

MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

DIE EINWOHNUNG DES DREIFALTIGEN GOTTES IN DER SEELE DES GERECHTEN

1. DAS GEHEIMNIS

Die Frage des Menschen nach sich selbst ist unumgänglich. Um die Beantwortung dieser Frage bemühen sich die Humanwissenschaften, allen voran die philosophische Anthropologie. Doch die letzte Antwort auf diese Frage ist nur von der Offenbarung zu erwarten, die in wesentlichen Teilen Lehre von unserem Heil in Gott ist. Denn in der Offenbarung «redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen» (DV 2). Die Berufung des Menschen besteht in der Gemeinschaft mit Gott (vgl. nur 1 Joh 1,3). So geht es letztlich um die Frage: Wie steht der Mensch vor Gott? Dabei ist es Aufgabe der theologischen Anthropologie, die Beziehung des Menschen zu Gott zu erfassen und ein Menschenbild zu entwerfen, das den Aussagen der Offenbarung und der kirchlichen Theologie entspricht¹.

In Beziehung auf Gott ist der Mensch in mehrfacher Weise bestimmt. Hier geht es allein um die gnadenhafte Gemeinschaft mit dem dreipersönlichen Gott (vgl. GS 19). Nach 2 Petr 1,4 wurden wir durch die kostbarsten und größten Verheißungen der «göttlichen Natur teilhaftig» (*theias koinonoi physeos*). Diese göttliche Natur (*physis*), die wir auch das göttliche Sein nennen können, wird nun nicht philosophisch als das *Wesen des einen Gottes* betrachtet, sondern im Glauben als die *eine göttliche Natur* erkannt, die in drei Personen subsistiert. Wenn wir also gnadenhaft der göttlichen Natur teilhaftig sind, dann treten wir auch in persönliche Beziehungen der Gemeinschaft mit jeder der drei göttlichen Personen².

Insofern Dreifaltigkeit und übernatürliche Gnade absolute Geheimnisse (*mysteria stricte dicta*)³ sind, gilt von ihnen, wie das *Erste Vaticanum* (1869/70) sagt, dass sie auch nach der Offenbarung und der gläubigen Annahme mit dem Schleier des Glaubens bedeckt und gewissermaßen in eine Finsternis gehüllt bleiben, solange wir in diesem sterblichen Leben als Pilger fern vom

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

Herrn wandeln: wir wandeln ja noch im Glauben, noch nicht im Schauen (DH 3016). In dieses Dunkel, das aber nach *Ps.-Dionysius Areopagita* (vgl. *Myst. Theol.* I,1) eine «überlichte Finsternis» (*hyperphotos gnophos*) ist, ist nun auch unsere Beziehung als Geschöpfe zum dreifaltigen Gott getaucht. Deshalb kann es nicht darum gehen, die Einwohnung der drei göttlichen Personen in uns wissenschaftlich aus Prinzipien zu deduzieren; allein der Versuch soll unternommen werden, zu einer Einsicht in dieses Geheimnis zu gelangen. Dass dieser Versuch trotz des Geheimnischarakters der Einwohnung des dreifaltigen Gottes lohnend ist, wird vom *Ersten Vaticanum* nachdrücklich betont: «Wenn der vom Glauben erleuchtete Verstand eifrig, fromm und nüchtern forscht, erreicht er mit Gottes Hilfe (*Deo dante*) eine Einsicht in die Geheimnisse, und zwar eine äußerst fruchtbare...» (DH 3016). Diese Einsicht, die das Konzil in Aussicht stellt, ist eine theologische, d.h. sie zielt auf Gott. Es handelt sich aber um keine unmittelbare, sondern um eine durch das Wort Gottes vermittelte Einsicht, denn «niemals ist der Verstand fähig, diese Geheimnisse so zu durchschauen wie die Wahrheiten, die sein eigenes Objekt bilden» (*ebd.*).

Vaticanum I zeigt auch den Weg, auf dem der geschaffene Verstand zu dieser Mysterieneinsicht gelangen kann. Es werden drei Möglichkeiten angegeben (vgl. DH 3016): 1) die analoge Gotteserkenntnis aus dem natürlichen Objekt des Verstandes (*ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia*); 2) die Verbindung der Geheimnisse untereinander (*e mysteriorum ipsorum nexu inter se*); 3) die Verbindung der Mysterien mit dem letzten Ziel des Menschen (*e mysteriorum... nexu... cum fine hominis ultimo*). Vom letzten Ziel des Menschen, der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht (*facie ad faciem*) im Himmel, fällt Licht auf die Einwohnung Gottes im Gerechtfertigten.

2. EINWOHNUNG GOTTES UND SCHAU GOTTES

Dass es eine enge Beziehung zwischen Gnade und beseligender Schau Gottes (*finis ultimus hominis*) gibt, ist Lehre der Heiligen Schrift, der scholastischen Theologie und des kirchlichen Lehramts⁴.

a) Nach dem *Ersten Johannesbrief* sind wir jetzt schon Kinder Gottes; aber was wir einst sein werden, ist noch nicht offenbar. Wir wissen nur, dass wir bei seiner Erscheinung ihm ähnlich sein werden, denn wir werden ihn schauen, wie er ist (3,2).

