

Person und Herz

Gedanken zur Herz-Jesu-Verehrung¹

Von Michael Stichelbroeck, St. Pölten

Über die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung und ihre Einordnung in die anderen Formen der Frömmigkeit sowie ihren Zusammenhang mit der liturgischen Feier des Paschamysteriums ist schon viel geschrieben worden.² So möchte ich hier den Fokus mehr auf die anthropologischen Voraussetzungen der Herz-Jesu-Verehrung legen, indem zunächst über das Personsein des Menschen und über die Bedeutung seiner Sinne und Affekte, die unlöslich zu seiner leib-geistigen Struktur gehören, gehandelt wird: Die geistige Dimension des Menschen und seine psychischen Antriebskräfte, die aus seiner Tiefe als Sinnenwesen aufsteigen, finden im »Herzen« den Ort ihrer Begegnung, in dem sie zur Einheit versammelt werden müssen. Erst dann soll eine Zuordnung von »Herz« und »Person« vorgenommen werden. Als drittes werden theologische Gesichtspunkte eingeblendet, um die Bedeutung einer zeitgemäßen Verehrung des Herzens Jesu herauszustellen.

1. Die menschliche Person

Ich will versuchen, einige Charakteristika anzuführen, die das personale Sein des Menschen von anderen Dingen und Lebewesen abheben. Es soll auch erklärt werden, was den Unterschied von Person und Persönlichkeit ausmacht. Das Werk des Stuttgarter Philosophen Robert Spaemann mit dem Titel »Personen« liefert dazu wichtige Anhaltspunkte. Der Autor zeigt in seinem Werk, in dem es um den »Unterschied zwischen ›Etwas‹ und ›Jemand‹ geht, warum Menschen unaufgebbar immer Personen sind.«³

1.1. Infragestellungen

Wenn man von Person spricht, sind wir bei einem philosophischen Thema, das aber irgendwie in die Theologie hineinragt. Im letzten Jahrhundert fehlte es nicht an

¹ Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung des gleichnamigen Vortrags, den Vf. am 26. 1. 2011 in Wien auf dem Herz-Jesu-Studientag der *Unio Cor Jesu* gehalten hat.

² Vgl. u. a. J. Auer, *Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes* (Kleine Kath. Dogmatik IV / 2), Regensburg 1988; N. Hoffmann, *Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne. Versuch einer Wesenserhellung im Licht des Prinzips »Stellvertretung«*, in: L. Scheffczyk (Hg.), *Christusglaube und Christusverehrung*, Aschaffenburg 1982, 176–259; vgl. L. Lies, *Gottes Herz für die Menschen. Elemente der Herz-Jesu-Frömmigkeit morgen*. Innsbruck / Wien 1996; J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984; J. Stierli (Hg.), *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung*, Freiburg 1954.

³ R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart 1996.

Stimmen, die dem Menschen das Personsein absprechen wollen: vor allem positivistische angelsächsische Philosophen wie Derek Parfit, Michael Lockwood⁴, H. Tristram Engelhardt⁵, die sich allesamt im Kielwasser des John Locke befinden, haben alles daran gesetzt, den Leuten einzureden, dass sie höchstens ein gewisses Ich-Bewusstsein haben, nicht aber »Person« sind. Sie betrachten das Personsein in Abhängigkeit von verschiedenen Fähigkeiten, wobei das Vorhandensein von Bewusstsein eine entscheidende Voraussetzung darstellt. Bei Parfit heißt es dann lakonisch: »Personality is not what matters.«⁶ Er eliminiert das Personsein ganz.

Auch von Seiten der Neurophysiologie mit ihrer Hirnforschung, die sich in den letzten Jahren rasant entwickelt hat, wird das Personsein des Menschen in Frage gestellt.⁷ Warum sind Menschen überhaupt Personen? Was zeichnet das Person-Sein des Menschen aus? Intelligenz? Kommunikation? Das Verarbeiten von Information? Bewusstsein? Soziale Akzeptanz?

1.2. Person – etwas Wirkliches, das identifiziert werden kann

Wenn wir »Ich« sagen, meinen wir damit etwas Wirkliches und nehmen eine Identifizierung vor: jemand, der jetzt in der Welt lebt und der sich durch diese Selbstreferenz von allem anderen unterscheidet. Wer »Ich« sagt, der weiß, dass er nicht nur Bewusstsein *ist*. Anders gesagt: »Seine Selbstidentifikation ist nicht durch irgendeine qualitative Bestimmung vermittelt.«⁸ Ganz gleich, wie begabt einer ist und wo er steht (moralisch, gesundheitlich, sozial) – er ist auf jeden Fall fähig, diese Identifikation vorzunehmen und sich als Zentrum von Weltwahrnehmung seiner selbst zu vergewissern.

