

*Wer mich gesehen hat,
hat den Vater gesehen
(Joh. 14,9)*

Gott ist Vater...

Meditation über den weniger bekannten Titel der Enzyklika »Dives in misericordia«

Von Tadeusz Styczeń

Ich kann den Leser nicht mit dem Bildhauer vertraut machen, dessen Werk mir bei der Lektüre von Johannes Paul II. Enzyklika »Dives in misericordia« sofort in Erinnerung kommt. Der Schöpfer ist anonym geblieben, er hat sich völlig hinter seinem Werk verborgen. Er wollte der Nachwelt sein Werk überliefern, nicht seinen Namen. Mehr noch, er wollte, daß sein Werk nur insofern Aufmerksamkeit erregen sollte, als es ausschließlich auf jene Wirklichkeit aufmerksam machte, die er zentral aufzeigen wollte. Ich meine die Skulptur im Dom von Chartres, die die Erschaffung des Menschen darstellt.

Fürwahr, eine ungewöhnliche Skulptur. Wer zunächst ins Antlitz des Schöpfers schaut, wendet seinen Blick unwillkürlich auf Adam. Dazu drängt ihn der eigene Blick des Schöpfers, der auf das Antlitz des ersten Menschen gerichtet ist. Der Blick des Schöpfers fesselt geradezu die Aufmerksamkeit des Betrachters durch die unbeirrbar Absicht des Meisters, eben dieses Werk zu vollbringen, sowie durch die unwiderrufliche Erklärung, daß das, was seine Hände schon bergen, von ihm unbedingt gutgeheißen wird. Der Schöpfer ist restlos bezaubert von der Gestalt des Antlitzes, dem er Wirklichkeit verleiht; und dies nicht mit den Händen, sondern vor allem durch seinen Blick, einen Blick der schöpferischen Liebe, der sagt: »Gut, daß es dich gibt«. »Sehr gut, daß du da bist«. Ein solches Bekenntnis wird niemals zurückgenommen.

Adam ruht auf Gottes Schoß. Sein Antlitz ist von Gottes Blick erfaßt und spiegelt auf erstaunliche Weise das Antlitz des Schöpfers wider. Ja, durch den Blick des Schöpfers lebt es. Mehr noch, der ganze Adam lebt durch den Blick des Schöpfers.

Er lebt aus diesem Blick! Er ist er selbst durch diesen Blick. Er lebt, indem er ihn widerspiegelt und erwidert. Adam ist und ist der, der er ist, indem er den Schenkenden mit dem Beschenkten beschenkt; mit dem Beschenkten, d.h. mit sich selbst. Das Leben beruht hier auf der gegenseitigen Besenkung *facies ad faciem*. Es ist eine Kommunion der gegenseitigen Hingabe. Wo liegt die Initiative für dieses Ereignis des Schenkens, wo der Urbeginn dieses lebensspendenden Austausches vom Schenken seiner selbst?

Nicht nur und nicht erst die Proportionen der Skulptur offenbaren den Anfang, die Urquelle dieses »von Angesicht zu Angesicht«. Die ganze Skulptur ist gleichsam eine – im Stein erstarrte – Geste der Offenbarung des Ereignisses des Geschenks, des Geschenks der Existenz und des Lebens des Menschen in und durch seinen Urquell. Die Frage nach dem Anfang wird zu einer rhetorischen

Frage. In der Sprache des Steins bringt der Bildhauer ohne Worte das zum Ausdruck, was das Buch Genesis auf seinen ersten Seiten über den Anfang des Menschen verkündet: »Und Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn« (Gen 1, 27).

Hat der unbekannte Künstler damit schon alles gesagt, was er zum Thema der lebensspendenden Verbindung des Menschen mit Gott, »der Sache des Menschen« mit »der Sache Gottes« sagen wollte? Hat er keine anderen Fragen mehr bestehen lassen als jene, die ein dankbares Erstaunen über das Wunder der Existenz des Menschen ausdrücken? *Quid est homo quod memor es eius?* Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst? Wer ist er?

Wozu werden solche Fragen gestellt? Um zu fragen?... Um sich zu informieren? Um erst zu vernehmen? Oder doch vor allem deshalb, weil man keine bessere Weise gefunden hat und weiterhin keine findet, seinen Lobpreis und Dank auszudrücken?

Der Künstler wäre kein Künstler, wollte er nicht Erstaunen angesichts des sich enthüllenden Geheimnisses hervorrufen. Er will durch das Pathos der Wirklichkeit faszinieren, indem er ihren Schleier fortzieht; es geht ihm um »die Anmut, die aus der Wahrheit kommt« (Pascal »Gedanken«). Der Bildhauer von Chartres geht genau diesen Weg. Er hat die Absicht, »die Sache des Menschen mit Gott« bis zum Grunde aufzudecken. Er glaubt nämlich an die verwandelnde Macht des Selbsterkennens, der Erkenntnis, die in Selbsterhellung übergeht. Er glaubt an die den Menschen mobilisierende Kraft der Erkenntnis der Wahrheit über sich selbst im Spiegel seiner Urquelle; er glaubt, daß er dem Menschen dadurch eine »neue Geburt« bereitet... Darum will er – und er versteht dies meisterhaft – mit einem »letzten Wort« in der Sache des Menschen zuwarten: bis zu dem Augenblick – und auf diesen Augenblick –, der Sammlung und Konzentration erfordert. Er will gleichsam ein geistiges Sostenuto, ehe er eintritt. Der Künstler weiß sehr wohl, daß das Werk – selbst ein so reglos unbewegliches wie dieses aus Stein – seine innere Dynamik bei der Enthüllung jener Wirklichkeit besitzt, deren Zeichen es sein will. Denn auch die Wirklichkeit, um die es hier geht, ist durch und durch geschichtlich, je geschehend. Hier »geschieht« der Mensch! Hier vollzieht sich seine »Schöpfung aus dem Geist«...

Der Bildhauer, der den Schleier von der Wahrheit über den Menschen ganz wegzieht, möchte dabei auch sich selbst enthüllen und vorstellen. Sogar mit Namen. Sein Name ist: ein Christ. Und sein letztes Wort – in gewisser Hinsicht sein erstes und letztes zugleich in der Sache des Menschen – ist das Wort »Christus«. Hat er sich nicht gerade wegen dieses Wortes überhaupt erst an die Bearbeitung dieses unnachgiebigen Gesteins gemacht, damit es spreche, mit der Stimme des gleichen Wortes spreche? Damit es spreche und diesem Wort das Wort erteile?

