

Communio Spiritus Sancti

Zur Theologie der „inhabitatio propria“ bei M. J. Scheeben

Die Fruchtbarkeit und Lebensdynamik der göttlichen Dreieinigkeit bestimmt in der Theologie Scheebens alle Aussagen und fügt diese in formaler Hinsicht zu einer integralen Theologie, in der das Wahre stets das (trinitarische) Ganze ist. Von dieser konsistenten trinitarischen Theologie her kann Scheeben mit vollem Recht „ein Hegel der katholischen Theologie“¹ genannt werden. Die Trinität bleibt als das Zentrum der Theologie mit allen anderen Dogmen verknüpft. Sie ist „der Quellpunkt eines ganzen wissenschaftlichen Systems, das sich aus ihrem innern System herausbildet und fortbildet, in dem sie sich selber als in ihrem realen Spiegelbild offenbart“². In der Trinitätstheologie ist das Konstruktionsprinzip der Gesamtheologie Scheebens gegeben³. Auch seine Theologie der „inhabitatio propria“ muß in diesem trinitarischen Gesamthorizont gelesen werden.

Dieser Beitrag möchte ein Zeichen des Dankes sein. Prälat Schauf hat sich unmittelbar vor dem Erscheinen der beiden Festschriften anlässlich des 100. Todestages von M. J. Scheeben mehrfach sehr positiv über meine Scheeben-Interpretation aus dem Jahre 1980/82, insbesondere auch der Pneumatologie, ausgesprochen. Daher soll hier ein zentraler Punkt dieser Untersuchung, nämlich Scheebens Theologie der inhabitatio propria, in einer überarbeiteten und erweiterten Form vorgelegt werden.

¹ A. KERKVOORDE, La formation théologique de M.-J. Scheeben à Rome (1852–1859), in: EThL 22 (1946), 174–193, hier: 191; ebenso E. PAUL, Matthias Joseph Scheeben (1835–1888), in: H. FRIES / G. SCHWAIGER (Hrsg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, II. München 1975, 386–408, hier: 403.

² M. J. SCHEEBEN, Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt. Ausgabe letzter Hand, hrsg. von J. HÖFER. Freiburg 1958 (= Gesammelte Schriften II), 111 [M].

³ Hierzu die wesentlichen Lineaturen in: K.-H. MINZ, Der dreifaltige Gott: Urgrund unseres Heils, in: N. TRIPPEN (Hrsg.), Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift zur Feier des 250jährigen Bestehens am 29. Juni 1988. Siegburg 1988, 244–263; dort in Anm. 3 weitere Literaturhinweise. Ferner: K.-H. MINZ, Artikel „Scheeben“, in: DSP 14 (1989), 404–408.

1. Kontexte

Die Begnadung hat ihre Wurzel in der sich mitteilenden Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens⁴. Darin ist eine Dynamik eingeschlossen⁵, deren Grund und Ziel in einer transzendentalen Einheit von Natur und Gnade besteht⁶. Bei einem solchen Zueinander schließt einerseits der bloß analoge Gebrauch des Leib-Seele-Schemas die Aporien des hylemorphistischen Modells aus⁷; andererseits bleibt aber in diesem katabatischen Denken das ‚Je schon der Gnade‘ konstitutiv⁸. Scheeben denkt von der Trinität her⁹, und diese Trinität bleibt Ziel allen kreatürlichen Lebens. Dabei indiziert die Natur-Gnade-Korrelation das ‚Je schon‘ der menschlichen Finalisation¹⁰, wobei sich auch hier das Schema von exitus und reditus (ἐξωσις) als formend erweist. Ihre letzte, der griechischen Sicht der Pneumatologie entsprechende Verdichtung¹¹ findet diese Existentialisierung in Scheebens Lehre von der ‚inhabitatio propria des Heiligen Geistes‘¹².

Das Ziel der Einwohnung der gratia increata besteht in der Zeugung von ‚Adoptivkindern Gottes‘. Bei dieser Qualifikation zur Kindschaft¹³ bewirken geschaffene Gnade und Heiliger Geist zusammen die volle Konstituierung einer einzigen Gotteskindschaft¹⁴. Die durch die gratia

⁴ Cf. H. GASPER, Ein Leib und ein Geist in Christus: Zur Gnadenlehre bei Matthias Joseph Scheeben, in: TRIPPEN, Priesterseminar, 264–308; DERS., Die Vermählung von Natur und Gnade als Modell für die Theologie Scheebens, unten 213–246.

⁵ Cf. E. PAUL, Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben. München 1970, § 20: Die Dynamisierung der Begnadung.

⁶ Dazu PAUL, Denkweg, § 28: Die transzendente Einheit von Natur und Gnade.

⁷ Zum heutigen Diskussionsstand: W. BREUNING (Hrsg.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie. Freiburg 1986.

⁸ Cf. PAUL, Denkweg, 287 f.

⁹ Dazu PAUL, Denkweg, 289.

¹⁰ Cf. PAUL, Denkweg, 288.

¹¹ Dazu ausführlich in K.-H. MINZ, Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben. Frankfurt 1982.

¹² Grundlegende Darstellung bei H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader. Freiburg 1941, bes. 163–179; DERS., Zu Scheebens Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes, in: PastB 48 (1937/38), 19–26; DERS., M. J. Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti, in: M. J. Scheeben teologo cattolico d'ispirazione tomista. Rom 1988, 237–249 (hier in den Anmerkungen 1 und 2 sehr ausführliche Literaturangaben).

¹³ Hierzu ausführlich K. ESCHWEILER, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes – Matth. Joseph Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg 1926, 153–164. J. TYCIAK, Der dogmatische Schriftbeweis bei M. J. Scheeben. Bedeutung und Methoden. Dülmen 1948, 19–21, nennt „Kindschaft Gottes“ ein Beispiel für die pragmatische Methode der Exegese Scheebens und ihre aufsteigenden Gesichtspunkte.

¹⁴ Cf. hierzu SCHAUF, Einwohnung, 111 (zu Passaglia und Petavius).

creata bereits grundgelegte Kindschaft erhält im Heiligen Geist ihre Vollendung. Scheeben sieht hierin sowohl seinen eigenen Grundgedanken als auch den der Väterlehre artikuliert.¹⁵

Mit M. Schmaus und N. Hoffmann¹⁶ kann diese „Gotteskindschaft“ als die „Mitte des gesamten Scheebenschen Denkens“¹⁷ bezeichnet werden. In dieser Kindschaft partizipieren die Begnadeten am Geist der Natur Gottes selbst. Die Kreatur tritt also in einer substantiellen Weise in eine Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit Gott.¹⁸ Durch solche informatio im Heiligen Geist wird die Kreatur mit der göttlichen Substanz ausgefüllt und geschmückt¹⁹; sie erhält ihre substantielle Heiligung. „Die Heiligkeit der begnadigten Kreatur besteht demnach nicht bloß in einer heiligen Beschaffenheit derselben, sondern in einer Besiegelung und Salbung, d. h. Ausschmückung und Erfüllung, mit dem heiligen Wesen der Gottheit oder mit der Substanz des höchsten Gutes und in einer wechselseitigen Angehörigkeit und Zusammengehörigkeit beider wie der von Leib und geistiger Seele, kraft welcher die Kreatur ihrerseits Gott geweiht und hinwiederum zur Gemeinschaft der Hoheit und Würde Gottes erhoben wird.“²⁰

Die gratia increata ist hier anwesend als „forma sanctificans substantialis“.²¹ In ihr wird zugleich die Würdigkeit (als Disposition sowie als moralische und physische Kraft) geschenkt, die der göttlichen Substanz entspricht. Dabei erscheint der Heilige Geist „wie als gratia gratis data, so auch als gratia gratum faciens, und zwar formaliter durch den Besitz seiner selbst, nicht bloß efficienter durch Verleihung der gratia creata, gratum faciens oder als forma gratificans substantialis.“²²

Den Adoptivkindern wohnt der Heilige Geist dann „als ein ihnen organisch verbundenes und einwohnendes substanzielles Prinzip des göttlichen Lebens“²³ ein. Dies erfolgt jedoch nicht so, wie die Geist-Seele den Leib

¹⁵ Dazu etwa M. J. SCHEEBEN, Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum, in: Kath. 64 (1884) II, 465–494, hier: 470.

¹⁶ M. SCHMAUS, Die Stellung Matthias Joseph Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: Katholischer Akademikerverband (Hrsg.), Matthias Joseph Scheeben. Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft, Mainz 1935, 31–54, hier: 42. N. HOFFMANN, Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M. J. Scheeben, Rom 1967, 261.

¹⁷ SCHMAUS, loc. cit.

¹⁸ So M. J. SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik [Dog]. Drittes Buch, hrsg. von W. BREUNING, Freiburg 1961 (= Gesammelte Schriften V), n 863.

¹⁹ Dog III, n 864.

²⁰ Dog III, n 865.

²¹ Ebd.

²² Dog III, n 866.

²³ Dog III, n 867.

1. Kontexte

Die Begnadung hat ihre Wurzel in der sich mitteilenden Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens⁴. Darin ist eine Dynamik eingeschlossen⁵, deren Grund und Ziel in einer transzendentalen Einheit von Natur und Gnade besteht⁶. Bei einem solchen Zueinander schließt einerseits der bloß analoge Gebrauch des Leib-Seele-Schemas die Aporien des hylemorphistischen Modells aus⁷; andererseits bleibt aber in diesem katabatischen Denken das ‚Je schon der Gnade‘ konstitutiv⁸. Scheeben denkt von der Trinität her⁹, und diese Trinität bleibt Ziel allen kreatürlichen Lebens. Dabei indiziert die Natur-Gnade-Korrelation das ‚Je schon‘ der menschlichen Finalisation¹⁰, wobei sich auch hier das Schema von exitus und reditus (ἐξωσις) als formend erweist. Ihre letzte, der griechischen Sicht der Pneumatologie entsprechende Verdichtung¹¹ findet diese Existentialisierung in Scheebens Lehre von der ‚inhabitatio propria des Heiligen Geistes‘¹².

