

Der Mensch als Möglichkeit: Forum Österreichische Monatsblätter. für kulturelle Freiheit XIII (1965) 140-141, 357-361.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Vgl. E. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie II (Frankfurt 1964) 176. – Alle weiteren englischen Übersetzungen (außer MP) sind entnommen Gerald O'Collin's, Man and His New Hopes (New York 1969).

²⁶ Vgl. E. Bloch, Das Prinzip der Hoffnung I (Frankfurt 1959) 285 – im weiteren zitiert als PH.

²⁷ Vgl. E. Bloch, Spuren (Frankfurt 1959) 32.

²⁸ Vgl. PH 8, 1526, 1406, vgl. auch 1515 ff.

²⁹ Vgl. PH 929 ff, 247.

³¹ Vgl. MP 279.

³³ Vgl. MP 281.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁷ Vgl. MP 274, 279.

³⁰ Vgl. PH 1413.

³² Vgl. MP 279, 282.

³⁴ Vgl. MP 274-275.

³⁶ Vgl. PH 242, MM 274, 279.

³⁸ Vgl. MP 273.

³⁹ Vgl. MP 274, 279.

⁴⁰ Vgl. MP 280-281; Verfremdungen I (Frankfurt 1962) 219.

⁴¹ Vgl. MP 281; PH 16, 1404, 1417.

⁴² Vgl. MO 282-283.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LIONEL BLAIN

geboren am 10. November 1929 in Woonsocket (USA), 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Gregoriana, an der Katholischen Universität von Amerika in Washington und an der Universität Löwen, ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie und Doktor der Philosophie (1963) und Professor für Philosophie am Our Lady of Providence Seminary in Warwick (USA). Er veröffentlichte: *Verification and Belief in God according to Gabriel Marcel* (Löwen 1963).

Ferdinand Kerstiens Die zeitgenössische Theologie der Hoffnung in Deutschland. Eine kritische Bibliographie

I. Problemstellung

Zum Anfang unseres Jahrhunderts leitete Ch. Péguys sein Buch «Tür zum Geheimnis der Hoffnung» ein: «Der Glaube, den ich am liebsten mag, sagt Gott, ist die Hoffnung.» Erst heute ist die Theologie dabei, diesen seherisch geprägten Satz einzuholen und zu verstehen. Etwa seit 1960 beginnt die Hoffnung zu einem zentralen Thema der Theologie zu werden, zu einem Thema, das jetzt schon fast modischen Charakter trägt und eine Überfülle von Publikationen hervorruft.

Der Anstoß dazu kam nicht primär von inner-theologischen Überlegungen her, sondern von einem fundamentalen Wandel des Denk- und Erfahrungshorizontes, innerhalb dessen die Wirklichkeit begriffen wird. Spätestens seit der 11. These von Karl Marx über Feuerbach: «Die Philosophen haben die Wirklichkeit nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern», wird deutlich, daß die Welt einschließlich der sozialen Umwelt nicht mehr als der vorgegebene Rahmen menschlichen Lebens verstanden wird, sondern als Material einer besseren Zukunft, als Aufgabe der

Veränderung, nicht der Anpassung. Zugleich wuchsen durch die wissenschaftlich-technische Entwicklung und die beginnende Industrialisierung die Möglichkeiten, diese Aufgabe anzupacken. Die neue Öffnung zur Zukunft und die Suche nach einer Orientierung finden ihren Ausdruck in zahlreichen Sammelbänden mit Aufsätzen verschiedenster Fachrichtungen und unterschiedlichster Beurteilung zum Thema Fortschritt, Zukunft und Hoffnung.¹ Sowohl die traditionelle (katholische) Theologie der Hoffnung, bei der es vornehmlich um ein Hoffen aus dieser Welt und ihrer Geschichte heraus auf die absolute Vollendung bei Gott ging,² als auch die (evangelische) dialektische Theologie mit ihrem Verständnis des eschatologischen Glaubens als Entweltlichung waren diesem neuzeitlichen Bewußtsein nicht gewachsen; sie enthüllen sich vielmehr angesichts der neuen Fragestellung als Flucht. Das neue Bedenken der Hoffnung ist die späte Antwort der Theologie auf das gewandelte Bewußtsein. Im folgenden soll keine Analyse der Entwicklung, sondern eine systematische Skizze des gegenwärtigen status quaestionis der Hoffnungstheologie versucht werden.³

