

## „Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8)

Eine exemplarische Annäherung an Benedikts XVI.  
Auslegung der Seligpreisungen

*von Saskia Wendel*

Im vierten Kapitel seines „Jesus-Buches“ widmet sich Benedikt XVI. der Auslegung der Seligpreisungen. Es ist sicher kein Zufall, dass der Papst hier ausführlich auf den Makarismus „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8) eingeht. Denn die Theologie des Papstes ist unter anderem stark von patristischen Traditionen wie auch Motiven der mystischen Theologie geprägt, zu denen auch das Motiv der mystischen Einung mit Gott im Herz bzw. Grund der Seele gehört. Benedikt liefert jedoch in seinen kurzen Überlegungen in seinem Buch nicht allein eine theologische wie spirituelle Einordnung jenes zentralen Topos der mystischen Theologie, sondern reflektiert insbesondere seine christologische Bedeutung. Damit gibt der Papst zum einen der Christologie wichtige Anstöße, weil er ihre Grundgedanken mit Motiven mystischer Theologie in Verbindung zu bringen erlaubt, und zum anderen gelingt es ihm, das Motiv der Gottesschau und Einung mit Gott so zu denken, dass das „entscheidend und unterscheidend Christliche“ des Christentums nicht verloren geht, nämlich der Glaube an das „ein für allemal“ der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth und damit die Überzeugung, dass Jesus – und nur dieser Jesus – nicht allein wahrer Mensch, sondern als dieser wahre Mensch zugleich wahrer Gott ist.

## 1. Die Gottesschau im „reinen Herz“ und ihre christologische Bedeutung in der Auslegung Benedikts XVI.

Der Papst liest den Makarismus vor dem Hintergrund der theologischen Tradition der Schau Gottes im Herzen der Gläubigen: „Das Organ, mit dem man Gott sehen kann, ist das Herz: Der bloße Verstand genügt nicht; damit der Mensch wahrnehmungsfähig werde für Gott, müssen die Kräfte der Existenz zusammenwirken.“ (123). Schon in der Vätertradition begegnet der Topos vom Herzen als Symbol des ‚inneren Menschen‘ und als Wohnort des Logos. Diese *theologia cordis* der Väter wird insbesondere von Augustinus und später von Bonaventura aufgegriffen und mit einem weiteren Motiv verbunden, dem des *abditum* bzw. der *apex mentis*, dem Abgrund bzw. der Spitze der Seele. In diesem Grund der Seele, identifiziert mit dem Herzen der Seele, wohnt Gott bzw. Christus als ‚innerer Lehrer‘ – ein Topos, der zum Kerngedanken der Mystik wird, insbesondere der Mystik Meister Eckharts.

Benedikt XVI. rezipiert jedoch nicht nur das Motiv des Herzensgrundes als Wohnort Gottes und Ort der mystischen Einung, sondern auch die Tradition des mystischen Aufstieges zur Einung mit Gott, verstanden als Einkehr in das eigenste Innere, wo die Seele Gott begegnet. Benedikt betont, dass die Reinheit des Willens die Möglichkeitsbedingung dafür ist, dass die Einung im Grund der Seele sich vollziehen kann. Dabei rezipiert er auch die Augustinische Tradition der verschiedenen Teile bzw. Kräfte der Seele, Wille (*voluntas*), Verstand (*intellectus*) und Gedächtnis (*memoria*), denn er unterscheidet das „Herz“ der Seele von Verstand und Willen. Schon Augustinus identifizierte den Grund bzw. das Herz der Seele mit der *memoria* als ein intuitives Erkenntnisvermögen jenseits von Verstand und Willen; in dem sich die Schau Gottes vollzieht, und darin folgte ihm Bonaventura, der allerdings die

intuitive Schau Gottes im *abditum mentis* mit einem Gefühl verband, denn die *apex mentis* galt ihm zugleich als *apex affectus*. Deshalb kennzeichnete Bonaventura den Aufstieg zu Gott auch als einen Weg der Liebe und die Schau Gottes als höchste Stufe der Liebe.

