

Das Ende des Lebens:¹ Eine biblisch-theologische Perspektive

DIETMAR MIETH

Wenn wir von »Ende des Lebens« sprechen, denken wir oft an Sterben und Tod. Das Ende des Lebens ist für viele Menschen auf der Erde abrupt. Sie sterben als Opfer im Krieg, als Opfer der Unterdrückung und der Gewalt, hingerafft durch eine Epidemie, verhungert und verdurstet.² Menschliches Leben wird beendet, bevor es sich auf sich selbst besinnen konnte.

In reichen, mehrheitlich westlichen Regionen verschiebt sich das »Alter« als Beginn des »Endes des Lebens« heute in der Wahrnehmung bis ins siebzigste Lebensjahr. Ganz anders ist dies in den Krisen- und Hungerregionen der Welt. Immer noch sterben dort Menschen, ohne so recht ins Leben zu gelangen. Der frühe Tod, von Menschen verursacht oder hingenommen, gehört auch zum »Ende des Lebens.« Das alles wiederholt sich, steigert sich in vielfacher Form. Es ist, wie wenn unsere Hände, die das Wasser schöpfen, wachsen und breiter werden würden, viel von dem geschöpften Wasser aber weiter durch die Finger rinnt. Was geschieht mit dem Leben, das durch die Hände rinnt? Einerseits kann man auf das Alter sehen und dazu eine Theologie entfalten, wie dies der theologische Ethiker Alfons Auer getan hat.³ Andererseits kann man aber auch den Blick darauf lenken, dass es zwar um eine Zeit des irdischen Lebens geht, aber zugleich auch um das Leben selbst. Ist das Leben mehr als »Zeit und Raum«? Im Zentrum des christlichen Glaubens steht das Mysterium eines göttlichen Mitlebens und Mitsterbens (vgl. Phil 2,5–11), ein vorhaltloses Hinabsteigen in Hass, Schmerz und Tod. Dieses Mysterium ist sicherlich etwas von dem Letzten, das hier theologisch zu sagen ist und bis in die Tröstungen am Ende der neutestamentlichen Apokalypse hineinführt.

Aber das Ende des Lebens als »Zeit« wird in der biblisch-theologischen Tradition des Alten Testaments deutlich erlebt und bedacht. Diese Erfahrung vom Lebensende, einerseits als Begrenzung der Lebenszeit der Person, andererseits als ihre Erweiterung durch die in der Zeit nachfolgende Gemeinschaft sollte man nicht so leicht in Gottes umfassendem Heilshandeln aufgehen lassen.

Eine weitere Erfahrung: Es gibt ein Leben nicht bloß *am*, sondern auch *im* Ende des Lebens. Es gibt die Hungernden, deren Leben *im* Hunger währt. Es gibt die epidemisch Leidenden, die *in der Erwartung* des Sterbens leben. Es gibt die Krankheiten, die heute *lebensverlängernd behandelt und ertragen* werden können. Es gibt das Verklingen der Lebensmusik im Alter.

Im Folgenden stelle ich verschiedene Betrachtungsweisen dar, die hier hilfreich sein können: (1) das gemeinschaftliche Weiterleben, das über das »ich lebe und sterbe« hinausführt und das seinen Schwerpunkt im Alten Testament hat; (2) der aufschreiende Protest gegen sinnloses Leiden und Sterben, der schon in den Psalmen beginnt und sich in heutigen Psalmodien fortsetzt; (3) der Impuls des lebensrettenden Handelns aus »Compassion;« (4) der Tod im Alter, (5) eine Spiritualität der *ars moriendi* (6) und der *ars vivificandi* als einer habitualisierten Verwandlung der Einstellung zum Leben als Suche nach der Gerechtigkeit. Auf die Selbstbeurteilung und Selbstbestimmung am Ende des Lebens zu gehe ich hier nicht ein.⁴

1. Das Ende des Lebens und die Gemeinschaft

»Wer das Leben wählt, wird ein langes Alter erfahren,« so heißt es im Buch Deuteronomium (Dtn 30,19–20), Mit dem »Leben« ist hier das Leben im »Wort Gottes,« in Gebot und Verheißung gemeint. Denn »ein solches Wort wird euer Leben verlängern« (Dtn 32,47). Was hier verheißen wird, ist einerseits die Verlängerung des Lebensalters, andererseits die Verlängerung des Gemeinschaftslebens über den Tod hinaus, d. h. der Erhalt einer Kontinuität von Familie, Überlebensgemeinschaft und »Volk« Gottes. »Leben« breitet sich also wie in konzentrischen Kreisen aus. Um die Botschaft der überindividuellen Lebenserhaltung zusammenzufassen, wähle ich hier das Wort »Gemeinschaft,« weil seit den Verheißungen an Abraham Leben auch mit »Land« verbunden ist (vgl. Gen 13), sowie mit Nachkommen (vgl. Gen 15 und 18), aber auch mit dem Überleben einer Gemeinschaft, denn Gott verheißt, »viel Volk am Leben (zu) erhalten« (Gen 50,20).⁵

