

„Lebensfülle“ – Ermöglichung und Herausforderung einer Theologie als Lebenswissenschaft

Michael Quisinsky

1. Einleitung: Warum Theologie als „Lebenswissenschaft“?

Die Lebensfülle Gottes bietet für Ralf Miggelbrink „eine im Vergleich zu den theoretischen Lebenswissenschaften wahrscheinlich erfolgreichere, funktionierende Selbstdeutung des Menschen“.¹ Der derzeit gängigen Terminologie zufolge verwendet Miggelbrink hier den Begriff der Lebenswissenschaft im Sinne seines primär naturwissenschaftlichen Gebrauchs. Wenn man nun aber einerseits „nicht behaupten [kann], dass die empirischen Wissenschaften das Leben, die Verflechtung aller Geschöpfe und das Ganze der Wirklichkeit völlig erklären“² können und andererseits aber Theologie *scientia Dei* ist, stellt sich mit dem Postulat der Lebensfülle Gottes die Frage, inwiefern die Theologie eine, vielleicht gar *die* Lebenswissenschaft ist. „Leben“ wird hierbei natürlich nicht mehr (nur) naturwissenschaftlich betrachtet. Vielmehr stellt die Frage, ob Theologie eine Lebenswissenschaft ist, den Begriff des Lebens selbst in einen weiteren Horizont. Damit erweitert sich auch der Begriff der Lebenswissenschaft. Während ihn Miggelbrink in seinem naturwissenschaftlichen Gebrauch als theoretisch bezeichnet, müsste ein theologischer Begriff von vorneherein theoretisch und praktisch zugleich sein, hat doch das II. Vaticanum Papst Franziskus zufolge mit der Verbindung von Dogma und Pastoral die Theologie in diesem Sinne revolutioniert.³ Theologie als Lebenswissenschaft müsste deshalb sowohl jeden aus Erfahrung und Reflexion gewonnenen Verständnis-

¹ R. Miggelbrink, *Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie* (Quaestiones disputatae 235), Freiburg i. Br. 2009, 21.

² Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus (über www.vatican.va), Nr. 199.

³ Papst Franziskus, Videobotschaft anlässlich des Internationalen Theologischen Kongresses an der Päpstlichen Katholischen Universität von Argentinien „Santa Maria de los Buenos Aires“ (1.–3. September 2015) (über www.vatican.va); vgl.

aspekt bzgl. des Lebens prinzipiell für rezeptionswürdig erachten als auch selbst für Erfahrung und Reflexion von Verständnisaspekten bzgl. des Lebens Rezeptionswürdiges beitragen.

Im Folgenden soll zunächst eine Annäherung an den Begriff der Lebenswissenschaft unternommen werden, wie er gegenwärtig in der Theologie verwendet wird (2). Sodann wird zu untersuchen sein, inwiefern der Begriff der Lebensfülle den Anspruch der Theologie, eine Lebenswissenschaft zu sein, begründen kann (3). In einem weiteren Schritt soll der Frage nachgegangen werden, welcher Art in Inhalt und Struktur die Erkenntnis ist, die im Rahmen einer Theologie als Lebenswissenschaft generiert wird (4). Schließlich ist zu untersuchen, in welchen Horizont von „Wissenschaft“ und „Leben“ eine Theologie als Lebenswissenschaft führt (5). Ein Ausblick will vom Zusammenhang zwischen Universalität und Konkretion ausgehend aufzeigen, wie christliches Leben und Denken durch eine Lebenswissenschaft Theologie in den Dienst des Lebens gestellt werden (6.).

2. Zum gegenwärtigen theologischen Gebrauch des Begriffs „Lebenswissenschaft“

Der Begriff der Lebenswissenschaft ist für die Theologie zunächst etwas ungewöhnlich. Ich darf mich ihm deshalb mit zwei persönlichen Bezügen nähern.

Zum einen habe ich diesen Begriff vor einiger Zeit verwendet, um den Beitrag von Papst Franziskus zur theologischen Erkenntnislehre zu charakterisieren, wenngleich ich zugeben muss, dies ohne eine weitere Recherche zu diesem Begriff getan zu haben.⁴ Die schon genannte wechselseitige Verschränkung von Dogma und Pastoral, die

auch *ders.*, Apostolische Konstitution *Veritatis Gaudium* über die Katholischen Universitäten und Fakultäten (8. Dezember 2017) (über www.vatican.va) Nr. 2.

⁴ Vgl. *M. Quisinsky*, Prolegomena zu einer Theologie als Lebenswissenschaft „auf der Grenze“. Papst Franziskus und die theologische Erkenntnislehre, in: *Theologie und Glaube* 107 (2017), 137–156. Zur Theologie von Papst Franziskus auch *M. Tenace* (Hrsg.), *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, Vatikanstadt 2017; *Annette Schavan* (Hrsg.), *Relevante Theologie. „Veritatis gaudium“ – Die kulturelle Revolution von Papst Franziskus*, Ostfildern 2019.

Papst Franziskus zur Grundlage der Theologie macht, gründet in einer wechselseitigen Verschränkung von Evangelium und Leben, in deren Dienst sie zugleich steht. Betrachtet man in diesem Sinne Theologie als Lebenswissenschaft, so ist damit gemeint, dass sie ausgehend von der Auferstehung ein „Mehr“ an göttlicher Barmherzigkeit und Liebe sowie in der Folge ein „Mehr“ an menschlichem Leben diesseits und jenseits der Grenzen im Leben und der Grenzen des Lebens geltend macht. Ihr natürlicher existentieller wie heuristischer Ort ist von daher „auf der Grenze“⁵, wobei alle Grenzen im Leben und Grenzen des Lebens von der Auferstehung her als Überwindung der Grenze zwischen Tod und Leben zu deuten sind.

Zum anderen arbeite ich nur wenige hundert Meter entfernt vom Grab des Theologen Johann Baptist Hirscher (1788–1865),⁶ das sich auf dem Freiburger Alten Friedhof befindet. Anlässlich seines zweihundertsten Geburtstags charakterisierte Walter Fürst eine „Theologie im Sinne Hirschers“ als „Christentums- oder Lebenswissenschaft im Interesse der Menschen“.⁷ Hirscher wollte insbesondere Dogmatik, Moral- und Pastoraltheologie wechselseitig verschränken, um Leben und Lehre in einer „Theorie des inneren und äußeren christlichen Lebens“⁸ bzw. in einer „Orthodoxie des Lebens“⁹ zusammenzuführen. Der Begriff der „Lebenswissenschaft“, der von Fürst stammt, bezeichnet eine Form von Theologie, die aus dem Leben schöpft und sich in den Dienst am Leben im Sinne der Begründung von und Hilfe zu einer christlichen Lebensführung stellt und dabei

⁵ Vgl. *ebd.*

⁶ Zu Hirscher s. N. Köster, *Der Fall Hirscher. Ein „Spätaufklärer“ im Konflikt mit Rom? (Römische Inquisition und Indexkongregation 8)*, Paderborn 2007, zum Grab *ebd.*, 14. Aufschlussreicher Teil der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Hirscherschen Programms ist der freilich auch seiner eigenen Zeit verhaftete Versuch seines Bewunderers Engelbert Krebs, „Lebenswert(e)“ des Dogmas zur Entfaltung zu bringen, vgl. M. Quisinsky, *Dogma „und“ Leben. Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950) – ein Theologe des Übergangs?*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 32 (2013), 85–111, bes. 98–99.

⁷ W. Fürst, *Wahrheit im Interesse der Freiheit. Das Theologieverständnis Hirschers*, in: G. Fürst (Hrsg.), *Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie*, Mainz 1989, 89–113, 98. Ich verdanke diesen Hinweis Bernd Hillebrand.

⁸ *Ebd.*, 103.

⁹ Zit. nach *ebd.*, 106.

das Leben als grundsätzlich von Gott verdankt betrachtet. Wenn bei Hirscher letztlich ein praktisches Interesse leitend ist, so strebt er dennoch eine wissenschaftstheoretische Grundlegung auf der philosophischen Höhe seiner Zeit an,¹⁰ die aus der Verbindung von Leben und Lehre heraus bei Jesus Christus ansetzt.¹¹

Das Thema „Theologie als Lebenswissenschaft“ war jüngst auch Gegenstand zweier jüngerer Veröffentlichungen aus dem evangelischen Bereich, die ihrerseits jeweils eigene Akzente setzen. Zum einen kommt Christoph Marksches in seiner Berliner Antrittsvorlesung das Verdienst zu, zunächst die Herkunft und Begriffsgeschichte des „Modewortes“¹² aufgearbeitet zu haben. Dabei geht er hinter den heutigen naturwissenschaftlichen Gebrauch zurück auf die zwanziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts, wobei damals wie heute „quasi messianische[] Erwartungen“¹³ mit ihm verbunden gewesen seien. Die in den dreißiger Jahren erfolgende „Kontamination dieses Begriffes mit nationalsozialistischer und nationalistischer Ideologie“¹⁴ ist nach Marksches einer der Gründe, warum die deutsche Übersetzung „Lebenswissenschaft“ für „life sciences“ erst seit den neunziger Jahren in Gebrauch kam, dann allerdings mit großer Wucht. In seiner Analyse des Verständnisses von Leben in der christlichen Antike kommt Marksches zum Ergebnis, dass es hier in erster Linie um an Jesus Christus ausgerichtete Lebensbewältigung und Lebenskunst ging. Für die Frage, ob sich (evangelische) Theologie der Gegenwart als Lebenswissenschaft verstehen sollte, zieht Marksches vier Schlüsse aus dem Vergleich mit der Antike: erstens dürfe die Theologie nicht wieder den Fehler machen, neue medizinische und naturwissenschaftliche Erkenntnisse jahrhundertlang auszublenden; zweitens wendet er sich dennoch gegen eine „transdis-

¹⁰ Vgl. *W. Fürst*, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865) (Tübinger Theologische Studien 15), Mainz 1979, 328–342.448–456 u. ö.

¹¹ Ebd., 529–531. Die scharfe Kritik von *Köster*, Der Fall Hirscher (s. Anm. 6) an der Hirscher-Interpretation Fürsts betrifft den von diesem ausgemachten Freiheitsbegriff als systematische Mitte, nicht aber Begriff und Sache der in der Kritik nicht genannten „Lebenswissenschaft“.

¹² *C. Marksches*, Ist Theologie eine Lebenswissenschaft? Einige Beobachtungen aus der Antike und ihre Konsequenzen für die Gegenwart, Hildesheim 2005, 4.

¹³ Ebd., 7.