Das Ziel der Einwohnung der gratia increata besteht in der Zeugung von ‚Adoptivkindern Gottes‘. Bei dieser Qualifikation zur Kindschaft¹³ bewirken geschaffene Gnade und Heiliger Geist zusammen die volle Konstituierung einer einzigen Gotteskindschaft¹⁴. Die durch die gratia

⁴ Cf. H. GASPER, Ein Leib und ein Geist in Christus: Zur Gnadenlehre bei Matthias Joseph Scheeben, in: TRIPPEN, Priesterseminar, 264–308; DERS., Die Vermählung von Natur und Gnade als Modell für die Theologie Scheebens, unten 213–246.

⁵ Cf. E. PAUL, Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben. München 1970, § 20: Die Dynamisierung der Begnadung.

⁶ Dazu PAUL, Denkweg, § 28: Die transzendente Einheit von Natur und Gnade.

⁷ Zum heutigen Diskussionsstand: W. BREUNING (Hrsg.), Seele. Problem begriff christlicher Eschatologie. Freiburg 1986.

⁸ Cf. PAUL, Denkweg, 287 f.

⁹ Dazu PAUL, Denkweg, 289.

¹⁰ Cf. PAUL, Denkweg, 288.

¹¹ Dazu ausführlich in K.-H. MINZ, Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben. Frankfurt 1982.

¹² Grundlegende Darstellung bei H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader. Freiburg 1941, bes. 163–179; DERS., Zu Scheebens Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes, in: PastB 48 (1937/38), 19–26; DERS., M. J. Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti, in: M. J. Scheeben teologo cattolico d'ispirazione tomista. Rom 1988, 237–249 (hier in den Anmerkungen 1 und 2 sehr ausführliche Literaturangaben).

¹³ Hierzu ausführlich K. ESCHWEILER, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes – Matth. Joseph Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg 1926, 153–164. J. TYCIAK, Der dogmatische Schriftbeweis bei M. J. Scheeben. Bedeutung und Methoden. Dülmen 1948, 19–21, nennt „Kindschaft Gottes“ ein Beispiel für die pragmatische Methode der Exegese Scheebens und ihre aufsteigenden Gesichtspunkte.

¹⁴ Cf. hierzu SCHAUF, Einwohnung, 111 (zu Passaglia und Petavius).

creata bereits grundlegende Kindschaft erhält im Heiligen Geist ihre Vollendung. Scheeben sieht hierin sowohl seinen eigenen Grundgedanken als auch den der Väterlehre artikuliert.¹⁵

Mit M. Schmaus und N. Hoffmann¹⁶ kann diese „Gotteskindschaft“ als die „Mitte des gesamten Scheebenschen Denkens“¹⁷ bezeichnet werden. In dieser Kindschaft partizipieren die Begnadeten am Geist der Natur Gottes selbst. Die Kreatur tritt also in einer substantiellen Weise in eine Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit Gott.¹⁸ Durch solche informatio im Heiligen Geist wird die Kreatur mit der göttlichen Substanz ausgefüllt und geschmückt¹⁹; sie erhält ihre substantielle Heiligung. „Die Heiligkeit der begnadigten Kreatur besteht demnach nicht bloß in einer heiligen Beschaffenheit derselben, sondern in einer Besiegelung und Salbung, d. h. Ausschmückung und Erfüllung, mit dem heiligen Wesen der Gottheit oder mit der Substanz des höchsten Gutes und in einer wechselseitigen Angehörigkeit und Zusammengehörigkeit beider wie der von Leib und geistiger Seele, kraft welcher die Kreatur ihrerseits Gott geweiht und hinwiederum zur Gemeinschaft der Hoheit und Würde Gottes erhoben wird.“²⁰

Die gratia increata ist hier anwesend als „forma sanctificans substantialis“.²¹ In ihr wird zugleich die Würdigkeit (als Disposition sowie als moralische und physische Kraft) geschenkt, die der göttlichen Substanz entspricht. Dabei erscheint der Heilige Geist „wie als gratia gratis data, so auch als gratia gratum faciens, und zwar formaliter durch den Besitz seiner selbst, nicht bloß efficienter durch Verleihung der gratia creata, gratum faciens oder als forma gratificans substantialis.“²²

Den Adoptivkindern wohnt der Heilige Geist dann „als ein ihnen organisch verbundenes und einwohnendes substanzielles Prinzip des göttlichen Lebens“²³ ein. Dies erfolgt jedoch nicht so, wie die Geist-Seele den Leib

¹⁵ Dazu etwa M. J. SCHEEBEN, Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum, in: Kath. 64 (1884) II, 465–494, hier: 470.

¹⁶ M. SCHMAUS, Die Stellung Matthias Joseph Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: Katholischer Akademikerverband (Hrsg.), Matthias Joseph Scheeben. Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft, Mainz 1935, 31–54, hier: 42. N. HOFFMANN, Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M. J. Scheeben, Rom 1967, 261.

¹⁷ SCHMAUS, loc. cit.

¹⁸ So M. J. SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik [Dog]. Drittes Buch, hrsg. von W. BREUNING, Freiburg 1961 (= Gesammelte Schriften V), n 863.

¹⁹ Dog III, n 864.

²⁰ Dog III, n 865.

²¹ Ebd.

²² Dog III, n 866.

²³ Dog III, n 867.

belebt²⁴, und auch nicht als eine *causa efficiens*, welche als Lebenskraft in die Seele eingegossen ist, sondern der Heilige Geist gehört vielmehr als konstitutives Prinzip in unaufgebbare Weise zum übernatürlichen Leben hinzu. „Da nun überdies das inhärente Prinzip des übernatürlichen Lebens nicht wie die natürlichen Lebensprinzipien seine nächste Wurzel und Quelle in einer geschaffenen Substanz, sondern unmittelbar im Heiligen Geiste besitzt und von ihm abhängt wie das Licht von der Sonne, so gehört der Besitz des Heiligen Geistes *innerlich mit zum Vollbesitze des übernatürlichen Lebens* und mithin *zur Konstitution der übernatürlichen Lebendigkeit der Kinder Gottes*.“²⁵

Wegen seiner Geistigkeit kann Gott nicht materialiter in der Kreatur einwohnen. Wie bei der Zeugung des Logos muß sich die göttliche Substanz als eine substanzielle *Form* mitteilen²⁶, womit neben dem substanziellen Zusammenhang auch eine „*substanzielle Ähnlichkeit*“²⁷ zwischen beiden gestiftet wird. „Während aber die göttliche Substanz in der ewigen Zeugung das Produkt derselben erst konstituiert, wird sie in der Zeugung der Adoptivkinder Gottes als *formierendes und belebendes Prinzip einem von ihr wesentlich verschiedenen Subjekte eingepägt, eingegossen* und wie ein *aus Gott strömender Odem eingehaucht*, so daß sie sich zur Kreatur verhält wie die *Seele*, genauer die *geistige Seele*, oder der *menschliche Geist zu dem Leibe*, dem er durch den *schöpferischen Odem Gottes eingehaucht* wird.“²⁸ Zwar verhält sich menschlicher Geist zum Leib wie *forma zu materia*, doch darf trotz einer derart bestehenden Analogizität das informierende Verhältnis Heiliger Geist – begnadete Kreatur nicht als ein solches „*per inhaerentiam et confusionem in unam naturam*“²⁹ verstanden werden. Denn die Kreatur ist bereits als solche konstituiert; zudem kann die geistige göttliche Substanz sich nicht mit der Materie verbinden. Daher ist eine „*Information per cohaerentiam et immeationem resp. inhabitationem*“³⁰ möglich, in welcher der Kreatur eine ähnliche Vervollkommenung geschenkt wird wie der Materie durch die *Form*³¹.

²⁴ Cf. Dog III, n 761 ff.: *gratia creata*.

²⁵ Dog III, n 867; n 868 weist auf die Aufhebung „der durch seine *animalische Natur* bedingten Korruptibilität“ des menschlichen Seins hin, welche Aufhebung unmittelbar nur durch die *gratia increata* möglich ist; trotz der *gratia creata* als Disposition muß hier der Heilige Geist als ein weiteres, wenn auch bloß formell unterschiedenes Moment hinzukommen.

²⁶ So Dog III, n 849; cf. auch n 850: keine Verschmelzung!

²⁷ Dog III, n 849.

²⁸ Ebd.; n 850 mit Hinweis auf 1 Kor 6,17 als „*locus classicus* für die substanzielle Gemeinschaft mit Gott“.

²⁹ Dog III, n 850.

³⁰ Ebd.

³¹ Cf. das „Anhangen“ bei der *דבקות*, auf das SCHEEBEN in seinem Handbuch der katholischen Dogmatik. Sechstes Buch, hrsg. von H. SCHAUF Freiburg³1957 (= Gesammelte Schriften

Vom Bild der Ehe her (1 Kor 6,17) läßt sich folgern, „daß die Einwohnung ein *organisches Verhältnis der wechselseitigen Angehörigkeit und Zusammengehörigkeit zu einem Ganzen* zwischen der geistigen Substanz Gottes und der der begnadigten Kreatur einschließe, welches in ähnlicher Weise *ein durch die Macht des göttlichen Gnadenwillens geschaffenes Äquivalent der natürlichen Einheit zwischen Geist und Leib* im Menschen bildet, wie der Wille Gottes in der Ehe ein Äquivalent der natürlichen Einheit zwischen den Gliedern desselben Körpers schafft“³². Und von der Heiligen Schrift her (etwa 2 Kor 1,21 f.)³³ können die Begriffe „Besiegelung“ und „Salbung“ als Bilder für „eine gewisse Information, aber ohne Verschmelzung, sondern bloß durch *Einfügung*, wie die eines Juwels in einen Ring, und durch *Erfüllung*, wie die eines Gefäßes mit balsamischer Salbe“³⁴ als weitere Analogate für die Einwohnung des Heiligen Geistes herangezogen werden. Durch diese Bilder wird das in der Einwohnung entstehende neue Ganze deutlich prononciert³⁵.