In der Überzeugung, schon durch die Ähnlichkeit Adams mit dem Antlitz des Schöpfers unser Erstaunen hervorgerufen zu haben, bereitet uns der Künstler darüberhinaus eine umfassende, ja die größtmögliche Überraschung: Die Gesichter der beiden Gestalten der Skulptur zeigen eine unerwartete Ähnlichkeit mit einem Dritten. Mit wem? In welchem Spiegel betrachtet sich der Schöpfer, wenn er den

Menschen nach seinem Bilde erschafft? Wessen Angesicht betrachtet Adam unverwandt? Wessen Angesicht spiegelt er wider? Hat der Künstler geirrt, führt er uns nicht absichtlich in eine Falle? Betrachtet Adam wirklich das Antlitz seines Schöpfers, wo doch sein Schöpfer in der Skulptur ganz deutlich Christi Antlitz zeigt? Und der Schöpfer, erfaßt er mit seinem Blick und mit seinen Händen denn wirklich Adam, das Kind seines Blickes und seiner Hände? Blickt nicht auch er – in der Skulptur des anonymen Künstlers – in das Antlitz Christi? Wer ist nun eigentlich der wirkliche Schöpfer des Menschen? Wie verhält es sich eigentlich mit der Erschaffung Adams?

Die ganze Tiefe der trinitarischen Dimension in der Erschaffung des Menschen wird hier durch die Gestalt des Schöpfers mit dem Christusgesicht in einem Brennpunkt veranschaulicht. Der Bildhauer weiß, was er will: er übersetzt das Wort der Offenbarung in ein Bild, das verkündet, daß der Schöpfer vor der Berufung des Menschen in dessen Existenz gleichsam an der Schwelle seines eigenen Geheimnisses haltgemacht hat, so, als ob er zuerst selbst in seine Tiefe eingehen mußte, um aus ihrem Grund jene Entscheidung hervorzubringen, die er unerwartet im Plural ausdrückt: »Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich« (Gen 1, 26). Eine solch eigenartige Formulierung finden wir im ganzen Buch Genesis sonst nirgends. Vor allem finden wir sie nicht bei der Beschreibung der Erschaffung der anderen Wesen. Sollte das nur ein Zufall sein? Oder geht es nicht eher um die Hervorhebung dessen, daß die Erschaffung des Menschen auch selbst angesichts der ganzen Herrlichkeit des materiellen Universums etwas völlig Außergewöhnliches ist? Sogar aus der Perspektive Gottes!

Der hl. Paulus will dem nicht widersprechen, wenn er von Christus verkündet: »Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes«; und sogleich hinzufügt: »der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden« (Kol 1, 15–16); oder wenn er sagt: »Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens; er trägt das All durch sein machtvolles Wort« (Hebr 1, 3). Paulus läßt nämlich nicht den geringsten Zweifel darüber bestehen, welche der vielen Geschöpfe auf Erden und im Himmel der Vater »in das Reich seines geliebten Sohnes« versetzt und fähig gemacht hat, »Anteil zu haben am Los der Heiligen im Licht« (Kol 1, 12–13). Von allen Geschöpfen ist davon nur der Mensch betroffen.

Der Ausdruck »Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich« sagt eindeutig, daß die Erschaffung des Menschen (aus der göttlichen Perspektive gesehen) eine gnädige Führung durch den Schöpfer zur besonderen Teilnahme an eben diesem Leben bedeutet, das ausschließlich Gottes Eigentum, sein inneres Leben und »wesenhaft die göttliche Persongemeinschaft« ist (Johannes Paul II.). »Als Mann und Frau schuf er sie«. Für den Menschen bedeutet »leben«: geschenkt in den Wirkungsbereich eben dieser »göttlichen Persongemeinschaft« einbezogen zu werden und damit Anteil an ihr zu erhalten. Insbesondere bedeutet es, zu jener Kommunion mit Gott zugelassen zu werden, in der Gottes ewiges Wort mit ihm selbst »kommuniziert«. Also zum Geist dieser Kommunion!

Doch »Niemand hat Gott je gesehen« (Joh 1, 18). Wenn also die Wahrheit über unsere Existenz so beschaffen ist, müssen wir dann nicht zuerst in die Tiefe Gottes eindringen, um die Schwelle unserer eigenen Existenz überschreiten zu können? Muß man nicht zuvor Gott erblicken, um sich selbst sehen zu können? Stehen wir also uns selbst (wenn wir uns nur aus uns selbst heraus betrachten) als einem Undurchdringlichen gegenüber?

Gewiß sind in einem solchen Zusammenhang die berühmten Fragen und zugleich Postulate des hl. Augustin »Noverim me« und »Noverim Te« entstanden. Und dasselbe Anliegen machte aus diesen beiden Fragen gleichsam zwei untrennbare Glieder einer Frage: Die zentrale Frage der Anthropologie wird zu einer theologischen Frage par excellence! Dies ist nicht nur Zufall, dies ist die innere, notwendige Logik der »Sache des Menschen«.

Genau an diesem Punkt ortet auch der hl. Evangelist Johannes das Fundamentalproblem des Menschen, wenn er in seinem Prolog sagt: »Niemand hat Gott je gesehen«. Aber er sagt dies gewissermaßen nur, um das Ausmaß der Überraschung noch mehr zu betonen und zu würdigen, die er »vor aller Augen« als die »Frohbotschaft« verkündigen möchte, daß das Rätsel des Menschen gelöst wurde. Durch wen wurde dieses Rätsel gelöst und wie? Seine Antwort lautet: »Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (Joh 1, 18). Denn »das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit« (Joh 1, 14).

»Wir haben gesehen... das Wort... voll Gnade und Wahrheit«. Im menschengewordenen Wort haben wir die Wahrheit über Gott als Wahrheit über den Vater des Menschen geschaut und damit die Wahrheit über den Menschen als Kind eines solchen und dieses Gottes, als Kind eines solchen und dieses Vaters entdeckt! Diese Feststellung, gleichsam in unser aller Namen getroffen, erscheint vielleicht als ein Ausdruck von Vermessenheit und Wahn. Aber darf man den Jünger wegen der »Worte und Taten« des Meisters schuldig sprechen, deren Augenzeuge er war? Der Jünger wiederholt nur mit aller Genauigkeit, was er weder vergessen noch für sich behalten konnte: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14, 9), so wie er eben den ganzen Zusammenhang nicht vergessen konnte, in dem diese Worte Christi fielen. Zugleich mit der Wahrheit dieser Worte vermittelt Johannes der Nachwelt jene Erschütterung, die er erlebt haben muß, die machtvoll und lebendig fortwährend im Lauf der Jahrhunderte immer wieder neu zur Schaffung solcher Denkmäler der Verwunderung und Danksagung, wie der Skulptur von Chartres, drängt. Gott? Das ist mein Vater! Christus? Ja, das ist mein Bruder!

Damit dieses »Wer mich sieht, sieht den Vater« möglich wurde, damit das »Wir haben geschaut« überhaupt möglich wurde, mußte zuvor das Wort Fleisch werden, mußte zuvor Gott Mensch werden.