Dementsprechend stellt auch Benedikt XVI. heraus, dass die Herzmeterapher den „affektiven Grund der Seele“ (123) bezeichnet, das „innere Zusammenspiel der Wahrnehmungskräfte des Menschen“ (ebd.) Er versteht „Herz“ als Bezeichnung einer leibseelischen Einheit im Menschen; der Grund der Seele ist also weder mit dem Vermögen des Verstandes noch mit dem des Willens bzw. Begehrens identisch, ja er ist überhaupt kein einzelner Teil, keine Kraft bzw. Vermögen der Seele, sondern Grund, der noch die einzelnen Seelenvermögen gründet. In ihm fallen Wille und Intellekt, Verstand und Gefühl, zusammen. Solcherart hatten schon die Mystikerinnen von Helfta, Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta, den Ausdruck „Herz“ verwendet: als Bezeichnung für die leibseelische Mitte der Personalität des Menschen, die zugleich Wohnort Gottes ist.

Und noch ein weiteres Element der mystischen *theologia cordis* begegnet bei Benedikt XVI.: die Notwendigkeit der Reinheit, Offenheit und Freiheit des Herzens, welche auf dem Weg der „Reinigung des Herzens“ erreicht werden kann. Schon Bonaventura beschrieb die Weitung und Öffnung des Herzens als notwendige Voraussetzung des *excessus mentis* und damit der *unio mystica*, und auch in den Texten der Mystikerinnen von Helfta finden sich Aufforderung zur Offenheit für Gott, die ein reines Herz mit einschließen. Dieses Offenstehen für Gott in der Reinigung und Reinheit des Herzens interpretiert Benedikt nun strikt von Christus her: „Die Reinigung des Herzens erfolgt in der Nachfolge Christi, im Einswerden mit ihm.“ (126).

Mit dieser christozentrischen Deutung des Aufstiegs zu Gott erreicht der Papst ein Doppeltes: Zum einen schreibt er der mystischen Einung ein kenotisches Motiv ein: Einung mit Gott im Aufstieg zu Gott und in Einkehr zu sich bedeutet keineswegs Selbsterhebung, Selbstermächtigung, ja Selbstbesitz. In der als *kenosis* und damit auch als „Zunichtwerden“ bzw. „Ledigwerden“ des Selbst verstandenen Einung mit Gott besteht die wahre Freiheit des Menschen, die sich als Freiheit zum Anderen und zu Gott hin bestimmt. Zum anderen markiert der Papst das unhintergebar Christliche der christlichen Mystik, und das ist Christus selbst und die Selbstmitteilung Gottes, die sich in Jesus von Nazareth ein für allemal vollzogen hat. Das Kennzeichen dafür, dass dieser Jesus als der Christus und damit als der wahre Gott bekannt werden kann, ist dem Papst zufolge seine Hingabe, seine Proexistenz bis hin zum Tod am Kreuz. Christliche Mystik versteht sich so als Nachfolge Christi, und die Einung mit Gott im Grund der Seele kann weder im Sinne einer *incarnatio continua* interpretiert werden auf Kosten des Bekenntnisses zur Singularität der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth noch als vollkommene Einheit der Seele bzw. der Kreatur mit Gott, in der sich die Singularität des Geschöpfes letztlich in Gott auflöst; die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf bleibt gewahrt. Mystische Einung bedeutet somit „Begegnung mit dem Geist Gottes in dem uns vorausgehenden Wort, Begegnung mit dem Sohn und dem Heiligen Geist und so Einswerden mit dem lebendigen Gott, der immer sowohl in uns wie über uns ist.“ (165).

Von dort her entfaltet der Papst den christologischen Bezug des Makarismus: Jesus von Nazareth ist das wahre, das einzigartige Bild Gottes, der sich selbst entäußert bis hin zum Tod am Kreuz. Nur in ihm ist die wahre, vollkommene Einheit von Mensch und Gott erreicht als Bild der Einheit des Sohnes mit dem Vater. Nur Jesus verfügt über die vollkom-

mene Erkenntnis Gottes und damit über die Schau Gottes im reinen Herzen, weil nur er ein vollkommen reines Herz besitzt. Nur der Wille Jesu ist mit dem Willen Gottes vollkommen gleich, und dies, so Benedikt, weil er eines Seins mit ihm ist. Alle anderen Menschen sind Bilder des Sohnes, der ihnen einwohnt, sie sind Bilder des vollkommenen Bildes Gottes, das der Sohn ist. Nach diesem Bilde sind sie erschaffen, und in dieses Bild sind sie hineingenommen auch und vor allem im Geschehen der Erlösung.