In solcher Besiegelung wird die Kreatur nun „zur innigsten *Gemeinschaft und Ähnlichkeit des Seins* mit Gott erhoben“³⁶ und gelangt zum Mitbesitz am Geist Gottes. Die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist stiftet der Kreatur eine höhere Würde ein, „und die in diesem Sinne verstandene ‚*communicatio (κοινωνία) Spiritus Sancti*‘ (2 Kor 13,13) ist eben der prägnanteste Ausdruck für das Wesen und die Bedeutung der Einwohnung des Heiligen Geistes in Hinsicht auf die in der Vollziehung der Adoption enthaltene Zeugung aus Gott und Vermählung mit dem Sohne Gottes“³⁷. Zur Bekräftigung seiner Interpretation von *κοινωνία* und Einwohnung führt Scheeben Schriftstellen an, zugleich auch deren ‚gleichsinnige Deutung‘ durch die *griechischen Väter*³⁸. In dieser Gemeinschaft mit

VII), n 401, Anm. 17, eingeht. Ein Vergleich zwischen *ἐνωσις* und *דבקות* könnte das Problem von Identität/Differenz in Scheebens Vermählungstheologie erhellen, zumal sich Scheeben auch mit den Spekulationen der Kabbala beschäftigt hat, z.B. in seiner Besprechung der „*Harmonikalen Symbolik*“ von A. VON THIMUS, erschienen unter dem Titel „*Musikalische Harmonielehre in ihrer Bedeutung für die vorchristliche Philosophie*“, in: LitRsch 4 (1878), 240–249 und 267–274. Cf. hierzu G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt 1957, 132 f. und 410, Anm. 5–7.

³² Dog III, n 850; n 851: Analogie der Eucharistie und der *unio hypostatica* in Christus. Cf. auch M, § 71: Eucharistie als Fortsetzung der göttlichen Zeugung.

³³ So Dog III, Seite 403, Anm. 16 als Hinweis des Herausgebers.

³⁴ Dog III, n 852.

³⁵ Cf. M, § 75: Zusammenhang der Eucharistie mit der Sendung des Heiligen Geistes. Hierzu F.-J. BODE, *Ein Leib und ein Geist in Christus: Zur Eucharistielehre bei Matthias Joseph Scheeben*, in: TRIPPEN, *Priesterseminar*, 309–333, bes. 313: Das trinitarisch-doxologische „*Konstruktionsprinzip*“ der Eucharistieauffassung Scheebens.

³⁶ Dog III, n 852; cf. § 168: höheres Standessein!

³⁷ Dog III, n 852.

³⁸ So der Hinweis in Dog III, n 853.

der göttlichen Natur, die durch die gratia increata dem *Sein* der Kreatur eingestiftet wird, erhält diese eine höhere und vollere Kindschaft, als es in der gratia creata der Fall ist³⁹.

2. Konkrete Heilswirklichkeit: inhabitatio propria des Heiligen Geistes

Im Kontext einer integralen Trinitätstheologie kommt die eine göttliche Substanz ebenso wie die operatio ad extra in die Begnadung *allen* göttlichen Personen in perichoretischer Weise zu; jedoch ist ihr Besitz im Begnadeten jeweils verschieden. Wie nämlich in der immanenten Trinität jede Person die *eine* und einzige göttliche Natur auf eine nur ihr eigene Weise besitzt⁴⁰, so besitzt sie sie auch in bezug auf die geschaffenen Naturen, wie zum Beispiel in der hypostatischen Union des Logos⁴¹.

In *Dogmatik II* wird dieser Gedanke einer *spezifischen* Einwohnung von einer doxologischen Perspektive her entwickelt⁴². Die göttlichen Personen bilden nämlich den Gegenstand des übernatürlichen Erkennens und Liebens⁴³. In der visio beatifica sind sie ein solches Ziel der begnadeten Seele, welches als ebendiese Vollendung von seiten der beseligten Kreatur Ehre und Verherrlichung beanspruchen kann. Zwar wohnen im übernatürlichen Lebensgefüge der Kreatur *alle* göttlichen Personen in der begnadeten Seele, doch verlangt jede von ihnen, und zwar aufgrund und in ihrer hypostatischen Einmaligkeit, Ehre und Verherrlichung. Dieser Anspruch resultiert aus der *tatsächlichen*, konkret heilsgeschichtlichen Einwohnung in ihrer dreifaltigen Differenziertheit. Hierbei kommt dem Heiligen Geist als dem Repräsentanten der göttlichen Heiligkeit und als persönliche Liebesgabe eine besondere δόξα zu. Als charakteristisch für Scheeben zeigt sich hier (wieder) sein Ausgehen von der tatsächlichen, konkreten Offenbarung, in welcher Wort und Antwort miteinander korrespondieren. Trinitätstheologie artikuliert sich somit als Dialogische Theologie⁴⁴.

³⁹ So Dog III, n 862.

⁴⁰ Hierzu MINZ, Pleroma, 87–106.

⁴¹ So M, 141.

⁴² M. J. SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik. Zweites Buch, hrsg. von M. SCHMAUS. Freiburg 1948 (= Gesammelte Schriften IV), n 1074.

⁴³ Dazu jedoch die Anfrage von SCHAUF, Einwohnung, 179.

⁴⁴ Dog II, n 1074: „Da nun jede einzelne göttliche Person in ihrem besondern hypostatischen Charakter eine speziell an sie gerichtete Ehre beanspruchen und, wie als besondere Inhaberin der göttlichen Person, so auch als besondere Inhaberin eines Herrschaftsverhältnisses auftreten kann: so folgt, daß bei ihrer Einkehr in die Seele zwar stets alle Personen zugleich,

Der Heilige Geist wohnt in der Seele „als in *seinem*, ihm auf *eine besondere Weise eigenen Tempel*, obgleich er diesen Tempel nicht nur wegen der Einheit der Substanz, sondern auch wegen seiner persönlichen Relation zu den andern Personen nicht ohne sie, vielmehr nur für sie in Besitz nehmen kann“⁴⁵. Damit aber erfährt das dogmatisch-spekulative Problem der inhabitatio propria eine Präzisierung, da nunmehr gefragt werden muß, wie eine eigentümliche, *reale* Beziehung zwischen einer göttlichen Person einerseits und einer kreatürlichen Person andererseits überhaupt möglich ist⁴⁶.

In einer solchen Einwohnung des Heiligen Geistes erweist sich dieser ja nicht nur – im Rahmen eines Urbild-Abbild-Schemas – als causa efficiens und exemplaris der Adoptivkindschaft, sondern er ist auch „in gewissem Sinne die ‚causa formalis‘“⁴⁷. Diese „causa formalis“ wird denjenigen göttlichen Personen zugesprochen, welche die Gotteskindschaft mitbegründen. Nach Scheeben wird die Seele durch den Heiligen Geist der Heiligkeit der göttlichen Natur teilhaftig und personal in das trinitarische Gespräch einbezogen. Im Bild: Wie der bereits heilige Kirchenraum durch die expositio des Allerheiligsten in der Monstranz nochmals eine Heiligung erfährt, so erhält die bereits durch die Gnade (Gnadenschmuck) heilige Seele in der Einwohnung des Heiligen Geistes eine weitere Heiligung. Der Heilige Geist heiligt den Menschen „als innewohnende Person“⁴⁸.

In dieser hypostatischen Gabe des Geistes erfolgt die Zeugung zu Adoptivkindern Gottes (cf. Röm 8,14). Scheeben weist dabei ausdrücklich darauf hin⁴⁹, daß die gratia gratum faciens als solche zu einer Konstituie-

aber jede in besonderer Weise, dieselbe in *Besitz nehmen* und in derselben als in ihrem ihnen *geweihten Hause* oder *Tempel wohnen*. Ganz besonders kommt diese Einwohnung dem Heiligen Geiste zu, weil er die Heiligkeit Gottes repräsentiert und die Heiligkeit der Seele vorbildet, und weil er ferner, wie er per exc. die persönliche Gabe der göttlichen Liebe ist, so auch naturgemäß zunächst und vorzüglich die Hingabe der Seele an Gott durch ihre Gegenliebe entgegennimmt; wie *er* mit Vorzug der ‚süße Gast‘ der Seele ist, der in *ihr* Haus kommt, so ist *er* auch zunächst der heilige Herr, der sie zu *seinem* Tempel macht und dadurch zugleich für den Vater und den Sohn in Besitz nimmt.“ Ähnlich formuliert M, 142. Dazu auch Dog II, n 1075–1077; in n 1077 weist Scheeben auf Petavius hin: in seiner Lehre sei die inhabitatio propria des Heiligen Geistes nicht schon in der gratia gratum faciens mit gegeben.

⁴⁵ M, 142.

⁴⁶ Cf. SCHAUF, Einwohnung, 165, mit Hinweis auf andere loci theologici, an denen das ebenfalls diskutiert werden kann, etwa in der Ekklesiologie, Mariologie oder Christologie.

⁴⁷ M, 143.