Das Wort... Die Bestimmung des Wortes liegt im Ausdrücken und Verkündigen der Wahrheit. Wenn wir das Wort hören, fesselt unsere Aufmerksamkeit nicht das Wort als Laut und Klang, es fesselt vielmehr sein Inhalt. Eine Bedingung gilt jedoch hierfür: man muß die Sprache kennenlernen, zu der die Worte gehören. Wenn wir

die einzelnen Wortzeichen betrachten, sehen wir in Gedanken etwas anderes als nur die bloßen einzelnen Buchstaben. Dafür gilt allerdings eine Bedingung: wir müssen lesen lernen, damit unser Umgang mit dem Text nicht beim Gefüge der Zeichen stehenbleibt, sondern ihre Bedeutung und die durch sie bestimmte Wirklichkeit erfaßt.

Mit dem Wort verhält es sich wie mit einem Fenster: Das Fenster ist notwendig, damit wir die sich draußen erstreckende Landschaft sehen und bewundern können. Man muß aber hindurchschauen können, um zu sehen, was hinter ihm ist. Der Sinn des Fensters ist seine Durchsichtigkeit: es soll nicht verhüllen, sondern enthüllen! Das Fenster dient dann am besten, wenn man es überhaupt nicht sieht. Dann ist es vollkommen.

Das Wort Gottes ist für Gott Gottes Wort über Gott. Das menschengewordene Wort Gottes ist Gottes Wort über Gott für Menschen. Es ist das Schaufenster Gottes für den Menschen. Das Wort Gottes über Gott wird für den Menschen zum Fenster auf Gott hin, durch das der Mensch imstande ist, hindurchzusehen und in ihm Gott zu erblicken. Das Wort Gottes wird auch dadurch zum Fenster auf Gott hin, daß der Mensch in ihm ebenfalls gewahr wird, wie sehr sich Gott darum bemüht, dem Menschen sich selbst vor Augen zu stellen; das Wort Gottes wirkt auch darin, daß der Mensch bemerkt, daß es ein solches Fenster ist! Das Schaufenster Gottes auf Gott hin ist nämlich selbst Gott: es spricht von der Seinsweise Gottes. Gott offenbart in seinem Handeln, wer er ist! Die Person offenbart sich in ihrer Tat. Daher ist der *actus personae* ein *personae actus*! Wer ist es, der sich hier in seinem Akt offenbart?

Der Augenblick der Menschwerdung des Wortes Gottes ist ein »Datum« in der Geschichte Gottes, der keine Geschichte hat, wie E. Gilson sagt. Schon allein die Art, wie Gott sich dem Menschen offenbart, sagt dem Menschen am meisten darüber, wer Gott ist, insbesondere wer er für den Menschen ist. Von daher rührt die offenbarende Macht der Frage: *Cur Deus homo?* Warum ist Gott Mensch geworden? Die Antwort auf die Frage »*Cur Deus homo*« ist die tiefgründigste mögliche Antwort auf die Frage »Wer ist Gott«. Insbesondere ist sie die tiefgründigste uns bekannte Antwort auf die Frage: »Wer ist Gott für den Menschen?« Sie ist auch die tiefste uns bekannte Antwort auf die Frage »Wer ist der Mensch?«, da sie die tiefste Antwort auf die Frage »Wer ist der Mensch für Gott?« ist, die wir kennen.

Das menschengewordene Wort erfüllt gewissermaßen – was das Werk des Bildhauers von Chartres vortrefflich veranschaulicht – die Aufgabe einer »Art besonderen Fensters«. Dieses Fenster ermuntert geradezu, abwechselnd von beiden Seiten hineinzuschauen: von der eigenen und von Gottes Seite aus. Wen sieht der Mensch, wenn er – im Fenster Christi – auf Gott blickt? Wen sieht er, wenn er mit Gottes Augen – im Fenster Christi – auf sich selbst blickt? Erst wenn er Gott sieht – im Fenster Christi –, entdeckt er sich selbst.

Eben diese »Art besonderen Fensters« stellte Johannes Paul II. seinen Zuhörern auf dem Warschauer Siegesplatz vor Augen: »Die Kirche hat Polen Christus gebracht, das heißt den Schlüssel zum Verständnis jener großen und grundlegen-

den Wirklichkeit, die der Mensch ist. Man kann nämlich den Menschen letztlich nicht ohne Christus begreifen. Oder besser: der Mensch kann sich selbst nicht im letzten ohne Christus verstehen. Er kann weder begreifen, wer er ist, noch worin seine wahre Würde besteht, noch welches seine Berufung und was seine endgültige Bestimmung ist. Ohne Christus bleibt ihm das alles unverständlich.«¹

Deshalb müssen wir unbedingt damit beginnen, das Lesen und Betrachten des menschengewordenen Wortes mit dem Hineinschauen in das Fenster des menschengewordenen Gottes zu lernen. An diesem Fenster muß man gleichsam unverrückbar haltmachen, bei ihm bleiben und unaufhörlich hineinschauen, um »den Vater sehen« zu können. »Wer mich sieht, sieht den Vater«. Man muß zuerst lernen, Christus zu sehen, um den zu schauen, den nur er selbst enthüllt, um den zu erkennen, »der ihn zu uns gesandt hat«. Erst »wer mich sieht, sieht auch den Vater«. Wir müssen diese Worte auch auf diese Weise lesen und die Akzente darin so verteilen. Ist das Wort Christi »Wer mich sieht, sieht den Vater« nicht – gemäß der logischen Gesetzmäßigkeit der Kontradiktion – zu einem »Wer nicht den Vater in mir sieht, sieht auch mich nicht« umkehrbar? Damit wird »das Betrachten des menschengewordenen Wortes« zum Weg der Entdeckung Gottes und des eigenen Selbst.

Erst nachdem sie »das Kind und seine Mutter gesehen hatten« (Mt 2, 11), die Braut und Mutter des Wortes, kehrten diejenigen als »Weise« in ihre Heimat zurück, die als »Könige« zur Grotte von Bethlehem gekommen waren und hier nur einen König gesucht hatten. Und der Jünger, der unter dem Kreuz stand, bedient sich zweifellos aus diesem Grund abwechselnd – mit so auffälliger Leichtigkeit – der beiden Worte »wir sahen« und »wir glaubten der Liebe« (1 Joh 4, 15), als ob diese Worte einfach Synonyma wären.

Wir müssen Christi Gesinnung durchdringen und sie uns zu eigen machen: Christus Jesus »war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.« (Phil 2, 5–8). Warum das alles? Warum diese Demonstration? Warum dieses göttliche Schauspiel? Warum dieses Theater Gottes für den Menschen? Warum steigt derjenige nicht vom Kreuz herab, der die Macht hätte, dies zu tun? Warum verzichtet er in einem solchen Augenblick auf die Gelegenheit, einen außerordentlich spektakulären Beweis seiner Allmacht zu liefern? Warum wählte er die Schwachheit? Warum? Und wozu? Cur? Cur Deus homo? Cur Verbum caro? Warum wurde Gott ein Gott zum Anschauen? Ein Gott zum Anfassen?

