

Tina Bellmann

# Zwischen Liebesideal und Realismus

Theologische Anthropologie  
als soziale Ressource bei Reinhold Niebuhr



Universitätsverlag Göttingen



Tina Bellmann  
Zwischen Liebesideal und Realismus

Dieses Werk ist lizenziert unter einer  
[Creative Commons  
Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen  
4.0 International Lizenz.](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)



erschienen im Universitätsverlag Göttingen 2018

---

Tina Bellmann

# Zwischen Liebesideal und Realismus

Theologische Anthropologie  
als soziale Ressource  
bei Reinhold Niebuhr



Universitätsverlag Göttingen  
2018

## Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

### *Kontakt*

Tina Bellmann

E-Mail: [bellmann.tina@gmx.de](mailto:bellmann.tina@gmx.de)

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den Göttinger Universitätskatalog (GUK) bei der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (<http://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion.

Satz und Layout: Tina Bellmann

Umschlaggestaltung: Petra Lepschy

© 2018 Universitätsverlag Göttingen

<https://univerlag.uni-goettingen.de>

ISBN: 978-3-86395-320-1

DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2018-1095>

*Meinen Eltern*



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2017 von der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen als Dissertation angenommen. Sie wurde für die Drucklegung geringfügig bearbeitet. Zunächst danke ich den Mitgliedern der Theologischen Fakultät, die mir durch die Aufnahme in das vom Land Niedersachsen geförderte Promotionsprogramm „Transformationsprozesse im neuzeitlichen Protestantismus“ die großzügigen finanziellen Rahmenbedingungen zur Erstellung dieser Arbeit ermöglicht haben. Insbesondere danke ich Herrn Prof. Dr. Martin Laube, der den Entstehungsprozess der Arbeit begleitet und in vielerlei Weise unterstützt hat. Darüber hinaus danke ich Herrn Prof. Dr. Arnulf von Scheliha für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Die Schreibfreude Reinhold Niebuhrs birgt für jede Studie zu seinem Denken Chancen und Herausforderungen zugleich. Sie verlangt, über den Rahmen der gedruckten Bücher hinaus eine Vielzahl weiterer Publikationen sowie Archivmaterial heranzuziehen und auszuwerten. Ermöglicht wurde mir dies neben den finanziellen Möglichkeiten des Promotionsprogramms auch durch verschiedene Zuschüsse der Göttinger Graduiertenschule für Geisteswissenschaften (GSGG), für deren Gewährung ich meinen aufrichtigen Dank aussprechen möchte. Herzlich gedankt sei in diesem Zusammenhang auch den kompetenten wie hilfsbereiten Mitarbeitenden des Staatsarchivs Zürich, des Archivs des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, der Library of Congress in Washington, D. C., des Union

Theological Seminary in New York City, des Oral History Research Office der Columbia University, der Tamiment Library der New York University sowie der Yale University Library.

Besonderen Dank schulde ich Herrn Prof. Dr. Gary Dorrien, der meinen mehrmonatigen Forschungsaufenthalt als Gastwissenschaftlerin am Union Theological Seminary unterstützte. Ich danke des Weiteren Ellen Radtke für das Korrekturlesen großer Teile der Arbeit sowie dem Vorstand der GSGG für die finanzielle Förderung der Drucklegung.

All dieser unverzichtbare Dank ist jedoch in keiner Weise mit jenem Dank zu vergleichen, den ich meinem Ehemann Simon Bellmann schulde. Damit spreche ich nicht nur von der unendlichen Geduld und Unterstützung, die er mir in dieser aufregenden, aber auch kräftezehrenden Zeit hat zuteil werden lassen. Dies allein würde für meinen Dank ausreichen. Doch mehr als jede Tagung und jedes Fachkolloquium hat der intellektuelle Austausch mit ihm meine Arbeit bereichert. Ich kenne kaum einen kompetenteren und interdisziplinär gesprächsfähigeren Theologen als ihn.

Nicht vergessen möchte ich auch die Danksagung an meine Eltern Eva und Olaf Bellmann. Ihre Unterstützung und Ermutigung hat mich stets begleitet auf dem langen Weg, der letztlich auch zu meiner Promotion geführt hat. Ihnen sei daher diese Arbeit gewidmet.

Hungen, im September 2018

Tina Bellmann

# Inhalt

<b>1</b>	<b>Einleitung .....</b>	<b>13</b>
1.1	Problemanzeige: Theologische Anthropologie am „Ende der Anthropologie“? .....	13
1.2	Reinhold Niebuhr als Beitrag zu dieser Debatte .....	17
1.3	Zur Niebuhr-Rezeption .....	18
1.4	Zur Anlage der Arbeit .....	23
<b>2</b>	<b>Der Weg zu Niebuhrs theologischem Programm .....</b>	<b>29</b>
2.1	Überblick .....	29
2.2	Historische Einordnung bis 1928 .....	30
2.2.1	Gesellschaftliche Entwicklungen .....	30
2.2.1.1	Die Progressive Era: 1890 bis 1920 .....	30
2.2.1.2	„Return to Normalcy“: Die 1920er Jahre .....	36
2.2.2	Theologisch-kirchliche Entwicklungen .....	40
2.2.2.1	Überblick .....	40
2.2.2.2	Begegnungen mit der Moderne: „Modernisten“ und „Fundamentalisten“ .....	40
2.2.2.3	Social Gospel: Das soziale Gewissen der Kirchen .....	46
2.2.2.4	Ruhe, Normalität und persönliche Frömmigkeit: Die Kirchen in den 1920er Jahren .....	50
2.3	Reinhold Niebuhrs Lebens- und Denkweg bis 1928 .....	54
2.3.1	Herkunft und intellektuelle Prägung (1892 bis 1915) .....	54
2.3.2	Erfahrungen im Detroiter Pfarramt (1915 bis 1928) .....	62
2.4	Niebuhrs Konzept einer „vitalen Religion“: Does Civilization Need Religion? (1927) .....	72
2.4.1	Überblick .....	72
2.4.2	Das sozialetische Versagen der Kirchen .....	73
2.4.3	Die Ressourcen des Christentums .....	81
2.4.4	Die Ambivalenz des Christentums .....	83
2.4.5	Eine vitale Religion als moralische Retterin der modernen Gesellschaft .....	88
2.4.5.1	Vernunft und Religion .....	88
2.4.5.2	Ein neues Mönchtum .....	92
2.4.5.3	Metaphysischer Dualismus .....	95
2.4.6	Praktische Folgerungen und Rezeption .....	100
2.4.7	Zwischenfazit .....	102
2.5	Niebuhrs Christlicher Pragmatismus als bleibende Prägung seiner Theologie .....	103
2.6	Niebuhrs Selbstverständnis als Theologe .....	116

<b>3</b>	<b>Das Relevantwerden von Niebuhrs Programm in der Krise .....</b>	<b>127</b>
3.1	Historische Einordnung von 1929 bis 1939 .....	127
3.1.1	Überblick.....	127
3.1.2	Gesellschaftliche Entwicklungen .....	128
3.1.3	Theologisch-kirchliche Entwicklungen.....	134
3.1.3.1	Krisenbewusstsein und theologische Neuorientierung.....	134
3.1.3.2	„German Fundamentalism“: Die Dialektische Theologie kommt nach Amerika .....	137
3.1.3.3	Der Weg zum Christlichen Realismus.....	149
3.2	Reflections on the End of an Era (1934): Niebuhrs Krisendiagnose .....	159
3.2.1	Vorbemerkungen zum Begriff „Krise“.....	159
3.2.2	Niebuhrs Krisenbewusstsein als Kontext für Reflections on the End of an Era.....	165
3.2.3	Niebuhrs Modernedeutung: Zivilisation und Kultur in der Krise.....	168
3.2.3.1	Vorbemerkung zur Begrifflichkeit .....	168
3.2.3.2	Niebuhrs Analyse moderner Zivilisation.....	170
3.2.3.3	Niebuhrs Analyse moderner Kultur .....	177
3.2.4	Die grundlegende Bedeutung von Niebuhrs Krisendiagnose für sein Gesamtwerk.....	181
3.3	Die Suche nach einer leistungsfähigen Anthropologie: Abgrenzung von Alternativen .....	188
3.3.1	Überblick.....	188
3.3.2	Die Unzulänglichkeiten des Liberalismus: Moral Man and Immoral Society (1932).....	189
3.3.2.1	Überblick.....	189
3.3.2.2	Die anthropologischen Grundlagen von Niebuhrs Polemik.....	190
3.3.2.3	Der Vernunftoptimismus säkularer Liberaler: Niebuhrs Kritik an John Dewey .....	209
3.3.2.4	Die „Sentimentalität“ religiöser Liberaler.....	216
3.3.3	Die Unzulänglichkeiten der „orthodoxen“ Alternativen .....	222
3.3.3.1	Die „klassische“ protestantische „Orthodoxie“ .....	222
3.3.3.2	Die Dialektische Theologie.....	224
3.3.4	Zwischenfazit .....	238
<b>4</b>	<b>Niebuhrs Entfaltung eines theologischen und gesellschaftlichen Rettungsprogramms .....</b>	<b>241</b>
4.1	An Interpretation of Christian Ethics (1935): Aufruf zur Reformation des Christentums .....	241
4.1.1	Zum Kontext: Niebuhrs Sorge um die Relevanz des Christentums .....	241
4.1.2	Zum Aufbau des Werks.....	245