II. Zur Hoffnungstheologie des AT

a) Die geschichtlich-prophetische Tradition

Eine Analyse der alttestamentlichen Hoffnungstheologie kann ausgehen von der Gotteserfahrung im Alten Bund.⁴ Jahwe ist der Gott der Befreiung aus Ägypten, er ist der Nomadengott, der vor seinem Volk herzieht in ein neues Land. Dabei gibt er sich seinem Volk nicht preis; er kann nicht magisch beschworen werden; er zeigt sich seinem Volk als der Nahe, aber nicht Manipulierbare, als der je Größere, aber nicht Überwältigende.⁵ Er

weist in die Zukunft, auf sein zukünftiges Handeln mit den Menschen, indem er erkannt wird, wenn man sich im Glauben an ihm festmacht. Jede erfahrene Erfüllung birgt für Israel einen Überschuss an neuer Verheißung in sich, so daß es gleichsam in eine wachsende Zukunft vorangetrieben wird. Dabei läßt die Verheißung selber einen Raum der Entscheidung offen, einen Raum für Umkehr und Treue, aber auch für Versagen und Abfall zu den falschen Göttern. Jahwe ist also nicht der Garant der bestehenden Ordnung, des Kosmos, der zeitlich heile Ursprung, in den hinein es zyklisch-mythisch zu fliehen gilt, sondern der geschichtsmächtige Gott,⁶ der sein Volk einlädt, die Welt auf diese Verheißungen hin zu verändern, immer wieder neu aus dem Bestehenden auszuziehen und das Kommende in Verantwortung vor Gott zu gestalten. Das Geschichtsverständnis Israels ist also dynamisch-aktiv, orientiert an den Geschichtsdaten Jahwes.⁷ Dabei richtet sich die Hoffnung Israels konkret auf die innerweltliche Zukunft im wachsenden Horizont.⁸ Die Erfahrung Israels, die bestimmt ist vom Rückverweis auf geschehenes Handeln Jahwes in der Geschichte seines Volkes, vom Vorverweis seiner Verheißungen und vom Hinweis auf seinen Auftrag an sein Volk, ermöglicht ein Geschichtsdenken in größeren Zeiträumen, das die Menschen als Partner im Bund mit einbezieht. Die Perspektive der Hoffnung weckt die Kräfte zur Bewältigung der innerweltlichen Zukunft in Treue zu Jahwe und ordnet die Vergangenheit durch den Aufweis von Erfüllungen und durch die Aufdeckung des Gerichtes, beides als Hinweis auf die Chance einer noch größeren Zukunft in radikaler Verantwortung vor Gott verstanden. In dieser Deutung des Geschichtsverständnisses stimmen die Exegeten weitgehend überein.

b) Die Kontroversen zur Apokalyptik

Die große Leistung Israels ist es, an dieser Hoffnung auch im Exil und in nachexilischer Zeit nicht zu zerbrechen. Als Ausdrucksmaterial für die Hoffnungsbotschaft diene in dieser Zeit die zum Teil aus außerisraelitischen Quellen stammende Apokalyptik. Hier jedoch scheiden sich die Forscher.⁹ Worum geht die Kontroverse? Die einen sehen in der Apokalyptik den Menschen zur völligen Passivität verurteilt. Alles, was er tun kann, geschieht in diesem Äon, der völlig verschwinden wird und zerstört werden muß, um dem neuen Äon Platz zu machen, der schon bei Gott fertig ist und nur noch offenbar werden soll. Das geschichtliche Denken der Propheten, das den Raum für Mitverantwortung

