantur a maiestate Dei*. Prol. in Io. Ps.-Aug.: *Affuit ergo hac die fidelibus suis, non iam per gratiam visitationis et operationis; sed per ipsam praesentiam maiestatis* (Sermo 185 = PL 39, 2088; Sermo 182). Wie diese persönliche, aber nicht physisch-hypostatische Verbindung gedacht wird, dazu vgl. Schrader: „*Quod in Christo est unio καθ' ὑπόστασιν, id in nobis est unio κατὰ σχέσιν sive κατὰ θεσιν*“ (De tripl. ord. 199; vgl. 84). Scheeben: „Die übernatürliche Liebesvereinigung des Geschöpfes mit Gott müßte man gleichfalls eher eine physische als moralische nennen, weil sie sich auf eine gewisse Einheit der Natur stützt Nichtsdestoweniger, wenn man die Liebesvereinigung im Gegensatz zur Vereinigung der Natur nach auffaßt, kann man sie moralisch nennen“ (Natur und Gnade S. 145 Anm. — Vgl. Dogm. II 366 875, n. 847 bzw. 421). Über die Lehre des hl. Cyrillus von Alexandr. s. F. A. Stenstrup, *De Verbo Incarnato* (Oenip. 1882) I 275—362 und E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill* (Mainz 1905) 196 201. Nach Hurter ist diese Verbindung auch καθ' ὑπόστασιν (III n. 200; vgl. ZKathTh 2 [1878] 583). Kurz könnte man sagen: diese persönliche Verbindung sei als Einheit eine moralische, als Teilnahme (participatio) eine physische.

⁴⁵ An diesem Satz seiner Jugendlehre hielt er fest. Gegenüber Gregor von Rimini und den Nominalisten lehrt er, ganz wie Franzelin, daß eine von der Gnade unabhängige Einwohnung nicht nur der positiven Bestimmung halber, sondern schon allein in sich unmöglich ist. Dies ist die logische Folgerung aus jener Auffassung, die er von natürlicher und übernatürlicher Gottebenbildlichkeit darlegt (Mysterien § 27 [S. 144]). Der Hl. Geist zieht in sein übernatürliches Bild ein, um es zu beleben. Ein übernatürliches Bild der Gottheit wird aber die Seele „in der heiligmachenden Gnade — und in ihr allein“. Die heiligm. Gnade ist aber nicht nur die Vorbedingung, daß die Einwohnung verwirklicht werden kann, vielmehr tritt die Einwohnung tatsächlich immer ein, wenn diese Vorbedingung erfüllt ist. Hierin folgt Scheeben nicht Petavius (De Trin. lib. 8 c. 7 n. 8), sondern hält an der Lehre des Aquinaten fest (vgl. Mysterien § 26 [S. 136 ff.], § 31 [S. 162]; Dogmatik II 379, n. 872; Goffine-Scheeben, Handpostille

2. Die Einwohnung ist eine wesentliche und reale; die göttliche Substanz selbst wird in unsere Seele wunderbar eingesenkt⁴⁶.

3. Diese durch die Gnade bedingte, reale Einwohnung des göttlichen Wesens kann zweifach erklärt werden:

1) die göttliche Substanz, nur insofern sie in der heiligmachenden Gnade, ihrer Gabe (*donum creatum*), eingeschlossen ist — also mittelbar —, schenkt sich uns und verbindet sich mit uns.

Oder 2) die göttliche Substanz gibt sich uns selbst als Gabe (*donum increatum*) — also unmittelbar — und vereinigt sich mit uns.

Im letzteren Falle ist die Verbindung eine formelle, „substantielle“. Diese substantielle Verbindung hat Scheeben in seinen Erstlingsschriften geleugnet, von 1864 an jedoch verteidigt und gelehrt. Diesen Begriff prägten zuerst Lessius und Petavius, um — wie Kleutgen bemerkt — diese Verbindung von jener, die nur der Wirksamkeit und nicht der Substanz nach geschieht, zu unterscheiden. Bei Passaglia, Schrader, Hergenröther, Scholz kehren diese Ausdrücke wieder. Es wird darin der Unterschied zwischen den zwei Meinungen ausgesprochen; so bei Staudenmaier: „Diese Einheit mit Gott ist aber keine substantielle, sondern eine sittlich-religiöse⁴⁷.“ Diese „substantielle Verbindung“