¹⁴ Ebd.

zipliniäre Lebenswissenschaft“¹⁵, da die bruchlose Übernahme medizinischer Ergebnisse in die Theologie und umgekehrt um deren Eigenwert willen nicht wünschenswert seien; drittens müsse der Begriff des Lebens aufgrund seiner Verbindung mit nahezu allen theologischen Themen äußerst differenziert verwendet werden; viertens schließlich gelte es in Orientierung an Jesus Christus eine „christologische[] Konzentration des Lebensbegriffs“¹⁶, wie sie für die Antike üblich war, behutsam fortzuschreiben und dabei die Parallele zur Antike zu bedenken, dass es damals wie heute einer Definition des Begriffs „Leben“ mangle und dass stattdessen vielmehr Charakteristika und Phänomene des Lebens beschrieben und aufgezählt werden. Theologie könne, so Markschieß zusammenfassend, nicht Lebenswissenschaft im Sinne eines Teils einer neuen „transdisziplinären Überwissenschaft“¹⁷ sein, ist es aber durchaus im Sinne ihrer Orientierung auf das gelebte Leben hin.

Ebenfalls aus dem evangelischen Bereich stammt ein Tagungsband mit dem Titel „Lebenswissenschaft Praktische Theologie?!“¹⁸ Aus der Fülle des reichhaltigen Materials, das, wenn auch etwas nebeneinanderstehend, vielfältige Fragen von Lebensführung und Lebensdeutung der Gegenwart behandelt, seien zwei Aspekte aus dem Beitrag von Thomas Schlag herausgegriffen. Für ihn liegt einerseits die „Faszination der Lebenswissenschaften [...] unverkennbar in der Fokussierung aller Energie auf eine lebenswerte Gegenwart, die zugleich alle Schatten der Vergangenheit und alle unsicheren Zukunftsaussichten in eine gestaltbare Gegenwart *und* Zukunft hinein verändert.“¹⁹ Dies gehe einher mit einem „Verständnis von Hoffnung, das ganz und gar ohne transzendente Bestimmung auskommt“.²⁰ Nichtsdestotrotz könnten andererseits die von den Lebenswissenschaften artikulierten Fragen und Hoffnungen „Anschauungs- und Anknüpfungsmöglichkeiten für eine Praktische Theologie dar[stellen] – vorausgesetzt, sie hat als Lebenswissenschaft einen Begriff von

¹⁵ Ebd., 32.

¹⁶ Ebd., 33.

¹⁷ Ebd., 35.

¹⁸ *Th. Klie/M. Kumlehn/R. Kunz/Th. Schlag* (Hrsg.), *Lebenswissenschaft Praktische Theologie?! (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 9)*, Berlin 2011.

¹⁹ *Th. Schlag*, *Um das Leben wissen. Praktische Theologie und die Verheißungen der Lebenswissenschaften*, in: ebd., 97–112, 100.

²⁰ Ebd.

der Fülle des Lebens, der seinerseits bedeutsame Bezüge zu anderen Wissenschaftsperspektiven herzustellen vermag und die daraus folgenden Erkenntnisse öffentlich zu kommunizieren versteht.“²¹ In gewissem Sinne sind hierbei die bisher so genannten Lebenswissenschaften Leitwissenschaften, insofern sie die Themen setzen, die dann durchaus auch theologisch eingeholt und vielleicht sogar überholt werden können. Darüber hinaus führt Dietrich Korsch in seiner Schlussreflexion ausgehend vom Zusammenhang von Technik und Religion, aber nicht auf diesen zu beschränkend, ein weiterführendes Argument ein: „Die Theologie als Reflexionsform des Religiösen hat – wenn sie sich als Lebenswissenschaft bezeichnet (und bezeichnen lässt) – schon terminologisch Teil an der Entfaltung des Lebensbegriffs, der Technik und Religion miteinander verknüpft. Auch in einem solchen Verständnis von Theologie hängen diagnostische und programmatische Aspekte zusammen. Denn in eben dem Maße, wie sich die Theologie auf das Leben als religiöses Phänomen bezieht, in demselben Maße trägt sie selbst zur Entfaltung und Steigerung des Lebens bei, indem sie zu verstehen lehrt, dass das Leben durch die Wahrnehmung seiner religiösen Dimension reicher wird. Technik und Religion können, in diesem Sinne, als Medien der Lebenssteigerung begriffen werden.“²² Die von Schlag als fehlend ausgemachte transzendente Bestimmung der Hoffnung wird hier eingelöst durch die Behauptung, die Religion könne positiv und nachvollziehbar etwas zum Leben beitragen, das diesem ohne sie fehlen würde.

Am Ende dieses Überblicks über die gegenwärtige Verwendung des Begriffs „Lebenswissenschaft“ in Bezug auf die Theologie kann als jüngste eine katholische Stimme noch einmal unterstreichen, aus welcher Motivation heraus und mit welcher Zielrichtung dies geschehen kann. In der Festschrift, die Johann Baptist Metz anlässlich seines neunzigsten Geburtstags überreicht wurde, meldet sich mit Antonio Autiero ein katholischer Theologe zu Wort, demzufolge die Frage nach einer Theologie als Lebenswissenschaft im Mittelpunkt vieler gegenwärtiger theologischer Diskurse steht.²³ In der

²¹ Ebd., 112.

²² D. Korsch, *Life science – gelebte Religion – Theologie als Lebenswissenschaft*, in: *Kumlehn/Kunz/Schlag* (Hrsg.), *Lebenswissenschaft Praktische Theologie?!* (s. Anm. 18), 341–344, 344.

²³ A. Autiero, *Theologie als Lebenswissenschaft? Impressionen und Provokationen im Anschluss an Johann Baptist Metz*, in: *H.-G. Janßen/J. D. E. Prinz/M. J.*

Theologie von Johann Baptist Metz sieht Autiero ein Korrektiv gegenüber einem Lebensbegriff, „der unter restriktivem Sinnhorizont und Geschichtsvergessenheit leidet“.²⁴ Demgegenüber könne die Theologie und besonders die theologische Anthropologie „Ressourcen freistellen“, die „Lebensgeschichte von Personen und Völkern“ als solche und damit zugleich als *loci theologici* zu würdigen, wobei sich dabei für eine Theologie als Lebenswissenschaft die „Zentralität des Leibes als regelrecht heuristischer Ort“²⁵ darstellt. Weiterhin stellt sich eine Theologie als Lebenswissenschaft „fürsorglich in den Dienst und an die Seite des Lebendigen“²⁶ und hat deshalb auch eine advokatorische und politische Dimension.

3. Die Frage nach der Begründung: Lebenswissenschaft und Lebensfülle

Wird der Begriff „Lebenswissenschaft“ im Rahmen der Theologie in vielfältiger Weise gebraucht, so zeichnet sich ausgehend von dieser bisherigen Verwendung doch eine erste Charakterisierungsmöglichkeit ab. So erwächst eine Theologie als Lebenswissenschaft aus der Verschränkung von christlichem Leben und Denken, ist an Jesus Christus ausgerichtet, steht in umfassendem Dialog und stellt sich in den Dienst an Kirche und Gesellschaft. Jenseits dieser bislang erhobenen und zu entfaltenden und ggf. erweiternden Grundelemente stellt sich natürlich die Frage, inwiefern überhaupt aus dem christlichen Glauben ein Anspruch begründet werden kann, Theologie als „Lebenswissenschaft“ zu betreiben und damit zu Erkenntnissen und Perspektiven zu gelangen, die ohne diese Gründung im Glauben wohl nicht möglich wären. Zu fragen ist näherhin, inwieweit der Begriff der Lebensfülle als eine „zeitgemäße Fokussierung des christlichen Credos insgesamt“²⁷ eine Begründung dieses Anspruchs leisten kann.

Rainer (Hrsg.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 50)*, Münster 2019, 22–25, 23.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 24.

²⁶ Ebd.

²⁷ R. Miggelbrink, *Lebensfülle* (s. Anm. 1), 261. In *theologiegeschichtlicher Hin-*

Der Begriff der Lebensfülle postuliert, aus einem „Jenseits“ menschlichen Verständnisses heraus das menschliche Verständnis dessen, was mit Leben überhaupt gemeint ist, zu hinterfragen und zu erweitern. Damit ist er zugleich Ermöglichung wie Herausforderung einer Theologie als Lebenswissenschaft.

Zunächst ermöglicht der Begriff eine Theologie als Lebenswissenschaft. Er gibt ihr aus den der Theologie eigenen Mitteln den Zentralbegriff des Lebens vor, den die Theologie mit den nichttheologischen Lebenswissenschaften gemeinsam hat, der zugleich aber nicht einfach von diesen abgeleitet ist. Grundsätzlich bedeutet dies, dass die Theologie zwar nie damit aufhören kann, von anderen wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Erkenntniszusammenhängen zu lernen und sich von diesen radikal in Frage stellen zu lassen, dass sie aber bei aller dialogischen und immer auch korrekturbedürftigen Einbettung in das vielgestaltige menschliche Erkenntnisstreben sich ihrer eigenen erkenntnisgenerierenden Dimension bewusst sein darf.²⁸ Mit anderen Worten muss Theologie nicht nur nachdenken, sondern kann auch vor-denken. Dabei muss gerade eine Theologie, die vor-denken will, besonders nachdenklich sein, sodass Demut und Bescheidenheit proportional zur Reichweite ihrer Aussagen sein müssen. Gerade dann aber erwächst aus der Verschränkung von Evangelium und Leben im Zusammenspiel von Dogma und Pastoral Erkenntnis, die nicht nur vernünftig eingeholt werden kann, sondern die selbst ein zentraler Beitrag zur Klärung der Frage ist, was überhaupt Vernunft und deren Beitrag zum Verständnis und zur Gestaltung des Lebens ist.

Der theologische Begriff einer auch „jenseitigen“ Lebensfülle postuliert gegenüber rein „diesseitigen“ Zugängen ein „Mehr“ an Leben

sicht könnte man sogar fragen, ob es sich nicht um „eine jeder Zeit je unterschiedlich gemäße Fokussierung“ handelt.