Für *Paulus* kommt alles auf den heilshaften Zusammenhang mit Jesus Christus an, der aus Gnade gewährt wird. Das Leben mit Christus hat aber noch eine Verborgenheit an sich (*Kol 3,3*). Deshalb sind Auferstehung und Leben mit Christus, obwohl schon sakramental in der Taufe gegeben, doch auch noch bei der Parusie des Herrn zu erwarten (vgl. *2 Kor 4,14*; *Röm 6,5.8*; *2 Tim 2,11*). Das Sein mit Christus, das in der eschatologischen

Vollendung beginnt, ist Verherrlichung mit Christus, Offenbarwerden der Herrlichkeit, die in der Gotteskindschaft beschlossen liegt (vgl. *Kol* 3,4). Gott hat uns vorherbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei: «Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht» (*Röm* 8,29f). Der Besitz des Heiligen Geistes ist Angeld (*arrabon*) der künftigen Herrlichkeit, ein seinshaft schon gegebener Anfang der Glorie (vgl. *2 Kor* 1,22; *5,5*; *Eph* 1,14).

b) Auch nach der Lehre der scholastischen Theologie besteht kein Widerspruch darin, eine objektiv gültige Terminologie der unmittelbaren Gotteschau in der Glorie auf die Gnade anzuwenden. Gnade und Glorie sind keine disparaten Begriffe, sondern Gnade ist bereits ein gewisser Anfang der Glorie in uns, wie *Thomas von Aquin* herausstellt⁵.

c) In der Enzyklika *Mystici Corporis* (29. Juni 1943) warnt *Papst Pius XII.* vor einer pantheistischen Auffassung der Einwohnung Gottes und verweist auf die Theologie der Anschauung Gottes als den geeigneten Ausgangspunkt für die theologische Deutung der ein Mysterium bleibenden Einwohnung Gottes. Der Papst bezieht sich dabei auf die Enzyklika seines Vorgängers über den Heiligen Geist *Divinum illud munus* (9. Mai 1897), in der *Papst Leo XIII.* von einer gnadenhaften Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten wie in einem Tempel spricht. Die Verbindung der Seele mit Gott, die man Einwohnung nenne, unterscheide sich nur dem Stand nach (jetzt Pilgerstand) von der Vereinigung mit Gott in der Seligkeit (Stand der Vollendung). Obwohl diese Vereinigung von der ganzen Dreifaltigkeit bewirkt werde, sei sie doch besonders dem Heiligen Geist zuzuschreiben⁶.

Papst Johannes Paul II. hat die Einwohnung des Heiligen Geistes bei der Audienz vom 4. April 1984 sehr bibelnah zur Sprache gebracht und ihre Auswirkungen für das christliche Leben aufgezeigt⁷.

Die theologischen Quellen legen also eine Betrachtung des Geheimnisses der Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des Gerechtfertigten von der unmittelbaren Gottesschau her nahe.

3. LÖSUNGSVERSUCHE

3.1 «Actuation créée par Acte incréé» oder «quasi-formale Kausalität»: *Maurice de la Taille* und *Karl Rahner*

Eine solche Erklärung, welche die Einwohnung vom letzten Ziel (*finis*) des Menschen her betrachtet, wurde zum ersten Mal von *Maurice de la Taille*⁸ (1872–1933) gegeben und von *Karl Rahner*⁹ weitergeführt. Da viele spätere Darstellungen der Einwohnung Gottes auf *de la Tailles* göttliche Aktuationslehre zurückgreifen, soll diese hier nun etwas ausführlicher vorgestellt werden.

Der französische Jesuit unterscheidet in der Christologie, Gnadenlehre und Eschatologie zwischen dem ewigen göttlichen Akt (*Acte increé*) und seiner zeitlichen aktuiierenden Einwirkung auf die Menschheit Christi, die begnadbare Natur des Menschen und die gotterfüllten Fähigkeiten des Seligen in der Vollendung (*actuation créée*). Die Erklärung beginnt mit der Analyse jener Vereinigung zwischen der Seele und der Dreifaltigkeit, die in der beseligenden Schau stattfindet, denn in ihr erreicht die Einwohnung Gottes im Menschen ihren Höhepunkt. In der seligen Schau, die nicht nur in der Betrachtung oder dem Besitz eines Objekts bestehen kann, sondern in der personalen Einigung mit einer (drei) Person(en), findet diese Vereinigung durch Erkenntnis und Liebe statt. Erkenntnis und Liebe können aber in der Vollendung nicht durch eine geschaffene *species impressa* vermittelt werden, weil – wie Papst Benedikt XII. in der Konstitution *Benedictus Deus* (29. Januar 1336) definiert – in der Schau von Angesicht zu Angesicht kein geschaffenes Medium zwischen das *obiectum visum* und das *subiectum videns* treten kann, sondern die göttliche Wesenheit sich unmittelbar darbietet (vgl. *DH* 1000)¹⁰. Also vereint sich Gott in der beseligenden Schau unmittelbar mit dem geschaffenen Intellekt und aktuiert ihn zu entsprechender Erkenntnis und Liebe. Es handelt sich hier um eine ontologische Aktuierung, die aber keine Information des Intellekts von Seiten Gottes besagt. Im natürlichen Bereich hingegen besagt jede Aktuation auch Information¹¹. Die absolute Unterschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf bleibt auch in dieser intimen Nähe gewahrt, denn Gott aktuiert, ohne zu informieren. Die ganze Veränderung in der Schau liegt bei der Kreatur. Gott aktuiert, ohne zu empfangen, ohne sich zu ändern¹².

Es ist ein scholastisches Prinzip, dass man alles am besten vom *finis* her erkennt. Deshalb wird nun die Ontologie der beseligenden Gottesschau auf die Gegenwart der Dreifaltigkeit in der Seele des Gerechten hier auf Erden angewandt, denn die Einigung des Pilgers im Gnadenstand mit der Dreifaltigkeit ist Beginn (biblisch *arrabon* [Angeld]) jener vollkommenen Einigung, die einst am Ziel des Pilgerstandes stattfinden wird. Schon jetzt *in statu viae* übt die Dreifaltigkeit als ungeschaffene Gnade auf die Seele im Stand der Gnade eine Aktuierung nach Art einer «*quasi-formalen Ursächlichkeit*» (K. Rahner) aus, welche notwendig ein geschaffenes Prinzip des übernatürlichen Lebens bewirkt, die geschaffene Gnade, die als *gratia elevans* die heiligmachende Gnade ist, welche die Person zum Kind Gottes macht. Die heiligmachende Gnade ist eine Vereinigung von göttlicher und menschlicher Wesenheit, ohne den ontologischen Unterschied zwischen Gott und Mensch aufzuheben¹³. Sie vollendet den Menschen seinsmäßig. Die heiligmachende Gnade als geschaffene Gnade ist Geschenk der Dreifaltigkeit, damit der Mensch am Leben des dreifaltigen Gottes teilnehmen kann. Mehr noch aber als die geschaffene Gnade bringt diese Einigung die ungeschaffene