---

4.1.3	Die Konturierung eines prophetischen Christentums.....	246
4.1.3.1	Kritisch-konstruktive Distanz als Kennzeichen prophetischen Christentums.....	246
4.1.3.2	Die Bedeutung des Mythos im prophetischen Christentum .....	254
4.1.3.3	Prophetisches Christentum als Arche .....	260
4.1.4	Christliche Ethik zwischen jesuanischem Liebesideal und anthropologischem Realismus .....	265
4.1.4.1	Die ethische Norm: Jesu Ethik als „unmögliche Möglichkeit“ .....	265
4.1.4.2	Die anthropologische Realität: Sünde .....	276
4.1.5	Annäherung an das Liebesideal: Gerechtigkeit und ihre Verwirklichung.....	281
4.1.5.1	Gerechtigkeit als Freiheit und Gleichheit.....	281
4.1.5.2	Soziale Gerechtigkeit: Demokratie und Sozialismus .....	286
4.1.6	Zwischenfazit .....	294
4.2	The Nature and Destiny of Man (1941/1943): Kulturelle Reorientierung anhand christlicher Anthropologie .....	298
4.2.1	Methodische Vorbemerkung.....	298
4.2.2	Zum Kontext .....	300
4.2.2.1	Die Entstehungsgeschichte: Von den Gifford Lectures zum gedruckten Buch .....	300
4.2.2.2	Demokratien im Untergang? .....	305
4.2.3	Human Nature: Eine „realistische“ Sicht auf die Tragik des Menschseins.....	313
4.2.3.1	Die Aufgabe: Synthese aus „Renaissance“ und „Reformation“ .....	313
4.2.3.2	Die Defizite moderner Anthropologien .....	318
4.2.3.3	Die Ressourcen christlicher Anthropologie .....	321
4.2.3.3.1	Überblick über die anthropologische Argumentation .....	321
4.2.3.3.2	Tragik verstehen: Der Mensch unter der Sünde .....	325
4.2.3.3.3	Mit der Tragik umgehen: Der christliche Weg über die Tragödie hinaus .....	330
4.2.4	Human Destiny: Verantwortliches Handeln im „Interim“ .....	338
4.2.4.1	Überblick.....	338
4.2.4.2	Die Leistungsfähigkeit christlichen Geschichtsverständnisses .....	341
4.2.4.3	Niebuhrs Skizze einer Synthese aus „Renaissance“ und „Reformation“ .....	347
4.2.4.4	Die Applikation auf Kultur und Zivilisation: Toleranz und Demokratie.....	351
4.2.4.4.1	Das kulturelle Problem: Wahrheitssuche und Toleranz .....	351
4.2.4.4.2	Das zivilisatorische Problem: Gerechtes Zusammenleben in der Demokratie .....	354

4.2.4.5	Der größere Zusammenhang: Aufstieg und Fall von Kulturen und Zivilisationen.....	356
4.2.5	Zwischenfazit .....	359
4.3	The Children of Light and the Children of Darkness (1944): Theologische Anthropologie als Fundament einer wehrhaften Demokratie.....	360
4.3.1	Die Aufgabe: Verteidigung der Demokratie .....	360
4.3.2	Von den „Kindern der Finsternis“ lernen .....	369
4.3.3	Exkurs: Niebuhrs Demokratietheorie als Gegenentwurf zu John Dewey .....	372
4.3.4	Das Zusammenwirken von Zivilisation und Kultur in der Demokratie und die Bedeutung kultureller Neuorientierung.....	375
4.3.4.1	Die demokratische Zivilisation.....	375
4.3.4.1.1	Anthropologische Begründung statt historischer Herleitung.....	375
4.3.4.1.2	Demokratie und Wirtschaft.....	379
4.3.4.1.3	Demokratische Weltordnung.....	381
4.3.4.2	Der christliche Beitrag zum kulturellen Fundament der Demokratie .....	383
4.3.4.2.1	Die zeitgenössische Debatte über die kulturelle Verantwortung der Christenheit für die Demokratie.....	383
4.3.4.2.2	Ein christlicher Habitus für die Demokratie .....	390
4.3.5	Zwischenfazit .....	394
4.4	Zum Verhältnis von Theologie und Politik bei Niebuhr.....	398
<b>5</b>	<b>Schlussbetrachtungen: Mit Niebuhr weiterdenken.....</b>	<b>405</b>
5.1	Zusammenfassung: Theologische Anthropologie als soziale Ressource.....	405
5.2	Analyse und Gestaltung moderner Gesellschaft als Ausgangspunkt der Anthropologie.....	406
5.3	Public Theology.....	407
5.4	Zu Proprium und Ort theologischer Anthropologie.....	410
5.5	Demokratie in der „Krise“ – „Krise“ der Demokratie? .....	417
<b>6</b>	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>423</b>

# 1 Einleitung

## 1.1 Problemanzeige: Theologische Anthropologie am „Ende der Anthropologie“?

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zur neueren Diskussion um Anthropologie im Allgemeinen und um theologische Anthropologie im Besonderen. Ein kurzer Abriss der Geschichte der Disziplin macht die gegenwärtig diagnostizierte Aporie vom „Ende der Anthropologie“<sup>1</sup> verständlich.

Die Herausbildung einer eigenständigen Wissenschaft vom Menschen im 16. Jahrhundert und der in dieser Linie liegende „Anthropologisierungsschub“ der Aufklärung legen Zeugnis ab von einem gestiegenen Selbstbewusstsein des modernen Menschen.<sup>2</sup> Endlich sollte der Aufforderung nach menschlicher Selbsterkenntnis nachgekommen werden, die sich bereits im Γνώθι σεαυτὸν des delphischen Apollontempels fand. Am vorläufigen Ende dieses Weges steht allerdings, um mit Eberhard Jüngel zu sprechen, die Feststellung: „Der Zuwachs an spezieller Erkenntnis über den Menschen ist zweifellos enorm. Die Frage nach dem Menschen selbst jedoch bleibt unbeantwortet – es sei denn, man wolle die vielen

---

<sup>1</sup> *Schoberth, W.*, Einführung in die theologische Anthropologie (Einführung Theologie), Darmstadt 2006, 91.

<sup>2</sup> Vgl. *Marquart, O.*, Art. Anthropologie, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971–2007, 362–374, 362–364.

positiven Erkenntnisse mehr sagen lassen, als sie besagen.“<sup>3</sup> Dass aber ein Orientierungsbedürfnis mit der anthropologischen Frage verknüpft ist, das sich nur schwer mit dieser Beschränkung zufrieden gibt, zeigt sich darin, dass sie häufig dann aufbricht, wenn die sonst als selbstverständlich vorausgesetzte Antwort bereits fraglich geworden ist. Sie begegnet uns heute etwa in bioethischen Debatten, in denen wir nach Anfang und Ende menschlichen Lebens fragen. Auch die Philosophische Anthropologie des frühen 20. Jahrhunderts entstand aus einem solchen Orientierungsbedürfnis, das die Zersplitterung anthropologischer Forschung geradezu überwinden wollte; „eine einheitliche Idee vom Menschen“ war ihr erklärtes Ziel.<sup>4</sup> Zu einer solchen Synthese und Gesamtdarstellung, wie sie einst Max Scheler vorschwebte, ist es bis heute nicht gekommen. Die Fragmentarisierung anthropologischer Forschung ist vielmehr weitergegangen – sogar so weit, dass der einzige Konsens nur noch in der formalen Frage nach dem Menschen besteht.<sup>5</sup> Die Leistung der neuzeitlichen anthropologischen Suchbewegung wird dann zumindest darin gesehen, dass sie, wenn sie auch keine Antworten gefunden habe, die Fraglichkeit selbst deutlicher herausgearbeitet habe.<sup>6</sup> Hinzu gekommen ist ein grundsätzliches Bewusstsein für die Problematik der Anthropologie überhaupt, hat sich doch die Einsicht durchgesetzt, dass Wesensaussagen höchst problematisch sind und sich zu leicht instrumentalisieren lassen.<sup>7</sup>

Fokussieren wir diesen Überblick nun auf die Theologie, so eröffnen sich meines Erachtens drei konzeptionelle Fragekreise. Sie betreffen die disparate Thematisierung anthropologischer Gehalte in verschiedenen Bereichen der Theologie, sodann den umstrittenen Ort theologischer Anthropologie innerhalb der Theologie und zuletzt die Verzahnung von Anthropologie und Ethik.

Zum ersten Fragekomplex ist festzuhalten, dass sich auch innerhalb der systematischen Theologie eine Spannung in der Thematisierung anthropologischer Fragestellungen zeigt. Einerseits werden die klassischen dogmatischen Topoi von

<sup>3</sup> Jüngel, E., Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen (Beiträge zur evangelischen Theologie 88), München 1980, 290–317, 294.

