

# Die pneumatologisch-anthropologischen Ansätze in der Trinitätslehre des Dionysius Petavius und ihr Einfluss auf die „Römische Schule“ um Carlo Passaglia und Johann Baptist Franzelin

von Christoph Binninger

Die vorliegende Untersuchung möchte zunächst die pneumatologisch-anthropologischen Ansätze des Jesuiten Dionysius Petavius (1583–1652) zur Frage der übernatürlichen Verbindung und Relation des Getauften mit dem Dreieinen Gott, speziell mit dem Hl. Geist, untersuchen und seine dabei zugrunde liegende theologische Methodik darstellen. In einem weiteren Schritt soll dann sowohl der theologische als auch der methodische Einfluss dieses Jesuiten auf die Jesuiten der „Römischen Schule“ um Carlo Passaglia (1812–1887) und Johann Baptist Franzelin (1816–1886) herausgearbeitet werden.

## 1. Dionysius Petavius

### 1.1 Leben und Werk

Der Franzose Dionysius Petavius (1583–1652) tritt 1605 in den Jesuitenorden ein. Nach Lehrtätigkeiten an verschiedenen Jesuitenkollegien wird er 1621 Professor für Theologiegeschichte am Pariser Collège de Clermont. Diese Lehranstalt der Jesuiten wird, inspiriert durch Juan Maldonado SJ (1533–1583), der hier neutestamentliche Exegese gelehrt hat, zu einem der wichtigsten Zentren, in denen als Alternative zur vorherrschenden Scholastik die Konzeption der sogenannten „positiven Theologie“ entwickelt wird. Petavius führt diesen Ansatz seines Vorgängers systematisch weiter. Sein Anliegen ist es, wie es schon der christliche Humanismus mit seinem Ruf „Ad fontes“ eingefordert hat, die kirchliche Lehre, insbesondere die Dogmen wieder stärker in der Hl. Schrift und in der patristischen Tradition zu verankern. Dazu dient auch sein theologisches Hauptwerk, das unvollendet gebliebene „Opus de theologicis dogmatibus“ (1644–1650).<sup>1</sup> Das vor allem theologiegeschichtlich orientierte Werk bietet für seine Zeit eine einmalige Fülle vor allem von patristischen Zeugnissen, die Petavius kommentiert. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auch auf den griechischen Vätern, die in der Scholastik gegenüber den lateinischen Kirchenvätern mitunter in den Hintergrund getreten waren. Nicht zu Unrecht kann man Petavius daher als einen der wichtigsten „Stammväter“ der dogmengeschichtlich orientierten positiven Theologie und Patrologie ansehen.

Sein Werk „Opus de theologicis dogmatibus“ wird bis Ende des 19. Jahrhunderts zu einem wichtigen Standardwerk der Dogmengeschichte, insbesondere für die Patrologie.

---

<sup>1</sup> Die Studie bezieht sich auf die Ausgabe: *D. Petavius, Opus de theologicis dogmatibus*, Bd. 2, Venedig 1721. Dieser Band trägt die Überschrift „De Trinitate“, im Folgenden zitiert als: De Trin.

Die Bedeutung wird auch dadurch verdeutlicht, dass noch 1865–1867 eine erneute Auflage in Paris erscheint.

Sehr häufig zitieren die Vertreter der ersten Generation der „Römischen Schule“ wie Passaglia, Schrader oder auch Franzelin aus dem Werk des Petavius. Auch die katholische „Tübinger Schule“, allen voran der junge Möhler, gebrauchen bei ihren Ausführungen patristische Belegstellen aus dem Standardwerk des Petavius. Dies trifft in hohem Maße auch für Scheeben zu.

Umstritten bleiben dagegen die Kommentare des Petavius zu den patristischen Zeugnissen. Dies gilt auch für seine Ansätze in der pneumatologischen Anthropologie.

## 1.2 Ansätze einer pneumatologischen Anthropologie in seinem Werk „Opus de theologicis dogmatibus“ (2. Band: „De Trinitate“)

Petavius bettet seine Ansätze für eine pneumatologische Anthropologie in die Trinitätslehre ein. Er lässt sich bei seinen Überlegungen fast ausschließlich von der griechischen und lateinischen Patristik leiten. Das hat zur Folge, dass er der *gratia increata*, die in der Scholastik zugunsten der *gratia creata* weniger Beachtung gefunden hat, wieder mehr Aufmerksamkeit schenkt. Diese „Wiederentdeckung“ der ungeschaffenen Gnade spielt für seine pneumatologische Anthropologie eine entscheidende Rolle.

Nach Ansicht des Petavius ist Gott selbst mit seiner göttlichen Substanz („*praesentia divinae substantiae*“<sup>2</sup>) in der Schöpfung gegenwärtig und tritt durch sie mit allem Geschaffenen in Verbindung. Diese Union mit der ganzen Schöpfung beschränkt sich jedoch nicht nur auf eine Verbindung mit der göttlichen Wirksamkeit („*efficientia*“<sup>3</sup>), sondern umfasst vor allem auch eine Verbindung („*applicatio*“<sup>4</sup> oder „*conjunctio*“<sup>5</sup>) mit der göttlichen Substanz selbst.<sup>6</sup> Petavius kennt verschiedene Formen dieser substantiellen Gegenwart und Verbindung Gottes mit der Schöpfung.<sup>7</sup> Er differenziert zwischen einer „*praesentia divinae naturae*“ und substantiellen Verbindung Gottes, wie sie in allem Geschaffenen existiert, einer in den Getauften, die Gott gewissermaßen („*quaedam*“<sup>8</sup>) als ihre Form („*forma*“<sup>9</sup>) erfüllt<sup>10</sup>, und in einmaliger Weise der in Christus.

Im Kontext seiner pneumatologischen Anthropologie stellt er sich die Frage, ob die Verbindung des Getauften neben der Union mit der göttlichen Substanz nicht auch eine Verbindung mit allen drei göttlichen Personen und ihren Eigentümlichkeiten beinhaltet. Ein besonderes Augenmerk legt er dabei auf die Bedeutung des Hl. Geistes.

<sup>2</sup> D. Petavius, De Trin. VIII, c. VI, 5.

