

3. Theologie

ANDREAS-UWE MÜLLER

Der unaufdringliche Gott

Kreuzeswissenschaft im Horizont der Postmoderne¹

*Sehr geehrte Präsidentinnen und Mitglieder der Edith-Stein-Stich-
ting der Niederlande und der Edith Stein Gesellschaft Deutschland!*

Echt – das war für Edith Stein das letzte Domizil. Hier hat sie von 1939 bis 1942 im Karmel gelebt und gewohnt. Hier wurde sie an der Klosterpforte mit ihrer Schwester Rosa verhaftet und nach Auschwitz deportiert. Echt ist auch der Ort, an dem sie zum 400. Geburtstag ihres Ordensvaters Johannes vom Kreuz ihr letztes Werk »Die Kreuzeswissenschaft« geschrieben und vollendet hat, von dem daher heute die Rede sein soll.

Ich habe es immer als ein Zeichen verstanden, daß sich zum Leben Edith Steins organisch fügt, daß das Werk, das nach den ersten beiden Kapiteln (»Kreuzesbotschaft«, in der in einem biographischen Abriß die Liebe des hl. Johannes zum Kreuz geschildert wird, und »Kreuzeslehre«, die den Ertrag der Dichtung und Kommentare des hl. Johannes systematisch zu erschließen versucht) im dritten und letzten Kapitel mit der »Kreuzesnachfolge« schließt, durch ihre Kreuzesnachfolge in Auschwitz ratifiziert wird wie kaum ein anderes Buch. Hier werden Person und Handeln, Sein und Leben eins. Daß wir heute hier zusammentreffen können zur ersten und, wie ich hoffen möchte, nicht zur letzten gemeinsamen Begegnung, dazu haben die Stichtung und ihre Vorstände, insbesondere aber Sie, liebe Frau Stassen, durch ihr persönliches Engagement einen ganz maßgeblichen Beitrag geleistet. Dadurch ist aus der Pflege des Erbes von Edith Stein eine tragfähige Brücke entstanden, die uns nach so vie-

¹ Referat auf der Jahrestagung der Edith Stein Gesellschaft in Echt am 5. Mai 2007.

lem, was uns nach 1945 getrennt hat, heute im Zeichen Edith Steins verbindet und hier zusammengeführt hat. Das ist heute, wie ich meine, eine glaubwürdige Art, wie dem im verborgenen gelebten und erbeteten Geist dieser großen Frau und Kopatronin Europas heute öffentlich Ausdruck verliehen werden kann.

Wenn wir aber nicht nur Edith-Stein- oder Johannes-vom-Kreuz-Exegese betreiben wollen, dann werden wir versuchen müssen, ihre Gedanken mitten in dieses Europa und die postmoderne Welt von heute hinein zu vermitteln. Wir werden also fragen müssen, ob und wie das geht, ob also vom Werk Edith Steins und vor allem von der »Kreuzeswissenschaft« Impulse für uns ausgehen, die uns inspirieren können, in der Nachfolge dieser Kopatronin Europas dieses Europa heute aus christlichem Geist mitzugestalten.

Dazu versuche ich zunächst unter dem Stichwort die »Gotteskrise Europas« die allgemeine Situation des Abendlandes heute abzutasten, um dann im Hinblick auf die Kreuzeswissenschaft nach Wegen aus der Gotteskrise zu fragen. Da ich im Rahmen eines Vortrags nicht den Versuch machen kann, die Gedanken des Johannes vom Kreuz im einzelnen wiederzugeben und dann Edith Steins Kommentar zu Johannes vom Kreuz zu erläutern und zu bewerten, möchte ich doch zumindest fragen, welche Gedanken dieses Weges für uns heute richtungsweisend sein könnten.

DIE GOTTESKRISE EUROPAS

Brücken und Wege der Versöhnung aus einem lebendigen Glauben an Gott zu bauen ist in der Stunde Europas, in der wir uns derzeit befinden, keine Selbstverständlichkeit.

Viele einzelne Nationalstaaten stellen oft ihre Einzelinteressen vor das Ganze und können nur mühsam zueinander finden oder beieinander bleiben. Viele Staaten tun sich schwer, Rechte an ein nicht direkt demokratisch legitimes Supergebilde abzutreten. Viele Bürger Europas haben Angst, von einer undurchschaubaren Superbürokratie fern- oder gar fremdbestimmt und verbogen zu werden.

All das ist schon eine schwere Bürde, die Europa meistern muß, wenn es seine gewachsene globalisierte Verantwortung für die Menschenrechte und die Bewahrung der Schöpfung, für einen gerechten

Ausgleich von Arm und Reich und für die Mehrung oder Sicherung des Friedens auf diesem hochgerüsteten Planeten erfüllen will.

Zu all dem kommt nun aber noch dazu, daß, wie J. Habermas zeitsensibel formuliert, ein »Riß zwischen säkularen und nicht-säkularen, religiösen und nichtreligiösen Bürgern das Haus Europa«² entzweit. Am auffälligsten wird dieser Riß heute daran erkennbar, daß es nicht einmal möglich war, die Berufung auf Gott als eine der tragenden Sinnressourcen Europas in der Präambel der Verfassung zu verankern.

Wir spüren, wie Nietzsches Prognose, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist und daß Gott in unserer Gesellschaft und in den Herzen der Menschen stirbt, Wirklichkeit zu werden scheint. Ein kämpferischer, postreligiöser Laizismus erklärt uns: »Wir brauchen keinen Gott.«³ (Michel Onfray). Zu Recht können säkulare Bürger sich darauf berufen, daß die Moderne nach dem Zerfall der religiösen Einheit des Abendlandes im 16. Jahrhundert und nach der militärischen Erschöpfung der daraus resultierenden blutigen Religionskriege unter anderem aus dem Druck entstanden ist, die Probleme des Zusammenlebens ohne Rückgriff auf die strittigen religiösen Wahrheitsansprüche regeln zu müssen.⁴

Die Erfindung der säkularen Vernunft im Abendland hatte daher ursprünglich den Sinn, eine Basis der Koexistenz jenseits mit Gewalt praktizierter religiöser Wahrheitsansprüche zu finden, d.h. dazu beizutragen, Religion von Gewalt zu reinigen. Schon bald wurde der Kampf der säkularen Vernunft gegen den Absolutismus im Zeichen der Aufklärung auch ein Kampf gegen den starken Herrscher-Gott, der, so wurde ja auch kirchlicherseits erklärt, die Herrschenden auserwählt hatte, im Namen Gottes die Beherrschten zu beherrschen.