Dabei ist für die Gläubigen klar: Leben und Tod sind von Gott (vgl. Spr 11,14). Gott ist der Herr des Lebens, insofern er der Bleibende ist: Das ist eine der Möglichkeiten, Exodus 3,14 (»Ego sum qui sum«) zu verstehen. Das gemeinschaftliche Leben ist durch göttliche Weisungen geordnet: »Wer sie bewahrt, bewahrt sein Leben« (Spr 19,16). Der Gerechtigkeit nachjagen, heißt Leben finden (vgl. Spr 22,4). Der soll das Leben haben, der sein Leben an den Geboten ausrichtet, das Recht einhält und es durchsetzt – das ist ein gerechter Mensch und »bleibt gewiss am Leben« (Ez 18,9). Demgegenüber kann es auch heißen: »Eifer und Zorn verkürzen das Leben« (Sir 30,26). Zwar gehört zum Leben der Gottesfürchtigen auch »Leiden« (vgl. etwa Spr 22,4), aber es bleibt die Verheißung im Sinne der gemeinschaftlichen Kontinuität, auch am Ende des Buches Hiob.

Lassen sich aus diesem sehr allgemeinen, aber schwer bestreitbaren Befund Folgerungen ziehen? Solche Folgerungen scheinen mir zu sein: (1) das Leben wird hier sehr »diesseitig« gefasst; (2) die Art, wie es einem »ergeht,« ist sehr nahe an dem, was man tut bzw. unterlässt; (3) der Lohn eines solchen Lebens ist griffig nicht nur in überirdischen Versprechungen, sondern in dem, was für das Überleben (Land, Wasser...) und das Zusammenleben erforderlich ist.

Das sind drei Aspekte, die ich gern einer zu intensiv gewordenen christlichen-spirituellen Jenseitigkeit entgegenhalten möchte. Man kann auch die

Weisungen und Verheißungen der Wanderpredigt Jesu in diesen diesseitigen Kontext rücken: In Matthäus 5 verheißt Jesus eine Gesellschaftsform, Landbesitz (vgl. Mt 5,5), Sättigung und Versöhnung. Im Anschluss an die Bergpredigt folgen als Verheißung das »tägliche Brot« (Mt 6,12), Sorgenfreiheit (Mt 6,24–25), sowie Lebenslänge (Mt 6,27). Schließt man dies mit der ursprünglichen Verheißung in Markus 10,28–30 zusammen, dann heißt es dort ausdrücklich für die radikale Nachfolge des Gebotes und der Lebensform Jesu: Was verloren zu gehen scheint, wird »hundertfältig« ersetzt »*jetzt in dieser Zeit...mitten unter Verfolgungen und dann in der zukünftigen Welt.*« Ist dies eine jesuanische Voraussage der aus der Wanderarmut geborenen und dann reich werdenden Klöster im Mittelalter? Mir scheint eher, dass man die Verheißung Jesu an die alttestamentliche Diesseitigkeit anschließen und gegen deren Vergessen anführen kann, so dass die Diesseitigkeit eine christliche Verpflichtung bleibt, die nicht in den »Himmel« aufgelöst werden darf.

Die Leidempfindlichkeit für andere ist ein Verstärkermotiv der Evangelien (vgl. dazu insbesondere Mt 25). Das urchristliche Gemeindeleben, auch wenn es idealisiert ist, die Gründung der christlichen Krankenhäuser/Hospitäler im spätrömischen Reich, die Gründung der Krankenpflegeorden und manches andere, wie z. B. heute die Hospiz-Bewegung, sind Zeichen auf dem Weg der diesseitigen gemeindlich-gemeinschaftlichen Verpflichtung auf die Mitgestaltung des Endes des Lebens. Diese Mitgestaltung ist nicht schlicht vom Ende im Sterben und im Tod her bestimmt.