Gnade (Gott selbst) mit sich, ohne welche die geschaffene Gnade nicht bestehen könnte. Denn die ungeschaffene Gnade ist ja nicht Folgerung, sondern Grund für alle geschaffene Gnade¹⁴. Deshalb muss der Akt des göttlichen Lebens die rezeptive Fähigkeit der Seele aktuieren, damit in ihr die entsprechende Aktuierung (die geschaffene Gnade) entsteht¹⁵. Diese Aktuierung zielt darauf, die menschliche Person in Erkenntnis und Liebe mit den göttlichen Personen zu verbinden. Solange wir in diesem Leben sind, ist unsere Einigung mit Gott stets einer Vervollkommnung fähig, weil sie noch nicht ihre letzte Vollendung gefunden hat. Wir wandeln ja noch im Glauben, noch nicht im Schauen (2 Kor 5,7). Daher besteht unsere Einigung mit Gott in den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Da diese Aktuierung den Menschen *ontologisch* vervollkommnet, bleibt die Einigung mit Gott auch dann bestehen, wenn wir keine formellen Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe setzen.

Sachlich, wenn auch mit unterschiedlicher Terminologie, kommt *Karl Rahner* zum selben Ergebnis. Während *Maurice de la Taille* theozentrisch denkt (*actuation créée par Acte incréé*), spricht *Rahner*, das Problem anthropologisch betrachtend, von einer *dispositio ultima*¹⁶, einer letzten Zurichtung auf den göttlichen Akt, die nur unter dem Einfluss dieses Aktes wirklich sei und vergleicht sie mit der letzten Ausrichtung des menschlichen Leibes auf die Geistseele unter dem unmittelbaren Einfluss der Seele selbst. Über den französischen Jesuiten geht *Rahner* hinaus in der Analyse des Erkenntnisvorganges im Menschen. Im ursprünglichen Sinn sei Erkennen nicht ein intentionales Sichausstrecken des Erkennenden auf einen Gegenstand, sondern das Beisichsein eines Erkennenden, die *Insichreflektiertheit* (mit *Thomas von Aquin* könnte man von der *reditio completa* sprechen), die eine Vervollkommnung des eigenen geistigen Seins bedeute. Diese geistige Wirklichkeit des Erkennens, die *Thomas von Aquin* *species* nenne, sei im seligen Menschen Gott selbst, indem er ihn durch eine *dispositio ultima* auf sich als den Gegenstand der Erkenntnis ausrichte. Während die *species* jeder natürlichen Erkenntnis eine kreatürliche Wirklichkeit sei, bestehe die Ausrichtung des Menschen im Jenseits auf den unmittelbar zu erkennenden Gott in einer Vervollkommnung des Menschen, die nur unter dem unmittelbaren Einfluss Gottes zur Verwirklichung kommen könne. *Rahner* sieht, wie bereits erwähnt, die Gnade als eine Ausrichtung des Menschen auf die Gottesschau und damit ebenfalls als letzte Hinordnung auf den unmittelbar einwirkenden göttlichen Akt, dem er eine *quasi-informatio* zuschreibt¹⁷.

Was ergibt sich nun aus der Erklärung durch göttliche Aktuierung oder quasi-formale Kausalität für die Frage nach der Einwohnung Gottes?

a) Der Gerechtfertigte hat verschiedene Beziehungen zu den drei göttlichen Personen. In der *visio beatifica* wird das Geheimnis der dreifaltigen Herr-

lichkeit Gottes im gottmenschlichen Antlitz Jesu Christi, der auch in der Glorie der Offenbarer Gottes bleibt¹⁸, aufleuchten. Deshalb müssen die drei göttlichen Personen gemäß ihrer Eigenpersönlichkeit, die durch die gegenseitigen subsistierenden Beziehungen konstituiert wird, die geistigen Fähigkeiten (Verstand und Willen) des Seligen aktuierten, denn während die Beziehung zur Dreifaltigkeit, die aus der *Wirkursächlichkeit* herrührt, allen drei Personen gemeinsam ist (vgl. *DH* 3814), ist die Beziehung zu den drei göttlichen Personen durch *quasi-formale Ursächlichkeit* verschieden. Dann hat der Selige nicht *dieselbe* Beziehung zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist, sondern die Beziehungen sind differenziert gemäß den notionalen Eigenschaften der göttlichen Personen. Die Beziehung zum Vater ist dann die Beziehung zum Vater als dem *principium sine principio*, welches den Sohn zeugt und mit dem Sohn den Geist haucht; die Beziehung zum Sohn ist die Beziehung zum *principium de principio*, das vom Vater gezeugt ist und mit dem Vater zusammen (*filioque*) den Geist haucht; die Beziehung zum Heiligen Geist ist die Beziehung zur wechselseitigen Liebe (*amor mutuus*), die von Vater und Sohn ausgeht und die der Geist in Person ist.

b) Da die Einwohnung der göttlichen Personen hier auf Erden sich *ontologisch* nicht von der Einwohnung in der Glorie unterscheidet, gilt, dass schon *in statu viae* eine Einwohnung der drei göttlichen Personen in ihrer jeweiligen Eigenheit im begnadeten Geschöpf anwesend ist. Wenn nämlich die Gnade Anfang der Glorie (*gratia inchoatio gloriae*) ist, lassen sich auf Grund der *analogia entis* die Bestimmungen der Glorie auf die Gnade übertragen. In der Vielzahl der angebotenen Lösungen, um das Geheimnis der Einwohnung des dreifaltigen Gottes im Gerechten zu erklären, nehmen *Maurice de la Taille* und *Karl Rahners* Theorien der Aktuierung bzw. der quasi-formalen Kausalität eine besondere Stellung ein¹⁹.