² J. Habermas, Glauben und Wissen. Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2001, nachzulesen <http://glasnost.de/doc01/011014habermas.html>, S. 2.

³ Michel Onfray, Wir brauchen keinen Gott. München 2006.

⁴ »Die Zuwendung zum Menschlich-Vernünftigen hat«, wie der bekannte Theologe W. Pannenberg unterstreicht, »nicht etwa den Charakter eines titanischen Aufstandes gegen den christlichen Gott gehabt – jedenfalls zunächst nicht, wie ich ergänzen möchte (A.M.) –, sondern sie war der einzige Ausweg aus der Not, die aus der Glaubensspaltung des mittelalterlichen Christentums und dem daraus folgenden Zeitalter der Glaubenskriege hervorgegangen war.« (W. Pannenberg, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Göttingen 1997, 26).

Aber indem sie immer mehr die Religion ins Private abdrängte und ihr jede öffentliche Bedeutung absprach oder gar in offener Feindschaft einen allgemeinen Atheismus durchzusetzen bemüht war, überschritt sie nun ihrerseits die Grenzen einer bloßen Vernunft und wurde durch ihre rigide Ausgrenzung religiöser Bürger aus der Öffentlichkeit selbst gewaltsam. Sie konfrontierte den religiösen Bürger mit der Alternative: Anpassung oder Desintegration. Beispielhaft hat der französische Philosoph und Islam-Wissenschaftler Tariq Ramadan diese prekäre Wahl anlässlich der Ausschreitungen in den französischen Vorstädten 2005 auf den Punkt gebracht: »Für muslimische Einwanderer ist die Religion untrennbar mit ihrer Herkunft verbunden. Sie haben das Gefühl, daß sie weniger gute Muslime werden, wenn sie sich von Marokkanern oder Algeriern zu Franzosen wandeln. Das macht die Eingliederung schwieriger, weil es die Muslime scheinbar vor die Alternative stellt: Selbstaufgabe oder Selbstisolation.«⁵ Der mit der Option für Religion verbundene Ausschluß aus der Teilhabe an der Welt und dem Wohlstand einer Gesellschaft wird damit aber nicht selten als Gewalt empfunden und von seiten einer fundamentalistischen Einstellung leider auch mit Gewalt beantwortet.

Aber ist der Tod Gottes im Abendland ein unumkehrbares Schicksal? Kann sich die säkulare Vernunft tatsächlich so sicher sein, daß sie alle erforderlichen Grundlagen (für die notwendige Normfindung), die zu einem gelingenden Zusammenleben unerlässlich sind, aus ihren eigenen Ressourcen gewinnen kann? Die immer stärker zu beobachtende »Tendenz zur Entpolitisierung der Bürger« läßt Zweifel daran aufkommen, ob die Bürger in modernen Staaten sich noch als Subjekte der Rechtsfindung begreifen, die hinter den beschlossenen Gesetzen stehen, oder nicht vielmehr sich aus der »demokratischen Meinungs- und Willensbildung« verabschieden und verstärkt der Neigung zu einem nur noch auf den Eigennutz bedachten Handeln – von der Steuererklärung bis zur schwindenden Bereitschaft, Verantwortung für das Allgemeinwohl zu übernehmen – nachgeben.

Die Skepsis gegenüber der eigenen Begründungs- und Wahrheitsfähigkeit der säkularen Vernunft wird inzwischen von einer ganzen Reihe von Denkern geteilt, die ihr Denken deshalb als *postmodern*

⁵ In: Der Spiegel 46/14.11.2005, 166.

bezeichnen. Denn, so ihre These, die Mächte (Staat, Wissenschaft, universalistisches Ethos), die angetreten waren, die Welt und die Religion zu entzaubern und die ganze Wirklichkeit vernünftig erklären zu können, scheinen nun selbst entzaubert worden zu sein. »Wir sind heutzutage alle mit der Tatsache vertraut, daß die Entzauberung der Welt zu einer radikalen Entzauberung der Idee der Entzauberung geführt hat; oder anders gesagt, daß die Entmythologisierung sich am Ende gegen sich selbst gewendet hat, indem sich das Ideal der Liquidierung der Mythen selbst als Mythos erwiesen hat.«⁶

Denn je mehr sich die säkulare Vernunft unter dem Vorbehalt eines methodischen Atheismus, der oft fließend in einen ideologischen Atheismus umkippte, anschickte, die Wirklichkeit vernünftig zu erklären, desto mehr ist ihr fraglich geworden, was wirklich ist. Greifen wir nur drei Hinweise heraus, die postmoderne Autoren anführen:

Löst die Physik die Welt nicht in immer kleinere Strukturen auf, die oft nur hypothetisch gesetzt, immer weniger greifbar sind und immer weniger mit dem zu vermitteln sind, womit wir es in unserer Alltagswelt zu tun haben? Wird uns dabei nicht fraglich, was eigentlich noch wirklich ist?

Verlieren wir in einer fast durchgängig von den Medien und vom Konsum beherrschten und gleichgeschalteten Lebenswelt nicht zusehends die Fähigkeit, zwischen Wahrheit und Meinung, zwischen künstlich erzeugten und natürlichen Bedürfnissen, also dem, was wir wirklich wollen und brauchen, zu unterscheiden, so daß sich immer mehr die Frage stellt, ob wir leben oder eher gelebt werden? Hat sich die Welt im Zuge der Globalisierung (vgl. F. Lyotard, M. Fukuyama) nicht in eine Vielzahl von unübersichtlich gewordenen Schichten aufgelöst, ohne daß effiziente gemeinsame Strukturen in Sicht wären, die die »Weltrisikogesellschaft« (U. Beck) neu verklammern und eine pazifizierende Brücke der Verständigung gegen die wachsenden Spannungen und militärischen Drohgebärden der Mächte bauen könnten.