<sup>4</sup> Scheler, M., Die Stellung des Menschen im Kosmos (nach der 3. durchges. Aufl. 1995 der Gesammelten Werke, Bd. IX) (Werke in Einzelausgaben), Bonn 182010, 7 [Hervorhebung getilgt]. Zur Problematik von Schelers Unterfangen vgl. Benk, A., Es wird der Mensch, wie er sich sieht. Koinzidenzen philosophischer und theologischer Anthropologie, in: Orientierung 72, 13/14 (2008), 153–159, 154: „[W]enn Scheler dann später generalisierend vom Wesen des Menschen spricht, so gibt er doch schon hier zu verstehen, daß seines Erachtens Mensch in vollem Sinne wohl nur der *Mann* sein könne und daß solches Mannsein bestimmten ethnischen Gruppen nur in verminderter Weise zuzukommen schein[e]“ [Hervorhebung im Original].

<sup>5</sup> Vgl. Scheffczyk, L., Theologische Anthropologie im Spannungsfeld zwischen Humanwissenschaften und Philosophie, in: N. A. Luyten/L. Scheffczyk (Hrsg.), Veränderungen im Menschenbild. Divergenzen der modernen Anthropologie (Grenzfragen 15), Freiburg 1987, 13–39, 16.

<sup>6</sup> Vgl. Präpper, T., Theologische Anthropologie. Erster Teilband, Freiburg im Breisgau 2015, 19.

<sup>7</sup> Vgl. Dalferth, I. U., Homo definiri nequit, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 76, 2 (1979), 191–224, 193; 206; Benk, A., Es wird der Mensch, wie er sich sieht, 153; 158–159.

Geschöpflichkeit, Sündersein und Gottebenbildlichkeit diskutiert. Andererseits berühren sich mit der Anthropologie nicht nur diese genuin theologischen Begrifflichkeiten, sondern auch diejenigen Fragen, die beispielsweise in den bioethischen Debatten der Gegenwart von größter Relevanz sind und die über die traditionellen dogmatischen Fragen hinauszugehen scheinen: Wann ist der Mensch ein Mensch? Wie ist der Unterschied zwischen Tier und Mensch, Mensch und Maschine, künstlicher und natürlicher Intelligenz zu bestimmen? Begründet sich das Menschenwürdekonzept aus der christlichen Idee der Gottebenbildlichkeit und konterkariert es damit seinen universalen Anspruch? Letztlich begegnen wir auch innerhalb der theologischen Arbeit, in Dogmatik und Ethik, unterschiedlichen Ausprägungen theologischer Anthropologie, wobei sich diese so eng verknüpften Gesprächsfäden eher wie Tangenten berühren als wirklich ineinander verschränkt zu sein. Wovon handelt also die theologische Anthropologie?

Ein zweites Fragefeld eröffnet sich, sobald wir innerhalb der Theologie nach dem (eigenständigen) Status theologischer Anthropologie fragen. Traditionell wird sie nicht als eigener dogmatischer Ort thematisiert, sondern wird subsumiert unter Schöpfungs-, Sünden- und Versöhnungslehre. Obwohl sich spätestens mit der Aufklärung auch innerhalb der Theologie ein zunehmender Fokus auf die Anthropologie verzeichnen lässt, kommt es erst in den 1930er Jahren zu Versuchen, sie als eigenständiges theologisches Problemfeld zu begreifen.<sup>8</sup> Während Hermann Fischer 1978 noch die Fülle selbstständiger theologisch-anthropologischer Entwürfe begeistert registrieren konnte und hierin den Beitrag der Theologie an der „Profilierung der Anthropologie zu einer neuen Grundlagenwissenschaft“<sup>9</sup> betont, erblickt Wolfgang Schoberth 2006 rückblickend in Wolfhart Pannenberg's 1983 erschienenen *Anthropologie in theologischer Perspektive* eher den Abschluss einer Debatte als ihren Neuanfang.<sup>10</sup> „Die theologische Anthropologie wartet weiterhin auf eine Neubearbeitung“, stellt Gerhard Sauter vor mehr als zehn Jahren fest.<sup>11</sup> Er führt ihr Schattendasein auf ihren umstrittenen Status innerhalb der Theologie zurück, wo Anthropologie für die einen der „Schlüssel zur Theologie“ wird und für andere zum „Verrat an der Theologie“ führt.<sup>12</sup> Wie ist angesichts dieser Konstellationen der Ort theologischer Anthropologie zu bestimmen? Ist sie innerhalb der Dogmatik anderen dogmatischen loci untergeordnet? Ist sie ein eigenständiges Feld innerhalb der Dogmatik? Gehört sie vielleicht ganz in die Ethik oder ist sie die Schnittstelle zwischen Dogmatik und Ethik? Oder sollte sich die Dogmatik

---

<sup>8</sup> Vgl. Fischer, H., Zur Einführung. Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie, in: Ders. (Hrsg.), *Anthropologie als Thema der Theologie*, Göttingen 1978, 11–19, 10–12.

<sup>9</sup> Fischer, H., Zur Einführung, 17.

<sup>10</sup> Vgl. Schoberth, W., Wozu theologische Anthropologie?, in: *Verkündigung und Forschung* 51, 2 (2006), 38–55, 39.

<sup>11</sup> Sauter, G., Systematische Theologie im Übergang, in: *Verkündigung und Forschung* 50, 1/2 (2005), 88–112, 95.

<sup>12</sup> Vgl. Sauter, G., *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*, Gütersloh 2011, 330.

anthropologisch ausrichten, gewissermaßen zu einer „Topik des Menschseins“<sup>13</sup> werden? Sollte sich die gesamte theologische Arbeit vielleicht auf die Anthropologie fokussieren, weil hier der Ort ist, wo jene ihren Wahrheitsanspruch am ehesten erweisen kann?

Ein dritter Frage- und Problemkreis eröffnet sich im Blick auf die enge Verzahnung von ethischem und anthropologischem Denken. Mit guten Gründen hat sich die Anthropologie in neuester Zeit von der Formulierung von Wesensaussagen verabschiedet und deren hohe Problematik hervorgehoben. So stellt auch Schoberth fest, dass es in der theologischen Anthropologie nicht mehr um Setzung, sondern nur noch um Kritik anderer Menschenbilder gehen könne, wo diese versuchen, Menschsein in starren Begriffen festzuschreiben.<sup>14</sup> Doch muss nicht auch hinter einer solchen Kritik bereits ein Bild vom Menschen stehen? Und auch wenn wir explizit die Formulierung von derlei Menschenbildern ablehnen, so haben wir es doch mit dem Paradox zu tun, dass in jedem Handeln bereits eine implizite Anthropologie mitschwingt. Die fast schon banal anmutende Beobachtung, dass einem Bild vom Menschen auch eine Handlungswirklichkeit korreliert und dass sich von letzterer wiederum auf ein darin vorausgesetztes Menschenbild schließen lässt, sollte in ihrer Tragweite nicht unterschätzt werden. Was ich vom Menschsein und mir selbst denke, was ich für möglich und unmöglich, realistisch und utopisch halte, ob ich vom *homo oeconomicus*, vom *animal rationale*, *animal sociale*, *zoon politikon* – die Liste ließe sich erweitern – spreche, ist nicht nur für den Handlungshorizont des Individuums von erheblicher Bedeutung, sondern zugleich für die soziale Gemeinschaft, in welche dieses Individuum notwendigerweise eingebunden ist. Wolfgang Trillhaas formuliert geradezu paradigmatisch: „Die Ethik ist vom ersten bis zum letzten Satz eine Ausführung der Anthropologie.“<sup>15</sup> Der Satz behielte in seiner Umkehrung dieselbe Gültigkeit: Die Anthropologie ist vom ersten bis zum letzten Satz eine Ausführung der Ethik. Mit Kant können wir damit sowohl von der Anthropologie „in pragmatischer Hinsicht“ als auch „in pragmatischer Absicht“ sprechen.<sup>16</sup>

So steht die gegenwärtige anthropologische Frage vor dem Paradox, dass sie als fraglich und höchst problematisch betrachtet wird, dass es aber angesichts der

<sup>13</sup> Vgl. Polke, C., Dogmatik als Topik des Menschseins. Überlegungen zu einem anthropologisch orientierten Dogmatikverständnis, in: F. M. Brunn u. a. (Hrsg.), *Theologie und Menschenbild. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch, Festgabe für Wilfried Härle zum 65. Geburtstag* (Marburger theologische Studien 100), Leipzig 2007, 53–69.

<sup>14</sup> Vgl. Schoberth, W., *Wozu theologische Anthropologie?*, 54.

<sup>15</sup> Trillhaas, W., *Dogmatik*, Berlin 21967, 177. In Anknüpfung an eine Äußerung aus Trillhaas' *Ethik* betont auch Trutz Rendtorff, dass Ethik ihren Ort auf der Ebene theologischer Anthropologie habe. Vgl. Rendtorff, T., *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Band I (Theologische Wissenschaft 13,1), Stuttgart 21990, 48.

<sup>16</sup> Vgl. Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Philosophische Bibliothek 490), Hamburg 2003, 3–4. Vgl. Jörissen, B., *Anthropologische Hinsichten, pragmatische Absichten. Kants ‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‘ und ihr Bezug zur Anthropologie des Pragmatismus*, in: *Paragrana* 11, 2 (2002), 153–176.

unausweichlichen Präsenz von handlungsleitenden Menschenbildern gleichwohl ihrer Bearbeitung bedarf. Dann aber wäre das Unternehmen Anthropologie eine der dringlichsten Aufgaben in der Gegenwart.

