

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 70 (1976)
Heft: 11

Artikel: Gemeinschaft der Hoffnung : Gespräch zwischen Prof. Dr. Jürgen Moltmann und Alfred A. Häslar
Autor: Moltmann, Jürgen / Häslar, Alfred A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-142595>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gemeinschaft der Hoffnung

Gespräch zwischen

Prof. Dr. Jürgen Moltmann und Alfred A. Häslar

H.: Vor einigen Jahren hat Ihre «Theologie der Hoffnung» dazu beigetragen, das Christentum wieder neu als eine Religion der Hoffnung zu verstehen. Hat die Bestimmung des Glaubens als eine Haltung der Hoffnung für Sie persönlich eine Bedeutung für Ihr Gottverhältnis gehabt?

M.: Gott ist für mich ein tragender Grund meines Lebens. Ich habe das erfahren in der letzten Zeit des Krieges und nachher in der Gefangenschaft. Er war für mich nie eine Art Superautorität im Himmel, oder ein Vaterersatz, sondern vielmehr eine begleitende Macht, deren Nähe ich in Zeiten der Bedrückung und Verzweiflung vielleicht mehr gespürt habe als in Zeiten des Hochgefühls und des Glücks. Diese begleitende Macht fand ich beim Lesen der Bibel, etwa bei Abraham, dem Gott der Verheißung, der mit ihm geht in das Land, das er ihm zeigen wird, und der bei all seinen Wanderungen durch die Fremde bei ihm ist. Ich fand diese begleitende Macht wieder beim Auszug Israels aus Ägypten, als Macht der Befreiung, die vorangeht, die lockt und zu immer neuen Aufbrüchen führt. Und ich fand sie im Neuen Testament wieder als Macht, die Jesus von den Toten auferweckt hat. Dieser Zug in die Zukunft, diese Macht der Begleitung, ist für mich das göttliche Geheimnis. Aber das sind nur stammelnde Worte, mit denen man ein Geheimnis umschreibt, das zu erforschen man dann sein ganzes Leben dransetzt.

H.: Gott als begleitende Macht in der Gestalt des Allmächtigen? Verstehen Sie Gott als ein persönliches Gegenüber, mit dem Sie im Gebet reden und von dem Sie Antwort erhalten?

M.: Das ist die Frage des Gebetes überhaupt. Ich möchte hier Gott nicht nur als eine Macht bezeichnen, sondern zugleich als ein Gegenüber, von dem man spürt, daß er auf einen wartet, auf einen hofft, daß er einen nicht losläßt und einen dann auch zu stillen oder ausgesprochenen Gebeten, Ausdrücken der Dankbarkeit, der Sorge und der Hoffnung befreit.

H.: Die Beziehung des Menschen zu Gott, der Glaube, daß Gott ist und daß er sich dem Menschen offenbart, ist die Grundlage unserer Religion. Aber: Ist Gottesglaube tatsächlich die Voraussetzung aller Religion, aller Religiosität?

M.: Das hängt davon ab, was man unter Religiosität versteht. Man kann mit Karl Marx Religion oder Religiosität als «Opium des Volkes» bezeichnen. Es gibt eine ganze Menge verschiedener Ausdrücke. Wenn man's positiv wenden will, ist Religiosität wohl eine Art Spiri-

tualität, eine Geistigkeit, die offen ist für dieses transzendente Geheimnis und das Geheimnis der Zukunft. Beides fällt für mich zusammen. In dem Sinne ist der Glaube, der sich zur Hoffnung erstreckt, der das Leiden hier wahrnimmt — denn der Glaube macht ja sensibel für fremdes Leiden —, eine tiefe Form von Religiosität.

H.: Würden Sie in diesem Sinn einen Atheisten, der zwar den Gott der Christen und unsere Religion ablehnt, für den aber das Prinzip Hoffnung eine Realität ist und der in der Liebe zu den Menschen lebt, einen religiösen Menschen nennen?