Wenn sich für eine postmoderne Vernunft Wirklichkeit und Wahrheit auflösen, dann hat das für die Religion, wie es scheint, zunächst eine ganz positive Bedeutung: die postmoderne Vernunft legt den Streit um die Existenz oder Nichtexistenz Gottes zu den Akten,

⁶ G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart 1996, 19.

denn »nur eine ›absolutistische‹ Philosophie kann sich ermächtigt fühlen, die religiöse Erfahrung zu leugnen.«⁷

Daher ist für die postmodernen Erben Nietzsches und der säkularistischen Fortschrittsideologien die Frage: »Warum sollte also die Religion heute nicht wiederkehren?« durchaus verhandelbar. Freilich kann im Horizont der Postmoderne nur eine solche Religion wiederkehren, die die Schwäche der Vernunft ernst nimmt und selbst bereit ist, ihren eigenen Glauben radikal zu relativieren, zu individualisieren und aus der Religion ein großes Fest, ein Event zu machen, das uns von Zeit zu Zeit aus unserem rigiden Alltag herausholt und zur allgemeinen Ästhetisierung des Subjekts beiträgt. Tragfähige und kritisch belastbare Kriterien, wie eine aktive Toleranz denkbar ist, die den unüberschaubaren Pluralitäten der individualisierten Welten vermittelbar wäre, sucht man bei postmodernen Autoren in der Regel jedoch vergebens. »Die entscheidende Schwierigkeit postmodernen Denkens scheint mir darin zu liegen, das genuin Anders- und Fremdartige des anderen in seiner Unantastbarkeit zu hüten, ohne es aus dem Gegenüber in ein bloßes Nebeneinander gleiten zu lassen. Dies gilt insbesondere für das Verhältnis zu anderer Freiheit ...«⁸

Angesichts solcher Aussichten fragt der Münsteraner Theologe Johann Baptist Metz in seinem neuesten Buch »Memoria Passionis« (2006) zu Recht: »Ist unsere intellektuelle Kultur nicht längst von der moralischen zur ästhetischen Betrachtung der Welt übergegangen? ... Das moralische Klima in Europa schwankt zwischen dem erklärten Willen zur moralischen Suspension überhaupt und der *Kleinen Moral* postmoderner Spielart. Diese *Kleine Moral*, das ist die Moral mit den verkleinerten und beweglichen Maßstäben: mit dem Verzicht auf allzu langfristige, gar lebenslange Loyalitäten, mit dem Selbstverwirklichungsvorbehalt bei jedem Risiko, mit dem Insistieren auf Umtauschrecht bei jeglichem Engagement, aber eben auch ganz allgemein die Moral mit der Individualisierung aller Konflikte, mit der Vergleichsgültigung gegenüber dem großen Konsens, mit der Verdächtigung aller universalistischen Begriffe ... Diese *Kleine Moral* ist die Moral der *befriedigten Mehrheit*, die sich kaum

⁷ G. Vattimo, *Jenseits des Christentums*. München 2004, 13.

⁸ H. Verwey, M. Blondels Kritik des ›Dilletantismus‹ und das ›postmoderne‹ Denken. In: G. Fuchs/A. Raffelt/ P. Reifenberg, *Das Tun – Der Glaube – Die Vernunft*. Regensburg 1995, 16–33, S. 31.

um die unbefriedigten Minderheiten, um die Leiden der anderen kümmert.«⁹ Letztere Bemerkung dürfte noch untertrieben sein, da die Mehrheit der Weltbevölkerung heute leidet.

In seinem aufsehenerregenden Gespräch mit dem Philosophen Jürgen Habermas hat Papst Benedikt XVI., damals noch Kardinal Ratzinger, daher zu bedenken gegeben: »Der Blick für die wesentlichen Werte kann der Vernunft sehr wohl verlorengehen.«¹⁰ Auch nach Habermas selbst, einst ein glühender Verfechter einer rein säkularen Vernunft, kann sich die säkulare Vernunft heute nicht mehr so sicher sein, daß die Modernisierung der Gesellschaft nicht »entgleisen« kann und daß sich nicht »die Art Solidarität aufzehren kann, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist«¹¹. Die säkulare Vernunft habe allen Grund, ihre säkularistischen Grenzüberschreitungen zu überdenken, die ihrem eigenen Grundsatz eines weltanschaulich-neutralen Staates nicht entsprechen, und die Koexistenz mit der Religion neu zu bedenken. Auch Papst Benedikt XVI. hat in den letzten Jahren immer wieder davon gesprochen, daß Vernunft und Religion heute »zu einer gegenseitigen Reinigung und Heilung berufen sind«, daß sie sich »gegenseitig brauchen und gegenseitig anerkennen müssen«¹².

Aber wie kann der Glaube einer autonomen Vernunft etwas vermitteln? Nur, wenn er die Vernunft für ihr Eigenstes öffnet und die Vernunft das auch nachzuvollziehen vermag. Und wie kann sich die autonome Vernunft ihrer Grenzen bewußt werden, wie kann sie die Religion, die sie bisweilen bekämpft hatte, anerkennen? Letztlich doch nur von innen heraus, d.h. wenn sie erkennt, daß der Logos des Glaubens und der Logos der Vernunft zumindest keine Gegensätze darstellen.

Habermas hat in der Auseinandersetzung mit Ratzinger von seiten einer säkularen Vernunft seine Vorstellungen entfaltet, wie heute Glauben und Wissen nicht nur nebeneinander, sondern miteinander leben können.

Dieser Beitrag müßte aber nun auch von seiten des Glaubens ergänzt werden. Es müßte gefragt werden: Wie kann der Glaube zur

⁹ J. B. Metz, *Memoira Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg 2007, 72.

¹⁰ J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Freiburg 2005, 45.

¹¹ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt 2005, 112f.

¹² J. Ratzinger, *Werte*, 39.

Selbsterhellung einer selbstkritisch gewordenen Vernunft beitragen, ohne daß sich diese übertölpelt weiß und jegliche Einmischung des Glaubens als Zumutung zurückweist?

Wer diese Frage wirklich mit Inhalt füllen will, wird kaum um den Beitrag herumkommen, den Johannes vom Kreuz (und in seiner Spur Edith Stein) zur Lösung dieses Problems geliefert hat.

Gewiß will Johannes den Menschen in erster Linie zu Gott führen und gerade auch den Glauben von gewaltsamen Gottesbildern reinigen. Er spricht dabei aus einer tiefen, lebendigen Gotteserfahrung und aus einer unmittelbaren Gottesnähe heraus, die nicht jedem zuteil wird und deren Gottinnigkeit daher auch nicht jeder nachzuvollziehen vermag. Edith Stein merkt daher kritisch an, daß bei Johannes der andere Mensch zu kurz komme, und bemüht sich diese Lücke zumindest teilweise auszufüllen.

Aber Johannes will zugleich den Menschen dort abholen, wo er steht: mitten in der Zerstreuung und Hetze einer Alltagswelt, die jeder von uns erlebt und wohl auch erleidet, so wie Johannes sie selbst erlebt und erlitten hat. Und von dieser Seite aus können auch wir zumindest den Versuch machen, den Gedanken des Johannes rational nachzuvollziehen.