## 1.2 Reinhold Niebuhr als Beitrag zu dieser Debatte

Vor dem Hintergrund dieser Problemskizze erscheint es mir vielversprechend, sich dem Denken eines in Deutschland immer noch vergleichsweise wenig bekannten US-amerikanischen Theologen zuzuwenden, dessen Werk sich zentral um theologische Anthropologie bemüht. Die Rede ist von Reinhold Niebuhr, der schon deshalb von Interesse ist, weil er in den 1930er und 1940er Jahren zu den ersten gehört, die eine eigenständige theologische Anthropologie entwerfen.<sup>17</sup> Für Niebuhr entscheidet sich letzten Endes an der Anthropologie alles, sowohl für die Theologie als auch für die Gesellschaft als Ganze. Sie erwächst in einer Zeit, die sowohl von Niebuhr selbst als auch von vielen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen als Zeit der Krise erlebt worden ist. Niebuhr sucht in diesem Umfeld Orientierung zu gewinnen über die Beschäftigung mit der „Natur“ des Menschen. Im Blick auf die oben benannten allgemeinen Schwierigkeiten der Anthropologie gilt es, in unserer Betrachtung von Niebuhrs Denken uns darüber im Klaren zu sein, dass wir keine anachronistischen Ansprüche an sein Werk stellen dürfen. Fragen, für die wir heute besonders sensibilisiert sind, beispielsweise nach einer inklusiven Anthropologie, stellen sich Niebuhr in dieser Weise noch nicht. Dennoch muss es als Leistung gewürdigt werden, dass er es vermochte, nicht nur Christinnen und Christen eine theologische Anthropologie, welche – wie wir sehen werden – zentral die augustinisch-reformatorische Sündenlehre reaktualisiert, zur Interpretation der eigenen Zeit wieder zugänglich zu machen. Theologische Anthropologie wird bei Niebuhr funktionalisiert als Teil eines insgesamt weitreichenden Projektes kultureller Neuausrichtung. Hier sollen Ressourcen offenbar werden, die auch Nicht-Christinnen und Nicht-Christen für das Miteinander in pluralen Gesellschaften wertschätzen können. Es ist zugleich ein Interpretationsangebot für die Ambivalenzen der Moderne mit vehementem Interesse, dieses unvollendete Projekt Moderne fortzuführen.<sup>18</sup> Die Rezeption von Niebuhrs theologisch-anthropologischem Werk beim zeitgenössischen Historiker Arthur Schlesinger Jr. kann als Beispiel für das Gelingen von Niebuhrs Anliegen gelten, denn in einer

---

<sup>17</sup> Zur Zitationsweise sei an dieser Stelle angemerkt, dass Quellenzitate bewusst in der englischen Originalsprache wiedergegeben werden, da nur so gewährleistet werden kann, dass die Niebuhr'schen Pointen nicht in der Übersetzung verlorengehen. Zudem sind nicht alle Werke Niebuhrs ins Deutsche übersetzt worden. Der Modus der originalsprachlichen Zitation wird auch bei der Sekundärliteratur so weit wie möglich beibehalten.

<sup>18</sup> Die Begrifflichkeit des unvollendeten Projektes Moderne entlehne ich *Habermas, J., Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: W. Welsch (Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Berlin 21994, 177–192.

Rezension zu einer Predigtsammlung Niebuhrs von 1946 äußert er sich wie folgt über dessen Anthropologie: „We all may derive rewarding insights from the Christian conception of man without accepting the Christian drama of sin and salvation as true, but to a believer this is probably a fairly idiotic position.“<sup>19</sup>

Auch andere Aspekte von Niebuhrs theologisch-anthropologischem Werk erscheinen vielversprechend für den Dialog mit der oben skizzierten heutigen Debatte. So betreibt er theologische Anthropologie aus einem spezifisch sozialetischem und pragmatistischem Interesse heraus; seine Theologie zentriert sich geradezu auf die Anthropologie. Über die Anthropologie erweist sich bei ihm die Relevanz des Christentums für die moderne Gesellschaft; er entwirft ein Modell einer *Public Theology* par excellence. Zuletzt seien die Bezüge zur politischen Ethik erwähnt, über die theologische Anthropologie letztlich auf die Verteidigung der Demokratie hinausläuft.

Dieses Profil von Niebuhrs Theologie, das im Verlauf der Arbeit zu erhellen sein wird, ist so populär geworden, dass Mark Hulsether zu Recht Ende der 1990er Jahre festgestellt hat: „Niebuhr has been studied *ad nauseum*, especially from theological perspectives“.<sup>20</sup> In der Tat gibt es eine fast unüberblickbare Zahl an insbesondere englischsprachigen Dissertationen und Veröffentlichungen zu Niebuhr, die sich in den letzten Jahren noch stark vermehrt haben.

### 1.3 Zur Niebuhr-Rezeption

Reinhold Niebuhr gilt heutzutage weithin als der wirkmächtigste US-amerikanische Theologe des 20. Jahrhunderts.<sup>21</sup> Sein Einfluss war und ist besonders spürbar bei Führungspersönlichkeiten, sei es bei US-amerikanischen Präsidenten wie Jimmy Carter und Barack Obama, sei es bei Theologen wie Martin Luther King, sei es bei Philosophen wie Cornel West oder der politischen Philosophin Jean Bethke Elshtain.<sup>22</sup> In der englischsprachigen Welt ist Niebuhrs Den-

<sup>19</sup> *Schlesinger, A., Jr.*, Niebuhr's Vision of Our Time. Rez. Reinhold Niebuhr, *Discerning the Signs of the Times*, in: *The Nation* 162, 25 (1946), 753–754, 754.

<sup>20</sup> *Hulsether, M.*, Building a Protestant Left. *Christianity and Crisis Magazine*, 1941–1993, Knoxville 1999, xxx [Hervorhebung im Original].

<sup>21</sup> Niebuhrs Tochter Elisabeth Sifton relativiert den „Niebuhr-Mythos“ des allseits einflussreichen Theologen in der Hinsicht, dass sich das Gros US-amerikanischer protestantischer Kirchen kaum für ihn interessiert habe. Vgl. *Sifton, E.*, *The Serenity Prayer. Faith and Politics in Times of Peace and War*, New York 2005, 316–317.

<sup>22</sup> Vgl. *Lovin, R. W.*, Reinhold Niebuhr: Impact and Implications, in: *Political Theology* 6, 4 (2005), 459–471, 464: „From Martin Luther King in jail in Birmingham to John Foster Dulles at the State Department, hundreds of people in leadership positions consciously drew guidance and inspiration from Reinhold Niebuhr, and thousands more followed his ideas without knowing exactly where they came from.“

Selbst Stanley Hauerwas, einer von Niebuhrs schärfsten theologischen Gegnern, betont seine Wertschätzung von Niebuhrs Denken, wenn er auch fast ausnahmslos anderer Meinung sei als

ken stets bedeutsam gewesen, wengleich es durch verschiedentliche Kritik von feministischer Seite, aus der *Black Theology* und aus befreiungstheologischer Perspektive lange Zeit in den Hintergrund gerückt war. Doch seit den frühen 2000er Jahren ist Niebuhr erneut zu enormer Prominenz gelangt, wovon nicht nur die 2003 gegründete Niebuhr-Society Zeugnis ablegt. Plötzlich gelten im Blick auf die US-amerikanische Außenpolitik nach 9/11 Niebuhrs Christlicher Realismus und seine Warnungen vor US-amerikanischer Hybris als hochaktuell.<sup>23</sup> Dabei ist es bezeichnend, dass seine Rezipientinnen und Rezipienten vielfach von außerhalb der Theologie einen Zugang zu seinem Denken finden. Mit Barack Obamas Präsidentschaft hat Niebuhrs Werk einen erneuten Bedeutungsschub bekommen, nannte dieser Niebuhr doch „one of my favorite philosophers“.<sup>24</sup> Eine ganze Niebuhr-„Industrie“ folgte und analysierte Obamas politische Äußerungen auf ihren Niebuhr’schen Kern.<sup>25</sup> Mehrere Arbeiten zu Niebuhr und der Frage „Why Niebuhr Now?“<sup>26</sup> oder „Why Niebuhr Matters“<sup>27</sup> folgten. Im Frühjahr 2017 erschien der vom Emmy-Preisträger Martin Doblmeier produzierte Film *An American Conscience. The Reinhold Niebuhr Story*, in dem Niebuhrs Einfluss auf den Gang US-amerikanischer Geschichte im 20. Jahrhundert dargestellt wird. Der Filmemacher sieht dies als Beitrag, das Interesse „in the link between faith and action, faithfulness and a sense of collective responsibility“ zu wecken.<sup>28</sup> Es soll hier nicht das Niebuhr-Revival in seiner Vielfalt und Ambivalenz ausgeführt werden; diese Arbeit ist bereits erfolgreich geleistet worden und wir werden punktuell an anderer Stelle hierauf zurückkommen.<sup>29</sup>

---

dieser. Vgl. das Interview mit Stanley Hauerwas in *Doblmeier, M., An American Conscience. The Reinhold Niebuhr Story* 2017.