M.: Ich habe viele Menschen kennengelernt und bin mit manchen befreundet, deren tiefe Religiosität ich bewundere, obwohl sie die für sie «abgebrauchten» Worte Gott, Himmel und so weiter nicht verwenden. Ich denke an Ernst Bloch, den ich für einen sehr religiösen Menschen halte, obwohl er aus philosophischen, wie auch aus jüdischen Gründen den Namen Gottes nicht einmal zu denken wagt. Ebenso ist es wohl mit Roger Garaudy in Paris oder Milan Machowec in Prag. Religiosität muß nicht an ein traditionelles Vokabular gebunden sein. Im Gegenteil. . . .

— — —
H.: Dämonisches wurde unter Berufung auf Gott in der Kirche und durch die Kirche nicht nur in Amerika praktiziert, sondern auch bei uns in Europa. Ich denke an die Kreuzzüge, die Inquisition, die Hexenverbrennungen und so weiter. Das und die Opposition gegen gewisse naturwissenschaftliche Erkenntnisse hat zur Trennung von Kirche und exakten Naturwissenschaften geführt. Die Aufklärung hat den Gott der Kirche vom Himmel auf die Erde geholt und dann geleugnet. Aber auch Theologen haben es unternommen, das Gottesbild der Kirche zu entmythologisieren. Das hat das Kirchenvolk unsicher gemacht. Wohin hat die Entmythologisierung geführt? Was ist ihr Ergebnis?

M.: Mit dem Stichwort «Entmythologisierung» haben Sie einen sehr wunden Punkt berührt, an dem sich die Geister auch in unserem Lande ständig scheiden, zwischen konservativ-pietistischen und mehr liberalen, der modernen Welt aufgeschlossenen Kreisen unserer Kirche. Ich möchte dem Streit etwas Wind aus diesen Segeln nehmen. Entmythologisierung der religiösen Bilder und Vorstellungen hat es seit den Schriften des Neuen Testaments gegeben. Schließlich beansprucht der christliche Glaube, nicht irgendwelchen Mythen zu folgen, sondern einer bestimmten Person, nämlich Jesus von Nazareth.

Nach dem Kriege hat eigentlich nur eine zweite, eine fortgesetzte Aufklärung eingesetzt. Im 19. Jahrhundert hatten wir den Streit um die historisch-kritische Forschung. Daran hat man sich inzwischen gewöhnt. Man kann die Bibel sehr gut historisch-kritisch analysieren und dennoch das Evangelium und die Verheißungen aus der Bibel

hören und glauben. Das ist keine Alternative. So wird es mit der Entmythologisierung auch gehen. Man wird sich daran gewöhnen müssen, daß die Bilder und religiösen Vorstellungen zeitbedingt sind, sehr viele geschichtliche Bedingungen haben und nicht absolut genommen werden dürfen. Aber das, was sie ausdrücken wollen, nämlich den Glauben an Christus, wird durch die Entmythologisierung nicht berührt, sondern eher freigesetzt. Das war die ursprüngliche Absicht von Rudolf Bultmann. Nach der Entmythologisierungsdebatte bekommen wir jetzt im Zuge der weiteren Aufklärung eine Diskussion über die soziologischen, ökonomischen und anderen Bedingungen der Kirche und des Christentums. Wir müssen durch diese Kritik ebenso hindurch wie durch die historische Kritik oder die Entmythologisierungsdebatte. . . .

H.: Unabhängig von der Entmythologisierungsdiskussion hat eine andere Bewegung Unruhe ins Leben der Kirche gebracht: Die Hinwendung zur Welt, genauer: zu den sozialen und politischen Problemen dieser Welt. Christliche Theologen und Laien in beiden Konfessionen haben zum Teil sehr radikale sozialrevolutionäre und politische Positionen bezogen. Wie beurteilen Sie diese Erscheinungen?

M.: Im ganzen beurteile ich sie sehr positiv. Man darf nur nicht von falschen Voraussetzungen ausgehen. Es war keineswegs so, daß im Deutschland des vorigen Jahrhunderts die Kirche etwa unpolitisch gewesen war. Die Pfarrer waren Angestellte des Staates und vertraten eine Staatsreligion. Sie hielten Gottesdienste am Sedans-Tag zur Feier des Deutschen Reiches und des Sieges über Frankreich. Sie waren durchwegs deutschnational eingestellt und vertraten das auch in den Predigten. Man kann also nicht sagen: Früher war die Kirche unpolitisch und hat sich aus dem politischen Geschäft herausgehalten, und jetzt, plötzlich, ist sie politisch geworden.

