

Julian Tappen

Hoffen dürfen

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Fundamentaleschatologische
Überlegungen zu einer
zeitgemäßen Eschatologie
der Versöhnung

Verlag Friedrich Pustet

Hoffen dürfen

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von
Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 74

Julian Tappen

Hoffen dürfen

Fundamentaleschatologische Überlegungen
zu einer zeitgemäßen
Eschatologie der Versöhnung

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – 454757081
und das Erzbistum Köln

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3252-7
Reihen-/Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2021

eISBN 978-3-7917-7348-3 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie im Webshop unter
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	8
1 Einleitung	11
2 Hermeneutik und Begründung eschatologischer Aussagen	17
2.1 Zur Hermeneutik	18
2.2 ... eschatologischer Aussagen	24
2.3 Über das Verhältnis von Hermeneutik und Begründung	30
2.3.1 Letztbegründung bei Klaus Müller	33
2.3.2 Letztgültigkeit bei Hansjürgen Verweyen	35
2.3.3 Transzendentalität bei Thomas Pröpper	42
2.3.4 Zwischenfazit	45
2.4 Zur Sprachform eschatologischer Aussagen	48
2.4.1 Begriffliche Rede von Gott	49
2.4.2 Nicht-begriffliche Rede von Gott	53
2.4.3 Zusammenführung	56
2.5 Der Ort der Eschatologie	57
2.5.1 Vernunft und Glaube: Die Rechtfertigung eschatologischer Aussagen	57
2.5.2 Glaube und Hoffnung: Die Geltung eschatologischer Aussagen	61
2.5.3 Das Format einer Fundamentaleschatologie	64
2.6 Ertrag: Die doppelte Anforderung an eine zeitgemäße Eschatologie	72
3 ‚Bridging the Gap‘ – Eschatologie analytisch	74
3.1 Problemexposition	74
3.2 Zum Begriff der personalen Identität	76
3.3 Exemplarische Betrachtung des eschatologischen Persistenzproblems	80
3.3.1 Dean Zimmermans „Fallender Fahrstuhl“ – Ein materialistisches Modell	80
3.3.2 Eleonore Stumps Hylemorphismus – Ein dualistisches Modell	91

3.3.3	Lynne Rudder Bakers „Constitution View“ – Das Modell eines „angereicherten Materialismus“	102
3.4	Fundamentalkritik und Ertrag: Die Reduktionismen analytischer Eschatologie	119
3.4.1	Kritik am prämortalen Relatum	121
3.4.2	Kritik am postmortalen Relatum	123
3.4.3	Kritik an der Angemessenheit der Identitätsrelation	125
3.4.4	Kritik an der Rechtfertigung der eschatologischen Aussagen.	129
4	Globale Verstrickungen und die Hoffnung auf Versöhnung. Skizze einer quasi-postulatorischen Eschatologie.	131
4.1	Rationale Deutungen. Zur Methode der Argumentation	132
4.2	Schlaglichter einer Gegenwart	134
4.2.1	„So weit der Osten vom Westen entfernt ist, so weit hat Gott unsere Sünden von uns entfernt.“ (Ps 103) – Die „Digitale Müllabfuhr“	137
4.2.2	„Hier stehe ich und kann nicht anders.“ – Die Konstruktion von Männlichkeit	139
4.3	Richtiges Leben im Falschen?	145
4.4	Die Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele bei I. Kant.	148
4.4.1	Rekonstruktion	149
4.4.2	Kritische Bemerkungen zu den Postulaten Kants	151
4.5	Eine Forderung der praktischen Vernunft	153
4.6	Phänomenologie einer Hoffnung auf Versöhnung	157
4.6.1	Verzeihen als Paradigma menschlichen Handelns.	158
4.6.2	Präsentische Eschatologie als Praxis des Verzeihens	162
4.7	Die materiale Verbindung von präsentischer und futurischer Eschatologie	165
4.8	Rückbesinnung: Die Forderung gelingenden Lebens – Ertrag	167
5	Grund zur Hoffnung?	171
5.1	Zum Subjekt eschatologischen Handelns	172
5.2	Zur Offenheit der eschatologischen Vollendung – ein wartender Gott ‚who risks‘	176
5.3	Allversöhnung revisited	182
5.4	Offene Flanken?	195

5.4.1	Zur Freiheit der eschatologischen Subjekte	195
5.4.2	Zur Leiblichkeit der eschatologischen Subjekte.....	205
5.4.3	Zweifelhaftes Ende: Der Absurditätseinwand	209
5.5	Noch einmal: Der Ort der Eschatologie	213
6	Resümee und Beschluss	215
7	Bibliographie	221

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2020 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertationsschrift angenommen und für die Publikation geringfügig überarbeitet. Für die Auszeichnung der Arbeit mit dem Pax-Bank-Förderpreis für theologische Forschungsbeiträge danke ich der Fakultät sehr herzlich.

Ein auf Jahre angelegtes Projekt kann nicht entstehen, weiterverfolgt und zum Abschluss gebracht werden, ohne den Zuspruch, die Unterstützung, das Vertrauen, die Mahnung und den Glauben vieler Menschen. Meiner Doktormutter und akademischen Lehrerin Prof. Dr. Saskia Wendel gebührt der Dank an erster Stelle. In den Jahren, in denen ich an ihrem Lehrstuhl erst als studentische Hilfskraft und Tutor, dann als wissenschaftlicher Mitarbeiter arbeiten durfte, hat sie durch großes Vertrauen in meine Arbeit, durch Freiheit und Übergabe von Verantwortung, durch Ansporn und Zutrauen, durch Interesse und Engagement und durch etliche anregende Diskussionen überhaupt erst ein theologisches Selbstbild wachsen lassen, das allererst den Mut und die Freude aufbringen konnte, das Projekt einer Promotion anzunehmen. Ohne sie wäre diese Arbeit weder so noch anders entstanden.

Unter fast schon widrigen Umständen hat PD Dr. Thomas Föbel unter großem persönlichem Einsatz das Zweitgutachten für diese Arbeit erstellt. Einmal mehr sei ihm dafür herzlich gedankt. Großer Dank gilt auch Prof. Dr. Mirja Kutzer, die das Projekt über lange Zeit mitbetreut und in konstruktiver Kritik vorangebracht hat.

Weiterer Dank gilt den HerausgeberInnen der Reihe *ratio fidei* für die Aufnahme in die Reihe, sowie Dr. Rudolf Zwank vom Verlag Friedrich Pustet für die freundliche, unkomplizierte und zuvorkommende Zusammenarbeit. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie dem Erzbistum Köln danke ich für die jeweils gewährten, großzügigen Druckkostenzuschüsse. Sehr dankbar bin ich auch für die finanzielle Unterstützung meiner lieben Großeltern Gisela und Ernst-Günter Lambert.