## 2. Christus als vollkommenes Bild Gottes – eine Christologie aus mystischen Quellen

Von der Gottesschau im „reinen Herz“ ausgehend eine Christologie zu entwerfen ist alles andere als selbstverständlich. Denn mystische Theologien können durchaus die Tendenz besitzen, die beiden Kernmotive der Christologie, Inkarnation und Erlösung, nicht mehr singular auf Jesus von Nazareth zu beziehen, sondern auf alle Menschen auszuweiten. Doch gerade die Reflexionen des Papstes über die Seligpreisung derjenigen, die kraft ihres reinen Herzens fähig sind zur Gottesschau, weisen einen Weg hin zu einer Christologie, die sich auch aus Quellen mystischer Theologie zu speisen vermag.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der alte Topos vom Herzens- bzw. Seelengrund auch aus einer neuzeitlich-modernen Perspektive reformuliert werden kann, nämlich dann, wenn man die Seelengrundlehre zu Subjektivitäts- und Bewusstseinstheorien in Beziehung setzt. Der Ausdruck „Seelengrund“ kann solcherart sowohl als Metapher für den jeder Reflexion vorgängigen Grund des Aufkommens und Auftretens von Selbstbewusstsein verstanden werden als auch als Metapher für die Perspektive der Einmaligkeit, über die jedes einzelne Dasein verfügt, das zu sich selbst „ich“ sagen kann.

Diese Perspektive der Einmaligkeit, die in der „ich“-Perspektive gegeben ist, und die mit dem Selbstbewusstsein zusammenfällt, heißt Subjektivität. Diese Subjektivität ist nun gleichursprünglich mit Freiheit verknüpft, wobei Freiheit hier weniger als „Freiheit wovon“ denn als „Freiheit wozu“ bestimmt ist: als Können, als Vermögen. Diese Koinzidenz von Subjektivität und Freiheit also als Möglichkeitsbedingung aller Vernunftvermögen des mit Bewusstsein begabten einzelnen Daseins, das heißt seines Denkens, Begehrens, Wollens, Fühlens, Handelns, kann die traditionelle Metapher „Seelengrund“ bezeichnen. Dieser Grund ist jedoch nicht allein geistig zu interpretieren, sondern als Mitte des ganzen Menschen ist er auch auf den Leib bezogen und markiert somit nicht allein die Einmaligkeit und Freiheit des Daseins, sondern auch dessen leibseelische Identität.

Bringt man Subjektivität und Freiheit des Daseins nun mit der mystischen Metapher „Seelengrund“ in Verbindung, dann macht man bereits durch diesen Bezug deutlich, dass man das Aufkommen sowohl der Subjektivität wie auch der Freiheit als Geschenk und Gabe einer unbedingten Subjektivität und unbedingten, vollkommenen Freiheit interpretiert, die „Gott“ genannt wird. Spricht man aber in diesem Zusammenhang von Geschenk und Gabe, meidet man bereits im Gebrauch dieser Ausdrücke ein Verständnis des Verhältnisses von Gott und Seelengrund im Sinne einer absoluten Einheit von göttlichem Grund und Seelengrund. Gott gibt sich zwar einerseits in den Grund der Seele hinein, denn nur dadurch kann er das einzelne Dasein als ein Anderes seiner selbst setzen, das ihm voll und ganz entspricht, also als Subjekt und als Freiheit. Doch in diesem Setzen seiner selbst setzt sich Gott eben als ein Anderes seiner selbst, als Bild seiner selbst. Zwar ist in diesem Bild der, dessen Bild es ist, voll und ganz enthalten; es ist nicht allein bloßes Abbild, Kopie eines Originals, sondern Ausdruck, Gestalt des

Gottes, der sich in ihm ins Bild gesetzt hat. Und doch ist es bleibend Bild Gottes, nicht Gott selbst. Zwischen dem Bild Gottes und Gott besteht so eine unauflösliche Einheit, eine größtmögliche Nähe und zugleich eine ebenso unauflösliche Differenz, eine uneinholbare Distanz.

