

22. Eschatologie (*visio beatifica*)

Die selige Gottesschau

Maria Burger

I

Besteht die Glückseligkeit lediglich in dem Akt, der das Genießen ist?

[1] Es gibt ein Argument dafür, dass dies nicht so ist: Jener Akt des Genießens unterscheidet nämlich nicht den Seligen vom Nicht-Seligen, weil er auch dem pilgernden Menschen zukommt, wie aus der Definition von Genießen klar ist.¹ Ich antworte: Der pilgernde Mensch hat nur ein Verlangen im Blick auf etwas, das er nicht besitzt und daher nicht genießt. (...)

[2] Zu dieser Frage gibt es zwei Schlussfolgerungen: Erstens, dass die Glückseligkeit der geistigen Natur schlechthin allein in dem Akt besteht, der das Genießen ist. Zweitens ist weiter zu fragen, in welchem Genießen sie besteht, da ja nicht in jedem. Die erste Folgerung wird einteilend so gezeigt: Im allgemeinen gibt es nur einen zweifachen Willensakt, wollen (*velle*) und nicht-wollen (*nolle*). Das Wollen ist im allgemeinen wiederum zweifach, entweder in Rücksicht auf das Gewollte bzw. auf das Gute für das Gewollte, oder in Rücksicht auf den Wollenden bzw. auf das Gute für den Wollenden. Das erste Wollen bezeichnet die Freundschaftsliebe; das zweite die begehrende Liebe – und nur das erste Wollen ist ein Genießen, was bedeutet, einem Geliebten um seiner selbst willen in Liebe anzuhängen. (...)

Nachdem ich diese Unterscheidung vorausgeschickt habe, beweise ich die hauptsächliche Schlussfolgerung, wobei ich die Leidenschaften nicht einschließe, auch nicht ausschließe, da sie später behandelt werden, sondern hier nur von den Willensakten rede. Es ist offenkundig, dass die Glückseligkeit nicht in einem Nicht-Wollen bestehen kann; denn zum einen hat das Nicht-Wollen als eigentlichen Gegenstand ein Übel, was nicht beseligender Gegenstand sein kann; zum anderen ist der beseligende Akt erster und unmittelbar im Hinblick auf das letzte Ziel, und so wird er nicht durch die Kraft irgendeines früheren Willensaktes erlangt. Beim Nicht-Wollen ist es jedoch offenkundig, dass es nicht früher im Hinblick auf das letzte Ziel ist, ja nicht einmal schlechthin früher unter den Willensakten. (...)

¹ Das Genießen ist ein vom Willen vollzogener Akt, wie Scotus zuvor ausführt.

[3] Zweitens besteht die Glückseligkeit nicht in einem Akt der Begierde.

(1) Erstens, weil dieser zwar gut sein kann, wenn es durch die Umstände geboten ist, nicht aber aus seiner eigenen Bestimmtheit heraus gut ist oder aufgrund seines Gegenstandes – selbst wenn es Gott ist – weil er unmäßig sein kann. Dies ist deutlich aus Augustinus:² „Eine Verkehrtheit ist es, das zu genießen, was zu gebrauchen ist.“ (...) Der Akt der Freundschaftsliebe aber im Hinblick auf Gott ist – von seiner Bestimmtheit wie auch von seinem Gegenstand her – gut, und er kann nicht einmal unmäßig sein in der Ausübung, sondern eher mangelhaft bleiben.

(2) Zweitens kann Glückseligkeit nicht in einem Akt der Begierde bestehen, weil dieser nicht der erste Willensakt im Hinblick auf das Ziel ist oder sein kann, weil jedes Begehren in der Kraft eines Freundschaftsaktes geschieht. Deshalb nämlich begehre ich dieses Gut, weil ich das liebe, was ich begehre.