»Wer mich sieht, sieht auch...« Wen? Warum hat Christus nicht gesagt: »Wer mich sieht, sieht Gott«? Hatte er nicht das Recht, das zu sagen? Selbstverständlich hatte er es. Warum verzichtete er also darauf? Zweifellos deshalb, weil er mehr über Gott sagen wollte und nicht weniger. Er wollte offenbaren, wodurch Gott in

¹ Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Polen. 2.–10. 6. 1979. Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ohne Jahr, S. 14 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 10).

besonderer Weise gerade Gott ist. Er wollte das tiefste Geheimnis seiner Gottheit enthüllen. Er wollte dem Menschen Gottes Eigennamen verraten. Dieser Name ist »Vater«.

Wenn das so ist, dann hätte aber doch niemand außer Gott ein Recht auf diesen Namen. Ihn anders zu benutzen wäre ein Mißbrauch. Eine solche Schlußfolgerung würde die mit dem Wort »Vater« verbundenen elementaren Institutionen in Abrede stellen, verbunden mit einem Angriff auf die Verwendung dieses Ausdrucks in der Umgangssprache. Doch wer würde etwas derartiges wagen? Wer könnte sich so etwas erlauben? »Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen.« Warum? »Denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel« (Mt 23, 9). Also hat sich doch jemand erdreistet, das zu sagen. Wer? Wollte Christus den Menschen wirklich verbieten, in der Umgangssprache, als dem normalen Instrument der Kommunikation, dieses Wort »Vater« in seiner allgemein üblichen Bedeutung zu verwenden? Was kann diesen Angriff auf die allgemein gebräuchliche Benutzung des Wortes »Vater« rechtfertigen? Was ist natürlicher, als den durch und durch positiven Inhalt dieses Wortes auf alle in seinen Bereich fallenden Designate zu beziehen?

Eben weil Christus sich der vollkommenen Kenntnis des Wortes »Vater« und seiner ganzen positiven emotionalen Aufladung bei seinen Zuhörern gewiß ist, kann er sein Ziel mit Erfolg erreichen und bei ihnen den von ihm beabsichtigten didaktischen und zugleich pädagogischen Effekt auslösen. Sie verstehen ja erst dann etwas davon, wer Gott ist, wenn sie schlechthin zur Kenntnis nehmen, daß der Name »Vater« bei all seinem positiven Inhalt im Lichte des höchstmöglichen Wortinhalts so unerhört verarmt ist, dessen Denotation doch Gott ist, daß es zur Vermeidung von Mißverständnissen geradezu angebracht wäre, auf etwas sonst so Normales zu verzichten, wie es die Bezeichnung Vater ist. Dieser Verzicht könnte auch für die Bezeichnung der höchsten denkbaren Schaffensmöglichkeit des Menschen, nämlich Vater zu sein, geboten erscheinen; es sei denn, die Menschen werden sich vorher der Größe des Geschenkes und ihrer Berufung in deren ganzen Tiefe bewußt. Sie müssen ihre Berufung erkennen, ihre Zulassung zur Teilhabe an der einen und einzigen Vaterschaft, die »im Himmel und auf Erden« existiert, nämlich zur Vaterschaft des Vaters. In der Tat, dann ja, dann können sie das Wort Vater auch wieder anders verwenden. Aber auch nur dann.

»Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist« (Mt 5, 48). Es wäre schwer, eine präzisere und maßgebendere Auslegung des »Verbotes, jemanden Vater zu nennen«, sowie eine autoritativere Bestätigung desselben zu finden. Christus enthüllt hier die ganze Tiefe des Geschenks der Erwählung des Menschen und das ganze Übermaß seiner Berufung. Gleichzeitig zeigt er ihm die ganze Last der Verantwortung, welche ihm seine Größe auferlegt. Genauer: die ihm die schöpferische Liebe mit dem Geschenk einer solchen Erwählung auferlegt. Die Erwählung des Menschen wird zu einer gewaltigen Forderung: »Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist«.

Indem Christus dem Menschen die Größe seiner Erwählung und Berufung aufzeigt, setzt er gleichzeitig auf die sittlich mobilisierende Kraft, die sich aus der

Wahrnehmung der eigenen Größe durch den Menschen ergibt. Denn das Joch, das die Liebe auferlegt, wird leicht und sogar süß, ohne aufzuhören, ein Joch zu sein. Amor meus pondus meum. Es ist wahr, die Liebe ist eine Last. Aber eine Last, die auch denjenigen zu tragen vermag, der beginnt, sie auf sich zu nehmen. Eo feror quocumque feror! Zuerst muß man freilich den Mut aufbringen, die ganze Last der Liebe auszuhalten, um erfahren zu können, daß sie – die Liebe – trägt, mehr noch, daß sie Flügel gibt.

Was aber, wenn der Mensch nicht den Mut hätte, seiner Größe gerecht zu werden? Wenn es an der Mobilisierung mangelte? Wenn er der Last seiner Größe unterläge oder gar unter ihr zusammenbräche? Das Bewußtsein des Übermaßes des Aufrufs und der Wahlfreiheit scheint gleichsam von vornherein die Möglichkeit des Falls zuzulassen. Die dramatische Möglichkeit des Verzichts auf die Größe des Menschen ist nicht ausgeschlossen. Aber verzichtet Gott auf den Menschen, der auf sich selbst verzichtet hat? Könnte ein Vater sein Kind aufgeben, ohne aufzuhören, sein Vater zu sein? Und müßte Gott nicht sich selbst aufgeben, wenn er aufhörte, Vater zu sein?

Müßte man nicht also, anstatt der Versuchung zu unterliegen, seine Selbstaufgabe nicht mehr als Aufgabe bzw. Fall oder schlechthin als Sünde zu bezeichnen, eher alles auf die Vaterschaft Gottes setzen? Auf die unwiderrufliche Treue des Vaters »trotz alledem«, was immer der Mensch, sein Kind, getan haben mag? Auf seine »Liebe, die stärker ist« als der Versuch, sie fortzustoßen?

»Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen« (2 Tim 2, 13). Hat der hl. Paulus nicht mit knappen Worten ausgedrückt, was der Prophet in unvergleichlich schöner und tiefer Weise mit den Worten sagte:

»Doch Zion sagt: Der Herr hat mich verlassen,
Gott hat mich vergessen.

Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen,
eine Mutter ihren leiblichen Sohn?

Und selbst wenn sie ihn vergessen würde:
ich vergesse dich nicht.

Sieh her: Ich habe dich eingezeichnet
in meine Hände« (Jes 49, 14–16a).

»Wer mich sieht, sieht den Vater«... Nur im Munde dessen, der sich als das menschgewordene Wort Gottes beglaubigt hat, müssen solche Worte nicht als Vermessenheit gedeutet werden und sind es auch nicht. Sind sie aber nicht doch die Offenbarung einer unbegreiflichen Torheit?