Weite Teile der Arbeit durfte ich mit großem Gewinn im Kolloquium für DoktorandInnen und HabilitandInnen bei Saskia Wendel vorstellen. Die Erträge verdanke ich den vielen herausfordernden Fragen und Vorschlägen der „Doktorgeschwister“ des Kolloquiums, die das Profil der Arbeit maßgeblich mit geprägt haben. Insbesondere meine Kolleginnen und Kollegen am Lehrstuhl machen das Arbeiten in Köln so wunderbar. In fachlicher und persönlicher Hinsicht haben besonders Dr. Dr. Martin Breul, Jan Niklas Collet, Dr. Caroline Helmus und Dr. Aurica Jax die letzten Jahre so bereichert, dass ich ihre KollegInnen- und Freundschaft nicht mehr missen möchte.

Martin Breul, Isabel Tappen und Detlef Tappen haben eine vorletzte Version des Manuskripts in mühevoller Arbeit auf Herz und Nieren geprüft. Ihnen verdankt die Arbeit nicht zuletzt etliche Kommata, ich ein ruhiges Herz.

So viel persönlicher Einsatz in eine Disserationsschrift auch eingeflossen ist, so sehr ruht dieser auf einem Fundament, das man selbst nicht gegossen hat: Dass sich Gott (nur) durch den liebevollen Blick auf die Menschen und die Welt nähern lässt, haben mir meine Eltern, Renate und Detlef Tappen, gezeigt, lange bevor ich dies theologisch reflektieren konnte. Dass ich aber lieben kann, verdanke ich ihnen.

Und schließlich sind Glaube, Hoffnung und Liebe leer, wenn sie nicht den realen Ort ihrer Erfahrung haben. Isabel und Valentin verdanke ich mehr, als ich sagen kann und möchte.

Köln, zu Pfingsten 2020

Julian Tappen



1 Einleitung

Kintsugi – Goldverbindung – wird die seit dem 16. Jahrhundert in Japan ausgeübte Fertigkeit genannt, zerbrochene Keramik so wieder zusammenzufügen, dass die reparierten Gegenstände zu neuer, eindrucksvoller Kunst werden.¹ Dazu werden in einem mehrschrittigen, überaus aufwändigen Verfahren die Scherben mit einem Speziallack zusammengeklebt. Dieser Lack selbst ist veredelt mit Gold- oder Silberstaub, der mehrfach aufgetragen und poliert wird, bis die Scherben nicht nur ihre ursprüngliche Form und Funktion wiedererlangt, sondern einen neuen, individuellen ästhetischen Wert bekommen haben. Das Verfahren kaschiert oder versteckt die Frakturen des Porzellans nicht. Vielmehr wird die zerbrochene Geschichte so hervorgehoben, dass die Schalen, Teller oder Becher gerade im Angesicht ihrer einstmaligen ‚Verletztheit‘ zu einzigartigen Kunstwerken werden.

Man könnte diese Technik neudeutsch ‚Upcycling‘ nennen, ganz der mehr als nur trendigen Bewegung entsprechend, die gegen die Verschwendung von wertvollen Ressourcen eintritt und für die Anerkennung produktiver Arbeit und die Schönheit der Eigenwilligkeit des Non-Konformen steht. Sie ist eine ‚Umwandlung zum Besseren‘, eine *μεταβολή ἐπὶ τὸ βέλτιον*, wie der Kirchenvater Origenes sie vielleicht nennen würde. Der Alexandriner beschreibt mit diesem Ausdruck den Äonen dauernden, letztlich selbst schon eschatologischen geschichtlichen Prozess, in dem sich die Geschöpfe in Freiheit zum Angebot Gottes verhalten können und je nach Entscheidung von Zeitalter zu Zeitalter umgewandelt werden zu einem je feineren Leib, bis im Ende der präexistente Zustand der unmittelbaren Gottesschau wieder hergestellt ist. Origenes ist der erste christliche Denker, der das Ziel dieses Prozesses als *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, d. h. als Allerlösung zu denken wagt. Er begründet damit eine immer wieder zwar marginalisierte, aber doch stetige Tradition, das eschatologische Geschehen am universellen Heilswillen Gottes Maß nehmen zu lassen. Origenes lässt sich in seiner Eschatologie bestimmen von der durchaus modernen Idee der Gleichheit aller Geschöpfe vor Gott.² So sind die Vernunftwesen

1 Quelle des Bildes auf der vorherigen Seite: <http://tsugi.de>; zuletzt abgerufen am 28.06.2019. Die Nutzung des Bildes erfolgt mit freundlicher Genehmigung von Frau Natsuyo Watanabe.

2 Zur Wirkungsgeschichte des Origenes bis in die Moderne vgl. A. FÜRST (Hg.): Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident (Adamantina; 1), Münster 2011; A. FÜRST/C. HENGSTERMANN (Hg.): Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit (Adamantina; 2), Münster 2012. Eine wichtige Rolle in der Wirkungsgeschichte kann Pico della Mirandola zugesprochen werden, der die Rede von der geschöpflichen Autonomie gegenüber Gott mit der Idee der Menschenwürde verknüpft. Vgl. dazu A. FÜRST: Origen’s Legacy to Modern Thinking about Freedom and Autonomy, in: A.-C. JACOBSEN

im Anfang zwar individuiert, aber ohne Unterschied in der Teilhabe am Logos geeint.³ Geschichte aber wird für Origenes unter der Perspektive der Ungerechtigkeit unter den Menschen zum vorherrschenden Thema: Wir müssen erfahren, so schreibt er, „woher das Übel auf der Erde stammt, das so zahlreich und so groß ist, und ob es nicht nur auf der Erde, sondern auch anderswo vorhanden ist.“⁴ Damit ist die Theodizeefrage letztlich Ausgangspunkt der origeneischen Theologie im Ganzen,⁵ denn sie führt ihn bis zur Hoffnung auf die Wiederbringung aller im Eschaton, die sich allein durch die Freiheit der Subjekte anerkennende Unterwerfung Christi unter den Vater (vgl. 1 Kor 15,25–28) vollziehen kann. Zwei überaus starke soteriologisch-eschatologische Thesen verbindet Origenes also: Nicht ohne die Wahrung der Freiheit der Subjekte und nicht ohne die Wiederbringung *aller* kommt Gottes Schöpfungsentschluss an sein Ziel – wobei ihm die Fragilität dieser Hoffnung wohl bewusst zu sein scheint.⁶