[Aachen 1887] 397; Ripalda, *De ente supernat.* I d. 4 sect. 3 n. 27; Franzelin, *De Deo Trino th.* XLVIII: L. Atzberger, Die Sendung, Herabkunft und Gnadeneinwohnung des Hl. Geistes: *Theol.-prakt. Monats-Schr.* [Passau 1892] 322). Moderne russische Theologen haben die Lehre Gregors v. Rimini aufgenommen. So z. B. Bulgakow in seiner Lehre über das Pfingsten der Muttergottes (vgl. Scheeben, *Die Herrlichkeiten* I c. 13). Scheeben weiß auch nicht von einer Einwohnung, in der „le don divin précéderait en quelque sorte en nous le don accidentel et créé“ (Galtier 99). Wohl lehrt er mit Thomas und Franzelin eine wechselseitige Beziehung: *ex parte recipientis ratione priorem esse receptionem donorum ut dispositionem, sed ex parte finis et agentis „per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona eius . . .“* (Franzelin 637 nota; vgl. S. Thom., *In 1 d. 14 q. 2 a. 1 sol. 2*). Siehe *Die Herrlichkeiten* 97 ff.; *Dogmatik* II 377, n. 867.

⁴⁶ Diese von den Theologen allgemein gelehrte Wahrheit hatte Scheeben besonders gegenüber Kuhn hervorgehoben, da nach letzterem die Einwohnung als eine durch liebende „Gesinnung“ vermittelte „persönliche Geistesgemeinschaft“ aufgefaßt wurde (*Katholik* 1868 II, 588 ff.).

⁴⁷ *Die christliche Dogmatik* (Freib. i. B. 1848) III § 119, S. 745. — Vgl. Cerchia, *Tr. de gratia Christi* (Paris 1879) III S. 25; *Scheeben, Natur und Gnade* (München 1922, ed. Grabmann) 203—204; *Der Katholik* 1861 I, 275.

ist es, die Scheeben, wie gesagt, in seinen Erstlingsschriften ebenfalls verwirft und später wieder aufnimmt. Schon Nieremberg⁴⁸ schildert schön die Lehre von der „substantiellen Verbindung“:

„. . . la persona del Espíritu Santo entra, y habita al alma, complaciéndose allí con presencia particular. Por lo cual dicen algunos teólogos, que el justo participa de dos maneras la naturaleza divina⁴⁹. La una accidentalmente, por razón de la gracia. La otra sustancialmente, por el mismo Dios y naturaleza divina que con el Espíritu Santo tiene en sí.“

Die substantielle Verbindung darf freilich nicht im pantheistischen Sinn verstanden werden⁵⁰. Jene Theologen, denen die Zweiteilung in eine Seinsverbindung und eine Wirkverbindung als vollkommene Disjunktion gilt, reihen folgerichtig auch die unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott im Gnadenstand in die zweite Kategorie ein. Scheeben dagegen glaubt dieser Verbindung in der ersten Kategorie einen Platz anweisen zu können. Er unterscheidet eine zweifache Art der substantiellen Verbindung, nämlich eine wesentliche und eine wesenhafte. Die erste besagt substantielle Identität, die zweite substantiellen Zusammenhang (συνάφεια)⁵¹. Der substantielle Zusammenhang besagt im Gegensatz zur Identität nicht eine wesentliche, sondern eine organische Einheit. Letztere beschreibt Scheeben nach der Lehre der griechischen Väter als eine Verbindung, in der „die Substanz eines Wesens wenigstens teilweise dem andern mitangehört“.

Innerhalb dieser substantiellen Verbindung ist nun eine Klärung des Problems der persönlichen Beziehung zu der heiligsten Dreifaltigkeit zu suchen. Wir haben gesehen, daß Scheeben die Lösung nicht in der Richtung des Petavius — in einer ausschließlich-eigentümlichen Verbindung (unio propria) mit dem Hl. Geist — erblickt, sondern, wie im folgenden gezeigt werden soll, in einer harmonischen

⁴⁸ *Aprecio y estima de la divina gracia* (Madrid 1877) 155. — *Opere spirituali* (Venet. 1715) I 487.

⁴⁹ In der von Scheeben benützten Übersetzung Janins heißt es: *creaturam dupliciter coniungi cum Deo . . .* (Nieremberg beruft sich ausdrücklich auf Lessius, *De perf. div.*).