Pascal lästerte Gott keineswegs, als er von der »Torheit des Kreuzes« sprach. Er zitterte lediglich angesichts einer Liebe, die sich nach Golgotha führen ließ, und zwar von den Menschen. Mitbeteiligt waren die »Experten Gottes«, die Theologen jener Zeit. Durch ihr Urteil mußte Christus sterben. Wofür? Dafür, daß er »Gott seinen Vater nannte und sich damit Gott gleichstellte« (Joh 5, 18). Er starb, weil seine Äußerung »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10, 30) als Gotteslästerung galt. Die Juden wollten Jesus steinigen, weil sie ihm vorwarfen: »du bist nur ein Mensch

und machst dich selbst zu Gott« (Joh 10, 33). Die Theologen begriffen also sehr wohl, was Christus von Gott und von sich sagte. Und sie töteten Christus, weil sie nicht glaubten, daß Gott so sehr Gott sein könne. Denn Gott war wirklich auf so radikale Weise Vater! Um den Menschen so nahe sein zu können und zu wollen! Damit die »Sache des Menschen« so sehr »die Sache Gottes« ist! Damit er bis zu diesem Grade »der ganz nahe Gott« ist! Damit man ihn so leicht berühren kann! Eben, berühren...

Die Fortsetzung dieses Dramas dauert bis heute an. Es ist nicht leicht, die Last der Liebe Gottes des Vaters zu tragen, der in dem ihm als Gott eigentümlichsten Akt gegenwärtig ist: im Akt der Erschaffung des Menschen, d.h. im Akt der Besenkung des Menschen mit all dem, was und wer er ist, einschließlich der Besenkung mit dem, was die Wurzel aller Geschenke ist: mit der Existenz, dem Leben, im Akt des »Vaterseins« par excellence, einem in seinem ganzen Wesen schöpferischen, in seinem ganzen Wesen göttlichen Akt. Viel leichter – aber keineswegs einfacher! – ist es, das, was Gottes ist, hier für reine Biologie zu halten und dann die Verteidiger der Anwesenheit Gottes in dem Seinigen der Gotteslästerung anzuklagen! Der »Numinisierung des Geschlechts«! Der »Sakralisierung der Natur«! Der Sünde gegen die Transzendenz Gottes!

Sehen sie denn nicht, daß sie wiederum Gott dafür verurteilen, daß er Vater ist? Daß sie ihn in seinem eigenen Bereich in die Verbannung schicken? Wissen sie, was sie tun, wenn sie deklarieren, sie hätten nicht aufgehört, an Gott den Vater und Schöpfer zu glauben, und zugleich seine schöpferische Anwesenheit aus der Antwort auf die Frage »Wann und auf welche Weise hat Gott dich geschaffen?« ausschließen? Wie soll man diese Logik verstehen? Oder besser, den durch nichts zu verbergenden völligen Mangel einer solchen? Warum soll »durch den Urteilspruch des Theologen« gerade dort kein Platz mehr für ihn sein, wo er am radikalsten bei sich selbst und in dem Seinigen ist: in seinem schöpferischen Wirken, im Akt der Gewährung personalen Lebens? In einem Akt, durch den er sich am fundamentalsten als Gott mitteilt und zugleich als Gott offenbart: im Akt des »Vaterseins«? Warum?

Wirklich nur in der Sorge, Gott nicht zu lästern? In der Sorge um die Absicherung seiner Transzendenz? Oder wird hier nicht unter dem Vorwand dieser Sorge versucht, vor sich selbst eine andere Sorge zu verbergen, die Sorge um die eigene Absicherung vor den Anforderungen der Wahrheit über seine Immanenz? Indessen unternimmt nun Gott selbst den letzten Versuch, das Nichtwahrnehmen – bei offenen Augen – und das Nichtanerkennen dieser seiner Immanenz in dem Seinen, das Nichtwahrnehmen und Nichtanerkennen Gottes als dem Vater von allem unmöglich zu machen. Was für ein Grund sonst hätte denn entschieden, daß es uns gibt? Was für ein Grund sonst hätte dafür den Ausschlag gegeben, daß er nicht zögerte, uns seinen eingeborenen Sohn zu geben, und ihn in die Welt schickte? Warum »wurde das Wort Fleisch«? Warum »wurde Gott Mensch«? Cur Verbum caro? Cur Deus homo?

»Liebe Brüder, traue nicht jedem Geist, sondern prüfe die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen. Daran erkennt

ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrists, über den ihr gehört habt, daß er kommt. Jetzt ist er schon in der Welt. Ihr aber, meine Kinder, seid aus Gott und habt sie besiegt; denn Er, der in euch ist, ist größer als jener, der in der Welt ist. Sie sind aus der Welt; deshalb sprechen sie, wie die Welt spricht, und die Welt hört auf sie. Wir aber sind aus Gott. Wer Gott erkennt, hört auf uns; wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns. Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrtums« (1 Joh 4, 1–6).

Die Sorge um Gott kann man also nur von Gott lernen. Nichts erschwert den Zugang zu dieser Sorge mehr als die sich absichernde Ahnung dessen, wieviel eine Annahme Gottes als Vater und ein Aufsichnehmen der »Sache Gottes« als »Sache des Vaters« kosten kann. Eben deshalb dankt Christus dem Vater dafür, daß er seine Vaterschaft den Einfältigen geoffenbart hat. Diese rechnen nicht, ob es sich bezahlt macht, die Wahrheit zu erkennen und anzunehmen. Sie nehmen die Wahrheit an, weil es die Wahrheit ist. Der Preis? Sie sind bereit, jeden Preis zu zahlen... Christus hat den höchsten Preis für die Offenbarung der Wahrheit über den Vater der Menschen bezahlt. Wäre er höher als der von ihm bezahlte, er hätte gewiß auch diesen bezahlt. Ganz offensichtlich konnte gar kein höherer mehr bezahlt werden, und Gott konnte sich den Menschen in keinem höheren Maß als Gott zeigen als in der Gestalt des Vaters. Die »Torheit des Kreuzes« demonstriert die Vaterschaft Gottes, qua maior cogitari non potest. Das ist eine Demonstration dessen, wie »Gott ganz nahe ist«... Wie sehr er uns »berührt« hat! »Der Herr war hier, und ich habe es nicht gewußt«, bekennt der Prophet voller Furcht.

Von der Höhe des Kreuzes herab richtet Christus seinen besänftigenden Ruf: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23, 24). Für wen? Und warum?

Diejenigen, die die Tat begingen, die Christus zum Tod verurteilten, weil er Gott lästerte, indem er ihn seinen Vater nannte, konnten sich im unklaren darüber sein, was sie in Wirklichkeit taten. Es war also möglich, daß sie nicht wußten und nicht ahnten, daß ein solches besänftigendes Gebet für sie von den Lippen des Sohnes zum Vater gehen mußte, daß ein solches Gebet unumgänglich ist und daß nur ein solches Gebet ausreicht, um eine Tilgung dieser Schuld gegenüber Gott als dem Vater zu ermöglichen. In der Tötung des fleischgewordenen Sohnes Gottes haben diese Menschen ihren Unglauben an Gottes Vaterschaft besiegelt und ihm damit höchstes Unrecht zugefügt. Aber auch wir heute dürfen dieses Gebet nicht vergessen; und daß das darin enthaltene Drama der Tötung Gottes aus der Sorge um seine Transzendenz heraus real möglich ist – und wie leicht, wie oft geschieht es! Zwischen ihnen und uns stand – mit dem Kreuz am Scheideweg der Zeiten – eben dieses Gebet. Für immer. Und nichts vermag es mehr aus der Geschichte des Menschen zu streichen.