Seit einigen Jahren reflektiert die eschatologische Debatte das Paradigma einer Eschatologie der Versöhnung. Darin versucht sie das erhoffte eschatologische Geschehen als ein Geschehen universeller Vergebung zu begreifen. Die Autorinnen und Autoren formatieren die Eschatologie damit unter einer genuin sozialen Dimension, ereignet sich doch das eschatologische Geschehen in dieser Perspektive nicht nur als individuell-substantielles zwischen Gott und Mensch, sondern ebenso und konstitutiv als universell-relationales Geschehen zwischen den Geschöpfen und ihren Verstrickungen in der Geschichte. Die Voraussetzung allumfassender Heilung zwischenmenschlicher Beziehungen (und der Beziehung zu den nicht-menschlichen Mitgeschöpfen, zur Schöpfung überhaupt und darin letztlich zum Schöpfer) jedoch liegt in der wechselseitigen Anerkennung des Gegenübers als

(Hg.): *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 279), Leuven/Paris/Bristol 2016, 3–27. Systematisch beziehen sich auf Origenes prominent auch H. U. v. BALTHASAR: *Apokatastasis*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 97 (1988), 169–182 und E. SCHOCKENHOFF: *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz 1990.

- 3 Vgl. C. MARKSCHIES: *Extra ecclesiam nulla salus? Oder: Wer wird gerettet?*, in: D. SÄTTLER/V. LEPPIN (Hg.): *Heil für alle? Ökumenische Reflexionen* (Dialog der Kirchen; 15), Freiburg im Breisgau/Göttingen 2012, 295–314, hier: 303f.
- 4 ORIGENES: *De Principiis. Vier Bücher von den Prinzipien*. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp (Texte zur Forschung; 24), Darmstadt 1976, IV 2,7.
- 5 Vgl. N. BROX: *Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes*, in: ders.: *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*. Herausgegeben von Franz Dünzl, Alfons Fürst, Ferdinand R. Prostmeier, Freiburg im Breisgau 2000, 385–403, hier: 392. Der Artikel bietet auch eine informative Darlegung der Eschatologie des Origenes im Ganzen.
- 6 Vgl. ORIGENES: *De Principiis*, III 5,8.

freies, selbstbestimmtes Subjekt. Diese Anerkennung, so die christliche Grundüberzeugung, habe sich von Seiten Gottes in der Selbstoffenbarung in Jesus Christus als gültig erwiesen, die sich damit selbst als Maßstab für die Anerkennung jedes Gegenübers empfiehlt. Nachfolge Jesu bestimmt sich damit als Praxis der Anerkennung meines Gegenübers als Subjekt, als Praxis insbesondere der liebevollen Vergebung ‚unserer Schuldigern‘. Insofern aber nun das Versöhnungsgeschehen universal zu denken ist, weil einzig universelle Versöhnung dem universellen Heilswillen Gottes entsprechen kann, steht das eschatologische Versöhnungsparadigma vor einem zentralen Problem: Angesichts der unumgänglichen Voraussetzung der Anerkennung des Gegenübers als freies Subjekt ist auch mit der Realität verweigerter Vergebung zu rechnen. Die Freiheit auch der eschatologischen Subjekte ist bleibende Bestimmung ihres Subjektseins und stellt damit ein konstitutives Unsicherheitsmoment für die Hoffnung auf eine Versöhnung aller dar.

Damit sind es noch immer jene beiden *Topoi*, die das Paradigma einer Eschatologie der Vergebung bestimmen, die auch das Denken des Origenes geprägt haben: Apokatastasis und Freiheit. Die Eschatologie oszilliert immer wieder zwischen einer Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte, in die letztlich die ganze Schöpfung mit hineingenommen ist und dem Wissen um die mögliche Vergeblichkeit dieser Hoffnung.

Trotz – oder gerade im Angesicht – der Unsicherheit der Hoffnung, die Christinnen und Christen erfüllt, ist der Theologie letztlich der Auftrag der Rechtfertigung eben dieser eschatologischen Hoffnung aufgetragen. Die Glaubwürdigkeit der Hoffnung ist essentiell, wenn Paulus Recht hat: „Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos“ (1 Kor 15,17). *Wie also ist die eschatologische Hoffnung zu rechtfertigen?* Dieser zentralen Frage stellt sich die vorliegende Arbeit und möchte in der Beantwortung zugleich den Versuch einer Durchführung vorlegen. Sie lässt sich von einigen hermeneutischen Vorannahmen leiten, die ich im Folgenden anhand der Darlegung der Struktur der Arbeit erläutern möchte.

In einem ersten Schritt (Kap. 2) erörtere ich die spezifischen Anforderungen einer Hermeneutik eschatologischer Aussagen, die ich in ein Verhältnis zur ihrer Begründungspflicht setze. Dabei wird sich zeigen, dass sich eschatologische Aussagen an einem zweifachen Anspruch abzuarbeiten haben, der die Form gar jeder theologischen Aussage zu bestimmen scheint: Einerseits kann die theologische Reflexion dem geltungstheoretischen Partikularismus starke, d. h. universale, Geltungsansprüche entgegenhalten und ist darin einem Ideal der Verständigung verpflichtet, das sie zu größtmöglicher Klarheit und Transparenz nötigt. Andererseits aber zwingt uns unser Gegenstand bei aller begrifflichen Klarheit zu informativer Zurückhaltung. Im Angesicht der Grenzen diskursiver Erkenntnis, angesichts der Kontextualität theologischen Sprechens, angesichts der Tatsache, dass eine Hoffnung auf eschatologische Vollendung die Möglichkeit ihrer eigenen Vergeblichkeit konstitutiv mitzudenken hat, wird die theologische Reflexion auf diese Hoffnung

erst glaubwürdig, wenn sie sich in Zurückhaltung übt, definitive Antworten auf letzte Fragen zu geben. Und doch wird sie erst dann verständlich, wenn sie, im Wissen um die Unsicherheit ihres Gegenstandes, den Anspruch auf Gültigkeit ihrer Deutung von Selbst und Welt als Option im argumentativen Wettstreit behaupten kann. Theologische Reflexion steht inmitten der Arbeit am Begriff und der Anerkennung der Grenzen diskursiven Sprechens. Für die Eschatologie, so zeigt das Kapitel, folgt daraus eine doppelte Abgrenzungsbewegung. Einerseits hat sie gegen allzu informativen oder spekulativen Eschatologien auf die bleibenden Einsichten der speziellen Hermeneutik eschatologischer Aussagen zu beharren, andererseits hat sie gegen Versuche, nur die Bildhaftigkeit der eschatologischen Bilder zu untersuchen, den Anspruch auf propositionalen Gehalt und dessen Begründung hochzuhalten. Unter diesen Vorzeichen schließt der inhaltlich erste Teil dieser Arbeit (Kap. 2) über das formale Anforderungsprofil einer zeitgemäßen Eschatologie mit einer Einordnung der Arbeit als eine fundamentaleschatologische Reflexion, d. h. als der Versuch der Angabe und vernünftigen Rechtfertigung dessen, was Christinnen und Christen für die Vollendung der Welt erhoffen.