2. DER WEG DER DUNKLEN NACHT ZUR INNEREN MITTE ALS WEG DER SELBSTERHELLUNG DER SÄKULAREN VERNUNFT UND DER WIEDER- ENTDECKUNG DES UNAUFDRINGLICH-LIEBENDEN GOTTES

Nach Johannes, der als Prior mitten in der Welt stand und mit vielen Verwaltungsaufgaben seines Ordens ausgelastet war, finden wir uns immer schon vor in einer Welt, d.h. inmitten von kulturellen Gegebenheiten, die wir nicht gemacht haben, umgeben von Menschen, die etwas von uns wollen, von Tieren, Pflanzen, Dingen, von Aufgaben und Pflichten, die uns einfordern, von Begegnungen und Sachen, die Eindruck auf uns machen und Eindrücke hinterlassen, ohne daß wir sie herbeigerufen hätten, die unsere Aufmerksamkeit erzwingen. Unser Alltag dreht sich zum größten Teil darum, mit all diesen Ansprüchen und Aufgaben, die von außen an uns herangebracht werden, zurechtzukommen und darin unseren eigenen Stand zu finden und Bestand zu haben. Bei all den Sorgen, die wir dabei täglich haben, und bei allen Besorgungen, die wir täglich zu erledigen

gen haben, erleben wir uns oft selbst mehr als Getriebene denn als treibende Kräfte; wir erleben uns dabei oft wie Reisende, die immer einem schon fahrenden Zug hinterherrennen.

Dem Rat, uns genießend ins Reich der Sinne zu stürzen, wie ihn uns heute oft postmoderne Autoren geben, oder eine ästhetisch-spielerische Existenz zu führen, ist Johannes gegenüber skeptisch. Ist die Erfahrung der Reizüberflutung nicht auch eine leidvolle Erfahrung, weil wir Dinge nicht mehr verarbeiten können? Verlieren wir nicht im Druck der sinnlichen Reizüberflutung täglich uns selbst? Werden wir dadurch nicht fremdbestimmt und treiben oberflächlich dahin, ohne Ziel und Sinn?

Johannes legt uns einen anderen Weg nahe, der unsere ganze Fixiertheit auf das Nächstliegende und Endliche – und damit auch auf die säkulare Vernunft, die ganz bei der Immanenz der Welt verweilen möchte – aufbrechen und von innen her erhellen möchte; versuchen wir, ihn denkend Schritt für Schritt mitzugehen. Betrachten wir diesen Weg, den Edith Stein unter dem nüchternen Titel »Kreuzeswissenschaft« systematisch zu erfassen suchte.

Dieser Weg der Loslösung – so wollen wir das nicht ganz einfach zu übersetzende Wort »mortification« wiedergeben – muß also dort beginnen, wo wir als konkrete, leibhaftige Menschen stehen, also mit der Welt der Sinne, denn, so Edith Stein Johannes kommentierend, »die Welt mit den Sinnen wahrnehmen, ist ja natürlicherweise der feste Grund, der uns trägt.« (KW 39)¹³

2.1 Reinigung der Sinne

Der Weg der Reinigung oder Loslösung beginnt daher also bei der Sinnlichkeit des Menschen.

Mit unseren Sinnen sind wir offen für die Welt, und wir wollen sie gestalten. Wir können schmecken, riechen, tasten, sehen und hören. »Im allgemeinen«, so Edith Stein, läßt sich der Mensch »in seinem Tun und Treiben von Trieben und Begierden leiten, in Nahrung und Kleidung, Arbeit und Ruhe, Spiel und Erholung, im Verkehr mit anderen« (KW 40). Aber in der Regel können wir weder unseren Hunger und Durst, d.h. unseren Selbsterhaltungstrieb, mit dem wir uns die Welt regelrecht einverleiben, noch unsere Sexualität (Arter-

¹³ E. Stein, Die Kreuzeswissenschaft (=KW), ESW I, 1983.

haltungstrieb) voll und ganz ausleben. Wenn wir immer mehr Sex haben, immer mehr essen und trinken, immer mehr konsumieren und haben – werden wir dadurch wirklich glücklicher oder nicht vielmehr immer satter, überdrüssiger, leerer? Es scheint, als bringe die Logik des Immer-Mehr im Sinnlichen letztlich keine Erfüllung, als sei unser wirklicher Hunger von ganz anderer Art, durch nichts Sinnliches wirklich zufriedenzustellen.

Überdies wird zu bedenken sein, daß in unserem Alltag eine Überfülle an Reizen, Informationen, Bildern, Eindrücken auf uns einströmen. Überall ist irgendwo Lärm, sind Gerüche, von denen wir regelrecht überfallen werden. Wir müssen täglich mehr aufnehmen, als uns guttut und als wir verarbeiten können. Dabei kann einem die Freude am Sinnlichen reichlich vergehen. Leiden wir nicht gerade unter der Reizüberflutung, der Informations- und Terminfülle, die uns unsere Zeit rauben und uns nicht zu uns selbst kommen lassen?

Und überdies vergessen wir ja zumeist auch, daß wir mit unseren Entwürfen immer schon ein Netz über die Dinge legen, daß wir die Dinge sozusagen nur aus unserem Blickwinkel sehen, ob sie für uns nützlich sind und gut. Und dabei beginnen wir die Dinge und die Menschen und auch Gott gar nicht mehr zu sehen, wie sie sind, sondern wie wir sie wollen und brauchen. Wenn wir aber so alles nach unserem Bilde gestalten, dann begegnen wir in allem, was uns begegnet, nur noch uns selbst. So aber haben wir keinen wirklichen Blick mehr für die Dinge und den Reichtum der Welt, auch wenn wir immer mehr sehen, hören und aufnehmen.

Wir wissen das alles vielleicht irgendwie ebensogut wie Johannes vom Kreuz, aber wir tun uns schwer, uns aus diesen Gewohnheiten zu lösen. So wie wir ja allabendlich beim Fernsehen hin und her zappen, von diesem in jenes Programm, kaum eine Sendung richtig sehen und am Ende den Eindruck haben, es hat sich eh nicht gelohnt, wir haben unsere Zeit verschwendet und dabei selbst verloren. Und dennoch tun wir es täglich immer wieder.