Das in ihm enthaltene Flehen offenbart noch von einer neuen Seite her das Übermaß der Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem Menschen und zeigt noch einmal den ungeheueren Preis, den der Sohn für die dem Menschen vom Vater

erwiesene Barmherzigkeit als »Lösegeld für uns bezahlen mußte«. Dieser Preis offenbart uns gewissermaßen endgültig Gottes Verständnis der Beziehung der Liebe des Gott-Menschen zur Wahrheit über den Menschen, zu der Liebe, die an der Wahrheit darüber gemessen wird, wer der Mensch ist, sowie darüber, was der Mensch – »in den Augen Gottes« – wert ist. Erst dieser Preis führt uns tief genug in die »Theologie der Rechtfertigung des Menschen« und in ihre beiden, von uns nicht immer genügend wahrgenommen Dimensionen ein: diejenige Gottes und die des erlösten Menschen.

Kann also jemand, der anderen und sich selbst, ohne sich dessen bewußt zu sein, ungeheuren Schaden zugefügt hat, sich nach der Erkenntnis dessen ohne die geringste Unruhe noch der Feststellung »nocens sed innocens« freuen? Sollte ihn nicht zumindest von da ab die eigentlich schon immer bestehende und erschreckende Möglichkeit – und Notwendigkeit – der Umkehrung dieser Feststellung zu »innocens sed nocens!« schöpferisch beunruhigen und mobilisieren? Christi besänftigendes Gebet »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun«, enthält – und bewirkt – die Kraft, daß »die Gedanken vieler Menschen offenbar werden« (Lk 2, 35). Aber mußte denn erst getötet werden, um dann zu sehen? Zu sehen, wer da durchbohrt und getötet worden ist?

Dieses Gebet Christi ist also noch ein Grund mehr zur Beunruhigung und nicht einer weniger. Aus dieser Unruhe erwuchs die Warnung Gamaliels an die Adresse seiner »Fachkollegen«, die Theologen, – und wie sich erweist, nicht nur an die jener Zeit: »sonst werdet ihr noch als Kämpfer gegen Gott dastehen!« (Apg 5, 39). Konnte übrigens jemand tiefer und erschütternder vor dem Drama des »Bösen aus Unwissenheit« warnen, als es Christus selber schon lange vorher getan hat? Wird es irgendwann erlaubt sein, seine Warnung zu vergessen, daß sich derjenige, der aus eigener Wahl die Rolle übernimmt, andere zu führen, zuvor einer allseitigen Kontrolle zu unterziehen habe, um diese Menschen und sich selbst vor der Katastrophe zu bewahren, von der im Evangelium deutlich die Rede ist? Nur in diesem Zusammenhang lassen sich auch Christi Tränen über Jerusalem verstehen, Tränen, die er vergießt, weil »es die Zeit der Gnade nicht erkannt hat« (Lk 19, 44). Diese Tränen wären ja wohl überflüssig, wenn Jerusalem nicht imstande gewesen wäre, das zu sehen, was es nicht sah, wenn es das Licht nicht abgewiesen hätte (Joh 3, 19–20).

»Wer mich sieht, sieht den Vater«. Christus ist im Lauf seines Lebens die sich steigernde Erfüllung dieser Worte. Christus ist der Wille, den Menschen den Vater zu zeigen, denn das ist der Wille des Vaters. Alles, was er war und tat, läßt sich, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen, auf dasselbe, unabänderliche »damit sie den Vater erkennen« zurückführen. Die Sorge, den Menschen ihren Vater zu offenbaren, ist die Leidenschaft seines Lebens. In verschiedenen Varianten sieht man in ihm die gradlinige Entwicklung in Richtung auf das vollendende: »Es ist vollbracht!« Im ganzen Leben Christi sehen wir diese eine und einzige Passion und die ewige Wiederkehr dieses einen und einzigen Themas, eines Themas, das das Drama des Vaters und seines Sohnes Christus – und in ihm auch unseres – ist. Eine göttliche Passacaglia! Eine göttlich-menschliche Passacaglia! Wer wenigstens ein-

mal im Leben das Drama der c-moll-Passacaglia von Johann Sebastian Bach erlebt hat, vergibt mir gewiß einen solchen Vergleich. Seine göttlich-menschliche Passacaglia begann Christus, als »die Magd des Herrn im Heiligen Geist empfing«, also lange bevor er sie zum erstenmal selbst mit den Worten artikulierte, deren Aufzeichnung wir dem hl. Lukas verdanken: »Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meinem Vater gehört?« (Lk 2, 49). Bedeutsam ist, daß das seine ersten uns bekannten Worte sind: »was meinem Vater gehört«! Und der letzte Akt dieser Passacaglia bestünde dann in der Höhe des Kreuzes in der Übergabe dessen, »was dem Vater gehört«, in die Hände des Vaters selbst. Dieser Tod Christi wäre der letzte und abschließende Akt, wenn er nicht wegen der »Vaternennung Gottes« zu einem Akt geworden wäre, der nun ein ganz neues Kapitel im Offenbarungsgeschehen der Vaterschaft Gottes an die Menschen eröffnet: das Kapitel der siegreichen Herrschaft »der Glorie des Vaters und des Sohnes im Geiste«.

Ja, »der Glorie des Vaters und des Sohnes im Geiste«! Es muß schließlich verwundern, welche Rolle bei der Offenbarung der Glorie des Vaters und des Sohnes im Geiste der Leib zu spielen hatte. Es muß uns aufhorchen lassen, wie eng die Offenbarung der Vaterschaft Gottes mit der Verkörperung des Wortes Gottes, mit dem Sein Gottes im menschlichen Leib, mit dem Tod des Gott-Menschen und mit seiner Auferstehung verbunden ist! »Wir sahen«, konnte Johannes bezeugen. Und der unbekannte Künstler aus Chartres konnte versuchen, die »Offenbarung des Vaters« in seinem *facies ad faciem*, in der »Offenbarung der Glorie des Gotteskinds« Adam, welches sich von Christus nicht unterscheidet, in Stein zu hauen! Die künftige Herrlichkeit der angenommenen Kinder Gottes offenbart sich in der Auferstehung der Leiber. Und bei dieser Gelegenheit wird die Erhebung des Leibes, die *elevatio carnis*, auf eine Weise offenbar, *quo maior cogitari non potest*. Darf also im liturgischen Kalender ein Fest fehlen, welches ein Fest des Leibes ist: des menschlichen Leibes, welcher zugleich wirklich der »Leib Gottes« ist? (Fronleichnam, mittelhochdeutsch: *vr'onlichnam* = »Leib des Herrn«).

