

Peter D. Browning
Marco Hofheinz (Hrsg.)

Protestantische Ethik in den USA des 20. Jahrhunderts

Ein kommentierter Reader

Kohlhammer

Kohlhammer

Peter D. Browning/Marco Hofheinz (Hrsg.)

Protestantische Ethik in den USA des 20. Jahrhunderts

Ein kommentierter Reader

Verlag W. Kohlhammer

Die Publikation wurde gefördert von der Evangelisch-Reformierten Kirche, von der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, vom Forschungsdekanat der Philosophischen Fakultät der Leibniz Universität Hannover, von der Leibniz Universitätsgesellschaft Hannover e.V. und der Schweizerischen Reformationsstiftung.

1. Auflage 2023

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-041652-9

E-Book-Format:

pdf: 978-3-17-041653-6

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen

Vorwort

Wir freuen uns, mit dem vorliegenden Band ein gemeinsames Buchprojekt vorstellen zu können, das aus einer internationalen Kooperation zwischen der Drury University in Missouri und dem Institut für Theologie der Leibniz Universität Hannover (LUH) entstanden ist. Zugleich handelt es sich dabei auch um ein Produkt unserer persönlichen Freundschaft, die vor mehr als zwanzig Jahren begann, als wir uns im Frühjahr 1998 am Lexington Theological Seminary in Kentucky begegneten. Der eine von uns befand sich damals dort als junger US-amerikanischer Hochschullehrer, der soeben an der Drury University „tenure“ erworben hatte und sich nun im Forschungssemester („Sabbatical“) vertieften Studien zur US-amerikanischen Ethikgeschichte widmen wollte. Der andere war dort mehr oder weniger zufällig als junger deutscher Student im Rahmen eines Auslandssemesters gelandet, das ihm dankenswerter Weise die Studienstiftung des deutschen Volkes ermöglicht hatte.

Uns beide verband bereits damals, an der Jahrtausendwende, das Interesse daran, wie im Land der sog. „unbegrenzten Möglichkeiten“ im zu Ende gehenden Jahrhundert theologische Ethik betrieben wurde. Wie waren der Überzeugung, dass es notwendig sei, Bilanz zu ziehen und eine Art Orientierungswissen für den Weg ins 21. Jahrhundert zu generieren. Mit entsprechender Neugierde wandten wir uns bedeutenden Ansätze und Konzeptionen der US-amerikanischen Ethik zu, u.a. der „Social Gospel“-Bewegung (Walter Rauschenbusch), des „Christian Realism“ (Reinhold Niebuhr), der schwarzen Befreiungstheologie (James H. Cone), einer radikalen Nachfolgeethik (John Howard Yoder, Stanley Hauerwas) und der feministischen Theologie (Beverly Wildung Harrison). All die führenden Vordenker*innen und Vertreter*innen dieser Bewegungen waren unter Aufbietung all ihrer intellektuellen Ressourcen darum bemüht, wie wir bald merkten, die diversen Krisen des 20. Jahrhunderts je auf eigene Weise zu verarbeiten und gewissermaßen die „Seele“ der US-amerikanischen Gesellschaft zu retten.¹ Was

¹ Damals war gerade frisch der Band von G. DORRIEN, *Soul in Society. The Making and Renewal of Social Christianity*, Minneapolis 1995, erschienen, dessen Lektüre uns sehr inspizierte. Vgl. inzwischen von demselben Autor: *G. DORRIEN, Social Ethics in the Making. Interpreting an American Tradition*, Malden / Oxford 2011. Fernerhin dessen „Trilogie“: DERS., *The Making of American Liberal Theology. Imagining Progressive Religion, 1805–1900* (Bd. 1), Louisville 2001; DERS., *The Making of American Liberal Theology. Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950* (Bd. 2), Louisville 2003; DERS., *The Making of American Liberal Theology. Crisis, Irony, and Postmodernity, 1950–2005* (Bd. 3), Louisville 2006. Vgl.

„Sozialchristentum“ (Social Christianity) meint, versuchten wir im Gespräch mit diesen Autor*innen des vielfach krisenerschütterten Diskurskontextes der USA zu erfahren.

Dieses „Gesprächsprojekt“ hat uns dann, wie wir damals nicht voraussehen konnten, viele Jahre und über manche biographische Station und Wende hinweg begleitet. Mal wurde es intensiv und manchmal über längere Zeiträume hin kaum vernehmbar geführt. Hervorzuheben sind als „Knotenpunkte“ der Gesprächsverdichtung das Wintersemester 2016/17, als Marco Hofheinz mit seiner Familie in seinem ersten Hannoveraner Forschungssemester an der Drury University in Springfield (Missouri) zu Gast sein durfte, und dann der Sommer 2018, als Peter Browning für die Lehramtsstudierenden in Hannover eine Lehrveranstaltung zur US-amerikanischen protestantischen Ethik im 20. Jahrhundert anbieten konnte. Er ließ die Texte lesen, die uns bereits vor zwanzig Jahren so sehr elektrifiziert hatten: Texte von Walter Rauschenbusch („Social Gospel“), über die Niebuhr-Brüdern bis hin zu Feministischer (u.a. Beverly Wildung Harrison) und Schwarzer Theologie (u.a. James H. Cone). Die Studierenden waren fasziniert von diesen in Deutschland meist ungekannten Quellen und zeigten sich zugleich in der Veranstaltung höchst engagiert. Dies hat uns ermutigt, den nun vorliegenden Quellenband entlang genau dieser Texte zu konzipieren.