1.3. Person – ein jemand, nicht etwas

Schon K. Wojtyła hat dies in seinem philosophischen Hauptwerk »Person und Tat« hervorgehoben, wo er sagt: »Die Umgangssprache stellt hier einen lapidaren und zugleich kraftvollen pronominalen Ausdruck zur Verfügung: eine Person – das ist ›jemand‹. Dieses Fürwort ist eine die Bedeutung treffende Abkürzung, denn es ruft sofort eine Assoziation zu einem ihm ähnlichen und doch entgegengesetzten Ausdruck hervor: ›etwas‹.«⁹

⁴ Vgl. M. Lockwood, *Mind, Brain, and the Quantum*. Oxford University Press 1989; vgl. ders., »Many Minds« Interpretations of Quantum Mechanics: Replies to Replies., in: *British Journal for the Philosophy of Science* 47 (3): 445–461.

⁵ Vgl. H. Tristram Engelhardt, *The Beginnings of Personhood: Philosophical considerations*, in: *PJ* 27 (1973) 20–27; vgl. ders., *Christian Bioethics in a Western Europe After Christendom*, in: *Christian Bioethics* 15 (1): 86–100; vgl. ders., *Christian Medical Moral Theology (Alias Bioethics) at the Beginning of the Twenty-First Century: Some Critical Reflections*, in: *Christian Bioethics* 16 (2): 117–127.

⁶ Vgl. D. Parfit, *Persons and Reasons*, Oxford 1984, 241; vgl. ders., *The Unimportance of Identity*, in: H. Harris (Hg.), *Identity*, Oxford University Press 1995, 2–43.

⁷ Vgl. J. Slaby, *Perspektiven einer kritischen Philosophie der Neurowissenschaften*, in: *DZPhil* 59 (2011) 3, 1–16.

⁸ Ebd., 18.

⁹ K. Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg / Basel / Wien 1981, 89

Sie ist nicht bloß ein neuer »Fall« der *species* Mensch innerhalb einer seriellen Produktion (die die Natur leistet). Eine Persondefinition, die einer älteren Tradition entstammt, die des Richard von St. Viktor, hat Person so definiert: »*Existens per se solum iuxta singularem quamdam rationalis existentiae modum.*«¹⁰ Damit wird gesagt, Person ist ein Existierendes, das auf einzigartige Weise als rationale Existenz existiert. Sie ist nicht etwas, das sich durch qualitative Beschaffenheit (Intelligenz, Relationsfähigkeit) auszuweisen hat, sondern *modus existentiae* – die unableitbare und unmitteilbare Weise, zu existieren.

Menschen sind, obwohl als Lebewesen in den Bereich der animalischen Natur eingelassen, auch nicht einfach ihre Natur – die des Menschen. Ihre Natur ist etwas, das sie haben, zu dem sie sich noch einmal »verhalten« können – in der Annahme oder Selbstverwerfung.

1.4. [...] *habent dominium sui actus*

Bei Thomas von Aquin mag vielleicht die Tatsache zunächst überraschen, dass er das Personsein vor allem unter ethischer Rücksicht behandelt. Dabei interessiert es vor allem, dass Personen durch sich selbst handeln und nicht nur so – wie es bei anderen Dingen der Fall ist –, dass etwas durch sie geschieht.¹¹ Sie sind Quelle von selbstursprünglichen Handlungen. Sie haben das *dominium sui actus*, die Herrschaft über ihre eigenen Akte.¹² Darin liegt ihre Freiheit begründet. Das heißt nun aber auch Verantwortung: Personen besitzen im Hinblick auf die Güte ihrer Handlungen Verantwortung, denn sie folgen nicht einfach dem, was ihnen ihre Natur vorgibt. Sie können sich zu ihrer Natur mit deren Neigungen und Leidenschaften noch einmal verhalten.

Hierin liegt auch die Würde der Person begründet: Personsein hat mit Würde zu tun. Darum ist sie immer jemand, der um seiner selbst willen bejaht und geliebt zu werden verdient. Der Person gebührt immer personale Liebe in der Hochform des *amor benevolentiae* und *amor beneplacitiae*. Liebe als Bejahung der Person um ihrer selbst willen ist die angemessene und allein adäquate Einstellung zur Person.

1.5. Die Person als in sich stehende Existenz

Noch etwas gehört zum Personsein. Die franziskanische Schule der Theologie des Mittelalters spricht von der *ultima solitudo* – einer letzten Einsamkeit der Person.¹³ Das ist nicht in einem psychologischen Sinn zu verstehen, so als ob sich jemand dauernd von den anderen isoliert zu fühlen brauchte. Vielmehr ist damit gemeint, dass Personen unvergleichlich Einzelne sind. Sie haben zwar viele Eigenschaften mit an-

¹⁰ Richard v. St. Viktor, De Trin. 4, 6.

¹¹ Vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. I q. 29, a. 2.