⁴⁸ M, 143; ebd.: „Wie der Heilige Geist aus der Heiligkeit des Vaters und Sohnes ausgeht, aber eben dadurch auch ihnen eigen bleibt: so geht er in die uns geschenkte Heiligkeit durch seine Einwohnung mit hinein, wird auch uns eigen, nicht als inhärierende Beschaffenheit, sondern als innewohnende Person.“

⁴⁹ In M, 144.

nung dieser Adoptivkindschaft hinreiche⁵⁰. In seiner komparativischen Sicht der Heilswirklichkeit kann und muß Scheeben aber daran festhalten, daß über diese Weise von Begnadung hinausgehend in der *gratia increata*, in welcher der Heilige Geist selbst geschenkt wird und selbst einwohnt, die Gotteskindschaft eingestiftet wird. Die Würde einer Kindschaft erhält darin „ihren höchsten Glanz und Wert“⁵¹. Es kann daher gesagt werden, „daß die Gnade und Liebe nicht bloß insofern, als sie die Seele Gott gleichförmig machen, sondern auch dadurch, daß sie den eigenen Geist Gottes zum Eigentum und innersten Besitztum der Seele machen, die Würde der Kinder Gottes konstituieren“⁵².

Damit aber ist das „Sowohl – als auch“ in Scheebens Ausführungen zur Sprache gebracht, das in der Polemik Th. Granderaths übersehen wurde. Diakritischer Punkt bei diesem „Gnadenstreit“ bildet nämlich die *höhere* Weihe der Begnadeten durch die intime Präsenz des Heiligen Geistes. Hierdurch erfolgt die höchstmögliche *Verähnlichung* – und nicht nur ein bloßes Gleichförmigwerden – mit dem Logos, insofern ja der gleiche Geist besessen wird, den auch er hat. Daraus kann weiter gefolgert werden: Indem die Menschen im Heiligen Geist auch den Geist des Vaters besitzen, treten sie auch mit ihm in eine innigste Verbindung (cf. Röm 8,15). In dieser Zuordnung entsprechen sich Produktion des Heiligen Geistes und Besiegelung der Adoptivkindschaft. „Die Einwohnung des Heiligen Geistes besiegelt nämlich in uns auf ähnliche Weise das Verhältnis der Adoptivkindschaft, wie der Ausgang desselben von Vater und Sohn das Verhältnis der natürlichen Sohnschaft krönt und vollendet“⁵³.

In der Einwohnung des Heiligen Geistes sind also *alle* göttlichen Personen anwesend, und zwar so, daß in der Besiegelung mit dem πνεῦμα Gemeinschaft mit dem Sohn und mit dem Vater gestiftet wird. Der Weg führt also durch Christus zum Leben des dreieinigen Gottes⁵⁴. Umgekehrt kann solche „Inexistenz“ aber auch in katabatischer Perspektive ausgesagt werden. Als Kinder stehen die Begnadeten nämlich durch den Heiligen Geist in einer Einheit mit Vater und Sohn. Dem korreliert ‚von oben‘ die Einheit des Sohnes mit dem Vater im Heiligen Geist⁵⁵.

⁵⁰ Im Hintergrund stehen hier das Tridentinum (DS 1528 f.) sowie die Kontroverse mit Th. Granderath.

⁵¹ M, 145.

⁵² M, 144. J. HOFER weist M, 144 f. in Anm. 6 darauf hin, daß in dieser Rede von der *inhabitatione propria* eine Schwebelage vorliege, da die Valenz von Bild und Realität noch nicht abgeklärt sei. Bei Scheeben sei hier das Offenbarungswort leitend. Cf. SCHAUF, Einwohnung, 179–184: Die Gotteskindschaft und die Stellung des Heiligen Geistes durch Christus zur Menschheit.

⁵³ M, 145, mit Hinweis auf Eph 1,13 f.

⁵⁴ Scheeben nennt in M, 145 Gal 4,4, Eph 2,18 und Röm 8,11 als biblische Belegstellen.

⁵⁵ So M, 146 mit Hinweis auf Joh 17,20–23; hierzu die Exegesen von H. RITT, Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17. Würzburg 1979.

Entsprechendes gilt für den Heiligen Geist als osculum von Vater und Sohn. Als dieses osculum des Vaters läßt der Heilige Geist die Seele zu dessen Tochter werden; als osculum des Sohnes macht er sie zur Braut des Sohnes. In diesem Heiligen Geist wird die begnadete Seele „zu *einem* Geiste“⁵⁶ mit dem Sohn. Scheeben verwendet zur Verdeutlichung dieses Eins-Werdens erotische Bilder, die in ihrer Intimität für sich selbst sprechen. Ein tieferes und dichtereres Wir als in dieser Vermählungstheologie beschrieben kann kategorial kaum mehr ausgesagt werden. „Als Braut des Sohnes bittet ihn die begnadete Seele im Hohenliede: ‚Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes‘, damit sie durch seinen geistigen Kuß mit ihm eins werde in einem Geiste. Sie wird eins mit ihm zu *einem* Geiste im Heiligen Geiste, welchen er in sie aushaucht und mit welchem sie durch den von ihm selbst geweckten Liebesodem sich verschmelzt: wie eine Flamme, die, nachdem sie von einer andern entzündet worden, mit dieser, sich belegend und kreuzend, zu *einer* Flamme sich vereinigt. Die reale Einwohnung des Geistes des Bräutigams in seiner Braut ist in der geistigen Ehe des Sohnes Gottes mit der Seele das, was in der leiblichen die leibliche Einheit, welche durch die gegenseitige Liebe zwischen Braut und Bräutigam erstrebt wird. Sie kann also auch als die Konsummation und Besiegelung der affektuellen Einheit zwischen dem Sohne Gottes und der Seele betrachtet werden.“⁵⁷

In statu viae erreicht hier die Dynamisierung in der Gnade ihre Vollendung. Begnadung besteht nicht in starrer und statischer Neuqualifizierung auf die visio hin, sondern impliziert primär Bewegung und lebendigste Dynamik auf eine „deificatio consummata“⁵⁸. Die Gnadenlehre entfaltet sich bei Scheeben von einem abgrenzend-polemischen Ausgangspunkt, der gegen postidealistische Entwürfe eine strikte Zäsur zwischen den ordines von Natur und Gnade setzt, bis hin zur intimsten inhaltlichen Durchdringung (Leitmotiv: Vermählung) dieser Wirklichkeiten⁵⁹.

⁵⁶ M, 146.

⁵⁷ M, 146; ebd. in Anm. 15: Zitation von Sermo 8 f. des Bernhard von Clairvaux. Cf. hierzu auch den von Scheeben sehr geschätzten Hohelied-Kommentar des Ludwig de Ponte (M, 138 f.). Dieses Werk liegt jetzt wieder vor: R. HAACKE (Hrsg.), Ludovicus de Ponte S.J., *Expositio moralis in Canticum Canticorum exhortationes continens de omnibus christianae religionis mysteriis atque virtutibus*. Paris und Köln 1622, Reprint Siegburg 1988. – Diese Bilder sind heute im Kontext einer analogia fidei zu interpretieren, und zwar mit dem Instrumentarium einer theologischen Hermeneutik des Symbolischen; hierzu etwa die Ergebnisse bei M. J. RADEN, *Das relative Absolute. Die theologische Hermeneutik Paul Ricoeurs*. Frankfurt 1988, und M. BOHNKE, *Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricoeur*. Frankfurt 1983, etwa 54–61 (Symbol).

⁵⁸ Cf. Dog III, n 723, 727 und 733 (über die „Übernatürlichkeit des Endzieles“). Diese aktive Dynamisierung findet sich auch schon in den frühen Werken Scheebens.

⁵⁹ Dazu etwa R. VATTER, *Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach Johann Ev. Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre Matthias Joseph Scheebens*. Speyer 1940, 138, sowie die Untersuchungen von H. GASPER zum *connubium divinum*.

Das war in dieser Weise nur möglich durch die Rezeption und Integration griechischer Vätertheologie⁶⁰. Dabei werden die Lebensprinzipien „Natur“ und „Gnade“ zu einer physischen Einheit miteinander vermählt⁶¹. Die begnadete Seele wird im Heiligen Geist „in die innigste Gemeinschaft“⁶² mit Vater und Sohn aufgenommen, und der Heilige Geist bildet das Band, durch welches $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$ „im höchsten Sinne“⁶³ mit Vater und Sohn wie auch Einheit unter den Kreaturen gestiftet und geschenkt wird⁶⁴. Scheeben schließt von solcher Einheit weiter auf eine „Einheit der Gesinnung“, die bei den Kreaturen ähnlich sein muß wie diejenige zwischen den göttlichen Personen.

Wird nun diese Frage der Einwohnung der göttlichen Personen insgesamt wie auch die des Heiligen Geistes im besonderen weiterverfolgt, dann ist für eine Antwort nochmals die griechische Auffassung von Zeugung einzubeziehen und zu erörtern⁶⁵. Nach Aussage der Heiligen Schrift beinhaltet der Name ‚Heiliger Geist‘ „in concreto die geistige Substanz Gottes..., wie sie in der dritten Person ist“⁶⁶. Im Heiligen Geist als dem substantziellen Odem von Vater und Sohn erscheint die göttliche Substanz als eine an die Kreatur mittelbare, wobei der Heilige Geist als ein „geistig lebendiges und belebendes semen divinum oder Vehikel der Zeugung der Adoptivkinder Gottes“⁶⁷ charakterisiert werden kann. Damit erweist sich die Zeugung aus dem Heiligen Geist – eben als eine *vermittelte* – als eine sekundäre zur – unmittelbaren – Zeugung des Sohnes, insofern ja jene von dieser abhängig ist.

