
Diessseits der letzten Grenze? Horizonte christlichen Lebens

Walter Sparn

1. »Letzte« Grenze?

Kommunikation über verschiedenste Grenzen ist möglich; aber sie wird, auch das haben wir gehört, räumlich und zeitlich aus vielen äußeren und inneren Gründen begrenzt. Grenzen können sich wandeln, manche können auch verschwinden, andere Grenzen treten neu auf; Grenzenlosigkeit stellt sich aber nirgendwo und nirgendwann ein. Und das ist gut so, fürs Leben und fürs Denken gleichermaßen, wie während dieses Kongresses immer wieder betont worden ist. Gibt es dann auch *letzte* Grenzen, über die hinweg keinerlei Kommunikation möglich ist, und gibt es *eine* letzte Grenze, die alle Dinge und Ereignisse, die räumlich und zeitlich vor ihr liegen, als diesseitige, ihr Ensemble als »Diessseits« qualifiziert?

Nichts liegt näher, als eine solche letzte Grenze den *Tod* anzusehen, der Jedem und Jeder früher oder später sicher ist – *mors certa, hora incerta*. Der Tod kommt auf uns zu als eine undurchdringliche Grenze des Lebens, wie wir es einstweilen leibhaft und bewusst leben. Gleichwohl hat das Programm zurecht ein Fragezeichen hinter den Ausdruck »letzte Grenze« gesetzt. Denn Menschen, die eine Hoffnung für ein Leben nach dem Tod haben, die an die Unsterblichkeit der Seele glauben oder gar mit deren Reinkarnation rechnen, sie würden den individuellen Tod nur, wenn überhaupt, in einem vorläufigen oder uneigentlichen Sinn als »letzte« Grenze bezeichnen. Aus religiösen oder metaphysischen Gründen ist der Tod für sie das Überschreiten einer Schwelle, der Übergang in eine andere Welt – in das Totenreich oder in die Ahnenwelt, aus der man in gewisser Weise sogar zurückkehren kann –, oder der Durchgang durch eine Pforte, die sich ins himmlische Paradies oder in die Ewigkeit Gottes öffnet. Aber auch diejenigen, die ihr persönliches Leben als ein natürliches Phänomen derart ansehen, dass es sterbend in die evolutionären Zyklen von »Kraft und Stoff« hinein aufgelöst wird, auch sie überschreiten, indem sie ihr erwartetes Nichtmehrsein vergegenwärtigen, die Grenze zu einem »danach«. Auch die naturalistische Sicht platziert das Ende des einzelnen menschlichen Lebens in Prozesse, die den Tod von Individuen unablässig überschreiten, in ein Weltbild, in dem »letzte« Grenzen räumlicher und zeitlicher Art nicht vorkommen. Zu schweigen von den Unsterblichkeits-

phantasien, die von der neuerdings so forcierten Arbeit am eigenen und fremden Körper ausgehen ...¹

Wie die Todesgrenze menschlichen Lebens auch eingeschätzt wird, die Annahme, *diesseits* einer Grenze sich zu befinden, schließt einen wie auch immer gearteten Bezug auf das ein, was *jenseits* dieser Grenze liegt – wenn man den Begriff der Grenze nicht äquivok gebraucht, sondern die Bedeutung und Wirksamkeit einer Grenzziehung darin sieht, dass diese etwas teilt, unterscheidet oder trennt und auf eben diese Weise auch verbindet.² Die Frage nach dem Diesseits einer letzten Grenze wird daher unvermeidlich relativiert durch die Frage nach dem Jenseits, der Transzendenz, dem Peras, oder wie die Bezeichnungen dafür auch gelautet haben mögen. Die Frage nach dem Jenseits des Hier und Jetzt unseres Lebens und seiner Lebenswelt erscheint in gewisser Weise sogar dringlicher als die nach diesem selbst. Denn die diesseitige Welt liegt zwar vor Augen und allen Sinnen; sie zeigt sich der Vernunft jedoch als unklar, ungewiss, vergänglich, ja scheinhaft. So scheint es weise, diese Welt, sei es korrespondierend, sei es kontrastierend, in Beziehung zu dem zu verstehen und zu bestehen, was jenseits der materiellen Dinge des Werdens und Vergehens, was jenseits des zeitlichen Seins fest steht – die »wahre« Welt. Das ist der kosmologische und metaphysische Impetus, der »Platonismus«, mit F. Nietzsche zu reden³, der weithin die abendländisch-christliche Grenzziehung zwischen Diesseits und Jenseits bestimmt hat.

Der Bezug auf ein Jenseits ist auch nach den kosmologischen Umbrüchen der Neuzeit und dem Ende der klassisch-neuzeitlichen Metaphysik nicht hinfällig geworden. Allerdings haben die supralunaren Sphären und der Himmel Gottes, das Empyreum, ihren kosmologischen Ort verloren, Zeit und Welt die sie umgrenzende Ewigkeit – übrig bleibt ein leerer Himmel, ein leeres »Jenseits«. Nicht zufällig wurde dieses Substantiv, wie auch »die Transzendenz«, erst im ausgehenden 18. Jahrhundert gebildet, und beide benannten eben jene *Leerstelle*. G. W. F. Hegel hat diesen Verlust identifiziert, indem er den religiösen Glauben der neuen Zeit als inhaltsleeres, »reines Sehnen« charakterisierte und seine Wahrheit als »leeres Jenseits, dem sich kein gemäßer Inhalt mehr finden lässt.«⁴ Das unbefriedigte Sehnen des Endlichen nach dem Unendlichen besetzt gleichwohl die

1. Vgl. I. Richter, Abschied vom Machbaren. Vom Umgang mit dem verdrängten Tod im 20. Jahrhundert, in: M. Dabag/K. Platt (Hg.), Die Machbarkeit der Welt, München 2006, 36-46.
2. Es scheint, dass der Begriff der Grenze in der Theologie selten kategorial reflektiert wird, vgl. M. Baumann/B. Falkenberg/H. Rosenau, Art. Grenze, in RGG⁴ Bd. III, 1272-1274, mit H. F. Fulda, Art. Grenze, Schranke, in: HWPh 3 (1974), 875-877.
3. F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (1886), Vorrede; ders., Götzen-Dämmerung (1888), Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde.
4. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (1806), Werke, Bd. 3, Frankfurt/M. 1970, 423; F. Nietzsche nennt es daher »Nichts«, Der Antichrist (1888), Aph. 43. Vgl. C. Link, Das »leere Jenseits«. Hegels Analyse der neuzeitlichen Religion, in: L. Hölscher (Hg.), Das Jenseits, Göttingen 2007, 63-79.