²⁸ Die Frage, welche Rolle die vom Glauben und seinen Geltungsansprüchen generierte Erkenntnis im öffentlichen Diskurs spielen kann, diskutiert anregend *M. Breul*, Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Plädoyer für einen Moderaten Exklusivismus, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 481–503. Vgl. auch seine Analyse der „Doppelstruktur religiöser Überzeugungen“: „Ihre kognitiven Gehalte erheben diskursiv begründungspflichtige Geltungsansprüche, ihre regulative Funktion verhindert aber ein Aufgehen in rein theoretischer Erkenntnis“ (*ders.*, Religiöse Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus. Schnädelbach, Dworkin, Nagel und die Gottesfrage, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 62 [2015], 310–335, 332).

und seiner Erkenntnis. Dieses „Mehr“ ist nicht nur mehr, als es in reduktionistischen Konzeptionen verschiedenster Couleur gedacht wird. Es ist auch mehr, als überhaupt denkmöglich ist und verortet das Denken in einem mehr als denkbar weiten Horizont. Damit fordert der Begriff Lebensfülle eine Theologie als Lebenswissenschaft aber auch heraus. Im Horizont eines „Mehr“ zu denken, das letztlich denkmöglich ist, schließt zunächst die Notwendigkeit ein, das Denkmögliche zu denken. Nur so ist die Herausforderung durch den mehr als denkbar weiten Horizont keine Überforderung des Denkens, aber auch keine Unterforderung des Möglichen. Dabei ist gerade das Streben nach einem weitestmöglichem Verständnis des Lebens keine Anmaßung, denn die Herausforderung durch den Begriff der Lebensfülle besteht ja gerade darin, dem Leben auch dann gerecht zu werden, wenn man bei dessen Verständnis an Grenzen gerät. Und mehr noch beinhaltet der Begriff der Lebensfülle, insofern er eine von Gott her sich gebende und als solche mit menschlichem Denken gar nicht einholbare Fülle meint, die radikalste Relativierung jeden menschlichen Denkens, und zwar einschließlich des theologischen Denkens, wobei diese Relativierung relational zu denken ist und daher so umfassend wie möglich einzelne Erkenntnisgegenstände in ihrer jeweils zu eruiierenden Reichweite in je größeren Zusammenhängen von Genese und Leistungsfähigkeit von Erkenntnis verortet. Theologie als Lebenswissenschaft müsste in diesem Sinn eigentlich realistischer als jeder Realismus,²⁹ und damit innerhalb wie außerhalb der Kirche jeglichem Realitätsverlust abhold sein und ihm aktiv entgegenwirken.

Dies zeigt sich übrigens gerade im Blick auf die Kirche als natürlichem Ort und Zusammenhang der theologischen Rede. Denn die radikalstmögliche Kritik an dem, was in der Kirche und durch die Kirche dem Leben nicht dient und ihm sogar schadet, ist oder müsste

²⁹ Nur am Rande sei vermerkt, dass hier aufschlussreiche Einsichten im theologisch-philosophischen Grunddialog zu erwarten sind, vgl. etwa *Ch. Taylor/H. Dreyfus*, *Die Wiedergewinnung des Realismus*, Berlin 2016. Vgl. erste Überlegungen bei *M. Quisinsky*, *L'intellectus fidei à l'heure du „Nouveau réalisme“*. Une perspective oecuménique sur le dialogue entre théologie et philosophie?, in: *Revue des Sciences Religieuses* 92 (2018), 201–219; *ders.*, *Die Inkarnation – „nur ein Faktum“? Christlicher Realismus jenseits des Faktischen und Postfaktischen*, in: *K. Ruhstorfer* (Hrsg.), *Zwischen Regression und Progression. Streit um den Weg der katholischen Kirche*, Freiburg i. Br. 2019, 184–205.

eine theologisch generierte sein. Denn die göttliche Lebensfülle ist der Anspruch, an dem sich zuallererst die Kirche messen lassen muss und hinter dem sie, die nach LG 8 eine aus göttlichem und menschlichem Element zusammenwachsende „komplexe Wirklichkeit“ und „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich“ ist, in ihrer menschlichen Dimension notwendigerweise zurückbleibt und deshalb „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig“ ist, wobei die Lebensfülle ein richtendes und aufrichtendes Kriterium dieser Reinigung ist. Der Begriff der Lebensfülle fordert mit dem theologischen Denken also auch zuallererst die Kirche heraus, in die das theologische Denken eingebettet ist. Dies ist allerdings nicht nur gleichsam *ex negativo* der Fall, weil die Dimension der Lebensfülle Maßstab auch der Kirche ist, sondern auch positiv, weil die Kirche durch den Begriff der Lebensfülle auf ihre eigentliche Mission verwiesen wird. Wenn allerdings durch die Herausforderung „nach innen“ Glaubwürdigkeit überhaupt erst ermöglicht und gewährleistet wird, kann die Lebensfülle dann aber auch zu einer Herausforderung „nach außen“ werden, wenn Kirche und Theologie sich für das einsetzen, was in der Welt an Potential menschlichen Lebens gegeben ist, was nicht zuletzt auch beinhaltet, prophetisch Einspruch zu erheben, um die Einschränkungen dieses Lebens zu überwinden.

Von der kirchlichen Verortung der Kategorie der Lebensfülle als Ermöglichung und Herausforderung einer Theologie als Lebenswissenschaft her kommen zwei Dimensionen eigens in den Blick, die die Theologie insgesamt formal und inhaltlich strukturieren. Erstens hat die Theologie als Ausdrucksform des kirchlichen Glaubens teil an der sakramentalen Grundstruktur der Kirche, die nach LG 1 „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ ist. Sakramentalität kann hier als eine Dynamik gefasst werden, die aus der Lebensfülle hervorgeht und in diese führt. Zweitens konkretisiert diese aus der Lebensfülle resultierende und in sie hineinführende Dynamik die Dimension der Katholizität. Diese ist nicht als gegebene, sondern als stets neu anzustrebende „Fülle“ zu denken, in der sich „die göttliche Gabe des fremden und eigenen Lebens“³⁰ ständig bereichern. Damit ist der Dialog zwischen Kirche

³⁰ R. Miggelbrink, Lebensfülle (s. Anm. 1), 260.

und Welt, wie er ausgehend von der Enzyklika *Ecclesiam suam* Papst Pauls VI. und Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vaticanums als „Heils-Dialog“ (*Ecclesiam suam* 72)³¹ entfaltet werden kann, in der denkbar umfassendsten Weise zu gestalten. In diesem Horizont der Weite und Fülle ist eine Theologie als Lebenswissenschaft eine wahrhaft „katholische“ Theologie, die sich als solche dem Wirken des Heiligen Geistes öffnet: „Die Katholizität erfordert und verlangt diese Spannungspolarität zwischen dem Teil und dem Ganzen, zwischen dem Einigen und dem Vielen, zwischen dem Einfachen und dem Komplexen. Diese Spannung aufzuheben widerspricht dem Leben des Geistes.“³² Der Geist, der Leben schafft, hält dabei nicht etwa eine statische Spannung aufrecht, sondern lässt aus dieser Neues hervorgehen.

„Katholische“ Theologie ist Ausdruck und Funktion der Kirche als jener dynamische Zusammenhang des Lebens und Denkens, in den die unterschiedlichsten Orte der Erkenntnis Gottes und des Menschen zusammen gebracht werden. Die unterschiedlichen Erkenntnisorte, Erkenntnisformen und in der Folge auch Einzelerkenntnisse aus den Bereichen Glaube und Wissen entgrenzen sich dabei wechselseitig, ebenso wie sich im Dialog Kirche und Welt jeweils entgrenzen, weshalb man als Definition des Katholischen die „wechselseitige Ent-Grenzung“³³ ausmachen kann. Dies hat nicht nur ekklesiologische Konsequenzen, sondern betrifft die menschliche Erkenntnis überhaupt, erwächst die Struktur einer „wechselseitigen Ent-Grenzung“ doch letztlich aus einem von der Lebensfülle Gottes generierten und auf die Lebensfülle Gottes hin offenen Ver-

³¹ https://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html, s. dazu auch M. Quisinsky, „La relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut doit être expliquée à la lumière du mystère pascal“. Une contribution du synode extraordinaire de 1985 à l'horizon théologique de la réception de Vatican II, in: *ders.*, Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l'Incarnation. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vaticanum – Vie et pensée chrétiennes entre universalité et concrétion (d')après Vatican II (Studia Oecumenica Friburgensia 68), Münster 2016, 265–290, 284–286.

³² *Papst Franziskus*, Videobotschaft (s. Anm. 3); als Zitat auch in *ders.*, *Veritatis gaudium* (s. Anm. 3), Nr. 4, gefolgt vom Verweis auf das von Papst Franziskus zur Charakterisierung katholischer Vielfalt gebrauchte Bild vom Polyeder.

³³ M. Quisinsky, „Katholisch“. Leben und Denken zwischen „De-finition“ und „Ent-Grenzung“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 70 (2019), 239–253.

ständnis von Realität.³⁴ Das dergestalt offene bzw. in „wechselseitiger Ent-Grenzung“ zu öffnende Verständnis von Realität in ihrer Einheit wie Pluralität ist Horizont der Theologie als Lebenswissenschaft. Ist für diese die Wechselseitigkeit bzw. der Dialog konstitutiv, stellt sich nun aber auch die Frage, was denn die Theologie „vor-denkend“ in einen solchen Dialog der Fülle einbringen kann.

4. Die Frage nach der Erkenntnis: Lebenswissenschaft als Glaubenswissenschaft

Ist die Kategorie der „Lebensfülle“ Ermöglichung und Herausforderung einer Theologie als Lebenswissenschaft, die den Anspruch erhebt, nicht nur mit Hilfe menschlicher Erkenntnis den christlichen Glauben zu durchdringen, sondern auch umgekehrt mit Hilfe des christlichen Glaubens menschliche Erkenntnis zu generieren, so stellt sich erstens die Frage nach dem Inhalt und zweitens die Frage nach der Struktur der generierten Erkenntnis christlicher Provenienz.

Was die erste Frage nach dem Inhalt christlich generierter Erkenntnis angeht, muss Ralf Miggelbrink zufolge „[e]ine Theologie der Lebensfülle Gottes [...] eine österliche Theologie der Auferweckung Jesu Christi sein“³⁵. Hier stellt sich nicht in erster Linie die Frage, was man sich geschichtlich oder historisch unter der Auferstehung vorzustellen habe. Vielmehr kann in einem ersten Schritt gefragt werden, welcher Anspruch von Wirklichkeitsverständnis und damit auch von Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit im Glauben an die Auferstehung enthalten ist. Hans Küng hatte seinerzeit die Formel gefunden, dass in der Auferstehung „nicht nichts“³⁶ geschehen sei. Möglicherweise ist gerade die inhaltliche

³⁴ Mit *Ch. Bock*, *Zeitenfülle. Annäherungen an das paradoxe Verhältnis von Vergänglichkeit und Vollendung* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 52), Würzburg 2017, kann diese Struktur wechselseitiger Ent-Grenzung auch vom Denkmodell der Perichorese her gefasst und dabei trinitarisch grundiert werden.