Kirche ist auch politisch, sie ist auch ein politischer Faktor, und jeder Politiker weiß das. Es fragt sich nur, wie sie diesen politischen Faktor formuliert und artikuliert. Soweit man das bisher sehen kann, war die Kirchenpolitik — ich meine damit im weitesten Sinne die Ordnung der Kirche in der Gesellschaft — stark vom Eigeninteresse geprägt. Um die eigene kirchliche Organisation und Institution aufrechtzuerhalten, verbündete man sich mit den Mächten, die auch daran interessiert waren, daß die Kirche ihren festen Platz in der Gesellschaft behalten solle. Ich habe die neue Aufgabe darum so formuliert: «Nicht die Politisierung der Kirche ist heute die Aufgabe, sondern die Christianisierung der Kirchenpolitik und der Politik, die Christen unterstützen.» Ich glaube, daß die kritischen Anfragen an die Kirchen in dieser Richtung drängen. Sie sollen nicht nur Christus predigen und Sakrament und Gemeinschaft bezeugen, sondern auch ihre eigene Kirchenpolitik

und die Politik, die sie unterstützen, in die Befreiungsgeschichte stellen, die von Christus ausgegangen ist. Das ist eine dringende und notwendige Entwicklung.

H.: Nun werfen aber manche Christen den engagierten Theologen vor, ihr Hineindrängen in soziale und politische Bereiche sei gar kein echtes Engagement, sondern sozialpolitische Betriebsamkeit in Konkurrenz zu politischen Parteien und ein Nachlaufen progressiver Gruppen. Es gehe ihnen vor allem darum, jene Schäflein, die durch Predigt und Gebet allein nicht mehr zu halten seien, durch sozialen und politischen Radikalismus wieder in die Kirche zurückzuholen. Wollen die engagierten Theologen substantielle gesellschaftliche Veränderungen, oder wollen sie einfach wieder die leerwerdenden Kirchen füllen?

M.: Vielleicht ist das ein neuer Punkt, den die Kirche leider erst sehr spät entdeckt hat. Aber wer immer seit Anfang des 19. Jahrhunderts sich in Sozialarbeit hineinbegeben und dem einzelnen Armen und sozial Schwachen zu helfen versucht hat, ist dann auch sehr bald auf die Ursachen ihres Elends gestoßen und hat gemerkt, daß persönliche und karitative Hilfe nicht ausreichen, sondern daß die Struktur, welche Elend hervorruft, selber verändert werden muß. Wir haben hier in Baden-Württemberg die Arbeit des Diakonischen Werks mit Gastarbeitern. Es ist für jeden, der da mitarbeitet, sofort sichtbar, daß es zwar dringend notwendig ist, für bessere Wohnungen zu sorgen, die Kinder zur Schule zu bringen, und soziale Hilfen zu geben, daß man aber darüber hinaus den Ursachen ihres Elends auf den Grund gehen muß. Es ist notwendig, daß die Kirche sich da einmischt. Es geht nicht, daß sie die Struktur, die das Uebel verursacht, dem Staat überläßt und dann nur als Samariter hinterher kommt und die Leichen aufsammelt, die unter die Räder geraten sind.

Auf der anderen Seite muß man aber sagen, daß die bloße Kritik an der sozialen Struktur, die Globalkritik am Kapitalismus, Spätkapitalismus und so weiter ja den einzelnen, die im Augenblick im Elend sind, gar nicht hilft, so daß es vielleicht eine berechtigte Reaktion gibt gegen manche Theologen, die sich als Ankläger vor Gott, der Welt und dem Rest der Gesellschaft aufspielen, aber überhaupt nichts tun. Die Kirche kann wohl nur soweit Kritik an Strukturen aussprechen, wie sie selbst sich hineinbegibt in die Arbeit mit Menschen, die unter diesen Strukturen leiden. Sonst ist sie unglaubwürdig.