(3) Drittens besteht die Glückseligkeit nicht in einem Akt der Begierde, weil der Freundschaftsakt dem Willen innewohnt, insofern er das Streben zur Gerechtigkeit hat, denn hätte er nur das Streben zum Zweckmäßigen, so könnte er nur das für ihn in höchster Weise Zweckmäßige wollen. Der Akt der Begierde aber wohnt dem Willen inne, insofern er das Streben nach dem Zweckmäßigen hat, weil es ihm notwendig so innewohnt, auch wenn es das einzige Streben wäre. Edler seinem Wesen nach ist aber das Streben nach Gerechtigkeit gegenüber dem Streben nach dem Zweckmäßigen, weil es ordnend und mäßigend auf den Willen wirkt und dem Willen eigen ist, insofern er frei ist, während das Streben nach dem Zweckmäßigen ihm zukäme, auch wenn der Wille nicht frei wäre.

(4) Viertens kann Glückseligkeit nicht in einem Akt der Begierde bestehen, weil die Freundschaftsliebe nach dem Objekt strebt, insofern es in sich gut ist. Der Akt der Begierde aber strebt nach jenem, was gut für mich ist. Edler aber ist ein Objekt in sich als weil es von jemandem besessen wird, zumindest ist jener Besitz eines Objektes, der die formale Bestimmtheit im Objekt als begehrt setzt, für den Besitzenden vermindert gegenüber jener Vollkommenheit, die ein Gut hat, das um seiner selbst willen besessen wird.

(Ordinatio IV d.49 q.5 [Ed. Viv. XXI p.170ff.]. Übersetzung von Maria Burger).

² AUGUSTINUS, *De 83 Quaestionibus*, q. 30, ed. A. MUTZENBECHER, in: *Corpus Christianorum*, Turnhout 1975 (Series Latina, 44A) 39.

II

Die Lehre von der *visio beatifica* als der Anschauung Gottes im seligen Leben nach dem Tod hat ihre Ursprünge bei den frühen Kirchenvätern. Zunächst als Lohn des Martyriums beschrieben, führte diese Vorstellung bald zur spekulativen Durchdringung der Möglichkeiten einer Gottesschau. Augustinus entwickelt in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von körperlicher, intellektueller und spiritueller Schau. In der Scholastik wird das Problem vor dem Hintergrund aristotelischer Erkenntnislehre neu durchdacht. Die Brisanz des Themas im Mittelalter lässt sich ahnen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass es in diesem Kontext mehrfach zu Lehrverurteilungen und Lehrentscheidungen gekommen ist. Im Jahre 1241 wurde an der Universität Paris die östliche, apophatische Auffassung verurteilt (die sich biblisch auf Joh 1,18 stützt: „Niemand hat Gott je gesehen.“), dass das göttliche Wesen an sich weder vom Menschen noch von einem Engel gesehen werden könne.³ Unmittelbarer präsent dürfte Duns Scotus die Lehrverurteilung von 1277 gewesen sein. Wenngleich hier einerseits die Vorstellung abgewehrt wird, nach der Gott mit dem natürlichen rationalen Vermögen des Menschen in seinem Wesen erkannt werden könne, so wird andererseits die Auffassung verurteilt, dass von Gott nur erkennbar sei, 'dass er ist', bzw. sein Sein – nicht aber sein Wesen.⁴ Die endgültige Abkehr der lateinischen Kirche von der Tradition der alten Kirche und der Ostkirche erfolgte 1336 durch Papst Benedikt XII. mit der Konstitution „*Benedictus Deus*“. Hier wird die unvermittelte Schau des göttlichen Wesens in der himmlischen Herrlichkeit festgeschrieben: unverhüllt, klar und offen (DH 1000).

Die scotische Lehre von der seligen Gottesanschauung ist vor dem Hintergrund seiner Erkenntnislehre zu betrachten. Scotus stellt wiederholt in seinem Werk heraus, dass es dem Menschen mit seinen natürlichen Erkenntnisfähigkeiten nicht möglich ist, das Wesen Gottes zu erkennen. Wenn der Mensch das Wesen Gottes als solches dennoch erkennen soll, dann nur, weil Gott dies will und es ihm zu erkennen gibt. Scotus begründet so schon für die Gotteserkenntnis des Menschen im irdischen Pilgerstand die Notwendigkeit von Offenbarung. Die Argumentation ist klar: Eine vollständige Erkenntnis erfordert es, dass der Erkenntnisgegenstand vollkommen gegenwärtig ist; denn nach der scotischen Auffassung ist der erkannte Gegenstand Teilursache des Erkenntnisvorgangs. Gott aber kann

³ *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I: 1200-1286, hg. von H. S. DENIFLE, Paris 1889, n. 128.