der Menschen für die Geschichte und ihre Zukunft öffnet, sei hier verraten zugunsten einer Geheimlehre, die das Ende, das der Welt durch göttliche Determination gesetzt ist, schon jetzt durchschauen will. Die anderen verstehen die Apokalyptik als den Versuch, die Geschichte als Ganzes in den Blick zu bekommen, wie sie sich nach einem sinnvollen Plan Gottes entwickelt, in dem jedes seinen einmaligen Ort und Stellenwert hat. Vom Jahwisten bis zur Apokalyptik weitet sich das Geschichtsbild, statt einzelner Ereignisse werden immer größere Geschichtsabläufe als Offenbarung Gottes verstanden, sein Wirken an Israel und allen Völkern tritt in den Blick, bis endlich der ganze Kosmos in seiner Gesamtgeschichte als Offenbarung Jahwes verstanden wird. Diese Zukunftsbotschaft weckt die Hoffnung, die als Geduld nicht Passivität meint, sondern das Durchhaltevermögen, die aktive Treue zu Gott, die in äußerster Bedrängnis, auch angesichts innergeschichtlichen Scheiterns nicht erliegt. Hier sei der Ansatz für das Verstehen von Kreuz und Auferstehung Jesu. Die Fragen zur Apokalyptik sind noch nicht ausdiskutiert. Die wachsende Zahl von Veröffentlichungen zeigt die Bedeutung dieses Themas innerhalb der neu aufgebrochenen Frage nach dem Verhältnis von Hoffnung, Geschichte und Welt.

III. Hoffnungstheologie des NT

Die neutestamentliche Exegese war lange mit dem Problem von Naherwartung und Parusieverzögerung sowie mit der Diskussion über präsentische oder futurische Eschatologie beschäftigt. Die Erkenntnis alttestamentlicher Hermeneutik, die Forschungen zum Verstehenshorizont semitischen Denkens und die systematisch-theologische Frage nach Hoffnung und Zukunft im gegenwärtigen Verstehenshorizont haben auch die neutestamentliche Exegese neu in Bewegung gebracht. Hier kann nur auf die Theologie der Auferstehung Jesu und auf die daraus folgende Theologie der Hoffnung eingegangen werden.¹⁰

Jesu Auferstehung spielte in der katholischen Theologie lange eine sekundäre Rolle als apologetischer Beweis der Gottheit Christi. Diese Funktion der Osterbotschaft ist einer differenzierten hermeneutischen Diskussion gewichen, die zugleich die gesamttheologische Bedeutung der Auferstehung Jesu neu ans Licht gebracht hat. Die Osterbotschaft wird als Prophetie in ihrer höchsten, in der endlichen Zeit möglichen Form verstanden, als Real-Verheißung der Zukunft, die

schon im neuen Leben des Glaubenden beginnt und vorweg verwirklicht wird.¹¹ Mit dieser Prophezie der verheißenen Zukunft ist das apokalyptische Schema von der Auferweckung der Toten durchbrochen. Aber dennoch ist damit auch für Christus nicht alles geschehen. Er hat selber auch als Auferstandener noch neue Zukunft vor sich, nämlich das Hineingezogenwerden von Menschen und Welt in seine Auferstehung. Die «eschatologische Differenz» zwischen Jesu Auferstehung und der Auferstehung der Toten öffnet neu den Raum wahrer Geschichte, den Raum für Verantwortung und Versagen, für Sendung und Neugestaltung der Welt auf die verheißene, schon angebrochene Zukunft hin. Damit wird die Eschatologie aus ihrer Isolierung am Ende der Dogmatik herausgeholt und die eschatologische Dimension der ganzen christlichen Existenz neu begriffen. Christliche Theologie ist dann in allen ihren Disziplinen «Tendenzkunde der Auferstehung und der Zukunft Christi».¹² Die heutige Diskussion bezieht sich vor allem auf drei Punkte: den Geschehenscharakter der Auferstehung Jesu, die Art der Ostererfahrung durch die Jünger und die Bedeutung der Osterbotschaft für die Zukunft der Welt.