H.: Nehmen wir die Frage des Eigentums. Sie wird immer wieder gewisse Gruppen von überzeugten Christen beschäftigen. In der Bergpredigt gelten die Seligpreisungen den Armen und Ausgestoßenen, die Weherufe aber den Reichen und Mächtigen. Auch die Geschichte des reichen Jünglings oder die vom reichen Mann und vom armen Lazarus zielen letztlich auf die Frage nach Funktion und Gefahr des Eigen-

tums für den Menschen und damit auch für die Gesellschaft. Wenn nun Theologen dieses Thema aufgreifen, werden sie sehr schnell verdächtigt, entweder Utopisten zu sein oder die Kirche marxistisch zu unterlaufen und damit die freiheitliche Gesellschaft überhaupt in Frage zu stellen. Wie sehen Sie das?

M.: Wenn man vom Evangelium her sagt, daß der Mensch nicht durch das Haben, sondern allein durch Glauben selig werde, dann muß man auch die Konsequenzen ziehen und auf eine gerechtere Eigentumsordnung drängen. Man kann nicht den einzelnen Menschen als «Kapitalisten», der sich durch seinen Besitz rechtfertigen will, von dieser Besessenheit befreien, ohne zugleich auf eine gerechtere Eigentumsordnung zu drängen.

Das aber sollte die christliche Gemeinde nicht den Theologen allein überlassen. Hier braucht sie aktive Laien, die mit ihrem Sachverstand mit den Theologen zusammenarbeiten, um die entsprechenden kritischen Punkte zu erarbeiten. Um es offen zu sagen: Mir scheint, daß nach der Verheißungsgeschichte aus dem Alten und dem Neuen Testament eine klassenlose Gesellschaft mehr dem Reich Gottes entspricht als eine Klassengesellschaft. Ich will damit nicht sagen, daß das Reich Gottes Sozialismus sei oder damit identisch wäre. Das wäre ganz falsch. Es geht aber darum, daß man glaubwürdige Entsprechungen in seinem Leben zu dem herbeiführt, was man glaubt und worauf man hofft. Wenn man der Kirche und den Christen bestreitet, die Verhältnisse zu verändern, bestreitet man eigentlich die Grundlage des christlichen Glaubens, nämlich die Inkarnation. Was heißt denn Fleischwerdung anderes, als daß sich Gott einläßt auf die realen Verhältnisse, in denen Menschen leben?

H.: Da stellt sich ja dann die Frage, inwieweit Christen und Kirche als «Unruhestifter» notwendig sind, indem sie die vom Evangelium her gestellten Fragen immer wieder stellen und mit der gesellschaftlichen Realität vergleichen. Gibt es Bereiche, von denen man sagen kann: «Da haben die Kirchen nichts zu suchen. Hier sind nur die Politiker, der Staat zuständig?»

M.: In Deutschland gab es diese Diskussion über die Zuständigkeit der Kirche im Dritten Reich. Die Bekennende Kirche hat in ihrer Barmer theologischen Erklärung 1934 gesagt: «Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären.» Sie hat also die Aufteilung in Zuständigkeiten abgelehnt und ist damit in den Widerstand gegen Hitler gegangen. Nun haben wir heute gewiß nicht die Situation wie unter Hitler. Aber grundsätzlich gibt es keine Bereiche, die von dem Anspruch und dem Zuspruch des Evangeliums ausgeschlossen sind. Wie könnte man sonst von Gott reden als der alles bestimmenden Macht,

wenn man seine Zuständigkeit begrenzt auf die Seele, auf das Innerliche oder auf das Persönliche? Hier gibt es, glaube ich, nur Entweder— Oder.

H.: Im Dritten Reich hat die Bekennende Kirche Widerstand geleistet. Es war ein gewaltloser Widerstand. In Südamerika haben Priester das Gewehr in die Hand genommen und sich den Guerillas Che Guevaras angeschlossen. In Afrika gibt es ähnliche Erscheinungen. In Nord-Irland führen protestantische und katholische Christen einen mörderischen Krieg gegeneinander. Wie nimmt die Kirche Stellung zur Frage der Gewalt? Soll sie sie prinzipiell verurteilen? Soll sie von Fall zu Fall Stellung nehmen und sich damit der Gefahr der Willkürlichkeit aussetzen? Soll sie schweigen?