⁴ *Ebd.*, n. 473.

nur willentlich ein Gegenstand sein, der eine Erkenntnis im Geschöpf hervorruft. Eine solche Erkenntnis ist möglich, sie kann verursacht werden, ist aber logisch nicht notwendig. – Dies bedeutet andererseits nicht, dass dem Menschen auf natürliche Weise überhaupt keine Kenntnis von Gott möglich wäre. Vor allem im Traktat „Über das erste Prinzip“ (*De primo principio*) entwickelt Scotus einen Gottesbeweis und einen Weg zur Erkenntnis wesentlicher göttlicher Eigenschaften ausgehend von einer Analyse des Begriffes ‘seiend’. Zwar nimmt der Traktat seinen Ausgang bei der Analyse des biblischen Gottesnamens ‘Ich bin, der ich bin’, und die einzelnen Kapitel sind durch Gebete gerahmt. Dennoch handelt es sich hier um einen philosophischen Gottesbeweis. Gott wird als das unendliche Seiende ausgewiesen, dem Einfachheit und Geistigkeit zukommen. Solche Aussagen bleiben für den Theologen dürftig. In der Offenbarung zeigt Gott sich noch einmal ganz anders. Wichtigste Offenbarungsaussage, die nicht auf dem Wege der natürlichen Vernunft erlangt werden kann, ist die Dreifaltigkeit Gottes. Im Prolog der *Ordinatio* bei der Frage nach der Notwendigkeit der Offenbarung für den Menschen auf dem irdischen Pilgerweg hält Scotus fest: Die Philosophen halten sich an die Vollkommenheit der Natur; die Theologen aber erkennen den Mangel der Natur und die Notwendigkeit der Gnade und die übernatürliche Vollkommenheit. Tatsächlich erkennt der Mensch seine Natur und seine Bestimmung nur in einer sehr allgemeinen und unvollkommenen Weise. Noch weniger kann er sein Ziel, die Schau unkörperlicher Wesenheiten, natürlich erlangen. Gegen die philosophischen Lehren hält Scotus fest, dass es dem Menschen allein aus seiner Naturanlage (*ex puris naturalibus*) nicht möglich ist, die Glückseligkeit zu erlangen. Um so mehr gilt dies für den Zustand nach dem Tod. Die glückselige Gottesschau besteht nicht in der Betrachtung eines unendlichen Seienden. Was aber beinhaltet diese Schau dann?

Nach Boethius ist die Glückseligkeit ein Zustand, der durch die Vereinigung aller Güter vollkommen ist.⁵ Allein eine solche Zustandsbeschreibung ist jedoch zu wenig. Glückseligkeit wird als Tätigkeit verstanden, wie Scotus mehrfach innerhalb des Eschatologietraktates ausführt. Es ist die Tätigkeit, deren Vollkommenheit darin besteht, sich mit dem beseligenden Objekt zu verbinden. Daher erfolgt die Vervollkommnung auch vorrangig in den Vermögen (*potentiae*) des Menschen und nicht in seinem Wesen. Da es nicht mehr um einen aus einer Ansammlung entstandenen Zustand geht, hält Scotus auch an der Einzigkeit der erforderlichen Tätig-

⁵ Anicius Manlius Severinus Boethius, *Philosophiae consolatio*, ed. L. BIELER, in: *Corpus Christianorum*, Turnhout 1984 (Series Latina, 94) 38, liber 3 prosa 2: *beatitudo est status bonorum omnium congregatione perfectus*.

keit fest. Im Anschluss an Aristoteles wird die Glückseligkeit (*felicitas*) des Menschen in der Vollendung der ihm eigenen Tätigkeit gesehen. Für die Bestimmung dessen, was dem Menschen eigen ist, muss die Vernunftseele die Grundlage sein. Und so ist des weiteren zu fragen ob die eine Tätigkeit, die die Glückseligkeit ausmacht, vom Intellekt oder vom Willen vollbracht wird. Von den beiden Seelenpotenzen ist nach Scotus der Wille das vollkommener Vermögen. So sehr Erkenntnis erforderlich ist, so kann sie doch nicht die vollständige Ursache für den Willensakt sein.