Oft muß daher der Anstoß zur Umorientierung von außen kommen, damit er nachhaltig wird, etwa durch die Erfahrung von Krankheit und Leid oder eine andere Prüfung. Hier handelt es sich um Lebensphasen, in denen wir gezwungen werden, uns auf das zu besinnen, wovon wir wirklich leben und was wir wirklich brauchen. Hier machen wir dann oft die Erfahrung, daß man, indem man sich

zurücknimmt, erst wirklich weit und offen werden kann, daß man plötzlich einen Blick für Dinge und vor allem für das elementar Wichtige bekommt, an dem man bislang einfach vorbeigelaufen ist, weil so viel anderes unsere Sinne ganz ausgefüllt hat und wichtig schien, was sich näher betrachtet als zweitrangig erweist. So führen uns diese Phasen wieder an die Wahrheit oder die innere Mitte unseres Lebens heran. Es ist ja sicher kein Zufall, daß Johannes gerade im Gefängnis, also an einem Ort äußerster Eingeschränktheit, diese innere Mitte neu und besonders intensiv entdeckt. Die Freude an dieser Neuentdeckung der Welt, wo die Sinne in ihrem Welteroberungsdrang und in ihrem Zwang ganz zum Schweigen gebracht werden, wo wir unsere allzu engen Bilder verlieren, macht ihn zum Dichter, der eine neue innere Freiheitserfahrung besingt.

Nur wer seine Sinne von dem entleeren und freimachen kann, was sie von außen überfällt, also nur wer die Kraft hat, von innen heraus zu agieren und dem, was von außen an uns herantritt, Einhalt zu gebieten, der wird wirklich frei. Nur wer sich lösen kann, wer sich zurücknehmen kann, wird offen für das andere als anderes und damit für den Reichtum des Seins. Nur wer offene Ohren hat, kann hören, was andere wirklich sagen usw. Dazu aber muß man erst einmal seine Ohren verschließen, die Augen zumachen, um von innen heraus jenen Abstand zu allem zu finden, der uns guttut, weil er erst wirklich Nähe ermöglicht.

Befreite Sinnlichkeit ist also eine solche, die sich nicht von den vitalen Trieben lenken und leiten läßt, die darauf drängen, daß wir uns das Unsere möglichst direkt und ohne Umwege einverleiben, sondern die sich zurücknehmen kann, damit sie sensibel wird für das, was uns in die Sinne fällt. Wo unsere Sinne immer übertoll und überfüllt sind von Reizen, von Eindrücken und Stimmen, wo wir immer schon von einem zum nächsten hasten und geführt werden, ohne zur Ruhe zu kommen, da sind wir eigentlich weder recht bei uns noch beim anderen, sondern haben uns irgendwo dazwischen verloren. Wen mag es da verwundern, wenn wir deshalb immer weniger die Erfahrung des Staunens machen oder eines positiven Überraschtwerdens, das uns zu Herzen geht und uns verwandeln kann. Wo das aber nicht mehr möglich ist, da wird das Leben leer und schal, man fühlt sich ausgebrannt und gehetzt, weil man in allem letztlich doch nur immer demselben begegnet: sich selbst und letztlich auch im Gefängnis der eigenen Umtriebigkeit mit sich al-

lein bleibt. Die Reinigung der Sinne, das Loslassenkönnen von Eindrücken und Triebwünschen schränkt uns nicht ein, es macht uns weit. Es ist die notwendige Bedingung dafür, daß anderes uns wirklich begegnen und bereichern kann.

2.2 Die Reinigung des Denkens (Verstandes)

Aber es genügt nicht, nur die Sinne zur Ruhe zu bringen, denn auch in der Ruhe der Sinne denkt das Denken weiter und rechnet weiter mit dem, was noch getan werden müßte. Auch das Denken muß zur Ruhe gebracht werden, damit es weit werden kann.

Der denkende Verstand hat es dabei immer mit Einzelem zu tun: der denkende Verstand des Alltags mit den vielen Einzelheiten des Alltags, der denkende Verstand der Wissenschaft mit den einzelnen Fakten.

2.2.1 Der Alltagsverstand und die Frage nach der Wahrheit meines Lebens

In der Alltagswelt sind wir immer mit einzelem beschäftigt, das Zeit braucht und unsere Zeit verbraucht, und müssen schauen, daß wir es irgendwie zusammenzubringen und zu organisieren verstehen, damit die Alltagswelt funktioniert und wir *alles richtig machen*. Dabei werden wir oft kopflos und hektisch und funktionieren nur noch, weil vieles, was zu bedenken ist, nur von außen auf uns zukommt und uns äußerlich bleibt. Wo aber nichts mehr von innen herauskommt in unserem Denken und Planen, da verlieren wir die innere Mitte, aus der wir leben, und das Ganze, um das es uns im Leben geht, den Sinn oder die Wahrheit unseres Lebens aus dem Blick. Indem wir an vieles denken, gerät oft das aus dem Blick, dem wir unser Leben verdanken. Immer wieder verlieren wir dabei jene Begegnungen und Erlebnisse aus dem Blick, die uns die Augen geöffnet haben für unser Leben, für das, was wir sind und wofür wir da sind.

Es gibt Eindrücke, Begegnungen, Erlebnisse, die wir niemals vergessen können und die unser Leben bestimmen, weil sie uns das Tor zum Leben aufstoßen und uns helfen, uns selbst zu verstehen und zu finden. Solche Eindrücke dürfen unter den Eindrücken, die auf uns einströmen, niemals vergessen werden, wenn unser Leben seine innere Mitte nicht verlieren soll.