3.2 *Wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden* (*sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*)

Die angeführten Erklärungen der beiden Jesuiten decken sich teilweise mit der des Aquinaten. *Thomas von Aquin* spricht von einer allgemeinen Gegenwart Gottes in allen Dingen *per essentiam, potentiam et praesentiam*. Diese Gegenwart ist unter dem Namen *praesentia immensitatis* bekannt. Dann fährt er fort: «Außer dieser allgemeinen Weise gibt es noch eine besondere, die der vernunftbegabten Natur zukommt, derzufolge man von Gott sagt, er sei wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden. Weil nun im Erkennen und Lieben das vernunftbegabte Geschöpf durch seine Tätigkeit Gott selbst berührt, sagt man dieser besonderen Weise zufolge von Gott nicht nur, dass er im vernunftbegabten Geschöpf (gegen-

wärtig) ist, sondern auch, dass er in ihm lebt wie in seinem Tempel. Deshalb kann keine andere Wirkung Grund dafür sein, dass die göttliche Person auf neue Weise im vernunftbegabten Geschöpf ist, außer der heiligmachenden Gnade» (*Summa theologiae* I, 43, 3 [zitiert nach der deutschen Thomasausgabe, 3. Bd., Salzburg-Leipzig 1939, 319f]).

An dieser klassischen Stelle der *Inhabitationstheologie* hat sich dann die spätere Diskussion entzündet. Davon abgesehen, bringt die Lösung des Aquinaten Schwierigkeiten mit sich. Erkenntnis und Liebe bewirken eine intentionale, nicht unbedingt eine reale Gegenwart Gottes. Die Heilige Schrift spricht aber von einer wirklichen Gegenwart Gottes, von einem *Wohnungnehmen* des Vaters und des Sohnes (und des Geistes) in der Seele des Gerechten (vgl. *Joh* 14,23), der deshalb zum Tempel Gottes wird (vgl. *1 Kor* 3,16). Diese substantielle Gegenwart Gottes bringt es mit sich, dass der dreifaltige Gott auch dann in den Gerechtfertigten wohnt, wenn sie ihn nicht aktuell (*actu*) erkennen oder lieben.

3.3 Hauptrichtungen in der Einwohnungslehre seit dem Tridentinum

Besonders seit dem *Konzil von Trient* (1545–1563) setzt die Diskussion um die Einwohnung der drei göttlichen Personen ein. Dabei bilden sich zwei Fragekreise heraus:

a) Ist Gott primär im Gerechtfertigten gegenwärtig als das *wirkursächliche Prinzip* der Gnaden und der theologischen Tugenden (so *Gabriel Vázquez SJ* [1549–1604]), oder ist er gegenwärtig als deren Objekt (so *Francisco Suárez SJ* [1548–1617])?²⁰

b) Wohnt Gott in uns als der *eine* Gott, so dass man nur von einer appropriierten Gegenwart der göttlichen Personen sprechen kann, oder wohnen die drei göttlichen Personen uns in einer ihnen je eigentümlichen Weise ein, so dass man von einer *inhabitatio propria* des Heiligen Geistes bzw. der drei göttlichen Personen sprechen kann?²¹

Diese historisch bedeutsamen Lösungsversuche können hier nicht dargestellt werden²². Im ersten Fragekreis spielt die Wirkursache (*causa efficiens*) eine entscheidende Rolle, im zweiten die Formalursache (*causa formalis*).

3.4 Die Erklärung von Ambroise Gardeil

Kurz sei noch die Darstellung der göttlichen Einwohnung beim französischen Dominikaner *Ambroise Gardeil* (1859–1931) im Anschluss an den großen Thomaskommentator *Johannes a sancto Thoma OP* (1589–1644) erwähnt. In der Frage nach der göttlichen Einwohnung sucht er nach dem, was die Gegenwart Gottes zu einer Gnadengegenwart werden lässt. *Gardeil* versteht

die Gnadengegenwart Gottes als *praesentia immensitatis*, die dem Geschöpf als Begnadung bewusst wird infolge der Begnadung durch Gott²³. In der Einwohnung ist Gott auf neue Weise anwesend, weil er die Gnade hervorbringt, durch die das Geschöpf auf den anwesenden Gott als Objekt seines Erkennens und Liebens bezogen ist²⁴.

In dieser Theorie werden das *ontologische* und das *psychologische* Element der Einwohnung eng verknüpft. Man kann sich aber fragen, ob die Einwohnung in einer gewissermaßen *experimentellen* Erkenntnis (*cognitio quasi experimentalis*)²⁵ und Liebe besteht, denn die *ontologisch* unbestreitbare Gegenwart der Dreifaltigkeit muss *psychologisch* ja nicht bewusst werden.

Alle genannten Lösungsversuche des Geheimnisses der Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten bleiben letztlich unbefriedigend. Denn hier geht es um ein gnadenhaftes Wohnen der göttlichen Personen in der menschlichen Person. Dieses Verhältnis von Person zu Person lässt sich aber nicht so gut durch (*quasi-*)*formale* oder *effiziente Kausalität* erklären, denn im gnadenhaften Eins von Gott und Mensch wird ja nicht – nach Mitteilung einer Form an eine Materie – eine Natur erst zur Person aktuiert. Gnade setzt zwar Natur voraus, aber nicht jede beliebige Natur, sondern geistbegabte Natur, *potentia oboedientialis*, d.h. Person, die von Gott angesprochen werden kann.

Es soll darum versucht werden, von dem Verhältnis von Person zu Person her das Geheimnis der Einwohnung Gottes zu betrachten²⁶.

4. DIE EINWOHNUNG DER DREI GÖTTLICHEN PERSONEN IN IHRER PERSÖNLICHEN EIGENTÜMLICHKEIT IM BEGNADETEN GESCHÖPF

Schrift und Tradition nennen das Eintreten Gottes in die Kreatur ein Kommen, eine Einkehr oder ein Wohnen der göttlichen Personen im Gerechten. Diese Einwohnung der Dreifaltigkeit ist es, die ein Verhältnis wechselseitiger Angehörigkeit zwischen den drei göttlichen Personen und einer geschaffenen Person einschließt. Für dieses wechselseitige Sich-Verhalten schlägt *Heribert Mühlen*, ausgehend von einer bibeltheologischen Interpretation des Begriffs «Bund» (*b^erith*), die Kategorie *causalitas moralis personalis* vor, die er als das «bundesgemäße Sich-selbst-Verhalten der Person» definiert²⁷. *Bund* setzt stets Partner voraus, die in ein Bundesverhältnis treten.