Das Genießen eines Gegenstandes (*fruitio*) ist Ziel willentlicher Akte. Nun stellt sich aber die Frage, ob die Glückseligkeit des Menschen durch die Tätigkeit der *fruitio* schon hinreichend beschrieben ist. In dem oben vorgelegten Textstück gibt Scotus zu bedenken, dass auch der Mensch auf dem irdischen Pilgerweg in der Lage sei etwas zu genießen. Kann es sich dabei schon um den Genuss der Seligen handeln? Das ist nicht der Fall. Denn im pilgernden Menschen bleibt grundsätzlich ein Verlangen nach dem, was er noch nicht hat – und auch noch nicht haben kann. Und somit kann es sich nicht um den Zustand der Seligkeit handeln. Trotz dieser Abgrenzung nimmt Scotus diese Frage zum Anlass, das Strebevermögen des menschlichen Willens zu analysieren. Zunächst teilt er grundlegend nach Wollen und Nicht-Wollen ein. Das Nicht-Wollen (*nolle*) muss hier als willentliches Zurückweisen verstanden werden. Es ist zu unterscheiden von „nicht wollen“ (*non velle*) in dem Sinne, dass der Mensch sich eines Willensentschlusses enthält. Das Objekt, das abgelehnt wird, ist ein Übel. Glückseligkeit kann somit nicht in der letztlich auch immer sekundären Tätigkeit des Nicht-Wollens bestehen. Das bejahende Wollen kann Scotus wiederum in zwei Formen unterscheiden: Die Freundschaftsliebe, die das Gewollte in den Mittelpunkt rückt, und die begehrende Liebe, die das eigene Streben befriedigen will. In vier Punkten weist Scotus nach, dass die Glückseligkeit des Menschen nicht in einem Akt der Begierde bestehen kann. Positiv formuliert bedeutet dies: (1) Wenn der Mensch Gott im Akt der Freundschaftsliebe liebt, so ist diese Tätigkeit ihrem Wesen nach (denn sie hat ganz das Geliebte im Blick) wie auch ihrem Gegenstand nach (denn es ist Gott) gut; auch durch ein Übermaß an Liebe kann diese Tätigkeit nicht pervertiert werden. (2) Die Freundschaftsliebe ist vorrangig, weil auch die Begierde sie voraussetzt. (3) Der freie Wille, der der Freundschaftsliebe zugrunde liegt, folgt nicht zwanghaft dem Zutraglichen, sondern strebt nach der Gerechtigkeit. (4) Die Freundschaftsliebe strebt nach Gott, weil sie nach dem strebt, was in sich gut ist, und nicht nach dem, was für den Liebenden gut ist.

Wenn in dieser Weise differenziert wird, dass nicht jede beliebige Form von Genuss mit der ewigen Seligkeit identifiziert werden kann, so ist klar, dass die Glückseligkeit als Genießen hinreichend umschrieben ist. Grundsätzlich kann sich das Genießen auf beliebige Objekte beziehen. Ja, es kann sogar etwas Gegenstand des Genießens werden, das eigentlich zu gebrauchen wäre. Eine solche Vertauschung bezeichnet schon Augustinus (von Scotus hier zitiert) als schlimmste Verirrung. Streng genommen kann es nur ein Objekt der *fruitio* geben, das ein solches um seiner selbst willen ist, nämlich Gott. Im Zusammenhang seiner Prädestinationslehre führt Scotus dies als logische Folge aus: An erster Stelle steht Gott – Gott, der sich als das höchste Gut erkennt; Gott, der sich selbst liebt; Gott, der alles liebt. So wie Gott sich selbst als höchstes Gut erkennt und sich selbst liebt, so will er auch von anderen geliebt werden. Diese Selbstliebe ist nicht die eines eifersüchtigen Gottes, sondern eine aus dem Begriff Gottes als des unendlich guten Seienden resultierende Forderung. Wenn Gott als das höchste Gut vorgestellt ist, so ist zugleich schon der Bezug eines jeden anderen – ja sogar Gottes selbst – auf dieses höchste Gut konnotiert. Gott, das höchste Gut, ist das Ziel, auf das hin alles angelegt ist. Die Erlangung dieses Zieles aber erfolgt auf dem Weg der Liebe: ‘Gott ist zu lieben’ (*Deus est diligendus*). Dieser Grundsatz ist selbst für das göttliche Wollen notwendig; alles andere ist demgegenüber sekundär und kontingent. Nach Scotus ist Prädestination Hinordnung auf die Glückseligkeit, sie hat ihr Ziel in Gott, in der *fruitio Dei*. Das auf das Ziel Hinordnende ist die Liebe. Der Mensch ist zur Gottesliebe geschaffen; sie ist für ihn heilsnotwendig, und zugleich ist sie von ihm gefordert.