Mit der Analyse einer zeitenössischen Verhandlung eines eschatologischen Problems (Kap. 3) soll der zuvor abgesteckte hermeneutische und rechtfertigungstheoretische Rahmen erprobt werden. Zugleich dient das Kapitel der Erörterung einer Antwort auf die Frage, *was* eigentlich als Gegenstand christlicher Hoffnung gelten kann. Dabei wird der Durchgang durch drei exemplarisch gewählte Ansätze analytischer Eschatologie zeigen, dass die dort vorgenommene Parallelisierung des philosophischen Problems der diachronen Identität der Person mit einer eschatologischen Persistenzproblematik zwar zu Recht auf die bleibende Bedeutung der Rede von der Leiblichkeit der Auferstehung drängt, letztlich aber sowohl die hermeneutischen als auch die geltungstheoretischen Maßstäbe missachtet. Schließlich klammert die Debatte die universelle Dimension christlicher Hoffnung aus, die biblisch mit dem Begriff der Gottesherrschaft bzw. des Gottesreiches markiert ist. Damit aber wird der eschatologische Glaube um sein politisches Gewicht gebracht, das sich unter der Angabe eines Relevanzhorizontes der Hoffnung einstellen müsste.

Der folgende Schritt (Kap. 4), der das Kernstück der vorliegenden Arbeit darstellt, beginnt nach methodischen Vorbemerkungen (4.1) daher mit der Identifizierung eines existentiellen Bezugsproblems eschatologischer Hoffnung, das sich in der praktischen Aporie zwischen dem unbedingten Anspruch praktischer Vernunft und der faktisch unausweichlichen Verstrickung in Schuldzusammenhänge, die sich auch im größten Mühen um Moralität einstellt, findet. (4.2, 4.3) Auf einer existentiell-pragmatischen Ebene, so meine These, ist damit die ‚praktische Konsistenz‘ eines Lebensentwurfs in Frage gestellt, in dem entschieden wurde, nach Kräften dem unbedingten Anspruch des kategorischen Imperativs zu folgen. Nach der kritischen Sichtung des Umgangs mit einem strukturanalogen Problem I. Kants (4.4)

möchte ich die eschatologische Hoffnung darauf, dass der Tod die Gültigkeit des Lebens derer nicht negiert, an denen wir schuldig geworden sind, als eine ‚postulat-analoge‘ *Forderung gelingenden Lebens* einführen. (4.5) Um der Möglichkeit der Sinnhaftigkeit weltlicher Existenz willen können wir uns letztlich auf eine futurische Hoffnung auf die Möglichkeitsbedingung von Versöhnung festlegen. Dieser kaum inhaltlich gefüllte eschatologische Ausgriff lässt sich präsentisch am Begriff der Vergebung, wie ihn Hannah Arendt entwickelt, ausdeuten. (4.6) Die Praxis des Verzeihens, die ja auch die eschatologische Dimension des Präsentischen schon ausmacht, kann im Anschluss an Arendt eschatologisch fruchtbar gemacht werden. Insofern im Verzeihen das Gegenüber von seiner Schuld befreit wird, ohne das Geschehene ungeschehen zu machen und insofern nach Arendt in diesem Handeln die Natalität des Subjekts aufgerufen wird, schafft die Vergebung einen ‚neuen Anfang‘.

In einem abschließenden Kapitel suche ich den Anschluss der bis dorthin entwickelten Thesen an den genannten Diskurs, der die Eschatologie im Paradigma der Versöhnung verortet. (Kap. 5) Im Zentrum stehen dabei die Fragen nach dem Subjekt eschatologischen Handelns, nach der Offenheit der eschatologischen Vollendung und nach der Möglichkeit, die eschatologische Hoffnung universell zu denken. In diesem Kapitel werde ich zunächst dafür argumentieren, dass die erhoffte Vollendung der Geschichte als streng soziales Geschehen zu denken ist, da sich Versöhnung nicht hinter dem Rücken der Opfer vollziehen kann. Ich werde daraufhin den Schluss verteidigen, dass Gott mit der Schöpfung der Welt ein Risiko eingegangen ist, insofern das in einem libertarischen Sinne freie Einstimmen der Geschöpfe in die universell vergebende Vollendung Möglichkeitsbedingung des Eschatons sein muss. Schließlich werde ich dafür argumentieren, dass es dennoch möglich ist, die christliche Hoffnung *als Hoffnung* zu denken, in der an der Zuversicht in das Gelingen universeller Versöhnung festgehalten werden darf.

Was die Arbeit nicht zu ihrem Gegenstand machen wird, ist das eschatologische Geschehen selbst. Weder werde ich mich deutend am spezifischen, religiösen Vokabular von Himmel, Hölle, Fegefeuer und Gericht abarbeiten, noch – das sollte aus dem geschilderten Verlauf des Gedankengangs schon hervorgegangen sein – werde ich spekulativ-informative Aussagen über den Prozess des Geschehens machen. Eschatologische Aussagen suchen mit der Präsenz eines unbedingten Anspruchs umzugehen; ich überlasse die Ausmalung dieses Anspruchs in manchmal notwendigen Bildern daher nicht-diskursiven Verständigungsformen – etwa der Kunst. Wem aber die pompösen schrecklich-schönen Gerichtsszenarien der klassischen christlichen Kunst fremd geworden sind, der versuche sich einmal an Kintsugi, das die Restitution der Keramik nicht unter Verschleierung der Asymmetrie und Widerständigkeit, nicht unter Absehung der Geschichte des Objekts vollzieht. Vielmehr bleiben die Risse sichtbar, werden zu Narben, die den Schmerz

noch erinnern und doch nicht mehr *als* Gebrochene bezeichnet werden können. Es braucht Behutsamkeit und Geduld, den „Trümmerhaufen“⁷ in einem langwierigen Prozess neu werden zu lassen. Und es geht nicht ohne die Zuversicht, die Hoffnung, dass am Ende Heilung steht.

7 W. BENJAMIN: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Abhandlungen. Mit einem Vorwort zur Sonderausgabe von Burkhardt Lindner (Ausgewählte Werke; 1), Darmstadt 2015, 627–639, hier: 633.