¹² Vgl. ders., S. Th. I q. 30, a. 4.

¹³ Vgl. Johannes Duns Scotus, Ordinatio III d. 1 q. 1 n. 17: »Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae. Vgl. dazu N. Hartmann, Person und Einsamkeit, in: WissWeish 47 (1984) 179–201; vgl. ders., Person in Einsamkeit und Gemeinschaft. Überlegungen zum Personbegriff des Johannes Duns Scotus, in: WissWeish 47 (1984) 37–60.

deren gemeinsam, doch zeichnen sie sich nicht nur durch Einzigartigkeit, sondern durch Einzigkeit aus.¹⁴ Personen sind unvordenklich einzelne und damit unwiederholbar. Sie sind nicht auf ein Kollektiv oder auf ihre Gattung zurückführbar. So weist dieser Begriff hin auf den Selbstbesitz der Person, wie er mit ihrer seinshaften Konstitution verbunden ist. Er verleiht der Person eine »äußerste Einsamkeit« ontologischer Art.¹⁵

Ultima solitudo besagt auch: zunächst muss jemand zu sich selbst gefunden, sich in sich gesammelt und die Herrschaft über sich selbst gewonnen haben, ehe er sich der Welt und den anderen zuwendet, um Gemeinschaft zu stiften. Nur wer sich selbst besitzt, kann auch auf die anderen eingehen. Hierin liegt die große Einsicht der franziskanischen Schulrichtung.

Auch für Thomas liegt das Schwergewicht der Persondefinition in ihrer unmittelbaren Subsistenz.¹⁶ Die Person ist nur sich selbst zu eigen (Selbstbesitz) und kann als solche keinem anderen mitgeteilt werden. Sie ist auch der unvergleichliche Letztträger aller ihr zukommenden Eigenschaften. Wollte man im Sinne des Thomas eine strenge Persondefinition versuchen, so müsste man sagen: Person ist die aufgrund ihrer Geistigkeit sich relational vollziehende, einzigartige und unteilbare Existenz; als solche kann sie Träger schöpferischer, selbstursprünglicher und damit selbstverantworteter Akte sein. Die beiden großen Vertreter der Hochscholastik, Thomas und Duns Scotus, kommen in dem entscheidenden Punkt überein: Der Mensch steht als Person in sich und ist zugleich seinhaft zum Anderen hin geöffnet.

1.6. Das Sich-selbst-aufgeben-Sein der Person

Als Person ist der Mensch sich selbst aufgegeben: Er wird seine Natur mit allem, worauf diese aus ist, zu integrieren haben. Der vollendete Selbstbesitz fällt ihm nicht in den Schoß; er wird immer wieder zu erringen sein. Darin liegt das dynamische Moment im Personsein. Personen sind dazu bestimmt, durch die Auskehr zu anderen, die Pflege der Gemeinschaft, den Austausch mit anderen über sich hinauszuwachsen, d. h. die bloß naturale Existenz hinter sich zu lassen und sich mehr und mehr zu einer reifen Persönlichkeit zu entfalten. Wenn wir von »Herzensbildung« sprechen, so meinen wir die Integration aller Kräfte in einer durchgeistigten Mitte.

2. Das Herz des Menschen

2.1. Das Herz als Konvergenzpunkt der Vernunft und der Sinne

Wir sind als Menschen gegenüber dem Wirklichen Vernehmende. Unsere geistige Vernehmungskraft ist der Verstand. Er kommt aber nicht ursprünglich durch sich,

¹⁴ Vgl. R. Spaemann, *Personen*, 175.

¹⁵ Vgl. N. Hartmann, *Person und Einsamkeit*, 180.

¹⁶ Vgl. Thomas v. Aquin, *De pot. q. 98, a. 3, ad 5*: »Nominē personae significatur formaliter ›incommunicabilitas‹, sive ›individualitas subsistentis‹ in natura.«

sondern durch die Begegnung mit den Dingen, die sich ihm durch die Sinne vergegenwärtigen, ins Vernehmen. Die Sinne (Gesicht, Tastsinn, Gehör, Geschmack, Geruch) sind Wege, auf denen das Seiende zu uns findet. Die Sinne in ihrem Gewahren vermitteln daher für die Vernunft das Wirkliche: das Wirkliche der Natur, des Anderen, der Sprache und der Geschichte. Wo die Sinne den Menschen für das Wirkliche in seinen Erscheinungen öffnen, da vernimmt die Vernunft das, was als die ungeschiedene und durchwaltende Einheit alle Wirklichkeit einigt: das Sein des Seienden. Die Vernunft ist das Vernehmend-Gesammelte, während der Sinn, für den die Dinge in ihrem zerstreuten Erscheinen anwesend sind, das Gewahrende des Gegenwärtigen ist.¹⁷ Beide Weisen der Öffnung auf die Wirklichkeit des Seins und des Anderen konvergieren in der Wahrnehmungskraft des Herzens. Daher macht es Sinn zu sagen, dass wir mit dem Herzen »sehen«. Nach Dietrich von Hildebrand ist die Geöffnethheit des Herzens für ein wahres, tiefes Verstehen sittlicher Werte – Reinheit, Großmut, Demut – unerlässlich.¹⁸