Es soll nun versucht werden, den Begriff *causa personalis* auf das Geheimnis der persönlichen Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des Gerechten anzuwenden. Dabei lautet die Frage: Wie verhalten sich der Vater, der Sohn und der Heilige Geist bei der Einwohnung zum Gerechtfertigten? Jede der drei göttlichen Personen teilt sich in ihrer personalen Eigenart und Verschiedenheit dem Menschen in freier Gnade mit. Deshalb

ist auch die Einwohnung Gottes nicht nur *Mitteilung der göttlichen Natur*, sondern *Selbstmitteilung von Person zu Person*.

4.1 Der ursprungslose Vater

Für die neutestamentliche Heilsordnung ist entscheidend, dass der Sohn die Offenbarung schlechthin des Vaters ist. So heißt es am Ende des Johannesprologs: «Niemand hat Gott je gesehen. Der Eingeborene, der Gott ist, der im Schoß des Vaters ist, er hat Kunde gebracht» (*Joh 1,18*). Der Vater tritt durch Vermittlung des Sohnes zu uns in Beziehung, denn es gibt nur *einen* Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus (vgl. *1 Tim 2,5*). Diese Vermittlung schließt jedoch nicht aus, dass der Vater selbst zu uns in Beziehung tritt, denn die Gnadenhaftigkeit der Einwohnung Gottes des Vaters in uns ist begründet im Geheimnis der Gnade, d.h. in Jesus Christus, der die Gnade Gottes schlechthin ist. Der Vater tritt als Vater, d.h. als ursprungsloses Prinzip (*principium sine principio*), welches den Sohn zeugt und sich durch den Sohn offenbart, zu uns in Beziehung. Hier haben wir eine Anwendung für das bekannte Axiom, dass *die immanente Trinität die heilsökonomische* sei²⁸: So wie der Vater im innertrinitarischen Leben lebt und wirkt, so wirkt er auch in der Heilsordnung *ad extra*. Wenn wir nicht aus dem Mund des johanneischen Jesus hörten, dass der Vater und der Sohn in uns Wohnung nehmen werden (vgl. *Joh 14,23*), fiel es uns noch schwer, von einer eigenen Einwohnung (*inhabitatio propria*) des Vaters zu sprechen, denn Einwohnung lässt sich nur von der heilsökonomischen Sendung her verstehen. Gesandt werden aber nur der Sohn und der Geist. Der Vater wird nicht gesandt, sondern sendet seinen Sohn und (nach der westlichen Pneumatologie) mit dem Sohn zusammen das Pneuma. Das personale Sichverhalten des Vaters zu uns besteht aber gerade in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes. Nach dem bereits erwähnten Axiom der *Identität von immanenter und heilsökonomischer Trinität* sind auch die beiden innertrinitarischen Prozessionen (*Zeugung des Sohnes* und *Hauchung des Geistes*) personales Verhalten des Vaters zum Sohn in der ewigen Zeugung und zusammen mit dem Sohn zum Geist in der ewigen aktiven Hauchung (*spiratio activa*).

Der Vater wird nicht gesandt, weil er als der ursprungslose Vater der Ursprung des Sohnes und des Heiligen Geistes und der geschaffenen Gnade ist. Er ist vielmehr als *principium sine principio* im Begnadeten gegenwärtig, in dessen Herz er als der Sendende wohnt. In der Sendung verhält er sich persönlich zu uns, indem er gemäß seiner personalen Eigentümlichkeit als Vater uns, den geschaffenen Personen, den Sohn sendet und mit dem Sohn zusammen den Heiligen Geist als Geschenk (*donum*).

4.2 Brüder und Schwestern Jesu Christi

Gott hat sich in seinem Sohn mitteilen wollen. Er hat die personalen Geschöpfe als seine Söhne und Töchter, als Brüder und Schwestern Jesu Christi und als vom Heiligen Geist Erfüllte gewollt²⁹. Die Annahme als *Söhne im Sohn* ist aber erst dann erfüllt, wenn die einzelnen im vollen Sinn *in Christus* sind. Von Ewigkeit her, schon vor Grundlegung der Welt (vgl. *Eph* 1,4), hat der Vater uns zur Gemeinschaft mit seinem Sohn, unserem Herrn Jesus Christus, berufen (vgl. *1 Kor* 1,9), und er hat uns vorherbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden (vgl. *Röm* 8,29), damit dieser in allem den Vorrang habe (vgl. *Kol* 1,18).

Wir sind in Jesus Christus geschaffen (vgl. *Eph* 2,10). Nach der Sünde Adams, welcher der Typus des zukünftigen zweiten Adams ist (vgl. *Röm* 5,14), hat der Vater seinen Sohn in die Welt gesandt, um die verlorene Menschheit wieder mit sich zu versöhnen durch den Tod seines Sohnes (vgl. *Röm* 5,10). Christus aber hat den Tod überwunden durch seine Auferstehung und kehrt zum Vater zurück, um alles mit seiner Fülle (*Pleroma*) zu erfüllen (vgl. *Eph* 4,10). Er sendet uns nun seinen Geist. Spätestens seit dem Pfingstfest ist alle Gnade, die uns in dieser Welt zuteil wird, Gnade Christi, Gnade über Gnade (vgl. *Joh* 1,16).

Unsere Gemeinschaft mit den drei göttlichen Personen hat ihre Innerlichkeit in der Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus, der unser neues Lebensprinzip ist: «Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben» (*Joh* 15,5); «Bleibt in mir und ich in euch» (*Joh* 15,4). Je mehr wir mit Christus persönlich geeint sind, umso mehr haben wir Anteil an seinem Leben. In seiner glorreichen Himmelfahrt hat er sich nicht von uns getrennt, sondern seine Gegenwart in uns verinnerlicht, denn er wurde zu Leben spendendem Geist (vgl. *1 Kor* 15,45). Er sendet uns seinen Geist, damit dieser in uns bleibe. Unsere Verbindung mit Christus verwirklicht sich also im Geist. Die Taufe gliedert uns in Christus ein, indem sie uns das Siegel des Geistes eindrückt (vgl. *2 Kor* 1,22).

