

Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung?

Zur Diskussion um die »visio beatifica«¹

Von Manfred Hauke, Augsburg

I. Einführung: Das Problem des »himmlischen Fortschritts«

»Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen!« Dieses verachtungsvolle Wort Heinrich Heines² ist auch heute für die Mentalität vieler Zeitgenossen bezeichnend. Dahinter steht eine grundsätzliche Skepsis gegenüber dem ewigen Leben überhaupt, aber wohl auch eine eher blasse Vorstellung vom Himmel, die bei manchen Menschen das Gefühl der Langeweile hervorruft. Ludwig Thomas »Der Münchner im Himmel« ist dafür ein aufschlußreiches Beispiel³.

Aufgabe der Theologie ist es, die Hoffnung des Christen auf die ewige Freude und Vollendung in Gott denkerisch zu begründen und in ihrer inneren Fülle zu erschließen. Der »Himmel«, das endgültige Bei-Gott-Sein, erweist sich dabei als Erfüllung der tiefsten Sehnsucht des Menschen nach bleibendem Glück und als Geborgensein in der Liebe Gottes, das alle Erwartung übertrifft.

Zu den Bemühungen, den Himmel attraktiv zu machen, gehört auch eine These, die in neuerer Zeit u. a. Ladislaus Boros entwickelt hat⁴. Der Himmel, so Boros, dürfe nicht als etwas Starres, Statisches verstanden werden, wie sie die Rede von der »ewigen Ruhe« nahelegen könne. Die ewige Freude bedeute »ein ununterbrochenes Hineinschreiten in Gott«⁵, eine »grenzenlose Dynamik«⁶. Immer mehr werde der Mensch von der Fülle Gottes beschenkt, ohne daß es ihn dabei langweile. Der unendliche Gott werde dabei vom endlichen Menschen nie erreicht, nie endgültig »gefunden«. »Wir sind also ewige Gottsucher«, formuliert Boros⁷; niemals »kann der Mensch ... den Abschluß des eigenen Werdens finden«. Andernfalls gebe es keine Freiheit mehr, die immer wieder zu neuen Ufern

¹ Die folgenden Ausführungen bilden die erweiterte Fassung der Probevorlesung, die der Verfasser anlässlich seiner Habilitation im Fach Dogmatik gehalten hat (8. 8. 91, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg).

² »Deutschland, ein Wintermärchen«: W. Roos, »Himmel und Hölle in der Literatur«: G. Greshake (Hg.), *Ungewisses Jenseits?* Düsseldorf 1986, 63–66.

³ L. Thoma, *Gesammelte Werke IV*, München 1968, 159f.

⁴ L. Boros, »Der neue Himmel und die neue Erde«: ders. u. a., *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie (Theol. Brennpunkte 8/9)*, Frankfurt ²1966, 20f; *Erlöstes Dasein*, Mainz 1965, 120–122; *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969, 28–32.

⁵ Boros, *Zukunft* (Anm. 4) 31.

⁶ Boros, *Himmel* (Anm. 4) 20.

⁷ Boros, *Himmel* (Anm. 4) 21.

aufbrechen könne⁸. Das »Glück des Himmels« bestehe demnach »in einer ewigen Wandlung«. Es sei »unaufhörliche Neuwerdung in restloser Erfüllung«⁹.

Die These vom ewigen Fortschritt im Himmel hat manche Freunde gefunden, aber auch Gegner¹⁰, die betonen: die selige Gottesschau, die »visio beatifica«, bedeutet nach der Hl. Schrift eine Teilhabe am Leben Gottes selbst, ein unmittelbares Schauen »von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13, 12; vgl. 1 Joh 3, 2; Offb 22, 4). Gott selbst schaue sich aber nicht in einem ewigen Fortschritt, der als typisches Merkmal der Zeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasse, sondern gleichsam in einem unteilbaren Augenblick, in einem ewigen »Jetzt«. Wenn wir Gott selbst sehen, »wie er ist« (1 Joh 3, 2), dann erscheint jeder Fortschritt innerhalb der Ewigkeit ausgeschlossen.

Angesichts der beachtenswerten Gegenstimmen zum ewigen Fortschritt in der Gottesschau sei als Thema dieser Überlegungen ein gerade zitiertes Wort von Boros umformuliert: Unaufhörliches Neuwerden *oder* restlose Erfüllung? Ist die visio beatifica ein endloses Fortschreiten, das niemals sein Ziel erreicht, oder vielmehr die unüberholbare Freude, Gott als Ziel des Lebens gefunden zu haben?

Eine solche Frage muß sich zunächst bewußt halten, daß unsere theologische Erkenntnis gerade im Bereich der »letzten Dinge« sehr begrenzt ist. Für jede Aussage über die Wirklichkeit Gottes und unsere Teilhabe daran gilt der Grundsatz des IV. Laterankonzils, daß die Unähnlichkeit mit dem Gemeinten größer ist als die Ähnlichkeit¹¹. Ganz besonders trifft dieses Prinzip unsere Kenntnis der erhofften Seligkeit, wozu Paulus sagt: »Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, in keines Menschen Herz ist es gedungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben« (1 Kor 2, 9). Die Entrückung in den »dritten Himmel« erweist ihm »unsagbare Worte«, »die ein Mensch nicht aussprechen kann« (2 Kor 12, 1–4).

Wir sind nicht fähig, die ewige Seligkeit befriedigend zu schildern. Andererseits dürfen wir nicht gänzlich schweigen, denn bei der verkündenden Rede über unser ewiges Ziel können sich Gedanken einschleichen, die auf sehr fragwürdigen Voraussetzungen beruhen und der freudigen Hoffnung des Christen Schaden zufügen. Bei allen theologischen Thesen ist stets der systematische Zusammenhang zu beachten, in den die einzelne Aussage eingebettet ist und der sich erst bei näherer Untersuchung offenbart. Die Art und Weise, wie wir das entscheidende letzte Ziel unseres Lebens uns vorstellen, ist dabei sicher keine belanglose Kleinigkeit.

Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung in der Gottesschau? Diese Frage ist nicht so neu, wie es manche moderne eschatologische Traktate offenbar

⁸ Boros, Zukunft (Anm. 4) 29.

⁹ A. a. O. 30–32. Der systematische Kontext der Boros'schen Gedanken, deren individuelle Eigenart hier nicht weiter diskutiert wird, zeigt sich besonders gedrängt in: L. Boros, »Hat das Leben einen Sinn?« Conc(D) 6 (1970) 674–678: Extrapolation des Evolutionsgedankens auf die himmlische Seligkeit, Freiheit als bloßer »Entwurf« (675), Verlagerung der menschlichen Entscheidung von der Bindung an den irdischen Leib auf die imaginäre Situation »im« Tod; vgl. u.: III, 1.

¹⁰ Zur neueren Kontroverse vgl. u.

¹¹ DS 806: inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.

voraussetzen¹². Es sei darum zunächst eine geschichtliche Übersicht geboten. In einem zweiten Schritt folgt dann in aller Kürze der Versuch einer systematischen Wertung.

II. Gottesschau als Weg oder als Ziel? Antworten der Theologiegeschichte

1. Gregor von Nyssa: Gottesschau als unendlicher Fortschritt

Die These vom ewigen Fortschritt in der Gottesschau begegnet uns innerhalb der christlichen Theologie zum ersten Mal bei Gregor von Nyssa im 4. Jh. Mose, der Gott von Angesicht zu Angesicht schauen will, bekomme diese Bitte dadurch erfüllt, daß sie abgeschlagen werde. Denn das Göttliche sei grenzenlos und könne vom begrenzten Geschöpf nicht umfaßt werden. Das Verlangen, Gott zu sehen, werde niemals gesättigt. Immer schneller und immer intensiver dringe der Mensch in die Weiten Gottes hinein wie ein Körper, der in immer größerer Geschwindigkeit zur Tiefe stürzt, ohne dieselbe jemals zu erreichen¹³.

Diese Theorie Gregors von Nyssa ist nicht zu verstehen ohne das geschichtliche Umfeld. Der Arianer Eunomius hatte behauptet, das Wesen Gottes bestehe in dem Ungezeugtsein und sei uns darum schon im Diesseits vollkommen verständlich. Dagegen hebt Gregor heraus, daß wir von Gott eher wissen, was er nicht ist, als was er ist; die Unendlichkeit Gottes kann von einem endlichen Verstand nicht ausgeschöpft werden, nicht einmal in der Gottesschau¹⁴.

¹² So z. B. H. Lais, Dogmatik II, Kevelaer 1972, 360; A. Rudoni, Escatologia, Milano 1972, 236f.

¹³ De Vita Moysis II, 219–239 (W. Jaeger, Gregorii Nysseni Opera VII/1, 110–116); dt.: Gregor von Nyssa, Der Aufstieg des Moses. Übersetzt und eingeleitet von M. Blum (Sophia 4), Trier 1987, 110–114.

Zur Diskussion um die Gottesschau bei Gregor von Nyssa vgl. F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa (I), Münster 1896; H. Koch, »Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa«: ThQ 80 (1898) 397–420; Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar (Christl. Meister 23), Einsiedeln 1984, 15–18; E. Baert, »Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Grégoire de Nyse«: FZPhTh 12 (1965) 481–497; P. Zemp, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa (MThS.S 38), München 1970, 194–196; M. B. von Stritzky, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa (MBTh 37), Münster 1973, 93–104; E. Ferguson, »God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa«: GOTR 18 (1973) 59–78; M. Alienburger/F. Mann, Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen – Übersetzungen – Literatur, Leiden 1988, 331f (weitere Lit.). –

Ein nie aufhörendes »Lernen« des Menschen von Gott nimmt schon Irenäus an (Adv. haer. II, 28, 3), ebenso ein Fortschreiten in der Gottesgemeinschaft nach dem Weltgericht (V, 36, 2). Daß es sich um einen ewigen Fortschritt in der Gottesschau handle, mag impliziert sein (bes. V, 35, 1), wird jedoch nicht ausdrücklich gesagt. Zu Irenäus vgl. B. Daley (unter Mitarbeit von J. Schreiner und H. E. Lona), Eschatologie. In der Schrift und Patristik (HDG IV, 7a), Freiburg i. Br. 1986, 106–109.

¹⁴ E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik (FKDG 16), Göttingen 1966, 95ff; I. Escribano-Alberca, Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik (HDG I, 2a), Freiburg i. Br. 1974, 103f.

