

Einleitung

Verfasst von Peter D. Browning und aus dem Amerikanischen übersetzt von Raphael Döhn, Kai-Ole Eberhardt, Marco Hofheinz und Jan-Philip Tegtmeier

Dieser Sammelband stellt der deutschen Leserschaft zehn der bedeutendsten protestantischen US-amerikanischen Ethiker*innen des 20. Jahrhunderts vor. Ihr im US-amerikanischen Kontext entwickelte Glaubens- und Moralverständnis bildete die Brille, durch die sie die dramatischen kirchlichen und gesellschaftlichen Veränderungen in der Moderne betrachteten. Ihre Narrative und Theoriebildungen stehen für ein bemerkenswertes Stück Zeitgeschichte. In dieser Zeit partizipierte die Kirche an massiven gesellschaftlichen Transformationen und reagierte auf diese – von den beiden Weltkriegen angefangen, über die wirtschaftlichen Auf- und Abschwünge, bis hin zu den Wachstumsbewegungen an ethnischer und kultureller Vielfalt, die durch die Förderung des Menschenrechtsgedankens sowie der Säkularisierungs- und Globalisierungsdynamiken verstärkt wurden.

Als Grundlage für die einzelnen Kapitel, die in die ausgewählten Schriften der zu besprechenden Ethiker*innen einführen, möchte ich ein Schema von vier Entwicklungsstufen darlegen, die das 20. Jahrhundert kennzeichnen. Dazu rechne ich erstens die Gründerzeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Walter Rauschenbusch und die Brüder Reinhold und H. Richard Niebuhr), zweitens die „nächste Generation“ in der Mitte des 20. Jahrhunderts (Paul Lehmann, James Gustafson und Max Stackhouse), drittens die Ära der „identitätsbasierten“ protestantischen Ethiker*innen (James H. Cone und Beverly Wildung Harrison) und viertens die Bewegungen einer messianischen Nachfolgeethik (John H. Yoder) bzw. des Post-Liberalismus (Stanley Hauerwas), die am Ende des 20. Jahrhunderts in einer Zeit entstanden, in der die Kirchen innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft zunehmend am Bedeutung verloren.

Jede der vier im Folgenden untersuchten „Phasen“ wie grundlegende Fragen auf. Die „Gründerväter“ des frühen 20. Jahrhunderts rangen um die Bedeutung des Christentums in einer sich modernisierenden Welt. Sie sahen sich etwa mit Fragen konfrontiert, die aus radikaler Einkommensungleichheit und Kriegs-

erfahrung resultierten. Die „nächste Generation“ in der Mitte des 20. Jahrhunderts beschäftigte sich mit Fragen der Intelligibilität und Relevanz des Glaubens in einer zunehmend komplexen Welt, in der die traditionellen Paradigmen der christlichen Lehre und Praxis durch den gesellschaftlichen Wandel auf die Probe gestellt wurden. Die dritte Phase, die der „identitätsbasierten“ protestantischen Ethik, entwickelte sich in direktem Zusammenhang mit dem Aufkommen der Bürgerrechtsbewegung in den 1950er und 1960er Jahren und wachsender Bedeutungszuschreibung für die Rolle der Frau in der Gesellschaft, die insbesondere in den 1970er Jahren und darüber hinaus in der feministischen Bewegung zum Ausdruck kam. Schließlich agier(t)en die beiden letztgenannten Protagonisten gegen Ende des Jahrhunderts in einer Zeit, in der die Macht und der Einfluss der Kirche zurückgingen. Ihr Aufruf an die Kirche, eine Alternative zu einer säkularen Welt zu bieten, eröffnete den Christ*innen des späten 20. Jahrhunderts eine „radikale“ Möglichkeit, ihren Glauben in einer Zeit des zunehmenden Verlusts an kirchlicher Identität und Einflussnahme neu zu verstehen.