M.: Die Frage Gewalt oder Gewaltlosigkeit ist so abstrakt, daß sie von Kain und Abel bis zum Ende der Welt diskutiert werden kann. Ich würde sie eher im Rahmen des Widerstandsrechtes sehen, wie es etwa im schottischen Bekenntnis formuliert ist: Christen sollen auf Grund der Liebe zum Nächsten der Tyrannei widerstehen und die Unterdrückten befreien. Wenn also in einer bestimmten Situation das Widerstandsrecht eindeutig gegeben ist, ist der Gebrauch von Gewalt in diesem Rahmen legitim — nicht gerechtfertigt, aber legitim.

H.: Können Sie das konkretisieren?

M.: Ich könnte mir vorstellen, daß das Widerstandsrecht legitim ist: 1. Wenn eine Regierung ihre eigenen Gesetze ständig bricht, also gesetzlos handelt. Dann fällt die Regierungsgewalt sozusagen an das Volk zurück, und das Volk hat das Recht, die Regierungsgewalt auszuüben gegen diese Regierung. 2. Wenn eine Regierung Gesetze erläßt, die in eklatantem Widerspruch zur eigenen Verfassung stehen; endlich, 3. wenn die Regierung eine Verfassung macht, welche die elementaren Menschenrechte, wie sie in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte dargelegt sind, mißachtet. Das muß natürlich im Einzelfall nachgewiesen werden. Ich glaube, es gibt heute Situationen in der Welt, wo das Widerstandsrecht im Blick auf die Menschenrechte relativ eindeutig gegeben ist. Da ist dann eigentlich nicht von Gewalt und Gegengewalt, sondern vom Versuch der legitimen Ausübung von Regierungsgewalt die Rede.

Ich glaube, so hat auch Zwingli 1523 das Widerstandsrecht verstanden, als er in seinen Schlußreden erklärte, wenn eine Regierung gegen das Naturrecht und die Bergpredigt handle, dann solle diese Regierung, wenn es geht, mit Gott abgesetzt werden. Entsprechend hat Karl Barth das schottische Bekenntnis in den dreißiger Jahren ausgelegt. Und nach unseren eigenen Erfahrungen im Dritten Reich, namentlich nach unseren Versäumnissen, meine ich, können wir nicht andern Leuten das Widerstandsrecht absprechen und verlangen, daß sie ganz

gewaltlos handeln müssen, wenn sie in einer Situation sind und durch uns gebracht werden, in der wir selbst damals waren und zu einem großen Teil versagt haben. Hier steckt in den deutschen Diskussionen etwa über das Antirassismus-Programm des Weltkirchenrates und mit Widerstandsbewegungen in Afrika sicher ein Trauma der eigenen Versäumnisse, und das macht sich darin geltend, daß man allergisch reagiert auf alles, was mit Gewalt und aktivem Widerstand zu tun hat.

H.: Was das Verhältnis zum Recht auf Widerstand gegen staatliche Macht einschließlich Gewaltanwendung anbetrifft, haben Christen sehr verschiedene Meinungen. Etwa in der Beurteilung kommunistischer Regime. Die einen lehnen sie nicht nur prinzipiell ab, weil sie atheistisch und in ihrem Anspruch auf den Menschen totalitär sind, weil sie den Bewegungsraum der Kirche einschränken, Christen verfolgen und so weiter, sie lehnen auch jedes Gespräch mit Marxisten und kommunistischen Machthabern entschieden ab. Sie meinen, die verfolgte Kirche habe das Recht auf Widerstand und die Kirchen im Westen müßten sie dabei unterstützen. Sie halten die in kommunistischen Staaten offiziell anerkannten Kirchenführer für willfährige Diener des Regimes und setzen Gespräche von Christen und Marxisten einem Verrat an den dortigen Christen gleich. Andere wiederum suchen das Gespräch, und zwar auf verschiedenen Ebenen. Was geht da vor sich?