³⁵ *R. Miggelbrink*, *Lebensfülle* (s. Anm. 1), 152.

³⁶ *H. Küng*, *Christ sein*, München 1974, 339 bzw. Neuausgabe *ders.*, *Christ sein* (Hans Küng Sämtliche Werke 8), Freiburg i. Br. 2016, 440. Wenn ich recht sehe, spielte diese Argumentation im Konflikt um „Christ sein“ keine Rolle, vgl. z. B.

Unbestimmtheit der Formulierung Küngs eine formale Stärke, insofern nicht zuerst von außen Kriterien an die mit „Auferstehung“ bezeichnete Wirklichkeit herangetragen werden, sondern von der Auferstehung als geglaubter Grenzüberwindung von Tod und Leben her „auf der Grenze“ Erkenntnis generiert werden kann. Diese ist zwar immer nur fragmentarisch und diesseitig-kontingent, aber gerade darin Ausweis der geschichtlichen Offenheit christlichen Lebens und Denkens. Was aus diesem „nicht nichts“ als radikalstmöglicher negativer Theologie – in einem komplexen Ineinander von vorösterlicher und nachösterlicher Christologie, inner- wie außerchristlichen Wahrnehmungs- und Überzeugungstraditionen sowie insbesondere individuellem Erfahrungshorizont – an positiver Glaubenserkenntnis generiert wird, ist dann jeweils im Dialog mit Vernunftgründen daraufhin zu befragen, inwieweit die darin vorausgesetzte Offenbarung „ihre Überzeugungskraft durch die Evidenz ihres Inhaltes gewinnt“, wobei sie sich von der neuzeitlichen Offenbarungskritik darin unterscheidet, „daß dieser Inhalt der Vernunft nicht bereits ursprünglich immanent ist“³⁷. In der Dynamik wechselseitiger Ent-Grenzung lässt sich der Glaube an die Auferstehung nicht nur vor der Vernunft bewahrheiten, sondern trägt in gewissem Sinn sogar zur Klärung der Frage bei, was überhaupt Vernunft ist.

Hinsichtlich des durch die Auferstehung geglaubten „Mehr“ an Erkenntnis von Realität ist einerseits Miggelbrink zuzustimmen, wenn er schreibt: „Der Zugang zu dieser Wahrheit [der Auferweckung] bleibt denen vorbehalten, die sich in vertrauender Weise mit ihrer Existenz auf das Zeugnis Jesu und seine Botschaft vom Gott der Lebensfülle in einer Welt des verweigerten und knauserig verwalteten Lebens einlassen, die sich in ihrer Praxis, in ihrem Denken und Fühlen von dieser Botschaft der Lebensfülle bestimmen lassen. Paulus nennt den Eintritt in diese Sphäre wirkmächtig erfahrener Lebensfülle ‚Glauben‘.“³⁸ Allerdings ist es andererseits dieser Glaube

Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“. Hans Urs von Balthasar, Alfons Deissler, Alois Grillmeier, Walter Kasper, Jacob Kremer, Karl Lehmann, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Helmut Riedlinger, Theodor Schneider, Bernhard Stoeckle, Mainz 1976.

³⁷ G. Essen, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 9), Mainz 1995, 424

³⁸ R. Miggelbrink, *Lebensfülle* (s. Anm. 1), 153.

an die Auferweckung als eschatopräsentisches Vollendungsgeschehen des Inkarnationsereignisses, durch den der Anspruch in die Welt kommt, aus einem christlichen Umgang mit der Realität heraus zu einem ein „Mehr“ an Verständnis von Realität zu gelangen, das dann auch von Menschen nachvollzogen werden kann, die selbst den Glauben, der dieses Verständnis und damit auch ein gewisses Wissen generiert hat, nicht teilen. Dieser Anspruch hat im Übrigen die europäische Geistesgeschichte in hohem Maße und weit über explizite Glaubensfragen hinaus geprägt.³⁹ Insofern ist eine Theologie als Lebenswissenschaft zwar „Glaubenswissenschaft“⁴⁰, aber sie ist dies in einem spezifischen Sinn. Genauer gesagt ist sie eine wissenschaftliche Form des aufgrund der Auferstehung explizit gewordenen und dabei als aus der Lebensfülle resultierend erkannten christlichen Glaubens an ein „Mehr“ an Leben. Zu diesem gehört es insbesondere auch, sich mit jenem allgemein-menschlichen „Glauben“ zu solidarisieren und ihn stark zu machen, den Christoph Theobald mit dem Ja zum Leben identifiziert.⁴¹ Diese Solidarisierung, die für eine Theologie als Lebenswissenschaft selbstverständlich ist, hat ihren Grund im Postulat, dass Gottes Ja zum Leben undenkbar stärker ist als das der Menschen und das Ja der Menschen zum Leben gerade durch die Undenkbarkeit seines Stärkerseins des göttlichen Jas stärkt. Von daher steht die Theologie in der Dynamik „wechselseitiger Ent-Grenzung“ zugleich im Dienst des Lebens wie sie jede Äußerungsform von Leben stets erst einholen muss.

Bei der zweiten Frage nach der Struktur dieser Erkenntnisgenese kann auf ein vielzitiertes Diktum Karl Rahners verwiesen werden, das übrigens einem am 24. November 1966 vor der Hochschulgemeinde Freiburg gehaltenen Vortrag entstammt.⁴² Wenn Rahner recht hat, dass der Christ und natürlich auch die Christin des 21. Jahrhunderts ein Mystiker und eine Mystikerin ist, also einer und eine, der und die etwas erfahren hat,⁴³ ist Mystik eine erkennt-

³⁹ K. *Ruhstorfer*, Befreiung des „Katholischen“. An der Schwelle zu globaler Identität, Freiburg i. Br. 2019, 18–22 u. ö.

⁴⁰ Vgl. M. *Seckler*, Art. Glaubenswissenschaft, in: LThK³ 4 (1995), 725–733.

⁴¹ Vgl. z. B. Ch. *Theobald*, *Transmettre un Évangile de liberté*, Paris 2007, 27.

⁴² Vgl. die bibliographischen Angaben in SW 23, 663.

⁴³ „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im Voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstim-

nisgenerierende Dimension des menschlichen Lebens, die für das Verständnis von Realität einen eigenen Beitrag leisten kann.⁴⁴

Freilich stellt sich im Rahmen unserer Überlegungen zu einer Lebenswissenschaft im Horizont der Lebensfülle dann die Frage, was mit Mystik gemeint ist bzw. welcher Art die spezifische Erkenntnis ist, die sie generieren kann. Rahner selbst beschreibt im unmittelbaren Fortgang seines berühmten Diktums die Paradoxie des mystischen Erkenntnisgewinns: „Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige ‚Gottesbild‘ vermitteln, die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt; daß man ihn nie als bestimmten Posten in das Kalkül unseres Lebens einsetzen kann, ohne zu merken, daß dann die Rechnung erst recht nicht aufgeht; daß er nur unser ‚Glück‘ wird, wenn er bedingungslos angebetet und geliebt wird; aber auch, daß er nicht bestimmt werden kann als der bloß Ferne gegenüber einer Nähe, nicht als Antipol zur Welt, sondern daß er über solche Gegensätze erhaben ist. Schon im Voraus zu solcher Dialektik sind wir ursprünglicher auf ihn verwiesen, und es ereignet sich in Gnade, daß er als der ‚solche‘, ohne in dem Gestrüpp unserer Dialektik sich zu verfangen, in absoluter Selbstmitteilung ‚unser‘ Gott sein will und ist.“⁴⁵

In dieser komplexen Argumentation liegt eine zentrale Begründung Rahnners speziell für die erkenntnisgenerierende Dimension des christlichen Glaubens im Aufweis der paradoxen Grundstruktur,

mige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiöse Institutionelle sein kann“ (K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute [1966], in: SW 23, 31–46, 39–40). Rahner kommt darauf übrigens 1976 im Zusammenhang mit der in den folgenden Jahren zunehmend und heute flächendeckend in ihrer theologischen und „mystischen“ Qualität unterschätzten Pfarrei als eucharistisch geprägter territorialer Realisierung von Kirchesein zurück, vgl. *ders.*, Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge, in: SW 28, 28–47, 38.

⁴⁴ Zur Rolle der Mystik als Ursprung der Theologie Karl Rahnners s. R. Miggelbrink, Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahnners zur zeitgenössischen Gotteslehre (Münsteraner Theologische Abhandlungen 5), Altenberge 1989.

⁴⁵ K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute (s. Anm. 43), 40.

dass Gott über den Gegensatz von Begreifbarkeit und Unbegreifbarkeit erhaben und ihm gleichsam „jenseitig“ ist, aber gerade durch diese Erhabenheit „diesseits“ des Gegensatzes von Begreifbarkeit und Unbegreifbarkeit das Potential christlichen Lebens und Denkens immer neu herausfordert und so auch im „Diesseits“ der Erkenntnis aus dem „Jenseits“ des Paradoxes heben kann, indem die Leerstelle der Paradoxie zum je konkret sich ereignenden veritablen theologischen Ort wird, an dem Lebensfülle sich geben und zum Ausdruck kommen kann. Mit Ralf Miggelbrink gesagt, demzufolge der Ursprungsort des Rahnerschen Diktums der Geheimnis-Begriff im Sinne der „Notwendigkeit einer existentiell-biographischen Veränderung als Möglichkeitsbedingung eines inneren Verstehens der mit dem Geheimnis gemeinten Wirklichkeit“⁴⁶ ist, wird „die qualitative Unauslotbarkeit der göttlichen Liebe für den Menschen zur fort-dauernden Herausforderung der eigenen Erkenntnis- und Willenskräfte.“⁴⁷ Was das „Geheimnis“ markiert, ist in diesem Sinn, mit Karl Lehmann gesprochen, „nicht bloß bedauerliche Grenze, sondern göttliche Überfülle“, die sich dem Menschen gerade dann in ihrer Unbegreiflichkeit erschließt, „wenn er am meisten zu denken wagt, bis an die Grenze geht“ und so die Erkenntnis beim Geheimnis „ankommt“⁴⁸ – das sich dann aus seiner Fülle heraus gibt, ja geradezu verausgabt. So ermöglicht Gott und näherhin der Glaube an seine in Christi Auferstehung offenbare Lebensfülle Erkenntnis und Lebenswillen und fordert sie heraus. Dabei zwingt das „Nichtbegriffenwerdenkönnen Gottes [...] die menschliche Erkenntnis in die Krise, entweder endgültig mit einem überzogenen Anspruch zu scheitern, oder sich in einem qualitativen Sprung in den höheren Akt der lassenden Anerkennung des Anderen in seiner bleibenden Unbegreiflichkeit aufzuheben“.⁴⁹ Diese Anerkennung des Anderen ist nicht bloß jene Form von Akzeptanz, bei der man möglichst in Ruhe ge-

⁴⁶ R. Miggelbrink, Erkenntnis des Gott-Geheimnisses. Bedeutung und Zukunft von Rahners Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes, in: ders. (Hrsg.), Karl Rahner 1904–1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner (Theologie. Forschung und Wissenschaft 29), Münster 2009, 149–182, 179.