Freilich waren die meisten dieser Texte nicht übersetzt, was doch für die deutschen Studierenden eine größere Hürde darstellte, als wir selbst einzusteigen bereit waren. Diese Erfahrung hatte es in Hannoveraner Seminarveranstaltungen schon zuvor mit englischsprachigen Texten gegeben. In Gesprächen mit den Studierenden und den eigenen Mitarbeiter*innen kristallisierte sich immer mehr der Wunsch nach einer Übersetzung des Readers heraus, den wir erstellt hatten. Mit dem vorliegenden Band versuchen wir, ihn nun endlich zu erfüllen. Uns scheint ein solches Unternehmen gerechtfertigt zu sein, insbesondere dann, wenn die Texte nicht einfach nur übersetzt, sondern zugleich auch didaktisch geschickt eingeleitet werden und den Studierenden darüber hinaus der US-amerikanische Diskurskontext vorgestellt wird. Dies hat Peter Browning mit der Einleitung und dem Ausblick auf das 21. Jahrhundert im vorliegenden Band übernommen. Die Mitarbeitenden am Lehrstuhl für Systematische Theologie der LUH mussten dankenswerter Weise nicht erst überredet werden, bei den Übersetzungsarbeiten mitzuwirken und Einleitungen zu den einzelnen Texten und Autor*innen zu verfassen. Bereits an dieser Stelle sei namentlich Dr. Raphael Döhn, Dr. Kai-Ole Eberhardt und Jan-Philip Tegtmeier ein riesiges Dankeschön ausgesprochen für das hohe Maß an persönlichem Einsatz, mit dem sie

schließlich das „Diptychon“: DERS., *The New Abolition*. W.E.B. Du Bois and the Black Social Gospel, New Haven / London 2015, und DERS., *Breaking White Supremacy*. Martin Luther King, Jr. and the Black Social Gospel, New Haven / London 2017.

die Übersetzungen und Einleitungen zu den in diesem Band dargebotenen Texten erstellt haben.

Die Leser*innen werden gewiss einige der in diesem Band versammelten Stimmen und theologischen Ethikmodelle genießbarer finden als andere. Es geht uns nicht darum, das gesamte Gedankengut der einzelnen Persönlichkeiten möglichst umfassend darzustellen. Vielmehr möchten wir eine Einführung bieten, die die beim Lesen Appetit auf intensivere Lektüre macht. Deshalb geben wir in jedem Kapitel nach der kurzen Einführung, die immer ein Biogramm der Autor*innen, einen Einblick in den theologischen Rahmen und eine Hinführung zum vorgestellten Quellentext umfasst, auch eine kurze Auswahl von weiterführender Lektüre für diejenigen an, die mehr erfahren möchten. Die Übersetzungen der Quellentexte sind, sofern sie uns bereits aus älteren Publikationen vorlagen, behutsam überarbeitet und modernisiert worden. Die Rechtschreibung wurde aktualisiert, in einigen Fällen wurden Begrifflichkeiten an den heute üblichen Sprachduktus angepasst. Größere Eingriffe sind durch Anmerkungen der Herausgeber ausgewiesen, die ebenso wie weiterführende Kommentare mit eckigen Klammern gekennzeichnet sind. Fußnoten und Literaturangaben ohne Kennzeichnung gehören zu den Quellentexten und stammen von den uns vorgestellten Autor*innen selbst. Sie sind damit auf dem Forschungsstand der Entstehungszeit ihrer Beiträge. Eine Aktualisierung wurde in der Regel nicht in den Quellentexten selbst vorgenommen, sondern indirekt durch Peter Brownings Rahmenkapitel sowie die jeweiligen Einleitungen in die Quellen.

Wir haben vielen lieben Menschen sehr zu danken, die uns bei der Realisierung dieses langjährigen Projektes geduldig geholfen haben. Dieser Dank gilt in erster Linie unseren Familien, namentlich unseren Ehefrauen Carol Browning und Dörte Katarina Hofheinz sowie unseren Kindern, die uns bei den Arbeitsprozessen ertragen wollten oder mussten. Daneben möchten wir unseren Kolleg*innen am Department for History, Philosophy & Religion der Drury University und am Institut für Theologie der Leibniz Universität sehr herzlich danken. Sie alle mögen sich hier genannt fühlen. Den großartigen Mitarbeitenden am Lehrstuhl für Systematische Theologie der LUH haben wir bereits gedankt. Fernerhin danken wir Frau Ingrid Kuhn-Wendland, die ebenfalls Übersetzungen und Einleitungen zu diesem Band beigesteuert hat und sie mit uns erprobte. Auch bei den Hilfskräften am Lehrstuhl für Systematische Theologie Franziska Bruns, Lea Guthörl und Simon Krause möchten wir uns herzlich für ihre fleißige Unterstützung bedanken. Unser Dank gilt, wie bereits anklang, in besonderer Weise den Studierenden der LUH, die gewissermaßen unsere „Versuchskaninchen“ waren und sich mit großem Eifer im Sommersemester 2018 und im Wintersemester 2021/22

auf die Erprobung dieses Readers eingelassen haben. Persönlich danken möchten wir auch – nicht zuletzt im Rückblick auf die Anfänge dieses Projektes – Prof. Dr. Michael K. Kinnamon, dem damaligen *Dean* am Lexington Theological Seminary, stellvertretend für die gesamte *Faculty* einer Einrichtung, die heute um ihr Überleben kämpft – wie so viele angesichts des „Decline of Mainline Protestantism“. Unser Dank schließt auch Prof. Dr. Stanley Hauerwas (Duke University) ein, bei dem wir beide zu ganz unterschiedlichen Zeiten das Privileg hatten, studieren zu dürfen.