Um der Diskussion einen Rahmen zu geben, werden wir in das allgemeine Denken der Protagonist*innen einführen, auf einige der Stimmen hinweisen, die es beeinflussten, Persönlichkeiten erwähnen, die ihr Denken herausforderten, und aufzeigen, wie sie miteinander interagierten. Keine*r dieser Theolog*innen befand sich in einem Vakuum. Sie alle waren Teil umfassender Debatten in Kirche und Gesellschaft. Sie waren sich der Beiträge der jeweils anderen bewusst und entschieden sich oft für eine gezielte Bezugnahme aufeinander in den Kontroversen ihrer Zeit.

1. Die „Gründerväter“: Walter Rauschenbusch (1861–1918), Reinhold Niebuhr (1892–1971) und H. Richard Niebuhr (1894–1962)

Walter Rauschenbusch

Der vorliegende Sammelband beginnt mit dem Theologen des „Social Gospel“: Walter Rauschenbusch. Seine bahnbrechenden Werke *Christianity and the Social Crisis* (1907), *Christianizing the Social Order* (1912) und *A Theology for the Social Gospel* (1917) waren wegweisend für die Entwicklung der US-amerikanischen christlichen Sozialethik sowie für das kirchliche Zeugnis eines Sozialen Protestantismus.¹ Keine Figur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts übte in den USA einen

¹ Vgl. W. RAUSCHENBUSCH, Christianity and Social Crisis (1907). Foreword by D.F. OTTATI, Louisville 1991; DERS., Christianizing the Social Order, New York 1912; DERS., A Theology for

größeren Einfluss aus. Wie sein Enkel, der berühmte amerikanische Philosoph Richard Rorty, in seinem Kommentar zum ersten Buch seines Großvaters feststellte,

„konnten sich amerikanische Politiker*innen, die versuchten, einen Wohlfahrtsstaat zusammenzuschustern, rund fünfzig Jahre lang nach seinem Tod auf die Unterstützung zehntausender christlicher Geistlicher verlassen, die von *Christianity and the Social Crisis* inspiriert worden waren.“²

Für Rauschenbusch greift das intensive evangelikale bzw. pietistische Engagement für eine persönliche Bekehrung und die Annahme Jesu Christi als Herrn und Retter entschieden zu kurz. Es gehe an der Botschaft des „Vaterunser“ vorbei, das in den meisten Kirchen jeden Sonntag gebetet wird. Wenn Christ*innen beten, dass Gottes Wille „wie im Himmel so auf Erden“ geschehen soll, dann sollen sie daran arbeiten, dass dieser Wille nicht nur in ihrem persönlich-individuellen und kirchlichen Leben, sondern auch in der Gesellschaft verkörpert wird.

Die „soziale Krise“, auf die Rauschenbusch in seinem ersten Buch anspielt, betraf die wachsende Spaltung zwischen den „Besitzenden“ und den „Nichtbesitzenden“. Im sog. „vergoldeten Zeitalter“ (Mark Twain), das auf den Sezessionskrieg folgte und von großem Reichtum und noch größerer Armut geprägt war, manifestierten sich zunehmende Klassenunterschiede in der mehr und mehr von der Industrialisierung geprägten amerikanischen Gesellschaft. Die Kirchen, die oft die Mittelschicht und darüber hinaus anzogen, predigten zwar Mitleid mit den Armen, taten aber wenig, um die Ursachen für deren Armut zu bekämpfen. Rauschenbusch führt diese Ursachen auf den in einer freien Marktwirtschaft herrschenden Kapitalismus zurück, der die untätigen Wohlhabenden, die Land und Kapital besaßen, belohnte und zugleich die Ausbeutung der verelenden Arbeiter ermöglichte. Für Rauschenbusch liefert ein Sozialismus, der zu mehr Eigenverantwortung der Arbeitnehmer*innen und einer staatlichen Regulierung der Wirtschaft führt, die adäquate Antwort.