2 Hermeneutik und Begründung eschatologischer Aussagen

Immanuel Kant beschreibt in der Einleitung zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft die Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als „unvermeidliche Aufgaben“¹ der Vernunft selbst. Unvermeidlich sind sie freilich nicht im engeren Sinne, denn die *mortal questions* (F. Nagel) lassen sich problemlos auch verdrängen und die Tage unseres Lebens lassen sich verbringen, bis einmal keine neuen mehr kommen. Aber wenn wir uns gegen die Endlichkeit des Lebens wehren und dem Verlangen nach Bleibendheit in der Geschichte nachgeben, dann malen wir uns aus, wie eine Welt sein würde, in der der Tod nicht das letzte Wort über die eigene Existenz hat – und dann fängt eben unvermeidlich auch die Phantasie zu blühen an. Tatsächlich scheinen sich Rituale und bedeutungsgeladene Praktiken um die Toten durch alle Zeiten und Kulturen der Menschheitsgeschichte zu ziehen und mit ihnen sind eine Fülle von Bildern, Metaphern, Symbolen und Ordnungen entstanden, die dem unüberbrückbar Entzogenen Ausdruck verleihen sollen und eine Sprache für das bereitstellen, wovon nicht gesprochen werden kann.² Nun gibt es also eine Differenz zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, eine Differenz, die aber um der Bedeutung des Gesagten willen Gegenstand der Reflexion zu werden hat.

Die Eschatologie als theologische Disziplin hat sich spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts um diese Aufgabe intensiv bemüht. Keine Eschatologie kommt an den bahnbrechenden Reflexionen K. Rahners³ und H. U. v. Balthasars⁴ vorbei, die nicht nur den Traktat aus seinem Anhängsel-Status befreit und in die Mitte theologischer Reflexion gestellt, sondern darüber hinaus Grundregeln des

- 1 I. KANT: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998, B 7.
- 2 Vgl. etwa den syn- und diachronen Querschnittsvergleich in J. ASSMANN/F. MACIEJEWSKI/A. MICHAELS (Hg.): Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich. 2., überarbeitete Auflage, Göttingen 2013 und im Hinblick auf die europäische Kulturgeschichte P. C. ALMOND: Jenseits. Eine Geschichte des Lebens nach dem Tode, Darmstadt 2017.
- 3 Vgl. vor allem K. RAHNER: Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: ders.: Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie. Bearbeitet von Herbert Vorgrimler (Sämtliche Werke; 12), Freiburg im Breisgau 2005, 489–510.
- 4 Vgl. vor allem H. U. v. BALTHASAR: Eschatologie, in: J. FEINER/J. TRÜTSCH/F. BÖCKLE (Hg.): Fragen der Theologie heute, Einsiedeln ³1960, 403–422.

Umgangs mit und des Verständnisses von eschatologischen Aussagen begründet haben.

Auch die vorliegende Arbeit beginnt daher mit hermeneutischen Vergewisserungen, wobei sie zunächst um einen adäquaten Begriff dessen ringt, was Aufgabe einer *Hermeneutik* eschatologischer Aussagen zu sein hat (2.1), bevor klassisch gewordene Reflexionen der Hermeneutik *eschatologischer Aussagen* durchdacht werden sollen (2.2). Insbesondere muss ihr Verhältnis zur Frage der Begründung dieser Aussagen ausgelotet werden, insofern beides – Verständigung über und Rechtfertigung von – genuine Aufgaben systematischer Theologie darstellen. Gegenüber jeder Behauptung einer Selbstgenügsamkeit der Hermeneutik verteidige ich dabei die autonome Begründungspflicht eschatologischer Überzeugungen, indem ich die einschlägigen Begründungskonzepte K. Müllers, H. Verweyens und T. Pröppers kritisch untereinander abgrenze (2.3). Dies geschieht in der Absicht, einerseits einen starken Rechtfertigungsauftrag an die Eschatologie zu etablieren, der andererseits aber offen auf einen Hoffnungsbegriff ist, der konstitutiv Unsicherheitsmomente in sich birgt. Wenn aber gezeigt ist, dass eschatologische Aussagen unter einer Begründungspflicht stehen, dann muss auch gezeigt werden können, dass sie dieser Pflicht prinzipiell nachkommen können, das heißt ihrer Form nach Aussagen sind, denen ein propositionaler Gehalt zugesprochen werden kann, also prinzipiell *verstanden* werden können. Diesen Nachweis führe ich über eine Analyse des Sprachstatus religiöser Überzeugungen (2.4). Zum Abschluss dieses Kapitels soll die Arbeit im Kanon der systematischen Theologie verortet werden, indem ich den fundamentaltheologischen Charakter der Erarbeitung eines dogmatischen Traktats herausstelle. Dies soll zugleich Aufschluss über die in dieser Arbeit angelegte Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft geben und den Begriff der Hoffnung als Maßstab der Rechtfertigung erörtern (2.5).

2.1 Zur Hermeneutik ...

Unter dem Begriff der Hermeneutik werden bisweilen höchst unterschiedliche Tätigkeiten und Theorien verhandelt, deren Gemeinsamkeit oft nur noch schwer zu erkennen sind, ja, die bisweilen Gegensätzliches unter dem Begriff vereinen.⁵ Er

5 Dies ist keine böswillige Einschätzung, sondern wird von dezidierten Vertreter*innen einer hermeneutischen Philosophie und Theologie so anerkannt. Vgl. etwa den Ausschreibungstext für die erste Jahrestagung des Netzwerks Hermeneutik und Interpretationstheorie (2.–3. Dezember 2016, Universität Zürich): „Unter ‚Hermeneutik‘ wird notorisch alles Mögliche verstanden.“ Vgl. zum Gesamten auch H. ALBERT: Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften; 85), Tübingen 2012.

reicht von engen Verwendungsweisen als die *Auslegungstätigkeit* von Texten, über die *Reflexion* von Regeln und Bedingungen gelingenden Verstehens bestimmter (kanonischer) Texte, bis hin zu einer weiten Verwendungsweise, die Hermeneutik als eine Philosophie der Daseinsbewältigung versteht. Davon abzugrenzen sind im eschatologischen Kontext noch einmal verschiedene *Paradigmen* der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, die mehr den theologischen Ort der Eschatologie beschreiben als selbst Auslegung derselben zu sein.⁶

Grundsätzlich lassen sich im Vergleich einer ‚Schultheologie‘ und näher an kulturwissenschaftlichen Erkenntnissen partizipierenden Theologien zwei Linien hermeneutischer Textauslegung unterscheiden, die zuvorderst in der Einordnung ihres Gegenstands differieren.