Dass wir beide diesen Band in dem vorliegenden Erscheinungsbild herausgeben dürfen, ist nicht selbstverständlich. Dafür, dass sie uns ihre für andere literarische Zusammenhänge z.T. bereits vor Jahrzehnten angefertigten Übersetzungen zur Verfügung bzw. zur Nutzung freigestellt haben, danken wir sehr herzlich: Pfr. Dr. Guy Marcel Cliqué, PD Dr. Florian Höhne, Wolfgang Krauß, Prof. Dr. Dietz Lange und PD Dr. Frederike van Oorschot. Alle genannten kooperieren sehr selbstlos mit uns. Danke! Für namhafte Druckkostenzuschüsse, die das Erscheinen dieses Band ermöglicht haben, möchten wir uns bedanken bei folgenden Institutionen: dem Department for History, Philosophy & Religion der Drury University (Missouri, USA), dem Forschungsdekanat der Philosophischen Fakultät der Leibniz Universität Hannover, der Schweizerischen Reformationsstiftung, der Leibniz Universitäts-Gesellschaft (Hannover), der Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich und der Reformierten Kirche mit Sitz in Leer. Hervorragende verlegerische Betreuung wurde uns durch Dr. Sebastian Weigert vom Kohlhammer Verlag zuteil, der unseren Weg bis zur Publikation geduldig begleitet und uns insbesondere bei der Einholung der Rechte zum (Wieder-)Abdruck von Seiten des Verlags sehr unterstützt hat.

Springfield (Missouri) und Hannover im Februar 2023,
Peter D. Browning und Marco Hofheinz

Inhalt

Einleitung	13
1. Die „Gründerväter“: Walter Rauschenbusch (1861–1918), Reinhold Niebuhr (1892–1971) und H. Richard Niebuhr (1894–1962)	14
2. Die „nächste Generation“: Paul L. Lehmann (1906–1994), James M. Gustafson (1925–2021) und Max L. Stackhouse (1935–2016)	30
3. Stimmen der Befreiung: Beverly Wildung Harrison (1932–2012) und James H. Cone (1938–2018)	48
4. Stimmen des Post-Christentums: John Howard Yoder (1927–1997) und Stanley Hauerwas (*1940)	56
5. Fazit	67
I. Die „Gründerväter“: Walter Rauschenbusch (1861–1918), Reinhold Niebuhr (1892–1971) und H. Richard Niebuhr (1894–1962)	69
1. Die Theologie des „Social Gospel“: Walter Rauschenbusch (1861–1918)	71
Einführung	71
Die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft: Das Reich Gottes (1917)	74
2. Politik aus der Perspektive des „Christian Realism“: Reinhold Niebuhr (1892–1971)	85
Einführung	85
Der moralische Mensch und die unmoralische Gesellschaft: Einleitung (1932)	88
Das christliche Zeugnis im Rahmen der gesellschaftlichen und nationalen Ordnung (1948/53)	94
3. Ethik unter typologischem Zugriff: H. Richard Niebuhr (1894–1962)	102
Einführung	102
Typen christlicher Ethik (posthum)	106

II. Die „nächste Generation“: Paul L. Lehmann (1906–1994), James M. Gustafson (1925–2021) und Max L. Stackhouse (1935–2016)	123
4. Die christliche Gemeinschaft als Beziehungsfeld ethischer Reflexion: Paul L. Lehmann (1906–1994)	125
Einführung.....	125
Ethik als Antwort – Methodik einer Koinonia-Ethik (1963): Einleitende Auszüge.....	128
5. Theozentrische Ethik: James M. Gustafson (1925–2021)	142
Einführung.....	142
Theozentrische Ethik – Ist das eine Ethik im traditionellen Sinne? (1981)	146
6. Öffentliche Theologie: Max L. Stackhouse (1935–2016).....	169
Einführung.....	169
Zivilreligion, Politische Theologie und Öffentliche Theologie (2004).....	172
III. Stimmen der Befreiung: Beverly Wildung Harrison (1932–2012) und James H. Cone (1938–2018).....	191
7. Feministische Liebesethik: Beverly W. Harrison (1932–2012)	193
Einführung.....	193
Die Kraft des Zorns in der Arbeit der Liebe. Grundlagen einer feministischen Moraltheologie (1981)	196
8. Schwarze Ethik der Befreiung: James H. Cone (1938–2018)	213
Einführung.....	213
Befreiung als Thema der christlichen Ethik (1975)	216
IV. Stimmen des Post-Christentums: John Howard Yoder (1927–1997) und Stanley Hauerwas (*1940).....	245
9. Messianische Nachfolgeethik: John H. Yoder (1927–1997)	247
Einführung.....	247
Politik Jesu (1972) – „Die Möglichkeit einer messianischen Ethik“	250
10. Die Kirche als Sozialethik: Stanley Hauerwas (*1940)	262
Einführung.....	262
Die dienende Gemeinschaft: Christliche Sozialethik (1983)	265

US-amerikanische protestantische Ethik im 21. Jahrhundert:

Ein Ausblick 289

- 1. Einleitung289
- 2. Auswirkungen des Niedergangs der Kirche292
- 3. Das Geschenk wachsender Diversität293
- 4. Spezialisierung und protestantische Ethik.....304
- 5. US-amerikanische protestantische Ethik im Dialog mit dem Weltethos305
- 6. Globalisierung310
- 7. Fazit313

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 315

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 umfassenderer 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 „Vaterunsers“ 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 verelendenden 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. RAUSCHENBUSCH, 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 beschwor 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 bekräftigte 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 heilsindividualistische 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 für ihre Bekehrungserlebnisse schlimmer, selbstgerechter, verbohrt, 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 bekräftigten Anbruch des Reiches 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 betraf 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 provinzwweites 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 wollte, 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 sollte. 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 Ungerechtigkeit 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 „Mesianismus“ 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 projiziert wird. 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, derzufolge 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.

verwandelt habe, in der der Mensch sich selbst zum Mittelpunkt seiner eigenen Existenz mache.³³

Um inmitten von Tragik und Ironie glaubensgemäß leben zu können, rief Reinhold Niebuhr die amerikanischen Christ*innen dazu auf, die Notwendigkeit eines „Gleichgewichts der Kräfte“³⁴ zu akzeptieren. Sie könnten weder in den starren Konstruktionen eines „orthodoxen Christentums“ leben, welches die Notwendigkeit ignoriere, christliche Überzeugungen in den Kontext moderner, komplexer Gesellschaften zu übersetzen, noch könnten sie die Botschaft eines „liberalen Christentums“ akzeptieren, wonach Gerechtigkeit unter den Menschen in dem Moment entstehen würde, wo Menschen sich christusähnlicher verhalten. Macht müsse als eine Dynamik in allen Gerechtigkeitskämpfen anerkannt werden. So sei ein Zugewinn an Rechten für Afroamerikaner nicht ohne den Einsatz von Macht im Kampf gegen die Unterdrücker möglich gewesen.³⁵