In seinem Buch *Christianizing the Social Order* ging Rauschenbusch über eine Identifizierung der „sozialen Krise“ hinaus, indem er den Kirchen ein Ziel für das Gemeindeleben programmatisch vor Augen stellte und ihnen zugleich praktische Mittel zu dessen Erreichung an die Hand gab. Das Ziel wurde im programmatischen Titel fixiert. Christ*innen sollten sich nicht damit zufriedengeben, dass sie Glauben, Gnade und Erlösung für sich in Anspruch nehmen. Es gehe um

the Social Gospel, Nashville / New York 1917 [dt. Übersetzung: W. RAUSCHENBUSCH, Die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft, aus dem Engl. übers. von C. RAGAZ. Mit einer Einleitung von L. RAGAZ, München / Leipzig 1922].

² Vgl. R. RORTYS „Nachwort“ in: W. RAUSCHENBUSCH, Christianity and the Social Crisis in the 21st Century. The Classic That Woke Up the Church, hg. von P. RAUSHENBUSH, New York 2007, 349.

mehr, als „Seelen zu retten“. Sie hätten die Verantwortung dafür, die gesamte amerikanische Gesellschaft „christlich“ zu machen. Auf der Suche nach Ausgewogenheit benannte er Teilbereiche der amerikanischen Gesellschaft, in denen die „Christianisierung“ bereits begonnen habe. Er verwies auf die zunehmende Gleichberechtigung innerhalb von Familien und die zunehmenden Frauenrechte. Er führte zudem die Transformation in der Kirche an, weg von den Ausbeutungspraktiken des Mittelalters und hin zu einer zeitgemäßen, an egalitären Grundsätzen orientierten sozialen Ordnung. Auch konstatierte er das Anwachsen öffentlicher Bildung und die Ausweitung demokratisch-repräsentativer Formen des politischen Lebens.³

Rauschenbusch beschwore geradezu „Die revolutionäre Bestimmung des Christentums“⁴ und ging dabei weit über das reformistische „Social Gospel“-Programm früherer Denker wie Washington Gladden hinaus, indem er für „Die Sache des Christentums gegen den Kapitalismus“⁵ plädierte. Er bekämpfte das Recht der Arbeitnehmer auf Beschäftigung⁶, die Bedeutung der „Wirtschaftsdemokratie“, in der tatsächlich die Menschen und nicht mehr die Reichen die Sozialpolitik bestimmen⁷, und er empfahl, die Zielrichtung der Industrie von privaten Profiten auf eine „Lebensunterstützung“ zu verlagern, wobei ihm besonders der Schutz vor Ausbeutung durch Kinderarbeit am Herzen lag.⁸

In seinem letzten Werk *A Theology for the Social Gospel* formulierte Rauschenbusch den systematischen Ertrag seines Programms. Dort fordert er die Christ*innen auf, sich nicht nur auf die persönlich-individuelle Sünde zu konzentrieren, sondern auch auf die soziale, also die systemisch-strukturellen Formen der Sünde zu erkennen, die in eine ungleiche und ausbeuterische kapitalistische Wirtschaft eingebettet seien.

Rauschenbusch schätzte ein Verständnis des christlichen Lebens als Leben in Solidarität, wie es ihm in den Werken von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und Albrecht Ritschl sowie den britischen christlichen Sozialisten wie Frederick Denison Maurice und Charles Kingsley begegnete.⁹ Die christliche Theologie müsse über solche „Sentimentalitäten“ hinausgehen, die das Reich Gottes etwa als „wohlwollende Gesinnung“¹⁰ betrachten. Vielmehr solle das Reich Got-

³ Vgl. RAUSCHENBUSCH, Christianizing the Social Order, 128–155: „The Christianized Sections of our Social Struggle.“

⁴ So die Kapitelüberschrift a.a.O., 40–122: „The Revolutionary Destiny of Christianity.“

⁵ So die Kapitelüberschrift a.a.O., 311–323: „The Case of Christianity against Capitalism.“

⁶ Vgl. a.a.O., 347.

⁷ Vgl. a.a.O., 360.

⁸ Vgl. a.a.O., 413.