<sup>3</sup> Ebd. VIII, c. VI, 2.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. ebd.: „[...] quae nihilominus οὐσιώδης eatenus dici possunt, quod per eas applicatur ipsa Dei substantia; non sola ejus efficientia.“ Vgl. auch VIII, c. IV, 11.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. VIII, c. VI, 2: „Etsi una, & simplex est substantia, quae universa permeat; non eodem modo cum omnibus copulatur.“

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Vgl. ebd.: „Etenim aliter cum creatis omnibus conjungitur Dei substantia; aliter cum beatis mentibus, quas velut forma quaedam afficit.“

Petavius lehrt eine besondere *unio* des Getauften mit dem Hl. Geist, die so nur zwischen diesen beiden vorhanden ist, weil der Christ „cum substantia ipsa Spiritus Sancti [...] jungatur“<sup>11</sup>. Demnach ist der Hl. Geist nicht nur abbildhaft oder auf Grund seiner Wirkungen zugegen, sondern er verbindet sich substanzuell und mit seinen besonderen Eigentümlichkeiten in einzigartiger Weise mit dem Getauften.<sup>12</sup>

Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen und gleichsam den Wurzelgrund für diese substanzuelle und nicht-appropriierte Verbindung bildet dabei die Frage der *processio* und der *missio* des Hl. Geistes. Petavius greift auf das scholastische Verständnis von *missio* zurück und verbindet es mit den Thesen Augustins über den Hl. Geist als „donum Dei“.<sup>13</sup> Ähnlich wie Petrus Lombardus,<sup>14</sup> Bonaventura<sup>15</sup> und Thomas von Aquin<sup>16</sup> definiert er die Sendung des Hl. Geistes: „Mitti Spiritum Sanctum est procedere externum aliquod opus efficientem“<sup>17</sup>. Petavius versteht unter der *missio* des Hl. Geistes, dass er in einem einzigen Akt aus dem Sohn und Vater hervorgeht und in die Welt gesandt wird. Es ist ein Miteinander und Ineinander der innertrinitarischen *processio* und der *missio ad extra*. Beide bilden, wie Schauf es nennt, eine „**einzig**e Gesamtaktion“<sup>18</sup>. Die *processio* besitzt damit auch einen Weltbezug. Daher weist die *missio* des Hl. Geistes auch eine nicht-appropriierte und damit personeneigentliche Komponente auf: den eigentümlichen innertrinitarischen Hervorgang (*processio*) der dritten göttlichen Person.

Petavius differenziert ähnlich wie Augustinus<sup>19</sup> beim Hl. Geist zwischen „donum“<sup>20</sup> und „donabile“.<sup>21</sup> In ihnen sieht er spezifische Namen für die dritte göttliche Person. Der Hl. Geist besitzt die Proprietät, „donabile“ zu sein, weil er aus der freien und gebenden Liebe des Vaters und des Sohnes hervorgeht. Petavius zieht damit inhaltlich die These Augustins heran, in der dieser „donum Dei esse“ mit „procedere a Patre“ gleichsetzt.<sup>22</sup> Die Eigentümlichkeit, „donabile“ zu sein, beschränkt sich aber nicht nur auf die innertrinitarischen Gegebenheiten, sondern hat auch eine besondere Bedeutung *ad extra*. Aufgrund der Eigenschaft, „donabile“ zu sein, wird der Hl. Geist dem Getauften geschenkt und wird im Akt der Schenkung an den Gerechten zum „donum“. Die Begriffe „donabi-

<sup>11</sup> Ebd. VIII, c. IV, 5.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. VIII, c. VI, 2.

<sup>13</sup> Vgl. Augustinus, De Trinitate, IV, 20, 29.

<sup>14</sup> Vgl. Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, I dist. XV, c. 1, 1: „Hic considerandum est, cum Spiritus Sanctus detur hominibus a Patre et Filio, quod est ipsum temporaliter procedere ab utroque vel mitti [...]“. Vgl. ebd. c. 1, 3: „Nam processio temporalis Spiritus Sancti vel missio [...]“.

<sup>15</sup> Vgl. Bonaventura, Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi, I, dist. XIV, c. 1: „Praeterea diligenter adnotandum est, quod gemina est processio Spiritus sancti, aeterna videlicet, quae ineffabilis est, qua a Patre et Filio aeternaliter et sine tempore processit, et temporalis, qua a Patre et Filio ad sanctificandam creaturam procedit.“

<sup>16</sup> Vgl. Thomas von Aquin, In I Sent., dist. XV, q. 4, a. 2: „Missio enim est temporalis processio [...]“.

<sup>17</sup> D. Petavius, De Trin. VIII, c. I, 10.

<sup>18</sup> 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/Br. 1941, 56.

<sup>19</sup> Vgl. Augustinus, De Trinitate V, 15, 16.

<sup>20</sup> D. Petavius, De Trin. VIII, c. VI, 6.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Vgl. Augustinus, De Trinitate IV, 20, 29.

le“ bzw. „donum“ enthalten damit beide sowohl eine innertrinitarische als auch eine auf die Welt ausgerichtete Komponente, die beide ineinander übergehen.

Daher wird der Getaufte unmittelbar und direkt mit der Person des Hl. Geistes und dessen Eigentümlichkeit verbunden. Diese *unio* kommt weder dem Vater noch dem Sohn zu, da sie diese Proprietät, „donabile“ zu sein, in dieser Weise nicht aufweisen.<sup>23</sup> Der Christ wird aber nicht nur mit dem Hl. Geist vereint, sondern durch die eine göttliche Substanz und die *circumcessio* auch mit den beiden anderen göttlichen Personen.<sup>24</sup>

Der Getaufte wird demnach nicht nur *moraliter* mit Gott vereinigt, indem der Schöpfer lediglich die Seelenpotenzen erhebt, sondern auch mit der göttlichen Substanz und den göttlichen Personen mit ihren Eigentümlichkeiten selbst, an denen er partizipiert. Petavius nennt dies eine „participatio habitudinis“<sup>25</sup> („Beziehungsteilhaber“<sup>26</sup>) oder eine „relatio & habitudo“<sup>27</sup>. In Anlehnung an Cyrill von Alexandrien<sup>28</sup> spezifiziert er diese *participatio* auch als „μετοχή σχετική“<sup>29</sup> (nicht-naturhafter Mitbesitz). Diese bedeutet nicht, dass der Getaufte und der Dreieine Gott zu einer Substanzeinheit verschmelzen oder gar eine gleichsam „zweite Inkarnation“ entstünde. Vielmehr behalten sie ihre personale und substanziale Eigenständigkeit. Petavius nennt daher diese Einheit zwischen Gott und dem Getauften wie Cyrill von Alexandrien<sup>30</sup> auch nur eine „ἕνωσις σχετική“<sup>31</sup> (nicht-naturhafte Einheit), im Gegensatz zur „ἕνωσις φυσική“<sup>32</sup> (naturhafte Einheit), die die Vereinigung der beiden Naturen Christi bezeichnet.