Leerstelle, etwa unter der Lizenz des Poetischen, wie F. G. Klopstocks »Messias (1748/73); schon J. C. Lavaters durchaus christlich gemeinte »Aussichten in die Ewigkeit« (1768/72) erweitern diese Lizenz ins Metaphorische.⁵ Die seither auftretenden und zur Zeit breit akzeptierten esoterischen und fundamentalistischen Eschatologien treiben das noch weiter, indem sie den Himmel wieder mit »realem« Personal füllen. Da erscheint der Weg vom Diesseits zum Jenseits vollends nur als der Gang »in ein anderes Zimmer«, wie man das in Traueranzeigen lesen kann.⁶

Es gibt gute Gründe dafür, dass ein Christ einer solchen Nivellierung der Todesgrenze nicht zustimmen kann. Zwar richtet sich seine Glaubenshoffnung auf das ewige Leben jenseits dieser Grenze, auf das Schauen Gottes im »Himmel«; der Tod ist insofern kein selbständiges Thema. Aber jene Glaubenshoffnung ist in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten begründet, so dass der Tod Jesu Christi am Kreuz den eigenen Tod in spezifisch bedeutsame Kontexte stellt.⁷ Sie begründen zwar kein Bilderverbot im Blick auf den »Himmel«, aber doch eine Bilderdisziplin, die nicht zuletzt davor schützt, den Ernst einer letzten Grenze des diesseitigen Lebens im Blick auf den »himmlischen Garten«⁸ leichtthin zu überspielen. Ein wichtiger Grund, dies nicht zu tun, liegt schon in der vielfältigen Erfahrung, dass es letzte im Sinne unüberwindlicher Grenzen schon *innerhalb* des diesseitigen Lebens gibt; die Frage nach der letzten Grenze schließt in qualifizierter Weise die Aufmerksamkeit auf das Leben »diesseits der letzten Grenze« ein. Das gilt im Blick auf das Gute in diesem Leben, das sich den »Gegenwarten« des jenseitigen und ewigen Gottes in den Innenräumen von Zeit und Welt verdankt (der Beobachter spricht hier von Erfahrungen »innerweltlicher Transzendenz«⁹). Es gilt nicht weniger im Blick auf die Einschränkungen und Gefährdungen des Lebens. Die Abwesenheit des Vergangenen oder Vergessenen bildet eine unüberwindliche Grenze für das gegenwartsgebundene Handeln; das Anderssein des Anderen, die Fremdheit des Fremden, der kommt und bleibt, entzieht sich unüberwindlich der Einfügung ins Eigene und Vertraute; sogar das eigene

5. Vgl. *W. Sparr*, Der »Messias«, in: *J. Rohls/G. Wenz (Hg.)*, Protestantismus und deutsche Literatur, Göttingen 2004, 55-80; *ders.*, »Aussichten in die Ewigkeit«. Jenseitsvorstellungen in der neuzeitlichen protestantischen Theologie, in: *L. Hölscher*, a. a. O. (Anm. 4), 12-39.
6. Todesanzeigen, gerade in ihrer Polyvalenz wichtige Dokumente, werden in der Praktischen Theologie erst allmählich, in der Systematischen Theologie nur ganz am Rande thematisiert, vgl. *D. Korsch*, Todesanzeige, in: *ders./L. Charbonnier (Hg.)*, Der verborgene Sinn, Göttingen 2008, 388-392.
7. Vgl. *K. Stock*, Art. Tod V, in: TRE Bd. 33, 614-619, hier 614 f.
8. EG 449, Str. 12. Es versteht sich, dass ein Paul Gerhardt dies nicht eskapistisch meinte, Str. 7f.; vgl. *J. A. Steiger*, »Geh aus, mein Herz, und suche Freud«, Berlin 2007. Vgl. auch *D. Sattler/S. Vollenweider (Hg.)*, Der Himmel (JBTh 10), Neukirchen-Vluyn 2006; *B. Lang/C. MacDannell*, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt/M. / Leipzig 1996.
9. *Th. Luckmann*, Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 1991, Nachtrag (164 ff.); vgl. auch den Beitrag von B. Janowski in diesem Band.

Selbst ist mit dem Anderssein und Fremdwerden in ihm selbst konfrontiert und bleibt sich so ein Geheimnis. Diese und ähnliche letzte Grenzen präfigurieren diejenige Grenze, die allen Irdischen im zeitlichen Tod gezogen werden wird. Die Titelfrage wird erst dann angemessen gestellt, wenn sie nicht verdrängt, was die weisheitliche, endzeitlich umso dringlichere Erkenntnis *media vita in morte sumus* besagt, »Mitten wir im Leben sind / Mit dem Tod umfangen [...]«¹⁰ In christlicher Perspektive folgt dies daraus, dass der jederzeit bevorstehende Tod zielgenau *mein* Tod ist. »Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert, und wird keiner für den anderen sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren könnten wir wohl schreien. Aber ein jeglicher muss für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Tods [...]«, wie M. Luthers Predigt an Invokavit 1522 begann.¹¹

2. Der Tod als Schranke

Ist hier nur von einer *Grenze* die Rede, die diesseitiges und jenseitiges Gelände trennt und in gewisser Weise auch verbindet? Für das christliche Verständnis des Lebens diesseits und angesichts des Todes scheint es angemessen, nicht nur von »Grenze«, sondern adversativer von »Schranke« zu sprechen. »Grenze« impliziert im neuzeitlichen Gebrauch, dass sie durch das Begrenzte selbst, d. h. durch dessen innere Struktur oder Potentialität begründet ist. Der Begriff der *Schranke* definiert endliche Dinge dagegen im Blick darauf, dass sie nicht mehr wirken und sein können als das so Bezeichnete. Endliches stößt an seine Grenze zum Unendlichen als einer Schranke, die ihm einerseits wesentlich ist, die ihm andererseits jedoch eine *äußere Verneinung* entgegenhält. In diesem Sinn ist der Tod nicht nur die Grenze der Potentialität des geschaffenen Lebens, so dass der Tod dieses Leben gar zur Ganzheit vollendete, sondern eine Schranke, die ein Leben durchschneidet, gewaltsam abbricht. Diese Schranke macht, von diesseits ihrer gesehen, Kommunikation über sie hinweg schlechthin unmöglich; der Tod ist insofern wirklich »Ganztod«.¹² Er ist, anders gesagt, derjenige Fall widerfahrener Präsenz, die sich durch den Betroffenen definitiv nicht als Repräsentation von irgendetwas verstehen lässt; insofern gibt es keine *Hermeneutik* des Todes.