Paulus ist deshalb kein Phantast, wenn er ausruft: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (*Gal* 2,20), oder auch: «Christus ist für mich das Leben» (*Phil* 1,20), denn Jesus Christus ist wahrhaft *das* Leben (vgl. *Joh* 14,6) und damit auch unser Leben (vgl. *Kol* 3,4); er lebt in uns (vgl. *Gal* 2,20) und wir in ihm (vgl. *2 Tim* 3,12).

Wer sich dem Herrn hingibt, wird ein Geist mit ihm. Alle, die auf Christus getauft sind, haben Christus angezogen (vgl. *Gal* 3,27) und müssen täglich fortfahren, ihn anzuziehen (vgl. *Röm* 13,14). So sind alle eins in Christus. Nach einem berühmten Wort des *Augustinus* bilden Haupt und Leib den «ganzen Christus» (*Christus totus*)³⁰ oder nach *Thomas von Aquin* «gewissermaßen eine mystische Person» (*caput et membra sunt quasi una*

persona mystica)³¹. Diese mystische Identifizierung mit Christus ist schwer zu begreifen, denn sie ist ohne jegliche Vermischung eine Vereinigung zwischen geschaffenen Personen und dem menschengewordenen göttlichen Logos. Die Vereinigung mit Christus geschieht, wenn sich der Mensch total von ihm bestimmen lässt. Diese totale Bestimmung auf Christus und damit auf den Vater hin bedeutet aber für das Geschöpf Vergöttlichung³².

Gott hat gewollt, dass die personalen Geschöpfe sich in der zweiten göttlichen Person, der Person des ewigen Sohnes, als Personen verwirklichen und vollenden. Darum sind sie erst vollendet, wenn sie ganz in Christus sind, denn dann sind sie zugleich erfüllt vom Heiligen Geist, dann hat der Vater in ihnen Wohnung genommen.

4.3 Tempel des Heiligen Geistes

Im Neuen Testament wird häufig gesagt, das Pneuma wohne und bleibe im Erlösten wie in einem Tempel (vgl. *Röm* 8,9; *1 Kor* 3,16; 6,16; *2 Kor* 6,16). Der Heilige Geist wird uns gegeben (vgl. *Röm* 5,5), in unsere Herzen gesandt (vgl. *Gal* 4,6). Er ist das Angeld (*arrabon*) der künftigen Herrlichkeit (vgl. *2 Kor* 1,22; *Eph* 1,14). Wir sind mit ihm besiegelt (vgl. *Eph* 1,13; 4,30). Diese Schriftaussagen lassen darauf schließen, dass der Geist eine besondere Beziehung zu unserer Begnadung hat. Nach den griechischen Kirchenvätern bewirkt der Heilige Geist in uns die Vergöttlichung (*theiosis*). Nach dem Neuen Testament gehören *Geisterfülltheit* und *Christuserfülltheit* zusammen. Der Geist führt die Jünger Jesu in alle Wahrheit ein. Er redet nicht aus sich selbst, sondern was er hört, das wird er reden (vgl. *Joh* 16,13). Der Geist schöpft aus dem «Besitz» des Sohnes, wie der Sohn nur das verkündet, was der Vater ihm mitgeteilt hat.

Wenn nun nach der Art der Einwohnung des Heiligen Geistes gefragt wird, so gilt es wieder, darauf zurückzugreifen, dass Gott sich in der Selbstmitteilung im Sohn in der persönlichen Eigentümlichkeit (*proprietas*) der drei göttlichen Personen mitteilt. Deshalb ist die Beziehung des Begnadeten zu Gott ein je eigentümliches Verhältnis zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist in der Unterschiedenheit der Personen. Sie ist nicht bloße «Annäherung» (*appropriatio*) an die göttlichen Personen. Das tiefste Geheimnis der Einwohnung Gottes im Gerechtfertigten ist, dass Gott sich in seinem innersten dreifaltigen Geheimnis in je eigener Weise uns schenkt³³.

Im Neuen Testament wird jedoch von einer *besonderen Einwohnung des Heiligen Geistes* gesprochen: «...die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist» (*Röm* 5,5); «Am letzten Tag des Festes... stellte sich Jesus hin und rief: Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen. Damit meinte er

den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben» (*Joh* 7,37ff; vgl. auch *1 Joh* 3,24). Deshalb wird immer wieder die Frage gestellt, ob der Heilige Geist als die dritte göttliche Person durch eine besondere Art von Vereinigung (*unio*) den Begnadeten einwohnt³⁴. J. Beumer findet eine Parallele zu dieser *unio* in der hypostatischen Union der Christologie. Doch im Unterschied zur substantiellen Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur Christi in der Person des Logos nennt er die eigentümliche Einwohnung des Heiligen Geistes *akzidentelle Vereinigung*³⁵.

Heribert Schauf führt drei Möglichkeiten an, wie man die eigentümliche Einwohnung (*inhabitatio propria*) des Heiligen Geistes verstehen könne:

- a) In der eigenen (*nichtapproprierten*) Einwohnung des Heiligen Geistes nehmen in appropriierter Weise (also *annäherend*) auch der Vater und der Sohn Wohnung.
- b) Die Einwohnung des Heiligen Geistes ist *nichtappropriert*. Die *nichtapproprierte* Beziehung zu den anderen göttlichen Personen geschieht aber nur durch die Vermittlung des Heiligen Geistes, so dass wir ihm direkt, den anderen göttlichen Personen indirekt durch den Geist vereint werden.
- c) Der *nichtapproprierten* Einwohnung des Heiligen Geistes steht parallel die *nichtapproprierte* Einwohnung des Vaters und des Sohnes zur Seite. Es findet eine *direkte* Verbindung mit den einzelnen göttlichen Personen statt³⁶.