<sup>23</sup> Vgl. *D. Petavius*, De Trin. VIII, c. VI, 6: „Igitur [Spiritus Sanctus] non est solum donabile, sed etiam donum. [...] eo modo, quo non est Pater, aut Filius.“

<sup>24</sup> Vgl. ebd.: „At vero donum esse, personalis est Spiritus sancti proprietates: id est, ut Augustinus explicat, **donabile** esse. Hoc autem quod est **donabile** esse, non ad personam ullam divina[m], sed ad creaturas rationis, intelligentiaequae participes, σχέσις, & comparisonem habet: ut idem Augustinus, ac Theologi cum eo, praeter unum, aut alterum, omnes iudicant. Itaque peculiari modo necesse est conjungi nobiscum, applicarique donum illud, cum actu, & ἐνέργεια datur. Si quidem id quod potentia est, vel instar potentiae intelligitur, & effertur, ex actu djudicari, aestimarique solet. Unde si donari posse, singulare est Spiritui sancto; neque alteri personae congruat: erit actu donari proprium ejusdem. Hoc autem est, informare veluti fidelium animos, & sanctos, iustosque facere. Proprius est ergo sancti Spiritus iste ipse modus; neque personae alteri potest adscribi. Nam si eodem modo dari potest saltem Filius; ut omittam modo Patrem; perinde donabilis est Filius, ac Spiritus sanctus; & iccirco non minus quam hic, erit ille Spiritus sanctus, quoniam idem est donabile esse, quod est esse Spiritum sanctum. Hoc vero falsum est, & impium dictu. Igitur non est solum donabile, sed etiam donum, vel potius datum, eo modo, quo non est Pater, aut Filius. Porro datum esse nihil aliud est, quam missum, & applicatum esse; & in justis habitare. Proprie ergo, & singulari modo Spiritus sanctus cum iis, quos sanctos facit, conjungitur, & inest ipsis. Proinde secundum hypostasim, non secundum essentiam duntaxat, hoc illi convenit. Nam quidquid proprium est personae cujuspiam, hoc rationem hypostasis, non essentiae sequitur.“

<sup>25</sup> Ebd. VIII, c.VII, 12.

<sup>26</sup> H. *Schauf*, Die Einwohnung des Heiligen Geistes (s. Anm. 18), 63.

<sup>27</sup> *D. Petavius*, De Trin. VIII, c. VII, 13.

<sup>28</sup> Vgl. *Cyrill von Alexandrien*, De sancta et consubstantiali Trinitate, dialog 7.

<sup>29</sup> *D. Petavius*, De Trin. VIII, c. VII, 13ff.

<sup>30</sup> Vgl. *Cyrill von Alexandrien*, Scholia de incarnatione 27 (M. 75. 1398A): cf. „igitur in Christo unitatem summam veramque credimus factam: sin autem in nobis inhabitatione dicitur, scheticam ipse faciet inhabitationem.“

<sup>31</sup> *D. Petavius*, De Trin. VIII, c. VII, 14ff.

<sup>32</sup> Vgl. *Cyrill von Alexandrien*, Scholia de incarnatione (s. Anm. 30), 27. Die beiden Begriffe „ἕνωσις φυσική“ und „ἕνωσις σχετική“ haben ihren Sitz in der christologischen Auseinandersetzung zwischen Nestorius und Cyrill von Alexandrien. Es geht um die Einheit der beiden Naturen in Christus. Nestorius bezeichnet diese als „ἕνωσις σχετική“. Die menschliche und die göttliche Natur bilden keine substanziale bzw. physische Einheit.

Petavius betont jedoch, dass diese „participatio habitudinis“ wegen der *missio* des Hl. Geistes nur den Getauften des NT zukommt, denn erst Christus ermöglichte durch seine Heilstat diese Sendung. Dem Gerechten des AT ist sie darum noch nicht geschenkt worden. Er ist daher nur mit der göttlichen Substanz, nicht aber mit der göttlichen Person verbunden.<sup>33</sup>

## 2. Die „Römische Schule“: Carlo Passaglia und Johann Baptist Franzelin

### 2.1 Carlo Passaglia

Der Italiener Carlo Passaglia (1812–1887) tritt 1827 in den Jesuitenorden ein. Von 1840 bis 1844 ist er Studienpräfekt am Collegium Germanicum et Hungaricum. 1844 wird er zum Professor für Dogmatik am Collegium Romanum ernannt.

Die Zeit seiner Lehrtätigkeit fällt in die Periode der aufkommenden Neuscholastik und des Neothomismus mit ihrem theologischen Monopolanspruch, dem Passaglia ablehnend und mitunter sehr polemisch entgegensteht. Sein theologischer Schwerpunkt liegt, inspiriert von Petavius, deutlich auf der positiven Theologie mit einem Akzent auf der patristischen Epoche. Diese Sichtweise stellt gewissermaßen eine Art „Gegenentwurf“ zur Neuscholastik dar. Es geht Passaglia ähnlich wie Petavius um eine organische, ganzheitliche Theologie. Er versteht darunter die „über eine mechanische Feststellung der Dogmen, des Sicherem und Wahrscheinlichen, Umstrittenen und Falschen hinausgehende, auf biblisch-patristischer Grundlage beruhende Konstruktion und organische Zusammenschau der Glaubenswahrheiten“<sup>34</sup>. 1856 veröffentlicht Passaglia zusammen mit Schrader daher den ersten Band der überarbeiteten Neuauflage des „Opus de theologicis dogmatibus“ von Petavius. Auf Grund einer schweren Erkrankung Schraders und einer ordensinternen Auseinandersetzung wird jedoch von einer weiteren Publikation abgesehen.

---

sondern nur eine *unio*, die der zwischen Mann und Frau in der Ehe ähnelt. Demnach dürfen die Aussagen über die göttliche und die menschliche Natur in Christus nicht ausgetauscht werden. Cyrill von Alexandrien dagegen spricht von einer „ένωσις φυσική“ zwischen den zwei Naturen, bei der beide eine substantielle und physische Einheit eingehen. Der Alexandriner greift den von Nestorius gebrauchten Ausdruck „ένωσις σχηματική“ nur auf, um damit die Einwohnung Gottes im Gerechten von der *unio* zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus zu unterscheiden. Vgl. J. Auer; J. Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik, Regensburg 1970, Bd. 4, 229–231.