⁵⁰ Siehe Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*² II n. 274 (S. 401); Hurter, *Compendium*¹¹ III n. 194. — Bezeichnend ist, daß der immer vorsichtige Franzelin die Einwohnung nicht eine „substantielle“, sondern eine „substantive“ nennt (*De Deo Trino*² 637); ebenfalls die im Jahre 1858 an der röm. Universität verteidigten Thesen (th. 57—58).

⁵¹ *Dogmatik* II 363, n. 842.

Auslegung der patristischen und scholastischen Spekulation seine anscheinend neue Klärung herauszuarbeiten versucht.

IV.

Nun fragt es sich, wie sich in dieser innigsten Beziehung der menschlichen Persönlichkeit zu der Dreipersonlichkeit Gottes die einzelnen göttlichen Personen verhalten. Es ist klar, daß durch diese Beziehung nichts in der Gottheit geändert werden kann. Wenn also die göttlichen Personen eine besondere oder sogar eigentümliche Stellung in dieser Beziehung einnehmen sollen, so kann dies nur auf Grund ihrer ewigen, innergöttlichen, persönlichen Eigenschaften geschehen. Gibt es aber eine ewige, innergöttliche, persönliche Eigenschaft, die bei der Einkehr Gottes in die Seele „zur Geltung kommen“ kann⁵²? Vor allem könnte man hier jene Ordnung in Betracht ziehen, die auf Grund der trinitarischen Prozesse zwischen den göttlichen Personen besteht⁵³. Scheeben erwähnt sie schon in seinen ersten Schriften, aber nur in einem allgemeinen Sinne⁵⁴. Beim Studium der griechischen Väter wurde er auf diesen Gedanken immer mehr aufmerksam. Es kommen hier hauptsächlich die Schriften des hl. Cyrillus von Alexandrien in Betracht. E. Weigl, der die Lehre der „inhabitatio propria“ bei Cyrillus verneint, faßt die Auffassung des Kirchenlehrers folgendermaßen zusammen⁵⁵:

⁵² Dogm. I 894, n. 1066.

⁵³ Dogm. I 868 890, n. 999 ff. 1053.

⁵⁴ „Der Hl. Geist steht, als die dritte Person in der Gottheit, gleichsam an der Grenzscheide der hl. Dreifaltigkeit, und deshalb wird ihm zunächst die Vereinigung Gottes mit der Kreatur und der Kreatur mit Gott angeeignet“ (Die Herrlichkeiten 96). — Vgl. Katholik 1861 I, 274.

⁵⁵ Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien (Mainz 1905) 190. E. Weigl hat es auch bemerkt, daß Scheeben in diesem Punkte die Lehre des Petavius „modifiziert“ hat (187). Und diese Modifizierung ist wesentlich. Wenn wir sie auf ihre Quelle untersuchen, so führen die letzten Pfade nicht zu Passaglia oder Schrader, sondern zu Franzelin (und Cercià). Gegenüber der These, die unter Passaglia an der röm. Universität verteidigt wurde (1845, th. VIII.), wird in den Lehrjahren der letzteren die These so formuliert: *Deus Trinitas, tum nominatim Filius Unigenitus Patris eiusque Spiritus, qui sicuti est aeterna Trinitatis absolutio, ita credi debet creatae sanctitatis, in Novo saltem Testamento, per interiorum suimetipsius ac substantivam communionem temporalis consummatio* (1858, th. CXCI, S. 48). — Vgl. Franzelin: „Habes hic descriptam et personarum inhabitationem et personarum inhabitantium aliquem ordinem (proxime enim in nobis

„Wie der Geist Abschluß des göttlichen Lebensprozesses in der Trinität und Ausdruck der göttlichen Natur ist, so ist er auch nach außen diejenige Person, welche den Eintritt der Gottheit in die Kreatur vermittelt.“

Ähnlich faßt Hergenröther die Lehre des hl. Gregor von Nazianz zusammen: „Sowie er [der Hl. Geist] in der immanenten Tätigkeit Gottes der Schlußstein und die Krone ist, so ist er auch der Vollender für uns, der Urheber, der Geist der Heiligung (πνεῦμα ἁγιοσύνης), der Gnadenspender⁵⁶.“
 † Um diese Lehre der Griechen zu würdigen, glaubt Scheeben seine frühere Meinung erweitern zu müssen. Er sucht also, diesen Gedanken in seine Synthese einzubauen und ihn theologisch zu rechtfertigen. Da die Verbindung bezüglich der göttlichen Substanz eine unmittelbare ist, so kommt vielleicht hierin auch die Ordnung der Personen in irgend einer Weise zur Geltung. Die göttliche Substanz wird ja von den göttlichen Personen auf eine eigentümliche (*propria*)⁵⁷ Weise besessen: es fragt sich also, an welche dieser eigentümlichen Besitzweisen sich unsere Verbindung unmittelbar anschließt.