<sup>23</sup> Vgl. *Elshtain, J. B.*, Foreword, in: E. Patterson (Hrsg.), *The Christian Realists. Reassessing the Contributions of Niebuhr and his Contemporaries*, Lanham 2003, v–vii, v: „If there ever was a time for that complex mode of thought called Christian realism, that time is now.“

<sup>24</sup> *Brooks, D.*, Obama, Gospel and Verse, in: *The New York Times*, 26. April 2007, A25.

<sup>25</sup> Vgl. *Judis, J. B.*, Obama, Niebuhr, and U.S. Politics, <https://newrepublic.com/article/71872/obama-niebuhr-and-us-politics>, <31.08.2018>; *Burke, D.*, Obama Evokes Niebuhr, Black Church, in: *The Christian Century* 128, 3 (2011), 14–15; *Holder, R. W./Josephson, P. B.*, Obama, Romney, and Christian Realism, in: *Society* 49, 5 (2012), 439–443; *Holder, R. W./Josephson, P. B.*, The Irony of Barack Obama. Barack Obama, Reinhold Niebuhr, and the Problem of Christian Statecraft, Farnham 2012; *Dorrien, G.*, The Obama Question. A Progressive Perspective, Lanham, Maryland 2012; *Holder, R. W./Josephson, P. B.*, Obama’s Niebuhr Problem, in: *Church History* 82, 3 (2013), 678–687; *Yoffie, E. H.*, The Theology Behind Obama’s Speech on ISIS, <http://time.com/3378408/the-theology-behind-obamas-speech-on-isis/>, <31.08.2018>; *Tooley, M.*, Obama, Lincoln & Niebuhr, <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/02/obama-lincoln-niebuhr>, <31.08.2018>.

<sup>26</sup> *Diggins, J. P.*, *Why Niebuhr now?*, Chicago 2011.

<sup>27</sup> *Lemert, C. C.*, *Why Niebuhr Matters*, New Haven 2011.

<sup>28</sup> Das Zitat ist mit freundlicher Genehmigung aus der persönlichen Korrespondenz (E-Mail vom 9. Januar 2017) mit dem Filmemacher entnommen.

<sup>29</sup> Richard Crouter analysiert das Niebuhr-Revival unter der Frage „Why Niebuhr in a New Era“ in seinem 2010 veröffentlichten Buch *Crouter, R., Reinhold Niebuhr on Politics, Religion, and Christian Faith*, New York 2010, 3–18. Auch Scott Paeth bietet einen prägnanten Überblick

Vor dem Hintergrund dieser Prominenz von Niebuhrs Denken ist die deutschsprachige Niebuhr-Rezeption ernüchternd schmal, zumal sich bereits in historischer und biografischer Hinsicht Anknüpfungspunkte ergeben hätten. Zwar ist ein Teil von Niebuhrs Werken ins Deutsche übersetzt worden, aber bis heute mangelt es an einer – zwar einst geplanten, doch nie veröffentlichten – Übersetzung seines anthropologischen Hauptwerks *The Nature and Destiny of Man*.<sup>30</sup> Nicht nur die sprachliche Barriere, auch die Eigenart, wie Niebuhr Theologie treibt, haben seiner Wirkung in Deutschland entgegengestanden. Obwohl ein bekanntes Arbeitsbuch zur theologischen Anthropologie Niebuhr nicht heranzieht, betont der Autor zum 100. Geburtstag Niebuhrs: „Was er [sc. Niebuhr] zu fragen lehrte und zu sagen hatte, mag lange Zeit von einer kontinentalen Abneigung gegen einen amerikanischen Pragmatismus verstellt worden sein. Dennoch bildet sein intellektueller Lebenslauf bis heute eine Herausforderung“.<sup>31</sup> 1940 veröffentlicht der Schwede George Hammar ein Buch zum Christlichen Realismus und beklagt: „Usually an inexcusable ignorance of American theology is found in Europe.“<sup>32</sup> Heinz-Horst Schrey erzählt die Anekdote, wie er 1937 einem bekannten deutschen theologischen Verlag vorschlug, Niebuhrs Bücher zu übersetzen, der Verlag dies allerdings „mit der stolzen Bemerkung abgelehnt hatte, daß doch wohl die deutsche Theologie nicht viel von Amerika lernen könne!“<sup>33</sup> 1948 beklagt Klaus Dockhorn, dass die US-amerikanische Theologie zwar die europäische sehr gut kenne, andersherum allerdings die deutsche Theologie „provinzialisiert“ sei und sich erst einmal richtig mit der US-amerikanischen Theologie beschäftigen müsse, bevor sie sich ein Urteil erlaube.<sup>34</sup> Interessanterweise spricht Christian Schwarke

---

über Kritik und Rezeption Niebuhrs in *Paeth, S. R., The Niebuhr Brothers for Armchair Theologians (Armchair Theologians Series), Louisville, Kentucky 2014, 153–174. Die einzige mir bekannte deutschsprachige Veröffentlichung zum US-amerikanischen Niebuhr-Revival ist Beinart, P., Wiedergeburt des Liberalismus, in: Die Zeit, 28. September 2006, 54.*

- <sup>30</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Brief an Ursula M. Niebuhr, 8. September 1946, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr, San Francisco 1991, 202–203, 202.*
- <sup>31</sup> *Frey, C., Advokat des Individuums. Zum hundersten Geburtstag Reinhold Niebuhrs, in: Evangelische Kommentare 25, 7 (1992), 410–411, 410. Christofer Freys Arbeitsbuch zur theologischen Anthropologie bezieht sich insbesondere auf Rudolf Bultmann, Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner, vgl. Frey, C., Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung, Stuttgart 1979.*
- <sup>32</sup> *Hammar, G., Christian Realism in Contemporary American Theology. A Study of Reinhold Niebuhr, W. M. Horton, and H. P. van Dusen (Preceded by a General and Historical Survey), Uppsala 1940, vii.*
- <sup>33</sup> *Schrey, H.-H., Rez. Reinhold Niebuhr, Jenseits der Tragödie, Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis, in: Theologische Literaturzeitung 74, 6 (1949), 354–355, 354.*
- <sup>34</sup> Vgl. *Dockhorn, K., „Angelsächsische“ und „kontinentale“ Theologie, in: Evangelische Theologie 8, 11 (1948), 501–515, 515.*

noch 1991 von der „Unbekanntheit nordamerikanischer Theologie in der Bundesrepublik“.<sup>35</sup> Auch in jüngerer Zeit begegnen wir ähnlichen Diagnosen.<sup>36</sup>

Zwar wurde Niebuhr 2005 als einer der „Klassiker der Theologie“ verhandelt,<sup>37</sup> aber die wenigen ihm gewidmeten Publikationen legen davon Zeugnis ab, dass der mit einer solchen Bezeichnung verbundene Anspruch in der Forschung noch nicht eingeholt worden ist. Erfreulicherweise gibt es seit einiger Zeit das Bestreben, Niebuhr „für den deutschsprachigen und transatlantischen Diskurs“ im Rahmen der Debatte um „Öffentliche Theologie“ aufzunehmen.<sup>38</sup> Diejenigen Arbeiten, die in den 1950er und 1960er Jahren über Reinhold Niebuhr in deutscher Sprache verfasst worden sind, lassen sich zumeist auf eine persönliche Bekanntschaft mit Niebuhr oder der US-amerikanischen Theologie zurückführen.<sup>39</sup> Diese Arbeiten haben sich mit Ausnahme von Dietz Langes Gesamtdarstellung<sup>40</sup> auf Einzelfragen verlegt und die politische Dimension seiner theologischen Anthropologie häufig nicht wahrgenommen oder ausgeblendet.<sup>41</sup> Niebuhrs Demokra-

<sup>35</sup> *Schwarke, C.*, Jesus kam nach Washington. Die Legitimation der amerikanischen Demokratie aus dem Geist des Protestantismus, Gütersloh 1991, 11.

<sup>36</sup> Vgl. *Polke, C.*, American Geist – protestantischer Spirit. Gary L. Dorrien schreibt amerikanische Theologiegeschichte, in: *Evangelische Theologie* 72, 2 (2012), 155–158, 155.

<sup>37</sup> Vgl. *Crouter, R.*, Reinhold Niebuhr (1892–1971) und H. Richard Niebuhr (1894–1962), in: F. W. Graf (Hrsg.), *Klassiker der Theologie*. Bd. 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner (Beck'sche Reihe 1631), München 2005, 258–288.

<sup>38</sup> Vgl. *Schössler, D./Plathow, M.*, Vorwort, in: Dies. (Hrsg.), *Öffentliche Theologie und Internationale Politik*. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs (Transatlantische Beziehungen), Wiesbaden 2013, 9–11, 9.