2.2. Die Bedeutung der *Passiones* (Affekte)

Wie das Personsein besonders durch die Fähigkeit bestimmt ist, eigenverantwortliche Handlungen hervorzubringen, wurde bereits erörtert. Sie verleiht dem Menschen eine unveräußerliche Würde. Seine Handlungen besitzen aber nicht nur eine Motivation, die von geistiger Erkenntnis geleitet wird, auch die Affekte und Leidenschaften stellen eine wichtige Antriebsbasis für sein Handeln (oder Nicht-Handeln) dar.

Ich möchte hier auf eine ältere Tradition der *passiones* zurückgreifen, um die pejorative Bedeutung, die dem Begriff »Leidenschaften« anhaftet, zu meiden. Während diese meist unkontrollierte Gemütsbewegungen meinen, stellen die *passiones* dynamische Kräfte dar, die dem lebendigen Wesen Mensch zur Erhaltung und Entfaltung dienen. Sie sind letztlich Quellen psychischer Energie.¹⁹

Wie das lateinische Wort »*passio*« anzeigt (von *pati* – erleiden), handelt es sich um Eindrücke, die wir von Ereignissen, Personen und Handlungen empfangen, und die uns von sich aus, wenn sie auf unser Strebevermögen treffen, in Bewegung bringen oder in einen bestimmten Zustand versetzen. Wir werden etwa von dem Gut der Gesundheit angezogen; sodann richtet sich das Strebevermögen aktiv darauf, um sie zu erreichen.

Man könnte fragen, welches die *passiones* sind, die den Menschen vornehmlich bewegen und dies im Anschluss an Thomas von Aquin in folgender Weise einteilen:

Wenn wir es mit einem Gut zu tun haben, das schwer zu erreichen ist, sagen wir z. B. den Abschluss eines Doktorates in Biologie, so ist die *Hoffnung* der Motor, der

¹⁷ Vgl. G. Siewerth, *Metaphysik der Sprache*, Einsiedeln 1962, 39ff.

¹⁸ Vgl. D. v. Hildebrand, *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Regensburg 1967, 34

¹⁹ Hildebrand will nur solche affektiven Erlebnisse, die »eine geist-feindliche Dynamik in sich tragen«, »Leidenschaften« genannt wissen (71f.), ferner »Triebe, die durch verklavende Dynamik zu Leidenschaften werden« (72). Dagegen möchte er die »von Werten motivierten affektiven Erlebnisse« (73) nicht »Leidenschaften« nennen.

das Streben in Richtung eines glücklichen, erfolgreichen Studiums antreibt. Das Gegenteil ist die *Verzweiflung*, die sagt: »Ich schaffe es nicht. Es ist zu steil für mich.« Wenn uns ein Übel droht, so weckt dies *Furcht*, oder wir fassen *Mut*, eine Schwierigkeit zu überwinden.²⁰ Manche Übel lassen sich nicht vermeiden. Sich damit abzufinden, lässt Traurigkeit entstehen, sich dagegen im Widerstand aufzubauen, weckt den Zorn.

Die inneren Strebekräfte, die sich auf ein Gut richten, um es zu besitzen, sind als erstes die Liebe, die uns zu ihm hinzieht und uns ihm ähnlich macht. Als ihr Gegenteil wird man den Hass betrachtet werden müssen, der sich abweisend auf ein Übel richtet. Das Verlangen oder die Sehnsucht ist auf ein Gut aus, das noch abwesend ist, das man aber erlangen will. Die Flucht lässt uns einem drohenden Übel ausweichen. Wer ein Gut erreicht hat, in dem erstehen Freude und Wohlgefallen, während der, den ein Übel erreicht, Trauer oder Schmerz empfindet.