Allerdings ist dies eine spezifisch christliche Sicht, die in einen differenzierten Kontext gehört und außerhalb dessen zurecht als depressiv oder selbstdestruktiv gelten müsste. Jener Kontext ist die christliche Anthropologie, in der das menschliche Sterbenmüssen *mehrere* Aspekte hat, die unter bestimmten Bedin-

10. EG 518.

11. M. Luther, Predigt an Invokavit, WA 10,3, 1.

12. E. Jüngel, Tod, 5. Aufl., Gütersloh 1993, 145f.; vgl. aber W. Pannenberg, Systematische Theologie 3, Göttingen 1993, 599ff.

gungen eine Hermeneutik des Todes nicht nur möglich, sondern auch unabweisklich machen. Die verschiedenen Bedeutungen des persönlichen Todes für den christlichen Glauben kann man (semantisch nicht optimal) als »widernatürlich«, »unnatürlich« und »natürlich« bezeichnen (oder, in umgekehrter Perspektive, in umgekehrter Abfolge). Diese Prädikate bezeichnen nicht gleichgeordnete und gleichzeitige Qualitäten des Todes an sich (den es nicht gibt), sondern unterschiedliche Beziehung des sterblichen Menschen zu dieser seiner Sterblichkeit.¹³

So könnte man den Tod als *natürlich* verstehen, d. h. als reguläres Ereignis in der Folge von früheren und im Zusammenhang anderer Ereignisse, als ein Ereignis, welches das Leben eines geschlechtlich erzeugten, leibhaften Individuums naturgemäß über kurz oder lang trifft. Freilich, *erwartet* man auch den eigenen Tod so, als keinerlei Sinnggebung bedürftig? Auch das philosophische Ideal eines heiter-gelassenen Sterbens hat das nicht für möglich gehalten. Denn schon die eigentümlich menschliche Form, »natürlich« zu sein, impliziert eine kulturelle Differenz zu den natürlichen Elementen und Prozessen des eigenen Lebens. Wer die Schwelle zur kulturellen Evolution einmal überschritten hat, antezipiert seinen Tod zumindest als leidvoll, weil er einen sterblichen Körper hat, *in* welchem er sich zugleich *zu* sich selbst verhalten muss, und weil seine Individualität sich nur in *sozialen* Beziehungen entwickeln, erhalten und fortbilden kann. *Unnatürlich* ist der Tod auch in dem Sinn, dass er das Leben einer Person selten zur »Vollendung« bringt – die personalen und sozialen Abbrüche, den die gängigen Todesanzeigen teils beklagen, teils verdrängen, werden durch die Versuche des Verstorbenen, sich einen Namen zu machen und ein »Lebenswerk« zu hinterlassen, erst recht markiert. Die christliche, speziell reformatorische (in der Neuzeit freilich auch bestrittene) Sicht auf das Sterbenmüssen hat jene Unnatürlichkeit noch einmal gesteigert: In der Perspektive des verdorbenen Gottesverhältnisses ist der Tod *widernatürlich*, insofern er den »Stachel« der Sünde in sich trägt und daher »der Sünde Sold« ist.¹⁴ Des Vertrauens in den Schöpfer des Lebens verlustig und mit Angst vor dem Scheitern des Selbst verbunden macht die »Krankheit zum Tode«, wie S. Kierkegaard die Sünde ja genannt hat¹⁵, den Tod zum »letzten Feind« und zur Macht, die das zeitliche Leben mit dem »ewigen Tod«, *ad nihil* bedroht.

Diese Interpretation des menschlichen Sterbenmüssens, mit der sich das Christentum von der islamischen Sicht deutlich unterscheidet (und mit der buddhistischen Sicht nur auf den ersten Blick übereinstimmt), scheint das Leben diesseits

13. Die Unterscheidung dreier Interpretationen des Todes hat zuerst vorgeschlagen P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 4. Aufl., Gütersloh 1933, 84 f.

14. Röm 6,23. Vgl. H. Klein, Art. Leben / Tod III, in: ThBLNT 2000, 1244f.; E. Jüngel, a. a. O. (Anm. 12), 75ff.; W. Pannenberg, *Systematische Theologie 2*, Göttingen 1991, 303ff.

15. Vgl. E. Gräß-Schmidt, Sündenerkenntnis als Erschlossenheit des Daseins, in: MJTh XX (2008), 75-143.

der Todesgrenze verdüstern und lähmen zu müssen. In der Tat gab es nicht wenige zumal evangelische Frömmigkeitsformen, die diesem Missverständnis erlagen. Denn um ein Missverständnis handelt es sich – das apostolische »O Tod, wo ist dein Stachel nun?« wird auch im evangelischen Choral nachgesungen¹⁶. Trotzdem auftretende »Karfreitagsfrömmigkeit« resultiert aus dem Vergessen oder Übersehen einer auch methodisch wesentlichen Voraussetzung. Die Interpretation des Todes als der Sünde Sold (wie auch das Verständnis der Sünde als unbegreiflich¹⁷), stellt einen *Rückblick* dar, der möglich wird in der Situation der *vergebenen* Sünde und des *entmächtigten* Todes, der also nicht *ex ante* behauptet, sondern *ex post* beschreibt und auslegt. In diesem Rückblick erscheint der Tod, was er gewesen und geworden wäre, wenn die Situation des sündigen Menschen beim alten geblieben wäre: die nihilistische Bilanz der Sünde. Ein solcher Rückblick erhebt zurecht den Anspruch auf Wahrheit, auch wenn er nicht ohne weiteres für andere oder alle Menschen supponiert werden, d. h. als allgemeine Anthropologie auftreten kann.