⁹ Vgl. RAUSCHENBUSCH, Die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft, 64; 66 [engl. Original: RAUSCHENBUSCH, A Theology for the Social Gospel, 27; 29].

¹⁰ A.a.O., 92 [engl. Original: a.a.O., 54: „good will“].

tes in lebensdienlichen Institutionen Ausdruck erhalten, die sich als „brüderlicher und kooperativer“¹¹ erweisen. Die Abkehr der christlichen Gemeinschaft von der zentralen Bedeutung des Reiches Gottes, ersetzt durch eine heilsindividuelle Ausrichtung auf die persönliche Erlösung, habe dazu geführt, dass die Kirche zu einer konservativen Institution verkommen sei; unfähig zur revolutionären Kraft, die der Glaube an Jesus verlange.

In ekklesiologischer Hinsicht bedeutete dies, dass die Gläubigen Gottesdienst und Gemeindeleben als auf eine Gesellschaftstransformation hin ausgerichtet verstehen sollen. Eschatologisch gesehen, erforderte dies ein Bewusstsein dafür, dass die Hoffnung des Christentums nicht in der Apokalyptik liege, sondern auf die Teilnahme an der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden gerichtet sei. Das Problem, das er bei vielen seiner kirchlichen Geschwister sah, bestand darin, dass sie stets die persönliche Sünde, Reue und Bekehrung betonten, soziale Sünde und ihre Umwandlung in Gerechtigkeit hingegen ausklammerten. Er beklagte: „Einige mögen vielleicht mehrere Male bekehrt und Gott geweiht worden und dennoch für das Reich Gottes nicht mehr wert sein, als sie es vorher waren. Einige werden auch furcht ihre Bekehrungserlebnisse schlimmer, selbstgerechter, verbohrter, phantastischer, den wichtigsten Dingen gegenüber stumpfer, leben mehr als je in bloßen Gefühlen und erfüllen dabei die wirklichen Pflichten nicht.“¹²

Diese Ideen entstanden sowohl durch intellektuelle als auch persönliche Beziehungen. Wie Gary Dorrien in seiner Geschichte der amerikanischen liberalen Theologie des 20. Jahrhunderts feststellt, entfernte sich Rauschenbusch, beeinflusst durch mehrere Personen, von der konservativen Theologie seines Vaters August.¹³ Während seiner Studienzeit in Rochester wurde er von dem Bibelwissenschaftler William Arnold Stevens unterrichtet, der eine Sichtweise der Bibel vertrat, die historische Kritik mit einbezog. Benjamin True, ein weiterer Professor, lehnte sich an August Neander an und vertrat die Auffassung, dass Christus an der ständigen Umgestaltung der Gesellschaft beteiligt sei.¹⁴ Sein Freund Leighton Williams schrieb 1892 ein Buch, in dem er das Wirken des Heiligen Geistes bei der Entwicklung des Reiches Gottes in der Welt unterstrich.¹⁵

Rauschenbuschs Ideen bezüglich notwendiger Sozialreformen wurden insbesondere von zwei Ökonomen, nämlich Henry George und Richard Ely, beein-

¹¹ Ebd. [engl. Original: ebd.: „fraternal and co-operative“].

¹² A.a.O., 137 [engl. Original: a.a.O., 96].

¹³ Vgl. G. DORRIEN, The Making of American Liberal Theology. Idealism, Realism, and Modernity 1900–1950, Louisville / London 2003, 73–81.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 77.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 90. Siehe L. WILLIAMS, The Baptist Position. Its Experimental Basis, New York 1892.