Alle diese Affekte wurzeln im Herzen, in dem sie auch erfahren werden und mit dem Geistigen, der Vernunft und dem Willen, zusammen treffen. Die Grundkraft der Seele ist die Liebe, denn sie ist das Hauptmovers, um dessentwillen man etwas tut. So sagt der Dichter Dante: »L'amore che muove il sole e l'altre stelle.«²¹ Wir unterscheiden verschiedene Arten der Liebe: Amor, Eros, Agape, Caritas. Diese können aber nicht voneinander isoliert werden. Hervorzuheben ist die als edel empfundene Freundschaftslove, die ihren Ursprung in der Selbstliebe findet: »Der Freund wird geliebt als derjenige, für den man etwas begehrt; und auf eben diese Weise liebt der Mensch auch sich selbst.«²² Die Selbstliebe hat es mit den Dingen zu tun, die zu einem gegliückten Leben dazugehören. Wo man diese zu schätzen weiß, kann man auch für den Freund wünschen, dass er all dies erlange. Liebe unter Personen macht, dass aus zweien eins wird. Am offenkundigsten ist dies bei der erotischen Liebe, die vielleicht als die paradigmatische Form der Liebe angesehen werden kann.²³ Josef Pieper hat über den inneren Zusammenhang von Eros und Agape tiefgründige Betrachtungen angestellt, die ihn zu der Aussage führen: »Solange der Eros regiert, verwirklicht er am reinsten die Essenz von Liebe überhaupt.«²⁴ Eros ist nicht eine selbstische Liebe, die nur das ihre sucht, sondern ist »Öffnung des Daseinsraumes auf eine unendliche Stillung hin, die ›hier‹ gar nicht zu haben ist.«²⁵ Durch ihn kann der Mensch am meisten über sich selbst hinausgeführt werden, denn er ist im Letzten ein Glücksverlangen, das auf unendliche Erfüllung aus ist.

2.3. Das Herz als Versammlungsort des Seelischen, Psychischen und Geistigen

Das Herz ist der Ort, wo die geistige *Person* die unteren seelischen Kräfte, die aus dem begehrenden und irasziblen Bereich der sinnlichen Strebekräfte aufsteigen, die

²⁰ Vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. I-II q. 23, a. 2.

²¹ Dante Alighieri, La divina comedia, Canto XXXIII, linea 145.

²² Thomas v. Aquin, S. Th. I-II q. 9, a. 4.

²³ Vgl. Josef Pieper, Über die Liebe, München 1972, 142.

²⁴ Vgl. ebd., 151.

²⁵ Vgl. ebd., 147.

affektiven Lebensregungen, aber auch den ganzen Komplex des Psychischen durchformt und in Besitz nimmt. Es ist der Ort, an dem sich entscheidet, ob der »Geist« als Vermögen der Wahrheit zur bestimmenden Wirklichkeit des Menschen wird. »Das Herz ist das, was die Seele des Menschen zur Geistseele macht.«²⁶

Von diesem zentralen Ort aus öffnet sich die Person auf die Welt hin, deren Wirklichkeit mittels der Sinne an sie herantritt. »Unsere Sinne sind wesenhaft das geöffnete Herz des Menschen.«²⁷ Durch sie kommt nicht nur der Hinbezug zu der uns umgebenden Welt zustande, sie bringen in der Begegnung mit Dingen und Menschen auch das Urvermögen des Herzens, die Liebe, die mag und bejaht, zum Vollzug.²⁸

In ihrer empathischen Affektivität tritt die Person, getragen von einem geistigen Wollen, aus sich heraus und kehrt sich dem anderen zu, und zwar so, dass echte Begegnung möglich wird. Die Wörter »Empathie« und »Sympathie« bergen wurzelhaft das *patis* – das Leiden – und weisen darauf, dass es in der Begegnung darauf ankommt, sich selbst zurückzunehmen und dem anderen Raum zu geben. Es geht dabei darum, den anderen »leiden« zu können, sein Glück und sein Leid gewissermaßen als das eigene zu erfahren.

Das Herz ist mehr als ein Organ, mehr auch als die Versammlungsstätte von Sinne und Verstand. Es ist auch Symbol. Als Symbol steht es für Freundschaft und Liebe, für die affektive Nähe zu anderen. »Das Herz ist die Öffnung des Wesens für die anderen, die Fähigkeit, den anderen zu verstehen, seine Gefühle und sein Denken zu errahnen. Eine solche Sensibilität, die echt und tief ist, macht uns verwundbar. Deshalb neigen manche Menschen dazu, sich davon zu befreien, indem sie sich verhärten.«²⁹ Darum muss der Mensch in der Gefährdung dieses Lebens immer wieder zur bejahenden Kraft der Liebe zurückfinden.

3. Herz Jesu

3.1. Blick auf das dreifaltige Gottesgeheimnis – das Herz des Vaters

Die Offenbarung der dreieinigen Liebe erlaubt uns, alles, was wir über das Herz Jesu sagen können, auf das Geheimnis der dreieinigen Liebe zu beziehen. So falsch es wäre, Gott selbst jene menschlichen Leidenschaften zuzuschreiben, die zuvor kurz genannt worden sind – Leidenschaften, die bei den antiken Göttern so beherrschend waren –, genauso verkehrt wäre es, ihn nur als die apathische Monade des absoluten Seins zu denken, die nichts mit dem gemein, hat, was uns als Menschen bewegt. Wenn der Mensch, der Person ist, aus der Schöpfertätigkeit Gottes entsteht, dann muss das, was ihn in seinem personalen Sein ausmacht, in Gott seinen Grund haben, d. h. dann muss auch Gott in irgendeiner Weise, in höherem, ja in eminentem Maße

²⁶ R. Spaemann, *Personen*, 162.