Auch das frühchristliche Märtyrertum hat nicht den Sinn, mit einer Lebensverkürzung den Himmel zu verdienen, sondern den Glauben zu bekennen. Das Christentum richtete sich in Kirchen, Klöstern und Hospitälern ein. Als es im Mittelalter die Gesellschaft fast vollständig durchdrang, prägten diese Orte der Caritas das Stadtbild: ein Bild auf dem Weg zur »heiligen Stadt Jerusalem«. Die bloss-allgemeine Menschenwürde des Mittelalters und des Humanismus erhielt ihr moralisches Profil allerdings erst durch die Aufklärung, die Demokratie-Bewegung und die Erfassung der Menschenrechte.

2. Der Protest gegen das sinnlose Leiden und Sterben

Die Präsenz der Religionen erscheint heute anders, als es der westeuropäische Rückzug von den Kirchen ahnen lässt. Die globale Welt zentriert sich postkolonial anders und in diesem Sinne auch post-europäisch. Wir beginnen uns in Europa nicht mehr von einer »Mission« nach außen, sondern aus den originären religiösen Rückflüssen, die zu uns gelangen, zu verstehen. Der Schrei der Unterdrückten bleibt und wandert ein in den Schrei der kirchlich-staatlich Gefolterten auf dem europäischen Expansionsweg.

Aber auch die säkulare Tradition hat Religion und ihren Aufschrei im Erbe. Eine Dichterin, die diesen Schrei am Ende des Lebens zu erfassen und auszudrücken suchte, war Ingeborg Bachmann. Ich zitiere aus »Lieder auf der Flucht« (1956):⁶

*»Ich aber liege allein
im Eisverhau voller Wunden.
Es hat mir der Schnee
noch nicht die Augen verbunden.
Die Toten, an mich gepresst,
schweigen in allen Zungen.
Niemand liebt mich und hat
für mich eine Lampe geschwungen!«*

Dieses Gedicht hat eine große Nähe zu Psalm 88 in der Bibel. Dort heißt es in den Versen 4–9:

*»Denn meine Seele ist gesättigt mit Leid,
mein Leben ist dem Totenreich nahe.
Schon zähle ich zu denen, die hinab sinken ins Grab,
bin wie ein Mann, dem alle Kraft genommen ist.
Ich bin zu den Toten weggerafft
wie Erschlagene, die im Grabe ruhen;
An sie denkst du nicht mehr,
denn sie sind deiner Hand entzogen.
Du hast mich ins tiefste Grab gebracht,
tief hinab in finstere Nacht.
Schwer lastet dein Grimm auf mir
all deine Wogen stürzen über mir zusammen.
Die Freunde hast du mir entfremdet
mich ihrem Abscheu ausgesetzt.
Ich bin gefangen und kann nicht heraus.«*

Die Nähe des Psalms zu Ijobs Anklagerede gegen Gott (Ijob 30) ist nicht zu übersehen. Auch bei Bachmann schwingt in der persönlichen Klage die Anklage mit. Sie kann dies auch weniger individuell formulieren, wenn sie an Karfreitag an die gemordeten Juden denkt: Dem Bild Gottes mit der erhobenen, gebietenden Hand fehlen die beiden Schwurfinger.

Solche Proteste lassen sich ergänzen, aber sie lassen sich nicht auflösen. »Warum lässt der gute Gott uns leiden,« fragen viele Gläubige. Wir wissen nicht, wie und worin sich Gott am Ende manifestiert, sagen so verschiedene Texte wie das Buch Ijob (Ijob 38–42) oder auch Meister Eckhart, wenn er behauptet, die Güte Gottes sei nicht mit unseren Urteilen zu erfassen.

Unser Nichtwissen, der Mangel an Berechenbarkeit reicht in das Ende des Lebens hinein. Das gilt vom Ende des individuellen Lebens wie von den Opfern, die nicht selbst über das Lebensende nachsinnen können. Es gilt auch von der Grenze unserer philosophischen Erhellung des Glaubens, die doch in der Theologie unsere Aufgabe ist. Diese Aufgabe lässt sich nur praktisch angehen: in der aktiven Compassion mit den Leidenden und Sterbenden.