Neben die Gegnerschaft zum Rationalismus des Eunomius tritt die Kritik an Origenes. Nach dessen Theorie lebten die Menschen ursprünglich als Geistwesen in der Präexistenz, wo sie die Gottesschau genossen. In dieser Schau gab es jedoch Überdruß bzw. Übersättigung (*κόρος*), was zum Absturz des Geistes in die Sinneswelt führte. Diese vom Platonismus inspirierte Theorie birgt in sich die Gefahr eines Weltenkreislaufs, in dem Gottesschau, Sünde und Erlösung sich ständig wiederholen. Sie neigt dazu, die Sünde als Wesensmerkmal der Schöpfung anzusetzen und damit auch das Bild des Schöpfers zu verdunkeln. Dagegen will Gregor zeigen, daß der menschliche Geist in der seligen Schau keineswegs Gottes überdrüssig werden kann, da sein Verlangen niemals gesättigt wird¹⁵.

So faszinierend die Theorie des Nysseners beim ersten Anschein sich darbieten mag, so groß erscheinen auch ihre Probleme. Nach dem Zeugnis der Schrift – darauf ist noch zurückzukommen – nimmt die Prüfungszeit des Menschen mit dem Tod ein Ende. Von einer Bekehrung nach dem Tode ist in der Bibel keine Rede. Anders Gregor von Nyssa: für ihn gibt es auch im Jenseits noch die Möglichkeit der Umkehr. Die Resultate der irdischen Prüfungszeit können im nachhinein korrigiert werden. Gregor ist Anhänger der Apokatastasis, wonach alle Menschen und alle bösen Geister notwendigerweise gerettet werden. Selbst der Teufel stimmt schließlich in das Gotteslob ein¹⁶.

Die Vergleichsgültigung der irdischen Prüfungszeit hängt zusammen mit der Bewertung des Leibes: nach der idealistischen Materieauffassung Gregors wird alles Körperliche auf geistige Qualitäten zurückgeführt¹⁷. Die Sinneskräfte stellen gleichsam Warzen dar, die sich wegen der Sünde auf dem Geist gebildet haben¹⁸. Selbst die Menschwerdung Gottes wird in gewisser Weise zurückgenommen, wenn behauptet wird, die Leiblichkeit Jesu löse sich schließlich auf¹⁹.

Die Bedeutung des Todes als Ende der Prüfungszeit und die Würde des Leibes, mit dem die Entscheidung des menschlichen Geistes unlösbar verbunden ist, wird in der Konzeption Gregors nicht genügend gewürdigt. Hans Urs von Balthasar stellt außerdem die kritische Frage:

»Ist hier nicht des Menschen Sehnsuchtsmaß größer als Gottes Möglichkeit, den Drang zu stillen? ... Die Gottesschau ist mehr vom Werden der Kreatur aus aufgebaut, als vom schaffenden und sich offenbarenden, an sich anteilgebenden Gott her«²⁰.

¹⁵ Mühlenberg (Anm. 14) 173; Zemp (Anm. 13) 196; zu Origenes vgl. M. Harl, »Recherches sur l'origénisme d'Origène: la 'satiété' (*κόρος*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes«: TU 93 (StPatr 8) (1966) 373–405.

¹⁶ Daley (Anm. 13) 154.

¹⁷ A. Bournakas, Das Problem der Materie in der Schöpfungslehre des Gregor von Nyssa, Diss. masch. Freiburg i. Br. 1972; Zemp (Anm. 13) 43–46.50f.

¹⁸ De anima et resurrectione (PG 46, 52 A–56 C); vgl. W. Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955, 244f.

¹⁹ Antirrheticus adversus Apolinarium 51.57 (Jaeger III/1, 212, 25–25; 228, 26–229, 3; 230, 10–12); vgl. R. M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der »physischen« Erlösungslehre (PhP 2), Leiden 1974, 61.

²⁰ Balthasar, Gregor von Nyssa (Anm. 13) 18; zu anderslautenden Äußerungen Balthasars s. u.

2. Augustinus und Thomas von Aquin: das ewige Leben als Ende des menschlichen Suchens

Einen deutlichen Kontrapunkt zur Auffassung Gregors bildet die Theologie des Augustinus. Auch für ihn ist die Gottesschau keine statische Angelegenheit, sondern Teilhabe am Leben Gottes, das höchste Ruhe und höchste Tätigkeit zugleich ist. Die Dynamik der *visio beatifica* bedeutet aber keinen ewigen Fortschritt, sondern gleichsam das Hineingenommenwerden in einen ewigen Augenblick, der alle Sehnsucht des Menschen erfüllt. »Auf Dich hin hast Du uns geschaffen, o Gott, und unruhig ist unser Herz, bis es seine Ruhe findet in Dir«²¹. So das bekannte Wort am Beginn der »Confessiones«. Zwar betont Augustinus nachdrücklich die Notwendigkeit, in der Gotteserkenntnis ständig fortzuschreiten²²; dieses Suchen nimmt jedoch im Erreichen des himmlischen Zieles sein Ende²³.

Die augustiniische Theologie wird im Mittelalter weitergetragen und systematisch fortentwickelt. Eine hervorragende Rolle spielt dabei Thomas von Aquin. Die Position, wonach die selige Schau Gottes keine wesentliche Veränderung erfährt, findet sich am deutlichsten bei ihm. Entscheidender Ausgangspunkt ist 1 Kor 13, 12: »Jetzt sehen wir durch einen Spiegel, rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, wie auch ich ganz erkannt bin«²⁴.

Thomas deutet nun, wie schon Augustinus, die Ausdrücke »Spiegel« und »Rätsel« auf geistige Bilder, die im Gegensatz stehen zur unmittelbaren Erkenntnis des göttlichen Wesens²⁵. Gemäß der bei Thomas an Aristoteles orientierten Erkenntnistheorie nimmt der Mensch mittels der Sinne ein Erkenntnisbild in sich auf, wobei das Licht des Verstandes (*intellectus agens*) das Bild gewissermaßen durchleuchtet und für die aufnehmende Erkenntnis (*intellectus possibilis*) verfügbar macht²⁶. Eine unmittelbare Gotteserkenntnis »von Angesicht zu Angesicht« kann aber nicht auf diese Weise vor sich gehen, denn Gott läßt nicht nur irgendetwas von sich erkennen, sondern sich selbst, sein eigenes Wesen.

Aber das Wesen Gottes schauen – ist das überhaupt denkbar?²⁷ Liegt nicht zwischen Gott und Geschöpf ein unendlicher Abstand? Kann ein endliches Wesen das Unendliche erfassen?

²¹ *Confessiones* I, 1 (CSEL 33, 1, 8f.); zu Augustinus vgl. W. Wieland, *Offenbarung bei Augustinus* (TTS 12), Mainz 1978, 371–373; Daley (Anm. 13) 203f. 207; S. Budzik, *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus* (Innsbrucker theol. Studien 24), Innsbruck-Wien 1988, 327–333.

²² *Stritzky* (Anm. 13) 107f.

²³ In Ioh. 63, 1 (CChr. SL 36, 485f.); De Trin 9, 1 (CChr. SL 50, 292f).

²⁴ Übersetzung nach O. Karrer, *Das Neue Testament*, München 1959.

²⁵ STh I q 12 a 2.

Zur Gottesschau bei Thomas vgl. bes. C. J. Peter, *Participated Eternity in the Vision of God. A Study of the Opinion of Thomas Aquinas and his Commentators on the Question of the Acts of Glory* (AnGr 142), Rom 1964, 5–71; W. J. Hoye, *Actualitas Omnium Actuum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas* (MPF 116), Meisenheim 1975.

²⁶ H. Meyer, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Paderborn 1961, 418–420.

²⁷ STh I q 12 a 1.

Thomas antwortet auf diese Einwände zunächst mit der nüchternen Feststellung, daß der Mensch aus seinen eigenen Kräften die Gottesschau niemals erreichen kann²⁸. »Gottesschau« heißt auch nicht, daß wir das göttliche Wesen in genau der gleichen Weise erkennen, wie Gott sich selber erkennt. Zwar erkennen wir Gott, wie er ist; aber wir erkennen ihn nicht in seiner ganzen Erkennbarkeit, d. h. wir »begreifen« ihn nicht (*comprehendere*). Die *visio beatifica* ist nicht *comprehensiv*, nicht allseits umfassend²⁹. Um den Unterschied zwischen »Erkennen« und »Begreifen« anzudeuten, bringt Thomas das Beispiel von der Summe der Dreieckswinkel, die zusammen immer 180 Grad ausmachen. Diesen Satz erkennen wir, wenn er uns mitgeteilt wird; begriffen haben wir ihn aber erst dann, wenn wir den mathematischen Beweis mitvollzogen haben. In ähnlicher Weise erkennen wir kraft der Gnade Gottes in der seligen Schau zwar das göttliche Wesen; damit haben wir die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens aber noch nicht ausgeschöpft. Anders als im Dreiecksbeispiel, werden wir dies auch niemals vermögen. Der Mensch schaut den Unendlichen, aber nicht auf unendliche Weise.

Diese Einschränkungen bedeuten für Thomas kein Aufgeben des biblischen Grundsatzes, daß wir Gott sehen werden, »wie er ist« (1 Joh 3, 2). Dazu muß Gott uns jedoch über unsere geschöpflichen Grenzen hinausheben, unserer Erkenntnis-kraft eine besondere Gottähnlichkeit mitteilen. Thomas stützt sich hier auf Jes 60, 19 und Offb 21, 23, wonach Gott selbst das »Licht« sein wird, das in der neuen Welt die Seligen erleuchtet³⁰. In diesem Sinne deutet er dann auch, über den Wortsinn der Stelle hinausgehend, Ps 36, 10: »In deinem Licht schauen wir das Licht«³¹. Im Lichte Gottes das Licht schauen, nämlich Gott selbst in seiner Wesenheit – das ist die klassische Bestimmung des »*lumen gloriae*«, des Glorienlichtes, wodurch die übernatürliche Gottesschau erst möglich wird.