<sup>33</sup> Vgl. D. Petavius, De Trin. VIII, c.VII, 1: „Duo sunt, quae ad institutam absolvendam quaestionem reliqua videntur: alterum, eequid illa communicatio Spiritus sancti, ejusmodi a plerisque Veterum Patrum offenditur, nimirum substantiva, & οὐσιώδης, ante Christi adventum fuerit in Prophetis, & Patriarchis, aliisque justis: an novi Testamenti propria sit, ex eorumdem Patrum sententia.“

<sup>34</sup> H. Schaaf, Die Einwohnung des Heiligen Geistes (s. Anm. 18), 26–27.

## 2.2 Die Ansätze einer pneumatologischen Anthropologie in seinem Werk „*Commentariorum theologicorum pars prima*“ (1850)

Ähnlich wie Petavius bettet auch Passaglia seine Ansätze einer pneumatologischen Anthropologie in die Fragestellung der Trinität ein.<sup>35</sup> Er orientiert sich bei seinen Ausführungen an den von Petavius zitierten patristischen Ausführungen, die er zahlreich aus dessen Werk übernimmt. Damit wird sichtbar, dass er trotz der aufkommenden Neuscholastik darum bemüht ist, seinen theologischen Ansatz auf patristischen Zeugnissen aufzubauen.

Auch Passaglia rückt die *gratia increata* wieder stärker ins Blickfeld. Ähnlich wie Petavius lehrt er eine Verbindung des Getauften mit der göttlicher Substanz selbst. Er nennt diese Union ein reales „consortium divinae naturae“<sup>36</sup>. Diese Verbindung wird näherhin dadurch spezifiziert, dass er sie als „consortium ontologicum et substantiae“<sup>37</sup> bezeichnet. Durch die Begriffe „ontologicum“ und „substantia“ hebt Passaglia deutlich hervor, dass diese Verbindung mehr ist als eine rein moralische Vereinigung der Gesinnung oder als eine *unio* lediglich mit der göttlichen Wirksamkeit bzw. mit der *gratia creata*.<sup>38</sup> Es besteht vielmehr eine Union mit der anbetungswürdigen göttlichen Substanz („cum divina adorandaque deitatis substantia“<sup>39</sup>) selbst, die eine gewisse Einheit des menschlichen Geistes mit Gott („de quadam veluti unitate spiritus cum Deo“<sup>40</sup>) schenkt.

Diese Verbindung beinhaltet jedoch keineswegs, dass die göttliche und die menschliche Substanz zu einer einzigen Substanz verschmelzen. Daher nennt Passaglia diese *unio* in Anlehnung an Petavius und dessen Deutung des Cyrill von Alexandrien eine „Beziehungsteilhabe“ („participatio relativa“<sup>41</sup> bzw. „μετοχή“<sup>42</sup>) oder „Beziehung“ („relatio“<sup>43</sup>), die im Gegensatz zur Inkarnation keine „ἕνωσις φυσική“, sondern eine „ἕνωσις σχετική“<sup>44</sup> darstellt. Ähnlich wie Petavius lehrt auch Passaglia, dass diese Form der substanziellen Verbindung schon dem Gerechten des AT geschenkt wird.

Die übernatürliche Verbindung beinhaltet seit dem Christusergebnis aber nicht nur eine „Beziehungsteilhabe“ an der göttlichen Substanz, sondern auch an der Person des

<sup>35</sup> C. Passaglia, *Commentariorum theologicorum pars prima*, Rom 1850. Im Folgenden zitiert als: *Commentariorum*.

<sup>36</sup> C. Passaglia, *Commentariorum*, 43.

<sup>37</sup> Ebd. Der Ausdruck ist jedoch sehr unscharf und besitzt einen weiten Bedeutungsinhalt. Passaglia gebraucht ihn nicht nur für die übernatürliche Verbindung der göttlichen Substanz mit dem Gerechten, sondern auch, um die hypostatische Union zu umschreiben (vgl. C. Passaglia, *Commentariorum*, 75). Des Weiteren beinhaltet er nicht nur eine substanzielle Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Substanz, sondern auch eine Verbindung mit der Person des Hl. Geistes. Aus diesen Anmerkungen wird ersichtlich, dass der von ihm geprägte Ausdruck des „consortium ontologicum et substantiae“ zu weit gefasst ist und seinem Anliegen nicht gerecht wird, ja zu Missverständnissen führen kann, als ob sich entgegen der Meinung Passaglias die Einwohnung des Hl. Geistes in Form einer zweiten hypostatischen Union sich vollziehe.

<sup>38</sup> Vgl. C. Passaglia, *Commentariorum*, 43.: „Patres igitur scriptoresque ecclesiastici magno numero confirmant, [...] consortium esse non **affectus** dumtaxat atque **morale**, sed **ontologicum et substantiae**.“

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd. 75, Anm. 5. Vgl. D. Petavius, *De Trin.* VIII, c. VII, 12.

<sup>42</sup> C. Passaglia, *Commentariorum*, 74, Anm. 5. Vgl. D. Petavius, *De Trin.* VIII, c. VII, 13–15.

<sup>43</sup> C. Passaglia, *Commentariorum*, 74, Anm. 5. Vgl. D. Petavius, *De Trin.* VIII, c. VII, 13–15.

<sup>44</sup> C. Passaglia, *Commentariorum*, 75, Anm. 5. Vgl. D. Petavius, *De Trin.* VIII, c. VII, 13–15.

Hl. Geistes mit seinen Eigentümlichkeiten selbst.<sup>45</sup> Passaglia greift zur Erklärung wie Petavius auf die Thesen Augustins zum Begriff „donum“ bzw. „donabilis“ zurück. Die dritte göttliche Person besitzt innertrinitarisch den Namen „donabilis“<sup>46</sup>, der ein Proprium darstellt und der stets auch einen Bezug zur Welt in sich trägt. Der Hl. Geist, der aus der freien und gebenden Liebe des Vaters und des Sohnes hervorgeht, lässt sich freiwillig *ad extra* senden. Er wird dadurch zum „donum“. Passaglia verbindet damit wie Petavius den innertrinitarischen Ausgang („donabilis“) mit der Sendung *ad extra* („donum“) zu einer Gesamttaktion.<sup>47</sup>

Aufgrund der einen göttlichen Substanz kommen mit dem Hl. Geist auch der Vater und der Sohn in den Getauften, so dass die ganze Trinität einwohnt. Doch diese besondere, nicht-approprierte Form der *unio* mit dem Hl. Geist aufgrund seiner Eigentümlichkeit, als „donabilis“ auch *ad extra* ein „donum“ zu sein, kommt dem Vater und dem Sohn jeweils nicht zu, weil sie diese Eigentümlichkeit nicht aufweisen. Während ihre Union mit dem Getauften durch den Hl. Geist vermittelt wird, ist dessen *unio* mit dem Menschen unvermittelt. Passaglia verwendet in Anlehnung an Petavius für diese spezielle Verbindung der dritten Person die Begriffe „applicatio“<sup>48</sup> und „coniunctio“<sup>49</sup>. Diese Form der persönlichen Einwohnung und Vereinigung mit dem Hl. Geist kommt jedoch wie bei Petavius nur dem neutestamentlichen Menschen zu, weil sie eine Gabe des Christusereignisses ist.