Reinhold Niebuhrs Pragmatismus, der stark von dem Psychologen und Philosophen William James beeinflusst war, veranlasste ihn dazu, während des gesamten Kalten Krieges eine pro-demokratische und antikommunistische Haltung einzunehmen, wenngleich er den Krieg in Vietnam in Frage stellte.³⁶ Er räumte zwar ein, dass kein politisches System perfekt sei, erkannte aber die Vorteile der Demokratie. In solchen modernen politischen Systemen würden Anstrengungen unternommen, um das Streben nach Gerechtigkeit zu realisieren und die Konzentration von Macht in Politik und Wirtschaft zu verringern.³⁷ Moderne Demokratien lassen sich Niebuhrs Ansicht nach am besten mit einem christlichen Verständnis des Menschen als Schöpfer und Geschöpf zugleich in Einklang bringen. Auf diese Weise bot er einen intellektuellen Referenzrahmen zur Unterstützung einer berechtigten Demokratieverteidigung gegen die Tyrannei an. Das galt sowohl für den Zweiten Weltkrieg als auch den darauffolgenden Kalten Krieg.

Vermutlich ist Reinhold Niebuhrs Verteidigung des gerechten Krieges und seine kritische Sichtweise auf den Pazifismus der wichtigste Teil seines Vermächtnisses. In seinem Beitrag *Why the Christian Church is Not Pacifist* (1940)³⁸ kam er zu dem Schluss, dass Pazifisten die Realität der Sünde in allen Beziehungen –

³³ Vgl. R. NIEBUHR, *The Irony of American History*, New York 1952, 13.

³⁴ R. NIEBUHR, *Why the Christian Church is Not Pacifist*, in: DERS., *Christianity and Power Politics*, New York 1940, (1–32) 26.

³⁵ Vgl. R. NIEBUHR, *An Interpretation of Christian Ethics* (1935), New York 1956, 205f.

³⁶ Zur Diskussion des Einflusses, welchen der Pragmatismus auf Reinhold Niebuhrs Denken ausübte, vgl. R.W. LOVIN, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, Cambridge / New York 1995, 46–54.

³⁷ Vgl. NIEBUHR, *The Irony of American History*, 135.

³⁸ Vgl. oben den bibliographischen Nachweis zu NIEBUHR, *Why the Christian Church is Not Pacifist*.

selbst in den liebevollsten und gutgemeintesten – nicht angemessen berücksichtigen. Dieses unzureichende Sündenverständnis mache sie „unfähig, die Komplexität des Gerechtigkeitsproblems zu erkennen“.³⁹ Obwohl er die Berechtigung des Urteils von Pazifisten anerkannte, dass das Gesetz der Liebe dem Willen Gottes entspreche, argumentiert er, dass ein „Gleichgewicht der Kräfte“ das einzige Mittel sei, um Gerechtigkeit zu gewährleisten.⁴⁰ Der Aufruf der Pazifisten, sich nicht an einer militärischen Antwort auf die Tyrannei des Nationalsozialismus zu beteiligen, sei in moralischer Hinsicht nicht unschuldig gewesen. Er ließ potentiell schlimmeres Übel zu als das durch den Krieg verursachte Leid. In *War and the American Churches* (1940)⁴¹ setzte er diese Argumentation fort, indem er die Vorstellung hinterfragte, dass Christ*innen „Schuldlosigkeit“ als Voraussetzung für die Entscheidung über einen Konflikt anstreben sollten. Diese Haltung sei kein christliches Ideal, sondern ein rationalistisches.⁴²

Auch wenn Christ*innen Christus ähnlich sein sollten, sei es wichtig, dass sie sich daran erinnern, dass sie die rettende Gegenwart Christi gerade deshalb brauchen, weil sie sich nicht in einem sündlosen Zustand befinden. Außerdem schätzte Niebuhr die Bedrohung durch die nationalsozialistische Gewalt und Tyrannei als so gravierend ein, dass es keine andere mit dem Glauben vereinbare Möglichkeit zur Durchsetzung einer besseren Gerechtigkeit gebe als den militärischen Gegenangriff. Während des Kalten Krieges mit der Sowjetunion wurde dieselbe Denkweise zur Rechtfertigung des Wettrüstens herangezogen. Die Folgen der Ausbreitung des Kommunismus für die Welt hielt er für so verheerend, dass sogar das Risiko eines nuklearen Flächenbrands einzugehen sei, um eine böse Macht davon abzuhalten, ihre Gewalt und Ideologie zum Schaden anderer Nationen einzusetzen.⁴³

H. Richard Niebuhr

Dieses Bemühen um die Legitimierung von Kriegsanstrengungen unterschied Reinhold Niebuhr von einem Netzwerk von Friedenskirchen sowie von „The Christian Century“, einer Zeitschrift, für die er regelmäßig schrieb. Es unterschied ihn auch von seinem jüngeren Bruder, H. Richard, der an der Yale Divinity

³⁹ NIEBUHR, *Why the Christian Church is Not Pacifist*, 14.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 26.

⁴¹ R. NIEBUHR, *War and the American Churches*, in: DERS., *Christianity and Power Politics*, New York 1940, 33–48.

⁴² Vgl. a.a.O., 36.