Die *erste Möglichkeit* scheidet aus, da wir uns schon auf Grund der vorgestellten Lösungsversuche für eine persönliche Einwohnung von Vater, Sohn und Geist ausgesprochen haben. In der *dritten Möglichkeit* wird nach *Schau* «die Ordnung der Einwohnung entweder als ein unabhängiges Nacheinander oder als eine durch innere Ordnung der göttlichen Personen bedingte Reihenfolge dargestellt»³⁷. Gegen die Auffassung eines unabhängigen Nebeneinanders der Einwohnung kann man einwenden, dass sich in der heilsökonomischen Trinität die innertrinitarischen Prozessionen nach außen hin in freier Weise fortsetzen. Deshalb können ja auch nur der Sohn und der Geist gesandt werden, während der Vater selbst «in unzugänglichem Licht wohnt» (*1 Tim* 6,16) und «niemand Gott je gesehen hat» (*Joh* 1,18). In der immanenten Trinität ist der Sohn *principium de principio* und zusammen mit dem Vater *auctoritas principii* dem Heiligen Geist gegenüber. In analoger Weise vermittelt er uns auch in der Heilsökonomie den Heiligen Geist, welcher der Geist Jesu Christi ist. Von daher ist es schwierig, der Einwohnung des Geistes die Einwohnung des Vaters und des Sohnes parallel zur Seite zu stellen.

Schau sagt, dass die *zweite Ansicht* besondere Aufmerksamkeit verdiene. Sie besagt, dass alle drei göttlichen Personen eine je eigentümliche, nicht-approprierte Beziehung zu uns haben. Dem Heiligen Geist kommt die

ganz besondere Eigentümlichkeit zu, dass wir *zu ihm eine direkte Beziehung*, zu den beiden anderen göttlichen Personen eine *durch ihn vermittelte Beziehung* haben. H. Mühlen sieht hierin treffend die biblische Aussage wiedergegeben, dass wir *im Heiligen Geist durch Christus Zugang zum Vater* haben und schließt daraus, dass uns der Heilige Geist in gewisser Weise näher ist als der Vater und der Sohn³⁸.

Nach der Heiligen Schrift kommt dem Heiligen Geist eine besondere Funktion in der Heiligung des Menschen zu, denn als wechselseitige Liebe von Vater und Sohn ist durch ihn die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen (vgl. Röm 5,5). Doch es stellt sich die Frage, ob man der Schrift gerecht wird, wenn man die Einwohnung des Heiligen Geistes im Begnadeten nun intimer sein lässt als die des Vaters und des Sohnes. Vielleicht wäre es besser, unsere Begnadung, d.h. Verähnlichung und Gleichgestaltung mit Christus, als Teilnahme an der Sohnschaft Christi (*filii in Filio*) zu sehen. Unsere Verähnlichung mit Christus hat aber etwas mit dem Geist Christi zu tun (vgl. Röm 8,11). Derselbe Geist, der in Jesus Christus ist, ist auf Grund seiner Sendung durch den Vater und den Sohn das personale Prinzip der geschaffenen Gnade in uns. Weil es stets der Geist Christi ist, ist alle Gnade *Gratia Christi*. Wir sind Söhne und Töchter des himmlischen Vaters, weil wir den Geist der Kindschaft empfangen haben, der wiederum der Geist Christi ist.

Ist der Heilige Geist das Prinzip der Vermittlung der Gnade Christi? Der Vater hat sich in seinem Sohn mitteilen wollen, indem dieser Mensch wurde. Der Heilige Geist wird von beiden in die Schöpfung gesandt als der Heilmacher, der christusförmig und damit zu Söhnen und Töchtern des Vaters macht.

Die *inhabitatio propria* des Heiligen Geistes wird wohl nicht so zu verstehen sein, als seien die Begnadeten durch eine engere *ontologische* Verbindung dem Heiligen Geist mehr geeint als dem Vater und dem Sohn.

5. DER EINWOHNENDE GOTT ALS DER «DEUS SEMPER MAIOR»

Am Anfang dieser Ausführungen haben wir das Geheimnis der Einwohnung Gottes im Gerechten in Analogie gesetzt zur beseligenden Schau (*visio beatifica*), dem letzten übernatürlichen Ziel des Menschen. Die Heilige Schrift beschreibt dieses Ziel, das ewige Leben, als *Hochzeit* (vgl. Mt 25,1-13) oder als *Gastmahl* (vgl. Lk 14,16-24). Damit wird das ewige Leben plastischer und lebendiger beschrieben als mit dem metaphysischen Begriff der *visio beatifica*. Die Seligen sind Bürger des neuen Jerusalem, das vom Himmel herabsteigt als die Braut des Lammes (vgl. Offb 21,10).

Der menschliche Verstand kann das Geheimnis des einwohnenden Gottes, der auch als einwohnender der *stets größere* bleibt, letztlich nicht

fassen. Deshalb sind wir auf den Glauben verwiesen, der als *rationabile obsequium* zu einer gewissen Glaubenserkenntnis führt, um das Wort Jesu anzunehmen: «Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen» (Joh 14,23).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. H. Volk, *Die theologische Bestimmung des Menschen*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Mainz 1967, 59-80.

² Vgl. H. Barré, *Trinité que j'adore... Perspectives théologiques*, Paris 1964, 163.

³ K. Rahner nennt sie «Glaubenssätze der ersten Ordnung der christlichen Offenbarung» in seinem Art. Geheimnis, in: *LThK²*, Bd. 4 (1960), 596.

⁴ Vgl. J. Stöhr, *Neuzeitliche Diskussionen über die Einwohnung des dreifaltigen Gottes*, in: M. Schmidt u. F. Domínguez Reboiras (Hrsg.), *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I, Bd. 15)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 249-282.

⁵ *Summa theologiae* II-II, 24,3, ad 2^{um}: «... gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis». *De Veritate* 27,5, ad 6^{um}: «... gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria: nec dicitur esse diversa perfectio naturae in statu viae et patriae quantum ad gratiam propter diversam formam perfectiorem, sed propter diversam perfectionis mensuram». Vgl. K. Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in: *Schriften zur Theologie I'*, Einsiedeln 1964, 347-375, hier: 354.