Der Tod von Menschen zeigt im Licht des christlichen Glaubens also mehrere Gesichter. Er fordert am meisten heraus als *widernatürlicher* Akt, der den Ebenbildern Gottes Gewalt antut, weil sie Sünder sind, die dem Leben Gewalt antun. Diese Widernatürlichkeit aus der Welt zu schaffen, wurde Gott, die Grenze zum Geschöpf überschreitend, selber Mensch und nahm, menschliche Gewalt erleidend, den Tod am Kreuz auf sich. Im Glauben an den auferweckten Gekreuzigten verblasst die Fratze des Todes, und ihr Schrecken vergeht – der Glaube weiß, dass der Tod von Sündern keineswegs »Schlafes Bruder« ist, sondern das Fremdeste, ihr Vernichter, wenn er sie aus der Beziehung zu Gott vollends und endgültig herausgerissen hat. Und auch im Licht des christlichen Heilsglaubens erscheint der Tod als *nicht-natürlich* in dem spezifischen Sinn, dass ein Mensch aus dem Beziehungsgeflecht, in dem er als Person nur werden und leben kann, herausgerissen und vereinsamt wird; der Tod *anderer* Menschen ist so ernst als ein Tod, mit dem man *leben* muss.¹⁸ In der Perspektive der vergebenen Sünde und des entmächtigten Todes tritt die schöpfungsmäßige Sterblichkeit wieder als solche zutage, der *natürliche* Tod als das Ende des Tuns und Lassens im Eigenen. Nur im Blick auf diesen »kreatürlichen« Charakter, wie weniger missverständlich gesagt worden ist¹⁹, kann man von einem »eigenen« Tod oder vom Tod als einem »Ereignis des Lebens« sprechen. Denn die als Schranke niedergelegte Todesgrenze erhält eine neue Würde als Pforte zum Sein bei Christus, zum ewi-

16. 1. Kor 15,55; EG 113.

17. Vgl. W. Spam, Unbegreifliche Sünde, in: MJTh XX (2008), 107-143.

18. E. Jüngel, a. a. O. (Anm. 12), 43ff.; H. M. Dober, Tod, in: D. Korsch, a. a. O. (Anm. 6), 392-397, hier 393. Dieser Aspekt wurde in der älteren Predigt eigens thematisiert, z. B. von J. M. Goeze, Die wichtigsten Abschnitte der Lehre vom Tode. In einigen heiligen Reden abgehandelt, 3. Aufl., Breslau / Leipzig 1760, 105ff., entsprechend wichtig wurde das Begräbnis genommen, ebd., 477 ff.

19. W. Härle, Dogmatik, 2. Aufl., Berlin / New York 2000, 487f.632f.

gen Leben in Gott. In diesem Sinn hat die ältere Dogmatik den zeitlichen Tod als das erste Stück der *novissima* thematisiert.²⁰

Im Blick auf die christliche Möglichkeit der Rede vom *eigenen* Tod stellt sich dann auch die Frage, ob die Anpassung der evangelischen Theologie an den modernen Verzicht auf einen Begriff der Seele diesen vorschnell mit der metaphysischen Annahme einer immateriellen und deshalb unsterblichen Substanz gleichgesetzt hat – ein soteriologisch gewiss problematischer Seelenbegriff. Aber die anstelle von Substantialität eingesetzte Kategorie der Relationalität schließt die Annahme einer *Unsterblichkeit* der Seele oder des Selbst nicht schlechthin aus. Wenn man, wie das schon M. Luther getan hat, Unsterblichkeit als Folge der persönlichen Anrede Gottes an ein Geschöpf versteht, die dieses des göttlichen Lebens teilhaftig macht, könnte man die Fixierung auf einen religionskulturell und theologisch partikularen, vielleicht auch schon vergangenen Problemstand überwinden, den die Annahme eines »Ganztodes« wohl voraussetzt.²¹

3. Leben mit Grenzen

Die Krise der klassischen Moderne verarbeitend, hat sich die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts die Wahrnehmung des *media vita in morte sumus* zu einer wichtigen Aufgabe gemacht. Oft unter dem (nicht sonderlich glücklichen) Titel »präsentische Eschatologie« beschrieb sie das Dasein als jederzeit, aber unverfügbar konfrontiert mit der definitiven Grenze menschlicher Möglichkeit, einer Grenze, die sich im Forum des Gewissens als unbedingter Anruf hörbar macht, als Ruf aus der Verfallenheit uneigentlichen Existierens in die Entschlossenheit des »Vorlaufens zum Tode«; so hat es in der Fluchtlinie Augustins und S. Kierkegaards für viele vorbildlich M. Heideggers Daseinsanalyse expliziert.²² Existenzielle Betroffenheit, *ultimate concern*, wie P. Tillich das ebenfalls einflussreich nannte, stellt sich insbesondere in Grenzsituationen ein, die einen Menschen aus seinem routinierten Bei-sich-Sein herausrufen, Situationen also des Leidens, des Kampfes, des Zufalls oder der tragischen Schuld; sie hat, wiederum lange nachwirkend, K. Jaspers charakterisiert.²³

Die im Ausdruck »Grenzsituation« pointierte Interpretation irdischer Existenz stellt zugleich eine harsche Antwort auf die Frage nach dem »diesseits der letzten Grenze« dar. Sie besagt, dass es *kein* solches »diesseits« gibt, wenn damit

20. (Mit Phil 3,10.20f.; 2 Kor 4,11; 1 Thess 4,14f. u. a.) L. Hütter, Compendium locorum theologiarum, Wittenberg 1610 u.ö. (Krit. Ed. der zweisprachigen Ausgabe Braunschweig 1661, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006), loc. XXIX; J. Gerhard, Loci theologici, Jena 1610/25, loc. XXVI.