Die Annahme der Osterbotschaft geschieht, indem sich der Mensch einläßt in die Tendenz der durch Christi Auferstehung neu eröffneten Geschichte, einläßt durch den Glauben, der sich zugleich als Hoffen auf die Erfüllung hin ausstreckt und die Tendenz durch die Praxis christlichen Lebens in der Veränderung dieser Welt weitertreibt. Die Hoffnung ist nicht ein zusätzlicher, nachträglicher Akt zum Glauben, sondern inneres Moment des Glaubens selbst.¹³

IV. Einige systematische Überlegungen

Neben den exegetischen Erkenntnissen und in eins mit ihnen, wurde für die Theologie die Auseinandersetzung um das Werk Teilhard de Chardins¹⁴ und Ernst Blochs¹⁵ wichtig. Die Gespräche der Paulusgesellschaft mit den Marxisten vertieften die theologische Auseinandersetzung um die Zukunftsbedeutung der christlichen Botschaft und ihre geschichtliche Initiativ-Funktion.¹⁶ Charakteristisch ist für die neue Theologie der Hoffnung das Gespräch mit kritischer Gesellschaftstheorie, philosophischer Hermeneutik und naturwissenschaftlich-technischer Futurologie: Die Theologie ist wieder neu in die Auseinandersetzung mit den geistigen und politischen Strömungen der Gegenwart eingetreten.¹⁷ Die Linien dieser neuen Theo-

logie kreuzen sich deswegen vielfältig untereinander und mit außertheologischen Entwürfen. Die Terminologie ist zudem noch so fließend, daß sich Mißverständnisse und falsche Kontroversen ergeben. Es ist deswegen nur möglich, einige Bereiche der Diskussion hier vorzustellen.

a) Die «*Theologie der Hoffnung*» (J. Moltmann) hat eine weite Diskussion ausgelöst.¹⁸ Emphatische Zustimmung und kritische Negierung dieses Neuansatzes zeigen, daß Moltmann einen wunden Punkt der Theologie berührte, eine Leerstelle im Verhältnis von Theologie, Glaubensbewußtsein und Weltverantwortung. Das Anliegen dieser Theologie ist es, die Praxisbezogenheit der Hoffnung, die sich an der Erweckung Jesu entzündet, und den dadurch geforderten immer neuen Exodus der Gemeinde aus allem Bestehenden herauszustellen. Diese theologische Deutung führt aus der Engführung, die Auferstehungsbotschaft als (unhaltbaren) historischen Bericht oder als bloßen Entscheidungsruf zu verstehen, heraus und läßt die Auferstehung als geschichtseröffnende und zur verändernden Tat verpflichtende Verheißungsbotschaft erkennen. Die Kirche wird so von der ihr durch die gegenwärtige Gesellschaft zgedachten Ersatzfunktion für gesellschaftliche Ausfallerscheinungen befreit und zur Avantgarde der menschlicheren Zukunft, zum Stachel im Fleisch der Gegenwart. Die von Christus her geschenkte und erprobte Freiheit, die Botschaft des Reiches Gottes meinen nicht nur innere Freiheit und Seligkeit, sondern immer zugleich Schalom für den ganzen Menschen in seinen sozialen Bezügen, Frieden auf Erden und Befreiung von Vergänglichkeit. Gott ist nicht der «Ganz-Andere», sondern der «Ganz-Ändernde». Das ist deshalb möglich, weil die Zukunft in Christus schon die Vergangenheit bestimmt und so die Gegenwart vorantreibt. Die Diskussion über die Theologie der Hoffnung bezieht sich vor allem auf drei Punkte: Ob Moltmann nicht das Heil zu sehr futurisierte und dadurch blind werde für das schon jetzt geschenkte neue Leben in der Rechtfertigung, wie aus den Verheißungen konkrete Handlungsimperative abgeleitet werden können und wie sich die innerweltliche Zukunft zur verheißenen Zukunft verhält.

