

ut imparticipatum est). Ansprechender, aber lamm genügend dürfte die Meinung Ripalda's (De ente supern. 20, sect. 14, n. 72) sein, monach die Vergöttlichung formell als übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe bezw. Anschauung und Genuß zu fassen sei, als deren Wurzel (prima radix totius honestatis moralis) die heiligmachende Gnade zu gelten habe. Allein so wahr es auch ist, daß das übernatürliche Gnadenleben ein Leben ist in und durch Gott, so weist doch der biblische Ausdruck *κοινωνία θείας φύσεως* entschieden auf eine noch tiefer liegende, im Wesen Gottes selber zu suchende Wurzel zurück, aus der die vita deiformis erst hervorblüht. Als solche wird man aber nach den Andeutungen mancher Kirchenväter mit dem hl. Thomas von Aquin (vgl. S. th. 1, q. 98, a. 4) und Suarez (l. c.) wohl die über alle Begriffe hinausliegende Spiritualität der Gottsubstanz zu betrachten haben, welche kein noch so erhabenes Vernunftwesen aus eigener Naturkraft intuitiv anzuschauen im Stande ist; erst die heiligmachende Gnade theilt auch der Seele auf übernatürlichem Wege denjenigen Grad der Geistigkeit mit, der nothwendig ist, um die Gottheit hienieden zunächst im theologischen Glauben, im Jenseits aber vermöge des Glorienlichtes auch unverhüllt erfassen zu können. Wie diese tiefere Auffassung eine gewisse Befähigung aus der heiligen Schrift empfängt, welche die Geburt aus Gott als „Geburt des Geistes vom Geiste“ (Joh. 3, 6; vgl. 2 Cor. 3, 18. Eph. 5, 8) kennzeichnet, so reden ihr auch manche Kirchenväter das Wort, indem sie der heiligmachenden Gnade wie eine Kraft der Vergöttlichung, so auch der Vergeistigung der Menschenseele zuschreiben (vgl. S. Basil. De Spir. S. 9, n. 23, bei Migne, PP. gr. XXXII, 109: *Αἱ πνευματοφόροι ψυχαί, ἐλλαμφθεῖσαι παρὰ τοῦ Πνεύματος, αὐταί τε ἀποτελοῦνται πνευματικαί καὶ ἐς ἑτέρον τὴν χάριν ἐξαποστέλλουσιν. Ἐν τούτοις . . . ἡ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις, τὸ ἀκρότατον τῶν ὁρεκτῶν, Θεὸν γενέσθαι*). Insofern endlich der heilige Geist als höchster Exponent der Geistigkeit Gottes sowohl die Wiedergeburt und Gotteskindschaft als auch die Gottähnlichkeit durch seine persönliche Einwohnung in der Seele des Gerechtfertigten vollendet (s. u. n. 4), ist auch das theologische Denken der Suarez'schen Auffassung von dem Wesen der Naturgemeinschaft mit Gott günstig gestimmt. (Vgl. noch Billuart, De gratia diss. 4, art. 3; E. Scholl, Die Lehre des hl. Basiliius von der Gnade, Freiburg 1881; Alb. a Bulsano, Institut. theol. dogmat. specialis, ed. Gottfr. a Graum II, Oeniponte 1894, 238 sqq.; Chr. Pesch, Praelect. dogmat. V, Friburgi 1897, 187 sqq.)

4. Ihren Gipfelpunkt erreicht die durch die Rechtfertigung vollzogene Wiedergeburt und participatio divinae naturae zweifelsohne in der persönlichen Einwohnung des heiligen Geistes, deren Abläugnung wegen klarer Schriftlehre (vgl.

Joh. 14, 16 ff.; 15, 26; 16, 7 ff. Röm. 5, 5; 8, 9 ff. 1 Cor. 3, 16 f.; 6, 19 f. 2 Cor. 6, 16. Gal. 4, 6) und constanter Beurkundung durch die Patristik als Irrthum, nachdem hl. Bonaventura (In 2 Sent. dist. 26, art. 1, q. 2, conclusio) sogar als Häresie anzusehen wäre. Um die unaussprechliche Höhe dieser Gnade recht zu verstehen, ist zu bemerken, daß sich eine Einwohnung Gottes in der Seele auf zweifache Weise denken läßt: entweder kraft der geschaffenen Gnade (inhabitatio per dona accidentalia, *ἐνοίκησις κατ' ἐνέργειαν*) oder kraft der göttlichen Substanz (inhabitatio substantialis seu personalis, *ἐνοίκησις κατ' οὐσίαν*). Nun machen aber Schrift und Tradition einen klaren Unterschied zwischen der accidentellen Gnadenschaft und der persönlichen Einwohnung des heiligen Geistes, indem sie letztere zur erstern hinzusetzen und in ihr die Krönung der Liebe Gottes zur begnadeten Seele erblicken (vgl. Röm. 5, 5; S. Aug. De trin. 15, 19, 36, bei Migne, PP. lat. XLII, 1086: *Ita enim datur [Spiritus S.] sicut donum Dei, ut etiam seipsum det sicut Deus*). Im Anschluß an die Schriftlehre haben insbesondere die griechischen Väter die Lehre von der persönlichen Geisteseinwohnung ausgebildet und aus ihr die wahre Gottheit des heiligen Geistes gegen die Pneumatomachen (s. d. Art.) abgeleitet (vgl. S. Athanas. Ep. I ad Serap. n. 24, bei Migne, PP. gr. XXVI, 586: *Si porro Spiritus communicatione divinae naturae consortes efficitur, nemo certe nisi insanus dixerit, Spiritum non Dei, sed creatas esse naturae. Nec enim alia de causa hi, in quibus ille est, dii efficiuntur [θεοποιούνται]. Quodsi deos efficit, dubium non est, quin ejus natura Dei sit*). Adäquat betrachtet besteht folglich die Einwohnung in einer doppelten Gnade, der geschaffenen und der ungeschaffenen, aber so, daß erstere die Voraussetzung und Grundlage der letztern und diese die Vollendung und oberste Spitze jener darstellt (vgl. S. Bonavent. Compend. theol. verit. 1, 9). Während alle Theologen die Thatsache der persönlichen Einwohnung des heiligen Geistes als durch Schrift- und Erblehre klärlieh erwiesen ohne Umschweife anerkennen, gehen sie dagegen in der Erklärung des Modus dieser geheimnißreichen Verbindung in zwei verschiedene Ansichten aus einander. Die große Mehrheit hält mit überwältigenden Gründen dafür, daß die Einwohnung des heiligen Geistes sachlich mit der Einwohnung der ganzen Trinität in Eins zusammenfalle. Indem sie jegliche Möglichkeit einer Creaturvergötterung ebenso entschieden abweisen, wie die unmögliche Annahme einer hypostatischen Union zwischen dem heiligen Geist und der Seele, berufen sie sich vor Allem auf das trinitarische Axiom: *In Deo omnia sunt unum*, ubi non obviat relationis oppositio (s. d. Art. Trinität, ob. 77). Wirklich kennt die Bibel (vgl. Joh. 14, 23) eine Einwohnung von Vater und Sohn ebenso, wie eine solche vom heiligen Geiste (vgl. S. Athanas. l. c., bei Migne