⁴⁷ Ebd., 165 (in Auseinandersetzung mit Thomas Pröpfer und Magnus Striet).

⁴⁸ K. Lehmann, Gott – das bleibende Geheimnis, in: G. Augustin/K. Krämer (Hrsg.), Gott denken und bezeugen, Freiburg i. Br. 2008, 129–146, 135.

⁴⁹ R. Miggelbrink, Ekstatische Gottesliebe (s. Anm. 44), 37.

lassen werden will, sondern der aktiv immer einzuholende Wunsch, dass das Leben des und der Anderen ein Leben im Horizont der Lebensfülle sein möge. Dieser Wunsch ist im Rahnerschen Sinn ein frommer, insofern er den Erweis der sich als Lebensfülle manifestierenden Erhabenheit Gottes im Leben des Anderen, damit aber auch im mit dem Anderen gemeinsamen Leben, zum Gegenstand hat. So ist nicht „die leere Möglichkeit einer offenen Zukunft [...] der Raum, in dem die Sinntotalität vom Menschen allererst zu wirken wäre, sondern der sich offenbarende Gott ist das Anwesen der Sinntotalität in absoluter Nähe, aber nicht als Wissen eines Sinnes, nicht als Dispensierung vom innerweltlichen Kampf um die Zukunft, sondern als der dort und nur dort als absoluter Trost Anwesende, wo das Engagement für die Welt radikal ernst genommen wird in der ekstatischen Liebe.“⁵⁰ Christliche Mystik, die sich der Lebensfülle verdankt und in diese hineinverweist, lässt in diesem Sinn jeden Gegensatz von *contemplatio* und *actio* hinter sich, eröffnet vielmehr ihren Zusammenhang als Dynamik wechselseitiger Ent-Grenzung.

Vom II. Vaticanum her wird Rahners zunächst formal erscheinende Struktur inhaltlich gefüllt, insofern eine solche Mystik letztlich Ausdruck und Konkretion der Nachfolge Jesu ist und somit in christlichem Leben und Denken vorösterliche und nachösterliche Christologie in wechselseitiger Ent-Grenzung „mystisch“ zusammenbindet.⁵¹ So macht Mariano Delgado als mystische Mitte bzw. zentralen „mystische[n] Text“⁵² *Gaudium et spes* 22 aus: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“. In einer „Mystik der Nachfolge“ kann die christlich generierte Erkenntnis inkarnatorisch und näherhin chalcedonensisch gefasst werden. Das christologische Dogma

⁵⁰ Ebd., 44 f.

⁵¹ „Solche christliche Mystagogie muß natürlich auch wissen, wie Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferstandene, in sie hineingehört“ (*K. Rahner*, Frömmigkeit [s. Anm. 43], 40, mit Anm. 12: „Diese hier fehlende Dimension führt erst in die Tiefe des Christlichen im eigentlichen Sinne“ – im Rahmen seines Vortrags konnte Rahner hierauf nicht eingehen, war sich dieser Dimension aber mehr als bewusst). Vgl. auch ebd., 45, die Ausführungen zur „Tat des Lebens“ und zum „wahren Leben“ als eigentlichem Ort dieser Mystik.

⁵² *M. Delgado*, Die Menschheitsfamilie oder Die Mystik des Konzils, in: *ders./M. Sievernich* (Hrsg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i. Br. 2013, 422–443, 435.

des Konzils von Chalcedon bildet den Dreh- und Angelpunkt jeglichen christlichen Wirklichkeitsverständnisses, insofern es aus der gelebten Erfahrung und reflektiven Durchdringung des Christusgeschehens resultiert und seinerseits Perspektiven des Lebens und Denkens eröffnet und so in der wechselseitigen Ent-Grenzung seiner Bestandteile „unvermischt, unveränderlich, ungetrennt, unteilbar“ erkenntnisgenerierend wirkt.⁵³ Dabei erfolgt auch das Glaubensbekenntnis „Jesus Christus“ im Horizont wechselseitiger Ent-Grenzung.⁵⁴ Betrachtet man in diesem inkarnatorisch-chalcedonensischen Sinn die Theologie, so ist diese in dem Maße *scientia Dei*, wie sie *scientia homini* ist, und umgekehrt. Denn jede Erkenntnis über Gott beinhaltet auch eine Erkenntnis über den Menschen, insofern die Erkenntnis als solche ja eine menschliche ist und damit etwas über ihn und seine Möglichkeiten und Grenzen aussagt. Deshalb kann die Theologie Aussagen zum Verständnis des Menschen machen, etwa wenn er von Gott her in seiner Geschöpflichkeit verstanden wird, was im Übrigen dazu führt, dass eine christliche Anthropologie nicht nur vom Menschen sprechen kann.⁵⁵ Der von Delgado zitierte Satz des Konzils wäre allerdings unvollständig ohne die Fortsetzung bzgl. der in der Auferstehung sich erfüllenden Heilswirksamkeit der Inkarnation, wonach „der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (ebd.). Von daher ist eine chalcedonensisch strukturierte Wirklichkeitserkenntnis ihrerseits Teil einer trinitarischen Entschlüsselung der Wirklichkeit.⁵⁶ Eine solche

⁵³ Dazu R. Miggelbrink, *Verbum Caro*. Inkarnation als Schlüsselbegriff christlicher Weltdeutung, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 115 (2006), 200–2015; M. Quisinsky, *Inkarnation. Jesus Christus – Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens*, in: ders., *Katholizität der Inkarnation* (s. Anm. 31), 189–236; ders., „Analogia pleromatis“ – in der Welt von heute. Inkarnationstheologische Perspektiven auf Neuzeit und Gegenwart, in: ebd., 237–264.

⁵⁴ Vgl. U. Poplutz, *Jesus als Grenzgänger*, in: *Bibel und Kirche* 71/2016, 88–94.

⁵⁵ Vgl. deshalb auch die z. B. bei R. Hagencord, *Gott und die Tiere. Ein Perspektivenwechsel*, Kevelaer 2018 oder M. M. Lintner, *Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren*, Innsbruck 2017 diskutierte Fragen.

⁵⁶ „Für die Christen führt der Glaube an den einen Gott, der trinitarische Communio ist, zu dem Gedanken, dass die gesamte Wirklichkeit in ihrem Innern eine eigentlich trinitarische Prägung besitzt. Der heilige Bonaventura ging so weit zu sagen, dass der Mensch vor der Sünde entdecken konnte, wie jedes Geschöpf ‚bezeugt, dass Gott dreifaltig ist‘. Den Abglanz der Dreifaltigkeit konnte man in

Wirklichkeitsentschlüsselung, die Mystik mit Nächstenliebe verbindet und somit Wirklichkeit auch gestaltet, kann mit Jürgen Moltmann auch „perichoretische Gottesmystik“ genannt werden.⁵⁷

Die chalcedonensische Struktur in ihrer trinitarischen Dimension kann vom Begriff der Lebensfülle zu einer produktiven, d.h. erkenntnisgenerierenden, Entfaltung gebracht werden. Dies hat nochmals Auswirkungen auf die Art von Fülle, die dabei gemeint ist. So kann Trinität in diesem pleromatischen Horizont als „innere göttliche Möglichkeitsbedingung der Existenz innerweltlich Verschiedener“ gefasst werden, „die als solche sich kommunikativ aufeinander beziehen, wo sie sich auf die Wirklichkeit Gottes als des verbindenden Ursprungs beziehen.“⁵⁸ Die Struktur „wechselseitiger Ent-Grenzung“ erweist sich in diesem Beziehungsgeschehen als dynamische, insofern christliches Leben und Denken aus einer „trinitarischen Dynamik“ erfolgen, wie sie Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* beschreibt: „Die göttlichen Personen sind subsistente Beziehungen, und die Welt, die nach göttlichem Bild erschaffen ist, ist ein Gewebe von Beziehungen. Die Geschöpfe streben auf Gott zu, und jedes Lebewesen hat seinerseits die Eigenschaft, auf etwas anderes zuzustreben, so dass wir innerhalb des Universums eine Vielzahl von ständigen Beziehungen finden können, die auf geheimnisvolle Weise ineinandergreifen. Das lädt uns nicht nur ein, die vielfältigen Verbindungen zu bewundern, die unter den Geschöpfen bestehen, sondern führt uns dahin, einen Schlüssel zu unserer eigenen Ver-

der Natur erkennen, ‚als dieses Buch dem Menschen nicht undurchschaubar war und das Auge des Menschen sich nicht eingetrübt hatte‘. Der heilige Franziskaner lehrt uns, dass jedes Geschöpf eine typisch trinitarische Struktur in sich trägt, die so real ist, dass sie spontan betrachtet werden könnte, wenn der Blick des Menschen nicht begrenzt, getrübt und schwach wäre. So weist er uns auf die Herausforderung hin, zu versuchen, die Wirklichkeit unter trinitarischem Gesichtspunkt zu entschlüsseln“ (*Papst Franziskus*, Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus [über www.vatican.va, Nr. 239]). Nur nebenbei bemerkt sei, dass diese „ad extra“ gerichtete theologische Betrachtung der Wirklichkeit unter trinitarischem Gesichtspunkt „ad intra“ zu einer produktiven Komplementarität von Ansätzen wie jenen des Bonaventura und des Thomas von Aquin führt, wobei auch hier die Bewegungen „ad extra“ und „ad intra“ im Modus „wechselseitiger Ent-Grenzung“ erfolgen.

⁵⁷ J. Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*. Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit, Gütersloh 2014, 150 f.