flusst. Henry George, ein Journalist, kandidierte 1886, gestützt auf eine Koalition aus Gewerkschaften und Sozialisten, für das Amt des Bürgermeisters von New York City.¹⁶ Rauschenbuschs Biograph, Paul Minus, erzählt, wie Rauschenbusch als junger Mann an einer Kundgebung für George teilnahm und hörte, wie ein katholischer Priester, der George unterstützte, sich auf das „Vaterunser“ berief. Die Botschaft: „Dein Reich komme, dein Wille geschehe“, beeindruckte ihn nachhaltig. Rauschenbusch las Henry Georges Buch *Progress and Poverty* (1879) mit Begeisterung. Darin wurden die Gefahren eines Zwei-Klassen-Wirtschaftssystems in den Vereinigten Staaten aufgezeigt. Diese Zweiteilung stellte eine kleine, aber mächtige kapitalistische Elite, die von Grundbesitz lebte, einer großen Zahl von Arbeitern und Armen gegenüber, die unter tiefgreifenden wirtschaftlichen Entbehrungen litten. Georges Vorschlag einer „Einheitssteuer“, die sowohl den Arbeits- als auch den Grundbesitz einzubeziehen intendierte, fand auch Rauschenbuschs Zustimmung, da er die wohlhabenden Grundbesitzer dazu bringen wollte, mehr von ihrem Vermögen mit der Gesamtgesellschaft zu teilen.¹⁷

Richard Ely, ein Professor an der Johns Hopkins University, beförderte bei Rauschenbusch eine neue Einsicht, die für seine eigene Theologie grundlegend werden sollte. Durch Ely wurde Rauschenbusch bewusst, dass die Kirche über ein partielles Verständnis des Evangeliums hinausgehen müsse. In Elys Buch *Social Aspects of Christianity* (1889) erklärte dieser: „Was wir brauchen, ist die ganze Wahrheit, und das schließt sowohl ein soziales als auch ein individuelles Evangelium ein.“¹⁸

Als Professor für Kirchengeschichte, der er in den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens war, stellte Rauschenbusch sein Denken in einen historischen Kontext. Er kritisierte frühere Erscheinungsweisen des Glaubens, die „Mystizismus, Pessimismus und Askese“ betonten.¹⁹ Der Mystizismus habe auf eine vertikale Beziehung zwischen Menschen und Gott verwiesen, obwohl das primäre Medium, um mit dem Göttlichen in Verbindung zu treten, nicht so sehr vertikal als vielmehr horizontal ausgerichtet sei. Rauschenbusch zufolge kommt man – anders als im mystizistischen Denken – also dem Nächsten in Liebe und Dienst entgegen. Den Pessimismus erachtete er für unvereinbar mit dem von Jesus selbst begründeten Anbruch des Reichen Gottes, und die Askese hielt er für eine Form christlicher Selbstdisziplin, die vielfach nicht zu einem sozialen Wandel zum Guten führe. Außerdem stimmte er Adolf von Harnack darin zu, dass jenseitige, asketische Orientierungen eher eine hellenisierte Sicht von Jesus zum

¹⁶ Vgl. P.M. MINUS, Walter Rauschenbusch. American Reformer, New York 1988, 61.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 61–63.

¹⁸ A.a.O., 63. Siehe R.T. ELY, Social Aspects of Christianity, New York 1889.

¹⁹ Vgl. RAUSCHENBUSCH, Die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft, 202 [engl. Original: RAUSCHENBUSCH, A Theology for the Social Gospel, 158].

Ausdruck bringen als ein hebräisches Verständnis von ihm, wonach dieser in der Welt mehr Mitgefühl, Gerechtigkeit und Leben in Fülle bewirkt hat.