21. M. Luther, Genesisvorlesung 1535/45, WA 43, 481, 32ff.; vgl. W. Pannenberg, a.a.O. (Anm. 12), 614 ff.

22. M. Heidegger, Sein und Zeit, §53, Halle a. d. S. 1927.

23. K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919, 202 ff.

eine Distanz unterstellt sein sollte, die dem Menschen erlauben würde, den Anspruch des je und je unbedingt Angehenden einstweilen zu ermäßigen, so wie »Jedermann« mit dem Boandlkramer um eine Verlängerung seiner Lebensfrist verhandelt. Das Leben diesseits des Sterbens chronologisch ausmessen statt es existentiell anzueignen, als Sterbenmüssen jetzt, würde den Augenblick versäumen, im Annehmen der Grenzsituation zwar in den eigenverfügbaren Möglichkeiten zu scheitern, genau so aber authentisch man selbst zu werden. Es würde die Chance ausschlagen, dass die Existenz durchsichtig wird auf eine *Transzendenz*, die den Menschen noch einmal ganz anders umgreifen kann als die Welt ihn umgreift – durchsichtig auf ein Geheimnis, das nur symbolisch vorgestellt oder mythisch chiffriert werden kann.²⁴ P. Tillich – »die Grenze ist der eigentlich fruchtbare Ort der Erkenntnis« – sprach noch deutlicher aus, dass es eines »Ja über den Menschen« bedürfe, das jedoch nur da hörbar werde, wo die Grenzsituation existenziellen Zwiespalts nicht überspielt, sondern als Bedrohung durch Sinnentzug und Wahrheitslosigkeit anerkannt wird.²⁵

Die Interpretation der Existenz in der Perspektive von Grenzsituationen kommt freilich an die Grenze ihrer Erschließungskraft, wenn diese Existenz in den Blick kommt als zeitlich und räumlich sich erstreckendes Leben; und das ist in der Perspektive der Lebensgeschichte und der täglichen Lebensführung unabweisklich. Das in der Annahme der Grenzsituation hörbare »Ja« restituiert ein Subjekt sittlicher Freiheit, erhellt aber nicht dessen Lebenswelt. Es muss sich in diesem anderen Umgreifenden ohne phänomenale Orientierung zurechtfinden – *dilige et fac quod vis*.²⁶ Für das intersubjektiv verlässliche und zurechenbare Handeln ist jedoch mehr als situationsethische Unmittelbarkeit erfordert. Auch und gerade der Fromme, der nach M. Luther bekanntlich wie Christus und die Apostel »neue Dekaloge« formulieren soll und kann, bezieht sich auf eine phänomenal strukturierte Welt, sogar auf eine Welt »voller Bibel«, wie derselbe M. Luther sagte.²⁷ Für die kommunikative und praktische Orientierung in komplexen sozialen Verhältnissen reicht die existentielle Interpretation der Grenzsituation nicht zu.

Dieser Begriff hat jedoch eine ferne Vorgeschichte, auf die hier zu achten sich lohnt. Es ist die alte, aber noch in der Neuzeit epistemologisch wirksame Annahme, der Mensch lebe auf dem Grenzgebiet zweier Welten, der intelligibel ewigen und der sensibel zeitlichen Welt. Damit war nicht nur gemeint, dass der Mensch »auf der Grenze« zwischen den Welten lebe, sondern dass er selber ein *confinium*, ein Grenzland sei.²⁸ Aus guten theologischen Gründen wanderte die Refor-

24. K. Jaspers, Philosophie, Bd. 2, 3. Aufl., Heidelberg / Berlin 1956, 201 ff.

25. P. Tillich, Auf der Grenze, Stuttgart 1962, 13. 114 ff.

26. Als Beispiel dieser an Augustin (MPL 25, 2533) anknüpfenden existenztheologischen Situationsethik erinnere ich mich an J. Fletcher, Moral ohne Normen?, Gütersloh 1967.

27. M. Luther, Disputatio, WA 39,1, 47; Predigt über 1 Kor 15, 39ff. am 25. Mai 1544, WA 49,434,16ff.

28. N. Hinske, Art. Horizont I, in: HWP h 3 (1974), 1187-1194, hier 1188f.

mation aus dem kosmologischen bzw. metaphysischen Rahmen dieser Figuration aus – sie hatte im renaissanceplatonischen *medius homo*, dem Schöpfer seiner selbst, ihre religiöse Ambivalenz gezeigt. Mit der paulinischen Soteriologie interpretierte die reformatorische Theologie die Liminalität menschlichen Lebens vielmehr im Bezug auf ihre Zugehörigkeit zum alten und zum neuen Äon: Die endzeitliche Situation *coram Deo* macht die Glaubenden zu einem Grenzgelände der Weltzeiten, denn in ihnen koexistieren der neue, gerechtfertigte und der alte, sündige Mensch – eine Koexistenz, die im Kampf von »Geist« und »Fleisch« in extreme Zerreißproben geraten kann.²⁹

Diese apokalyptisch grundierte Sicht des christlichen Lebens (fast als borderline-Phänomen) wurde dann überlagert durch die chiliastische Figuration der sittlichen Persönlichkeit, die werden soll, was sie ist. Unter den vielen Gründen für den Zerfall dieser starken Metaphysik des Subjekts ist hier besonders wichtig die phänomenologische Aufmerksamkeit auf die exzentrische Positionalität des Menschen³⁰, also auf jene Struktur von Persönlichkeit, die nicht die binäre Logik von *idem* und *aliud* abzubilden beansprucht, in der das Selbst, stabil zentriert, sich episch als zielstrebig selbst entwickelnd oder expressiv als ganz anders als alle äußeren Zuschreibungen darstellen könnte. Dieses Selbst zeichnet sich vielmehr aus durch ein Fließgleichgewicht mehrstelliger und zeitlich variierender Relationen – am Ende der seit F. Nietzsche andauernden Dekonstruktion des sittlichen Helden steht, was (sehr verkürzt) »Patchwork-Identität« genannt wird. Auch wenn man die postmoderne Parole vom »Tod des Subjekts« für überschwänglich hält, so sollte es doch für christliche Theologie, die sich am Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders orientiert, unstrittig sein, dass die Identität von Personen nicht die eines *idem*, eines zeitlos substantiellen Kerns ist, sondern die eines *ipse*, eines mit anderen Personen praktisch vielfach verflochtenen, in und mit der Zeit sich verändernden, bleibend fragmentarischen und nur in lebensgeschichtlichen Erzählungen angemessen sich darstellenden Selbst – das »Selbst als ein Anderer«, wie das P. Ricoeur auf den Begriff gebracht hat.³¹

4. Sterbekunst als Lebenskunst

Nun ist der christliche Glaube weit davon entfernt, das liminal »gezeichnete Ich«³² als Folge leidvoller Verblendung und unwissenden Begehrens einzuschät-

29. Vgl. O. Bayer, *Luthers Theologie*, Tübingen 2003, 19f.168f.

30. Die theologische Perspektivierung dieser (kulturwissenschaftlichen) Beschreibung zuerst bei W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 40ff.