3. Der christliche Handlungsimpuls der »Compassion«⁷

»Compassion« wählte Johann Baptist Metz als Ausdruck für eine aktive »Leidempfindlichkeit.«⁸ Er verbindet mit dem Begriff eine »anamnetische Tiefenstruktur,« d. h. die Erinnerung gegen das Vergessen, eine Ethik des hörenden Gehorsams auf die Autorität des Leidens in der Figur des Gottesknechtes und eine »politische« Leidensmystik der »offenen Augen«. Ich habe dies mit philosophischen Ansätzen einer »Mitleidsethik« konnotiert.⁹ Die praktische Umsetzung ist bereits im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter enthalten (vgl. Lk 10,25–37), das an der Basis der christlichen Hospitälerei- und Hospizbewegungen steht. Der unter die Räuber Gefallene steht vor dem »Ende des Lebens,« wenn ihm nicht aufgeholfen wird. Das Gleichnis sagt, dass es keine legitimen Gründe für das »Sehen und Vorübergehen« gibt, auch keine religiösen Gründe.¹⁰ Der Samariter setzt seiner Hilfe keine zeitliche und sachliche Grenze. Diese Bereitschaft ist eine Tugend, die wir auch *misericordia*, Barmherzigkeit, nennen. Das Leben zu retten, hat Vorrang vor der Begleitung des Sterbens.

4. Der Tod im Alter¹¹

Als »Alter« verstanden, verschiebt sich der Beginn des »Endes des Lebens« heute in der Wahrnehmung bis ins siebzigste Lebensjahr. Der Alters-Tod als Ende des Lebens ist jeweils anders, je nachdem, ob er »lebenssatt« erfolgt oder ob er ein als »vorzeitig« erlebter Abbruch des mit vielen Aussichten bzw. Veränderungserwartungen versehenen Lebens wahrgenommen wird.

Im Alter als End-Erlebnis tritt an die Stelle der Erwartung die Erinnerung. Das heißt, man lebt nicht mehr nach vorwärts, sondern im Rückwärts. Im Gegenzug dazu beschleunigt sich die Zeit, das Morgen kommt schneller, und wer die Zeit vergisst, findet sich wieder und wundert sich über die verstrichene Zeit. Zudem ist man trotz aller Bemühungen nicht mehr gleichzeitig mit den anderen Menschen, sondern wird immer mehr von sich selbst oder von anderen als »früher einmal« wahrgenommen.

Die Erinnerung produziert jetzt nicht mehr zeitliche Distanz, sondern gegenwärtige Präsenz, als wäre all das, woran man sich erinnert, erst gestern oder kürzlich geschehen. Das Erinnernte ist dabei nicht nur als Geschehen bewusst präsent, aufgestiegen aus der »verlorenen Zeit«, es ist gefühlt gegenwärtig, sodass man ein »Fühlen des Fühlens« verspürt. Zeit verläuft nicht mehr auf einer Linie, die sich gerade erstreckt, sondern sie legt sich in Spiralen der Erinnerung – mit leichtem Nacheinander – übereinander: Spiralen, die in ihrer korrespondierenden Mitte einen Durchblick in eine Tiefe zwischen ihnen erlauben – ein Abgrund. So kommt man – dem Gefühl nach – dem Leben auf den Grund.

Nun ist das Ende dieses Lebens ja in seiner Unausweichlichkeit näher gerückt. Seine Verzögerung mag man anstreben, aber das ändert nichts daran, dass es vermutlich »dann,« wenn es geschieht, nicht anders als heute sein wird. Darum wird es zur aktuellen Begleitung. Man redet, rechnet, plant schon länger

mit dem Tod. Was heißt das? Es entsteht eine Vorwegnahme der End-Erfahrung. Was war mit mir, was ist mit mir, was wird mit mir sein? Ich bin jetzt nicht mehr der allgemeine Mensch, der fragt, woher er kommt und wohin er geht, sondern ich verliere mich oder ich gewinne mich im Tod.¹²

5. *Ars moriendi – mors mystica*¹³

Wer über den Tod hinaus will, kommt ihm im Denken und Fühlen bereits vorher sehr nahe. Das ist das Motto der *ars moriendi*, d. h. der Kunst, dem Tod durch eine Selbsterziehung, die ihm den Stachel nimmt, im Leben zu begegnen. Wer der »Welt« als Inbegriff von Zeitlichkeit, Vielheit und Körperlichkeit absagt (*negatio*), hat nichts mehr zu verlieren, wenn er das Leben in dieser Welt verliert. »Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen,« sagt Jesus (Lk 17,33). Es wäre ein Missverständnis, dies physisch zu verstehen. Es geht vielmehr darum »zu haben, als habe man nicht« (vgl. 1 Kor 7,29–30), d. h. durch die innere Unabhängigkeit, die die Selbstzurücknahme in Bedürfnissen, Wünschen und Begehrlichkeiten mit sich bringen kann, eine in sich selbst ruhende Lebensart zu finden. Das bedeutet, es entsteht in der Tat bereits »in diesem Leben« (Mk 10,30), wenn auch nicht uneingeschränkt, ein Raum der Freiheit von Beschwerden. Insofern ist das »Ende des Lebens« partiell stets präsent. Dennoch soll dies aufgrund der geringeren Belastungen zu mehr Fröhlichkeit im Ausdruck führen.