²⁷ G. Siewerth, *Metaphysik der Sprache*, 49.

²⁸ Die Bibel bedient sich des Wortes »Herz« in seiner allgemein menschlichen Urbedeutung. Vgl. G. Kittel, *WBNT*, Bd. 3, Stuttgart 1938, 613.

²⁹ Papst Johannes Paul II., *Ansprache in Paris, Parc des Princes*, 15. Juni 1980.

(eminenter) Personalität zukommen. Dabei ist allerdings im Auge zu behalten, dass Personsein in Gott nur analog verstanden werden kann, weil es bei ihm in einer Weise verwirklicht ist, die wir vom geschöpflich-menschlichen Bereich her nicht kennen. Und was von der Personalität gilt, das trifft auch für das geistige Erkenntnisvermögen, das Willensvermögen und auch für die Affektivität zu, wobei hier auch wieder umsichtig verfahren werden muss, wenn wir Gott etwas zuschreiben, das wir aus unserer Erfahrungswelt kennen. Es ist eben bei allem, was wir von Gott aussagen, zu beachten, dass es zwischen dem Schöpfer und Geschöpfen keine so große Ähnlichkeit geben kann, dass die Unähnlichkeit nicht immer noch größer wäre.

Das Prinzip der Analogie führt aber nicht zum Verstummen vor einem namenlosen Geheimnis. Es erlaubt uns durchaus, von einem »Herzen« des Vaters zu sprechen, in dem jede Mitteilung nach innen wie nach außen hin ihren Ursprung findet – von einer absoluten Selbstaussage des Vaters in seinem Sohn, vom Hervorgang des Heiligen Geistes aus der Liebe von Vater und Sohn und von realen Beziehungen zwischen den göttlichen Personen.

Von diesem Herzgeheimnis Gottes, das sich selbst mitteilendes Erkennen und Lieben ist, redet auch die erste Enzyklika Papst Benedikt XVI. »Deus caritas est«.³⁰ Papst Benedikt bezieht hier alle transzendenzfähigen Formen der menschlichen Liebe (caritas, amor als Freundschaftslove, Eros) auf ihren Ursprung in Gott, der nicht einfach nur absoluter Souverän und allmächtige Verfügungsgewalt ist, die unsere Freiheit unterdrückte, sondern herzbewegte Liebe. Gerade vor dem Hintergrund des deistischen Gottesbildes der Aufklärung, das noch immer nicht überwunden ist, gewinnen diese Überlegungen ihre ganze Aussagekraft. Darauf soll noch etwas näher eingegangen werden:

In der Vergangenheit hat man das Spezifische des christlichen Glaubens, die Trinitätslehre, vielfach aufgegeben zugunsten eines reinen »Theismus«. Mit dieser Spielart der Gotteslehre hatte die aufklärerische Theologie versucht, gegen den modernen Atheismus anzutreten. Der »theistische« Gott ist der, den man mit der Vernunft beweisen kann. Er ist begabt mit Unveränderlichkeit und Mitleidlosigkeit, der Welt absolut überhoben, sich selbst absolut genügend. Dieser ferne Gott versagt allerdings, wenn es um Leid und Unrecht in der Welt geht. Der »theistische« Versuch, den Gottesglauben vor dem andrängenden Atheismus zu retten (das Ansinnen der »Aufklärer«), zerbrach dadurch jämmerlich.

Demgegenüber kommt Papst Benedikt mit seiner ersten Enzyklika auf den Kern des Christlichen zurück: Der Gott, an den wir glauben, genügt sich nicht selbst in starrer Einsamkeit und Abgeschlossenheit. Er ist vielmehr in sich selbst Beziehung, Leben, Hingabe, Liebe. Anders als der apathische Gott der griechischen Philosophie ist der Gott und Vater Jesu Christi in einem affektiven Engagement auf Welt und Mensch bezogen. »Gott liebt den Menschen so, dass er selbst Mensch wird, ihm

³⁰ Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika »Deus caritas est« vom 25. Dezember 2005 (VApS, 171) Bonn 2006; vgl. dazu Christoph Binner, »Deus caritas est«. Versuch einer Entfaltung und Ausdeutung der theologischen Grundaussagen der ersten Enzyklika von Benedikt XVI., in: Josef Kreiml (Hg.), Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI., Regensburg 2010, 169–185.

nachgeht bis in den Tod hinein und auf diese Weise Gerechtigkeit und Liebe versöhnt« (nr. 10). Hier ist die größte Nähe Gottes zur Welt ausgesagt.