### 2.3 Johann Baptist Franzelin

Der Österreicher Johann Baptist Franzelin (1816–1886) tritt 1834 dem Jesuitenorden bei und studiert in Löwen und Rom. Zu seinen Lehrern zählt Carlo Passaglia. Nach dem Abgang von Passaglia und Schrader doziert Franzelin seit 1857 Dogmatik am Collegium Romanum.

Durch seinen Lehrer Passaglia kommt Franzelin in Kontakt mit Petavius und mit dem organischen Entwurf der positiven Theologie. Unverkennbar bleibt in seinen Werken neben seiner spekulativen Ausrichtung an der Scholastik das große Interesse an der Patristik, besonders den griechischen Vätern, und das Bemühen, die Hl. Schrift in das organische, positiv-heilstheologische Denken einzubeziehen. Wenn man den Vertretern der „Römischen Schule“ um Passaglia „das gemeinsame Moment ihrer positiven Grundrichtung in Parallele zu [...] Petavius angibt, so zeigt gerade Franzelin hier bereits wieder eine Besonderheit, insofern er in seinen Werken auch der Spekulation wieder ein

<sup>45</sup> Vgl. C. Passaglia, *Commentariorum*, 55: „[...] primum ac potissimum reali immediatoque summae Trinitatis consortio, ac illius divinae hypostaseos communione, cui [...] **sanctificans et perficiens virtus** notio est ac [...] **proprietas distinguens et personalis**.“

<sup>46</sup> C. Passaglia, *Synopsis de gratia*, Rom 1844/45, 10: „Notatus b.) ex eorundem Patris testimoniis [...] rationem **doni** atque **donabilis** propriam adeo esse Spiritus Sancti, ut ea contineatur relativus charakter, quo Spiritus Sanctus constituitur simul atque distinguitur.“

<sup>47</sup> Ebd. 16–17: „Jamvero mitti ut **donum**, ita proprium est Spiritus Sancti, ut aliis personis neque conveniat, neque convenire possit. [...] Ergo naturam doni, quam aeterna processione non habet, eam nancisci temporali missione non potest.“

<sup>48</sup> Ebd. 13.

<sup>49</sup> Ebd. 14.

größeres Recht einräumt und damit zur Neuscholastik Verbindung aufnimmt. Aber es ist doch keine selbstgesetzliche und ausufernde Spekulation. [...] Es ist vielmehr eine aus den positiven Daten und Fakten hervorkommende, sich an diese anlehrende und sie in letzter denkerischer Verantwortung ausführende Spekulation, die um ihren Charakter weiß, notwendig auf das geschichtlich erschienene Heil und dessen Verständnis bezogen zu sein.“<sup>50</sup>

#### 2.4 Die pneumatologische Anthropologie in seinem Werk „De Deo Trino“

Auch Franzelin entwickelt wie Petavius und Passaglia seine Ausführungen über die pneumatologische Anthropologie in seinem Traktat über die Trinität.<sup>51</sup> Im Gegensatz zu seinem Lehrer Passaglia, der sich wie Petavius fast ausschließlich der *gratia increata* gewidmet hat, versucht Franzelin unter dem Einfluss der scholastischen Tradition, auch die *gratia creata* und ihre Relation zur *gratia increata* im Kontext der Frage der übernatürlichen Verbindung des Christen mit Gott näher ins Blickfeld zu rücken.

Er unterscheidet dabei zwei Formen der übernatürlichen Verbindung des Getauften mit dem Dreieinen Gott:

1. eine „supernaturalis assimilatio ad naturam divinam“<sup>52</sup> durch die *gratia creata*,
2. eine Teilhabe als „intima unio cum ipsa substantia divinae naturae“<sup>53</sup> durch die *gratia increata*.

Die *gratia creata*, deren *causa efficiens* der Dreieine Gott ist, verändert im Getauften nicht nur die Seelenpotenzen, sondern erhebt auf übernatürliche Weise das ganze menschliche Sein. Sie verähnlicht den Menschen nach dem wahrhaft einwohnenden Gott auf zweifache Weise: zum einen nach der absoluten Natur Gottes, zum anderen nach den Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen. Der Getaufte trägt demnach durch die *gratia creata* ein Bild sowohl der göttlichen Natur als auch der göttlichen Personen mit ihren Proprietäten in sich.<sup>54</sup> Franzelin nennt dies eine „participatio divinae naturae formalis et analogae seu assimilatio supernaturalis ad divinam naturam“<sup>55</sup>.

Dem Hl. Geist als der hervorgehenden und abschließenden Liebe des Vaters und des Sohnes wird die *causa efficiens* der *gratia creata*, die aus Gott hervorgeht, appropriiert.<sup>56</sup>

Franzelin vertritt aber unter Berufung auf Petavius wie dieser und Passaglia auch eine übernatürliche Verbindung des Christen mit der göttlichen Substanz selbst. Er sieht ebenfalls eine spezielle Vereinigung („coniunctio specialis“<sup>57</sup>) und Beziehung („relatio specia-

<sup>50</sup> L. Scheffczyk, Johann Baptist Franzelin (1816–1886), in: H. Fries; G. Schwaiger (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, München 1975, Bd. 2, 347–348.

<sup>51</sup> J.B. Franzelin, *Tractatus de Deo Trino secundum personas*, Rom 1869.

<sup>52</sup> *Ders.*, *De Deo Trino* (s. Anm. 51), 560.

<sup>53</sup> *Ebd.* 560–561.

<sup>54</sup> Vgl. *ebd.* 587: „At **exemplar** cui creatura supernaturaliter assimilatur, Deus est tum sub ratione naturae absolutae tum sub ratione distinctarum hypostaseon et characterum personalium.“

<sup>55</sup> *Ebd.*

<sup>56</sup> Vgl. *ebd.*: „Deus sanctorum animabus immittit suae proprietatis **illam per Spiritum participationem** [...] Cyrill. Dialog. VII. pag. 644. Haec vero ipsa ratio exemplaris et assimilationis praebet fundamentum, ut etiam in ordine causae efficientis omnes effectus gratiae Spiritui Sancto approprientur [...]“

<sup>57</sup> *Ebd.* 562.

lis<sup>58</sup>) zwischen dem wahrhaft einwohnenden Gott und der Seele.<sup>59</sup> Die *gratia creata* schafft dafür die notwendige Disposition sowie das Fundament für diese reale Beziehung („relatio realis“<sup>60</sup>) zum einwohnenden Gott. Sie ist das „Band“ („vinculum“<sup>61</sup>), das die Seele mit dem in ihr wohnenden Gott selbst verbindet,<sup>62</sup> so dass ein „consortium naturae divinae“<sup>63</sup> entsteht.