Mors mystica heißt nichts anderes, als dass man diese Frage in einen religiösen Kontext stellt und danach zu leben versucht. Das kann man tun durch eine Vorverlegung der Todeserfahrung durch »Absterben« gegenüber Dingen, Beziehungen, jedwem Verlangen, durch das Opfer des Lebens für eine Überzeugung oder – lebensrettend – für andere. Die erste Möglichkeit führt zur Aszetik als *mors mystica*, die zweite zum Märtyrertum, die dritte zur Stellvertretung. In der Geschichte Jesu werden alle diese Möglichkeiten erzählt und vereinigt.

Die Tradition der *mors mystica* im Christentum ist vielfältig. Man kann mit Paulus beginnen, dem Sterben mit Christus (vgl. Röm 6,8–14; Röm 8,13) und seiner Sehnsucht, »aufzubrechen und bei Christus zu sein« (Phil 1,21–23). Seine Antizipation des Todes besteht in einem doppelpoligen Gefühl, »in den Leiden dieser Zeit« (vgl. Röm 8,18) zu sein und gleichzeitig auf die kommende Herrlichkeit (vgl. auch Röm 5,2) zu hoffen. Entfaltet wird dies später als Lebenslehre im Mönchtum. Ein Leben des Betens ist ein Leben der Vorwegnahme. Ein Leben der Askese ist ein Training des Bewusstseins, »in der Welt, aber nicht von der Welt« zu sein. Im engeren Sinne ist *mors mystica* jedoch ein Hineinsinken in den Abgrund Gottes, wie es z. B. Mechthild von Magdeburg beschreibt. Ihre »Gottesentfremdung« beschreibt die Differenzenerfahrung der Ferne im Bedürfnis nach Nähe.¹⁴ Das »Nicht« der Verweigerung von Nichtigkeiten wird für die Mystikerinnen zur Bejahung der eigenen Nichtigkeit und damit zu einem Gefühl der Geborgenheit im Unzugänglichen, in der einen niemand mehr antasten kann.

6. *Ars vivificandi*: Das »Aufstehen« gegen den Tod und die Vorwegnahme des Reiches Gottes als Gerechtigkeit

In einigen Predigten Meister Eckharts geht es auch um eine Assoziation zwischen »Aufstehen« und »Auferstehung,« wobei Ersteres der Umgang mit dem Leben »jetzt« bedeutet. So wird die Auferstehung spirituell-praktisch bereits als Lebensvollzug des Mitaufstehens mit Christus (*si consurrexistis cum Christo*) im Sinne von Kolosser 3,1 gedeutet.¹⁵ Dazu sagt der Prediger humorvoll: »Manche Leute stehen miteinander auf, aber sie stehen nicht mit Christus auf.«¹⁶ Aber darauf komm es an: Auferstehen soll, was unser ist.¹⁷ Aber diese Vorwegnahme der Auferstehung hat nicht nur eine individuelle, sondern auch eine soziale Bedeutung. Mit der Gerechtigkeit sind wir auf dem Weg zum Omega als dem »Ende des Lebens.«¹⁸

Der Tübinger Theologe Johann Sebastian Drey (1777–1853) betrachtet das Reich Gottes als Vorankündigung eines neuen Gemeinschaftslebens. Er lenkt den Blick damit auf den ethischen Raum des Lebens: Gerechtigkeit und Gemeinschaft, verstanden auch als ein »Nachleben der Toten.«

Menschwerdung wird damit zu einer universalen Aufgabe aller Menschen. Sie ist die »Einschließlichkeit« der christlichen Intention der Menschwerdung Gottes, ohne dass man damit missionieren dürfte. Aus der Korrelation Gott – Gerechtigkeit – Mensch-als-Gerechter ergibt sich jedoch, theologisch gesprochen, die göttliche Anerkennung jedes Menschen als Mensch. Dadurch erhält auch »das Ende des Lebens« eine Perspektive, die man mit Teilhard de Chardin, der das Paradigma der Evolution einsetzt, die »Omega«-Perspektive nennen kann.