Mit dieser neuen Akzentuierung der christlichen Trinitätslehre kommt der Papst auf ein Wirklichkeitsverständnis zurück, das vom Vorrang der Person und der Liebe ausgeht. Dies ist wohl auch in den Dialog mit den Religionen Ostasiens einzubringen, in denen als Ziel oftmals das Verschmelzen mit dem Absoluten, das Untergehen des Ich im namenlosen Antlitz des Göttlichen angesehen wird. Ausgehend vom trinitarischen Geheimnis könnte man auch sagen: Der Sinn von Sein ist die Selbstlosigkeit der Liebe.

Diese göttliche Liebe vor Augen, untersucht der Papst, was der Sinn und die Erfüllung der menschlichen Liebe ist. Dabei wagt er es, auch vom Eros zu sprechen, den er als »Ekstase zum Göttlichen hin« versteht. Mit der alten Mystik und ihrer Auslegung zum »Hohelied der Liebe« erkennt er darin einen Weg des Aufstiegs zu Gott. Voraussetzung: Der Eros muss eine Reinigung durchlaufen und sich auf die zweite Dimension der Liebe, die Agape, übersteigen: Dann wird Liebe von der Selbstzentriertheit wegführen. »Sie will nicht mehr sich selbst [...], sie will das Gute für den Geliebten: Sie wird Verzicht, sie wird bereit zum Opfer« (nr. 6). Wenn die Liebe den Menschen wirklich aus sich herausführen soll, dann muss der Eros die Agape in sich aufnehmen. Nur so kann das wahre Wesen der Liebe verwirklicht werden, dass dann auch zum tätigen Einsatz in der Sorge um die Anderen drängt.

Zu Recht hat schon Mitte des letzten Jahrhunderts Josef Stierli, der sich – zusammen mit Hugo Rahner und Josef Fiedler – um die Formulierung einer Herz-Jesu-Theologie sehr verdient gemacht hat, die Systematik mit der Herausforderung konfrontiert, die im Herzen Jesu zusammen laufenden Linien (Gehorsam, Selbsthingabe, Verströmen der Liebe) auf das Geheimnis der innergöttlichen Liebe von Vater, Sohn und Geist zurück zu beziehen. So schrieb er einmal: »Darum ist das durchbohrte Herz zunächst die Realoffenbarung der Herzenshingabe des Menschen Jesus an den Vater im Himmel, noch tiefer aber ist es Zeichen der letzten Hingabe des ewigen Sohnes an den Vater im Geheimnis der Dreifaltigkeit.«³¹ Und: »Das offene Herz des Gottmenschen [ist] der Ort, an dem die ganze Offenheit des Herzens Gottes uns zum Geschenk wird.«³²

In dem Maße wie es gelingt, so anzusetzen, und aufzuzeigen, dass das Herz des Erlösers mittlerisch zwischen dem »Herzen des Vaters« und dem Menschen steht, der auch in seinen Affekten der Heilung bedarf, wird eine zeitgemäße Herz-Jesu-Verehrung, deren Grundlagen längst da sind, immer zur Mitte des christlichen Dogmas hinführen. Und sie wird dieses Dogma zum Vollzug ins geistliche Leben hinein transportieren.

3.2. Christologischer Blickpunkt

Durch die Offenbarung in Christus wissen, dass die Vermittlung der göttlichen Liebe zu uns sich auf ganz menschliche Weise vollzieht: Wir haben es mit einem Gott

³¹ J. Stierli, Dogmatische und religiöse Werte der Herz-Jesu-Verehrung, in: Ders. (Hg.), *Cor Salvatoris*, 248–270, hier: 252.

³² H. U. von Balthasar, Bruch und Brücke zwischen Wirken und Leiden Jesu, in: L. Scheffczyk (Hg.) *Christusglaube und Christusverehrung*, 14–24, hier: 24.

zu tun, der das Herz Jesu zu seinem eigenen Herzen hat. Das gilt in aller physischen Konkretheit; das gilt aber vor allem auch von den Affekten, die in diesem einzigen Herzen des Mittlers lebendig sind.

Wenn von Person und Herz die Rede ist, und eine Zuordnung von beiden gesucht werden soll, so gehört das Herz christologisch wohl auf die Seite der »Natur«, da die göttliche Person des Logos der hypostatische Träger des geistseelischen Lebens und der menschlichen Affekte Jesu und damit auch des Herzens ist. Die Person gibt den eigentlichen Bestehensgrund (Subsistenzgrund) dieser Menschheit an, während »Herz« das Zentrum des geistigen und affektiven Seelenlebens bezeichnet. Welchen Sinn macht es, dieses Herz zu verehren?

Man hat die Frage aufgeworfen: Wenn die Feier des Pascha-Mysteriums die Mitte des Christlichen ist, warum bedarf es dann noch einer Frömmigkeitsform, die auf das Symbol des Herzens konzentriert ist?³³ Um darauf eine Antwort zu geben, wird man die Menschwerdung Gottes, die im Zentrum jeder kirchlichen Betrachtung steht, sehr konkret verstehen müssen, im Sinne einer »Verleiblichung« der Liebe Gottes zu uns Menschen hin. In seinem menschengewordenen Sohn liebt uns Gott mit den Gefühlen eines menschlichen Herzens.