Gemäß der innergöttlichen Ordnung der Prozesse müssen wir antworten, daß unsere Verbindung sich unmittelbar an die Besitzweise der dritten Person anschließt. „Wie der Hl. Geist selbst wesentlich durch den Sohn vom Vater ausgeht und durch den Sohn mit dem Vater verbunden ist: so ist es ganz naturgemäß, daß die Selbstmitteilung Gottes

dicitur esse participatio Spiritus Sancti) . . . et distincte gratiam ac dona ut effectum unius communis efficientiae trium personarum“ (De Deo Trino² 631); „ . . . nec diversitatem coniunctionis significat sed distinctionem et ordinem internum personarum, quibus coniungimur“ (ebd. 654; vgl. 218). — R. Cercià: „Cum omnis largitio boni quae a Deo procedat sit effectus amoris Dei; hinc omnia dantur in Dei amore. Cum ergo hic sit Spiritus Sanctus; omnia dantur in Spiritu Sancto“ (De SS. Trinitatis mysterio [Neapoli 1880] 216). Vgl. Gaume, *Traité du Saint-Esprit* (Paris 1864) Introduction. (Siehe Scheeben, *Mysterien*, Anm. 259.) Franzelin beruft sich auf Ruiz, *De Trinitate disp.* 109 sect. 2 n. 6.

⁵⁶ A. a. O. 213. Die letzte Quelle Scheebens scheint also die Lehre der griech. Kirchenlehrer zu sein. Er selbst schreibt darüber vor 1875 an Kleutgen: „Allerdings habe ich die Kühnheit, manches Neue zu sagen, wenn ich es, aber stets nach langem Ringen und Mühen, klar erkannt zu haben glaube; und so habe ich auch in der Trinitätslehre sogar eine Menge von Sachen, von denen selbst die alte Scholastik nichts hat, und die mir selbst vor einem Jahre, ehe ich die Trinitätslehre der griechischen Väter im Zusammenhange studiert hatte, so unbekannt waren, daß ich nicht einmal eine Ahnung davon hatte.“

⁵⁷ *Mysterien* § 30 (S. 153).

an geschaffene Personen zunächst gerade in der Person des Heiligen Geistes geschehe, so daß dieselben auch spezifisch durch diese Person mit dem Sohne und dem Vater verbunden erscheinen, indem sie als Tempel und Träger des Geistes Brüder und Bräute des Sohnes und durch beides vollkommene Kinder des Vaters werden⁵⁸.“

„Die göttliche Lebenskraft flutet und kulminiert im Hl. Geiste, und daher muß die Mitteilung derselben an die Geschöpfe als eine Mitteilung des Hl. Geistes, des Geistes des göttlichen Lebens, betrachtet und bezeichnet werden⁵⁹.“

Das Problem betrifft also nur die Ordnung der Einwohnung. Wenn sodann gesagt wird, daß der Hl. Geist auf eine besondere Weise in uns gegenwärtig sei oder daß er mit seinem göttlichen und hypostatischen Charakter in die Kreatur eingeführt werde, so ist dies immer in diesem Sinne zu verstehen.

Scheeben erklärt selbst gegen Ende seiner Ausführungen, wie alle diese Beziehungen gedacht sind. „Die gesandte Person erscheint dann bloß als vorausgesandt, als Vorläuferin der sendenden, als zuerst in uns eintretend, ohne eigentlich durch eine besondere Funktion die Verbindung mit der sendenden zu bewerkstelligen und als Mittlerin zwischen den beiden, die sie verbinden soll, aufzutreten. — Das ist aber eben die Anschauungsweise, welche wir gewöhnlich mit dem Namen der Gesandten verbinden und welche die Schrift und die Väter namentlich auf die Sendung des Hl. Geistes anwenden. Nach den Vätern entspricht der ausgehenden Bewegung der göttlichen Personen eine rückläufige, indem der Hl. Geist durch seinen Eintritt, sein Bleiben und Wirken in unserer Seele uns zur Vereinigung mit dem Sohn und durch den Sohn zum Vater hinaufführt. Durch die Sendung, die Mitteilung des Hl. Geistes werden wir der göttlichen Natur teilhaftig gemacht, gelangen dadurch zur Gemeinschaft des Sohnes Gottes, der in uns wiedergeboren wird, und treten hiermit in Beziehung zu seinem Vater, der dann auch unser Vater wird⁶⁰.“

Durch diese Problemstellung wird der Schwerpunkt der Frage in das „Wie“ dieser Verbindung der Seele mit Gott

⁵⁸ Der Kath. 1884 I, 56. — Vgl. *Mysterien* § 30 (S. 158—160).