<sup>39</sup> Die Dissertation *Maier, A.*, Das Menschenbild Reinhold Niebuhrs. Der Mensch in Gemeinschaft und Geschichte (Diss.), Erlangen 1951 entstand unter der Betreuung des Philosophen Hans Kuhn, der unter Nazi-Herrschaft in die USA emigrierte und mit Niebuhrs Denken vertraut war. Vgl. *Kuhn, H.*, Charity and Contemplation. Comments on Reinhold Niebuhr's Gifford Lectures, Volume Two, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 4, 3 (1944), 420–433. *Hofmann, H.*, Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 4), Zürich 1954 schrieb seine Dissertation unter Emil Brunner, der mit Niebuhr befreundet war. *Weichenhan, O.*, Die sozioethischen Voraussetzungen und Zielsetzungen der Theologie Reinhold Niebuhrs (Diss.), Göttingen 1954 studierte eine Zeit lang am Eden Theological Seminary, an dem die Niebuhr-Brüder studiert hatten und H. Richard Niebuhr später lehrte. *Neubauer, R.*, Geschenke und umkämpfte Gerechtigkeit. Eine Untersuchung zur Theologie und Sozialethik Reinhold Niebuhrs im Blick auf Martin Luther (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 12), Göttingen 1963 begegnet Niebuhrs Denken während eines Auslandsstudiums in Princeton unter Paul Lehmann. *Lange, D.*, Christlicher Glaube und soziale Probleme. Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs, Gütersloh 1964 schreibt seine Arbeit wiederum unter dem Brunner-Schüler Gerhard Ebeling; außerdem hatte Lange zeitweise in Chicago studiert. *Ansons, G. J.*, Untersuchung über die Wahrheit bei Reinhold Niebuhr. Beitrag zu seiner Anthropologie (Diss.), Hamburg 1964 wurde von Helmut Thielicke betreut, der mit Niebuhr bekannt war.

<sup>40</sup> Vgl. *Lange, D.*, Christlicher Glaube und soziale Probleme.

<sup>41</sup> Hans Hofmann untersucht allein die Sündenlehre Niebuhrs und lässt die Demokratietheorie außer Acht. Vgl. *Hofmann, H.*, Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde. In Reinhard Neubauers Untersuchung, die sich auf die Lutherrezeption Niebuhrs fokussiert, kommt die Demokratietheorie, wie sie sich in *The Nature and Destiny of Man* findet, kurz in

tietheorie wurde bemerkenswerterweise in Deutschland kaum rezipiert, obwohl sie insbesondere den westdeutschen Protestantismus in seiner teils mühsamen und langwierigen Neupositionierung zur Demokratie hätte unterstützen können. Die Demokratiedenkschrift der EKD von 1985, *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe*,<sup>42</sup> trifft sich in vielen Aspekten mit Gedanken, die man bereits viele Jahre zuvor bei Niebuhr hätte entdecken können. Es blieb zunächst Politikern wie Willy Brandt vorbehalten, sich positiv zu Niebuhrs Denken zu äußern. In seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des „Reinhold Niebuhr Award“ 1972 betonte Brandt, dass Niebuhr einer der bekanntesten US-amerikanischen Theologen in Europa und Deutschland sei und ihm viele zu Dank verpflichtet seien, weil Niebuhr während des Krieges die „Idee des besseren Deutschland“ wach gehalten habe.<sup>43</sup> Brandt hob die enge Beziehung von Niebuhrs theologischer Ethik zu seinen eigenen politischen Anstrengungen hervor und betonte: „Wherever the representatives of modern social policy and democratic socialism reflect on the moral foundations of their principles, their thoughts are bound to turn to Reinhold Niebuhr.“<sup>44</sup> In der neueren deutschsprachigen Forschung zeigt sich ein allmähliches Interesse an Niebuhrs Verbindung von Theologie und Politik.<sup>45</sup> Einige Untersuchungen aus den 1990er Jahren

---

den Blick, nicht jedoch *The Children of Light and the Children of Darkness*. Vgl. Neubauer, R., Geschenke und umkämpfte Gerechtigkeit. Gunars Ansons Arbeit nimmt diese schon aus ihrer Ausrichtung auf das Wahrheitsverständnis Niebuhrs nicht in den Blick. Vgl. Ansons, G. J., Untersuchung über die Wahrheit bei Reinhold Niebuhr. In Milenko Andjelics vergleichender Studie zu Reinhold Niebuhr und Walter Rauschenbusch ist die politische Dimension im Blick; Niebuhrs Demokratietheorie wird allerdings nicht explizit behandelt. Vgl. Andjelic, M., Christlicher Glaube als prophetische Religion. Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr (Internationale Theologie 3), Frankfurt am Main 1998. Eine Ausnahme hierzu bildet die unveröffentlichte Arbeit Schönweiß, G., Reinhold Niebuhrs politische Ethik und ihre Stellung innerhalb der gegenwärtigen Theologie (Diss.), Erlangen 1956, die von Paul Althaus und Walter Künneth begutachtet wurde.

<sup>42</sup> Vgl. *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, Gütersloh 1990.

<sup>43</sup> Vgl. Brandt, W., Englische Übersetzung der Rede anlässlich der Verleihung des Reinhold Niebuhr Award, 26. September 1972, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 69. Der Reinhold Niebuhr Award mit einem Preisgeld von 5.000\$ war nach dem Tode Niebuhrs von Freundinnen und Freunden sowie Kolleginnen und Kollegen eingerichtet worden, allerdings nach nur wenigen Jahren wieder eingestellt worden, als die weitere Finanzierung nicht gesichert werden konnte. Vgl. Brown, C. C., Niebuhr and His Age. Reinhold Niebuhr's Prophetic Role and Legacy, Harrisburg, Pennsylvania 2002, 246.

<sup>44</sup> Brandt, W., Englische Übersetzung der Rede anlässlich der Verleihung des Reinhold Niebuhr Award, 26. September 1972.

<sup>45</sup> Christian Schwärke hat sich der Untersuchung des US-amerikanischen Demokratieverständnisses in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewidmet und zeichnet dabei eine Entwicklung von einem idealistischen Verständnis vor dem Ersten Weltkrieg zu einem realistischen Verständnis im Umfeld des Zweiten Weltkrieges nach. Er ordnet Niebuhr in die letztere Entwicklung ein. Vgl. Schwärke, C., Jesus kam nach Washington. Frederike van Oorschot untersucht Niebuhrs Demokratieverständnis in Hinblick auf einen Vergleich mit Max Stackhouse. Vgl. van Oorschot, F., Reinhold Niebuhrs Einfluss auf die „public theology“. Dargestellt am Beispiel von

lassen sich als erste Versuche verstehen, Niebuhr auch für die hiesige Diskussion zu gewinnen.<sup>46</sup> Punktuell wird die Relevanz Niebuhrs für die Politikwissenschaft gesehen<sup>47</sup> – Grund genug, dass auch die Theologie hierzulande diesen Denker für sich (wieder-)entdeckt.

## 1.4 Zur Anlage der Arbeit

Was kann die vorliegende Arbeit vor dem Hintergrund der Forschungslage noch Neues zur Diskussion beitragen? Der grundlegende Unterschied zu den bisherigen Arbeiten zu Niebuhr, insbesondere aus dem deutschsprachigen Raum, liegt in dem Zugang über die oben dargestellte Problemstellung theologischer Anthropologie innerhalb der Theologie wie auch der weiteren anthropologischen Diskussion. Die Studie versteht sich daher auch als wichtige Ergänzung zu Dietz Langes Dissertation aus dem Jahre 1964, welche weniger von einer solchen konkreten Fragestellung ausgeht, als sie vielmehr von dem generellen Interesse an der Bekanntmachung Niebuhrs in den 1960er Jahren getragen ist.<sup>48</sup> Die vorliegende Arbeit berührt sich mit der mittlerweile schon 16 Jahre zurückliegenden Untersuchung Christian Schwarkes,<sup>49</sup> indem sie das Niebuhr'sche Beziehungsgeflecht von

---

Max L. Stackhouse, in: D. Schössler/M. Plathow (Hrsg.), *Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs (Transatlantische Beziehungen)*, Wiesbaden 2013. Nina-Dorothee Mützlitz plädiert in Bezug auf Niebuhrs theologisch-politisches Denken „für eine christliche Verwurzelung des Demokratiebegriffes, da dadurch gewährleistet wird, dass der Begriff nicht willkürlich wird, sondern an ein bestimmtes Menschenverständnis gebunden bleibt.“ Vgl. *Mützlitz, N.-D.*, Grenzen der Freiheit. Reinhold Niebuhrs theologisch-politischer Beitrag für eine demokratische Gesellschaft, in: D. Schössler/M. Plathow (Hrsg.), *Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs (Transatlantische Beziehungen)*, Wiesbaden 2013, 127–146, 144. Aktuell beschäftigt sich Dominik Gautier mit dem Denken Niebuhrs in Hinblick auf die Auseinandersetzung mit James Cones Theologie unter dem Stichwort Rassismus, nimmt allerdings auch andere politische Dimensionen seines Denkens in den Blick. Vgl. *Gautier, D.*, Reinhold Niebuhrs Christlicher Realismus, das Social Gospel und die Realität des Rassismus, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 18 (2013), 168–180; *Gautier, D.*, Weshalb die Kirche (k)eine Pazifistin ist: Reinhold Niebuhrs Christlicher Realismus und John Howard Yoders Politik Jesu, in: J. Rahner/A. Strübind (Hrsg.), *Begegnungen – Entgegnungen. Beiträge zur modernen Gottesfrage, kontextuellen Theologie und Ökumene*, Festgabe für Ulrike Link-Wieczorek zum 60. Geburtstag (Beihefte zur ökumenischen Rundschau 102), Leipzig 2015, 56–69.