Nennen die Lateiner den Heiligen Geist bei der Zeugung der Gotteskinder nur einen Repräsentanten der Liebe des Vaters, Repräsentant gleichsam „der subjektiven Bereitwilligkeit Gottes zur Mitteilung seiner

⁶⁰ Dazu MINZ, Pleroma, etwa 184 f.

⁶¹ Zu dieser nicht-aristotelisch zu lesenden Einung: M. J. SCHEEBEN, *Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen*, hrsg. von M. GRABMANN, Freiburg ³1941 (= *Gesammelte Schriften I*), 80, Anm. 19, wo er über die übernatürliche Liebesvereinigung des Geschöpfes in der Gotteskindschaft handelt. „Physische Einheit ist nach dem Sprachgebrauch der griechischen Väter nicht bloß die Einheit zweier Dinge, die in eine Natur zusammengehen, sondern auch überhaupt jede *reelle* Verbindung, namentlich aber auch eine Verbindung zweier Dinge ‚secundum naturam (non in naturam unam)‘, wo eines der Natur des andern teilhaft resp. ähnlich wird.“

⁶² M, 147.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Cf. Dog III, n 258, 857 und 861; M, § 30, Seite 142; M, § 31 und §§ 57 ff. Solches Eingebundensein in die Relationen der göttlichen Personen findet sich bereits bei CL. SCHRADER in spekulativer Weise ausgeführt (so SCHAUF, *Einwohnung*, 176).

⁶⁵ Dazu hier im folgenden Dog III, n 856–859.

⁶⁶ Dog III, n 856; cf. SCHAUF, *Einwohnung*, 170, mit dem Hinweis, daß sich diese Formulierung ebenfalls bei Jovene findet.

⁶⁷ Dog III, n 856.

Güter“⁶⁸, so bedeutet er den Griechen als ausströmender Odem „*die objektive Mitteilbarkeit der Substanz Gottes nach außen*“⁶⁹; sie „können ihn folglich auch als Ingredienz derjenigen Zeugung betrachten, welche, im Unterschiede von der ewigen Zeugung, durch ein semen ex Deo ad extra procedens vermittelt wird“⁷⁰. Aufgrund eines solchen Vermittlungsgefüges ergibt sich „der *innige Zusammenhang der Produkte*“⁷¹ dieser Zeugungen sowie die „*innigste Gemeinschaft* der adoptierten Kreatur mit dem natürlichen Sohne Gottes“⁷². Wieder entsprechen sich hier immanente und ökonomische Trinität im Moment der Vermählung durch den Heiligen Geist.

„Dieses Verhältnis besteht darin, daß *dasselbe substantielle göttliche Produkt*, in welchem die zweite Person in Gott als dessen *Prinzip und Trägerin* sich als den natürlichen Sohn Gottes *darstellt*, von ihr der Kreatur durch *innigste Vermählung* mit derselben mitgeteilt wird, um sie zum Kinde Gottes zu *machen*, indem dasselbe der Kreatur als einem von ihm erfüllten Tempel ebenso wahrhaft und substantiell durch *freie Liebe eingesenkt* und *angeeignet* wird, wie es im natürlichen Sohne Gottes, weil substantiell aus ihm hervorgehend und mit ihm identisch, als in seiner Quelle und Wurzel ist.“⁷³

Für den Lateiner ist der Heilige Geist hier „*Ausfluß und Repräsentant der kindlichen Liebe*“ zwischen Vater und Sohn; die Griechen jedoch nennen ihn den „*konsubstanziellen Ausfluß und Repräsentanten ... des ganzen Seins und Lebens Gottes*...“⁷⁴. Er stellt für sie eine „substantielle forma oder similitudo Dei“⁷⁵ dar, durch welche die Begnadeten in den Sohn Gottes hineingebildet werden und – vice versa – der Sohn in die Begnadeten eingeformt wird. Daher bewirkt der Heilige Geist diese Verbindung mit dem Sohn gemäß der lateinischen Anschauung „hauptsächlich als principium efficiens exemplare der caritas“⁷⁶, bei den Griechen aber primär dadurch, „daß er sich resp. der Sohn Gottes ihn als substantielle εἰκὼν der Gottheit“⁷⁷ in das Adoptivkind einprägt.

Vom Bild der Ehe her läßt sich dann sagen: Das göttliche πνεῦμα ist bei den Lateinern „bloß Mittler innigster Freundschaft resp. der freundschaftlichen Seite der mystischen Ehe mit dem Sohne Gottes“, bei den Griechen aber „Mittler einer substantziellen Einheit resp. der realen Seite

⁶⁸ Dog III, n 857.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Dog III, n 858.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

dieser mystischen Ehe ...⁷⁸. Nach und mit solchen Differenzierungen im Ensemble der göttlichen Personen, wie sie im Begnadeten an – wesend sind, vermag Scheeben nun die Frage einer inhabitatio propria des Heiligen Geistes zu beantworten⁷⁹.

Diese Präsenz des Heiligen Geistes ist nämlich eine hypostatische „insofern, als eben der Heilige 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 Heiligen Geiste zu einer Person. Eine solche ist vor allem dadurch ausgeschlossen, daß der Heilige 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.“⁸⁰ Nicht einmal eine moralische Einheit, die der Heilige Geist zwischen Adoptivkindern und dem göttlichen Logos stiften soll, kann ihm sensu exclusivo so zugesprochen werden, wie es bei der Ausschließlichkeit der hypostatischen Union der Fall ist, die ja nur dem Logos zukommt⁸¹.

Die Lösung der Frage liegt in einem „Sowohl – als auch“. Die Einwohnung bleibt zwar ein proprium des Heiligen Geistes, ist andererseits jedoch nicht so exklusiv wie die hypostatische Union des Sohnes. Eine absolute Ausschließlichkeit bei dieser Einwohnung jedoch ist dem Geist abzusprechen, insofern diese Einwohnung nicht bei sich selbst stehenbleibt und um sich selbst kreist, sondern mit Sohn und Vater verbindet. Man könnte daher mit H. Schauf von einer „unio propria“⁸² zwischen Begnadetem und Heiligem Geist sprechen, wohl am besten zu übersetzen als „eigentümliche“ Einwohnung⁸³. Die Schwebe dieses „Sowohl – als auch“ macht eine Interpretation und Konturierung der Scheebenschen Pneumatologie zu einem äußerst schwierigen Unterfangen. A. Eröss übersah diese Zweipoligkeit⁸⁴, und Scheebens Rezensent J. Jeiler konnte mit den sich

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Dazu auch SCHAUF, Einwohnung, 172.

⁸⁰ Dog III, n 859.

⁸¹ Cf. M., § 30, Seite 142.

⁸² SCHAUF, Einwohnung, 173, Anm. 56.

⁸³ So L. KARRER, Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius. München 1970, 124; ebd. 122 ff. zur inhabitatio propria bei Petavius, von dem Scheeben diese Lehre rezipiert hat. Zur Entwicklung dieser Rezeption durch Scheeben: M. J. SCHEEBEN, Gesammelte Aufsätze, hrsg. von H. SCHAUF Freiburg 1967 (= Gesammelte Schriften VIII), 239, Anm. 75 (Schauf).

⁸⁴ A. ERÖSS, Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit. Die Lehre über die Einwohnung des Heiligen Geistes bei M. Jos. Scheeben, in: Schol. 11 (1936), 370–395. Cf. hierzu die Anfragen durch Schauf, Einwohnung, 163–168, bes. 167 f.

gegenseitig aufzuheben scheinenden Ausführungen in *Dogmatik* III, n 859, nichts anfangen⁸⁵.

Vor allem aber macht die Kontroverse mit Th. Granderath in der *Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck)⁸⁶ deutlich, welche Schwierigkeiten selbst seine Zeitgenossen mit Scheebens Lehre von der inhabitatio propria hatten⁸⁷. In dieser Kontroverse wird an einer Stelle wieder das „Sowohl – als auch“ der Scheebenschen Argumentation in besonderer Weise deutlich, und zwar in einer Kontrastierung der inhabitatio propria gegenüber der hypostatischen Union des Logos.

Hierbei steht im Hintergrund der Vorwurf Granderaths, Scheeben behaupte „die unserer Adoptivkindschaft entsprechende *Adoptivvaterschaft*“⁸⁸ als ein proprium des Vaters. Scheeben seinerseits repliziert und differenziert nun folgendermaßen: „Im übrigen habe ich in der Dogmatik an verschiedenen Stellen hervorgehoben, daß als der uns mitgeteilte ‚Heilige oder göttliche Geist‘ *nicht mit derselben Ausschließlichkeit*, wie in Christus die Person des Logos, eine bestimmte einzelne göttliche Person angesehen zu werden braucht. Es ist vielmehr an sich möglich, direkt die ganze Trinität, wie als einheitliches Prinzip der mitteilenden Aktion, so auch als Inhalt der Selbstmitteilung zu denken. Aber es ist auch durchaus nicht unmöglich, daß in unserer Vereinigung mit Gott die einzelnen Personen eine ihrer Eigenart entsprechende besondere Stellung einnehmen und daß infolgedessen die Vereinigung mit einer Person als Mittel der Vereinigung mit derjenigen Person, von welcher sie ausgeht, auftritt. Wenigstens trifft das, und zwar in aller Schärfe, zu in der tatsächlichen Gestalt jener Vereinigung, welche durch die hypostatische Union eines Gliedes unseres Geschlechtes mit dem Logos in der Weise vermittelt wird, daß die Väter sagen, in der Annahme jenes einen Gliedes habe der Logos die Gesamtheit angenommen und mit sich vermählt.“⁸⁹

Bei dieser Verhältnisbestimmung fällt zweierlei auf: 1. Die Antithetik zwischen „Es ist vielmehr an sich möglich“ und „Aber es ist auch durchaus nicht unmöglich“ von Trinität als *Prinzip* und Trinität als *Inhalt* einer Selbstmitteilung, woraus sich der nichtappropriative Charakter der inha-

⁸⁵ I. JEILER, Rezension von „Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik, II. Bd., I. Abthlg., Herder 1878“, in: LitHw 18 (1879), 5–12, hier: 11: „... aber die Antwort verliert durch die nähären, sich fast aufhebenden Bestimmen (!) (Nr. 859) die nöthige Klarheit u. Bestimmtheit.“

⁸⁶ TH. GRANDERATH, Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft und das Tridentinum, in: ZKTh 5 (1881), 283–319; fortgesetzt in: ZKTh 7 (1883), 491–540, 593–638; ZKTh 8 (1884), 545–579 (Wiederabdruck in SCHEEBEN, Aufsätze, 169–302).