Wiewohl also Gott sich im Schöpfungsakt als sein Bild und damit als Grund anderen Daseins gesetzt hat, so hat er doch damit zugleich eine bleibende Unterschiedenheit zwischen sich und seinem Bild gesetzt. Auch wenn dieses Bildwerden Gottes durchaus als Inkarnation bezeichnet werden kann, da Gott sich als Bild als diejenige leibseelische Mitte des Daseins setzt, die die Herzmetapher zu beschreiben suchte, so verstellt jene Interpretation des Seelengrundes keineswegs den Weg zum Bekenntnis zur singulären Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth, verstanden als göttliche Selbstmitteilung. Ebenso wenig impliziert die Interpretation des Seelengrundes als Bild Gottes die Absage an das Bekenntnis zur Erlösung durch Christus. Denn obgleich jeder Mensch Bild Gottes ist, weil sich Gott ihm zum Grund gegeben hat, so ist er doch nicht vollkommenes Bild Gottes in der Geschichte, ist er nicht Selbstmitteilung Gottes. Denn das Dasein ist und bleibt als In-der-Welt-sein Kreatur und damit bedingt, unvollkommen, endlich. Auch wenn das Dasein in seiner Subjektivität und seiner Freiheit über ein Moment Unbedingtheit verfügt, in dem es über seine Bedingtheit hinaus ist, so bleibt es doch unauflöslich verstrickt in das Schicksal endlicher Existenz, und das heißt: verstrickt in Schuld und Tod.

Jesus von Nazareth ist voll und ganz Mensch gewesen, und wie jeder Mensch war er getragen von jenem Grund, verfügte er über die Perspektiven Subjektivität und Freiheit, in denen sich Gott mitten im bedingten Dasein ins Bild gesetzt hat. Doch anders als in jedem anderen menschlichen Dasein ist in Jesus die Unterschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf aufgehoben. Gott „wohnt“ nicht nur in ihm, son-

dern Jesus ist dieser Gott selbst. Jesus ist aber gerade darin „wahrer Gott“, dass er das *vollkommene* Bild Gottes in der Geschichte ist, in dem Gott sich *vollkommen* zu zeigen, mitzuteilen vermag. Gerade darin also, dass Jesus dieses vollkommene Bild Gottes ist, ist er nicht nur Bild Gottes wie jedes andere menschliche Dasein, sondern der menschengewordene Gott.

Bezeichnet man aber Jesus als das vollkommene Bild Gottes, dann hat man hierdurch den Akzent des Gedankengangs nicht mehr auf substanzmetaphysische Spekulationen etwa über zwei Naturen gelegt, sondern auf Reflexionen über das Handeln Jesu, denn in jenem Handeln drückt sich ja dessen Vollkommenheit aus. Im Handeln erweist sich Jesus als vollkommenes Bild des Vollkommenen und damit als der Vollkommene selbst mitten in der Unvollkommenheit der Existenz. Vollkommen kann Jesus aber nur sein und dementsprechend handeln, weil er ohne Sünde ist, weil er nicht verstrickt ist in die Möglichkeit des Schuldigwerdens. In allem hat sich Gott in diesem Jesus uns gleichgemacht, bis in den Tod hinein, „in allem uns gleich außer der Sünde“. In seiner Sündlosigkeit also zeigt sich die Differenz zwischen Jesus und allem anderen menschlichen Dasein. Die Sündlosigkeit Jesu erweist sich in seiner Bereitschaft, sich in Freiheit zum vollkommenen Bilde des Vollkommenen zu machen, in seiner bedingungslosen Bereitschaft, seine Existenz als Proexistenz, als „Sein für“ zu leben und damit in seiner Bereitschaft, sein gesamtes Vermögen, sein Können, seine Freiheit, ja sich selbst dafür einzusetzen, dass alle das Heil, das „Leben in Fülle“ haben. Dieses Handeln aber im Sinne eines bedingungslosen Einsatzes für das Heil aller Menschen wird man als Handeln aus Liebe bezeichnen können, einer Liebe, die alles vermag, eben weil sie zum Äußersten bereit ist und bis zum Äußersten geht: der Preisgabe des eigenen Lebens.