Die erste Reaktion auf Rauschenbuschs Schriften war Aufregung, wenn auch eher bei den Geistlichen als bei den Laien. Sein erstes großes Buch *Christianity and Social Crisis* verkaufte sich mehr als 50.000 Mal – ein Bestseller seiner Zeit.²⁰ Im Jahr nach der Veröffentlichung übernahm das „Federal Council“ der „Churches of Christ“, ein Vorläufer des heutigen „National Council of Churches“, Elemente des „Social Gospel“. Im selben Jahr verpflichtete sich die Methodist Episcopal Church zu einem „Social Creed“, das stark vom „Social Gospel“ beeinflusst war und in Rauschenbuschs *Christianizing the Social Order* abgedruckt wurde.²¹ Seine Theologie des „Social Gospel“ prägte die großen US-amerikanischen theologischen Ausbildungsstätten; insbesondere das Union Theological Seminary, an dem vier unserer zehn protestantischen Ethiker*innen später zumindest eine Zeit lang lehren sollten (Reinhold Niebuhr, Paul Lehmann, James H. Cone und Beverly Wildung Harrison). Ein kaum bekannter, gleichwohl aber bemerkenswerter Einfluss traf einen Doktoranden in den 1930er Jahren an der Divinity School der University of Chicago, T.C. Douglas, der seine Dissertation über Rauschenbusch schrieb. Später ging er in die kanadische Politik, wurde Bürgermeister der kanadischen Provinz Saskatchewan und entwickelte ein provinzweites Krankenversicherungssystem, das bis heute die Grundlage für das nationale Gesundheitsversorgungsmodell bildet.²² Auch ein gewisser Franklin Delano Roosevelt, der später US-Präsident werden sollte und zunächst ein Studienkolleg besuchte, in dem das „Social Gospel“ eine wichtige Rolle spielte, kam in Kontakt mit Rauschenbuschs Ideen.²³ Einige Jahrzehnte später trug dieser Einfluss dazu bei, Roosevelts Ausgestaltung der „New Deal“-Gesetzgebung zu inspirieren, durch die viele von Rauschenbuschs Träumen von einer gerechteren Gesellschaft verwirklicht wurden.

US-amerikanische Evangelikale, darunter viele seiner eigenen Kollegen, sahen in der Hinwendung zu sozialen Fragen eine Pervertierung des Evangeliums, die mehr vom Sozialismus als von der Bibel wissen wolle, und lehnten dies daher ab. Wie William Pitts berichtet, beklagte ein konservativer Rezensent des „Post Express“:

²⁰ Vgl. W.L. PITTS, JR., *The Reception of Rauschenbusch. The Responses of His Earliest Readers*, Macon 2018, 81.

²¹ Vgl. a.a.O., 98–100.

²² Vgl. a.a.O., 326.

²³ Vgl. E.C. MILLER, Franklin D. Roosevelt, a Christian and a Democrat, Religion & Politics, vom 5.11.2019, www.religionandpolitics.org/2019/11/05/franklin-d-roosevelt-a-christian-and-a-democrat (Zugriff: 25.10.2022).

„Die christliche Religion zielt darauf ab, die Seelen der Menschen zu retten und nicht ihre Körper zu ernähren. Sie versucht nicht, die soziale Ordnung zu verändern. Die Erlösung ist keine soziale, sondern eine individuelle und geistige Frage. Dr. Rauschenbusch will, dass der Prediger des Evangeliums ein Sozialreformer wird. Die Antwort auf seine Forderung lautet, dass dies mitnichten die Aufgabe eines Geistlichen ist.“²⁴

Reinhold Niebuhr

Die wohl berühmteste Kritik kam von Reinhold Niebuhr, der sich zunächst mit dem „Social Gospel“ identifizierte, sich dann aber allmählich distanzierte und zum Anführer der Bewegung des „Christian Realism“ wurde. Reinhold Niebuhr stimmte zwar mit dem Kernanliegen des „Social Gospel“ überein, wonach der christliche Glaube Konsequenzen für das soziale, politische und wirtschaftliche Leben haben solle. Er urteilte jedoch, dass Rauschenbusch und die liberale protestantische Tradition in drei Bereichen versagt hätten. Erstens sei ihre Annahme naiv gewesen, dass die Liebesethik Jesu und das Reich Gottes in der Gesellschaft vollständig verwirklicht werden könnten. In seinem Buch *Moral Man and Immoral Society* (1932) unterscheidet Reinhold Niebuhr zwischen a) Individuen, die „glauben, dass sie andere lieben und ihnen dienen sollten“, und b) „sozialen, wirtschaftlichen und nationalen Gruppen“, die „für sich selbst in Anspruch nehmen, was immer ihre Macht gebieten kann.“²⁵ Während Einzelne in ihren Familien und Gemeinschaften altruistisch handeln könnten, würden Interessengruppen immer nur sich selbst dienen. Wer diese Realität nicht erkenne, entwickle eine unzureichende christliche Ethik.