Die Erkenntnis Gottes im Lichte Gottes selbst führt dazu, daß wir Gott nicht mehr in Bildern erkennen, die in einem zeitlichen Nacheinander abfolgen. Gottesschau bedeutet vielmehr, alles in Gott Wahrgenommene zugleich zu schauen (*omnia simul*)³². Der Mensch nimmt dabei teil an der Ewigkeit des göttlichen Lebens, das die zeitliche Begrenztheit übersteigt. Wie Gott selbst, so erkennt der selige Mensch alles in Gott Geschaute »in einem einzigen Blick«³³. Eine Veränderung oder ein Fortschritt ist da nicht möglich³⁴.

Zum »Überdruß« (*fastidium*) führt die Unveränderlichkeit der Schau ebensowe-

²⁸ STh I q 12 a 4; ScG III 52.

²⁹ STh I q 12 a 7; ScG III 55.

³⁰ ScG III 53; STh I q 12 a 5.

³¹ ScG III 53; STh I q 12 a 2.5.

³² STh I q 12 a 10; ScG III 61.

³³ ScG III 61.

³⁴ Für diesen Grundsatz bezieht sich Thomas gerne auf Augustinus: »Unsere Gedanken werden nicht mehr flüchtig sein, vom einen zum andern schweifen und zurückkehren; sondern wir werden unser ganzes Wissen in einer einzigen Zusammenschau sehen« (De Trin. 15, 16: CChr. SL 50, 507, 26–28; zitiert in: ScG III 60; STh I q 12 a 10; q 58 a 2).

Augustinus äußert sich freilich etwas vorsichtiger, indem er seine Äußerung mit dem Wörtchen »vielleicht« (*fortassis*) einschränkt: »Fortassis etiam non erunt uolubiles nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu uidebimus«.

nig, wie man Gott selbst Langeweile zuschreiben könnte. »Ewigkeit« meint ja nicht einfach eine endlose Dauer, sondern eine Qualität des Seins, worin die Lebenstätigkeit zur höchsten Fülle gelangt. Thomas formuliert mit Boethius: »Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio« – »Ewigkeit ist der vollständige und vollkommene Besitz unbegrenzten Lebens«³⁵. Die Gottesschau führt nicht zur Ermüdung, wie sie in der irdischen Welt aufgrund der leiblichen Schwäche notwendigerweise sich ergeben würde. Die selige Bewunderung Gottes bewegt ständig das menschliche Verlangen, ohne es jemals zu übersättigen³⁶.

Auch in der Gottesschau erkennt der Mensch keineswegs alles, was Gott wirkt, gewirkt hat oder wirken kann. Die geschöpflichen Wirkungen schaut die Seele in der Gottesschau wie in einem Spiegel und zwar in dem Maße, wie es für sie angemessen ist. Nur wenn die göttliche Ursache ganz begriffen würde, könnte man all ihre Wirkungen erkennen³⁷.

Es ist hier noch Raum für Erkenntnisse, die nicht durch die Gottesschau vermittelt werden. Dies geschieht entweder durch das sog. eingegossene Wissen (*scientia infusa*) oder aber nach der Auferstehung des Fleisches durch die sinnliche Wahrnehmung, in der auf einer höheren, der Verklärung des Materiellen entsprechenden Ebene eine unmittelbare Kommunikation der Seligen untereinander stattfindet, worin dann auch die kosmische Wirklichkeit einbezogen wird³⁸. Der Vorwurf, die klassische Beschreibung der Gottesschau vergesse das Leibhafte, Mitmenschliche und Welthafte³⁹, trifft für Thomas sicher nicht zu⁴⁰.

Durch die Auferstehung des Leibes wird die Seligkeit des Menschen vermehrt, allerdings nicht in dem Sinne, daß eine Intensitätssteigerung der Gottesschau sich vollzöge, deren Subjekt die Seele ist, sondern dadurch, daß das Glück der Seele nun auch auf den Leib sich ausdehnt. Es ist keine intensive, sondern eine extensive Steigerung der Freude⁴¹. Die Gottesschau selbst ändert sich dadurch nicht.

³⁵ *Philosophiae Consolatio* V, 6, 4 (CChr.SL 94, 101 8f): STh I q 10 a 1.

³⁶ ScG III 62; vgl. *Hoye* (Anm. 25) 180–189.

³⁷ STh q 12 a 8.9; ScG III 56.

³⁸ STh I q 89; Suppl. q 82 a 3–4.

³⁹ So etwa *H. Küng*, *Ewiges Leben?* München 1982, 275 f.

⁴⁰ In gewisser Weise kann sogar das leibliche Auge Gott schauen: nicht daß der Gesichtssinn an sich das geistige Wesen Gottes wahrnimmt, sondern so, »wie jetzt unser irdisches Auge das Leben eines Menschen schaut«. Die Wirklichkeit des Menschen wird sozusagen auf intuitive Weise mitgesehen, indem die Erkenntniskraft mit Hilfe der Sinne ihn erkennt. Ähnlich wird die Herrlichkeit Gottes, die in der verklärten Schöpfung widerstrahlt, von der durchdringenden Kraft des menschlichen Verstandes gleichsam miterkannt: STh I q 12 a 3 ad 2.

⁴¹ STh I-II q 4 a 5 ad 5.

Thomas korrigiert hiermit die Auffassung des Petrus Lombardus, die er anfangs selbst vertreten hatte: *F. Wetter*, Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau (AnGr 92), Rom 1958, 220f; *F. Diekamp/Kl. Jüssen*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas III, Münster 1962, 485; *L. Ott*, Eschatologie. In der Scholastik. Aus dem Nachlaß bearbeitet von E. Naab (HDG IV, 7b), Freiburg i. Br. 1990, 254f; anders *H. J. Weber*, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie (FThSt 91), Freiburg i. Br. 1973, 210–217; *Hoye* (Anm. 25) 206–209.

Zur mittelalterlichen Streitfrage um die extensive oder intensive Vermehrung der Seligkeit nach der leiblichen Auferstehung vgl. *Wetter* a. a. O. 217–228; *Weber* a. a. O. 202–217; *Ott* a. a. O. 253–258.

3. Duns Scotus: die mögliche Veränderung im »sekundären Objekt« der Gottesschau

Die Lehre des hl. Thomas hat in der katholischen Theologie der Folgezeit den Ton angegeben. Eine andere Theorie entwickelt jedoch Duns Scotus, der für die Gottesschau der Seele Jesu zwei Möglichkeiten darstellt: entweder schaut die Seele Jesu aktuell all das, was auch das ewige Wort erkennt; oder aber es handelt sich um eine habituelle Erkenntnis, die im Gegensatz zu Thomas nicht jeden Erkenntnisgegenstand aktuell erfaßt. Christus wählt jeweils aus, was er sehen will. Eine endliche Fähigkeit könne nicht eine unendliche Zahl von Objekten gleichzeitig haben⁴². Etwas anschaulicher gefaßt, könnte man sich die zweite skotistische Theorie so vorstellen: die selige Gottesschau ist wie ein Blick von einem Berg aus, wo eine weite Landschaft sich vor unseren Augen eröffnet. Wir sehen mit einem Blick gewissermaßen alles, können aber trotzdem einzelne Dinge nur dann genauer wahrnehmen, wenn wir sie bewußt anvisieren.

Die skotistische Theorie leugnet freilich nicht, daß das göttliche Wesen selbst gewissermaßen »mit einem Blick« umfaßt wird; diese entschiedene Wahrheit wurde im nachthomasischen Mittelalter nicht bestritten⁴³. Die Veränderung der Gottesschau bezieht sich bei Scotus nur auf das sekundäre Objekt des Geschauten, nämlich auf die geschöpflichen Wirklichkeiten, die in Gott wahrgenommen werden. Für Thomas ist dagegen, wie gezeigt wurde, eine sukzessive Erkenntnis nicht durch die visio möglich, sondern nur durch das eingegossene oder über die Sinneserkenntnis erworbene Wissen. Die skotistische Theorie führt in die Gottesschau ein Nacheinander von Aspekten ein, und sei es auch nur bei deren sog. »sekundärem Objekt«. Diese fragmentarische Wahrnehmung wird der paulinischen Kennzeichnung der Gottesschau (nicht stückweise: 1 Kor 13, 12) nicht gerecht. Und das Problem der Unendlichkeit des Geschauten, das mit der skotistischen These gelöst werden soll, wird nur vom aktuellen Wissen auf das habituelle verschoben⁴⁴.

4. Die protestantische Theologie im Bannkreis der »Aufklärung«: die Ausdehnung des Fortschrittsideals auf die himmlische Seligkeit

Bei Scotus bleibt die mögliche Veränderung der Gottesschau in einem vorgegebenen Rahmen: es wird nur akualisiert, was habituell schon präsent ist. Einen eigentlichen »Fortschritt« innerhalb der Gottesschau bildet das noch nicht. Erst protestantische Theologen der Aufklärungsepoche sind es, die in der Neuzeit mit

⁴² III Sent d 14 q 2 n. 18–20 (Vivès 14, 515–518); vgl. *Peter* (Anm. 25) 91–109; *Ott*, Eschatologie (Anm. 41) 239–241.

⁴³ *K. Forster*, Art. »Anschauung Gottes«: LThK² 1 (1957) 589: »Über die Anschauung des primären Objektes ergeben sich nach Thomas keine Auseinandersetzungen«; vgl. ders., Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus (MThSt II, 9), München 1955, 147; *Peter* (Anm. 25) 106.

⁴⁴ Zur Kontroverse zwischen Thomisten und Skotisten vgl. *Forster*, Gottesschau (Anm. 43) 214–256; *Peter* (Anm. 25) 73–252 (Fazit: 253–271).

Nachdruck ein immerwährendes Wachstum der visio beatifica vertreten, präludiert von Gedanken des Philosophen Leibniz⁴⁵. Erst in dieser Periode wird der Begriff des »Fortschritts« zu einer zentralen philosophischen Kategorie⁴⁶. Vorgegebene Ordnungen, die auf einem schöpfergegebenen Wesen beruhen, gelten zunehmend als suspekt und werden durch ein Wachstumsideal ersetzt, das keine Grenzen kennt. Daß Gott sich selbst in Jesus Christus, seinem ewigen Sohn, unübertreffbar geoffenbart hat, wird von der Philosophie des Deismus abgelehnt. Daß Gott sich selbst den Menschen in der visio beatifica mitteilt, wie er ist, hat in dieser geistigen Atmosphäre keinen Platz. Der Mensch ist ein ewig Suchender, der niemals das Ziel der Wahrheit erlangt und das auch gar nicht wünscht. Signifikant sind hier die bekannten Worte Lessings:

»Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, auf immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein«⁴⁷.