⁵⁹ *Mysterien* § 58 (S. 374—375).

⁶⁰ *Mysterien* § 31 (S. 165). Der Hl. Geist wird also nicht als Vermittler (medium) gedacht. Vgl. S. Thom., S. th. 1 q. 39 a. 8 ad 4: „ly per quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, . . . non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio.“

verlegt⁶¹. Wie wir sahen, nennt Scheeben die substantielle Verbindung eine „organische“. Diese wird von ihm „Gemeinschaft der Substanz“ (*κοινωνία*) oder genauer „Mitbesitz“ (*μετοχή*) und „Teilnahme“ (*participatio*) genannt⁶². Aus dieser Begriffsbestimmung heraus erklärt sich die ganze Lehre Scheebens von der Einwohnung des Hl. Geistes. Die Einwohnung ist in ihrem Wesen eben eine Teilnahme (*participatio*), sie „involviert ein wechselseitiges habere⁶³“. Hinsichtlich der Sendung aber sagt Scheeben: „Der allgemeine Ausdruck für das Ganze ist der: die Sendung einer göttlichen Person geschehe darin und dadurch, daß die vernünftige Kreatur dieselbe partizipiere⁶⁴.“

Um auf die besondere Stellung des Hl. Geistes bei dieser Teilnahme (*participatio*) zurückzukommen, so ist diese, wie schon bemerkt, durch die Ordnung der Einwohnung bestimmt. Da nämlich die Einwohnung eben in dieser Teilnahme besteht, so ist folglich auch eine Ordnung der Teilnahme anzunehmen. Der Hl. Geist ist kraft seines persönlichen Charakters, als Gabe (Pfand), Liebe und Band der „Abschluß“ des trinitarischen Wesens⁶⁵. In dieser seiner

⁶¹ Ähnlich auch Borgianelli, *Il soprannaturale* (Roma 1864) 207: „Il nodo precipuo della difficoltà nella inchiesta non consiste in ciò, che allo Spirito Santo si attribuisca la santificazione dell'anima, ed una unione con esso lei, che egualmente non si approprii alle altre due Persone divine; siveramente posto è nella esatta diffinizione del modo, onde lo Spirito dicesi ed è unito coll'anima giustificata.“

⁶² Natur und Gnade 145 Anm. — Dogm. II 364, n. 843. (Vgl. Weigl 198.)

⁶³ Dogm. II 364, n. 843. — Vgl. II 166 365, n. 435 846.

⁶⁴ *Mysterien* § 31 (S. 161).

⁶⁵ „Donum“ wird von Passaglia ein „nomen hypostaticum“ genannt (*De Trinitate* 131). Scheeben sagt mehr im Sinne Franzelins (*De Deo Trino*, th. XLVI. — Dieser sagt aber auch: *donum proprium est et personale nomen Spiritus Sancti*. S. 649), der Hl. Geist sei selbst ein „Donum hypostaticum“ (*Mysterien* § 29 [S. 150]). Ähnlich sagt Nieremberg: „siendo don el mismo Dios“ (162). Aus dieser Fassung folgt nicht, daß nur der Hl. Geist im eigentlichen Sinne Gabe sein kann, sondern nur soviel, daß bei der Schenkung Gottes an die Seele, diese formell auf den Hl. Geist bezogen werden muß, daß also die Einwohnung der Dreifaltigkeit „durch“ Ihn nur ein Zeichen und eine Folge seines hypostatischen Charakters ist (Dogm. I 850, n. 950; vgl. Kath. 1884 I, 56). — „Die Liebe“ als Produkt gefaßt ist ebenfalls ein persönlicher Charakter der dritten Person (Kath. 1861 I, 612). Scheeben unterscheidet aber scharf zwischen dem verschiedenen Sinn dieses Wortes (Dogm. II 852, n. 953) und nennt nur die Liebe als „terminus“ eine hypostatische (vgl. Kath. 1861 I, 266; Dogm. III 918, n. 464; Petavius, *De Trin. lib. 8 c. 4 n. 2*). — „Band“: „Der