⁸⁷ Es muß jedoch auch festgehalten werden, daß Scheeben hierin eine Entwicklung durchlaufen hat; dazu SCHEEBEN, Aufsätze, 239, Anm. 75 (Schauf).

⁸⁸ SCHEEBEN, Aufsätze, 266; cf. SCHAUF, Einwohnung, 176.

⁸⁹ SCHEEBEN, Aufsätze, 267.

bitatio des Heiligen Geistes ergibt. 2. Die hypostatische Union des Logos bildet, obgleich einmalig, den Fall einer Vermählung zwischen Trinität und einer menschlichen Natur, in der durch diese Vermählung eine *spezifische* Beziehung zu *jeder* dieser trinitarischen Personen hergestellt wird. Der Vater ist dabei Terminus der Adoptivkindschaft, Logos und Geist sind Vermittler dieser Bezogenheit, „indem der Logos in sich selbst als Terminus der Relation der Brautschaft und der Heilige Geist als Band dieser Brautschaft auftritt“⁹⁰.

Scheeben weist jedoch eigens darauf hin, daß man diesen „konkreten Gesichtspunkt“⁹¹ der Stellung der einzelnen Personen bei der Vermählung mitsehen müsse, da sonst – wie in *Dogmatik* V, n 757 ff. und n 1368 gezeigt – eine Unterscheidung von Proprietät und Appropriation nur mit großen Schwierigkeiten möglich sei⁹². Gegen Granderath, dem er eine „Herrschaft der Denkformel“⁹³ vorwirft, da er die *gratia creata* ja als einzige Form der Zeugung zu Adoptivkindern ansehe, unterstreicht Scheeben das höhere Standessein⁹⁴, das durch den Heiligen Geist eingestiftet wird⁹⁵. Und bei solcher Präsenz stellt die *inhabitatio propria* die Idealgestalt dar. Scheeben präzisiert das folgendermaßen: „Auf diese Weise unterscheide ich bez. der Konstitution unserer *wahren tatsächlichen Gotteskindschaft* einen *elementaren* und einen *idealtvollen Begriff* derselben als zwei Begriffe, welche weder einander ausschließen noch disparat nebeneinander lägen, sondern in organischer Einheit denselben Gegenstand mehr oder minder adäquat repräsentierten.“⁹⁶

So bildet die *inhabitatio propria* die Formalursache unserer Gotteskindschaft⁹⁷. Als *causa formalis* bewirkt der Heilige Geist eine Quasiinformation, die ein neues Sein im Begnadeten begründet⁹⁸. Durch diese

⁹⁰ Op. cit., 268.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ SCHEEBEN, Aufsätze, 273.

⁹⁴ Cf. SCHEEBEN, Aufsätze, 277: „relative Teilhabe und Inexistenz“.

⁹⁵ Cf. auch Dog III, § 168.

⁹⁶ SCHEEBEN, Aufsätze, 273; dort 274: Begründung unter Hinweis auf den Grundgedanken der griechischen Väter.

⁹⁷ Analog der Einung des Logos mit der menschlichen Natur bei der *unio hypostatica* „kann und muß auch in der Gnadenunion der Heilige Geist oder überhaupt das göttliche Wesen, gerade als in sich subsistierende Form, durch eine jener eminenten Information analoge und derselben proportional äquivalente *Inhabitation* Formalursache des göttlichen Seins der begnadigten Menschen sein, indem er nach Art einer forma insubstans deren Substanz an sich zieht und trägt und zugleich dieselbe durch Mitteilung seiner selbst durchdringt und erfüllt.“ So in SCHEEBEN, Aufsätze, 278; dazu ausführlich SCHAUF, *Einwohnung*, 179–184.

⁹⁸ SCHEEBEN, Aufsätze, 279: „... behaupte ich ..., daß ... der Heilige Geist vermöge seiner Vereinigung mit uns die *Funktion* der causa formalis übe, indem er in seiner Weise durch eine Quasiinformation ebenso wahrhaft das dieser Art von Information entsprechende bestimmte

quasiformale Einwohnung wird eine „*Wesensgemeinschaft*“⁹⁹ mit der göttlichen Natur hergestellt; „das consortium ‚naturae‘ divinae im Sinne der Heiligen Schrift ist ... identisch mit der *communio* ‚Spiritus‘ divini; die letztere aber liegt einfach darin, daß *Gott seinen Geist zu unserm Geist macht*, d.h. den Geist, der er selbst ist, resp. der wahrhaft in ihm ist und von ihm ausgeht, uns als Prinzip unseres göttlichen Seins und Lebens ein gießt“¹⁰⁰. Solcher Affront gegen ‚abstraktes‘ Denken macht wiederum deutlich, daß Scheeben immer von Offenbarung und *Heilswirklichkeit* (als einem *con-cretum*) seinen Ausgang nimmt¹⁰¹. Die Unmittelbarkeit solcher Vermittlungsstruktur bleibt jedoch aufgehoben und eingebunden in einer integralen Trinitätstheologie.

Als *principium exemplare* ist die *inhabitatio* zwar auch in der lateinischen Auffassung mitgegeben, insofern hier ebenfalls *alle* Personen anwesend sind. Jedoch hat ihr gegenüber die griechische Sicht eine tiefere Dimension, als sie nämlich ihren Ausgang bei einer von vornherein bestehenden Inexistenz – als einer *relatio realis* – der göttlichen Personen zum und im Begnadeten nimmt. Derart gelangt sie *a radice* zum trinitarischen Gott; eine solche Verbindung muß hingegen in der lateinischen Sicht erst *a posteriori* miteinbezogen werden¹⁰².

Mit einer derart tiefen Einbeziehung des Heiligen Geistes und damit aller göttlichen Personen in den Menschen selbst gelang Scheeben eine katholische Antwort auf die subsistente Geist-Philosophie des Deutschen Idealismus, der menschlichen und göttlichen Geist in eins setzte, den Menschen – aufgehoben ins System¹⁰³. Insbesondere aber formulierte

Sein begründe, wie die natürliche causa formalis durch physische Information. Darum könnte ich sogar sagen: eine *forma* sei der Heilige Geist hier nur in einem *uneigentlichen* oder vielmehr *weiteren Sinn*; aber soweit er *forma* ist, übe er die *Wirksamkeit* der *causa formalis* im *eigentlichen Sinne*.“

⁹⁹ SCHEEBEN, Aufsätze, 256; cf. auch M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Sechstes Buch, hrsg. von H. SCHAUF, Freiburg 1957 (= *Gesammelte Schriften* VII), n 27 f.: Der Heilige Geist als Gnadenprinzip.

¹⁰⁰ SCHEEBEN, Aufsätze, 256; in bezug auf den Begriff der Sohnschaft bei der Begnadung wirft Scheeben Granderath sogar „abstraktes Denken“ vor. Granderath hätte nämlich leicht einsehen können, „daß man das göttliche Sein der Kinder Gottes nicht nach dem abstrakten Unterschied von Natur und Person, sondern nach der konkreten Gestalt, welche das göttliche Sein in einem geschöpflichen Subjekt annehmen muß, zu bemessen und *darnach* zu bestimmen hat, inwieweit hier auch das Verhältnis von Person und Natur anwendbar sei.“ So op. cit., 257.

¹⁰¹ Scheeben betont stets diese Faktizität der Heilswirklichkeit, deutlich ablesbar etwa am Vermittlungsgefüge seiner Trinitätsspekulation der „Mysterien des Christentums“.

¹⁰² Cf. SCHAUF, *Einwohnung*, 178 f. Auch SCHEEBEN, Aufsätze, 269: „die herrliche Theologie der griechischen Väter“.

¹⁰³ Cf. in SCHEEBEN, Aufsätze, 10, die Hinweise von H. SCHAUF auf die Fragestellung Scheebens gegen zeitgenössische theologische und philosophische Strömungen. Auch ESCHWEILER, *Zwei Wege*, 49–80, verweist auf den geschichtlichen Hintergrund. Dazu ferner: MINZ, *Der dreifaltige Gott*, 261 f.

Scheeben mit seiner Interpretation der *inhabitatio propria* eine Existentialisierung der Theologie. Der Mensch wird zutiefst in das trinitarische Gespräch miteinbezogen. Das Ziel dieses Zwischen ist die *θέωσις*; mit den Worten von Augustinus: „Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.“¹⁰⁴ Es kann also als gesichert angesehen werden, daß Scheeben eine *inhabitatio propria* des Heiligen Geistes sowie eine *relatio realis* zwischen dem begnadeten Adoptivkind und den *einzelnen* göttlichen Personen vertreten hat.