Für die protestantische Theologie besonders wichtig ist der Einfluß Kants, der einen Fortschritt zum Guten bis ins Unendliche annimmt⁴⁸. Weniger beachtet hat man dabei das Unbehagen, das der Königsberger Philosoph angesichts des ewigen Progressus äußert: »die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzwecke ist . . . zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Übeln«, weil es eine letzte Zufriedenheit nicht gibt⁴⁹. An dieser Stelle ist freilich anzumerken, daß die theologische Konzeption der Gottesschau in den philosophischen Schriften

⁴⁵ J. Ritter, Art. »Fortschritt«: HWP 2 (1972) 1042; B. Lang/C. McDannell, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt 1990, 367–369.

Interessant wäre auch eine genauere Untersuchung mystischer bzw. spiritueller Theologie, die hier nicht geleistet werden kann; kurze Andeutungen dazu finden sich bei M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/2, München 1959, 682f (zwei gegensätzliche Texte mittelalterlicher Mystik); H. U. von Balthasar, Theodramatik IV, Einsiedeln 1983, 365–367 (vorsichtige Wachstumstheorie bei Ruusbroeck). Ein anschaulich vermitteltes Beispiel für die klassische Auffassung bietet Franz von Sales, Abhandlung über die Gottesliebe III, 9–15: Dt. Ausg. der Werke 3, Eichstätt – Wien 1957, 185–199. Zu beachten ist bei den spirituellen Schriften die poetische Eigendynamik der Sprache, die nicht immer in ein systematisches Raster gefaßt werden kann.

Einer eigenen Nachforschung wert wäre wohl auch die Wirkungsgeschichte Gregor von Nyssas im Westen (bes. Johannes Scotus Eriugena: vgl. Balthasar a. a. O. 363) und im Osten; kaum Aufschluß über dieses spezielle Motiv bietet die das ostkirchliche Denken bis auf Gregor Palamas betrachtende Studie von W. Lossky, Schau Gottes (BOTK 2), Zürich 1964, der jedoch auf die dem Nyssener entgegengesetzte Auffassung des Evagrius Pontikus weist (86f); Ansätze zu einer positiven Rezeption zeigen sich dagegen bei Maximus Confessor (103.105).

⁴⁶ Vgl. A. Dempf, Art. »Fortschritt«: LThK² 4 (1960) 221f; Ritter (Anm. 45) 1042–53; L. Oeing-Hanhoff, Art. »Fortschritt«: HPhG 2 (1973) 473–484.

⁴⁷ Vgl. G. E. Lessing, »Eine Duplik«: Sämtliche Schriften XIII, Stuttgart 1887; Neudr. 1968, 24.

⁴⁸ Ritter (Anm. 45) 1048.1052; Lang-McDannell (Anm. 45) 369.406.

⁴⁹ I. Kant, »Das Ende aller Dinge« (1794): Werke VI, Darmstadt 1964, 184. Das unsterbliche Leben der Seele meint nur »eine Aussicht eine selige Zukunft«, denn »Heiligkeit« ist »eine Idee . . . , welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten sein kann, mithin vom Geschöpfe niemals erreicht wird«: »Kritik der praktischen Vernunft« (1788): Werke IV, Darmstadt 1964, 252–254, hier 254, Anm.

Kants keinen Platz findet, ebensowenig wie in späteren Fortschrittsentwürfen, wie bei Fichte⁵⁰. Eine Philosophie, die sozusagen »von unten« her denkt und für eine gnadenhafte Teilhabe am ewigen Leben Gottes nicht offen ist, muß sich mit der »visio beatifica« schwertun.

Von dem Fortschrittsgedanken geprägt, meint der protestantische Aufklärungstheologe Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, das ewige Leben sei »ein zu immer größerer Vollkommenheit fortgehendes zeitliches Leben«⁵¹. Glück und Seligkeit sind für diese Theologie nur möglich, wenn es Veränderung und Fortschritt gibt. Schon damals, lange vor Darwin, bezieht man sich gelegentlich auf das Paradigma der Evolution: »So werden auch vielleicht, einst in der Fülle der Zeit, Steine zu Pflanzen, Pflanzen zu Thieren, Thiere zu Menschen, Menschen zu Engeln, Engel zu Erz-Engeln u. f. entwickelt und erhoben werden«⁵².

Die Schau Gottes wird dabei häufig nur zu einem Gegenstand der Beglückung unter anderen. Daß Gott selbst sich mitteilt und sein Wesen unmittelbar schauen läßt, wird nicht recht deutlich⁵³. Weil die Unmittelbarkeit zu Gott zurücktritt, rechnet man auch für die ewige Seligkeit »mit Mangel, Beschwernissen und sogar mit der Möglichkeit der Sünde«⁵⁴. Das ewige Leben denkt man sich eher als Verlängerung der gegenwärtigen Existenz.

Die Aufklärungstheologen stellen wichtige Weichen für die Folgezeit. Ferdinand Christian Baur in seiner Erwiderung auf die »Symbolik« von Johann Adam Möhler geht später schließlich so weit, den Gedanken des ewigen Fortschritts als typisches Merkmal des Protestantismus darzustellen, das im Katholizismus mit dem Fegfeuer vergleichbar sei⁵⁵. Umgekehrt liegt die Frage nahe, ob nicht das Fehlen einer

⁵⁰ D. Najdanovic, Die Geschichtsphilosophie Immanuel Hermann Fichtes (PhA 10), Berlin 1940, 188–193.

⁵¹ J. Fr. W. Jerusalem, Fortgesetzte Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion: Nachgelassene Schriften I, Braunschweig 1792, 472f, zit. nach E. Kunz, Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung (HDG IV, 7c, 1. Teil), Freiburg i. Br. 1980, 99.

⁵² G. Less, Christliche Religions = Theorie fürs gemeine Leben, oder Versuch einer praktischen Dogmatik, 1779, 583; zit. b. Kunz (Anm. 51) 100; zum Fortschritt in der ewigen Seligkeit vgl. bes. F. V. Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik, Sulzbach 1818, 687–695.

⁵³ Vgl. Kunz (Anm. 51) 101f, der sogar von einem Ausfall spricht. Zur gleichartigen Weiterentwicklung besonders im liberalen Protestantismus siehe Lang-McDannell (Anm. 45) 380: für die Anschauung Gottes habe man »wenig Sinn« (vgl. 405f); zwischen dem protestantischen Himmel und dem spiritistischen Jenseits (!), in dem sich nahezu bruchlos das Diesseits fortsetzt, habe es eine »durchgängige Ähnlichkeit« gegeben (402; vgl. 389f). Letzteres scheint freilich übertrieben (im Spiritismus fehlt die Erneuerung der Welt nach der Wiederkunft Christi). Als Prototyp des »modernen« anthropozentrischen Himmels beschreiben die Autoren die Visionen des »Geistersehers« Swedenborg (246–305).

⁵⁴ Kunz (Anm. 51) 102.

⁵⁵ F. C. Baur, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen 1836, 311: »Daß die protestantische Lehre, wenn sie auch die Beseligung des Menschen durchaus von der Bedingung des Glaubens abhängig macht, gleichwohl die vollkommene Durchdringung des ganzen Menschen von dem einmal in ihn gesetzten Princip des Lebens nur in einem unendlichen Progressus, und die fortgehende Heiligung auch nach dem Tode in keinem Momente des menschlichen Seyns rein vollendet und auf immer abgeschlossen sich denken kann, daß sie somit, was etwa der katholischen Lehre des Fegfeuers Schrift- und Vernunftgemäßes zu Grunde liegt, in der Idee einer auch nach dem Tode stattfindenden Reinigung, Heiligung und höhern Vollendung des Menschen begreift, darauf glaubt ... Möhler keine Rücksicht nehmen zu dürfen«.

jenseitigen Läuterung in der protestantischen Theologie die genannte Auffassung begünstigt haben könnte. Wird nicht vielleicht der ständige Fortschritt, den es im Fegfeuer nach katholischer Lehre tatsächlich gibt, auf die Freude des Himmels ausgedehnt?

Vor allem im 19. Jh. erheben sich in der protestantischen Theologie auch Gegenstimmen, die eine undifferenzierte Rede vom »ewigen Fortschritt« kritisieren, ohne freilich jedwedes Wachstum in der visio beatifica konsequent auszuschließen⁵⁶. Andere, so Schleiermacher, sehen sich nicht in der Lage, zwischen einem erschöpfenden Anschauen der göttlichen Herrlichkeit und deren unendlicher Steigerung zu entscheiden⁵⁷. Theodor Kliefoth (1886) versucht einen Kompromiß: ein Fortschritt in der Seligkeit sei nicht möglich, weil sonst die Vollendung fehle. Die Vollendung wiederum müsse sich jedoch in Taten und Werken nach außen erweisen, so daß es zwar keine eigentliche Entwicklung gebe, wohl aber eine Entfaltung⁵⁸. Die einflußreiche Eschatologie von Paul Althaus (ab 1933) schließt sich dieser Lösung an, und Karl Barth (1948) beschreibt den Jüngsten Tag als Einbruch der ungeteilten göttlichen Gegenwart, die kein »Nachher« mehr kenne⁵⁹. Daneben fließt aber das Gedankengut der Aufklärung weiter, so bei Jürgen Moltmann: die vollkommene Erreichung eines himmlischen Zieles sei »schauerlich«, denn sie biete nur »endlose und zwecklose Langeweile«. Besser als der Besitz der ewigen Wahrheit sei die Suche danach⁶⁰.

Als typisches Merkmal des Protestantismus im 19. Jh. kennzeichnen den »Fortschritt im Himmel« auch *Lang-McDannell* (Anm. 45) 367–407. Die katholische Auffassung sei dagegen nur durch die Fegfeuerlehre verständlich (387).