Eigenart ist er in gewissem Sinne „Vehikel“ und „Siegel“, wodurch wir das göttliche Wesen zur Teilnahme in der Seele empfangen⁶⁶. „So erscheint gerade in ihr (der Person des Hl. Geistes) die göttliche Substanz als ein von Gott ausgehendes und an die Kreatur mitteilbares, und zwar geistig lebendiges und belebendes *semen divinum* oder Vehikel der Zeugung der Adoptivkinder Gottes⁶⁷.“

Diesen im letzten Satz angeführten Gedanken führt Scheeben dann weiter. Er ist als ein zweites, wesentliches Problem seiner Lehre zu bezeichnen. Im Grunde ist es ein Weiterbauen auf der grundgelegten Auffassung über die Art der Einwohnung: ist eine „substantielle Gemeinschaft“ im oben dargelegten Sinne nachgewiesen, so kann die Lehre von der „substantiellen Heiligung“ (wie Scheeben die vom Hl. Geiste als Formalursache ausgeführte ideale Fülle unserer Heiligkeit auffaßt⁶⁸) eher begründet und erläutert werden. Ist nämlich eine von der Gnade bedingte und von ihr untrennbare, aber nicht in ihr eingeschlossene, über sie hinausgehende Einwohnung, d. h. Verbindung mit dem gött-

Hl. Geist ist das Band, das, wie den Vater mit dem Sohne, in seinem Ausgange von beiden, so Vater und Sohn mit der Kreatur durch seine Einkehr in dieselbe verbindet“ (Mysterien § 30 [S. 159]). — „Salbe“ = *appropriatio* (Dogm. II 858, n. 390). — Hier sei auch darauf hingewiesen, daß Scheeben nach dem Sprachgebrauch der Väter (vgl. Weigl 15) den Hl. Geist auch „Bild“ Gottes nennt. Über den wahren Sinn dieses Ausdrucks, der an der Eigenschaft des Hl. Geistes als „Siegel“ sich anschließt, siehe nach Thomas von Aquin (S. th. 1 q. 27 a. 4 ad 2; C. err. Graec. 10) Franzelin, *De Deo Trino*², th. XXXI (S. 444 ff.) und Kleutgen, *Theol. der Vorz.* II n. 256. (Vgl. Scheeben, *Natur u. Gnade* 204 Anm.; *Kath.* 1862 I, 75; II, 285; *Mysterien*, S. 170 ff.; *Dogm.* II 369, n. 853.)

⁶⁶ *Mysterien* § 30 (S. 158). — „Der zweite, die innern Prozesse und Mitteilungen abschließende Prozeß ist gleichsam der Konduktor für die Überleitung des ersten nach außen in die Kreatur“ § 25 (S. 133).

⁶⁷ *Dogm.* II 371, n. 856.

⁶⁸ *Dogm.* II 362, n. 839. — Vgl. *Mysterien* § 30 (S. 155); *Kath.* 1883 I, 144 ff. — Scheeben schreibt es Petavius und Thomassin als Verdienst zu, daß sie hierauf die Aufmerksamkeit gelenkt hatten. Ersterer nennt die substantielle Verbindung mit Gott „substantialem ita, ut substantia ipsa Spiritus sancti nobiscum iungatur, nosque sanctos ac iustos ac Dei denique Filios efficiat . . .“ (*De Trin.* lib. 8 c. 4 n. 5); „Nos communicata Spiritus sancti substantia fieri iustos“ (ebd. lib. 8 c. 5 n. 1). Passaglias Beweis aus der Tradition lautet ebenfalls: „. . . homines non aliter iustos sanctosque fieri quam interiori et occulta Spiritus Sancti missione atque donatione. Iamvero mitti ut donum, ita proprium est Spiritus Sancti, ut aliis personis neque conveniat, neque convenire possit, Ergo . . .“ (*Synopsis de gratia* n. 15).

lichen Wesen, zugegeben, so liegt auch der Gedanke nahe, daß sie eine Ergänzung, eine Bereicherung und ideale Vollendung unserer Heiligkeit mitbringe. Das Wesentliche unserer Heiligung (*sanctificatio iustificans*, bzw. eine *consecratio per gratiam creatam*⁶⁹) ist schon durch die geschaffene Gnade verwirklicht. Durch die Teilnahme an der unerschaffenen Gnade, d. h. durch die unmittelbare und formelle Verbindung mit dem göttlichen Wesen, mit der Heiligkeit Gottes, erhält unsere Heiligkeit ihre herrliche Blüte⁷⁰.