3. Zur Aktualität dieser Theologie: Karl Rahner

Die Trinitätstheologie Scheebens sowie seine Interpretation der *inhabitatio propria* des Heiligen Geistes haben bereits solche Theologoumena und Inhalte formuliert, die in der gegenwärtigen Theologie erst wieder neu entdeckt worden sind¹⁰⁵. Ein Beispiel für solche gemeinsame Perspektivik ist die Theologie von Karl Rahner. Von der Makroperspektive aus kann nämlich auch für Rahner eine integrale trinitarische Form seiner Gesamtheologie ausgemacht werden, was nicht nur der Schlüsseltext „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“¹⁰⁶ konzise darlegt.

In diesem Kontext zeigen aber auch die focussierten Mikrosegmente die innere Affinität der beiden Theologen, auf Grund derer eine vertiefende und einander erhellende Durchdringung der gemeinsamen hochspekulativen Fragen und Entwürfe möglich ist. Als Beispiele können hier die charitologischen Exegesen Rahners von „Selbstmitteilung“ und von „*gratia increata*“ genügen. Dabei bleibt zunächst zu beachten, daß Rahner seinen Ausgangspunkt bei der Frage nach der – im thomanischen Sinn zu lesenden – „*visio beata*“ nimmt, wobei eine gewisse Nähe zu Scheebens Theologie der „Gottesschau“ besteht¹⁰⁷. Jedoch resultiert Scheebens

¹⁰⁴ M, 314, Anm. 6.

¹⁰⁵ Dazu einige repräsentative Beispiele in MINZ, Der dreifaltige Gott, 259–263. Die Aktualität dieser integralen Trinitätstheologie Scheebens bestätigen in eindrucksvoller Weise die an der Universität Bamberg von HEINRICH BECK und ERWIN SCHADEL durchgeführten Forschungen: *Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur*. Hrsg. von ERWIN SCHADEL unter Mitarbeit von DIETER BRÜNN und PETER MÜLLER. Band I: Autoren-Verzeichnis. München 1984 (479: Scheeben); *Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur*. Band II: Register und Ergänzungsliste. Hrsg. von ERWIN SCHADEL unter Mitarbeit von LEONORE BAZINEK und PETER MÜLLER. München 1988; ERWIN SCHADEL (Hrsg.), *Actualitas omnium actuum*. Festschrift für Heinrich Beck. Frankfurt 1989.

¹⁰⁶ K. RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *MySal II*, 318–401.

¹⁰⁷ Cf. HOFFMANN, Natur und Gnade, passim.

pneumatologische Konzeption aus einer trinitarisch fundierten Gnadenlehre (Leitmotiv: *θέωσις*) – und umgekehrt –, nicht aber primär aus der „*visio*“ wie im theologischen Ansatz Rahners¹⁰⁸. Auch in bezug auf die trinitarischen Denkwege sind Unterschiede festzuhalten: Während Scheeben erst spät (in *Dogmatik III*, § 169 und in *Dogmatik VI*) zur Vollgestalt seiner Trinitätstheologie hinsichtlich der Ökonomie gelangt, legt Rahner mit seinen relativ früh erschienenen „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘“¹⁰⁹ einen nucleus vor, der einen schon *ausformulierten* trinitätstheologischen Gesamtentwurf enthält, welcher die Ökonomie umfaßt. Der theologische Ansatz, „Offenbarung“ von der Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung des dreieinen Gottes her zu verstehen, hat sich in Artikel 2 der Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ des II. Vaticanums wirkungsgeschichtlich dokumentiert. In der hier formulierten trinitarischen Zentrierung dürfte grundsätzlicher Konsens zwischen den Konzilstheologen H. Schauf und K. Rahner bestehen.

In einem programmatischen Aufsatz „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie“¹¹⁰ sieht Rahner in der Unterschiedenheit von effizienter und quasiformaler Ursächlichkeit den Grund der radikalen Dichotomie von Natur und Übernatur. Gott setzt in effizienter Ursächlichkeit das andere seiner selbst, nämlich die Schöpfung¹¹¹. Anders hingegen verhält es sich bei der Selbstmitteilung Gottes in der *visio beatifica*; deren Voraussetzung besteht nämlich in einer ontologischen „Selbstmitteilung Gottes in der Weise einer *formalen* Kausalität ...“¹¹². Von diesem Gefüge her ist „die ‚ungeschaffene Gnade‘ als unmittelbare Selbstmitteilung Gottes in quasiformaler Kausalität zum Unterschied von einer effizienten Ursächlichkeit das Zentrale“¹¹³. Darin liegt der Unterschied der beiden ordines von Natur und Gnade gegründet, wobei jedoch Übernatürliches und quasiformale Selbstmitteilung Gottes identische Wirklichkeiten sind¹¹⁴. Durch Sohn und Geist – als den beiden quasiformalen Wirkursächlichkeiten *ad extra* – vermittelt sich der dreieinige Gott an die Kreatur¹¹⁵.

¹⁰⁸ So HOFFMANN, Natur und Gnade, z.B. 77.

¹⁰⁹ In: K. RAHNER, Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln 1960, 103–133.

¹¹⁰ K. RAHNER, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: DERS., Schriften zur Theologie IV, 51–99; dazu als Fazit: K. P. FISCHER, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg 1975, 365–388.

¹¹¹ RAHNER, Geheimnis, 90.

¹¹² Ebd.

¹¹³ RAHNER, Op. cit., 91.

¹¹⁴ Loc. cit.

¹¹⁵ RAHNER, op. cit., 90.

Diese Selbstmitteilung als *causa quasiformalis* wird dann von Rahner in seinem „Grundkurs“ so bestimmt: „Ein bestimmtes Seiendes, ein Seinsprinzip ist ein konstitutives Moment an einem anderen Subjekt, indem es sich selber diesem Subjekt mitteilt und nicht nur etwas von sich Verschiedenes bewirkt, das dann inneres konstitutives Prinzip an dem ist, das diese Wirkursächlichkeit erfährt.“¹¹⁶ Als das absolute Geheimnis teilt sich Gott in quasiformaler Ursächlichkeit *selbst* den Geschöpfen mit.¹¹⁷

In seinem frühen Aufsatz „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“ (1939)¹¹⁸ bezieht sich Rahner ausdrücklich auf Scheebens Verwendung des Begriffs ‚*causa formalis*‘, ohne jedoch weiter auf das Problem der *inhabitatio propria* des Heiligen Geistes bei Scheeben¹¹⁹ oder seine Kontroverse mit Granderath¹²⁰ näher einzugehen. Jedoch kommt Rahner nach Abwägung von Argumenten der Heiligen Schrift und der Tradition – als den positiven Glaubensquellen – zu dem Ergebnis, daß es auch von der scholastischen Begrifflichkeit der *gratia increata* her durchaus möglich ist, „das Verhältnis des Menschen in der Gnade als nicht-approprierte Beziehung zu den drei göttlichen Personen zu bestimmen, ohne daß das Prinzip von der Einheit der effizienten Kausalität im Schaffen des dreifaltigen Gottes nach außen verletzt wird und ohne daß die einwohnende Verbindung der drei göttlichen Personen zu einer hypostatischen Union wird“¹²¹.

„Selbstmitteilung“ ist für Rahners Theologie ein Schlüsselbegriff, der die Aussagen über die gegenseitige Beziehung zwischen Gott und Welt, wie sie in der Positivität des Offenbarungsglaubens vorgegeben ist, zu erschließen versucht¹²². Gott wird durch diese seine Selbst-Mitteilung zur *realen* Bestimmung des Menschen, und zwar in einem ontologischen Sinn. Es kann sogar die Aussage gemacht werden, daß, von der Gnade und der

¹¹⁶ K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1976, 127. Dazu die Rezension von W. KERN in: ZKTh 99 (1977), 438–442; dort 440 f. der Hinweis auf „Hegelei“: „Es geht bei R. ein wenig zu wie bei Hegel-selig: Es gibt nichts oder fast nichts, das es bei ihm nicht gibt (und sollte etwas fehlen, wird selbiges – das Fehlen – ganz plausibel begründet). Frage nur: ob's ins System paßt; wieviel Gewicht, welchen Stellenwert dieses zuläßt. Die Inkonssequenzen sind dann oftmals wahrlich das Glückliche, zumal wo die Konsequenz ansonsten groß und übergroß ist.“ Cf. dazu oben Anm. 1!

¹¹⁷ Dies gilt nach Rahner auch für den Bereich des „*יחיד*!“. Dazu etwa K. - H. MINZ, Gott ist Einer. Plakat einer Relecture der Gotteslehre, in: M. BÖHNKE / H. HEINZ (Hrsg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. FS W. Breuning. Düsseldorf 1985, 399–416, hier bes.: 406 f.

¹¹⁸ K. RAHNER, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: DERS., Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1967, 347–375.

¹¹⁹ RAHNER, op. cit., 367; cf. dort auch die Anm. 1 und 2!

¹²⁰ RAHNER, op. cit., 369.

¹²¹ Op. cit., 375.

¹²² Cf. K. RAHNER, Artikel „Selbstmitteilung“, in: SM IV, 521–526.

visio her gesehen, der Mensch das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes ist¹²³. In seinem „Grundkurs“ beschreibt Rahner diese Mitteilung folgendermaßen: „Selbstmitteilung Gottes besagt also, daß das Mitgeteilte wirklich Gott in seinem eigenen Sein und so gerade die Mitteilung zum Erfassen und Haben Gottes in unmittelbarer Anschauung und Liebe ist. Diese Selbstmitteilung bedeutet gerade jene Objektivität der Gabe und der Mitteilung, die der Höhepunkt der Subjektivität auf Seiten des Mitteilenden und des Empfangenden ist“¹²⁴. Adressat der Selbst-Zusage bleibt der Mensch als Freiheitswesen und in seiner freien Geschichtlichkeit¹²⁵.