Eine schultheologische Linie zeigt sich im klassischen Verständnis der Dogmatik als Dogmen- und der Exegese als Schrifthermeneutik. Hermeneutik wird dabei verstanden als eine Methode der Interpretation historisch verorteter Texte, bei der das Kriterium der Angemessenheit einer Interpretation an der Sache selbst festgemacht wird. So werden in der schultheologischen Exegese bestimmte Perikopen unter der Prämisse ausgelegt, dass sich im Kanon der Schriften grundsätzlich *Wahrheit* ausdrückt; die klassische katholische Dogmatik bindet sich normativ an das Dogma und die dogmatische Lehrverkündigung des kirchlichen Lehramts mit dem Ziel, Orthodoxie von Häresie zu unterscheiden. Katholische Schuldogmatik ist immer schon „regelgeleitet im Sinne des [...] kirchl[ichen] Glaubens“⁷, insofern „der Konsens der Glaubensgemeinschaft u[nd] seine rechtlich normierten repräsentativen kirchl[ichen] Ausdrucksformen eine *conditio sine qua non* der Richtigkeit des Glaubensverständnisses darstellen“⁸. Die protestantische Dogmatik verfährt auf ähnliche Weise, weist aber das ‚Lehramt‘ selbstredend der Wahrheitsanerkennung fordernden Schrift selbst zu.⁹

6 Vgl. F. GRUBER: Der Diskurs der Hoffnung. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: E. ARENS (Hg.): Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD; 234), Freiburg im Breisgau 2010, 19–45, hier: 20–22. Gruber unterscheidet mindestens sechs verschiedene idealtypische Hermeneutiken der Eschatologie: (1) Albert Schweitzers konsequente Eschatologie, (2) Karl Barths radikale Eschatologie, (3) Rudolf Bultmanns existenziale Eschatologie, (4) Wolfhart Pannenberg's heilsgeschichtlichen Ansatz in der Eschatologie, (5) Karl Rahners transzendentaltheologischen Ansatz und (6) das politisch-performative Paradigma der Eschatologie von Jürgen Moltmann und Johann-Baptist Metz.

7 S. WIEDENHOFER: Art. Hermeneutik. III. Systematisch-theologisch, in: LThK 5 (Sonderausgabe 2009) 6–7, hier: 6.

8 Ebd., 7.

9 Vgl. U. H. J. KÖRTNER: Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006, 25. Es ist nicht zuletzt der in exegetischen Grundsatzfragen lange Zeit restriktiven päpstlichen Lehrverkündigung zu verdanken, dass einmal mehr die frühere Bezugnahme auf philosophische Hermeneutik und hermeneutische Philosophie in der evangelischen Theologie zu

Dem gegenüber verstehen sich moderne Hermeneutiken als Kunst der und Reflexion über die Interpretation des *Gegebenen*, bei der das Kriterium der Angemessenheit einer Auslegung von der Sprachgestalt der Aussage, den ursprünglichen Intentionen des Autors und/oder den Erschließungsbedingungen der Gegenwart abhängen. Die Wahrheit einer Aussage liegt dabei nicht als Voraussetzung der Interpretation zugrunde, sondern muss durch möglichst umfassenden Bezug auf den Urheber herausgearbeitet werden oder sich nachträglich (performativ) als gültig erweisen. F. Schleiermacher gilt als erster Theoretiker einer solchen Form der Hermeneutik, die darüber hinaus als die erste umfassende und allgemeine Lehre des Verstehens gilt, unter der die Fachhermeneutiken der Theologie, Philologie, Geschichts- und Rechtswissenschaft als Konkretionen derselben anzusehen sind.¹⁰ Seine These, dass das ‚Verstehen‘ eines Textes (approximativ) durch das Bemühen erreicht werde, „einen Autor besser zu verstehen als er selbst von sich Rechenschaft geben könne“¹¹, ergibt sich in Folge der Auffassung, dass jede Rede auf die „Gesamtheit der Sprache und auf das gesamte Denken ihres Urhebers“¹² bezogen sei. Dieser doppelten Verortung der Rede entspricht die Notwendigkeit einer gramma-

finden ist. (Vgl. zur Aufnahme der Hermeneutik in der protestantischen Theologie K. MÜLLER: *Glauben – Fragen – Denken*. Bd. II: *Weisen der Weltbeziehung*, Münster 2008, 359–364.) Insbesondere Rudolf Bultmann steht für diese Aufnahme in der protestantischen Theologie Pate, der als erster die Hermeneutiken F. D. E. Schleiermachers, W. Diltheys und M. Heideggers produktiv aufnahm und auf deren Grundlage sein bekanntes Programm einer existentialen Interpretation der Bibel aufbaute. Vgl. dazu R. BULTMANN: *Das Problem der Hermeneutik*, in: ders.: *Glauben und Verstehen*. *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2, 6. Aufl., unv. Nachdr. der 5. Aufl., Tübingen 1993, 211–235; vgl. darüber hinaus zu den wichtigsten Fortführungen des Bultmann’schen Ansatzes E. FUCHS: *Marburger Hermeneutik (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*; 9), Tübingen 1968 sowie G. EBELING: *Hermeneutische Theologie?*, in: ders.: *Wort und Glaube*. *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*. Bd. 2, Tübingen 1969, 99–120.

- 10 Dies ist insofern bemerkenswert, als die Schleiermacher-Forschung heute darin übereinstimmt, dass ihr der Theologe selbst keinen herausragenden Rang innerhalb seines Werkes gegeben hat. Vgl. etwa H. FISCHER: *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, München 2001, 122: „Die erstaunliche Wirkung der Hermeneutik Schleiermachers [...] steht im umgekehrten Verhältnis zum Rang, den sie in Schleiermachers System der Wissenschaften einnimmt.“
- 11 F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik*. Nach d. Hs. neu hrsg. u. eingel. von Heinz Kimmmerle, Heidelberg ²1974, 138. Der Vorteil des gewissenhaften Interpretieren gegenüber der Autorin bestehe darin, so Schleiermacher, dass im hermeneutischen Prozess Bezüge etwa zu vorhergehenden, die Autorin prägenden Vordenkern aufgedeckt werden können, die ihr selbst gar nicht bewusst sein müssen. (Vgl. H. FISCHER: *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, 124.)
- 12 F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik und Kritik*. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, Frankfurt am Main ⁹2011, 77.

tischen und einer psychologischen Hermeneutik, die einerseits der Tatsache Rechnung trägt, dass die konkrete Rede immer lokutionärer Akt innerhalb einer Einzelsprache ist, die nach bestimmten Regeln funktioniert, und andererseits „das den Schreiber bewegende Princip“¹³ berücksichtigt.