⁶ *AAS* 35 (1943) 231/DH 3815: «Zurecht hat also unser weisester Vorgänger seligen Andenkens Leo XIII., als er über diese unsere Verbindung mit Christus und über den uns einwohnenden Göttlichen Beistand redete, seine Augen auf jene selige Schau gerichtet, durch die einmal in den Himmeln eben diese mystische Vereinigung ihr Höchstmaß und ihre Vollendung erlangen wird. «Diese wunderbare Verbindung», sagt er, «die mit Namen Einwohnung heißt, unterscheidet sich nur der Verfassung bzw. dem Zustand nach von jener, mit der Gott die Himmelsbewohner belegend umfängt.»

⁷ Vgl. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 7/1, Città del Vaticano 1984, 919f. Text bei J. Stöhr (wie Anm. 4), 255f, Anm. 31.

⁸ *Actuation créée par Acte incréé*, in: *Recherches de Science Religieuse* 18 (1928) 253-268.

⁹ Wie Anm. 5.

¹⁰ Vgl. F. Wetter, *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau (Analecta Gregoriana, Bd. XCII)*, Rom 1958, 39-43.

¹¹ Vgl. M. de La Taille (wie Anm. 8), 254: «Dans l'ordre naturel, toute actuation est information.»

¹² *Ebd.*: «Impossible que l'Acte incréé dépende en quoi que ce soit d'une créature quelconque. Il se donnera, il ne recevra rien. Il n'y aura donc pas causalité matérielle du côté de la créature, ni par conséquent du côté de l'Acte causalité formelle proprement dite;... il y aura perfectionnement de la puissance par l'Acte, amélioration, mutation. ...elle est l'actuation par l'Acte; donc actuation créée par Acte incréé.»

¹³ *Ebd.*, 259: «Cette union d'essence à essence s'appelle la grâce sanctifiante.»

¹⁴ Vgl. Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Trinité*, IV, Paris 1898, 553, 557; I. Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 27)*, Münster 1964.

¹⁵ Vgl. M. de La Taille (wie Anm. 8), 259: «Elle aussi (die geschaffene Gnade), en plus du don créé qui la constitue, comporte un Don incréé sans lequel elle s'évanouit. Il faut que l'Acte de vie divine

vienne Lui-même actuer la capacité réceptive de l'âme, pour que surgisse dans l'âme l'actuation correspondante.»

¹⁶ Vgl. K. Rahner (wie Anm. 5), 361 mit Verweis auf *De Veritate* 8,3. Gegen eine *dispositio ultima* auf den göttlichen Akt hin vgl. P. Galtier, *Grazia e inabitazione della SS. Trinità*, in: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica II*, Milano 1957, 609-640, hier: 619.

¹⁷ Vgl. J. Trütsch, *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trento 1949, 107-116.

¹⁸ Vgl. J. Alfaro, *Cristo glorioso rivelatore del Padre*, in: ders., *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*. Ital. Übers. v. Benedettine di Rosano, Assisi: Cittadella 1973, 156-204.

¹⁹ Vgl. J. Trütsch (wie Anm. 17), 97.

²⁰ Dieser erste Fragekreis wird eingehend von J. Trütsch (wie Anm. 17) behandelt.

²¹ Vgl. dazu 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 (Freiburger Theologische Studien, Heft 59)*, Freiburg i.Br. 1941; ders., *Einwohnung Gottes*, in: *LThK*², Bd. 3 (1959), 769-773.

²² Vgl. dazu J. Stöhr (wie Anm. 4), 260-272.

²³ Vgl. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I/II, Paris ²1927, hier: II, 132.

²⁴ Vgl. ders., *Examen de conscience*, in: *Revue Thomiste* 11 (1928) 156-180; 12 (1929) 70-84; 271-287; 381-399, hier: 393.

²⁵ Zu der häufig zitierten und kontrovers diskutierten Aussage des *Thomas von Aquin*, dass der Gerechtfertigte zu einer gewissermaßen experimentellen Kenntnis (*Summa theologiae* I, 43, 5, ad 2^{um}: *Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat*) der seiner Seele einwohnenden göttlichen Personen gelangen kann, vgl. J. Stöhr (wie Anm. 4), 258ff.

²⁶ Vgl. dazu H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 26)*, Münster ²1967, 268-305; ders., *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn ²1967; A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin (Bibliothèque thomiste 32)*, Paris 1956, 71-149.

²⁷ Vgl. *Der Heilige Geist als Person* (wie Anm. 26), 277.

²⁸ Vgl. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 317-397, bes. 328.

²⁹ Vgl. É. Mersch, *Filii in Filio*, in: ders., *La théologie du Corps mystique*, II, Paris 1944, 10-68; S.I. Dockx, *Fils de Dieu par grâce*, Paris 1948.

³⁰ *Enarr. In Ps. 17, 51 (PL 36, 154)*; vgl. dazu H. Mühlen, *Una Mystica Persona* (wie Anm. 26), 27-33.

³¹ *Summa theologiae* III, 48, 2, ad 1^{um}; vgl. H. Mühlen, *ebd.*, 40-44

³² Vgl. H. Rondet, *La divinisation du chrétien. Panthéisme et christianisme*, in: ders., *Essais sur la théologie de la grâce*, Paris 1964, 187ff.

³³ Vgl. K. Rahner (wie Anm. 5), 374.

³⁴ Vgl. zu neueren Begründungsversuchen J. Stöhr (wie Anm. 4), 272-282.

³⁵ Vgl. J. Beumer, *Die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des begnadeten Menschen*, in: *Theologie und Glaube* 30 (1938) 504-516. Dass es sich bei der Einwohnung des Pneuma um eine nur akzidentelle Vereinigung handele, war umstritten. Vgl. G. Philips, *Les Mystères de la Sainte Trinité et de la grâce*, in: *Revue ecclésiastique de Liège* 27 (1935/36), 174: «Dire que l'union serait accidentelle seulement et non substantielle, ce n'est point l'expliquer.»

³⁶ Vgl. H. Schauf (wie Anm. 21), 260f.

³⁷ *Ebd.*, 261.

³⁸ Vgl. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person* (wie Anm. 26), 295.