B. van der Heijden sieht in dieser „Selbstmitteilung“, von der er nachweisen kann, daß Rahner mit ihr die Wirklichkeit der *gratia increata* kategorialisiert hat, den zentralen Schlüsselbegriff Rahnerscher Theologie überhaupt¹²⁶. Dazu ist jedoch die Kritik von K. P. Fischer mitzulesen, der van der Heijden vorwirft, er übersehe bei seinen systematischen Analysen, „daß Rahners Darlegungen und Argumente nachträgliche Reflexion und Absicherung einer ursprünglichen Erfahrung sind“¹²⁷. Bei Abwägung aller Argumente legt es sich nahe, die Herkunft dieses Begriffs „Selbstmitteilung“ *nicht* in einem philosophischen Raisonieren zu suchen, sondern vielmehr in einer Ignatianischen Spiritualität, welche aus der existentiellen Betroffenheit durch die Erfahrung des „*Deus semper maior*“ lebt¹²⁸.

In dieser trinitarisch-charitologischen Existentialisierung trifft sich Rahner mit Scheeben, denn auch in bezug auf Rahners Theologie läßt sich das sagen, was J. Ratzinger kürzlich unter Hinweis auf Heribert Schaaf über die *inhabitatio propria* des Heiligen Geistes in prägnanter Weise

¹²³ Zum Verhältnis Selbstmitteilung-Gnade: RAHNER, Grundkurs, 124.

¹²⁴ RAHNER, Grundkurs, 124.

¹²⁵ Cf. RAHNER, Grundkurs, 124 f.; dazu als Kritik: P. EICHER, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977, 347–421, wo 420 gefolgert wird, daß bei Rahner nur ein *formaler* Begriff von Geschichte appliziert werde. Es wird trotz dieser treffenden Beobachtung, daß bei Rahner Geschichte „ins System“ gefaßt wird, zu fragen sein, ob nicht Rahner doch diese Geschichte positiv als Bedingung von Gottes Selbstmitteilung denkt. Darin unterscheidet er sich z.B. von den Geschichtskonstrukten bei A. Augustinus.

¹²⁶ So B. van der HEIJDEN, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. Einsiedeln 1973; dort z.B. 17 zu Rahners Beitrag „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“.

¹²⁷ K. P. FISCHER, Kritik der „Grundpositionen“, in: ZKTh 99 (1977), 74–89, hier: 77.

¹²⁸ Um diesen „Anfang“ der Rahnerschen Theologie streiten sich Fischer und Eicher in ihren Aufsätzen: P. EICHER, Wovon spricht die transzendente Theologie? Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Denken von Karl Rahner, in: ThQ 156 (1976), 284–295; DERS., Erfahrung und Denken. Ein nota bene zur Flucht in die meditative Unschuld, in: ThQ 157 (1977), 142 f.; K. P. FISCHER, Wovon erzählt die transzendente Theologie?, in: ThQ 157 (1977), 140–142. - Ausführlich K. P. FISCHER, Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung. Mainz 1986.

skizziert hat: „Es geht Scheeben darum, dass Gott wirklich als Person, mit seiner innersten personalen Struktur die Personmitte des Menschen berührt und sich ihr eint. Obgleich logische Erwägungen eigentlich die Dreipersonalität Gottes ins Innere seines Wesens einzuschliessen und nach aussen inkommunikabel zu machen scheinen; obwohl umgekehrt der Mensch die Grenze seiner Endlichkeit nicht überschreiten kann und damit eine eigentliche Berührung mit dem Unendlichen unmöglich scheint – obwohl also von beiden Seiten zwingende Gründe dageganzustehen scheinen, will Scheeben den Realismus des Geheimnisses bis zum letzten Punkt durchhalten: Gott hat Wege, um als Person die Person zu berühren, um als Gott wirklich und nicht nur durch Vermittlungen hindurch bei seinem Geschöpf zu sein. Ich denke, dass die Frage nach dem Realismus und dem Personalismus im christlichen Gottesverhältnis auch heute die aufregendste Frage der Theologie sein müsste.“¹²⁹ Scheeben wie auch Rahner haben ihre trinitarisch-existentialen Neuentwürfe in den Kontexten und in der Nomenklatur der jeweiligen „Schultheologien“ plziert. Dadurch ist ihnen sowohl eine Kommunikation mit deren Sentenzen wie aber auch und vor allem von der Sache her deren innovatorische „Überholung“ möglich gewesen. Und hier macht die Trinitäts- und Gnaden-theologie von beiden deutlich: Sinn ereignet sich gnadenhaft als Mithineinnahme des Menschen in die Zirkulation des dreieinen göttlichen Lebens, in den Mysterienkosmos der Heilsökonomie. Sinn ergibt sich als das Zwischen der *ἑωσις*. In diesem trinitarisch-dialogischen Kontext verwirklicht sich eine Ontologie des Zwischen, die Sinn als Begegnung mit dem Du des dreieinen Gottes existenzialisiert. Im *καίρός* dieses Zwischen besteht die Mitte und das Ziel der Trinitätsoffenbarung, koinzidieren Synchro-nie und Diachronie, epistemologisch-ontische Sinndeutung und trinitarisch-ontologische Sinnerfahrung.

¹²⁹ J. RATZINGER, Geleitwort, in: Scheeben teologo cattolico, 9–13, hier 12 f. Diese Existenzialisierung in einer integralen Trinitätstheologie beschreibt auch J. H. WALGRAVE, *Foi et déification chez M. J. Scheeben*, in: op. cit., 89–95. In einer seiner letzten Veröffentlichungen behandelt H. SCHAUF nochmals die tiefgründigen Darlegungen Scheebens über den Heiligen Geist: H. SCHAUF, M. J. Scheeben über die Gaben des Heiligen Geistes, in: *Theologisches 18* (Juni 1988), 294–297. Dort heisst es abschließend: Wir wollen „den Wunsch äussern, der ein oder andere Leser möge nun selber Scheeben zur Hand nehmen und sich in seine reichen Durchblicke, Überlegungen und Betrachtungen vertiefen“.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Verzeichnis der Mitarbeiter	IX
Lebensdaten von Heribert Schauf	X

I. Studien zur Theologie des II. Vatikanischen Konzils

<i>Klaus Hemmerle</i> , Die Kirche in der ersten Collatio des „Hexaemeron“ von Bonaventura und in „Lumen Gentium“	3
<i>Theo Schäfer</i> , Diener der Einheit. Gedanken zum Priesterbild nach dem Konzilsdekret „Presbyterorum Ordinis“	17
<i>Herbert Hammans</i> , Das Offenbarungsdenken Eugen Drewermans im Lichte der Offenbarungslehre des II. Vatikanischen Konzils	35
<i>Heino Sonnemans</i> , Freiheit – Wahrheit – Liebe. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ im Kontext der Theologie des II. Vatikanischen Konzils	65
<i>Leo Scheffczyk</i> , Das Wesen der sakramentalen Ehe im Schnittpunkt von Dogma, kanonischem Recht und Pastoral	99
<i>Andreas Heinz</i> , Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales (1950)	115

II. Studien zur Theologie Matthias Joseph Scheebens und zur Römischen Schule

<i>Wilhelm Breuning</i> , Trinitarische Theologie als Quelle einer Erneuerung des Glaubens. Zum Beitrag Heribert Schaufs für die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes	167
<i>Karl-Heinz Minz</i> , <i>Communio Spiritus Sancti</i> . Zur Theologie der „inhabitatio propria“ bei M. J. Scheeben	181

Sonderdruck

Aus:

Geist und Kirche

Studien zur Theologie
im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien

Gedenkschrift für Heribert Schauf

Herausgegeben von

Herbert Hammans
Hermann-Josef Reudenbach
Heino Sonnemans

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

<i>Eugen Paul</i> , Theologie und Verkündigung am Beispiel der inhabi- tatio-Lehre	201
<i>Hans Gasper</i> , Die Vermählung von Natur und Gnade als Modell für die Theologie Scheebens	213
<i>Norbert Hoffmann</i> , Zur „Perichorese“ von Maria und Kirche in der Sicht M. J. Scheebens. Grundelemente systematischer Interpre- tation	247
<i>Erich Naab</i> , Die Kirche als Bild des dreifaltigen Gottes. Eine Über- legung zum Kirchentraktat des Joseph Ernst	277
<i>Remigius Bäumer</i> , Matthias Joseph Scheeben in den kirchenpoliti- schen Auseinandersetzungen um das I. Vatikanum	299
<i>Karl-Heinz Neufeld</i> , Zur „Römischen Schule“ im deutschen Sprachraum	323

III. Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts

<i>Philipp Schäfer</i> , Der Traditionsbeweis für die Trinität nach Johannes Evangelist Kuhn (1806–1887)	343
<i>Peter Walter</i> , Joseph Kleutgens „Ars dicendi“ und die rhetorische Tradition. Zugleich ein Beitrag zur Predigtausbildung am Colle- gium Germanicum im 19. Jahrhundert	359
<i>Herbert Lepper</i> , Staat und Kirche im Denken Alfred von Reumonts	381
<i>Herman H. Schwedt</i> , Michael Haringer C. Ss. R. (1817–1887), Theologe auf dem Ersten Vatikanischen Konzil und Konsultor der Index-Kongregation	439
<i>Vincent Berning</i> , Konservatismus und Fortschritt. Erwägungen über das Statische und Dynamische in der Kirche im Anschluß an Herman Schell (1850–1906)	491
*	
<i>August Brecher</i> , Vom Priesterseminar zum Pastoralseminar. Ge- schichte des Aachener Priesterseminars 1932–1989	525
Verzeichnis der Veröffentlichungen von Heribert Schauf	579