Wenn der Fortschritt in der Gottesschau hier als Kennzeichen protestantischer Theologie geschildert wird, schließt das eine gelegentliche Übernahme des Gedankens durch katholische Aufklärungstheologen nicht aus; nach einschlägigen Stichproben fand ich aber nur den sehr von Kant eingenommenen Benediktiner *I. Schwarz*, Handbuch der christlichen Religion III, Bamberg – Würzburg 1794, 240.244. Zu diesem Autor vgl. *I. Escribano-Alberca*, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (HDG IV, 7d), Freiburg i. Br. 1987, 173–175. Eine Fehlanzeige ergab eine exemplarische Durchsicht katholischer Dogmatiken des 19. Jh.s (vor Schell); vgl. auch die summarische Übersicht bei *P. Müller-Goldkuhle*, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (BNGKT 10), Essen 1966. Gegen von der Zeitphilosophie geprägte innerkatholische Entwicklungen sehr kritische Autoren wie *J. Kleutgen*, Theologie der Vorzeit I–V, Münster 21867–74; *F. B. Heinrich/C. Guberlet*, Dogmatische Theologie X, Münster 1904, erwähnen die »Fortschrittsthese« überhaupt nicht. Einschlägige Spuren findet man eher in Schriften, die sich nicht gerade durch dogmatische Professionalität auszeichnen, so bei *E. Meric*, Das andere Leben, Mainz 1882, 338f.

⁵⁶ So *H. R. von Frank*, System der christlichen Wahrheit II, Erlangen – Leipzig 31894, 506f; *H. Martensen*, Die christliche Dogmatik, Kiel 41858, 417f.

⁵⁷ *F. D. E. Schleiermacher*, Der christliche Glaube II, hg. v. H. Peiter, Berlin – New York 1980 (= 1822), 333f.

⁵⁸ *Th. Kliefoth*, Christliche Eschatologie, Leipzig 1886, 321f; ähnlich später im katholischen Raum *M. Laros*, Evangelium hier und heute II, Regensburg 1937, 240f; *Rudoni* (Anm. 12) 237.

⁵⁹ *P. Althaus*, Die letzten Dinge, Gütersloh 81961, 334–336; vgl. auch den gegen den kantianischen Einfluß argumentierenden *J. Baillie*, And the Life Everlasting, New York 1933, referiert bei *Lang-McDannell* (Anm. 45) 406f.

K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/2, Zollikon – Zürich 1948, 759f.

⁶⁰ *J. Moltmann*, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, München 31972, 39f.

5. Herman Schell: *der himmlische Fortschritt »von Herrlichkeit zu Herrlichkeit«*

Im katholischen Bereich findet die Theorie vom ewigen Fortschritt in der Gottesschau einen engagierten Verfechter in dem Würzburger Apologeten Herman Schell, dem Verfasser des Buches: »Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts« (1897). In seiner Eschatologie beruft sich Schell dabei auf Gregor von Nyssa als dem Vertreter »der« Patristik⁶¹. Bei der visio beatifica steige der Christ »in ewigem Fortschritt von einem Gottesberg zum andern«, immer weiter »erglühend in Anstrengung und Lust, immer weiter und tiefer, schauend im reinsten Wahrheitslicht der farbenreichsten Wahrheitsfülle«⁶².

Als biblische Grundlage zieht Schell 2 Kor 3, 18 heran, wonach die Christen in das Bild Christi verwandelt werden »von Herrlichkeit zu Herrlichkeit« (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, a claritate in claritatem). Gemeint ist bei Paulus der Blick auf Jesus Christus, in dem als dem neuen Mose die Herrlichkeit Gottes aufscheint; im Schauen auf das Licht Gottes wird der Christ mehr und mehr auf Christus hin verwandelt. Die moderne Exegese⁶³ ist sich einig darüber, daß 2 Kor 3, 18 keineswegs (wie bei Schell) auf einen Vorgang innerhalb der himmlischen Herrlichkeit zu deuten ist, sondern auf eine Verwandlung, die im *Diesseits* beginnt. Der Schell'schen Fehldeutung von 2 Kor 3, 18 unterliegen später u. a. Bernhard Bartmann⁶⁴ und anschließend auch Michael Schmaus⁶⁵.

Schell liest bei Thomas, daß die Gottesschau nicht comprehensiv ist, nicht umfassend begreifend. Diese Feststellung setzt er gleich mit der Möglichkeit des Fortschritts, so daß er behaupten kann, »im Grunde« sei er der gleichen Meinung wie der hl. Thomas⁶⁶. Befremdlich wirkt auch seine Deutung des Glorienlichts als »Erkenntnisbild«⁶⁷; nach 1 Kor 13, 12 und der Deutung dieser Stelle durch Augustinus und Thomas ist das »Bildhafte«, Indirekte aus der Gottesschau aber auszuschließen. Schell begründet seine Auffassung mit dem Abstand zwischen der Endlichkeit des menschlichen Geistes und des Glorienlichtes einerseits und der Unendlichkeit Gottes andererseits⁶⁸. Weil ein endlicher Geist die Fülle Gottes nicht ausschöpfen könne, bedürfe er einer »Aufeinanderfolge verschiedener Thaten«⁶⁹. Schell spricht sogar von einem »Umfassen großer Zeiträume« und meint,

⁶¹ H. Schell, *Katholische Dogmatik III/2*, Paderborn 1893, 917–924, hier 922.

⁶² A. a. O. 920.

⁶³ Dazu J. Lambrecht, »Transformation in 2 Cor. 3, 18«: Bib. 64 (1983) 243–254; H.-J. Klauck, 2. Korintherbrief (Die Neue Echter Bibel NT 8), Würzburg 1986, 41f; F. Lang, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen – Zürich 1986, 275f; C. Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989, 77f. 2 Kor 3, 18 dagegen bei Schell: a. a. O. 793.917.

⁶⁴ B. Bartmann, *Des Christen Gnadenleben*, Paderborn²³1922, 395f; kritisch dazu bereits die Rezension von H. Lange, ThRv 23 (1924) 107; vgl. E. Fastenrath, »In vitam aeternam«. Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (MThSt II, 43), St. Ottilien 1982, 639f.

⁶⁵ Vgl. u.

⁶⁶ Schell (Anm. 61) 924: »Der hl. Thomas ist im Grunde derselben Meinung, daß es eines ewigen Wachstums in der Gottanschauung bedürfe... «

⁶⁷ A. a. O. 918.

⁶⁸ A. a. O. 920.

⁶⁹ A. a. O. 924.

daß eine starre Gleichförmigkeit desselben Geisteszustandes »etwas Grauenhaftes« an sich habe, »wenn er des Lebens und des Fortschritts entbehrt«⁷⁰.

Der zuletzt erwähnte Gedanke würde freilich auch gegen die Ewigkeit Gottes sprechen, in dem höchste Ruhe und Aktivität miteinander vereint sind.

6. Neuere Kontroversen: Hoffnung und Evolution in der Gottesschau?

Die Äußerungen Schells, so problematisch sie sein mögen, bilden die gründlichste Stellungnahme zugunsten des »Fortschritts« in der Gottesschau innerhalb der katholischen Theologie der letzten 100 Jahre. Spätere Autoren, die sich ähnlich äußern – Bernhard Bartmann, Matthias Laros, Michael Schmaus, Ladislaus Boros, Otto Betz, Gerhard Lohfink, Leonardo Boff, Medard Kehl u. a.⁷¹ –, bringen vergleichsweise wenig Neues, wenn man einmal von der Diskussion um die Unveränderlichkeit Gottes absieht⁷². Wenn man überlegt, ob nicht auch Gott eine »reale Zeitdimension« zuzumessen sei, legt sich Entsprechendes erst recht für das Ziel des Menschen nahe⁷³.

In diesen Kontext der Gotteslehre ist auch die Position Hans Urs von Balthasars einzuordnen. Trotz der schon referierten Kritik scheint er im IV. Band der »Theodramatik« (1983) die Theorie Gregor von Nyssas aufzunehmen⁷⁴. Balthasar postuliert dabei eine innergöttliche Bewegung⁷⁵, so daß auch die Seligen »unendli-

⁷⁰ A. a. O. 923.

Zur Theologie Schells vgl. zuletzt *Th. Franke*, *Leben aus Gottes Fülle. Zur trinitarischen Reich-Gottes-Theologie Herman Schells* (Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit 3), Würzburg 1990, besonders 243f (Kritik am Fortschrittsgedanken).

Eine wichtige systematische Klammer für die gesamte Theologie Schells ist der »dynamische« Gottesbegriff, der zumindest noch in der »Dogmatik« dem Sein das Werden vorordnet (Gott als »causa sui«); er hat auch hier theoriebildend gewirkt: *Schell* (Anm. 61) 922. Die Kritik der klassischen Theologie formuliert paradigmatisch *J. Brinktrine*, *Die Lehre von Gott I*, Paderborn 1953, 113–115.

⁷¹ *Bartmann*, *Gnadenleben* (1922) (Anm. 64) 294–298, 395f; andeutungsweise auch in: *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg i. Br. ²1931, 245f; *Lehrbuch der Dogmatik II*, Freiburg i. Br. 1932, 479; *Laros* (1937) (Anm. 58) 240–243; zu *Schmaus* (1948–82) s. u.; *Boros* (1965–69): s. o. (Anm. 4); *R. Troisfontaines*, *Ich werde leben. Was erwartet uns nach dem Tode? Mit einem Vorwort von L. Boros*, Luzern 1966, 228–234; *O. Betz*, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965, 265–267; *G. Scherer*, »Zukunft und Eschaton. Philosophische Aspekte«; ders. u. a., *Eschatologie und geschichtliche Zukunft* (Thesen und Argumente 5), Essen 1972, 62f; *G. Lohfink*, »Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung«: *G. Greshake/G. Lohfink*, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (QD 71), Freiburg ⁵1986, 69f; *L. Boff*, *Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode*, Salzburg 1982, 70f; *M. Kehl*, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 289f; *J. B. Libaniol* *M. C. Lucchetti Bingemer*, *Christliche Eschatologie*, Düsseldorf 1987, 258.

⁷² Dazu *J. Auer*, *Gott der Eine und Dreieine* (KKD 2), Regensburg 1978, 447–458; *W. Brugger*, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 320–330 (Lit.): 548–551; *H. Pfeil*, »Die Frage nach der Unveränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes«: *MThZ* 31 (1980) 1–13; *M. J. Dodds*, *The Unchanging God of Love: A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas*, Fribourg 1986; *W. Simonis*, *Gott in Welt. Umriss christlicher Gotteslehre*, St. Ottilien 1988, 363 (Lit.).

⁷³ So bei *A. R. van de Walle*, *Bis zum Anbruch der Morgenröte. Grundriß einer christlichen Eschatologie*, Düsseldorf 1983, 246–248.