Das aber kann Jesus nur aufgrund der Subjektivität und der Freiheit, die ihm im Grunde seiner selbst gegeben ist. Dadurch, dass Jesus bereit ist, aus seiner Mitte, seinem Grunde heraus seine Freiheit dafür einzusetzen, sich zum vollkommenen Bild Gottes zu machen, zeigt sich, dass diese Freiheit Jesu, die die Freiheit eines konkreten Menschen gewesen ist, mehr ist als menschliche Freiheit. Dass sie im Vollzug ihrer selbst schon über sich hinaus ist, dass sie alle ihre Möglichkeiten ausschöpfend sich selbst realisiert und darin schon geeint ist mit der unbedingten Freiheit Gottes, die sich im Handeln Jesu, in seiner ganzen Proexistenz, als unbedingte Liebe erweist, die kenotisch bestimmt ist. Jesus von Nazareth erweist sich also in seiner Subjektivität und Freiheit, in seinem „Seelengrund“, aus dem heraus er lebt, denkt, fühlt, will, handelt, als die unbedingte Subjektivität und Freiheit, die Gott selbst ist. Seine Freiheit ist die Freiheit Gottes, seine Subjektivität ist die Subjektivität Gottes in der Freiheit und der Einmaligkeit eines konkreten Menschen.

So ist im vollkommenen Bildsein Jesu – und nur in ihm – genau die Differenz zwischen Gott und Geschöpf aufgehoben, die ansonsten gerade das Bildsein des menschlichen Daseins bestimmt. Doch aufgehoben ist diese Differenz nicht aufgrund einer ontologischen Notwendigkeit, sondern aufgrund göttlichen Freiheitshandelns: Gott hat sich dazu entschlossen, sich in diesem Jesus selbst mitzuteilen, sich unmittelbar ins Bild zu setzen, ohne Abzug, weil er sein Geschöpf nicht seinem Schicksal überlassen, sondern für es Verantwortung übernehmen will. Jesus lebt und handelt somit aus einer unbedingten Freiheit heraus, die sich nicht durch den „Hang zum Bösen“ bedingen lässt, ja nicht einmal durch die Macht des Todes. Und so ist auch seine Ich-Perspektive nicht allein die eines bedingten Daseins, sondern letztlich auch diejenige Gottes, fallen in der Subjektivität Jesu die Perspektive des menschlichen Ich und

die des göttlichen Ich doch „ungetrennt und unvermischt“ zusammen. Spricht Jesus also sich selbst aus, so spricht er darin zugleich Gott aus. Lebt Jesus die Einmaligkeit seiner Existenz als unbedingte Proexistenz, so zeigt sich darin nichts anderes als die unbedingte Proexistenz des „einen und einzigen“, einmaligen Gottes für uns.

Uns, dem bedingten Dasein, ist es aufgegeben, in der Nachfolge Christi unsere eigene Freiheit, in der wir bereits Bild Gottes sind, so zu realisieren, dass sie sich als „Sein für“ bestimmt, und dass sie darin, in einer konkreten Praxis der Verantwortung für Andere, Unbedingtes zur Erscheinung kommen lässt mitten im „beschädigten Leben“ endlicher Existenz. In dieser *imitatio Christi* streben wir nach der „Reinheit des Herzens“ nicht gegen die Freiheit, sondern im Einklang mit ihr, und nicht in der Geringschätzung unserer selbst, sondern gerade unter Voraussetzung eines Ich, das dazu fähig ist, aus freiem, selbstbestimmten Entschluss sich Gott zu öffnen und seinem Anspruch zu entsprechen. Der Makarismus „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ verheißt denen, die sich auf diesen Weg der Nachfolge Jesu begeben, die Schau, ja die Vereinigung mit Gott, endgültig und nicht nur momenthaft gegeben in der Fülle der Zeit, in der die Versöhnung jedes einzelnen Daseins mit sich selbst, untereinander und mit Gott vollendet sein und Gott so wirklich „alles in allem“ geworden ist. Der Grund dieser Verheißung und mit ihr aller Seligpreisungen ist jedoch nicht allein die Einwohnung Gottes in uns, die sich in jedem Menschen immer wieder neu vollzieht, sondern sein singuläres Kommen in Jesus von Nazareth. Diese Überzeugung ist der unaufgebbare Gehalt des christlichen Glaubens und damit auch der Gehalt jeder Mystik, die als Praxis der Nachfolge Christi gelebt wird.