⁴³ R. STONE (*Reinhold Niebuhr in the 1960s: Christian Realism for a Secular Age*, Minneapolis 2019, 35) merkt zu Niebuhrs Position in 1960 an: „Er weigerte sich, seine Kritik am Pazifismus zu dämpfen und lehnte den Nuklearpazifismus ab. Der Frieden zwischen Russland und den Vereinigten Staaten hing von der Strategie der nuklearen Abschreckung ab.“

School lehrte. In einem berühmten Streitgespräch im Zusammenhang mit dem Einmarsch der japanischen Armee in die Mandschurei im Jahr 1931 schrieb H. Richard Niebuhr den Aufsatz *The Grace of Doing Nothing*, worauf sein Bruder Reinhold mit einem eigenen Artikel *Must We Do Nothing?* antwortete.⁴⁴ H. Richard Niebuhr berief sich auf die fundamentale Überzeugung des christlichen Glaubens, dass Gott tatsächlich existiert und seine Antwort auf diese Krise real sei und an erster Stelle aller Erwägungen stehen müsse. Christ*innen könnten, während sie militärisch „nichts tun“, religiös sehr wohl etwas vollbringen, nämlich Buße tun und Geduld haben. Ein glaubensgemäßes Leben erfordere eine Abkehr von nationalstaatlichen Konflikten hin zu jenem „Ort der Buße“, an dem sich Gruppen aus allen Nationen „gemäß einer höheren Loyalität vereinen, die über nationale und klassenmäßige Trennlinien hinausgeht...“.⁴⁵ Dies sei die Loyalität zu Gott in Christus. Reinholds Niebuhrs Antwort fiel respektvoll, aber bestimmt aus. Das Bekenntnis seines Bruders zur Liebesethik Jesu sei zwar lobenswert, verkenne aber die Tragik menschlicher Geschichte:

„Wir können uns zwar eine Gesellschaft vorstellen, in der menschliche Zusammenarbeit unter einem Minimum an Zwang möglich ist, aber wir können keine Gesellschaft imaginieren, in der es überhaupt keinen Zwang gibt – es sei denn, der Mensch wird zu etwas ganz anderem, als er jetzt ist.“⁴⁶

H. Richard Niebuhrs Betonung des Handelns Gottes und nicht des Menschen ist für seine eigene Ethik von wesentlicher Bedeutung. In einer Reihe von Büchern, die von *The Social Sources of Denominationalism* (1929) bis zu seinen posthum veröffentlichten (und mit einer ausführlichen Einleitung von James M. Gustafson versehenen) Vorlesungen mit dem Titel *The Responsible Self* (1963) reichen, bestand er darauf, dass die christliche Ethik wertbasiert sein müsse, nämlich gegründet in einem „radikalen Monotheismus“ als „Wertezentrum“.⁴⁷ Aus H. Richard Niebuhrs Sicht lag die Hauptgefahr für das christliche Moralleben nicht

⁴⁴ Siehe H. RICHARD NIEBUHR, „The Grace of Doing Nothing“ und REINHOLD NIEBUHR, „Must We Do Nothing?“ in: R.B. MILLER (Hg.), *War in the Twentieth Century. Sources in Theological Ethics*, Louisville 1992, 6–18.

⁴⁵ A.a.O., 9f.

⁴⁶ A.a.O., 16.

⁴⁷ Vgl. H.R. NIEBUHR, *The Social Sources of Denominationalism* (1929), New York 1975; DERS., *The Kingdom of God in America* (1937), New York 1959 [dt. Übersetzung: H.R. NIEBUHR, *Der Gedanke des Gottesreichs im amerikanischen Christentum*, übers. von R.M. HONIG, New York 1948]; DERS., *The Meaning of Revelation* (1941), New York 1960; DERS., *Radical Monotheism and Western Culture. With Supplemental Essays* (1943), New York 1970 [dt. Teilübersetzung: H.R. NIEBUHR, *Radikaler Monotheismus. Theologie des Glaubens in einer pluralistischen Welt*, übers. von F. WEIDNER, Gütersloh 1965]; DERS., *The Purpose of the Church and Its Ministry*, New York 1956; DERS., *The Responsible Self. An Essay in Christian Moral Philosophy with an Introduction by J.M. GUSTAFSON* (1963), New York u.a. 1978.

in der von Ritschl bis Rauschenbusch propagierten progressiven liberalen Theologie, der es an jener realistischen Orientierung fehlte, wie sie sein Bruder Reinhold einforderte. Sie bestehe vielmehr in der Tendenz, das Endliche zum ultimativen Wert zu machen.

In *The Social Sources of Denominationalism* nahm H. Richard Niebuhr die Art und Weise aufs Korn, wie sich die Konfessionen dem „Kastensystem der menschlichen Gesellschaft“⁴⁸ anpassten. Ähnlich wie Rauschenbusch geißelte er die Kirchengemeinden der Mittelschicht dafür, dass sie die Sünde auf „persönliches Versagen“ reduzierten und dabei „das Übel, mit dem das gesamte gesellschaftliche Leben und die gesellschaftliche Struktur infiziert ist“⁴⁹, ignorierten. Diese Reduzierung der christlichen Moral auf das Individuum ließ allgemein akzeptierte Vorurteile und Überzeugungen aufblühen, wie etwa die Auffassung, dass Wohltätigkeitsmaßnahmen zugunsten der Armen eine gerechte Sozialpolitik ersetzen können. Sie führte auch zu einem Schweigen und zur Passivität angesichts von Rassentrennung und Vorurteilen.⁵⁰

Während er Rauschenbuschs Sorge um die Armen und seine Konzentration auf die Implikationen der Reich-Gottes-Theologie zwar würdigte, folgte H. Richard Niebuhr jedoch Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“⁵¹, indem er dieses Konzept des Reiches Gottes in einen konkreteren historischen Kontext stellte. In *The Kingdom of God in America* (1937) vertrat Niebuhr die Ansicht, dass das Zentrum eines wahren Verständnisses dieses Reiches die „Souveränität Gottes“⁵² bilden müsse. Unter Berufung auf Jonathan Edwards, der für sein Denken grundlegend war, stellte er fest, dass die Protestanten des 17. Jahrhunderts keine „Utopisten oder Idealisten“⁵³ waren:

„Teilten sie doch nicht die Grundauffassung des Utopismus, – den Glauben nämlich, dass die menschlichen Beschwerden schlechten Verfassungen zuzuschreiben seien, dass ein neuer Beginn, gestützt auf gute Rechtseinrichtungen, zu einem vollkommenen Gemeinwesen führen würde“.⁵⁴

Sowohl die Hoffnung des Social Gospel auf gesellschaftliche Veränderungen als auch das modernistische Vertrauen in den wissenschaftlichen und wirtschaftli

⁴⁸ NIEBUHR, *The Social Sources of Denominationalism*, 6.