31. P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer (Soi-même comme un autre)*, München 1996, 11 ff.141 ff.

32. G. Benn, *Nur zwei Dinge*, Str. 3, Z. 4, in: *Gesammelte Werke, hg. v. D. Wellershoff*, Bd. 1, Wiesbaden 1968, 342.; vgl. auch »Ein Wort«, ebd., 208; »Verlorenes Ich«, ebd., 215; »Verhülle dich«, ebd., 248; im Kontrast »Reisen«, ebd., 327.

zen, dessen Ausstieg aus dem karmischen Kreislauf und erlösendes Verlöschen das Ziel asketischer Lebensführung sein müsste, wie das im Buddhismus der Fall ist. Im Gegenteil, christliche Frömmigkeit zeichnet sich wesentlich dadurch aus, dass sie das Wissen *media vita in morte sumus* in die Perspektive des Glaubens *media morte in vita sumus* einrückt. Sie realisiert damit einen asymmetrischen Kontrast: Jener Weisheits-Satz ist erfahrungsbasiert, sein Glaubens-Gegensatz kann zwar erfahrungsgesättigt sein, verdankt seine Geltung jedoch nicht der Erfahrung, sondern dem Zuspruch des Evangeliums. Es spricht uns um Christi willen in der Kraft des Heiligen Geistes ein uns *umfangendes* göttliches Leben zu; und eben dies verleiht dem angesprochenen Selbst seine paradoxe, nämlich als Kommunikation bestehende Zentrierung. Das derart zugeeignete Leben ist der Horizont, *in* dem ein Christ sein irdisches, auf den zeitlichen Tod zugehendes Leben führt, ein Horizont, *in* dem er diese Todesgrenze zu überschreiten gewiss ist. Denn ein Christ »fängt hier in dieser Zeit das ewige Leben an [...]. Darum sollte ein Christ in diesem Reim ›Ich lebe und weiß nicht wie lang, / Ich muss sterben, weiß auch nicht wann, / Ich fahr von dann‹, weiß nicht wohin, / Mich wundert, dass ich so fröhlich bin«, die letzten zwei Verse ändern und mit fröhlichem Mund und Herzen so reimen: Ich fahr und weiß, Gott lob, wohin, / Mich wundert, dass ich (noch) traurig bin.«³³

Die Horizontierung des christlichen Lebens »diesseits der letzten Grenze« im Leben Gottes begründet das schon angesprochene neue, dreifache Verhältnis zu dieser Grenze und eine entsprechende Ethik des Umgangs mit dem eigenen und anderer Menschen Sterbenmüssen.³⁴ Gottes Lebens-Zusage vertrauend gehen wir auf den *Tod* nicht mehr zu als auf die monströse Schranke des Lebens, sondern als auf eine aus der Zeit sich ins ewige Leben öffnende Grenze. Als Gerechtfertigte und Sünder zugleich fürchten wir ihn noch als schmerzlichen Durchgang durch ein läuterndes Gericht der Werke.³⁵ Am Maß unserer frommen Bildung, d. h. unserer Gleichgestaltung mit Jesus Christus erwarten wir den kreatürlichen Tod, gelassen respektvoll im Blick auf die Ungewissheit unserer Todesstunde, aber vielleicht sogar sehnsüchtig im Blick darauf, dass er in den Schlaf »im Schoße Christi« mündet, führt und uns für unsere himmlische Heimat freigibt: »Komm, du süße Todesstunde [...]«³⁶ Wir leben nicht mehr *in morte*, auch nicht *coram morti*, sondern (nur) *ante mortem*. Einfacher gesagt: Der Tod ist uns nicht mehr *unendlich* wichtig.

33. *M. Luther*, Ennaratio Ps. XC (1534/5), WA 40,3, 496,16; Bucheinzeichnung aus den vierziger Jahren, WA 48, 159,4 ff.

34. Vgl. im Anschluss an S. Kierkegaard *J. H. Thomas*, Art. Tod VI, in: TRE Bd. 33, 619-624.

35. 1 Kor 3,13-15; vgl. *K. Stock*, Art. Gericht V, in: RGG⁴ Bd. III, 736-738.

36. *M. Luther*, Genesis-Vorlesung (1535/45), WA 43, 362,2; *J. S. Bach*, Kantate Nr. 161 (16. p.Tr. 1715); viel nüchterner als diese vom Hohenlied inspirierte Sehnsucht danach, den Heiland bald zu küssen, geht *J. M. Goeze* mit dem »Verlangen nach dem Tode« um, für das es auch falsche Gründe gebe, zu schweigen vom Selbstmord, vgl. *J. M. Goeze*, a. a. O. (Anm. 18), 195 ff.

Diese Gelassenheit gegenüber dem Tod ist sichtlich nicht dasselbe wie das sokratische Lob des Todes als Befreiung von der Scheinhaftigkeit und Unwahrheit des leibhaft Irdischen, daher als der Ermöglichung des göttlich angeratenen *gnothi seauton*. Sie ist aber auch nicht dasselbe wie das buddhistische Loslassen der Ich-Illusion oder, verknüpft mit sokratischen und christlichen Motiven, das Verständnis des Todes einerseits als Strafe für das Ich-Sein: »Der Tod sagt: ›Du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hätte sein sollen: darum musst du, ihn auszulöschen, sterben‹«, andererseits, für den wissend und wirklich Resignierenden, als »die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu sein: wohl dem, der sie benutzt.«³⁷ Auf der anderen Seite schließt die christliche Erwartung des Todes keinen jenseitigen Fortschritt gegenüber dem irdischen Leben in der Weise ein, dass er eine neue Chance eröffnete, in weiteren Reinkarnationen die bisherige Leistungsbilanz zu verbessern (und dualistisch zwischen Geist und Materie zu trennen). Für Christen besteht keinerlei Anlass, sich einen »großen Tod« zu inszenieren, auch nicht in der Form einer heroischen *fides finalis*.³⁸