<sup>46</sup> Vgl. *Schwarke, C.*, Jesus kam nach Washington; *Splinter, D.*, Theologie zwischen den Welten. Reinhold Niebuhr und die „Deutsche Evangelische Synode von Nord-Amerika“ 1892–1928 (Theologische Studien), Aachen 1998; *Andjelic, M.*, Christlicher Glaube als prophetische Religion.

<sup>47</sup> Vgl. *Rohde, C.*, Das Bild des politisch handelnden Menschen im Christlichen Realismus Reinhold Niebuhrs unter Berücksichtigung der internationalen Politik (Politische Wissenschaft und Zeitgeschichte 3), Neuried 1996; *Rohde, C.*, Reinhold Niebuhr. Die Geburt des Christlichen Realismus aus dem Geist des Widerstandes (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 185), Berlin 2016.

<sup>48</sup> Vgl. *Lange, D.*, Christlicher Glaube und soziale Probleme.

<sup>49</sup> Vgl. *Schwarke, C.*, Jesus kam nach Washington.

Theologie und Politik eruiert und auf die theologisch-anthropologische Fundierung von Niebuhrs Demokratieverständnis zuläuft. Während Niebuhr in dem von Schwarke skizzierten Narrativ der Verhältnisbestimmung von Demokratie und Protestantismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einer unter vielen Protagonisten ist, wird hier nun Reinhold Niebuhr explizit in den Fokus gerückt. Wenngleich diese Arbeit großen Wert auf die Kontextualisierung des Niebuhr'schen Entwurfs legt, so ist sie doch nicht als primär historische Arbeit, vergleichbar derjenigen Dieter Splinters,<sup>50</sup> zu verstehen. Vielmehr dient die Ausarbeitung der Hintergründe dazu, das Denken Niebuhrs gerade in seinem systematischen Zugriff auf die situativen Kontexte zu erhellen. Sie wird damit auch das spezifische Profil von Niebuhrs *Public Theology* herausstellen und will für den hiesigen Diskurs um die öffentliche Rolle der Theologie anregend wirken. Mehr als die bisherigen deutschsprachigen Arbeiten zu Niebuhr legt diese Dissertation Wert auf die Herausarbeitung des spezifisch pragmatistischen Profils von Reinhold Niebuhrs Theologie, das in der neueren Forschung diskutiert wird und meines Erachtens als entscheidender Faktor für die extrem gegensätzlichen Beurteilungen von Niebuhrs Werk in der Rezeption gelten muss.

Anders als bisherige Studien zu Niebuhr wird sich diese Arbeit zu dem enormen Anstieg an populärer und wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit seinem Denken seit der Niebuhr-Renaissance der 2000er Jahre verhalten. Trotz der in Niebuhrs Denk- und Arbeitsstil begründeten Probleme bei der Ausarbeitung von Rezeptionsverhältnissen oder stringenten Begrifflichkeiten legt diese Arbeit Wert auf eine tiefgründige, auch begriffsgeschichtliche Auseinandersetzung mit zentralen Denkfiguren Niebuhrs wie etwa dem Krisenbegriff, dem Zivilisations- und Kulturbegriff sowie der Aufnahme des Tragischen und der Tragödie. Diese sowie die übrigen hier gestellten Aufgaben werden zudem nicht nur anhand der gedruckten Werke Niebuhrs sowie der Forschungsliteratur bearbeitet, sondern auch auf Grundlage eines umfangreichen Korpus von Archivmaterial. Die Durchsicht und Verarbeitung unzähliger unveröffentlichter Briefe, Werkskizzen, Interview-Transkripte und Redemanuskripte sowie einiger hundert hierzulande kaum zugänglicher Zeitungs- und Zeitschriftenartikel bietet eine deutlich sicherere Quellenbasis für die hier vertretenen Schlussfolgerungen als dies in anderen Forschungsarbeiten zu Niebuhrs Theologie der Fall ist.<sup>51</sup> Auch die Darstellung der Debattenkontexte, in denen sich Reinhold Niebuhr bewegt, erfolgt häufig anhand von Primärquellen einschließlich ausführlicher Zitate, um den Lesenden einen möglichst direkten Zugang zu wenig bekannten Zusammenhängen zu ermöglichen.

---

<sup>50</sup> Vgl. *Splinter, D.*, Theologie zwischen den Welten. Vgl. auch die Rezension Dietz Langes hierzu *Lange, D.*, Rez. Dieter Splinter, Theologie zwischen den Welten, in: *Theologische Literaturzeitung* (1999), 1152–1154.

<sup>51</sup> Für einen (nicht vollständigen) Überblick zu Niebuhrs Veröffentlichungen vgl. die Bibliografie *Robertson, D. B.*, *Reinhold Niebuhr's Works. A Bibliography*, Boston 1979.

Nicht zuletzt erkennt diese Arbeit große Potenziale für die Anknüpfung an die Gesprächssituation hierzulande und ist daher auch bestrebt, einen Beitrag zur transatlantischen Verständigung innerhalb der Theologie zu leisten: Im Land seiner Vorväter und -mütter ist Reinhold Niebuhr bislang weithin unbekannt geblieben. Das untermauert der anekdotische Verweis darauf, dass Niebuhrs berühmtes Gelassenheitsgebet beispielsweise fälschlich jahrzehntlang dem württembergischen Pietisten Friedrich Oetinger zugeschrieben worden ist.<sup>52</sup>

Es legt sich nahe, sich Reinhold Niebuhrs theologischer Anthropologie in einem diachronen Zugang zu widmen, welcher historischen, biographischen und intellektuellen Entwicklungen angemessen Rechnung trägt. Aus pragmatischen wie sachlichen Gründen beschränkt sich die Arbeit auf einen Zeitrahmen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Diese zeitliche Begrenzung ist angemessen, da Niebuhrs Denken zu diesem Zeitpunkt insofern ausgebildet ist, als die theologischen Grundannahmen mit seinem 1941 und 1943 in zwei Bänden veröffentlichten und allgemein als anthropologischem Hauptwerk betrachteten *The Nature and Destiny of Man* sowie mit seiner Demokratieschrift *The Children of Light and the Children of Darkness* von 1944 die daraus abgeleiteten politischen Konsequenzen erarbeitet sind. Zugleich geht mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges eine zumindest teilweise abgrenzbare Epoche zu Ende, insbesondere im Blick auf die Rolle der Vereinigten Staaten in der Weltpolitik.

Zur Entfaltung von Niebuhrs theologischer Anthropologie geht die Arbeit in einem Dreischritt vor. Im ersten Hauptteil, „Der Weg zu Niebuhrs theologischem Programm“, wird die Frühzeit Niebuhrs bis zu seinem Weggang ans Union Theological Seminary in New York als formative Phase seiner Theologiebildung in den Blick genommen. Dabei wird die Eigenart von Niebuhrs theologischem Profil und Selbstverständnis herausgearbeitet, um vor diesem Hintergrund sein Werk angemessen würdigen zu können. Im Blick auf sein pragmatistisches Theologieverständnis werden in diesem Teil diejenigen historischen, biografischen und theologischen Einflüsse besprochen, die in dieses Modell einfließen. Zwar lässt sich zeitlich mit der *Great Depression* ein grundsätzlicher Wandel in Niebuhrs Denken erkennen, gleichwohl legt der erste Hauptteil die Grundlage, nicht nur Diskontinuitäten, sondern auch deutliche Kontinuitäten in den Blick zu bekommen.

Der zweite Hauptteil, „Das Relevantwerden von Niebuhrs Programm in der Krise“, widmet sich der Neuorientierung von Niebuhrs Denken in den 1930er Jahren im Detail. Dabei rückt seine kritische Gegenwartsdeutung unter dem Krisenbegriff in den Fokus. Um diesem Sprachgebrauch angemessen auf die Spur zu kommen, wird hier ein begriffsgeschichtlicher Untersuchungsgang eingebaut, der

---

<sup>52</sup> Über die Frage der Autorenschaft vgl. *Sifton, E.*, The Serenity Prayer, in: *The Yale Review* 86, 1 (1998), 16–65; *Sifton, E.*, Das Gelassenheits-Gebet. Erinnerungen an Reinhold Niebuhr, München 2001; *Sifton, E.*, The Serenity Prayer; *Wilhelm, T.*, „Gelassenheitsgebet“, <http://www.wlb-stuttgart.de/sammlungen/handschriften/bestand/nachlaesse-und-autographen/oetinger-archiv/gelassenheitsgebet/>, <31.08.2018>.

es ermöglicht, die bewusste Inkorporierung des Krisennarrativs bei Niebuhr zu verstehen. Damit erarbeiten wir uns auch das semantische Rüstzeug, um die unterschiedlich konturierten und sich wandelnden Krisenkonzepte in Niebuhrs Denken erfassen zu können. Daneben wird auch Niebuhrs Modernediagnose besprochen. Auch hier werden Begriffsklärungen von „Zivilisation“ und „Kultur“ von Nöten sein, um der Eigenart dieses bei Niebuhr kontinuierlich begegnenden Sprachgebrauchs habhaft zu werden. Auf dem hierdurch gelegten Fundament geht die Untersuchung der Entwicklung von Niebuhrs theologischem Denken derart nach, dass sie seine Abgrenzungsbestrebungen von intellektuellen und theologischen Strömungen seiner Zeit verfolgt. In dieser Abgrenzungsbewegung wird zunehmend offenbar, wie Niebuhr seine eigene Antwort profiliert.