Diese übernatürliche Union zwischen dem Christen und der göttlichen Substanz nennt Franzelin eine „intima unio cum ipsa substantia divinae naturae“<sup>64</sup>. Wie Petavius und Passaglia versteht er diese Union als eine Beziehungsteilnahme und gebraucht daher ebenfalls dafür den Begriff „μετοχή“<sup>65</sup>. Auch Franzelin betont, dass diese Verbindung keinesfalls zu einer Verschmelzung der göttlichen und der menschlichen Substanz führt, bei der der Mensch seine Selbstständigkeit verlieren würde. Darum bezeichnet er wie schon Petavius und Passaglia diese Union im Gegensatz zur Inkarnation nicht als „ένωσις φυσική“, sondern als „ένωσις σχετική“<sup>66</sup>.

Doch während Petavius und Passaglia neben der substanziellen Verbindung auch eine besondere, exklusive, persönliche *unio* mit dem Hl. Geist kennen, lehnt Franzelin diese Deutung entschieden ab. Er gehört zu jenen Theologen, die der augustinisch-scholastischen Einwohnungslehre mit ihrer stärkeren Betonung der Einheit der göttlichen Substanz verpflichtet sind.

Alle Beziehungen *ad extra* sind den drei göttlichen Personen aufgrund der einen *substantia divina* und der *circuminessio* gemeinsam. Der Christ wird daher zwar sowohl mit der göttlichen Substanz als auch mit den Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen verbunden, aber wegen der *circuminessio* und der einen *substantia divina* kann es keine besondere und nur dem Hl. Geist zukommende Verbindung geben. Die einzige Ausnahme bildet eine Beziehung, die in einer hypostatischen Funktion begründet ist. Unter einer *functio hypostatica* versteht Franzelin ein „sustentare naturam“<sup>67</sup> bzw. ein „habere naturam ut suam“<sup>68</sup>. Sie ist jedoch nur vom inkarnierten Sohn geoffenbart.<sup>69</sup>

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Vgl. ebd.: „Distinguunt [sc. SS Patres] vero diserte ipsius personae divinae participationem, velut **terminative** spectatam, quae est specialis coniunctio et relatio ad divinam personam, et participationem naturae divinae **formalem sed analogam** per inhaerentia dona gratiae, quae a Spiritu inhabitante permanant in animam eamque exornant, et sunt tum effectus tum vinculum coniungens eiusdem inhabitantis Spiritus.“

<sup>60</sup> Ebd. 587.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Vgl. ebd.: „Denique si participationem divinae naturae formalem et analogam seu supernaturalem assimilationem ad divinam naturam consideremus, quae est necessaria dispositio et fundamentum realis relationis ad Deum inhabitantem [...], atque ideo dicitur esse veluti vinculum uniens Deum amantem et amatum cum anima amata et amante.“

<sup>63</sup> Ebd. 560.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd. 575.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Vgl. ebd. 574–575: „Unde sicut ad intra omnia attributa et omnes formales rationes sunt quid unum commune tribus personis praeter relationes invicem oppositas, quibus personae constituuntur et distinguuntur; ita respectus omnes ad extra communes sunt tribus personis seu sunt Dei unius et trini praeter solum respectum illum, qui fundatur in **functione hypostatica**; is enim potest esse proprius uni personae, quia personae formaliter ut perso-

Franzelin verwirft daher auch in diesem Kontext die Augustinus-Interpretation von „donum“ und „donabilis“ des Petavius und Passaglia. Für ihn kann der Begriff „donum“ nicht im absoluten Sinn *ad extra* allein für den Hl. Geist verwendet werden, denn er kommt auch dem Vater und dem Sohn zu, weil auch sie sich dem Getauften schenken.<sup>70</sup> Darüber hinaus kann er auch im relationalen Sinn verwendet werden, um den Unterschied zwischen dem Gebenden und dem Gegebenen zu unterstreichen. In diesem Sinne kann auch der Sohn *ad extra* ein „donum“ des Vaters genannt werden.<sup>71</sup> Nur im strikten innertrinitarischen Sinne bezeichnet der Begriff „donum“ die *processio* der dritten göttlichen Person, durch die sie sich vom Vater und vom Sohn unterscheidet.<sup>72</sup>

Franzelin entwickelt auf Grund eigener patristischer und scholastischer Studien einen Gegenentwurf. Die strikte Anwendung des augustiniischen Axioms von der Einheit im Sein und Wirken der Trinität bildet die Basis. Die drei göttlichen Personen verbinden sich mit dem Getauften. Da sie aufgrund der *circuminessio* in der jeweils anderen sind, wohnen stets alle im Getauften ein.<sup>73</sup> Im Gegensatz zur hypostatischen Union, die allein für den Sohn geoffenbart ist, kommt daher die Einwohnung im Menschen allen drei göttlichen Personen gleichermaßen zu.<sup>74</sup> Zwar wohnen die drei göttlichen Personen mit ihren Proprietäten im Getauften, aber keine von ihnen geht aufgrund der einen göttlichen Substanz und der *circuminessio* eine nur ihr zukommende Verbindung ein. Der Vater und der Sohn nehmen einerseits selbst im Menschen Wohnung („inhabitare seipsis“<sup>75</sup>), weil sie die absolute *caritas* sind, andererseits wohnen sie im Hl. Geist als der aus ihnen

---

nae realiter inter se distinguuntur. Functio autem hypostatica sub formali ratione hypostaseos, secundum quam est realiter distincta, nec fide cognoscitur nec supposita fide intelligitur alia quam sustentare naturam, ut dici solet, seu habere naturam ut suam. [...] Ad summam: una persona divina non potest referri ad extra functione sibi propria et non communi tribus, nisi functio illa sit hypostatica, quia sub sola formali ratione hypostaseos una persona distinguitur ab aliis in SS. Trinitate; functio autem hypostatica ad extra nulla alia nobis revelata est nec intelligi potest, nisi hypostaticae virtutis velut extensio ad sustentandam naturam creatam, quae est unio hypostatica. [...] At sane coniunctio Spiritus Sancti cum iustis [...] non est unio hypostatica; ergo coniunctio necessario eadem est Patris ac Filii.“