⁷⁴ *Balthasar*, *Theodramatik IV* (Anm. 45) 363–365.

⁷⁵ A. a. O. 362–367 u. a.

che Räume und Zeiten in Gott (brauchen), um seine Tiefen immer neu auszuloten«⁷⁶.

Zum Vergleich ein kurzer Blick auf die traditionelle Lehre: sie spricht zwar nachdrücklich vom dreifaltigen Leben und vom inneren Tätigsein Gottes, schließt aber eine »Bewegung« im Sinne des Übergangs von der Möglichkeit in die Wirklichkeit aus. In Gott gibt es keine Möglichkeit, die nicht immer schon Wirklichkeit wäre⁷⁷.

Eine Besonderheit Hans Urs von Balthasars⁷⁸ bildet die Auslegung von 1 Kor 13, 13: »Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe«⁷⁹. Balthasar ist der Meinung, das »Bleiben« von Glaube und Hoffnung sei ebenso wie das der Liebe eschatologisch zu deuten. Glaube und Hoffnung gebe es demnach auch in der Gottesschau, was für Balthasar als »endgültig« bewiesen gilt⁸⁰. Letzteres ist freilich nicht der Fall, wie ein Blick in die Fachliteratur schnell dokumentieren könnte⁸¹. Andere Paulusstellen sträuben sich gegen ein eschatologisches Bleiben von Glaube und Hoffnung⁸². Das wichtigste sachliche Gegenargument deutet die evangelische Theologin Oda Wischmeyer an: Während die Liebe zugleich Handeln Gottes und menschliche Antwort sei, blieben Glaube und Hoffnung stets allein menschliche Antwort. Deshalb gelte jetzt wie dann: am größten aber ist die Liebe⁸³.

⁷⁶ A. a. O. 374.

Eine gebührende kritische Würdigung der Anliegen und Probleme in der Balthasar'schen Gotteslehre kann hier nicht geleistet werden. Was für ein Sprengstoff darin begründet liegt, zeigt ein Ausspruch Karl Rahners, der Balthasars Rede vom innergöttlichen »Schmerz« als »im Grunde gnostisch« kennzeichnet: *K. Rahner*, Im Gespräch I, hg. v. P. Imhof/H. Biallowons, München 1982, 245 f.

Vgl. auch die sehr polemische und oft zu wenig differenzierende, aber doch recht materialreiche Streitschrift von *J. Rothkrantz*, Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar, Durach ²1989, 110–135; zur Deutung der visio beatifica: 476–483.

⁷⁷ Vgl. *F. Diekamp/K. Jüssen*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas I, Münster ^{12/13}1958, 161–163.182–184; *J. Pohle/J. Gummersbach*, Lehrbuch der Dogmatik I, Paderborn ¹⁰1952, 263–266 und die in Anm. 72 genannte Lit.

⁷⁸ Wenn auch keine neue: vgl. *Kunz* (Anm. 51) 101 (prot. Aufklärungstheologie); Balthasar selbst beruft sich auf Irenäus, Adv. haer II, 28, 3. Ob hier in Rechnung gestellt ist, daß bei Irenäus (was Balthasar kaum begrüßen dürfe) das »1000jährige Reich« der endgültigen Verherrlichung vorausgeht (Adv. haer. V, 32–36)? Vgl. *Daley* (Anm. 13) 108 f.

⁷⁹ Zit. nach der »Einheitsübersetzung«.

⁸⁰ *Balthasar*, Theodramatik IV (Anm. 45) 374 (»wie wir jetzt endgültig wissen«) mit Hinweis auf *M.-F. Lacan*, »Les trois qui demeurent: 1 Cor 13, 13«: RSR 46 (1958) 321–343. Vgl. bereits: *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln ⁴1959, 34 f.

⁸¹ *Z. B. O. Wischmeyer*, Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes (StNT 13), Gütersloh 1981, 144–162; *C. Wolff*, Der erste Brief des Paulus an die Korinther II (ThHK VII/2), Berlin 1982, 128; *H.-J. Klauck*, 1. Korintherbrief (Die Neue Echter Bibel, NT 7), Würzburg 1984, 98; *G. D. Fee*, The First Epistle to the Corinthians (NIC), Grand Rapids 1987, 649–652.

⁸² Insbesondere 2 Kor 5, 7 (»als Glaubende gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende«); Röm 8, 24 f. (»... Wie kann man auf etwas hoffen, was man sieht? ... «).

⁸³ *Wischmeyer* (Anm. 81) 162.

Die Balthasar'sche These dürfe wohl kaum der feierlichen Lehrentscheidung Papst Benedikts XII. über die visio beatifica gerecht werden, wo es heißt: »visio . . . divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis <sc. beatis> evacuant, prout fides et spes propriae theologiae sunt virtutes« (DS 1001). Siehe auch *Thomas von Aquin*, Die Hoffnung, Freiburg i. Br. 1988, 30–32 (= STh II-II q 18 a 2); *Peter* (Anm. 25) 44–49.

Die »Fortschrittsthese« für die Gottesschau findet manche Anhänger, aber insgesamt dürfte die Zahl der Gegner nach wie vor überwiegen. Zugunsten der klassischen Argumentation sprechen u. a. Matthias Joseph Scheeben, Engelbert Krebs, Henri Bremond, Karl Rahner, Albert Michel, Franz Diekamp/Klaudius Jüssen, Matthias Premm, Alois Winklhofer, Romano Guardini, Norbert Hoffmann, Leo Scheffczyk, Candido Pozo, Gottfried Bachl und Anton Ziegenaus⁸⁴. Manche Autoren übergehen die Frage⁸⁵, während andere die gegensätzlichen Positionen nur kurz nebeneinander stellen, ohne selbst Stellung zu beziehen⁸⁶.

⁸⁴ M. J. Scheeben, »Die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums«: Der Katholik 42 (1862, II) 648–654; Die Mysterien des Christentums (Ges. Schr. II), Freiburg i. Br. 1941, 547–555 (§ 93); Handbuch der Dogmatik (Ges. Schr. IV), Freiburg i. Br. ³1948, 112–114 (§ 79, III); (Ges. Schr. V), Freiburg i. Br. ¹1961, 324–333 (§ 164); Art. »Anschauung Gottes«: WWKL 1 (1882) 878–882; dazu N. Hoffmann, Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M. J. Scheeben (AnGr 160), Rom 1967, 213–218; J. Bautz, Der Himmel, Mainz 1881, 110–114; M. J. Scheeben/L. Atzberger, Handbuch der katholischen Dogmatik IV, Freiburg i. Br. 1933 (= 1903), 861.877f; E. Commer, Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus, Wien 1908, 132f; E. Krebs, Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche nach ihren Lehrentscheidungen und Gebeten vorgelegt, Freiburg i. Br. 1921, 49–51 (gegen Schell); H. Lange (1924) (Anm. 64) 107f; H. Bremond, Le ciel, Paris ²1925, 247.269f; J. B. Terrien, La Grâce et la Gloire II, Paris ¹1931, 188–192; M. Viller/K. Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1939; Neudr. 1989, 144 (kritisch zu Gregor von Nyssa); »Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie«: Schriften zur Theologie IV (1960) 87; »Zu einer Theologie des Todes«: Schriften zur Theologie X (1972) 186f; Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 419–423; »Zeit und Ewigkeit«: Schriften zur Theologie XIV, Einsiedeln 1980, 429: ein Weitergehen der Zeit bis ins Unbegrenzte hinein würde »keinen Raum für eine Endgültigkeit setzende Freiheitsentscheidung bieten können«; weniger klar dagegen: Zur Theologie des Todes (QD 2), Freiburg i. Br. 1958, 26–28; R. Guardini, Die Letzten Dinge, Würzburg 1940, 81–86; A. Michel, Les Mystères de l’Au-delà, Paris ³1953, 130–135; M. Premm, Katholische Glaubenskunde IV, Wien 1953, 592–594; A. Winklhofer, Das Kommen seines Reiches. Von den letzten Dingen, Frankfurt 1959, 328; Diekamp-Jüssen III (1962) (Anm. 41) 485f; J. Brinktrine, Die Lehre von den Letzten Dingen, Paderborn 1963, 129f; L. Scheffczyk, »Leben, Tod, Vollendung«: K. Lehmann u. a., Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit, Mainz 1979, 78f; C. Pozo, Teología del más allá (BAC 282), Madrid ²1980, 419f; G. Bachl, Die Zukunft nach dem Tod, Freiburg i. Br. 1985, 98–101; A. Ziegenaus, »Die ibleiche Aufnahme Marias in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen«: G. Rovira (Hg.), Die sonnenbekleidete Frau, Kevelaer 1986, 81f.

⁸⁵ Z. B.: L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. ¹⁰1981; J. Auer, »Siehe, ich mache alles neu«. Der Glaube an die Vollendung der Welt, Regensburg 1984; J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (KKD IX), Regensburg ⁶1990.

⁸⁶ Lais (Anm. 12) 360; Rudoni (Anm. 12) 236f; F.-J. Nocke, Eschatologie, Düsseldorf 1982, 152f.- J. L. Ruiz de la Pena, La otra dimensión. Escatología cristiana, Madrid 1975, meint: »las diferencias entre ambas posturas sean más verbales que reales« (262); der dann angedeutete Vermittlungsversuch scheint nicht konsequent, wenn einerseits ein Übergang Potenz-Akt ausgeschlossen, andererseits »un permanente acrecentamiento de la densidad vital« (sc. der Ewigkeit) angenommen wird (263).- Einen Sonderfall bietet die Neuaufnahme der skotistischen Theorie, wie Karl Forster sie anzudeuten scheint: einen »Fortschritt« gebe es zwar nicht in der Schau des göttlichen Wesens selbst, sei wohl aber im »sekundären Objekt« der visio möglich, der in Gott geschauten kreatürlichen Wirklichkeit: Forster, Anschauung Gottes (Anm. 43) 590.-

Hie und da findet man ein gedanklich nicht abgeklärtes Nebeneinander beider Grundkonzeptionen, so bei F. Hettinger, Apologie des Christentums IV, Freiburg i. Br. ⁹1907, 304–309; J. Zahn, Das Jenseits, Paderborn 1916, 274–276; W. Schneider, Das andere Leben, Paderborn ^{15/16}1923, 372.376f; A. D. Seritlanges, Katechismus der Ungläubigen V. Die letzten Dinge, Graz 1935, 90.93f.