Davon nun ausgehend, ließen sich die auf Schleiermacher folgenden philosophischen Hermeneutiken danach ordnen, welche Art von ‚Gegebenem‘ sie als ihren Gegenstand wählen. Dieses ‚Gegebene‘ kann dabei einerseits auf der Ebene der Faktizität der Existenz überhaupt angelegt sein. So etwa ist die Daseinshermeneutik M. Heideggers zu verstehen, der ‚Auslegung‘ als spezifische Form des In-der-Welt-Seins analysiert.¹⁴ Und als eine solche ist auch die hermeneutische Philosophie H.-G. Gadamer zu betrachten, die Heidegger in der Bestimmung der Hermeneutik als Form der Philosophie überhaupt folgt, die als „Phänomenologie des Daseins“¹⁵ die Ontologie als Leitdisziplin der Philosophie abzulösen habe. Gadamer aber betont stärker noch die sprachliche Verfasstheit menschlicher Existenz, insofern die Angewiesenheit auf Sprache als die hermeneutische Grundsituation des Erkennenden zu beschreiben ist. Daraus folgt die These der Universalität der philosophischen Hermeneutik: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“¹⁶. Gadamer geht es dann um die paradigmatische Anerkennung der Produktivität des „Zeitenabstands“¹⁷ zwischen (historischen) Texten und (gegenwärtigen) LeserInnen, durch die überhaupt erst die Möglichkeit der Aneignung fremden Sinns gegeben wird. ‚Verstehen‘ ereignet sich nach Gadamer dabei immer erst in der Auseinandersetzung mit den prägenden Vorurteilen, denen zunächst affirmativ begegnet werden muss, um überhaupt den Prozess des Verstehens zu initiieren. Das Verstehen selbst, so Gadamer, sei dann als „Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen [zu fassen; JT], in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.“¹⁸ Es liegt auf der Hand, dass diese Überlegungen aufgrund der Herausstellung des Wertes der Tradition und der Hochachtung vor dem Begriff der Autorität in der katholischen Theologie mit offenen Armen empfangen wurden.¹⁹ Dabei übersah man

13 Ders.: Hermeneutik, 103; vgl. dazu auch H. INEICHEN: Philosophische Hermeneutik, Freiburg im Breisgau 1991, 124–127, W. H. PLEGER: Schleiermachers Philosophie, Berlin 1988, 179–186.

14 Vgl. M. HEIDEGGER: Sein und Zeit, Tübingen 182001, 142–153.

15 Ebd., 37.

16 H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke; 1), 7., durchgesehene Auflage, Tübingen 2010, 478.

17 Ebd., 296.

18 Ebd., 295.

19 Laut K. MÜLLER: Glauben – Fragen – Denken. Bd. II: Weisen der Weltbeziehung, 365 verweist zuerst R. SCHNACKENBURG: Zur Auslegung der Schrift in unserer Zeit, in: Bibel und Leben 5 (1964), 220–236 auf Gadamer's Verteidigung von ‚Autorität‘ und ‚Tradition‘. Müller weist zudem auf das katholisch-neuzeitliche Bemühen der Abwehr des Subjektgedankens hin, das in Gadamer's Überlegungen einen wertvollen Verbündeten sehen muss.

jedoch, dass mit der Gadamer'schen Hermeneutik gerade die Kriterienfrage und mit ihr das Unterscheidungskriterium zwischen wahren und falschen bzw. produktiven und destruktiven Vorurteilen in den Hintergrund rückten und sie in der Gefahr steht, das Faktische als das mit der Autorität der Tradition ausgestattete mit einem Mantel der Normativität zu umgeben. Gerade in Bezug auf diese Relevanz und den positiven Stellenwert von Vorurteilen entwickelte sich in den 1960er-Jahren eine Debatte zwischen Gadamer und J. Habermas, in der letzterer gegen die prinzipielle Strukturiertheit des Verstehens durch Vorurteile, deren Korrektur und Neuformierung den Vorwurf erhebt, Gadamer hypostasiiere diese Struktur zu einer „Rehabilitierung des Vorurteils als solchem“²⁰ und verkenne die Kraft der kritischen Reflexion und Notwendigkeit aufklärerischer Kritik.²¹ Habermas fordert damit eine Ergänzung der Gadamer'schen ‚Hermeneutik des Einverständnisses‘ um eine ‚Hermeneutik des Verdachts‘, wie sie sich dann auch theologisch prominent zum Beispiel bei J. B. Metz²² als Genealogie des ‚bürgerlichen Subjekts‘ und bei E.

Außerdem ist auf die zeitliche Koinzidenz der ersten Gadamer-Rezeptionen in den Jahren 1960–1970 mit der Promulgation von *Dei Verbum* (1965) und der studentischen 68er Bewegung zu verweisen. Insbesondere diese unerwartete (und unbeabsichtigte) Schützenhilfe aus der Philosophie ließ Gadamer schnell zum „katholischen Hausphilosophen“ (K. MÜLLER: *Glauben – Fragen – Denken*. Bd. II: *Weisen der Weltbeziehung*, 365.) avancieren, der es später gar bis in Dokumente der päpstlichen Lehrverkündigung schaffte. (Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission (VApS; 115). Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2., korrigierte Auflage 1996, 64–68); als weiterer prominenter katholisch-theologischer Rezipient Gadamers ist darüber hinaus L. SCHEFFCZYK: *Dogma der Kirche – heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik*, Berlin 1973 zu nennen. Scheffczyk besteht auf der Notwendigkeit der Tradition als Garant der Möglichkeitsbedingung für theologisches Verstehen überhaupt. Wer diesen Traditionszusammenhang leugne, der mache „aus dem Vorgang des Verstehens, wie H. G. Gadamer zur Warnung sagt, eine Handlung der Subjektivität, die keine Garantie bei sich hat, der Sache selbst ansichtig zu werden, weil sie die Sache außerhalb ihres lebendigen geschichtlichen Zusammenhangs haben will und sie so gerade verfehlt.“ (Ebd., 88) Vgl. kritisch aber auch H.-G. STOBBE: *Hermeneutik – ein ökumenisches Problem*. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption, Gütersloh 1981, 147–215, der neben immanenten Inkonsistenzen in der Gadamer'schen Hermeneutik herausarbeitet, dass die „katholische Rezeption der philosophischen Hermeneutik, soweit sie dem Zweck dient, das protestantische Schriftprinzip auf philosophischem Wege zu widerlegen und das katholische Traditionsprinzip zu rechtfertigen, [...] jeder sachlichen Grundlage in der Theorie Gadamers“ (ebd., 214) entbehre.

20 J. HABERMAS: Ein Literaturbericht, in: ders.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. 5., erw. Aufl., Frankfurt am Main 1982, 89–330, hier: 303.