⁴⁹ A.a.O., 85.

⁵⁰ Vgl. a.a.O., 238.

⁵¹ E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Teilbde. 1 und 2, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Tübingen 1994 (engl. Übersetzung: *The Social Teachings of the Christian Churches* [1931], Bd. I und II, with an Introduction by H.R. NIEBUHR, trans. O. WYON, Chicago / London 1976).

⁵² NIEBUHR, *Der Gedanke des Gottesreichs im amerikanischen Christentum*, 33–63 [engl. Original: NIEBUHR, *The Kingdom of God in America*, 45–87].

⁵³ A.a.O., 36 [engl. Original: a.a.O., 49].

⁵⁴ Ebd.

chen Fortschritt nehme die Souveränität Gottes und die Sündhaftigkeit des Menschen nicht ernst.

Die Auswirkungen von Niebuhrs Betonung der Souveränität Gottes kommen am deutlichsten in seinen Werken *The Meaning of Revelation* (1941), *Radical Monotheism and Western Culture* (1943) und in seinem letzten Buch *The Responsible Self* (1963) zum Ausdruck. Im Vorwort zu *The Meaning of Revelation* zeigt H. Richard Niebuhr die häufigsten Gefahren auf, die den Menschen daran hindern würden, die Gegenwart Gottes zu erfahren. Dazu gehöre die Tendenz zur „Selbstverteidigung“ in der theologischen Argumentation und die Gepflogenheit, Werte, Institutionen und Ideen zu verabsolutieren, die nur relativen und endlichen Charakter hätten.⁵⁵ Anstatt die christliche Ethik auf eine formal gehaltene Reihe von Vorschriften oder Bestrebungen für moralisches Verhalten zu gründen, lud H. Richard die Christ*innen ein, sich für eine „permanente Revolution“ oder *Metanoia* zu öffnen, die nicht diesseitig in dieser Welt, Zeit und diesem Leben zu Ende gehe.⁵⁶

In *Radical Monotheism and Western Culture* argumentiert er, dass sich westliche Christ*innen zwar normalerweise zu einem monotheistischen Glauben bekennen würden, dass es aber nicht ein „radikaler Monotheismus“ sei, den sie praktizierten. Unter der Oberfläche würden Christ*innen in westlichen Kulturen dazu neigen, zwei andere Arten von Glauben zu verkörpern – „Polytheismus“ und „Henotheismus“.⁵⁷ Polytheismus, die Verehrung mehrerer Götter, zeige sich in der Tendenz eines nicht integrierten Ichs, von einer Beschäftigung zur anderen zu wechseln. Niebuhr erklärt diesen Zustand wie folgt:

„In einer Welt, in der man nicht an übernatürliche Wesen glaubt, muß der Nachweis des eigenen Wertes vor anderen menschlichen Wesen erbracht werden, vor den Prestigepersonen in der Umgebung des einzelnen. Sie sind jetzt die Wertmittelpunkte.“⁵⁸

Der Henotheismus, eine Form der Verehrung eines einzigen Gottes inmitten einer Vielzahl von Göttern, findet H. Richard Niebuhr im aufkommenden Nationalismus (z.B. in Nazi-Deutschland und im faschistischen Italien) veranschaulicht. Letztgenanntes Phänomen ermutige zur Hypertrophie, zum Selbstbetrug und zu massiver Gewalt.⁵⁹ H. Richard warnte jedoch davor, dass es auch einen christli-

⁵⁵ Vgl. NIEBUHR, *The Meaning of Revelation*, x.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. NIEBUHR, *Radical Monotheism and Western Culture*, 25–28 [dt. Übersetzung: NIEBUHR, *Radikaler Monotheismus*, 18–21] (Henotheismus) und 29f. [dt. Übersetzung: NIEBUHR, *Radikaler Monotheismus*, 24–26] (Polytheismus).

⁵⁸ NIEBUHR, *Radikaler Monotheismus*, 24 [engl. Original: NIEBUHR, *Radical Monotheism and Western Culture*, 29f.].

⁵⁹ Vgl. a.a.O., 20f. [engl. Original: a.a.O., 27].

chen Ausdruck des Henotheismus gibt. Dieser habe zwei Formen - eine, die auf einem „kirchenzentrierten“ Glauben beruht, und, etwas überraschend, eine andere, die in eine „christuszentrierten“ Orientierung eingebettet sei, die sich nicht als radikal monotheistisch erweise.⁶⁰ Wenn die Kirche auf sich selbst bezogen sei und sich in dem Bemühen, heilig zu bleiben, von der Kultur abgrenze, könne sie beginnen, ihre eigenen Lehren, Praktiken und (Mit-)Glieder mehr zu schätzen als die Welt. Eine solche Selbstbeschäftigung verkenne, dass Gottes Ruf an die Christ*innen nicht darin bestehe, die Welt zu verlassen, sondern an ihrer Umgestaltung mitzuwirken. Der „christuszentrierte“ Glaube schein zwar das Herz des Christentums zu verkörpern, er breche aber auch auseinander, wenn der trinitarische Charakter des Göttlichen nicht ernst genommen werde. H. Richard wies insbesondere auf die Tendenz einiger Christ*innen hin, alle Theologie in Christologie zu verwandeln, indem sie sich ausschließlich auf die Lehren Jesu konzentrieren würden.⁶¹