Bemerkenswert ist die auffallende Bevorzugung der These vom ständigen Fortschritt in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanum. Während z. B. die Dogmatik von Diekamp-Jüssen 1962 die thomatische Auffassung als »sententia nunc communis« beurteilt und Hermann Lais 1970 die gegenteilige Meinung als etwas kennzeichnet, das »neuerdings« geltend gemacht werde⁸⁷, erscheint das »Neueste« etwa in den eschatologischen Traktaten von Boff (1982) und von Kehl (1986)⁸⁸ als etwas Selbstverständliches, das kaum näherer Begründung bedarf.

Ein typisches Beispiel für den Stimmungswandel bilden die Ausführungen von Michael Schmaus. 1948 nennt er zunächst zwei Argumente für die klassische These: 1) weil Gott nicht aus Teilen zusammengesetzt, sondern einfach ist, kann man bei einer unmittelbaren Erkenntnis Gott nur ganz schauen; 2) die Zeit der Verdienste und das Wachstum der Gnade geht mit dem Tod zu Ende. Schmaus meint dann aber, diese von den meisten Theologen akzeptierten Gründe seien »nicht völlig durchschlagend«. Ein Fortschritt in der Gottesschau sei möglich zwar nicht aufgrund von Verdiensten, wohl aber durch die freie Gnade Gottes, die sich immer weiter offenbaren könne, ohne je auf eine Grenze zu stoßen. Daneben beruft sich Schmaus auf »Andeutungen der Hl. Schrift«, die er freilich nicht näher bestimmt. Im vorgegebenen Kontext (Fortschritt »von Klarheit zu Klarheit«) handelt es sich wohl um die schon von Schell vertretene Deutung von 2 Kor 3, 18, der die moderne Exegese widerspricht⁸⁹. Doch die Faszinationskraft dieses Gedankens ist offenbar so stark, daß selbst ein Neutestamentler wie Gerhard Lohfink später für die These vom ständigen Wachstum die Formel »von Herrlichkeit zu Herrlichkeit« gebraucht, ohne daß er die fragwürdige biblische Grundlage dieser Redeweise thematisiert, die nur mit Hilfe der Allegorese aufrecht erhalten werden könnte⁹⁰.

Von 1948 bis 1959⁹¹ will Schmaus die umstrittene These noch nicht definitiv entscheiden, obwohl er dem »ständigen Fortschreiten« zuneigt. 1964 stößt er auf die Kritik von Norbert Hoffmann, der meint: »Man wird Schmaus zustimmen müssen, daß ein so verstandenes Wachstum *metaphysisch* nicht unmöglich erscheint. Eine andere Frage ist es allerdings, ob die Annahme einer derartigen Steigerung dem Sinn und der Redeweise der Offenbarung und der kirchlichen Dokumente voll gerecht wird«⁹².

1970 werden die Präferenzen des Münchener Dogmatikers noch deutlicher: »Es ist in Anbetracht dessen, daß Gott, wie uns die ganze Evolution der Welt zeigt,

⁸⁷ Diekamp-Jüssen III (Anm. 41) 485; Lais (Anm. 12) 360.

⁸⁸ Boff (Anm. 71) 70f.; Kehl (Anm. 71) 286.

⁸⁹ M. Schmaus, Von den letzten Dingen, Münster 1948, 629–631.

Schmaus' Eschatologie rezipiert ganz besonders die Werke von Bartmann (vgl. Anm. 71) und den stark von Schell abhängigen Würzburger Dogmatiker Zahn (Anm. 86); vgl. Escribano-Alberca, Eschatologie (Anm. 55) 222, 228, Anm. 63; Fastenrath (Anm. 64) 275.

⁹⁰ Lohfink (Anm. 71) 69f.

⁹¹ Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/2, München ⁵1959, 681–684.

⁹² Hoffmann (Anm. 84) 217, Anm. 120.

offensichtlich die Bewegung in seiner Schöpfung liebt, äußerst wahrscheinlich, um nicht zu sagen sicher, daß Gott dem einzelnen immer neue Tiefen seines unbegreiflichen Geheimnisses erschließt⁹³. 1982 schließlich beginnt Schmaus, gegen die klassische These zu polemisieren: diese wäre für Buddhisten, »welche die ewige Bewegung lieben«, ein Grund, den Himmel abzulehnen. Man dürfe jedoch annehmen, daß Gott sich in immer neuen Tiefen erschließe. »Infolge seiner absoluten Unendlichkeit kann dieser Prozeß für das Geschöpf nie an ein Ende kommen«⁹⁴.

Hier wird man freilich fragen dürfen, ob der Rekurs auf den Buddhismus besonders glücklich gewählt scheint. Der Buddhismus kennt keinen personalen Gott, in dem die Sehnsucht des Menschen ihre letzte Erfüllung finden könnte. Stattdessen geht das Streben darauf, das ewige Rennen und Hasten im Nirwana aufzulösen, worin die personale Identität verschwimmt⁹⁵. Dieser Blick auf den Buddhismus legt die Frage nahe, ob ein dauerndes Suchen und Finden, ein immerwährendes Fortschreiten, letztlich nicht doch enttäuscht und anekelt, zumal dann, wenn mit dem ewigen Fortschritt auch der ungestillte Hunger nach Erfüllung ins Unendliche wächst. Kann eine solche Eschatologie noch das Geborgensein bei Gott vermitteln, das selige Erfülltsein, wonach der Mensch im tiefsten verlangt?⁹⁶

III. Ansätze zu einer Klärung

Nach der geschichtlichen Übersicht sollen nun, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, einige Leitlinien genannt werden, die zur Lösung des Problems beitragen können. Sie seien in vier Thesen zusammengefaßt:

1. Die Gottesschau ist nicht dem Weg zugeordnet, sondern dem Ziel.

Wenn die Hl. Schrift von der ewigen Freude spricht, dann zieht sie einen klaren Trennungsstrich zwischen dem irdischen Unterwegssein und dem Erreichen des himmlischen Zieles. Paulus beispielsweise stellt dem Wettlauf auf Erden das

⁹³ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1970, 812.

⁹⁴ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche VI/2*, St. Ottilien 1982, 333f; vgl. 268f.

⁹⁵ Vgl. A. Thannipara, Art. »Nirvana«: H. Waldenfels (Hg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg i. Br. 1987, 461f.

⁹⁶ Vgl. Ziegenaus, *Aufnahme* (Anm. 84), 82: »Vollendung bedeutet nach diesem Konzept <des ewigen Fortschritts> nur dauerndes Vollendetwerden, der Vollendung inhäriert der Stimulus der Nichtvollendung: daraus wird klar, daß es sich nicht um eine echte Vollendung handelt. Man muß sich fragen, ob ein dauerndes Suchen und Finden, ein ständiges Fortschreiten, wobei mit der Steigerung des Genusses gleicherweise der Hunger danach wachsen müßte, letztlich nicht doch enttäuscht und anekelt ... Das biblische 'beim Herrn sein', das 'Paradies', der 'Schoß' Abrahams impliziert dagegen ein Geborgen- und Erfüllt-Sein in der Gemeinschaft mit Gott, die allerdings etwas anderes als Stillstand und Langeweile ist. Der Pilger ist ans Ziel gekommen und muß nicht mehr weiterlaufen.«

Erreichen des Siegespreises gegenüber, das »Bei-Christus-Sein«; Lukas erwähnt die Geborgenheit im »Schoß Abrahams«, und der Hebräerbrief betont das Eingehen in die Ruhe des ewigen Sabbat⁹⁷.

Das Gegenüber von »Jetzt« und »Dann« wird im Blick auf die Gottesschau ganz besonders betont: »Jetzt« ist unsere Gotteserkenntnis bruchstückhaft, vom Nacheinander des zeitlichen Ablaufs geprägt, »dann« aber werden wir Gott ganz erkennen (1 Kor 13, 12). Die Erkenntnis Gottes, »wie er ist« (1 Joh 3, 2), kann sich nicht in ständig fortschreitenden Phasen vollziehen, die sich auf das letzte Ziel hinbewegen, sondern nur als Erreichen des Zieles.

Die Unterscheidung zwischen Weg und Ziel entspricht der klassischen Rede vom Tod als dem »Ende der Pilgerschaft«. Gemeint ist damit, daß sich mit dem Tode das Schicksal des Menschen für immer entscheidet und die Zeit des Verdienens aufhört⁹⁸. Gerichtet wird nicht das Ergebnis zukünftiger Freiheitsentscheidungen, sondern das, was wir »durch den Leib«, d. h. im Erdenleben, vollbracht haben (2 Kor 5, 10). Die Aussaat entspricht diesem Leben, die Ernte aber dem zukünftigen (vgl. Gal 6, 8–10) usw.

Dieser grundlegenden Bedeutung der konkreten irdischen Existenz werden die namhaftesten Vertreter einer ständig wachsenden Gottesschau nicht gerecht. Gregor von Nyssa vertritt die Beseligung auch derer, die im Zustand der schweren Sünde verstorben sind⁹⁹. Ähnliches finden wir bei den protestantischen Aufklärungstheologen¹⁰⁰ und bei Herman Schell, der eine Bekehrung im Jenseits für möglich hält¹⁰¹. Auch die sog. »Endentscheidungshypothese« von Boros, wonach erst *im* Tod die eigentliche Entscheidung des Menschen vor Gott sich vollziehe, stößt auf vergleichbare Probleme¹⁰². Daß bestimmte Anschauungen Hans Urs von Balthasars angesichts der Bedeutung der irdischen Prüfungszeit ähnlich kritische Fragen hervorrufen, kann hier nur angedeutet werden¹⁰³.

Mit dem irdischen Pilgerweg beendet der Tod auch das Wachstum der Gnade, das an die Entscheidungssituation im Leib gebunden ist. Die ewige Herrlichkeit ist nur das Offenbarwerden dessen, was in der gnadenhaften Gotteskindschaft grund-

⁹⁷ Erreichen des Zieles: 1 Kor 9, 24f; Phil 3, 13f; 2 Tim 4, 7f; »Bei-Christus-Sein«: Phil 1, 23; 2 Kor 5, 8; »Schoß Abrahams«: Lk 16, 22f; »Ruhe«: Weish 4, 7; Hebr 4, 10f; Offb 14, 13 u. ä.