⁵⁸ R. Miggelbrink, *Lebensfülle* (s. Anm. 1), 244.

wirklichung zu entdecken. Denn die menschliche Person wächst, reift und heiligt sich zunehmend in dem Maß, in dem sie in Beziehung tritt, wenn sie aus sich selbst herausgeht, um in Gemeinschaft mit Gott, mit den anderen und mit allen Geschöpfen zu leben. So übernimmt sie in ihr eigenes Dasein jene trinitarische Dynamik, die Gott dem Menschen seit seiner Erschaffung eingeprägt hat. Alles ist miteinander verbunden, und das lädt uns ein, eine Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt“ (240). Diese trinitarische Dynamik, die als göttliche menschlich uneinholbar ist, ent-grenzt doch jeden menschlichen Zugriff auf sie. Der Lebensfülle, die sich zunächst in einer „Dynamik der Zuwendung“⁵⁹ Gottes äußert, korrespondiert dabei eine „Dynamik des Überstieges“⁶⁰, in der der Mensch sich auf Gottes Lebensfülle einlässt. Weil und insofern in dieser erfüllenden Dynamik alles miteinander verbunden ist, erweist sich die von Rahner in ihrer paradoxen und als solche erkenntnisgenerierenden Struktur beschriebene Mystik, die als Christusnachfolge chalcedonensisches strukturiert ist, als ein geschichtliches und näherhin heilsgeschichtliches Ineinander von immanenter und heilsökonomischer Trinität⁶¹, in dem sich in wechselseitiger Ent-Grenzung universale Lebensfülle und konkretes Leben begegnen. Diese wechselseitige Ent-Grenzung von Universalität und Konkretion bringt für eine Theologie als Lebenswissenschaft ein mehr als denkbar weites Verständnis von „Wissenschaft“ und von „Leben“ mit sich.

5. Die Frage nach dem Horizont: Wissenschaft und Leben zwischen Universalität und Konkretion

Will die Theologie ausgehend vom Begriff der Lebensfülle „Lebenswissenschaft“ sein, muss sie sich den Fragen stellen, die sich aus ihrem eigenen Anspruch ergeben. Bei diesen Fragen, die den Horizont der Theologie als Lebenswissenschaft aufzeigen, handelt es sich um die Fragen nach Konkretion und Universalität und ihrem Zusammenhang, der als konstitutiv zu denken ist, ohne dass deshalb

⁵⁹ R. Miggelbrink, *Lebensfülle* (s. Anm. 1), 235.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ S. dazu M. Quisinsky, „La relation“ (s. Anm. 31), 281–290.

die je eigene Reflexion auf Konkretionen und Universalität überflüssig wäre. Von der Lebensfülle her ist dabei zunächst die Legitimation und der positive Wert von Konkretion in Vielfalt aufzuzeigen, sowie darauf aufbauend nach Modellen zu fragen, die Universalität denken können. Dabei geht es nicht um die Präferenz für dieses oder jenes Modell, sondern um deren jeweilige und in der Folge komplementäre Leistungsfähigkeit mit Blick auf den je lebensfördernden Umgang mit Konkretion im und aus dem Horizont von Lebensfülle.

Hinsichtlich der ersten Frage nach der Konkretion können die Überlegungen recht knapp ausfallen. Denn die Theologie kann vom Gedanken der Lebensfülle her die Vielfalt der Konkretionen sowie das Ineinander von Pluralität und Einheit explizit würdigen, insofern der Glaube an den einen Grund der Vielfalt diesen bezeugt „als den einen Ursprung des Vielen in seiner Vielheit, als die Quelle einer lebendigen Pluralität, die als solche denjenigen, der sie erkennt, auf die freudige Affirmation dieser Vielheit verpflichtet.“⁶² Der in der Auferstehung offenbar gewordene, chalcedonensisch strukturierte und trinitarisch dynamisierte Gedanke der Lebensfülle verhindert nicht nur die „Entwichtigung aller erkannten Wirklichkeit zum bloßen Medium einer unbestimmt bleibenden Gottesahnung“, sondern er bezeugt v. a. auch „die in der Gotteswirklichkeit selbst begründete Werthaftigkeit, Schönheit und Güte des Vielen“.⁶³ In diesem Sinn ist jede Konkretion menschlichen Lebens und Denkens ein *locus theologicus*.

Insofern das Viele aber gerade nicht beziehungslos zu denken ist, stellt sich umso mehr zweitens auch die Frage nach Universalität, d. h. nach „einem umfassenden Modell des Seins“⁶⁴ bzw. das „Desiderat einer Metaphysik der göttlichen Lebensfülle“.⁶⁵ Anhand dreier in der gegenwärtigen Theologie vertretenen Modelle universalen Denkens soll gezeigt werden, dass mit der Kategorie der Lebensfülle eine Vermittlung zwischen mehr als denkbar weiter Universalität

⁶² R. Miggelbrink, *Lebensfülle* (s. Anm. 1), 234.

⁶³ Ebd., 234. Vgl. auch ebd., 239.

⁶⁴ R. Miggelbrink, *Lebensfülle* (s. Anm. 1), 21.

⁶⁵ Ebd. Vgl. auch ebd., 122 die Unterscheidung zwischen einer „Metaphysik des abgeschlossenen sozialen Kosmos“ und einer „Metaphysik, die den handelnden Menschen immer auch in einer gründenden Beziehung zur primordialen Fülle überhaupt sieht“.

und denkerisch uneinholbarer Vielfalt möglich ist, was den eigentlichen Sinnhorizont einer Theologie als Lebenswissenschaft markiert und ins Werk setzt.

Zunächst legt es sich nahe, ausgehend vom trinitarischen Befund, wonach „alles [...] miteinander in Verbindung“ steht, Fragen des Seins unter ihrem relationalen Gesichtspunkt zu betrachten. Verschiedentlich erfolgte dies unter dem Stichwort „relationale Ontologie“⁶⁶. Peter Knauer legt diesbezüglich ein besonders anspruchsvolles Modell vor,⁶⁷ das von der erkenntnisgenerierenden Dimension des Christlichen ausgeht: „Der christliche Glaube lässt sich nicht in das mitgebrachte Vorverständnis einordnen, sondern geht seinerseits auf dieses Vorverständnis kritisch und umwandelnd ein (vgl. Mt 9,16–17).“⁶⁸ Ausgehend vom christlichen Glauben als „Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu“⁶⁹ fasst Knauer die Bedeutung des Wortes Gott „im Sinn der christlichen Botschaft, die beansprucht, ‚Wort Gottes‘ zu sein, [...] als ‚ohne wen nichts ist.‘“⁷⁰ Von diesem Gottesbegriff ausgehend ist mit Knauer die Geschöpflichkeit und damit „alle Wirklichkeit der Welt“ zu erkennen als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“⁷¹ So ist für Knauer von Gott „nur dann wirklich die Rede, wenn man sich selbst

⁶⁶ W. Kasper, Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie (1989), in: WKGS 6 (2014) 300–320, 318; vgl. auch H.-J. Höhn, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 109–149. Zum Ganzen auch J. Splett, Statt des Besitzes: der Bezug. Zur Ontologie von Beziehung. Christliche Überlegungen nach der Begegnung mit Chakzampa Thangtong Gyalpo, in: Theologie und Philosophie 90 (2015), 271–280 sowie B. Harbeck-Pingel, Relationalität von „glauben“, in: ders./W. Schwendemann (Hrsg.), Immer reformieren. Übersetzungen und Neues, Göttingen 2017, 137–148.

⁶⁷ Vgl. P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. 7. Auflage, neu bearbeitet, Norderstedt 2015; einschlägige Texte zur „relationalen Ontologie“ auch unter www.peter-knauer.de. Wenn Knauer in dieser Untersuchung über den Zusammenhang von Lebensfülle bzw. die Theologie als Lebenswissenschaft zu Wort kommt, soll dies auch ein Versuch sein, der von D. Kraschl, Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers (ratio fidei 39), Regensburg 2009, 432, bemängelten fehlenden Anschlussfähigkeit des in sich logischen Modells Knauers entgegenzuwirken.

⁶⁸ Knauer, Der Glaube kommt vom Hören (s. Anm. 67), 9.

⁶⁹ Ebd., 19.

⁷⁰ Ebd., 41.

⁷¹ Ebd., 63. Vgl. auch ebd., 42–61.

und alle Wirklichkeit überhaupt als restlos von ihm abhängig versteht.“⁷² Im damit einhergehenden Wirklichkeitsverständnis sind nun, anders als in der klassischen Substanzontologie, Relationen als „substanzkonstituierend“⁷³ denkbar. Denkt man hier weiter, stellt sich die Frage, inwiefern Aussagen über Gott auch Aussagen über die Welt und den Menschen sind, zu denen er in Relation steht. In Knauers Modell ist Relation grundsätzlich die Relation von Gott auf die Welt hin und somit eine einseitige. Freilich ist die Welt in die mit dem Heiligen Geist identifizierte Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn hineingeschaffen, sodass ihr diese Relationalität nicht äußerlich bleibt.⁷⁴ Die dennoch gegebene „Einseitigkeit“ der Relation kann Peter Knauer einerseits mit der herausragenden Rolle des Wortes Gottes, die er seiner Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie und hier insbesondere Gerhard Ebeling verdankt, zunächst durchaus plausibel begründen. Ebenso plausibel und weiterführend sind aber Einwände, die in seinem Modell deshalb eine gewisse Unterbelichtung des Erfahrungsmomentes⁷⁵ und damit zusammenhängend der Geschichtlichkeit ausmachen. Hier zeigt die theologiekonstitutive Dimension der Erfahrung in der Rahnerschen Rede vom Christen als Mystiker, die ihrerseits im Auferstehungsglauben gründet und in diesen hineinführt, dass und wie gerade die dann auch rational eingeholte Erfahrung erkenntnisgenerierend ist.⁷⁶ Zugleich zeigt sich, dass für eine relationale Ontologie entscheidend ist, welche Art von Dynamik die Relationen beinhalten bzw. bewirken. In diesem Zusammenhang fragt Dominikus Kraschl in Auseinandersetzung mit der chalcedonensischen Begründung von Knauers Modell an, inwiefern anstelle einer latent statisch-bipolaren Relation in einer solchen eine „dritte Größe jenseits von Vermischen

⁷² Ebd., 63.

⁷³ Ebd., 62.

⁷⁴ Ebd., 114.

⁷⁵ D. Kraschl, Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis (s. Anm. 67), 341–416.