Anmerkungen

1 Ich ziehe es vor, auch im Deutschen – ähnlich dem Englischen – von »Ende des Lebens« und nicht vom Lebensende zu sprechen. Dieser Ausdruck greift weiter und lässt mehr Perspektiven zu.

2 Vgl. auch Jean-Pierre Wils, *Das Nachleben der Toten: Philosophie auf der Grenze*, Paderborn 2019, 63–69 über »Tod und Gewalt,« und »die Brutalisierung des Sterbens.«

3 Vgl. Alfons Auer, *Geglücktes Altern: Eine theologisch-ethische Ermutigung*, Freiburg 1995.

4 Vgl. jedoch neben Beiträgen in diesem Heft auch: Dietmar Mieth/Irene Mieth, *Sterben und Lieben: Selbstbestimmung bis zuletzt*, Freiburg 2019; Jacques Pohier, *La mort opportune: Les droits des vivants sur la fin de leur vie*, Paris 1998; Jean-Pierre Wils, *Ars moriendi: Über das Sterben*, Frankfurt 2007.

5 Mir ist die Angreifbarkeit dieses Versuchs, einen Begriff zu finden, der nicht anonyme Gesellschaften als Basis hat, bewusst, aber es ist schwierig, hier keinen missverständlichen Ausdruck zu finden.

6 Vgl. ausführlich dazu: Irene Mieth/Dietmar Mieth, »*Allein im Eisverhau*« – *Psalmen finden in Gedichten*, in Gottfried Bitter/Norbert Mette (Hg.), *Leben mit Psalmen: Entdeckungen und Vermittlungen*, München 1983, 53–61.

7 Vgl. Johann Baptist Metz/Lothar Kuld/Adolf Weisbrod, *Compassion: Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg 2000.

8 Metz/Kuld/Weisbrod, *Compassion*, 13–17.

9 Metz/Kuld/Weisbrod, *Compassion*, 21–25.

10 Dies greift heute, in der Aufarbeitung des Missbrauchs in der katholischen Kirche, auch tief in deren Kirchenstrukturen ein.

11 Vgl. dazu Auer, *Geglücktes Altern*.

12 Diesen Gedanken entfaltet Meister Eckhart in seiner Predigt 109; vgl. Meister Eckhart, *Predigten*, Deutsche Werke Band 4.2, herausgegeben und übersetzt von Georg Steer, Stuttgart 2003–2019, Predigt 109, 761–774.

13 Vgl. Alois M. Haas, *Mors mystica, ein mystologisches Motiv*, in Alois M. Haas, *Sermo mysticus: Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg, 1979, 392–480. Haas bietet einen umfassenden Überblick von Bernhard von Clairvaux bis zur deutschen Dominikanermystik. Ein kritischer Blick auf die ars moriendi findet sich bei Wils, *Das Nachleben der Toten*, 211–215.

14 Vgl. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Gisela Vollmann-Profe, Berlin 2010, Buch IV, Kap. 12, 258–260.

15 Vgl. Meister Eckhart, *Predigten*, Deutsche Werke Band 2, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Stuttgart 1988, Predigt 35, 173–175.

16 Meister Eckhart, *Predigt 35*, 175,4.

17 Meister Eckhart, *Predigt 35*, 176,4.

18 Vgl. Dietmar Mieth, *Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes als sozialtheologisches Motiv*, in: Dietmar Mieth (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit: Die Gesellschaft von morgen gestalten*, Stuttgart 2009, 35–61 (unter Rückgriff auf Johann Sebastian Drey).

Der Autor

Professor emeritus Dr. Dietmar Mieth, geb. 1940, war Professor für Moraltheologie in Fribourg/CH (1974 bis 1981), 1981 bis 2008 Professor für Theologische Ethik/Sozialethik in Tübingen. Er verantwortete den Aufbau und die Leitung des Internationalen Zentrums für »Ethik in den Wissenschaften« an der Universität Tübingen (1991–2001). Seit 2009 ist er Fellow am Max Weber Kolleg der Universität Erfurt. Zuletzt erschien seine Autobiografie: Dietmar Mieth, *Nicht einverstanden: Erfahrungen eines Laientheologen in Kirche und Gesellschaft* (Freiburg u. a. 2020). Anschrift: Bergstr. 141 C, D-44791 Bochum. E-Mail: dietmar.mieth@uni-tuebingen.de