Warum fehlt dann in demselben Kalender immer noch ein Fest der Danksagung für das Urgeschenk in allem Beschenktsein: ein Fest der Schöpfung? Ein Fest, an dem die Kinder dem Vater danken und ihn lobpreisen und seine Freude darüber teilen, daß es sie gibt und daß sie seine Kinder sind, denn »er hat uns zuerst geliebt« (1 Joh 4, 10)! Um ein »Fest der Schöpfung« bat schon vor Jahren Antoni Goubiew. In diesem Rufen offenbart sich der zweifellos authentische *sensus fidei* des Christen, eine Art lebendiger Reaktion des Jüngers auf die Sendung des Meisters, dessen »Unter-uns-Sein« nichts anderes war – und noch ist – als nur dieses »Uns-den-Vater-Zeigen«. Kann Goubiew's Ruf nach einer Feier dessen, »was dem Vater gehört«, jemals verjähren? Ich erneuere Goubiew's Appell: Bitten wir um die Einführung eines Festes der Vaterschaft unseres Vaters, um einen Tag der besonderen Reflexion über die Quelle und den tiefsten Sinn aller Vater- und Mutterschaft auf Erden. Bitten wir um einen Tag der Besinnung über die Rolle, die der Vater dem menschlichen Leib, dem Leib der irdischen Eltern, bei der göttlichen und für immer gültigen Einführung neuer menschlicher Personen in den Kreis der »göttlichen Personenkommunion« zgedacht hat!

Das Antlitz Adams auf der Skulptur von Chartres strahlt mit einer Glorie, die ein Abglanz der Glorie des Vaters ist, mit der er das Gesicht Christi enthüllt. Es strahlt mit einer Glorie, die so deutlich und so sichtbar den Vater erfreut! Die Freude des Vaters rührt daher, daß diese Glorie die Herrlichkeit seines Sohnes von Ewigkeit her ist – und in ihm die Herrlichkeit all seiner Kinder, die durch den Sohn an der Verherrlichung des zu neuem Leben erweckten Leibes teilhaben. Es ist eine Herrlichkeit, die sein auferstandener Leib veranschaulicht!

Ohne den Tod dieses Leibes gäbe es aber keine Auferstehung. Es gäbe auch die Auferstehung unserer Leiber, unsere größte Hoffnung nicht. Ohne diesen Tod hätten wir auch dieses Gastmahl nicht schon jetzt, von dem kein Dichter je imstande gewesen wäre, es den Menschen vorzuträumen: »Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!« (1 Kor 11, 24–25).

»Darum spricht Christus bei seinem Eintritt in die Welt:
Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert,
doch einen Leib hast du mir geschaffen;
an Brand- und Sündopfern hast du kein Gefallen.
Da sagte ich: ja ich komme –
so steht es über mich in der Schriftrolle –,
um deinen Willen, Gott, zu tun.«
(Hebr. 10, 5–7, vgl. Ps 40, 7–9 LXX).

»Aufgrund dieses Willens sind wir durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt« (Hebr. 10, 10).

Es ist schwer zu erraten, ob der unbekannte Künstler aus Chartres das *facies ad faciem* Gottes mit dem Menschen im verlorenen Paradies oder aber im verheißenen Paradies festhalten wollte. Es scheint ihn nicht zu kümmern, daß jemand an sein Werk überhaupt eine solche Frage stellen könnte. Hat er dem kein größeres Gewicht beigemessen? Mehr noch! In seinem Werk fehlen jegliche Reminiszenzen an das Drama des Menschen, an seinen selbstmörderischen Versuch, unter dem Einfluß der teuflischen Versuchung, sein eigener Schöpfer sein zu wollen, aus der lebensspendenden Umarmung seines Schöpfers sich freizumachen. Es fällt auf, daß jegliche Spur des Geschehens von Sünde und Tod fehlt. Nichts von dieser Tragödie taucht auf, ohne die man sich schließlich nicht über das, was da »Mensch« ist, bewußt werden kann! Durfte er in dieser Weise alle Spuren des Bruches tilgen, den der Mensch in sich selbst hineinnahm, als er ihn zwischen sich und Gott vollzog? Es scheint, daß die Antwort auf diese Frage mit der auf die vorige zusammenfällt, auf die Frage nämlich, auf welcher Etappe der Geschichte des Menschen der Bildhauer sein »*facies ad faciem*« lokalisiert.

Sicher würde er antworten: Nichts ist imstande, das Werk, das Gott vollbracht hat, ungeschehen zu machen, nicht einmal die Sünde. Es ist zu sehr das Seinige – siehe das Gesicht Adams, das dem Antlitz des Schöpfers gleicht –, als daß er irgendwann darauf verzichten könnte. Es ist zu schön, als daß es irgendwann aufhören könnte, die Wahrheit zu sein. Das Drama des Menschen muß zum Drama des Vaters werden. Und deshalb wird dieses Drama der Liebe mächtiger sein als Sünde und Tod des Menschen. Der unbekannte Autor ist also ein Optimist. Nicht

weil er das Drama des Menschen nicht wahrnimmt, sondern obwohl er es sieht. Mehr noch, er ist nur deshalb Optimist, weil er das Drama des Menschen bis zur Neige erfahren hat. Er ist es, weil er an einem Punkt angelangt ist, von dem aus er sieht, wie sehr das Drama des Menschen zum Drama Gottes selbst wird – und einfach werden muß. Dieser Punkt ist eben Christus. Von diesem Punkt aus erscheint das Drama des Menschen als ein Drama des Kindes eben dieses – und was für eines – Vaters! »Wer mich sieht, sieht den Vater«. Er sieht den Vater... In ihm entdeckt der Mensch das ganze Ausmaß seines Dramas, aber auch eine unausschöpfliche Quelle der Hoffnung.

Das ist auch der Grund, warum der unbekannte Autor – selbst angesichts des apokalyptischen Ausmaßes des die heutige Welt quälenden Bösen – sein Werk heute nicht anders als damals in Stein hauen würde. Und er würde der Frage, ob sein Werk auf das verlorene oder das verheißene Paradies bezogen werden soll, wohl auch weiterhin kein größeres Gewicht beimessen. Vielleicht würde er antworten, daß das verlorene Paradies ja eigentlich doch nie ganz verlorengegangen ist, da mit dem Beginn der Herrschaft der Sünde über die Welt zugleich die Verheißung der Gnade gewährt wurde, einer Gnade, die – o felix culpa – größer ist als die Sünde. »Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia!« »Wo jedoch die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden« (Röm 5, 20). Der Künstler würde sich vor allem um den Glauben an die »Liebe, die stärker ist als der Tod« bemühen, damit sie der Menschensohn bei seinem Kommen immer vorfinde...