Wollen wir also unsere Ansicht hinsichtlich der Bedeutung der Lehre Scheebens über die Einwohnung des Hl. Geistes kurz zusammenfassen, so können wir es als sein Hauptverdienst bezeichnen, daß er diese große überwältigende Wirklichkeit des Gnadenlebens theologisch vertieft und neu beleuchtet hat. Die Hauptschwierigkeit für eine synthetische Weiterentwicklung dieser Lehre lag darin, daß die Theologen sich vor die Alternative gestellt sahen: entweder ist die Verbindung der Seele mit dem Hl. Geiste eine persönliche, und dann ist sie eine „*propria*“, oder sie ist eine „*nicht-propria*“ und folglich auch keine persönliche. Scheeben brachte die theologische Spekulation über diesen toten Punkt hinweg, indem er erwies, daß

⁶⁹ Kath. 1885 I, 110. — „Wie aber die so (durch den Segen des Bischofs) schon heilige Kirche durch die Einkehr des Allerheiligsten abermals geheiligt wird, so wird auch die durch den Gnadenschmuck schon heilige Seele abermals geheiligt durch die Einwohnung des Heiligen Geistes, durch den Heiligen Geist selbst, mit dem sie verbunden ist, . . .“ (Mysterien § 30 [S. 155]). — Siehe die Kontroverse Scheebens mit Granderath (ZKathTh 1883 bis 1884; Kath. 1883—1885). Es sei nur erwähnt, daß er nach seiner eigenen Äußerung von Lessius „in sehr wesentlichen Punkten abweicht“ (Kath. 1883 I, 144). Es wird auch heute, nach einer besseren Kenntnis des Trienter Konzils (vgl. J. Hefner, Die Entstehungsgesch. des Trienter Rechtfertigungsdekrets [Paderborn 1909] 165 ff.), niemand mehr mit Granderath einen Widerspruch zwischen diesem und der Lehre Scheebens finden. Hierin hatte Kleutgen schon damals klar gesehen (Theol. der Vorzeit² Bd 2, 726, Nachtr. 3), und es ist verwunderlich, wenn noch heute manche so scharf gegenüber dieser Lehre auftreten. So z. B. J. Bellamy, der die Aufsatzreihe Granderaths kaum gelesen haben dürfte, sonst könnte er nicht von ihr schreiben, daß „le P. Granderath . . . crut même devoir le réfuter“ (DictThCath I 430), da ja Granderath selbst erklärt, daß er zu seiner Stellungnahme ursprünglich nicht von Scheeben herausgefordert wurde (ZKathTh 7 [1883] 491 Anm. 2).

⁷⁰ Vgl. Dogm. I 737, n. 666.

eine wirklich innige, lebendige, persönliche Verbindung möglich sei, ohne in jenem ausschließlichen Sinne eine „*propria*“ sein zu müssen⁷¹. Das erreichte er durch eine organische Weiterführung der Lehre der Tradition unter besonderer Berücksichtigung der Kirchenväter des Ostens. Scheeben versucht zum erstenmal, die Frage nach jeder Richtung hin zu beantworten. Das spekulative Durchdringen des Problems⁷² verbindet er mit einer gründlichen Vertiefung in die Lehre der Väter. Er nimmt die Kritik Franzelins an, entdeckt aber neben dem dynamischen auch das organische Element unserer Gottverbundenheit. Diese zwei Momente, die er als charakteristische des lateinischen und