Doch angesichts dieser scheinbar zwingenden logischen Abfolge muss betont werden, dass der Mensch sich verweigern kann und so nicht zur Glückseligkeit gelangt. Die Unabhängigkeit des freien Willens ist unbedingt zu wahren. Unter der Frage, ob alle Menschen in höchster Weise und notwendig die Glückseligkeit erstreben, behandelt Scotus dieses Thema. Es scheint zunächst selbstverständlich, dass jeder Mensch das höchste Gut erstrebt. Mit seinem natürlichen intellektuellen Vermögen strebt der Mensch auch nach der Erkenntnis des Übernatürlichen. Im ewigen Leben gelangt dieses Erkenntnisvermögen durch die *visio Dei* zu seiner Vollendung. Es könnte nun vermutet werden, dass der Wille dieser Vorgabe des Intellekts naturhaft folgt, dass er Gott um seiner selbst willen als höchstes erkanntes Gut liebt und so durch Genießen die Glückseligkeit erlangt. Tatsächlich aber betont Scotus hier die Freiheit des Willens. Der Intellekt ist nur Teilursache, eine untergeordnete Ursache, die nicht die übergeordnete bestimmen kann; die hauptsächliche Ursache für ein aktives

Tätigwerden des Willens, sei es durch Wollen, sei es durch Nicht-Wollen, kann nur der Wille selbst sein.

In *Ordinatio*. IV d.49 q.10 sagt Scotus dazu: „Daher wird nichts notwendig vollzogen (*elicere*), auf welchen Gegenstand auch immer bezogen; und daher ist es mir möglich, ein Nicht-Wollen (*nolle*) bezüglich des Bösen nicht zu vollziehen, und ein Wollen (*velle*) bezüglich des Guten nicht zu vollziehen; aber so wie ich bezüglich des mir gezeigten Bösen als Willensakt nur das Nicht-Wollen hervorbringen kann, so kann ich bezüglich des erfassten und dargebotenen Guten als Willensakt nur das Wollen hervorbringen.“⁶

Es ist dem Menschen somit nicht möglich, wenn er sein letztes Ziel klar erblickt, die Glückseligkeit in einem positiven Willensentschluss zu hassen. Und doch will er sie nicht notwendig, denn es bleibt ihm die Möglichkeit, sich eines Willensaktes gänzlich zu enthalten (*non velle*). So sehr der Intellekt naturhaft die Erkenntnis eines Gutes vorgibt, bleibt der Wille als solcher immer frei, dieses Gut auch positiv zu wählen. Somit wird die *visio* nie die *fruitio* erzwingen.

Unterstützt wird der Mensch dabei durch die übernatürlich eingegossene Liebe (*caritas*), die es ihm ermöglicht, Gott in vollkommener Weise zu lieben, was wiederum zur Vollendung der *fruitio* führt.

III

QQ: *Duns Scotus on the Will and Morality*. Selected and Translated with an Introduction by Allan B. WOLTER O.F.M., Washington 1986, 182-197 (Der Text der *Ordinatio* wurde von Wolter nach dem Assisi-Codex, der der kritischen Werkausgabe zugrunde liegt, verbessert).

Lit.: Etienne GILSON: *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Düsseldorf 1959; Richard CROSS: *Duns Scot on God*, Ashgate 2005 (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology) 249ff.

⁶ Übersetzung nach WOLTER.