Zweitens stellte Niebuhr den moralischen Charakter des Sozialismus in Frage, den Rauschenbusch als Alternative zum Kapitalismus der freien Marktwirtschaft empfahl. Wie Niebuhr in seinem rückblickenden Essay *Rauschenbusch in Historical Perspective* (1957) feststellte, erwies sich der Sozialismus keineswegs als so befreiend, wie Rauschenbusch und die Verfechter des „Social Gospel“ gehofft hatten. Der Sozialismus verleihe der Oligarchie, die das verstaatlichte Eigentum verwaltet, oft eine übermäßige und zuweilen ebenso unkontrollierte Macht.²⁶ Während Rauschenbusch also zu Recht eine gerechtere Wirtschaftsordnung forderte, konstatierte Niebuhr, dass seine sozialistische Lösung ihre eigenen Grenzen hatte.

²⁴ PITTS, The Reception of Rauschenbusch, 300.

²⁵ R. NIEBUHR, Moral Man and Immoral Society, New York 1932, 9.

²⁶ Vgl. R. NIEBUHR, Rauschenbusch in Historical Perspective (1957), in: DERS., Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age, hg. von R.H. STONE, New York 1968, (33–45) 40.

Drittens stellte Reinhold Niebuhr die Frage, ob Rauschenbusch tatsächlich den Hauptgrund für das Versagen des amerikanischen Christentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts, sich neben dem persönlichen Heil auch für das „soziale Heil“ zu engagieren, erkannt habe. Rauschenbusch verwies auf den übersteigerten Individualismus als Ursache für das Versagen der Kirche, auf soziale Unge rechtigkeit zu reagieren. Reinhold Niebuhr war sich jedoch nicht sicher, ob Rauschenbusch damit ganz richtig lag. Er behauptete, dass es nicht nur den Individualismus anzuführen gelte, sondern darüber hinaus noch eine andere Erklärung gebe. Diese andere Erklärung sah Niebuhr in der Tatsache, dass „die nationalen Arbeitskräfte aus slawischen, lateinischen und irischen Völkern rekrutiert wurden“.²⁷ Diese verzweifelten neuen Arbeitskräfte waren somit katholisch, während die US-amerikanische Mittel- und Oberschicht überwiegend protestantisch gewesen seien. Die religiöse Diskriminierung habe das Einfühlungsvermögen und die Motivation für eine Korrektur der tiefgreifenden wirtschaftlichen Ungerechtigkeit verringert.

Von zentraler Bedeutung für Reinhold Niebuhrs protestantische Ethik war die Formulierung einer eigenständigen theologischen Anthropologie und Eschatologie. Im ersten Band von *The Nature and Destiny of Man* (1941), welcher die menschliche Natur fokussierte, stellte er das christliche Verständnis des Menschen in eine kontrastierende Position zu klassischen und modernen Anthropologien.²⁸ Während die klassischen Modelle die Vernunft als Quelle der menschlichen Würde betonen, unterstreiche die christliche Anthropologie, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Obwohl der Mensch Würde habe, sei er auch sündig und gefallen. Wenn es einen zentralen Fehler in der vorherrschenden modernen Sicht des Menschen gebe, dann bestehe er in dem Versäumnis, diese menschliche Sündhaftigkeit anzuerkennen.