b) Die «*politische Theologie*» (J. B. Metz)¹⁹ hat ein doppeltes Anliegen: sie will kritisches Korrektiv sein gegenüber allen transzendentalen, existentialen und personalistischen Auslegungen der Botschaft Jesu, die aus der seit der Aufklärung aufgebrochenen Diskrepanz zwischen Religion und Gesellschaft in eine Privatisierung von Botschaft und

Glaube fliehen, statt diese Diskrepanz kritisch zu bewältigen. Zum anderen versteht sich die politische Theologie als Versuch, die eschatologisch-universale Botschaft unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft, ihrer Struktur und Öffentlichkeit, ihrer Problemsituation und Chancen zu vermitteln. Diese Vermittlung kann nicht auf bloß theoretische Weise geschehen, sondern muß sich zugleich in einer neuen Praxis erweisen und verantworten. Die eschatologische Botschaft ist selber öffentliche Kritik der jeweiligen Gegenwart, Aufdeckung ihrer Veränderungsbedürftigkeit und Initiative zu ihrer Humanisierung. Diese Vermittlung der eschatologisch-kritischen Botschaft kann jedoch nur eine Kirche leisten, die ideologiekritisch ihre eigene Praxis durchschaut, die um die Differenz zwischen ihrer Botschaft und ihrer eigenen Wirklichkeit weiß und diese Differenz zu überwinden sucht.²⁰ Die Diskussion geht um die Fragen, ob hier nicht die Botschaft Jesu auf eine politische Initiative im Sinne einer politisierenden Theologie reduziert werde und ob die Kirche überhaupt fähig und berufen sei, als gesellschaftskritische Instanz zu agieren.

c) Die «*Theologie der Revolution*» (R. Shaull)²¹ stammt aus anderen Wurzeln als die politische Theologie. Sie ist vor allem eine Frucht der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Situation der Kirche und ihrer sozialen Verantwortung für eine humanere Welt. Ihr Erfahrungshorizont ist vor allem die lateinamerikanische Situation, die nach Ansicht vieler nur noch den revolutionären Weg offen läßt. Gottes Handeln zielt auf die Veränderung der Welt. Das Kommen Christi und das Werk seines Geistes bringen neue beunruhigende Kräfte in die Geschichte ein. Gott selber ist mit im Kampf für eine menschlichere Welt. Der Christ erfährt diesen Gott nur, indem er sich in diese Bewegung einläßt, indem er selber die Revolution vorantreibt. Das politisch-revolutionäre Vokabular wird zur säkularen Auslegung der Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes. Die Schwierigkeit der Interpretation dieser Theologie der Revolu-

tion liegt vor allem in dem ungeklärten Revolutionsbegriff, den jeder Autor wieder anders verwendet. Eine weitere Schwierigkeit liegt in der (notwendigen) Verquickung mit soziologischen, wirtschaftspolitischen und psychologischen Erkenntnissen und Theorien. Das Problem der Gewalt im revolutionären Prozeß ist noch nicht ausdiskutiert.