Denn die Wahrheit meines Lebens finde ich nicht in den Einzelheiten, sondern in Ereignissen und Begegnungen, die uns das Ganze unseres Lebens erschlossen haben. Solche ganzheitlichen Erfahrungen, in denen ich als ganzer Mensch angesprochen bin, sind es, aus denen die Einzelheiten ihren Sinn erhalten, wie z.B. eine beglückende und befreiende Begegnung, eine große Liebe, die Nähe zu einem heiligen Menschen. Leben erschließt sich mir hier nicht in erster Linie, indem ich auf die einzelnen Worte und Gesten oder sonstige Lebensäußerungen dieses Menschen achte, sondern indem ich in der und durch die Mannigfaltigkeit der Worte, Gesten und Lebensäußerungen auf das eine achte, das darin zur Sprache kommt: auf das Du, auf Dich, der Du Dich mir als der Eine und Einmalige in der Mannigfaltigkeit Deines Daseins bezeugst, mich ganz und gar ansprichst und mir Leben eröffnest. Wo dies geschieht, da stehe ich dann vor einer Entscheidung: Ich muß in meiner Freiheit darüber entscheiden, ob ich mich auf Dich einlasse, ob ich Dir vertraue und auf Dich setze, ob ich den Weg gehe, den Du mir eröffnest. Dies ist dann der entscheidende Schritt, durch den sich mir anderes als anderes, durch den sich mir aber darin auch mein Leben erschließt, der Schritt des Glaubens, der sich nicht durch einen rechnenden Verstand aus vielen Einzelheiten zusammensetzt, sondern durch einen Akt des Vertrauens, der in den Einzelheiten das Ganze sieht. Die »Freiheit des Glaubens verschenkt sich an den hin, der ihr glaubwürdig begegnet.«¹⁴ Und dieses Sich-Verschenken des Glaubens, durch das sich uns erst Leben erschließt, ist und bleibt für einen bloß rechnenden und also berechnenden Verstand immer ein Wagnis, vor dem er Angst hat und dem er mit Mißtrauen begegnet. Denn, indem er sich auf den anderen einläßt, gibt er sich ja selbst aus der Hand. Der Weg von dir zu mir, zum Wir – der Weg des zwischenmenschlichen personalen Glaubens wie auch der Weg des Glaubens an Gott – geht durch ein Dunkel der Unsicherheit zu den neuen Ufern der Gemeinsamkeit.

2.2.2 Wissenschaft und die Suche nach Wahrheit

Dem denkenden Verstand der Wissenschaft geht es darum, die Welt zu begreifen, in der wir leben. Der wissenschaftliche Verstand zerlegt die Welt durch seine Untersuchungsmethoden. Er ist an einzel-

¹⁴ B. Welte, Was ist Glauben? Freiburg 1983, 58.

nen Fakten interessiert, die er in Sätzen protokollieren kann. Wissenschaftliche Sätze wollen Sachverhalte beschreiben, mit denen sie sich auf Tatsachen beziehen. Und die Gesamtheit der wahren Sätze – das wäre dann sozusagen der Idealfall der Wissenschaft – beschreibt die gesamten wahren Tatsachen, d.h. die Welt.

Sachverhalte sind faßbar, gar exakt faßbar, insofern sie in ihrer Bestimmung faßbar sind. »Insbesondere sind sie in ihrer Bestimmung faßbar, sofern sie meßbar sind. Bestimmungen, insbesondere meßbare Bestimmungen, bedeuten aber auf jeden Fall Grenzen. Damit aber bedeuten sie Endlichkeit.«¹⁵

Das Grenzenlose ist nicht meßbar, und daher ist für das Grenzenlose oder für Gott in der Wissenschaft auch kein Platz. Andererseits ist es Voraussetzung dafür, daß wir überhaupt Grenzen ziehen können.

Denn wir bewegen uns immer schon in einem unser Denken übertreffenden und umfassenden Horizont, von dem aus wir je nach methodisch definierter Perspektive Untersuchungsobjekte ausgrenzen, und zwar durchaus so, daß sich dabei verschiedene Wissenschaften unter je verschiedenem Blickwinkel mit einer Sache beschäftigen und zu durchaus sehr unterschiedlichen Resultaten kommen. Daher können wir auch das Ganze der Welt nicht aus einzelnen Tatsachenbausteinen wieder zusammensetzen, das würde ja bedeuten 1) daß wir den Schlüssel dazu im voraus kennen müßten, 2) daß alle wissenschaftlichen Hypothesen, alle daraus gewonnenen Tatsachen wahr und notwendig wären, was ja nicht der Fall ist und 3) daß alle Perspektiven der Forschung spannungsfrei vermittelbar wären.

Jedenfalls setzt die Eingrenzung von Sachverhalten – sei es mit unserem Alltagsverstand oder mit unserem wissenschaftlichen Verstand – voraus, daß wir als Menschen uns in einem Ganzen zu bewegen vermögen, das wir als solches gar nicht mehr umgreifen können, daß also unser Denken immer schon auf einen Inbegriff von Wirklichkeit ausgreift, der schlichtweg notwendige Voraussetzung von allem ist, den alle Tatsachen der Welt nicht einzuholen vermögen, da er alles Endliche übersteigt.

Dieser Sinn, der uns an der Wurzel unseres Denkens eingeschrieben ist, kommt uns aber nur in den Blick, wenn wir unseren denkenden und rechnenden Verstand vom Einzelnen auf das Ganze richten,

¹⁵ B. Welte, Religionsphilosophie. Freiburg 1978, 35.

wenn wir das einzelne zum Schweigen bringen und uns immer wieder die Frage nach dem Sinn unseres Lebens und dem Sinn des Ganzen stellen. »Der Wahrheitssucher«, so Edith Stein Johannes vom Kreuz kommentierend, also derjenige, dem es nicht nur um das einzelne, sondern um das Ganze geht, von dem das einzelne zehrt, um die innere Mitte, auf die alles Denken immer schon geht, »lebt vorwiegend im Herzpunkt der forschenden Verstandestätigkeit; wenn es ihm wirklich um *die* Wahrheit zu tun ist ..., dann ist er vielleicht Gott, der die Wahrheit ist, und damit seinem eigenen Innersten näher, als er selbst weiß.« (KW 145)

2.3 Die Reinigung des Gedächtnisses

Zu unserem Erkennen gehört aber auch notwendig das Gedächtnis. Es gehört dazu ein gutes Gedächtnis, dem nichts entgeht und nichts entfällt, das sich viele Einzelheiten genau merken und diese abrufen kann, wenn es sie braucht. Es gehört dazu aber auch das kreative Gedächtnis, das sich aus der Erinnerung an das, was gewesen ist, Dinge vorstellen und ausmalen kann, die noch nicht sind, aber sein könnten, das uns also nicht nur aus der Vergangenheit an die Gegenwart, sondern darüber hinaus auch an die Zukunft heranzuführt. Aber auch das beste Gedächtnis kann uns nicht alle Einzelheiten, die wir jemals erlebt haben, wiederholen, und es kann uns nicht über die Grenzen der Zeit hinaustragen. Auch das beste Gedächtnis, das die verschiedenen Dimensionen der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) versammelt und zusammenhält, zehrt letztlich vom Geschenk der Zeit, die es nicht gemacht hat, sondern in der es sich bewegt. Und auch hier: Wie schwer fällt es uns, unsere zeitliche Existenz zurückzunehmen und uns klar zu machen, daß wir sterbliche Wesen sind, die vom Geschenk der Zeit zehren, das sie nicht gemacht haben. Bei uns einzukehren, unsere Gedanken zum Grund aller Zeit, aus dem wir letztlich leben, hin zu kehren, dafür haben wir zumeist keine Zeit, weil wir so viel zu tun haben und unsere Zeit sich in Tausende von Augenblicken zersplittert, die kaum einen inneren Zusammenhang haben. Wo wir aber einmal einen Augenblick verweilen und das Drängen der Zeit zur Ruhe kommen darf, wo wir unser Gedächtnis aus seinen Zerstreuungen sammeln und hinlenken auf dieses rätselhafte Geschenk der Zeit, da erst kommt uns der Anfang vor aller Zeit in den Blick, und da erst rühren wir