Das Versagen des modernen Denkens, die Vorstellung zu integrieren, dass der Mensch sowohl Schöpfer als auch Geschöpf ist, äußere sich in schädlichen und selbsttäuschenden Entscheidungen. Auf der einen Seite stehe der Idealismus, das menschliche Wesen mit der universellen Vernunft gleichzusetzen, und als Folge ein naiver Optimismus hinsichtlich der menschlichen Fähigkeit, das Gute zu wählen. Auf der Seite stehe ein Naturalismus, der von der zutiefst unrealistischen gesellschaftsbezogenen Annahme ausging, dass die Menschen eine gute und gerechte Ordnung schaffen, wenn sie nur erzogen würden. Durch die Orientierung an der Romantik sei der Mensch auf eine „unfreie Natur“²⁹ reduziert worden, die keinen Sinn für Transzendenz habe.

²⁷ A.a.O., 35.

²⁸ Vgl. R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*. Bd. I: *Human Nature* (1941), New York 1964.

²⁹ R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*. Bd. II: *Human Destiny* (1943), New York 1964, vii.

Diese Tendenzen fanden auch in Niebuhrs Geschichtsinterpretationen Ausdruck. Er wies auf zwei Gefahren in der Geschichtsbetrachtung hin. Die eine sei die Gefahr eines Fanatismus, der relativen Zielen und Werten „ultimative Bedeutung“³⁰ beimesse, d.h. zum Götzendienst werde. Die andere sei die des „Messianismus“ mit seiner Hoffnung auf einen „Himmel auf Erden“.³¹ Für Niebuhr verkörperten die Faschisten ein Beispiel für die erste Art von Geschichtsorientierung, die den Wert der eigenen kulturellen oder nationalen Identitäten zum zentralen Wert stilisierten, der über Gott stehe. Letzteres sei auch im Marxismus zu beobachten, in dem auf der Basis einer naiven Sichtweise auf die Auswirkungen von Enteignung und des Triumphs des Proletariats die Schaffung einer perfekten Gesellschaft projektiere. Das Schicksal der Sowjetunion zeige indes die Unhaltbarkeit einer solchen Sichtweise.

Charakteristisch für Reinhold Niebuhrs protestantische Ethik war auch ein von der Machtpolitik geprägter Realismus und die Betonung der Notwendigkeit pragmatischer Lösungen für Gerechtigkeitsfragen. In *Christianity and Power Politics* (1940) kritisierte er die Dialektische Theologie Karl Barths, die eine so dramatische Kluft zwischen der Güte Gottes und der Sündhaftigkeit des Menschen aufmache, dass sie die Fähigkeit des Menschen einschränke, solche „relativen Entscheidungen zu treffen, die für die Ausarbeitung der Gerechtigkeit in den Feinheiten von Politik und Wirtschaft so notwendig sind.“³² Für Reinhold Niebuhr gab es in der Geschichte keine perfekten Lösungen. Um dieses Realitätsverständnis zu anschaulich zu machen, untersuchte er zwei Themen – Tragik und Ironie. Er sah das Hauptversagen der modernen westlichen Gesellschaft darin, dass sie eine fortschrittliche Sichtweise der Geschichte vertrete, wonach das Böse allmählich und unausweichlich vom Guten besiegt wird. Aus biblischer Sicht vertrat er indes die Auffassung, dass die Geschichte in einer dialektischen Weise gesehen werden müsse, derzu folge das Gute und das Böse immer gemeinsam auftreten.

Das Thema der Ironie passt zu dieser Ausrichtung. In seinem 1952 erschienenen Werk über den Kalten Krieg *The Irony of American History* brachte Reinhold Niebuhr das Befremdliche eines Friedens zur Sprache, der auf der gegenseitigen Bedrohung durch Atombomben beruht. Dennoch erachtete er ein solches Szenario für wahrscheinlich unausweichlich. Diese ironische Ausrichtung verortete er zudem in der amerikanischen Wirtschaft, in der sich die Wertschätzung des Individualismus, der aus der christlichen Vorstellung von der Ebenbildlichkeit des Menschen hervorgegangen war, in eine bürgerliche Gesellschaftsordnung

³⁰ A.a.O., viii.

³¹ Ebd.

³² R. NIEBUHR, Germany and the Western World, in: DERS., Christianity and Power Politics, New York 1940, (49–64) 58.