⁷¹ Wenn die Autoren über „*inhabitatio propria*“ sprechen, so verstehen sie sie gewöhnlich in diesem ausschließlichen Sinne. Passaglia hat auch diese „ausschließliche Einwohnung“ gelehrt. (Porro haec Spiritus Sancti cum iustis coniunctio atque in iustis οὐσιώδης praesentia ita illius personae propria est, ut eodem pacto Patri et Filio adscribi non possit [1845, th. VIII]. — Die an der röm. Univ. verteidigten Thesen werden nach dem Sammelband der Bibl. Coll. Germ.-Hung. zitiert.) Wenn dagegen Scheeben eine „ausschließliche“ Einwohnung verneint, so lehrt er damit, daß diese weder eine exklusive Eigenschaft des Hl. Geistes sei („*proprietas alia a proprietate personali*“ Scotus, In 3 dist. 8 q. unica), noch mit der Person-Eigenschaft derselben zu verwechseln sei. Es ist vielmehr, wie er klar darlegt, eine an die Person-Eigenschaft der dritten Person sich anschließende Einwohnung (Dogm. I 886, n. 1044). So muß es auf einem Irrtum beruhen, daß man Scheeben die Lehre einer „*inhabitatio propria*“ in jenem ausschließlichen Sinn zugeschrieben hatte. Hurter zitiert ihn wohl mit Passaglia zusammen. Allem Anschein nach wird heute in den theologischen Handbüchern die Sentenz Scheebens nach seiner Angabe angeführt. Um sehen zu lassen, wie aus einer vorsichtigen Äußerung Hurters die Lehre Scheebens zur „Sentenz“ wurde, sollen hier einige Parallelstellen angeführt werden: Hurter, Theol. Dogm. Comp. III n. 201 (Oenip. 1903, 167); Beraza, De Gratia Christi [Bilbao 1916] n. 906; Pohle-Gierens II 550; Lercher III, n. 629.

⁷² Rein spekulativ versuchte, außer Borgianelli, auch Gutberlet eine Lösung zu finden. (Gutberlet war Schüler Franzelins: 1859 bis 1862.) „Wenn nämlich die Heilige Schrift und die Kirche die begnadigte Seele in eine besondere Beziehung zum Heiligen Geiste setzt, so ist das nach dem Gesagten nicht als bloße *appropriatio* zu fassen . . . Diese Beziehung des Heiligen Geistes zur Seele ist also dieser Person *eigen, propria*, nicht *appropriata*. Freilich ist sie ihm nicht *propria* in dem gewöhnlichen Sinne, als wenn nur der Heilige Geist eine besondere Beziehung zur Gnade hätte; wir haben ja gesehen, daß eine solche den drei göttlichen Personen zukommt. Wohl aber kommt sie einer jeden derselben in spezieller Weise entsprechend ihrer Person-eigentümlichkeit zu, nicht allen dreien, insofern sie die eine göttliche Natur besitzen. Es steht also diese Gnadenbeziehung streng

griechischen Geistes bezeichnet⁷³, verbindet er miteinander zu harmonischer Einheit. So gibt sich seine Darlegung als eine Synthese, welche die ganze Lehre berücksichtigt und erschöpft. Nach ihr ist unsere Verbindung mit der Dreifaltigkeit im wahren Sinne eine persönliche, da sie im Hl. Geist mit dem Vater und mit dem Sohn besteht, und zwar so, daß sie zugleich eine Lebensgemeinschaft ist, insofern wir durch den Geist dem Sohne zugesellt und mit ihm dem Vater zugeführt werden. — Unsere Begriffe können diesen Verhalt zwar nur bildlich ausdrücken, sie deuten aber auf eine Wirklichkeit, die, in der „Ontologie der Übernatur“ von der inneren Ordnung und Beziehung der göttlichen Personen bestimmt, in unserm Seelenleben Gestalt annimmt. — Scheebens Lehre ist also eine begrüßenswerte Aufschließung des Wahrheitsinhaltes, die in ihren wesentlichen Zügen weit über die Anschauungen seiner unmittelbaren Vorgänger hinausgeht.

Trotz seiner Größe und Universalität fehlte ihm aber leider die Form- und Ausdruckskraft der Klassiker; die letzte Formgebung und plastische Darstellung seiner Gedanken blieb ihm versagt⁷⁴. So ist es zu verstehen, daß seine Lehre in ihrer Fülle und Tiefe bis heute noch nicht erkannt und anerkannt werden konnte. — Wir haben es versucht, an einer Stelle seines dogmatischen Systems auf diesen bisher noch nicht voll gewürdigten Reichtum seines theologischen Schaffens hinzuweisen.

genommen in der Mitte zwischen der *proprietas* und der *appropriatio*, und gehört in diesem Sinne weder zu der einen noch der anderen Kategorie“ (Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theol. VIII [Mainz 1897] 605).

⁷³ Vgl. Dogmatik II 359, n. 833 ff.

⁷⁴ Schütz, Scheeben 1835—1935 (Theologia 1935, 173). Schon Jeiler macht uns aufmerksam auf „einige Mängel der Formulierung“, und meint, daß die „Prägnanz in der Formulierung seines Ideenreichtums die schwächste Seite des Verfassers“ sei (Lit. Handw. 16 [1877] 85—86).