d) Eine neue geistliche Theologie der Hoffnung beginnt sich abzuzeichnen. Die Theologie der Hoffnung ist seit Beginn nicht bloß eine Frage der Fachtheologie geblieben, sondern zur Frage des christlichen Lebens geworden.²² Die christliche Hoffnung ist nicht Feind der innerweltlichen Hoffnungen; die eine Hoffnung wird vielmehr durch die vielen Hoffnungen vermittelt. Der Mensch geht auf Gottes Zukunft zu, indem er auf seine innerweltliche Zukunft zugeht. Dabei ordnet, kritisiert und bündelt die christliche Hoffnung die innerweltlichen Hoffnungen, übersteigt und vollendet sie an deren Grenzen. So inspiriert die christliche Hoffnung den Einsatz des Christen für den Nächsten im individuellen und sozialen Rahmen bis hin zur Hingabe des eigenen Lebens, zur Möglichkeit innerweltlichen Scheiterns, da die Hoffnung auch im Tod nicht zerbricht. Sie ist ja vom Tod und von der todüberwindenden Auferstehung Jesu geweckt und ermächtigt. Der Christ wird dadurch fähig, seine Begegnungen mit den Menschen, die Alltäglichkeit seines Lebens, die vielfältigen Resignationen und Frustrationen der gegenwärtigen Gesellschaft, die Dunkelheit der verborgenen Nähe Gottes, die unvollkommene Gestalt der Kirche in der Perspektive seiner Hoffnung anzunehmen und als Aufgabe zu begreifen.

Die Hoffnung wird auch nach dem Tod nicht einfach in Erfüllung gehen. Sie «bleibt» (1 Kor 13, 13) als staunende, vertrauende Hingabe an den immer größeren Gott und an die Freiheit seiner Liebe. Sie bleibt als Bereitschaft, Gott selbst als das ewige und nicht auszuschöpfende Geschenk seiner Liebe anzunehmen.²³

¹ E. Burck (Hrsg.): Die Idee des Fortschritts, München 1963; H. Kuhn/F. Wiedemann: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964; Die Hoffnungen unserer Zeit. 10 Beiträge, München 1964; U. Schöndorfer (Hrsg.): Der Fortschrittsglaube. Sinn und Gefahren, Graz 1965; Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien (Festschrift E. Forsthoff), Stuttgart 1967; Das umstrittene Experiment: der Mensch. 27 Wissenschaftler diskutieren die Elemente einer biologischen Revolution, München 1966 (Man and his future. A Ciba Foundation Volume, edited by G. Walstenholme, London 1963).

² Die zahlreichen Eschatologie-Traktate schweigen bis auf M. Schmaus: Katholische Dogmatik IV, 2, München ⁵1959, von der Hoffnung.

³ Zwei neue Überblicke katholischer Theologen (mit zahlreichen Literaturangaben) liegen dazu vor: G. Greshake: Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über Zukunft und Geschichte, Essen 1969; F. Kerstiens: Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969. Diese beiden Arbeiten werden im folgenden nur mit dem Verfassernamen zitiert.

⁴ H. D. Preuß: Jahweglaube und Zukunftserwartung. Beitr. z. Wiss. v. A u. NT, Heft 7, Stuttgart 1968 (mit zahlreichen Literaturangaben); V. Maag: Malkuth JHWH, in VT Suppl. VII (1960) 129 bis 153; Greshake 173–208; Kerstiens 95–112.

⁵ Zur Analyse des Gottesnamens: T. C. Vriezen: Ehje aser ehje, in: Festschrift für A. Bertholet, Tübingen 1950, 498–512; G. V. Rad: Theologie des Alten Testaments I, München ⁴1962, 193–199; sowie

die Kommentare zur Stelle Ex 3, 14, bes. M. Noth: Das zweite Buch Moses, ATD Bd. 5, Göttingen 1961, 30f.

⁶ Auch die Schöpfungstheologie Israels ist nur innerhalb von Verheißungen und Zukunft zu verstehen. Sie entsteht im Zuge der Universalisierung des Bundesgottes, seiner Inthronisierung als Herr über alle anderen Götter und Völker: G. V. Rad: Theologie des AT I, 149–167; ders.: Theologische Probleme des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: ders.: Gesammelte Studien zum AT, München 1958, 136–147; R. Rendtorff: Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens von Deuteriosaja, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 51 (1964), 5–13.