<sup>70</sup> Vgl. ebd. 582: „Quoniam tamen nomen **doni** non semper hac stricta significatione accipitur, a.) sensu non relativo ad personam distinctam a qua datur, potest dici donum etiam Pater et Deus absolute spectatus seu essentia divina, quia et Pater et Deus absolute spectatus dat seipsum [...]“

<sup>71</sup> Vgl. ebd. 582–583: „[...] b.) Magis proprie et sensu relativo dicitur donum cum distinctione reali dantis et dati sed absque determinatione personalis characteris, quo sit donabile [...] et proinde Filiius potest dici donum Patris. Spiritus Sanctus donum Patris et Filii.“

<sup>72</sup> Vgl. ebd. 583: „Denique c.) accipitur sensu strictiori designante tum distinctionem personalem tum propriam rationem processionis per modum **primi doni**, h.e. per modum amoris; hoc sensu proprietatis notionalis, ut declaravimus, solus Spiritus Sanctus donum est.“

<sup>73</sup> Vgl. ebd. 574: „Id constat l. universim ex intrinseca oeconomia SS.Trinitatis. Non solum enim vi unitatis essentiae sunt omnes personae in singulis secundum ea, quae diximus de **circuminessione** [...]; sed etiam operatio ad extra necessario est una trium sicut una est natura. [...] Unde sicut ad intra omnia attributa et omnes formales rationes sunt quid unum commune tribus personis praeter relationes invicem oppositas, quibus personae constituuntur et distinguuntur [...]“

<sup>74</sup> Vgl. ebd. 584: „In Spiritu Sancto ex eius caractere personali, quatenus est **amor procedens**, intelligimus **propriam et personalem rationem, non ut solus Spiritus Sanctus nec modo sibi proprio, sed ut Trinitas uno indistincto modo inhabitet et uniatur** sanctis [...]“

<sup>75</sup> Ebd. 586.

hervorgegangenen Liebe ein, die er zur Vollendung führt.<sup>76</sup> Der Hl. Geist dagegen wohnt im Getauften sowohl als absolute *caritas*, da er mit dem Vater und dem Sohn Gott ist, als auch als die aus beiden hervorgehende Liebe.<sup>77</sup>

Dennoch hebt Franzelin hervor, dass im persönlichen Charakter und in der Eigenart des Hl. Geistes der spezielle Grund liegt für eine solche Einwohnung.<sup>78</sup> Die dritte göttliche Person ist die hervorgehende Liebe („*amor procedens*“<sup>79</sup>). Sie bildet den „Abschluss“ („*terminus*“<sup>80</sup>) der gemeinsamen Liebe des Vaters und des Sohnes. Franzelin sieht den persönlichen Charakter in der „*caritas*“ im Sinne der hervorgehenden Liebe gegeben.<sup>81</sup> In diesem Sinne lieben nach Ansicht Franzelins, der sich auf Thomas von Aquin<sup>82</sup> beruft, der Vater und der Sohn alles durch den Hl. Geist, da er die hervorgehende und auch vollendende Liebe ist. Die dritte göttliche Person ist dabei aber nicht die formale Liebe, wodurch sie lieben, sondern sie lieben durch ihn, weil er aus ihnen hervorgeht und ihre Liebe zur Vollendung führt, so wie das Wachsen des Baumes durch die Blüten, die aus ihm hervorsprossen, zur Vollendung und Krönung geführt wird.<sup>83</sup> Der Hl. Geist dagegen liebt durch sein Wesen und durch sich selbst als einer subsistierenden Liebe („*amor subsistens*“<sup>84</sup>).

### 3. Fazit

Die Untersuchung zeigt zweierlei: Die Methodik und die Theologie des Petavius beeinflussen in der pneumatologisch-anthropologischen Fragestellung in einer starken, wenn auch unterschiedlichen Weise sowohl Passaglia als auch Franzelin.

#### 3.1 Methodischer Einfluss des Petavius

a. Sowohl Passaglia als auch Franzelin bauen ihre theologischen Spekulationen nach dem Vorbild des Petavius auf die positive Theologie auf. Während jedoch Passaglia fast ausschließlich nach dem Vorbild des Petavius die patristischen Zeugnisse, vor allem der

<sup>76</sup> Vgl. ebd.: „Iam si loquimur de inhabitatione Dei unius et trini in sanctis per modum dilectionis, patet eodem sensu Patrem et Filium **inhabitare seipsis**, ut sunt *charitas absoluta*, et **inhabitare Spiritu Sancto** ut termino productio suae dilectionis, qui per unam utriusque dilectionem procedit ut **amor subsistens** [...]“

<sup>77</sup> Vgl. ebd.: „Spiritus Sanctus vero non vicissim dici potest sanctos inhabitare Patre et Filio, sed inhabitat se ipso tum ut *charitas absoluta* (quatenus unum est cum Patre et Filio) tum ut *amor procedens*.“

<sup>78</sup> Vgl. ebd. 583: „Quamvis inhabitatio ipsa atque modus unionis sit communis tribus personis, potest tamen in characterem personali unius personae esse specialis ratio exigens talem unionem, quae ratio non sit in characterem personali aliarum personarum [...]“

<sup>79</sup> Ebd. 584.

<sup>80</sup> Ebd. 585.

<sup>81</sup> Vgl. ebd.: „Videlicet Spiritus Sanctus [...] est intrinsecus terminus dilectionis communis in Patre et Filio ut amor productus, sique ratio amoris seu, ut loquitur Augustinus, **proprie charitas** est character personalis Spiritus Sancti [...]“

<sup>82</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, S.Th. I q. 37 a. 2.