Am meisten wäre er jedoch verwundert, wenn jemand in dem, was die Quelle der Hoffnung *trotz* der Sünde ist, einen Grund zur Beendigung des sittlichen Bemühens und zur Leugnung der Notwendigkeit der Umkehr sehen wollte! Er würde wohl entsetzt auf seinen Stein weisen und ausrufen: Siehst du denn nicht, daß Gott, dein Vater, das Antlitz Christi trägt? Siehst du nicht, wem du dein Drama aufbürdest und wodurch? Siehst du nicht, was für ein Preis gezahlt werden mußte, um dir noch eine Chance zur Rettung zu geben? Siehst du denn den Preis der Barmherzigkeit nicht? Wenn auch das nicht die beabsichtigte Wirkung hätte, dann weiß ich nicht, ob unser Künstler sein Meisterwerk nicht mit dem Hammer zerschlagen würde, und zwar aus Trauer darüber, daß er es nicht vermocht hat, zu sprechen und anzurühren, daß die ganze hineingelegte Mühe sich als umsonst erwiesen hat...

»Ne respicias a quo sed quod dicitur!« – Achte nicht darauf, wer spricht, sondern darauf, was er spricht. Diese Weisung hinterläßt der hl. Thomas von Aquin seinem Schüler in der »Epistola de modo studendi«. Deshalb wohl ist der Künstler von Chartres ein Unbekannter geblieben. Er hat seinen Namen dem Stein nicht eingemeißelt. Aber weshalb hat er seiner Skulptur kein Wort, keinen Bibelvers als Kommentar beigegeben? Er glaubte gewiß, daß der jeglichen Kommentars beraubte, stumme Block auch so beredt genug sei, daß er als ein »Lied ohne Worte« jeden, der ihn betrachtet, in die Tiefe des Christuswortes »Wer mich sieht, sieht den Vater« führt und ihm durch die Enthüllung des Geheimnisses Gottes, der

sein Vater ist, das tiefste Geheimnis des Menschen – immer wieder neu – enthüllen wird.

Die tiefste Quelle der Anthro-pologie sprudelt in der Christo-logie, die das Geheimnis der Vaterschaft Gottes als das tiefste Geheimnis seiner Gottheit offenbart und auf den Gipfel der dem Menschen zugänglichen – und ihm existentiell notwendigen – Theo-logie führt.

In seiner realen Situation, der Situation des »physischen Todes« und des »sittlichen Todes«, »interessiert« den Menschen ja vor allem ein Gott, dessen Gottheit sich in der Vaterschaft und dessen Vaterschaft sich in der grenzenlosen Barmherzigkeit kundtut. »Den Menschen kann man ohne Christus nicht verstehen«, denn nur in Christus vermag der Mensch zu erkennen, wessen Vaters Kind er ist und was für einen Vater er unbedingt braucht, um nicht, sich begreifend, an sich zu verzweifeln, sondern – im Gegenteil – den Glauben an sich retten zu können. »Wer mich sieht, sieht den Vater.« Erst so erkennt er sich selbst und die Quelle seiner einzigen Hoffnung. Anthropologie und Theologie sind zwei Dimensionen einer einzigen Christologie. Diese Christologie zeigt dem Menschen die Notwendigkeit »einer Liebe, die stärker ist als der Tod«, sowie die Notwendigkeit »einer Liebe, die stärker ist als die Sünde«. Sie zeigt ihm die Liebe als ein Bedürfnis, dessen Erfüllung über den Sinn seines Lebens entscheidet. Diese Christologie zeigt dem Menschen zugleich, daß dieses sein tiefstes Bedürfnis befriedigt werden kann, indem sie ihm Gott als den barmherzigen Vater offenbart: als eine Liebe, die stärker ist als die größten den Menschen gefährdenden Nöte, nämlich sein physischer und auch sein sittlicher Tod, die Sünde. »Kind eines solchen Vaters bist du!« – das ist die theologische und zugleich anthropologische Botschaft dieser Christologie.

Johannes Paul II. begann seine zweite Enzyklika mit den Worten »Dives in misericordia«, und diese Worte entscheiden – einer achtenswerten Tradition zufolge – über ihren Titel. Sie stehen auch auf ihrer Titelseite. Sie sprechen von »Gott, der reich an Barmherzigkeit ist«, und zugleich von »Gott, der in seiner Barmherzigkeit göttlich ist«. Das lateinische Wort »dives« (reich) ist mit dem Wort »divus« (göttlich) verwandt, ähnlich wie das polnische Wort »bogaty« (reich) mit »Bog« (Gott). Es besagt, daß der Reiche erst dann reich ist, wenn er an Gott reich ist. Aber Gott, der an Gott reich ist, ist das nicht ein Pleonasmus? Gewiß, aber ist das nicht gerade beabsichtigt? Ist das letztlich Maß »des Reichtums und der Göttlichkeit Gottes« in der Auslegung des von Ewigkeit her seienden, menschengewordenen Wortes durch den Autor nicht gerade, daß *Gott die Liebe ist* (1 Joh 4, 8), was nur ein anderer Ausdruck der Wahrheit ist, daß *Gott unser Vater* ist? Ist die Barmherzigkeit Gottes nicht identisch mit der Liebe des Vaters, die er seinem Kind trotz all dessen Treulosigkeit unverändert erweist?

Deshalb sollte der Leser, der die Enzyklika »Dives in misericordia« zur Hand nimmt, ein bestimmtes Detail nicht übersehen, das eben wegen des Platzes, den es in der Enzyklika einnimmt, nicht zufällig ist. Noch ehe der hl. Vater die Ausführung seiner Botschaft vom »an Barmherzigkeit reichen« Gott beginnt, greift er nämlich zu den Worten Christi: »Wer mich sieht, sieht den Vater«. Und eben diese

Worte stellt er ganz an den Anfang. Sie wurden zum Titel des ersten, in den ganzen Text der Enzyklika einführenden Kapitels und dadurch gewissermaßen zu einem Titel der Enzyklika selbst, zu ihrem Titel und zu ihrer prägnantesten Zusammenfassung. Denn alles, was Johannes Paul II. darin verkündet, geht nicht über diese Worte hinaus und will das auch gar nicht, denn Christus selbst hat seine ganze Mission in diese Worte hineingelegt. In Christus zeigt sich der Vater selbst, er ist die »Strahlung des Vaters«, wie der Dichter Karol Wojtyła schon früher sagte. Die Offenbarung Gottes als Vater an die Menschen wurde – auch im eigentlichen Wortsinn selbst – zur Passion des Lebens Christi. Sie wurde es, und sie ist es weiterhin unaufhörlich. Denn die Fortsetzung des Dramas der Menschwerdung des Wortes dauert an! Und gerade deshalb, daß jetzt, in diesem extrem schwierigen Moment der Prüfung, niemand von uns das Christusereignis übersieht, dieses sichtbare Zeichen der unwiderruflichen »Liebe des Vaters«, einer »Liebe, die stärker ist als die Sünde, stärker als der Tod«, verweist Johannes Paul II. auf seine reale, wenn auch geheimnisvolle Anwesenheit in unserer Welt. Er will ihr damit zeigen, daß ihre heutigen Bewohner – trotz alledem! – nicht nur die Hoffnung nicht aufgeben müssen, sondern sie nicht aufgeben sollen. Die Stunde, an den Vater zu glauben, ist da! Wird der Sohn, wenn er kommt, den Glauben in uns – den Seinigen – finden?