⁷ A. Weiser: Glaube und Geschichte im Alten Testament, Göttingen 1961, 99–182; G. V. Rad: Theologie des AT I u. II (II: München 31962); C. Westermann (Hrsg.): Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, München 1961; W. Zimmerli: Gottes Offenbarung, München 1963; R. Rendtorff: Die Offenbarungsvorstellungen im alten Israel, in: W. Pannenberg (Hrsg.): Offenbarung als Geschichte, Kerygma u. Dogma, Beiheft 1, Göttingen 21963.

⁸ H. Eising: Die Berufung Israels: Sinn und Erfüllung, in: W. Heinen/J. Schreiner (Hrsg.): Erwartung – Verheißung – Erfüllung, Würzburg 1969, 33–62; J. Schreiner: Was verheißt Israels Propheten?, in: op. cit. 86–110.

⁹ J. M. Schmidt: Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen 1969; J. Schreiner: Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung, München 1969; Greshake 219–233; Kerstiens 112–119.

Negative Wertung der Apokalyptik durch G. V. Rad: Theologie des AT II, 314–321; G. Fohrer: Die Struktur alttestamentlicher Eschatologie, in: Theol. Lit. Zeitschr. 85 (1960), 401–420; A. Oepke: kalypso, in: Theol. Wörterbuch z. NT III, 581; G. Sauter: Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, Zürich 1965, 229 bis 251.

Positive Wertung durch: H. Gross: Die Entwicklung alttestamentlicher Heilshoffnung, in: Trierer Theol. Zeitschr. 70 (1961), 15–28; M. Noth: Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik, Köln 1954; K. Koch: Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel, in: Hist. Zeitschr. 193 (1961), 1–32; A. Strobel: Kerygma und Apokalyptik, Göttingen 1967; E. Käsemann: Zum Thema urchristlicher Apokalyptik, in: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 21965, 105–131; W. Pannenberg: Dogmatische Thesen, in: ders. (Hrsg.): Offenbarung als Geschichte, 91–114; J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, München 61966; 120–124.

¹⁰ F. Mußner: Die Auferstehung Jesu, München 1969 (mit reicher Literatur); P. Hoffmann: Die Toten in Christus, Neutest. Abh., Neue Folge Bd. 2, Münster 1966; K. Lehmann: Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift, Quaest. disp. Bd. 38, Freiburg 1968; J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, 125–209; ders.: Perspektiven der Theologie, Gesammelte Aufsätze, München/Mainz 1968; W. Pannenberg: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964; ders. (Hrsg.): Offenbarung als Geschichte; Greshake 239–304; Kerstiens 123–128.

¹¹ K. Kertelge, «Rechtfertigung» bei Paulus = Neutest. Abh., Neue Folge Bd. 3 (Münster 1967); P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (Göttingen 1965); U. Lutz: Das Geschichtsverständnis des Paulus = Beitr. zur ev. Theol. Bd. 49 (München 1968); W. Dantine, Rechtfertigung und Gottesgerechtigkeit: Verkündigung und Forschung, Beih. zur «Ev. Theol.» Heft 2 (1966) 68–100.

¹² J. Moltmann, Theologie der Hoffnung 177.

¹³ O. Kuß, Der Römerbrief (Regensburg 1957) 195–198; H. Schlier, Über die Hoffnung; ders., Besinnung auf das NT (Freiburg 21967) 135–145; N. Brox, Die Hoffnung des Christen (Wien o. J. [1965]); E. Käsemann, Paulinische Perspektiven (Tübingen 1969); W. Thüsing, Der Gott der Hoffnung (Röm 15, 13); W. Heinen/J. Schreiner, Erwartung – Verheißung – Erfüllung 63–85.

¹⁴ Zur theologischen Bedeutung Teilhard de Chardins: G. Crespy, Das theologische Denken Teilhard de Chardins (Stuttgart 1963).