Die an Psalm 90 anschließende *ars moriendi* übt vielmehr das Bleiben in dem Glauben ein, dass das wahre »erkenne dich selbst« im Annehmen jenes *Eigennamens* besteht, der einem von Gott zugesprochen und ins Buch des Lebens eingeschrieben ist. Dem »Tod des Todes« am Kreuz Jesu Christi entspricht ja das österliche Verspotten des Todes³⁹, so dass angesichts des eigenen Todes weder ironische noch sarkastische Distanzierung angemessen ist, wohl aber der tätige Widerstand gegen unzeitiges und verdinglichtes Sterben – eine Resistenz, die nicht nur die eigene Lebensführung bestimmen, sondern noch mehr die Fürsorge für andere dem Tod entgegengehende Menschen motivieren soll. Die christliche Sterbekunst ist mithin ein Aspekt der christlichen *Lebenskunst*.⁴⁰ Im Gefolge des paulinischen »als ob nicht« hat M. Luther sie (etwas einseitig) so pointiert: »Man soll arbeiten, als wollte man ewig leben, und doch so gesinnt sein, als sollten wir diese Stunde sterben«.⁴¹

Auch dieses Paradox unterstellt, dass das christliche Leben »diesseits der letzten Grenze« sich deshalb differenziert zu dieser Grenze verhält, weil es »im Leben ist«, d. h. am Leben Gottes teilhat. Dieses »Umgreifende« ist nun gewiss kein

37. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1844), Kap. 41, in: *Sämtliche Werke*, Bd. II, Darmstadt 1976, zit. 648 Anm. F; 649f.

38. Gerade in der Todesstunde ist die Gerechtigkeit des Gläubigen die der Rechtfertigung allein aus Gnade um Jesu Christi willen, vgl. J. M. Goeze, a. a. O. (Anm. 18), 367ff.

39. EG 101, Str. 3f.

40. Zum spezifisch christlichen Begriff der Lebenskunst im Zusammenhang mit bzw. im Gegenüber zu dem neuerlich in der Philosophie wieder gängigen Begriff vgl. P. Bubmann/B. Sill (Hg.), *Christliche Lebenskunst*, Regensburg 2008.

41. M. Luther, Viel fast nützlicher Punkt ausgezogen aus etlichen Predigten des Gottesgelehrten D. Martini Lutheri (1537), WA 45, 383,21. Der bekannte Spruch: »Und wenn morgen die Welt unterginge, pflanzte ich heute noch ein Apfelbäumchen« entspricht dem durchaus, stammt allerdings erst aus neuerer Zeit, vgl. M. Schloemann, *Luthers Apfelbäumchen?*, Göttingen 1994.

statisches, lineares Ordnungsgefüge, in dem das Umgriffene z. B. kosmologisch oder metaphysisch fix platziert wäre. Daher habe ich, in Ergänzung zum distinktiven Begriff der Grenze, für das umfangend teilgebende Leben Gottes den Begriff des *Horizonts* aufgenommen. Dieses Wort haben mehrere Beiträge zu diesem Kongress gebraucht, aber nur im epistemischen Sinn des Gesichtskreises, einer jeweils gegebenen Grenze der Wahrnehmung. Der phänomenologische Horizontbegriff⁴² hebt jedoch darauf ab, dass Wahrnehmen und (menschliches Leben überhaupt) sich nicht nur in einem einzigen Horizont bewegen, sondern in mehreren Horizonten, die je auf ihre Weise und veränderlich mitgehen und die vor allem auch Horizonte intersubjektiver Kommunikation sind. In diesem Sinn kann man sagen, dass das christliche Leben Grenzbewusstsein und das Überschreiten von Grenzen einschließt, dies aber stets als Leben und Sich-Orientieren in mitgehenden Horizonten. Diesseits »der letzten Grenze« artikuliert sich der christliche Glaube als Jenseits- oder Transzendenzbewusstsein im Sinne sowohl von Grenzbewusstsein wie von Horizontwahrnehmung.⁴³

5. Leben in den Horizonten des Lebens Gottes

Die Liminalität christlichen Lebens findet sich vor und bewegt sich in den Horizonten, in denen das Leben des dreieinigen Gottes in seiner und unserer Welt jeweils gegenwärtig ist, in drei unterschiedlichen »Gegenwarten« Gottes, wenn dieser Plural nochmals erlaubt ist. Dabei ist von Horizontverschmelzung nicht die Rede, im Gegenteil: Die Horizonte, in denen Gott jeweils als Schöpfer, als Erlöser und als Vollender der Welt in unserer Welt erscheint und gegenwärtig mitgeht, sind auch in der Perspektive des Glaubens nicht auf einen Horizont reduzierbar. Sie liegen nicht einmal immer konzentrisch ineinander – in angefochtenen Zeiten scheinen sie exzentrisch zu werden. Der Versuch, die Gottes-Horizonte christlichen Lebens zu beschreiben, begegnet daher einigen Schwierigkeiten.

Ökonomisch-trinitarisch kann man unterscheiden: Christliches Leben »diesseits der letzten Grenze« bewegt sich im Horizont der Gegenwart Gottes in der von ihm geschaffenen und erhaltenen Welt; im Horizont seiner Gegenwart in der Geschichte, die durch seine Menschwerdung in Jesus Christus orientiert ist; im Horizont seiner Gegenwart in dem inneren Raum, der im Zeugnis unserer Gotteskindschaft durch den Heiligen Geist aufgespannt wird. Die traditionelle Unterscheidung einer *praesentia Dei generalis*, einer *praesentia Dei specialis* und einer

42. Vgl. P. Janssen, Art. Horizont III, in: HWPh 3 (1974), 1200-1202; A. Koschorke, Die Geschichte des Horizonts, Frankfurt/M. 1990.

43. Die Verknüpfung von Grenzbewusstsein und Horizontwahrnehmung widersetzt sich der platonisierenden Metaphysik des *transcendere supra*, wie sie die katholische Religionsphilosophie oft bevorzugt und neuerdings durch das römische Lehramt der Postmoderne angeraten wird, vgl. Enzyklika »Fides et Ratio« (1998), Nr. 1 ff., 80ff.

praesentia Dei specialissima hat die Schwäche, den christlichen Glauben als Spezialfall eines Allgemeinen nachzutragen. Doch auch Gottes »allgemeine« Präsenz erschließt sich eindeutig, d. h. als Gegenwart Gottes, erst in der Perspektive seiner ganz besonderen Gegenwart im Glauben – aber in dieser Perspektive wird sie als die Weise wahrgenommen, in der *alle* Menschen in der Gegenwart Gottes »leben und weben«. So schlage ich vor, diese Horizonte zu unterscheiden nach ihrer phänomenalen Deutlichkeit und ihrem heilsgeschichtlichen Alter: einen ältesten und weitesten, einen neueren und näheren sowie einen »letzten«, d. h. neuesten und dichtesten Horizont. Diese Reihung folgt den trinitarischen Symbolen; es wäre möglich, mit dem nächsten Horizont, der Geistesgegenwart Gottes, zu beginnen (und ideal wäre es, gleichzeitig von außen nach innen und von innen nach außen zu gehen). Die folgende Skizze ist nur ein erster Versuch.