Im Gegensatz zu Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr, deren Schriften in erster Linie der christlichen Sozialethik gewidmet waren, verfasste H. Richard Niebuhr Werke explizit *theologischer* Ethik. Zu den praktischen Fragen seiner Zeit äußert er sich kaum. Es manifestiert sich in Niebuhrs Schrifttum jedoch ein ausgeprägtes Bewusstsein für ein sich veränderndes Umfeld, in dem christliche Ethik betrieben werden musste. H. Richard Niebuhrs Charakterisierung von Gott als „Sein“ war eine theologische Setzung von sozialer Tragweite.⁶² H. Richard Niebuhrs Schriften über die Offenbarung, den „radikalen Monotheismus“ und sein letztes Werk, *The Responsible Self*, sind alle in einer Weise verfasst, die nicht nur für Christ*innen, sondern auch für Menschen außerhalb christlicher Gemeinschaften verständlich sind, weil sie alle auf eine tiefere Seinswirklichkeit rekurrieren. Als er von „Polytheismus“ und „Henotheismus“ schrieb, tat er dies auf eine Weise, die für Menschen innerhalb und außerhalb von Glaubensgemeinschaften symbolisch bedeutsam war. Alle Menschen können ihr Leben in dem gründen, was endlich und nicht absolut ist. Sie können auch versucht werden, Loyalitäten, die nur einen begrenzten Wert haben, wie etwa Familiensinn oder Patriotismus, in törichter Weise auf die Spitze zu treiben und dabei in Tribalismus oder Nationalismus zu enden.

Niebuhrs Werk hat auch einen theologisch apologetischen Charakter, der säkulare Denker dazu bringen soll, ihre Ablehnung religiösen Denkens zu prüfen.

⁶⁰ Vgl. NIEBUHR, *Radical Monotheism and Western Culture*, 58–60 [Bemerkung d. Übers.: Das gesamte Kapitel IV („Radical Monotheism and Western Religion“, a.a.O., 49–63) wurde leider nicht in der deutschen Übersetzung von „Radical Monotheism and Western Culture“ berücksichtigt].

⁶¹ Vgl. NIEBUHR, *Radical Monotheism and Western Culture*, 60.

⁶² Vgl. a.a.O., 41–43 [engl. Original: a.a.O., 42–44].

So wie sein Bruder Reinhold in seinem ersten Buch behauptete, dass Religion die Persönlichkeit nährt, so betonte H. Richard als wesentlichen Bestandteil der „radikal monotheistischen Zuversicht und Treue [die] Gewißheit [...], daß der eine Gott, der das Sein ist, ein ‚Ich‘ oder wie ein ‚ich‘ ist...“.⁶³ Die Vorstellung, dass der grundlegende Charakter der Wirklichkeit personaler Natur ist, entfaltete große Kraft in einer Zeit, in der die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Muster der Industrialisierung, des Unternehmenskapitalismus und des zunehmend entfremdeten Gemeinschaftslebens dazu führten, dass sich viele Menschen einsam, isoliert und entpersonalisiert fühlten.

Am auffälligsten war vielleicht H. Richard Niebuhrs Urteil, dass „radikaler Monotheismus“ eine Offenheit für Gott als Sein in allen Erscheinungsformen meint. Dieses Bekenntnis schloss den Biblizismus aus, weil dieser die Gegenwart Gottes auf eine Form der Offenbarung, nämlich die Schrift, beschränkte, andere Einsichten, wie etwa die der Philosophie und der Naturwissenschaften, hingegen leugnete. Es ist kein Zufall, dass der Untertitel seines posthumen Werks *The Responsible Self*, „An Essay in Christian Moral Philosophy“ lautet.⁶⁴ Wenn Gott Sein ist, dann müssen Christ*innen und alle Menschen offen sein für die Offenbarung, die durch Theologie, Philosophie, Naturwissenschaft und andere Formen des Wissens vermittelt wird.

Diese Ausrichtung hin zur weiteren Welt, verbunden mit dem radikalen Monotheismus in H. Richard Niebuhrs letztem Werk, stellte einer Ethik der Verantwortung oder des „Menschen als Antwortender“ zwei Alternativen gegenüber, nämlich den Paradigmen des „Menschen als Bürger“, verbunden mit der Deontologie (insbesondere Immanuel Kants), und des „Menschen als Macher“, ausgedrückt in Teleologie-Variationen, von der katholischen Moraltheologie angefangen bis hin zum Utilitarismus von Jeremy Bentham und John Stuart Mill.⁶⁵ Das Problem mit den konkurrierenden ethischen Methoden der Deontologie und der Teleologie bestehe darin, dass beide den „zeitlichen“ Charakter der menschlichen Existenz nicht ernst nähmen. Deontologische Regeln seien unveränderlich. Die Tugendethik könne auch gute Gewohnheiten als zeitlos konstruieren. Während utilitaristische Theorien die Zukunft ernst nehmen könnten, beklagt H. Richard Niebuhr, „dass sie sich der kritischen Gegenwart kaum bewusst zu sein scheinen [...]“.⁶⁶

Er stellt fest, dass „an kritischen Punkten in der Geschichte Israels und der frühen christlichen Gemeinde die entscheidende Frage, die die Menschen stell-

⁶³ A.a.O., 44 [engl. Original: a.a.O., 45]. Vgl. auch REINHOLD NIEBUHR, *Does Civilization Need Religion?*, 4.

⁶⁴ Vgl. oben den bibliographischen Nachweis zu NIEBUHR, *The Responsible Self*.

⁶⁵ Vgl. NIEBUHR, *The Responsible Self*, 48–54; 56–60.