M.: Ich glaube, daß es auf lange Sicht zu einem gegenseitigen Verständnis und zur Zusammenarbeit zwischen Christen und Marxisten kommen wird, weil anders die Weltprobleme gar nicht gelöst werden können. Allerdings gibt es viele Rückschläge. Der letzte Rückschlag ist nicht von den Kirchen ausgegangen, sondern von den kommunistischen Parteien. Nachdem der «Sozialismus mit menschlichem Gesicht» in der Tschechoslowakei ruiniert worden ist, war es auch mit den großen Marxismus-Gesprächen in Europa aus. Beim letzten großen Dialog in Marienbad 1968, kurz vor dem Einmarsch der Warschau-Pakt-Truppen in die Tschechoslowakei, waren wir uns so weit nähergekommen, daß man sich gegenseitig in seiner Stärke ernstnahm und sich nicht nur die Fehler vorrechnete, wie man es sonst tut, wenn man sich polemisch begegnet. Marxistische Philosophen sagten dort: «Wir wollen die christliche Suche nach der Transzendenz nicht unterdrücken, sondern ermuntern, denn das ist es, was uns fehlt.» Wir Christen erlebten einen aufgeschlossenen Marxismus, der nicht ein geschlossenes ideologisches System produzierte, sondern offen war für das Christentum und für eine Humanisierung auch der eigenen Partei und der eigenen Gesellschaft.

Diese letzte große Begegnung bleibt unvergeßlich, auch wenn nachher Eis auf die Frühlingsblumen gefallen ist. Das Ergebnis war allerdings so, daß von den Theologen, die an diesem Gespräch der

Paulus-Gesellschaft teilgenommen haben, nur einer mit seiner Kirche in Schwierigkeiten kam, Giulio Girardi, während auf marxistischer Seite unsere Dialogpartner fast ausnahmslos aus den kommunistischen Parteien ausgeschlossen wurden. Offenbar hatten die kommunistischen Parteien den Eindruck, dieser christlich-marxistische Dialog sei ein Versuch der christlichen Unterwanderung kommunistischer Arbeit. Wenn die kommunistischen Parteien aber keinen Platz mehr haben für diese humanistischen Marxisten, ist es wohl auch um den humanistischen Charakter des Marxismus geschehen. . . .

H.: Volkskirchen ohne Volk. Hegen Sie die Hoffnung, daß sich das durch eifrige Basisarbeit ändern läßt? Ist nicht einfach die Zeit der bis heute geltenden Form der Kirche abgelaufen? Glauben Sie, daß die Kirche im Jahr zweitausend noch so aussehen wird, wie sie heute sich uns darstellt?

M.: Ich bin Theologe und kein Prophet, werde mich also mit Prognosen zurückhalten. Unter dieser Voraussetzung würde ich sagen: Ich befürchte, daß im Jahr 2000 die Kirchen noch genauso sind, wie heute, also mehr oder weniger stark christianisierte Religionsanstalten. Darum würde ich wünschen, daß die Kirchen dann doch in Richtung auf Freikirchen ihre Basis wieder gewinnen in dem Volk, das sich bewußt christlich versteht und dieses christliche Selbstverständnis in einem abweichenden Verhalten gegenüber anderen zum Ausdruck bringt. Es scheint mir, daß unsere Staaten auf eine neutrale, vielleicht transchristliche Religiosität hinauslaufen, Liberalität, Pluralismus und so weiter, und daß in dieser Situation die christlichen Kirchen sich zu aktiven Minderheiten werden entwickeln müssen, die sich nicht ins Getto zurückziehen, sondern für die andern etwas darstellen, aber nicht identisch sind mit dem, was alle Deutschen oder alle Schweizer denken, sondern einen kritischen, prophetischen Faktor bilden. Das ist, wie gesagt, mein Wunsch und meine Befürchtung. Das Jahr 2000 wird es sich selbst überlegen . . .

Aus: «Gott ohne Kirche?» (s. Buchbesprechung)

Der Religiöse Sozialismus des Paul Tillich

(Fortsetzung und Schluß)

Unter der «Linie nach vorn» versteht Tillich die Erwartung des Sozialismus einer klassenlosen Gesellschaft der Gerechtigkeit, die in ihrer religiösen Deutung der Erwartung der christlichen Kirchen auf das Wiederkommen Christi, und mit ihm das Kommen des Reiches Gottes, von oben her entspreche. Wenn er vom Sozialismus spricht, so bezieht er sich stets auf seine Form deutschen Marxismus.