auch an das Ende aller Zeit, worin sich alle Augenblicke sammeln und geborgen sind. Da erst rühren wir an das unendliche Geheimnis, das aller Zeit mächtig ist, und erkennen uns als die Sterblichen, die vom Geschenk der Zeit zehren und denen alle Momente ihres Lebens »je nur auf Widerruf gestundete Zeit« (I. Bachmann) sind.

2.4 Reinigung des Wollens

Aber wollen wir dies alles denn? Menschsein entfaltet sich ja nicht nur in den Sinnen, im Denken oder im Gedächtnis, sondern auch im Wollen. Wir sind von Anfang an so zur Welt gekommen, ohne wollen gewollt zu haben, wie der französische Philosoph M. Blondel sagt, aber auch ohne nicht wollen zu können, denn selbst wenn wir nicht wollen oder nichts wollen, dann wollen wir. Wir sind also so in der Welt, daß wir immer schon etwas wollen, daß es uns immer schon um etwas geht. Man kann sich dabei regelrecht darein verbeißen, seinen Willen und seine Ziele durchzusetzen. Wo dies allgemein der Fall ist, da wird aus dem Leben die Bühne für einen großen Daseinskampf, in dem alle gegen alle kämpfen, in dem der Stärkere sich durchsetzt und der Schwächere verliert.

Halten wir vor allem einmal fest: Es geht uns also in unserem Wollen niemals nur um einzelne Dinge, sondern in den einzelnen Dingen, um die sich der Alltag dreht, und über diese hinaus geht es uns um uns selbst. Wir wollen in allem immer auch uns selbst. Wir wollen uns selbst erhalten und selbst gewinnen. Wir wollen Bestand und Zukunft haben. Aber kann der Wille dieses Ziel im Kampf aller gegen alle wirklich erreichen? In diesem Kampf gewinnt man, aber man geht auch unter. Es setzt sich heute dies, diese Mode oder diese Idee durch und morgen eine andere. So aber erreicht man kaum das, was alle wollen können, sondern immer nur, was aufgrund irgendwelcher Umstände die Stärkeren oder Gewitzteren durchsetzen. Zwischen dem durchgesetzten Recht und der Gerechtigkeit klafft also eine schmerzhaft Lücke. Wo wir dies spüren, wo wir diese Lücke spüren, da haben wir ein Gespür dafür bewahrt, was der Wille eigentlich will: Er will im Grunde mit allem übereinstimmen. Er will im Grunde das, was jeder einzelne will und also alle aus freiem Willen wollen und bejahen können. Das aber wird von alters her das Gute genannt, und das Gute aus ganzem Herzen zu wollen, heißt lieben. Ein gerechter Wille ist daher zugleich ein guter Wille.

Aber es ist natürlich auch hier ein Kreuz mit unserem Wollen. Wir wollen so viel und haben dabei immer Angst, zu kurz zu kommen. Wir tun uns schwer, widerspruchsfrei zu wollen, was wir wirklich wollen: das Gute, damit die Güte in dieser Welt zum strahlen komme, die wir uns dann doch alle ersehnen. Wir leben gerne von der Güte der anderen, aber wir vergessen oder verdrängen dabei, daß die Güte auch in uns, in unserem Innersten wohnt und darauf wartet, daß sie auch in uns zum Scheinen kommen darf.

Um in unserem Wollen aber zu einem guten Willen und zum Guten zu gelangen, müssen wir das, was wir im einzelnen wollen, ins Licht des Ganzen zurückstellen, uns in allem, was immer wir tun, auf das Gute selbst, auf das, was alle wollen können und wohin alle unterwegs sind und was von alters her als Inbegriff Gottes gilt, ausrichten. Wer dies willentlich und freiwillig tut, der richtet sich daher immer schon auf Gott aus. Dies ist der Sinn der vielzitierten Worte Edith Steins: »Wer nur hier und jetzt das Rechte sucht und so entscheidet, wie er es zu erkennen glaubt, der ist eben damit auf dem Weg zu Gott und auf dem Weg zu sich selbst, ob er es weiß oder nicht.« (KW 147)

3. DER UNAUFDRINGLICH-LIEBENDE GOTT

Blicken wir auf den Weg zurück, den wir mit Johannes in der Dunklen Nacht durchschritten haben, dann kann auch der säkularen Vernunft einleuchten, daß sie, wenn sie nur beim Endlichen verweilt, gar nicht die ganze Weite ihres Vermögens ausschöpft, sondern ohne Maß und Ziel Gefahr läuft, sich im Endlichen zu verlieren. Und es ist auch klar geworden, daß die Reinigung der Sinne, des Verstandes, des Wollens und des Gedächtnisses uns weder vom anderen noch von uns selbst wegbringt, sondern uns wirklich erst öffnet für den anderen und für die ganze Weite dessen, was wir eigentlich sein können.