Man kann die menschliche Personalität nicht trennen von seiner leiblich-biologischen Existenz. Der Mensch ist immer Leib-Geist-Person. Im Leib mit seinen die sinnlichen Strebevermögen beeinflussenden Kräften, die zusammen die Dynamik des Psychischen begründen, schafft der Geist sich mit seinem Mitteilungswillen einen Ausdruck. In einer »Theologie des Leibes« ist der Leib von jeher die Ausdrucksgestalt des Geistes. Nun geschieht in der Inkarnation die Einwohnung des ewigen Wortes, in dem Gott sich selbst ganz aussagt, in einem menschlichen Leib, der von einer menschlichen Seele belebt und von der Affektivität, den *passiones* eines menschlichen Herzens, bewegt ist. In diesem Geschehen, in dem sich Gottes Heilsplan erfüllt, hat sich der Logos das Herz eines Menschen zu eigen gemacht. Von diesem Ansatz ausgehend, hat schon die Enzyklika Pius' XII. *Haurietis aquas* dazu eingeladen, die Leibhaftigkeit der gottmenschlichen Liebe Jesu Christi zu betrachten, da doch die göttliche Liebe sich in der Sinnesgestalt menschlicher Liebe Ausdruck verschafft.³⁴ In den Affekten dieses Herzens, das in der Person des Wortes seinen einzigen Subsistenzgrund hat, wird die ewig-dreifaltige Liebe Gottes zu uns erfahrbar: Sie kommt uns spürbar nahe und lädt uns zur Gegenliebe ein. Es ist eine Liebe, die uns Menschen in der Form der überwältigenden Barmherzigkeit begegnet – der *compas-sio* mit uns, sofern wir Sünder sind. Gott will gerade darin seine Vergebungsmacht uns gegenüber durchsetzen, dass er an unsere Stelle tritt. In ihm fließen Barmherzigkeit und Verzeihen ineinander. Dies lässt die Kirche in der Herz-Jesu-Litanei beten: »Cor Jesu, patiens et multae misericordiae, miserere nobis (Herz Jesu, geduldig und voller Barmherzigkeit, erbarme Dich unser!«).

³³ Vgl. J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 43f.

³⁴ Vgl. Pius XII., *Haurietis aquas* II AAS 38 (1956), 322f.

In dem Gott und Vater Jesu Christi, auf den er selbst in ständiger Kommunikation bezogen ist, begegnet uns nicht der apathische Gott des »Theismus«, sondern man wird sagen müssen: »Den Sohn leiden zu lassen, ist zugleich die Passion des Vaters und darin leidet auch der Geist mit, von dem Paulus sagt, daß er in uns seufzt, daß er in und für uns die Passion der Sehnsucht nach der vollen Erlösung trägt (Röm 8,26f.)«. ³⁵

So wird die Liebe Gottes zu uns im Herzen Jesu anschaulich und greifbar. Die österliche Begegnung des ungläubigen Thomas mit dem Auferstandenen (vgl. Joh 20,26–29) mag davon ein Zeugnis geben. Eine oft zitierte Stelle aus Bonaventuras »Mystischem Weinstock« bringt diese Vermittlung sehr schön zum Ausdruck: »Die Wunde des Leibes also zeigt die geistige Wunde [...] schauen wir durch die sichtbare Wunde die unsichtbare Wunde der Liebe an.« ³⁶

In diesem Bild wird uns eine Ergänzung der österlichen Perspektive, die in der Feier des Pascha-Mysteriums durchschlagend zur Geltung kommt, geboten. Sie zeigt, wie wichtig immer auch eine aus der Inkarnation schöpfende Spiritualität für die Verlebendigung des liturgischen Vollzugs ist, in dem sich die Selbsthingabe Christi vergegenwärtigt.

Die radikale Liebe Gottes, die *compassio* ist, hätte sich uns nicht eindrücklicher sichtbar machen können als im durchbohrten Herzen des Sohnes, dessen *passiones* einer göttlichen Person zu eigen sind, von der sie auch gelenkt werden.

³⁵ Vgl. J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, 49.

³⁶ Bonaventura, *Vitis mystica* c. 3, 4 (Ed. Quaracchi VII 163); zitiert bei J. Ratzinger, ebd., 46; vgl. auch Pius XII., *Haurietis aquas*, AAS 38 (1956) 337. Vgl. dazu auch die Aussage bei J. Ratzinger, ebd.: »Wir alle sind Thomas, der Ungläubige; aber wir alle können wie er das bloßgelegte Herz Jesu anrühren und darin den Logos selbst anrühren.«