⁹⁸ Vgl. *Diekamp-Jüssen* III (Anm. 41) 407–410; *A. Ziegenaus*, »Hoffnung angesichts des Todes«: ders. (Hg.), *Zukunft des Menschen. Was dürfen wir hoffen?* (Theologie interdisziplinär 4), Donauwörth 1979, 88f; *Pozo* (Anm. 84) 468–478; *Auer* (Anm. 85) 56.

⁹⁹ Gregor von Nyssa, *Die große katechetische Rede*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *J. Barbel* (BGrL 1), Stuttgart 1971, 158–161.

¹⁰⁰ *Kunz* (Anm. 51) 106f.

¹⁰¹ *Schell* (Anm. 61) 744f (u. a.); dazu *J. Pohle/J. Gummersbach*, *Lehrbuch der Dogmatik* III, Paderborn 1960, 654.674; *Escribano-Alberca* (Anm. 55) 206f (Lit.).

¹⁰² *G. Greshake*, »Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese«: *Greshake-Lohfink* (Anm. 71) 121–130; *Pozo* (Anm. 84) 479–488; *Ratzinger* (Anm. 85) 170f.

¹⁰³ Dies gilt v. a. für die »Hoffnung auf die Rettung aller«; dazu die Kontroverse in »Theologisches« Sept. 1986 – März 1987.

gelegt ist (vgl. 1 Joh 3, 2). Die klassische Theologie faßt diesen Sachverhalt in die Worte: »Gratia est gloria inchoata et gloria est gratia consummata« – »Die Gnade ist der Beginn der Glorie und die Glorie die Vollendung der Gnade«¹⁰⁴. Nach dem Konzil von Florenz ist die Gottesschau bei den einzelnen Seligen unterschiedlich aufgrund ihres Verdienstes¹⁰⁵. Es ist nicht ersichtlich, wie ein ewiger Fortschritt der Gottesschau dieser heilsgeschichtlichen Grundstruktur gerecht werden soll, die den Himmel an das Leben auf der Erde bindet¹⁰⁶. »Völlig losgelöst von der Erde«¹⁰⁷ können wir hier nicht spekulieren.

2. Die endgültige Seligkeit verlangt Vollendetsein.

Ein ewiger Fortschritt, so wurde bereits angedeutet, beinhaltet eine Steigerung der ungestillten Sehnsucht bis ins Unendliche und läßt den Menschen nie zur Vollendung gelangen. Diese Unausgefülltheit widerspricht der Hoffnung auf Seligkeit, die üblicherweise beschrieben wird als ein Zustand, der durch die Vereinigung aller Güter vollendet ist (Boethius)¹⁰⁸. Bemerkenswert deutlich äußert sich dazu Kant, obwohl er einen unendlichen Progreß eigentlich befürwortet: ein solcher bedeutet keine Seligkeit, sondern nur »eine Aussicht in eine selige Zukunft«¹⁰⁹.

Ein gewisses Fortschreiten gibt es freilich bei der leiblichen Auferstehung, wenn der ganze Mensch endgültig an der ewigen Freude teilhat. Das Verlangen der Seele nach dem Leib wird erfüllt, und eine neuartige Kommunikation mit Gott, den Mitmenschen und dem gesamten Kosmos wird ermöglicht. In der Theologie umstritten ist nur, ob die Teilhabe des Leibes ein bloß extensives Wachstum der Seligkeit bedeutet, ein Überströmen von der Seele aus¹¹⁰, oder ob eine intensive Steigerung der Gottesschau selbst damit verbunden sei¹¹¹.

¹⁰⁴ J. Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem innern Zusammenhang betrachtet, Würzburg 1878, 51–118; J. Auer, Das Evangelium der Gnade (KKD 5), Regensburg ³1980, 140f; J. Pohle/J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik II, Paderborn ¹⁰1956, 820f; Ott, Dogmatik (Anm. 85) 324.

¹⁰⁵ DS 1305.

¹⁰⁶ Rudoni (Anm. 12) wendet dagegen ein, die Gottesschau lasse sich auch als je spezifischer »Wachstumsrhythmus« verstehen, und Schmaus (s. o.) meint, es könne hier einen Fortschritt geben, der nicht vom irdischen Verdienst abhängig sei. Auf Aussagen der Schrift stützen sich die Autoren dabei nicht. Die erstgenannte Auffassung führt ein Nacheinander in die visio ein, und die zweite stößt sich mit der gerade referierten Aussage des Florentinum, wonach die Gottesschau je unterschiedlich ist gemäß dem Verdienst; vgl. dazu Kirschkamp (Anm. 104) 80–84.

¹⁰⁷ So der Grundtext in dem bekannten Schlager »Major Tom« von Peter Schilling.

¹⁰⁸ Boethius, Cons. Phil. III, 2: status omnium bonorum aggregatione perfectus: Thomas, STh I-II q 3 a 2 obj. 1 u. a.

¹⁰⁹ »Kritik der praktischen Vernunft«: vgl. o. Anm. 49.

¹¹⁰ So die (spätere) Position des hl. Thomas: STh I q 4 a 5; vgl. Ott, Scholastik (Anm. 41) 254f. In diesem Sinne die meisten neuscholastischen Dogmatiken, z. B. Diekamp-Jüssen III (Anm. 41) 485; Brinktrine (Anm. 84) 129f.

¹¹¹ So u. a. Augustinus, Petrus Lombardus, Bonaventura und der frühe Thomas im Sentenzenkommentar: Ott, Scholastik (Anm. 41) 253–258. In diesem Sinne heute z. B. Pozo (Anm. 84) 318–321.

3. *Die Gottesschau ist nicht zunächst vom Suchen des Menschen, sondern von der Selbstoffenbarung Gottes aus zu verstehen.*

Nach dem »messianischen Jubelruf« Jesu (Mt 11, 27; Lk 10, 22) erkennt niemand den Vater, als der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will. Schon die Gottesoffenbarung im Diesseits ist im Kern nicht »von unten«, vom Menschen her, zu deuten, sondern »von oben«, von Gott her. Wie das I. Vatikanum betont, ist nicht ein ununterbrochener Fortschritt des Menschen für die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit maßgebend, sondern die Selbstkundgabe Gottes¹¹².

Diese gnadenhafte Struktur der Gotteserkenntnis setzt sich in der seligen Schau fort und kommt in ihr zur Vollendung. Scheeben nennt die *visio* »neben der Incarnation den Gipfel aller wunderbaren und geheimnisvollen Werke Gottes«¹¹³. Die Übernatürlichkeit der Gottesschau, deren Geschenkcharakter, zeigt sich um so deutlicher, je mehr das menschliche Erkennen am göttlichen Lebensprozeß teilhat, in dem ein »ewiger Fortschritt« keinen Platz hat. Anders wäre es, wenn man Gott eine geschöpfliche Begrenztheit zuschreiben würde, eine mangelnde Vollendung, was den Attributen der Unveränderlichkeit und Ewigkeit widerspricht.

Der bleibende seinsmäßige Unterschied zwischen dem endlichen Menschen und dem unendlichen Gott ist mit einer Teilhabe des Geschöpfes an der Ewigkeit vereinbar, auch wenn die Theologie diese Teilhabe als »mysterium stricte dictum« bezeichnet, als Glaubensgeheimnis, das auch nach seiner Offenbarung in seiner inneren Möglichkeit von uns nicht positiv bewiesen werden kann¹¹⁴. Was in der Inkarnation geschehen ist, eine Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen, gilt in analoger Weise auch für die Begnadung des Menschen und für seine Verherrlichung. Das endliche Seiende ist von dem absoluten Sein Gottes erwirkt und getragen, so daß zwischen göttlicher Ursache und geschöpflicher Wirkung eine seinsmäßige Entsprechung herrscht. Die Analogie zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein erreicht im Menschen, dem Ebenbild Gottes, eine besondere Intensität. Gott kann darum den Menschen zur Erkenntnis seines Wesens erheben, wozu der geschaffene Geist aus eigener Kraft nicht in der Lage ist.

4. *Höchste Ruhe und höchste Aktivität sind in Gott und in der Gottesschau zusammen zu denken.*

Manche Anhänger des ewigen Fortschritts in der Gottesschau wenden sich zurecht gegen eine einseitige Betonung der »ewigen Ruhe«, die das Mißverständ-

¹¹² »Wer sagt, der Mensch könne nicht von Gott zu einer Erkenntnis und Vollkommenheit, die die natürliche überragt, emporgehoben werden, sondern er könne und müsse aus sich selbst in ununterbrochenem Fortschritt zum Besitz aller Wahrheit und Güte gelangen, der sei ausgeschlossen«: NR 47; vgl. DS 3028.

¹¹³ *Scheeben*, *Anschauung Gottes* (Anm. 84) 880.

¹¹⁴ Vgl. DS 3016.3041; *Ott*, *Dogmatik* (Anm. 85) 26f.

nis einer starren Friedhofsatmosphäre oder einer unendlichen Langeweile hervorrufen kann. Dieser Einseitigkeit dadurch zu wehren, daß man die Wanderung des pilgernden Gottesvolkes in die Ewigkeit fortsetzt, erbringt jedoch eine wohl noch größere Gefährdung: die himmlische Freude wird nach irdischen Kategorien bemessen und ihre unfaßbare, faszinierende Erhabenheit verblaßt.

Die vielfältigen biblischen Bilder für das ewige Leben, vom himmlischen Hochzeitsmahl über die »ewige Ruhe« bis hin zu der hier thematisierten Schau »von Angesicht zu Angesicht«, ergänzen einander und sind stets zusammenzuhalten¹¹⁵. Treffender als die »Fortschrittsthese« scheint die Perspektive des Augustinus, der Aktivität und Beständigkeit miteinander verschränkt. Im Himmel sei »die Tätigkeit nicht ermüdend und die Ruhe nicht erschlaffend«¹¹⁶. Was im irdischen Leben getrennt ist, Streben und Besitz, findet sich in Gott unlösbar miteinander verbunden. Die Schönheit Gottes, ewig alt und ewig neu, bleibt ein stets faszinierender Gegenstand nie endender Bewunderung.

¹¹⁵ Vgl. die Übersicht bei Auer (Anm. 85) 80–98.

¹¹⁶ De catechizandis rudibus 25, 47 (CChr.SL 46, 170, 30f).