¹⁵ Zur theologischen Bedeutung E. Blochs: S. Unseld (Hrsg.), Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk (Frankfurt 1965), darin vor allem die Beiträge von Metz, Moltmann und Pannenberg; E. Kimmeler, Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Ernst Blochs (Bonn 1966); W. D. Marsch, Hoffen worauf? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch (Hamburg 1963); G. Sauter, Zukunft und Verheißung 277–348.

¹⁶ K. Rahner/R. Garaudy/J. B. Metz, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus (Hamburg 1966); Schöpfertum und Freiheit. Dokumente der Paulusgesellschaft 19 (München 1968); K. Rahner, Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII (Einsiedeln 1967) 580–592; ders., Immanente und transzendente Vollendung der Welt aaO. 593–612; ders., Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VI (Einsiedeln 1965) 77–90; G. Sauter, Die Frage nach der Zukunft im Gespräch mit Marxisten: Concilium 5 (1969) 55–59.

¹⁷ G. Sauter, Zukunft und Verheißung; J. Pieper, Hoffnung und Geschichte (München 1967); W. D. Marsch, Zukunft (Stuttgart 1969); W. Heinen/J. Schreiner, Erwartung – Verheißung – Erfüllung; E. Schillebeeckx, Gott und die Zukunft des Menschen (Mainz 1969) (Bilthoven 1969); Greshake 321–411; Kerstiens 189–226.

¹⁸ Vgl. neben den bereits erwähnten Werken Moltmann: W. D. Marsch (Hrsg.), Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» (München 1967) (mit zahlreichen Literaturangaben); W. Kreck, Die Zukunft des Gekommenen, Grundprobleme der Eschatologie (München 21966). P. Schütz hatte schon vor Moltmann kritische Fragen zur gegenwärtigen Theologie gestellt und Anregungen zu einer neuen Theologie der Hoffnung gegeben, die später Moltmann und andere wieder aufgegriffen haben, allerdings ohne sich auf Schütz zu berufen. Vgl.: P. Schütz, Freiheit – Hoffnung – Prophetie. Von der Gegenwartigkeit des Zukünftigen. Ges. Werke, Bd. III (Hamburg 1963); Kerstiens 120–157.

¹⁹ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz-München 1968) 99–146; ders., Politische Theologie: Sacramentum Mundi III, 123–1240; H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur «Politischen Theologie» (Mainz-München 1969) (mit zahlreichen Literaturangaben).

²⁰ J. B. Metz, Reform und Gegenreformation heute (Mainz-München 1969).

²¹ E. Feil/R. Weth (Hrsg.), Diskussion zur «Theologie der Revolution» (Mainz-München 1969) (mit Dokumenten und reichen Literaturangaben); T. R. Rendtorff/H. E. Tödt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien – edition suhrkamp 258 (Frankfurt 21966); H. Cox, Stadt ohne Gott? (Stuttgart 1966) (The secular city [New York 21966]); ders., Der Christ als Rebell oder Streitreden wider die Trägheit (Kassel 21968). (God's Revolution ans Man's Responsibility [Valley Forge].)

²² Hier ist vor allem L. Boros zu nennen: Erlöstes Leben (Mainz 1965); ders.; Im Menschen Gott begegnen (Mainz 1967); ders., Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Denken (Olten 1968); J. Moussé, Die Hoffnung, die in euch ist (Graz 1968) (L'Esperance des Hommes [Paris]); A. Grabner, In Gottes Zukunft = Theol. Med. Heft 22 (Einsiedeln 1968); K. Rahner, Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. IV (Freiburg 1969) 744–759; vgl. die Thematik dieses Heftes.

²³ K. Rahner, Zur Theologie der Hoffnung; ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, 561–579; L. Boros, Erlöstes Leben 28f; Kerstiens 210–214.

FERDINAND KERSTIENS

geboren am 23. März 1933 in Münster, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg i. Br., Münster und München, ist Doktor der Theologie (1968) und seit 1968 Studentenseelsorger an der Universität Münster. Er veröffentlichte: Hoffungsstruktur des Glaubens (Mainz 1969).