<sup>83</sup> Vgl. *J.B. Franzelin*, *De Deo Trino* (s. Anm 51), 586: „Hoc sensu [...] diximus, Patrem et Filium omnia quae diligunt, **diligere Spiritu Sancto** [...]; non quasi Spiritus Sanctus esset formalis amor, quo Pater et Filius diligunt, sed **diligunt Spiritu Sancto tamquam termino intrinseco dilectionis**, ut arbor floret floribus.“

<sup>84</sup> Ebd.

griechischen Väter heranzieht, bereichert Franzelin seine positive Theologie auch mit scholastischen Ansätzen und macht sie ebenfalls für seine Spekulationen fruchtbar. Bei Franzelin ist ein gleichberechtigtes Miteinander von patristischem und scholastischem Gedankengut erkennbar. Das organische und geschichtliche Denken, das die ganze theologische Tradition im Auge hat, erscheint in dieser Fragestellung deutlich ausgeprägter zu sein. Franzelin widersteht damit gleichzeitig auch der Versuchung der aufkommenden Neuscholastik, die scholastischen Zeugnisse gleichsam theologisch zu „monopolisieren“. Dies zeigt sich auch darin, dass er inmitten der aufkommenden Neuscholastik mit ihrer exakten Begrifflichkeit nicht zögert, auch Fachbegriffe aus der griechischen Patristik (z.B. „ἕνωσις σχετικῆ“ oder „μετοχή“) zu übernehmen, wie sie von Petavius dargeboten werden. Angesichts dieser Faktenlage erweist sich Franzelin bei seinen pneumatologisch-anthropologischen Ausführungen methodisch keinesfalls als strenger Neuscholastiker, vielmehr liegt bei seinen Überlegungen die positive Theologie des Petavius methodisch zugrunde.

b. Sowohl Passaglia als auch Franzelin betten ihre pneumatologisch-anthropologischen Ansätze nach dem Vorbild des Petavius in die Trinitätslehre ein. Auch dies unterscheidet sie von der aufkommenden Neuscholastik und ihren Handbüchern, die diese Problematik in die Gnadenlehre eingliedern.

### 3.2 Theologischer Einfluss des Petavius

a. Die Ausführungen des Passaglia decken sich theologisch im Wesentlichen mit den Ansätzen des Petavius. Er vermeidet nur an einigen wenigen Stellen die leicht missverständliche Terminologie des Petavius (z.B., dass der Christ „cum substantia ipsa Spiritus Sancti jungatur“).

b. Ein großes Verdienst besteht sicherlich darin, dass Petavius und Passaglia durch ihre patristische Orientierung mit der Verbindung der innertrinitarischen *processio* und der heilsgeschichtlichen *missio* die heilsökonomische Trinität aufwerten und deutlicher an die immanente Trinität rückbinden.

c. Gleichzeitig fällt auf, dass Passaglia wie Petavius durch ihre Orientierung auf die griechische Patristik den Fokus ihrer Theologie so stark auf die *gratia increata* legen, dass das organische Miteinander von *gratia creata* und *increata*, wie Scheeben<sup>85</sup> später kritisch anmerkt, zu wenig Berücksichtigung findet. Dies wird durch Franzelin korrigiert.

d. Petavius führt – wie auch Scheeben vermerkt<sup>86</sup> – die griechisch-patristischen Leitgedanken von einer substanziellen Gemeinschaft des Getauften mit Gott im Sinne einer „ἕνωσις σχετικῆ“ wieder neu in das theologische Denken des Westens ein. Dieser Grundgedanke wird nicht nur von Passaglia, sondern auch von Franzelin übernommen. Damit treten sie in Opposition zur aufkeimenden Neuscholastik, die die Verbindung als freundschaftliche Gemeinschaft des Getauften mit Gott bzw. als „Ineinanderleben der Freunde“<sup>87</sup> oder „innigstes Zusammen- und Füreinandersein, -leben und -wirken“<sup>88</sup> ver-

<sup>85</sup> Vgl. M. J. Scheeben, *Katholische Dogmatik*, Bd. 2, Freiburg/Br. 1878, 362.

<sup>86</sup> Vgl. ebd. 363–365.

<sup>87</sup> Ebd. 360.

<sup>88</sup> Ebd.

steht.<sup>89</sup> Durch die Bejahung dieser Form der substanzialen Gemeinschaft gelingt es Petavius und mit ihm Passaglia und auch Franzelin, eine größere und lebendigere Nähe des Getauften mit Gott herauszustellen. Die Selbstmitteilung Gottes erfährt hier ein wahrhaft ontologisches Fundament und wird im gewissen Sinne zur realen „Seinshingabe“ Gottes an den Menschen. Dadurch wird der Mensch auch seinsmäßig in das trinitarische Geheimnis hineingenommen.

e. Passaglia wie Franzelin übernehmen auch den Grundgedanken des Petavius, dass der Getaufte nicht nur mit der göttlichen Substanz real verbunden wird, sondern real auch mit den drei göttlichen Personen und ihren Eigentümlichkeiten. Sie vertreten damit eine personale Komponente. Der Getaufte als relationales Wesen tritt als Person mit Gott, der in seinem dreipersonalen Wesen Beziehung ist, in lebendige Verbindung. Dem Christen wird eine Union mit den göttlichen Personen geschenkt, durch die er an ihren Personeneigentümlichkeiten partizipieren darf. Auf diese Weise erhalten auch die innertrinitarischen Proprietäten der göttlichen Personen einen Weltbezug und werden für das Heilsgeschehen am und im Menschen fruchtbar gemacht. Während jedoch Passaglia in der Frage der nicht appropriierten Einwohnungslehre Petavius folgt, geht Franzelin auf Grund seines engen Verständnisses der *circumcessio* und der hypostatischen Funktion diesen Weg nicht mit. In diesem Punkt vertritt er mit seiner appropriierten Einwohnungslehre die gleiche Position wie die Mehrheit der neuscholastischen Denker.

Diese theologischen und methodischen Reformansätze in der pneumatologischen Anthropologie, die unter dem Einfluss des Petavius in der „Römischen Schule“ um Passaglia und auch Franzelin erarbeitet worden sind, finden mit dem Rückzug Franzelins aus dem Lehrbetrieb und der von Leo XIII. angestrebten Ablösung aller nicht-thomistischen Theologen am Collegium Romanum ein jähes Ende. Der strenge Neothomist Billot SJ, der seit 1885 als Dogmatikprofessor am Collegium Romanum unterrichtet, erwähnt in seinen Werken „De Deo Uno et Trino“ und „De Gratia Christi“ noch nicht einmal die pneumatologischen und methodischen Reformansätze seiner Jesuitenmitbrüder und Vorgänger. Sie werden totgeschwiegen.

To begin with, the present study aims to look into the pneumatological-anthropological approach the Jesuit Dionysius Petavius (1583–1652) has taken to the question of the supernatural connection and relationship of the Baptised with the Triune God, and the Holy Spirit in particular, and to describe its underlying theological methodology. Next, the theological and the methodical influence of this Jesuit on the Jesuits of the so-called Roman School, with Carlo Passaglia (1812–1887) and Johann Baptist Franzelin (1816–1886) as its central figures, is to be elaborated.

<sup>89</sup> Vgl. dazu: Chr. Binnerer, *Mysterium inhabitationis Trinitatis*. M. J. Scheebens theologische Auseinandersetzung mit der Frage nach der Art und Weise der übernatürlichen Verbindung der göttlichen Personen mit dem Gerechten (MThS II, 62), München 2003.