⁷⁶ Zu dem, „[w]as einer Theologie der Erfahrung noch fehlt“, s. A. Heidemann, Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie. Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie, Paderborn 2013, 98. S. auch R. Siebenrock, Befähigung zur Erfahrung. Zur dogmatischen Grundlegung der Begegnung mit dem universalen Heilswillen Gottes aus der Mitte des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: K. Baier (Hrsg.), Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006, 127–145.

und Trennen bzw. Identität und Nicht-Identität⁷⁷ gedacht werden müsste.⁷⁸ Anders gesagt kann die für eine Theologie als Lebenswissenschaft zentrale chalcedonensische Struktur ein christlich generiertes Wirklichkeitsverständnis keineswegs als statisches Gleichgewicht ausdrücken,⁷⁹ sondern will Leben und Denken durch die wechselseitige Ent-Grenzung zweier Bezugsgrößen in je neue Möglichkeiten und Wirklichkeiten „jenseits“ dieser Bezugsgrößen führen, die ihrerseits Ausdruck einer trinitarisch-heilsökonomischen Dynamik sind.

Damit wäre auch noch einmal genauer zu fragen, welche Rollen in einer relationalen Ontologie den Grenzen zwischen „diesseits“ bzw. „Diesseits“ und „jenseits“ bzw. „Jenseits“ zukommen, und dies umso mehr, als man im Anschluss an Papst Franziskus die Grenze als Ort theologischer Erkenntnis und von daher die Lebenswissenschaft Theologie als „auf der Grenze“⁸⁰ angesiedelt betrachten kann. Denn die vielfältigen Grenzen menschlichen Lebens und Denkens können im Rahmen einer „Glaubenswissenschaft“ ja erkenntnistheoretisch auf jene Grenze zurückgeführt werden, die als überwundene im Auferstehungsglauben zentral ist. Von diesem ausgehend entwickelt die relationale Ontologie Thomas Peter Föbels als „sakramentale Ontosemantik“⁸¹ eine ebenso handlungsbezogene wie heuristische Denkform. Föbel entfaltet im Ausgang von der Auferstehung eine relationale und näherhin sakramentale „Hermeneutik des christlichen

⁷⁷ Eine solche „dritte Größe“ mahnt *D. Kraschl*, Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis (s. Anm. 67), 429, in Auseinandersetzung mit der chalcedonensischen Begründung von Knauers Modell an.

⁷⁸ So auch, Knauer mit Alfred N. Whitehead ins Gespräch bringend, *Th. Franz*, Relationale Ontologie zwischen Glauben und Vernunft, in: *St. Ernst/G. Gäde* (Hrsg.), Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik (FS Peter Knauer), Freiburg i. Br. 2015, 87–100, 100.

⁷⁹ Dies scheint mir bei allem Verdienst des Nachweises von Hans Joachim Höhn, dass sich die in der Formel von Chalkedon „ausgedrückten Bezüge [...] im Format einer Relationalen Ontologie auslegen [lassen], indem sie auf Hinsichten verweisen, unter denen ein unterscheidendes In-Beziehung-Setzen von Göttlichem und Menschlichem möglich wird“ (H.-J. Höhn, Gott – Offenbarung – Heilswege [s. Anm. 66], 275), in seiner „Hermeneutik christologischer Dogmen im Format einer Relationen Ontologie“ (ebd., 274) nicht stark genug zur Geltung zu kommen.

⁸⁰ *M. Quisinsky*, Prolegomena (s. Anm. 4), bes. 149–155.

⁸¹ *Th. P. Föbel*, Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive, Schöningh 2018, 451.

Wirklichkeitsverständnisses“, die „abduktiv vom universalen Konkreten ‚Jesus Christus‘ her angemessen erreicht werden [kann]. Dies ist deswegen der Fall, weil das christliche Offenbarungs- und Wirklichkeitsverständnis seinen (auch profanhistorisch identifizierbaren) Konstruktionspunkt über den kirchlichen Glauben vermittelt im historischen Faktum des Auferstehungsglaubens hat“⁸², der auf das „überraschende“ Auferstehungsereignis verweist, das seinerseits die Suche nach neuen Verständnismöglichkeiten möglich macht.⁸³ Diese christliche Wirklichkeitshermeneutik bezieht sich auf eine „durch die Begriffe ‚Selbstmitteilung‘ und ‚Selbstoffenbarung‘ lediglich semantisch indizierte, weder intentional noch extentional adäquat aussagbare ‚umfassende Wirklichkeit‘ [...], die als eine theologal qua Schöpfung und Offenbarung ermöglichte und getragene Interaktion und Relationalität zwischen Gott und Mensch [...] verstanden werden kann.“⁸⁴ Damit ist der Erfahrungsaspekt nicht nur stärker als bei Knauer gedacht, er ist v. a. stärker, da von Gott her vermittelt unmittelbar, in die Relationalität eingeschrieben, die ihrerseits bei bleibender gnadenhafter Vorgängigkeit der Ermöglichungswirksamkeit Gottes nicht mehr rein einseitig gedacht wird. Insofern „es sich qua unio hypostatica um eine theo-anthropologische Interaktion und Relation handelt, die sich auf Gott und die Schöpfung bezieht“⁸⁵, sind Interaktion und Relationalität sakramental zu fassen. „In der Inanspruchnahme des Begriffs ‚Sakrament‘ wird damit der abduktiv erreichten Erkenntnis Ausdruck verliehen, dass mit dem ‚österlichen Lebensintegral Jesu Christi‘ (bzw. in klassischer Diktion: mit der Inkarnation) eine Wirklichkeitsveränderung gegeben ist, die sich sowohl auf Gott in seinem Selbst als auch die Schöpfung bezieht: Eben, weil Gott in der Inkarnation eine geschaffene Wirklichkeit zu seiner eigenen Wirklichkeit und damit auch zu seiner eigenen Selbstaussage gemacht hat.“⁸⁶ Weil in der Auferstehung die Grenze des Todes ebenso anerkannt wie entgrenzt wird, sind von der Auferstehung her Glaube, Hoffnung und Liebe „relational auf die pneumatologisch universalisierte, österliche und so eschatopräsentisch wirksame per-

⁸² Ebd., 452.

⁸³ Ich paraphrasiere und verändere hier ein Zitat, das *Fössel*, ebd., von Hans-Joachim Sander übernimmt.

⁸⁴ Ebd., 452 f.

⁸⁵ Ebd., 453.

⁸⁶ Ebd. Vgl. auch ebd., 461–474.

sonale Wirklichkeit Jesu Christi als von dieser evoziert bezogen“⁸⁷, und weil diese Bezogenheit reziprok ist, auch wirklichkeitsmitverändernd. So könnte man sagen, dass durch die von der Auferstehung generierte Erkenntnis Veränderungen der Wirklichkeit je konkret erfolgen, und dass die Konkretionen im Rahmen ihrer ontologischen Relationalität je neu in die Universalität als Denkhorizont von Wirklichkeit führen. Aufgrund ihrer kirchlichen Verortung erfolgt Theologie als erkenntnisgenerierender Ort dieses Zusammenspiels von Universalität und Konkretion im Horizont kirchlicher Sakramentalität. Diese wiederum ist aber gerade nicht exklusivierend, sondern ermöglichend zu denken, indiziert doch „ausgerechnet die konkrete explizite Sakramentalität der Kirche notwendig eine universale implizite Sakramentalität (auch) aller nichtkirchlichen Wirklichkeit, weil sie nur so ihrer Relationalität zum ‚*universale concretum*‘ entspricht bzw. diese Relationalität vollzieht.“⁸⁸ Wo in diesem Sinn Relationalität als Zusammenspiel von Universalität und Konkretion gefasst wird, können Konkretionen analog auf Universalität hin und von dieser her betrachtet werden. Umgekehrt kann Universalität als Horizont des je Konkreten in Erscheinung treten, ohne dessen Eigenstand in irgendeiner Weise zu beeinträchtigen, der vielmehr in größtmöglicher Weise gewürdigt wird.⁸⁹ Damit tritt der geschichtliche Charakter der Relationalität deutlich zu Tage und es wird möglich, „einen theologischen Begriff von Geschichte zu erreichen, der sich, so trivial dies prima vista klingen mag, von allen anderen Geschichtstheorien und erst recht von allen anderen Geschichtsphilosophien gerade dadurch unterscheidet, dass er ein genuin theologischer bzw. christlicher ist.“⁹⁰ So bezeichnen denn auch die in bestimmten Phasen ihres Gebrauchs in schwierige Fahrwasser geratenen Begriffe „Geschichtstheologie“⁹¹ und „Heilsgeschichte“ oder

⁸⁷ Ebd., 459.

⁸⁸ Ebd., 468. Dies geschieht übrigens auch dadurch, dass die Kirche den Platz Christi freihält und somit „Leerzeichen ihres Souveräns“ ist, wie Fössel Gregor Maria Hoff zustimmend zitiert (ebd.).

⁸⁹ S. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen zu einem „sakramentalen Universum“ bei G. Predel, *Schöpfungslehre (Gegenwärtig Glauben Denken 4)*, Paderborn 2015, 98 ff.

⁹⁰ Th. P. Fössel, *Offenbare Auferstehung* (s. Anm. 81), 468.

⁹¹ S. dazu besonders auch unter interreligiöser Perspektive F. Körner, *Religionstheologie als Geschichtstheologie. Dogmatischer Vorschlag*, in: G. de Candia/Ph.

vielleicht besser „Heilsökonomie“⁹², die von der Lebensfülle her konkurriert werden können, den Horizont von Theologie als Lebenswissenschaft.

In diesem Sinne ist Karlheinz Ruhstorfers Programm einer „neuen heilsgeschichtlichen Metaphysik“⁹³ vielversprechend, die auf den ersten Blick so unterschiedlich erscheinende Denkformen wie die Anliegen der klassischen Metaphysik und die heilsökonomische Grundintuition christlicher Wirklichkeitswahrnehmung unter nachpostmodernen Bedingungen fortzuschreiben vermag. Eine solche heilsgeschichtliche Metaphysik „muss insbesondere auch auf die Geschichtlichkeit und damit auch auf die Relativität von historisch gewachsenen Normen und Denkformen reflektieren, mit Pluralitäten und Heterogenitäten zurande kommen und darin die Ausdifferenzierung der *universalen Identität* freilegen. Gerade christliches Denken, das sich seiner *Katholizität* jenseits aller konfessionellen Besonderung bewusst ist, sollte sich – im Horizont trinitarischer Vermittlung von Einheit und Vielheit – der geschichtlichen Dynamik der Wahrheit bewusst sein und eine absolute Freiheit befördern, die den Kräften neoliberaler Skepsis ebenso Widerstand leistet wie neokonservativem Dogmatismus.“⁹⁴ Eine heilsgeschichtliche Metaphysik kann jenen universal-konkreten Horizont bezeichnen, der der Horizont der Theologie als Lebenswissenschaft ist, sucht sie doch „das Unbedingte im Gefüge des Wissens im Interesse der Lebensmöglichkeiten der Menschen, genauer der *Einzelnen*.“⁹⁵ Aus diesem Anliegen heraus zielt denn auch das ambitionierte Projekt Ruhstorfers einer Befreiung des „Katholischen“ auf eine neue, rettende Identität: „Doch kann es sich hier nicht um eine partikuläre Identität – regional oder historisch, also räumlich und zeitlich – handeln. Es ist nicht die Wahrheit der Identität von Denken und Sein (Antike), nicht die nur im Glauben wahrnehmbare Identität des total differen-

Nouzille (Hrsg.), *Sancta morum elegantia stile e motivi di un pensara teologico. Miscellanea offerta a Elmar Salmann*, Rom 2018, 535–541.