21 Vgl. zur ganzen Debatte auch J. GRONDIN: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 2012, 178–184, dort auch bibliographische Hinweise zum Verlauf der Debatte.

22 Vgl. J. B. METZ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. 5. Aufl., unveränd. Nachdr. der 4. Aufl., Mainz 1992, 13–43.

Schüssler-Fiorenza²³ als feministische Kritik an patriarchalen Strukturen in theologischer Wissenschaft und im Christentum wiederfindet. Eine überzeugende Synthese der jeweils berechtigten Anliegen Gadammers und Habermas leistet P. Ricœur, wenn er herausstellt, dass man „Hermeneutik und Ideologiekritik nicht einander entgegensetzen [kann – was Gadamer eigenen Angaben zufolge auch nicht im Sinn hatte; JT]; die Ideologiekritik ist der notwendige Umweg, den das Sich-verstehen machen muß, wenn es sich durch die Sache des Textes, nicht durch die Vorurteile des Lesers bestimmen lassen will.“²⁴

Neben der Betrachtung des ‚Gegebenen‘ im Sinne der Existenz als Ganzer kann jenes auch eingegrenzt sein auf gesprochene und geschriebene Sprache, auf Symbole und symbolische Vollzüge. Hermeneutik ist in diesem Sinne gerichtet auf bedeutungstragende Produkte menschlichen Handelns, die durch ihre Vagheit von sich aus interpretationsbedürftig sind und Regeln des Verstehens bedürfen. Diese durch den *linguistic turn* gegangene Hermeneutik etwa P. Ricœurs erkennt den Text als Medium der Welterschließung und stellt daher geschriebene Sprache in den Fokus.²⁵ Ricœurs richtet sein Interesse dabei in weiten Teilen auf nicht-begriffliche Formen des Textes, wie etwa Metaphern²⁶ und argumentiert dabei entschieden gegen eine Substitutionstheorie der Metapher. Das hermeneutische Modell der Substitution eines Begriffs durch ein Bild im Prozess des Schreibens und dessen Restitution im Prozess des Lesens würde eine Verbindung von AutorIn und LeserIn voraussetzen, die die Autonomie des Textes überginge. Diese Unabhängigkeit des Textes von der ursprünglichen Intention der Autorin und Bestimmung für einen Leser aber ist gerade Quelle für das Problem der Interpretation,²⁷ dessen Überwindung – d. i. das Verstehen eines Textes – jedoch nicht in der Horizontverschmelzung eines historischen Kontexts mit dem des Lesers liegt,²⁸ sondern im Vollzug der Konstruktion aktueller Bedeutung im ‚Ereignis‘ der Sprechens. Nur in der

23 Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA: Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988.

24 P. RICŒUR: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen. Band II, München 1974, 34.

25 Vgl. ders.: Philosophische und theologische Hermeneutik, in: ders./E. JÜNGEL (Hg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 24–45, hier: 27: „[I]ch schlage vor, die Theorie des Textes als *einen* Ausgangspunkt für die hermeneutische Frage zu nehmen und Hermeneutik zu definieren als Untersuchung der Kunst des Verstehens, die durch die Interpretation von Texten ermöglicht ist.“

26 Vgl. zum Metaphern-Verständnis auch unten Kap. 2.4.2.

27 Vgl. ders.: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, in: A. HAVERKAMP (Hg.): Theorie der Metapher. 2., um ein Nachwort zur Neuausgabe und einen bibliographischen Nachtrag ergänzte Auflage, Darmstadt 1996, 356–375, hier: 356.

28 Vgl. H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode, 312.

schöpferischen Annahme der Metapher könne sich das Neue der Metapher in der Erschließung durchhalten.²⁹

Resümierend ließe sich die moderne Hermeneutik nach diesen kursorischen Notizen als ein Instrumentarium der Vermittlung unterschiedlicher Geltungsansprüche bestimmen, die sich aus ein und demselben Text ergeben können, indem sie „die in traditionsvermittelten Sinnansprüchen auftretenden Konfliktpotentiale“³⁰ durch Pluralisierung zu entschärfen sucht. Dabei stellt sie die Frage nach der Wahrheit aber insofern zurück, als sie sich lediglich für den (je anderen) Sinn einer Aussage interessiert.³¹

Es ist insbesondere diese Leerstelle in der hermeneutisch geprägten Theologie, die in ihrer Deutungspraxis und der Reflexion von Interpretationsregeln den sie tragenden Begründungszusammenhang (als Frage nach den Geltungskriterien einer Deutung) unbedacht lässt, die im Folgenden eigens ausformuliert werden soll. Zuvor allerdings sind die hermeneutischen Überlegungen insbesondere nach Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner auf genuin eschatologische Aussagen hin zu präzisieren.

2.2 ... eschatologischer Aussagen

Christliche Theologie ist die Reflexion einer Deutungspraxis, die sich auf ein personhaft-kommunikatives Ereignis unbedingter Zuwendung bezieht, das als die unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes geglaubt wird. Näherhin bezieht sich christliche Eschatologie dabei auf die in den Schriften des Alten und Neuen Testaments tradierten Aussagen, insofern sie diese Unüberbietbarkeit und damit dessen letzt-

29 Vgl. P. RICŒUR: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, 371f.: „Das, was wir uns zu eigen machen, was wir uns aneignen, ist nicht eine fremde Erfahrung oder eine ferne Intention, sondern der Horizont einer Welt, auf die sich ein Werk bezieht. Die Aneignung der Referenz findet kein Vorbild mehr in der Bewußtseinsverschmelzung, in Einfühlung oder Sympathie. Das Zur-Sprache-Kommen von Sein und Bedeutung eines Textes ist das Zur-Sprache-Kommen einer Welt und nicht das Erkennen einer anderen Person. Wenn Aneignung [darüber hinaus] das Gegenstück zu Erschließung ist, dann ist es falsch, die Rolle der Subjektivität als Projektion zu beschreiben. Ich würde eher sagen, daß der Leser sich selbst angesichts des Textes, angesichts der Welt des Werkes versteht. Sich selbst angesichts einer Sache, angesichts einer Welt zu verstehen, ist das Gegenteil von Selbstprojektion mitsamt den eigenen Ansichten und Vorurteilen; es bedeutet durch das Werk und seiner Welt, den Horizont des eigenen Selbstverständnisses zu erweitern.“

30 K. MÜLLER: Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (Regensburger Studien zur Theologie; 46), Frankfurt am Main u. a. 1994, 37.

31 Vgl. G. WIELAND: Art. Hermeneutik. I. Begriff u. Geschichte, in: LThK 5 (Sonderausgabe 2009) 2–3, hier: 2.