Es ist gezeigt worden, daß eine konsequente Sammlung der Sinne, des Denkens, des Wollens und des Gedächtnisses als der menschliches Dasein gestaltenden Grundkräfte die säkulare Vernunft in eine immer größere Weite und Freiheit führen und an ihren letzten Grund rühren läßt. Dort steht sie aber vor einer Entscheidung, die ihr keiner abnehmen kann und die sie in Freiheit selbst treffen muß: ob sie sich

öffnet für den auf dem Grund ihrer Seele immer schon wirkenden lebendigen Gott, damit er sie wirklich berühren und umgestalten kann, so daß sie verwandelt werde, oder ob sie sich verschließt und ihre Freiheit allein genießen möchte, mit keinem teilen will und sich ganz aus sich selbst zu verstehen versucht. Dazu kann sie nicht gezwungen werden, denn man kann Liebe nicht erzwingen – weder die Liebe zu den Menschen noch die Liebe zu Gott. Das gibt Johannes vom Kreuz den Glaubenden in einer Zeit der Inquisition und der Glaubenskriege zu bedenken, wo nicht selten, wie auch später in der Geschichte Europas, politische Interessen in einer unheiligen Allianz mit massiven Gottesvorstellungen verbunden worden sind, und das gibt er uns (als Glaubenden) in der gegenwärtigen Lage Europas und – wie wir gesehen haben – mit überzeugenden Gründen allen religiösen Menschen zu bedenken. Gott läßt den Menschen zwar niemals los, aber er liebt ihn so sehr, daß er ihn frei sein läßt. Und in dieser Freiheit kann der Mensch sich auch für Gott verschließen: das ist das Kreuz seiner Freiheit, denn der Mensch freut sich nicht nur an seiner Freiheit, sondern er leidet auch an ihr. Freiheit ist ja kein fester Besitz, sie kann sich auch verirren durch unser Tun, unser Unterlassen oder durch unsere Schuld. Wir fragen uns also immer wieder: Wer oder was ist es wert, daß ich dafür meine Freiheit riskiere? Wo finde ich den Boden meiner Freiheit, die mir Bestand gibt.

Wir können uns aber auch der lebendigen Weite Gottes öffnen und die Erfahrung machen, daß wir auf den Abgrund unserer Freiheit kommen. In dieser Hinsicht weist uns heute in einer säkularen Welt Johannes vom Kreuz und ihn kommentierend Edith Stein einen gangbaren und wohl auch für die säkulare Vernunft glaubwürdigen Weg. Für den Glaubenden, der auf der letzten Wegstrecke des Glaubens, die ihn vom säkularen Bürger unterscheidet, eine freie Entscheidung durch seine freie Hingabe an Gott treffen muß, liest sich dieser Weg dann wie die Sammlung auf die innere Mitte von allem und wie ein »immerwährendes Gebet«. Denn die Sammlung setzt sich ab vom Gerede und Getriebe. In der Sammlung des Schweigens ist alles gesammelt, Sinne, Denken, Wollen und Gedächtnis, die innere und äußere Welt. »Die Sammlung des Schweigens ist aber noch mehr als die Sammlung der inneren und äußeren Welt. Und dies Mehr ist schließlich entscheidend. Sie ist die reine Freiheit und Offenheit, die, indem sie alle Welt umfängt, zugleich alle Welt übersteigt. Sie fällt mit aller Welt, die sie in ihrer Weite versammelt hat,

in den namenlosen Abgrund über alle Welt hinaus. Das, worin die Welt gesammelt wird, ist größer, unmeßbar größer als alle Welt. Es ist die abgründige Weite der Unendlichkeit des Geheimnisses, das alles trägt und alles gewährt und auf alles wartet.«¹⁶

Wo der Mensch so lebt, daß in allem, wie Papst Benedikt XVI. in seinem neuen Buch »Jesus von Nazareth« in dem Abschnitt über das immerwährende Gebet formuliert hat, »das stille Anwesendsein Gottes auf dem Grund unseres Denkens, Sinnens und Seins«¹⁷ gegenwärtig sein darf, da wird auch alles von dieser Güte und Weite und Menschenfreundlichkeit Gottes verwandelt. Daher fällt aus allem, was Menschen in der Spur Gottes und um Gottes willen tun oder denken, immer auch ein Strahl auf die Quelle zurück, aus der dieses Handeln sich speist. Und erst in diesem Licht wird auch die ganze Reinheit, Lauterkeit und Gottesnähe Jesu, die ihn von uns unterscheidet, verstehbar, denn, so Edith Stein noch einmal Johannes kommentierend: »In Christus war durch Seine Natur und Seine freie Entscheidung nichts, was der Liebe widerstand. Er lebte jeden Augenblick Seines Daseins in der restlosen Hingabe an die göttliche Liebe« (KW 165).

Von hier aus wäre dann auch ein vertiefteres Verständnis der Menschwerdung Christi und des trinitarischen Lebens zu entwickeln.

Der Weg der Dunklen Nacht zwingt niemanden. Niemand kann gezwungen werden, seinen Blick weit zu machen, sich zu sammeln, auf den Grund seines Ich zu kommen, von wo aus der Mensch Stand und Halt bekommen kann. Es ist ein Weg, der erlitten werden muß – der Kreuzweg unserer Freiheit –, indem wir die Schalheit eines sich in tausend Einzelheiten zersplitternden Lebens erleiden, indem wir spüren, daß der Konsum uns leer läßt ..., indem wir begreifen, daß ein Leben, das alles nur auf sich hin funktionalisiert, uns im Grunde als einsame Menschen unglücklich macht.

Der Glaubende von heute ist nicht unbedingt der leistungsfähigere Arzt, die rührigere Managerin oder Hausfrau, der umtriebiger Bürgermeister oder Pfarrer. Wenn wir aber aus der Sammlung und Weite leben und unser Gemeindeleben aufbauen, die das Gebet der Sammlung und der Stille uns schenkt, dann werden wir wohl in der Lage sein – der religiöse wie säkulare Bürger gleichermaßen –, der

¹⁶ B. Welte, Religionsphilosophie, 186.

¹⁷ J. Ratzinger (Benedikt XVI.), Jesus von Nazareth. Freiburg 2007, 163.

täglich heimsuchenden Versuchung zu widerstehen, uns in der Zerstreuung zu verlieren oder – und genau hier beginnt die Quelle alles Gewaltsamen – andere nach unserem Bild formen zu wollen, anstelle uns alle immer wieder neu nach dem Bild Gottes formen zu lassen.

Die Gemeinde Jesu, ob groß oder klein an Zahl, wird auch in einer postmodernen Welt glaubwürdig durch ihre Gewaltlosigkeit und die damit verbundene Ohnmacht in der Hoffnung auf Gott fortbestehen durch Menschenfreundlichkeit und ihre Kraft, Brücken zu bauen und Solidarität zu leben. Aber all das speist sich aus dem Willen ihrer Mitglieder, sich im stillen wie im gemeinsamen Beten und Handeln nach dem Bilde des unaussprechlichen Gottes formen zu lassen. Durch ihre Sammlung auf die innerste Mitte des Seins, durch ihre aktive Toleranz und Gewaltlosigkeit und durch ihre Weite wird sie eine notwendige und produktive Herausforderung für die säkularen Bürger und die säkulare Vernunft, die die Welt von heute dringend braucht und die unser Leben bereichert.