Der älteste und weiteste (*extra fidem* daher am wenigsten eindeutig bestimmte) Horizont, in dem das christliche Leben sich bewegt, ist die von Gott geschaffene und durch seine innerliche Gegenwart erhaltene *Welt*. Dass man als leibhaftes Geschöpf in ihr an Gottes Lebendigkeit teilhat, scheint heutzutage kaum glaubhaft, nachdem das »Buch der Natur« nicht mehr ohne weiteres als sinntragend gelesen werden kann und wir in der Technik eine solche Teilhabe geradezu ausblenden; aber schon M. Luther meinte, dass der Erste Glaubensartikel am schwierigsten zu glauben sei. In der Tat ist dieser Horizont, auch wenn er durch eine Phänomenologie lebensweltlicher Räume in der gegenständlichen Welt wieder besser erhellt wird, nicht frei von Ambivalenzen; und sie lassen sich in dieser Weltzeit nicht auf eine göttliche Kausalität verrechnen. Luthers Beobachtung war nicht durch Erdbeben oder ähnliche Theodizee-Versuchungen veranlasst, sondern durch das landläufig tiefe Misstrauen gegen Gottes Fürsorge für das materielle Leben angesichts der Erfahrung nicht nur von Segen, sondern auch, seinerzeit: vor allem, von Mangel. Unser Problem ist dagegen, dass unser Überfluss die Quellen des Segens für alle verstopfen könnte. Umso wichtiger ist es, ökologisches Verhalten in einer Ethik endlichen Lebens zu orientieren, die mit der Gegenwart des lebendigen Gottes auch in unserer technisch präparierten Lebenswelt rechnet.

Das christliche Leben bewegt sich bestimmter im neuen Horizont der Gegenwart Gottes in der Menschheitsgeschichte, die ihr durch die Menschwerdung, das Selbstopfer und den Sieg der Liebe Gottes über die Gewalt eingestiftet wurde und die auch die Umwelt dieser Geschichte als sehr gute Schöpfung kenntlicher macht. Die Gegenwart Gottes in einem Menschen an einem historisch, geographisch und kulturell bestimmten Ort wird uns als *Erinnerungsgut* überliefert, d. h. als die Heilige Schrift und das Ensemble ihrer Übersetzungen, Auslegungen, Aneignungen und Darstellungen. Diese Hermeneutik bzw. Ästhetik ist die Leistung der christlichen Kirchen. Christliches Leben entsteht nur im Umkreis dieser Institutionen des kulturellen Gedächtnisses, auch wenn sie nicht als solche den

christlichen Glauben erzeugen können. Der Zweite Glaubensartikel bestimmt unser Verhältnis zur menschlichen Kultur als zu einer Heilsgeschichte, sowohl im Blick auf das Gedächtnis der Wunder Gottes als auch im Blick auf die Erwartung Gottes zur Versöhnung und Vollendung der Menschheit am Maße des Evangeliums. Bei aller innovatorischen Neugier wird ein Christ daher sowohl gegen apokalyptische Angstszenerien als auch gegen säkular-chiliasmatische Fortschrittsillusionen skeptisch sein, zumal gegen ihre aktuelle, politisch so gefährliche Kombination. Christliches Leben steht vielmehr im Dienst der Institutionen der Bildung, der Politik und des Rechts, zusammen mit allen Mitbürgern nach Maßgabe von Erfahrung und Vernunft – zugunsten von Gerechtigkeit, Frieden und Achtung der Menschenwürde, also auch zugunsten einer Gestaltung jener Institutionen, die sie verträglich macht mit dem christlichen Geist der Versöhnung und des Verzeihens.

Der dichteste Horizont, in dem christliches Leben sich bewegt, ist die Gegenwart Gottes in der Kraft des Heiligen Geistes. Sie erneuert nicht nur die endzeitliche Lebendigkeit der Kirchen als Leib Christi und *communio sanctorum*, sondern spricht jedem Christen in Herz und Gewissen zu, Gottes Kind zu sein, und gibt dem freien Sprechen des Herzens mit Gott im Gebet das Wort. Der Dritte Glaubensartikel ist in gewisser Weise der erste, denn er orientiert das Leben nicht mehr am vergehenden *chronos*, sondern am unverfügbaren, erfüllten *kairos*. Das gilt im Blick sowohl auf das je aktuelle Geschenk des Glaubens an den rechtfertigenden Gott als auch für die Frist der irdischen Pilgerschaft. Deren Maß kann der Glaube getrost Gott überlassen; sie in lebensgeschichtlichem Erzählen zu erinnern und andern mitzuteilen hat er aber das Recht und die Pflicht. Sein Hoffnungsgut, das ewige Leben, löst jedoch die Endlichkeit menschlichen Seins ab von seiner Sterblichkeit, und es entkoppelt die persönliche Lebenszeit von der Weltzeit, die dann in anderer Weise Gottes Sache ist. Die Bewahrung des spirituellen und vitalen Lebens »diesseits der letzten Grenze« schließt die Pflicht ein, für das gute Leben anderer mitzuzorgen – auch für ihren guten Tod, nicht nur für den seligen, sondern auch für den kreatürlichen (in Zeiten der Disponibilität der Definition des Todes und mithin des Todeszeitpunktes ist das eine schwierige ethische Aufgabe). Die Nächstenliebe vor dem Tod kann bis zur Stellvertretung des Anderen durch das eigene Leben gehen, die diesen vor Viktimisierung bewahrt – nicht als heroische Tat allerdings, sondern als Zeugnis für das Leben Gottes.

Bis wir die vorläufig »letzte Grenze« erreichen, ist das »Frommwerden«, Reifen im Glauben und in der Liebe der Inhalt des christlichen Lebens. Es steht unter der Verheißung, dass es den Weg vom Können über das Dürfen und das Müssen zu jenem *Lassen* findet, in dem unsere Aktivität und unsere Passivität schon jetzt in endzeitlicher Balance eintreten.