⁶⁶ A.a.O., 91.

ten, nicht lautete: ‚Was ist das Ziel?‘ und auch nicht: ‚Was besagt das Gesetz?‘, sondern: ‚Was geschieht?‘ Und dann ‚Was ist die angemessene Antwort auf das, was geschieht?‘⁶⁷ Anstelle einer Gehorsamsethik, wie sie in den Schriften von Karl Barth und Rudolf Bultmann zu finden sei, einer deontologischen Ethik, wie sie der Kantische kategorische Imperativ nahelege, oder einer Ethik der *eudaimonia*, wie sie Aristoteles und später Thomas von Aquin verträten, sollten Christ*innen offen für angemessene Antworten sein. Gehorsam, Tugend und das Streben nach Erfüllung seien zwar wertvoll, aber sie würde nicht das ganze Selbst in seiner vollen Beziehung zu Gott vermitteln, sondern nur verschiedene jeweils festgelegte Wege zu Gott empfehlen, die aber alle auf eine Objektivierung des Göttlichen hinausliefen. Die moralische Integrität des Menschen ergebe sich aus der Aufmerksamkeit für Gottes Wirken in der Welt und für das göttliche „Wertezentrum“, nicht aber aus den Verhaltensweisen, Einstellungen und Handlungen von Menschen, die einer bestimmten ethischen Theorie folgen würden.⁶⁸ In *The Responsible Self* bekannte sich H. Richard zu Josiah Royce, der „das moralische Leben in erster Linie als eine Angelegenheit der Loyalität zu verstehen suchte, ein Begriff, der eng mit unserem Begriff der Verantwortung verbunden ist“.⁶⁹

Von der Bewegung des Social Gospel Walter Rauschenbuschs angefangen bis hin zum christlichen Realismus von Reinhold Niebuhr und der radikal monotheistischen Verantwortungsethik von H. Richard Niebuhr legten die frühen Vertreter US-amerikanischer protestantischer Ethik im 20. Jahrhundert ein Fundament für die nachfolgenden Arbeiten. Während sich Rauschenbuschs massivster Einfluss auf die ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts beschränkte, beeinflusste Reinhold Niebuhrs christlicher Realismus die protestantischen Großkirchen während der gesamten Mitte des Säkulum. Obwohl spätere progressive und liberale Persönlichkeiten die sozialtransformatorische Flamme des Social Gospels am Leben hielten, entstand ein allgemeiner Konsens darüber, dass Rauschenbuschs Vision einer „Christianisierung der Sozialordnung“ den gefallen Charakter der Gesellschaft möglicherweise nicht ernst genommen habe. Der Einfluss von H. Richard Niebuhr hält gleichwohl bis heute an. Das vielleicht bedeutendste Vermächtnis, das über den radikalen Monotheismus hinausgeht, bildet sein typologisches Modell in *Christ and Culture* (1951).⁷⁰ Indem er fünf Wechsel-

⁶⁷ A.a.O., 67.

⁶⁸ Für eine konzentrierte Diskussion des Themas vgl. NIEBUHR, Radikaler Monotheismus, 92–105: „Das Wertezentrum“ [engl. Original: NIEBUHR, Radical Monotheism and Western Culture, 100–113 („The Center of Value“)].

⁶⁹ NIEBUHR, *The Responsible Self*, 83. Siehe auch J. ROYCE, *The Philosophy of Loyalty*, New York 1908.

⁷⁰ H.R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, New York 1951.

beziehungen zwischen Christentum und Kultur untersuchte (und typologisch identifizierte als: Christus gegen die Kultur [„Christ Against Culture“], Christus der Kultur [„Christ of Culture“], Christus über der Kultur [„Christ Above Culture“], Christus und Kultur im Paradox [„Christ and Culture in Paradox“] und Christus, der die Kultur verwandelt [„Christ the Transformer of Culture“]), wurde er zum Kartografen der christlichen Ethik. Seine Unterstützung des Paradigmas „Christus verwandelt die Kultur“⁷¹ beeinflusste auch Generationen von protestantischen Ethiker*innen. Ohne die unterschiedlichen Beiträge jeder dieser Gründungsfiguren wäre die heutige US-amerikanische protestantische Ethik weit weniger entwickelt als sie es ist.

2. Die „nächste Generation“: Paul L. Lehmann (1906–1994), James M. Gustafson (1925–2021) und Max L. Stackhouse (1935–2016)

Hinführung

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden bes. drei Personen zu bedeutenden Einflussfaktoren für die US-amerikanische protestantische Ethik. Paul Lehmann vertrat eine *Koinonia*-Ethik, also eine Ethik der kirchlichen Gemeinschaft, die besonders den kontextuellen Charakter moralischer Urteilsbildung betont.⁷² James Gustafson, der in die Fußstapfen seines Lehrers H. Richard Niebuhr trat, setzte die Tradition der typologischen Analyse christlicher Ethik fort. Er entwickelte zudem Niebuhrs Verständnis eines „radikalen Monotheismus“ (radical monotheism) zu einem christlichen Ethikansatz weiter, den er „theozentrische Ethik“ (theocentric ethics) nannte.⁷³ Max Stackhouse schließlich konzipierte ausgehend von der durch Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr beeinflussten Bundestheologie eine „Öffentliche Theologie“ (public theology), die sich einerseits über und gegen den Liberationismus⁷⁴ und Marxismus stellte und

⁷¹ Vgl. a.a.O., 190–229.

⁷² Vgl. für eine Besprechung der *Koinonia*-Ethik P.L. LEHMANN, *Ethics in a Christian Context* (1963). With new introd. by W.M. ALSTON, *Library of Theological Ethics*, Louisville / London 2006, 344–347 und die Übersetzung bei P.L. LEHMANN, *Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik*. Aus dem Amerik. von D. LANGE, München 1966, 342–345.

⁷³ Vgl. J.M. GUSTAFSON, *Ethics from a Theocentric Perspective*. Bd. 1: *Theology and Ethics*, Chicago / Oxford 1981 und Bd. 2: *Ethics and Theology*, Chicago / Oxford 1984.

⁷⁴ [Anm. d. Übers.: Liberationismus bezieht sich auf die in Lateinamerika entstandene Befreiungstheologie bzw. Theologie der Befreiung, die sich von einem biblischen Impuls zur Befreiung der Ausgebeuteten, Entrechteten und Unterdrückten getragen sieht.]