⁹² Vgl. M. Quisinsky, *Tradition and Normativity of History within an „Economy of Salvation“*, in: *ders.*, *Katholizität der Inkarnation* (s. Anm. 31), 327–344; vgl. auch *ders.*, „La relation“ (s. Anm. 31).

⁹³ K. Ruhstorfer, *Befreiung des „Katholischen“*. An der Schwelle zu globaler Identität, Freiburg i. Br. 2019, 126.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

ten Gottes (Mittelalter), nicht die dialektisch zu begreifende Identität* von Identität und Differenz (Neuzeit), nicht die erfahrbare Differenz* des Abgrundes als des Fehlens von Wahrheit (Moderne) und auch nicht die *Différance* als der Aufschub der Präsenz der Wahrheit (Postmoderne). Die neue Identität* fordert ein neues Denken und ein neues Wahrheitsverständnis. Dieser Wahrheit kommt eine neue Verbindlichkeit zu, da sie Verschiedenes verbindet: Geschichte und Gegenwart, Einheit und Vielheit, Idealität und Realität, Theorie und Praxis. Sie zu erfassen fällt noch schwer. Doch wird das Bedürfnis der Zeit immer offenkundiger: globale Identität*.⁹⁶ Wie die verschiedenen damit verbundenen und daraus resultierenden Ansprüche miteinander in Verbindung stehen, „ist der weiteren Arbeit der Theoretiker und Praktiker der Wahrheit überlassen.“⁹⁷ Diese zu leistende Arbeit ist Horizont einer Theologie als Lebenswissenschaft, die sich im Sinne der von Papst Franziskus stark gemachten Konzilshermeneutik als „katholische“ Theorie und Praxis der Wahrheit verstehen kann und der Ausdruck der von Papst Franziskus in *Laudato si'* aufgezeigten „globalen Solidarität“ ist.⁹⁸

6. Ertrag und Ausblick:

„Lebenswissenschaft Theologie“ im Dienst des Lebens

Will eine heilsgeschichtliche Metaphysik einen universalen Horizont aufweisen und zugleich aufzeigen, inwiefern dieser die je eigene Würde der Konkretionen des Lebens stärkt, die ihrerseits wieder in den universalen Horizont hineinverweisen, stellt sich die Frage, wie

⁹⁶ Ebd., 134 f. Mit der Schreibweise „*“ soll der „Unterschied zwischen der Identität ‚vor‘ und der Identität ‚nach‘ der Differenz“ (ebd., 50 f.) angedeutet werden. Aus der Identität* von Identität und Differenz folgt dann die „Differenz* von Identität und Differenz“ (ebd., 62). Dies ist Grundlage für die „Identität**“: „Die aktuelle Zeitenwendewird [...] als der Übergang von der postmodernen Kultur der *Différance* zu einer Kultur der *globalen Identität* bestimmt. Um aber die besondere und neuartige Qualität dieser Identität anzudeuten, nenne ich sie *Identität***. Wie der theologische Gedanke der Trinität die innergöttliche Differenz der Personen angesichts der Einheit des göttlichen Wesens bezeichnet, so meint Identität** eine Universalität, die Alterität Raum gibt“ (ebd., 38). Ein anderes Wort für „Identität**“ wäre übrigens „Versöhnung“ (ebd., 221).

⁹⁷ Ebd., 135.

⁹⁸ S. o.

sich gerade dieser in einer theologischen Aussage faktisch je unterschiedlich enthaltene universale Anspruch immer neu bewährt und, theologisch gesagt, bewahrheiten lässt. Hier stellt eine an der Lebensfülle ausgerichtete Theologie als Lebenswissenschaft mit der „*analogia pleromatis*“⁹⁹ eine Denkform zur Verfügung, mit der wie eingangs postuliert Pastoral und Dogma bzw. Leben und Denken, umfassender aber auch Konkretion und Universalität, Differenzdenken und Ontologie, Metaphysik und Heilsgeschichte in einen relationalen Zusammenhang gebracht werden können, der näherhin als wechselseitige Ent-Grenzung charakterisiert werden kann, die wiederum die Komplementarität ins Werk setzt. Ausgerichtet an der von Gott ausgehenden und zu ihm führenden Lebensfülle ist es das Interesse der Theologie als Lebenswissenschaft, übrigens gerade auch als solidarischer Beitrag zum „Empowerment“¹⁰⁰ von Menschen in schwierigen Lebenssituationen, die Relationalität „jenseits“ wie „diesseits“ wechselseitiger Ent-Grenzungen soweit als möglich einzuholen und dadurch Leben zu verstehen und zu fördern, Leben zu begleiten und zu unterstützen, Leben zu deuten und zu ermöglichen. Theologie als Lebenswissenschaft, die im Horizont einer relationalen Ontologie, sakramentalen Ontosemantik oder heilsgeschichtlichen Metaphysik je ganz aufmerksam für die Manifestationen und Bedürfnisse des Lebens ist, kann von daher durchaus eine „große“ Erzählung anbieten: diese besteht darin, in je angemessener Weise viele kleine Erzählungen, die das Leben schreibt, nicht nur zu eröffnen, sondern zur Geltung zu bringen und von Gottes Leben füllen zu lassen, das als Fülle bei aller menschlich inkommensurablen Vielfalt einen menschlich ebenso unergründlichen Zusammenhang des Vielen darstellt.¹⁰¹ Gerade weil sie realistisch ist, weiß eine solche Theo-

⁹⁹ R. Miggelbrink, Lebensfülle (s. Anm. 1), 14; grundsätzlich M. Quisinsky, „Analogia pleromatis“ (s. Anm. 53).

¹⁰⁰ G. Theunissen, Empowerment und Inklusion behinderter Menschen. Eine Einführung in Heilpädagogik und Soziale Arbeit, Freiburg i.Br. 2013; N. Herriger, Empowerment in der Sozialen Arbeit. Eine Einführung, Stuttgart 2014; vgl. auch K. Tanner, God and Creation in Christian Theology. Tyranny or Empowerment?, Oxford 1988.

¹⁰¹ Insofern geht dies über das Konzept der Christian open narratives, wie es Lieven Boeve entwickelt hat, noch hinaus, vgl. L. Boeve, Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context (Louvain Theological & Pastoral Monographs 30), Leuven 2003, 37 u. ö.; ders., God interrupts History.

logie um die mit diesem Zusammenhang verbundenen Schwierigkeiten und so bewahrheitet sie sich insbesondere dort, wie sie aus der Lebensfülle heraus und auf diese hin dazu beiträgt, „dass die Konflikte, die Spannungen und die Gegensätze zu einer vielgestaltigen Einheit führen können, die neues Leben hervorbringt“¹⁰². Deshalb muss Theologie als Lebenswissenschaft besonders dort dabei sein, wo die „neuen Geschichten und Paradigmen entstehen“¹⁰³. Wenn die aus der Lebensfülle resultierende „Ontologie des Lebens“¹⁰⁴ in der wechselseitigen Ent-Grenzung von „Empfangen und Mitteilen“¹⁰⁵ besteht, wird dieses „neue Leben“ konsequent sowohl von Gott her als dem Urheber der Lebensfülle, die Menschen empfangen dürfen, als auch vom jeweils Nächsten her als dem Adressaten der Lebensfülle, die jeder Mensch, der sie erfahren hat, mitteilen darf, gedacht.¹⁰⁶ Die Lebensfülle Gottes, die sich in der Schöpfung wirklichkeitseröffnend gibt und in der Auferstehung wirklichkeitsverändernd offenbar wird, ist das erfüllend-einende Band des sakramentalen Beziehungsgeschehens, in dem der Empfangende ein Mitteilender und der Mitteilende ein Empfangender ist und sich beide Gott verdankt wissen dürfen.

Heilsgeschichte bzw. Heilsökonomie als zentrale Dimension einer Theologie als Lebenswissenschaft wäre dann zu denken als eine universale (göttliche) „Heilsgeschichte“, die aus einer Vielzahl von konkreten (menschlichen) „Heilsgeschichten“ besteht, die je auf ihre Weise als „*analogia pleromatis*“ gelebt und bedacht werden können und dabei je Teil eines umfassenden, gnadenhaft gegründeten und

Theology in a Time of Upheaval, New York 2007; dazu u. a. auch *M. Quisinsky*, „La relation“ (s. Anm. 31), 277, 288 u. ö.

¹⁰² *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (über www.vatican.va), Nr. 228 bzw. *Veritatis gaudium* (s. Anm. 3), Nr. 4.

¹⁰³ *Papst Franziskus*, *Evangelii gaudium* (s. Anm. 102), Nr. 44 bzw. *Veritatis gaudium* (s. Anm. 3), Nr. 4.

¹⁰⁴ *R. Miggelbrink*, *Lebensfülle* (s. Anm. 1), 247.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang bes. auch *E.-M. Faber* (Hrsg.), *Lebensweltorientierung und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung* (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur 9), Fribourg 2012.

eschatologisch dynamisierten Geschehens wechselseitiger Ent-Grenzungen sind. Sich – nicht zuletzt mit der Gebetsbitte „Dein Reich komme“ und somit im Horizont einer erbetenen und gnadenhaft unterlegten „*analogia regni*“¹⁰⁷ – in den Dienst dieser „*analogia plenitudinis*“ zu stellen ist im Horizont universaler Lebensfülle Aufgabe der Theologie als Lebenswissenschaft, die als solche ihrer Sendung gerecht wird, „Überbringerin von Leben“¹⁰⁸ zu sein.

¹⁰⁷ Ch. Theobald, *Selon l'esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique*, Paris 2015, 441–486.

¹⁰⁸ Im Anschluss an *Papst Franziskus*, *Evangelii gaudium* (s. Anm. 102), Nr. 108.