Der dritte Hauptteil, „Die Entfaltung von Niebuhrs theologischem und gesellschaftlichem Rettungsprogramm“, bietet sodann eine Darstellung von Niebuhrs entfaltetem theologischen Denken anhand seiner theologischen Ethik, seiner theologischen Anthropologie und seiner politischen Philosophie. Hier zeigt sich eine Entwicklung in der Adressatenschaft, zunächst an die Theologie und das Christentum selbst, sodann aber auch an die breitere Gesellschaft. Die explizite Wechselwirkung von Anthropologie und Ethik wird deutlich, wenn Niebuhr in seine theologische Ethik erstmals einen anthropologischen Abschnitt einbaut und wenn in seiner theologischen Anthropologie alles auf die praktische und politische Ethik – in *The Children of Light and the Children of Darkness* dann auf die Verteidigung der Demokratie – hinausläuft. Im Rückblick wird deutlich, dass Niebuhr in allen Phasen seines Denkens den Versuch unternimmt, der Paradoxie des Menschseins habhaft zu werden, um dabei zu erkennen, dass die unaufgebbare und unersetzbare Leistung des Christentums darin besteht, die Polaritäten des Lebens in ihrer Spannung wahrzunehmen und auszudrücken. Die Untersuchung mündet in der Herausstellung des unauflöselichen Zusammenhangs von Theologie und Politik bei Niebuhr sowie dessen ambivalenter Rezeption in Theologie wie Politik und Politikwissenschaft. In unseren Schlussbetrachtungen nehmen wir dann die Ausgangsfrage der einleitenden Problemstellung wieder auf und verorten Niebuhr in den Debattenzusammenhängen von Anthropologie, Ethik, *Public Theology* und der Frage nach einer Krise der Demokratie.

Jede Station von Niebuhrs Denken wird in dieser Arbeit anhand eines maßgebenden Werks entfaltet, wobei immer auch der Zusammenhang zu vorangegangenen wie späteren Werken und anderen zeitgenössischen Publikationen und Äußerungen Niebuhrs in den Blick kommen muss. Da vielfältiges Quellenmaterial aus Archiven wie auch aus in Deutschland zum Teil nur sehr schwer bis gar nicht zugänglichen Publikationen verwendet wird, werden der besseren Nachvollziehbarkeit wegen in den Fußnoten häufig auch längere Zitate angeführt. Aufgrund von Niebuhrs bisweilen changierendem Begriffsgebrauch und der auf konkrete historische Herausforderungen bezogenen pragmatischen Ausrichtung seines Denkens sowie vor dem Hintergrund seines eigenen Selbstverständnisses wäre es

unangemessen, ein systematisches Raster an sein Werk anzulegen und die Arbeit nach diesem zu gliedern. Niebuhr würde damit in ein Korsett gezwängt, das ihm nicht passen kann. Das schließt nun aber nicht aus, dass in unserem chronologischen Gang der Untersuchung die größeren historischen wie systematischen Linien in den Blick kommen. Angesichts der nicht immer sehr tiefgehenden Beschäftigung mit US-amerikanischer Geschichte und Theologie in Deutschland stellt sich die Aufgabe, den Lesenden in jedem Hauptteil einführende Skizzen sowohl zur historischen Lage als auch zu den Entwicklungen im Bereich von Theologie und Kirche an die Hand zu geben, um dadurch Reinhold Niebuhrs Positionen verorten zu können. Die Wandlungsprozesse im US-amerikanischen Protestantismus und die Impulse, die Niebuhr hier setzt, werden erst durch die historische Verortung ersichtlich. Auch, wenn Niebuhrs Denken sich nicht in der Reaktion auf historische Gegebenheiten erschöpft, so muss es doch in enger Beziehung zu diesen verstanden werden. Damit folgt die Arbeit der Aufgabenstellung, wie sie Martin E. Marty bereits 1976 für die Rekonstruktion von Niebuhrs Denken formuliert hat: „[B]oth his *Umwelt*, the surrounding world of his perceptions, and his *Innenwelt*, the interior life that does the perceiving, have to be partially reconstructed if one is to retrieve his thought“<sup>53</sup>. Aus diesem Grund zeichnet die Arbeit Niebuhrs gedankliche Entwicklung weitgehend chronologisch und in Beziehung zu den historischen Fragen nach; die fortlaufende Interpretation orientiert sich an diesem Schema.

Es wäre sachlich unangemessen, den historischen Graben sowie den kulturellen Kontext, aus dem Niebuhrs Denken entsteht, zu vergessen und direkte Antworten Niebuhrs, die er im Ringen mit den Problemen *seiner* Zeit gewonnen hat, auf unsere Fragen applizieren zu wollen. Zu Recht spricht daher Martin E. Marty bereits im Jahre 1976, nur fünf Jahre nach Niebuhrs Tod, von den für uns verlorenen Welten Reinhold Niebuhrs, die es durch Kontextualisierung für uns zu reaktualisieren gilt.<sup>54</sup> „What would Reinie say?“<sup>55</sup> kann daher für uns keine Leitfrage sein und widerspräche zugleich Niebuhrs Ruf in die individuelle Verantwortung für gesellschaftliche Entwicklungen. Allerdings können wir fragen, auf welcher Basis Niebuhr seine Antworten auf die Probleme theologischer Anthropologie gründet und inwiefern wir hieran für die Lösung unserer eigenen Herausforderungen anknüpfen können.

---

<sup>53</sup> Marty, M. E., The Lost Worlds of Reinhold Niebuhr, in: *The American Scholar* 45, 4 (1976), 566–572, 569 [Hervorhebung im Original].

<sup>54</sup> Vgl. Marty, M. E., *The Lost Worlds of Reinhold Niebuhr*.

<sup>55</sup> *Crouter, R., Reinhold Niebuhr on Politics, Religion, and Christian Faith*, 11.



## 2 Der Weg zu Niebuhrs theologischem Programm

### 2.1 Überblick

Reinhold Niebuhr wächst auf und erhält seine theologische Ausbildung zur Zeit der *Progressive Era*; die Ausübung seines Pfarramtes fällt in die bewegten 1920er Jahre. Die gesellschaftlichen und kirchlichen Strömungen und Veränderungen dieser Zeiten hinterlassen ihren Niederschlag auch in seinem Denken. Erst vor dem Hintergrund dieser Ereignisse und Denktraditionen werden Kontinuitätslinien und Anknüpfungspunkte bei Niebuhr deutlich werden, die er zuweilen selbst herunterspielt. Aus diesem Grund bietet der folgende Hauptteil einen dreistufigen Zugang: Zunächst werden die allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen der *Progressive Era* und der 1920er Jahre, die durch den Ersten Weltkrieg einschneidend von einander getrennt werden, cursorisch in den Blick genommen. Sodann fokussiert sich die Darstellung auf theologisch-kirchliche Entwicklungen dieser Jahre mit besonderem Schwerpunkt auf Vorgänge im US-amerikanischen Protestantismus, um Reinhold Niebuhrs Lebens- und Denkweg vor diesem Hintergrund nachzuzeichnen. Der Blick auf Niebuhrs Erstlingswerk *Does Civilization Need Religion?* wird uns sodann ein angemessenes Verständnis seines Denkansatzes und seiner Methode ermöglichen. Ziel ist es, die formativen Grundlagen von Niebuhrs Theologie und deren spezifisches Profil herauszuarbeiten, um hierdurch die Grundlage für den weiteren Gang unserer Untersuchung zu legen. Nur vor dem Hintergrund seines durch praktische Erwägungen geleiteten Interesses werden wir

von Anfang bis Ende unserer Untersuchung im Blick behalten können, warum sich Niebuhr immer wieder den gleichen Themen in unterschiedlichen Facetten widmet, und zwar jeweils in der ihm charakteristischen Darstellungsart.

## 2.2 Historische Einordnung bis 1928

### 2.2.1 Gesellschaftliche Entwicklungen

#### 2.2.1.1 Die *Progressive Era*: 1890 bis 1920

Reinhold Niebuhr wird 1892 in die *Progressive Era* hineingeboren.<sup>56</sup> Sie umfasst im Wesentlichen die Zeit zwischen 1890 und 1920 und damit unter anderem eine wirtschaftliche Depression in den 1890er Jahren, den beginnenden Imperialismus der USA im Umfeld des Spanisch-Amerikanischen Krieges von 1898 und den Ersten Weltkrieg. In dieser komplexen Periode in der Entstehung des modernen Amerika liegt ein deutlicher Fokus auf gesellschaftlichen und politischen Reformen, wobei im Einzelnen umstritten ist, von wem diese ausgehen und auf welche Ursachen die Reformprozesse zurückzuführen sind.<sup>57</sup> Die *Progressive Era* ist eine Zeit, in der sich die USA rapide von einer Agrarnation in eine industrialisierte Gesellschaft verwandeln und Entwicklungen angestoßen werden, welche die folgenden Jahrzehnte bestimmen werden: „The world of small, family farms and sparsely populated settlements was giving way to a modern society of giant corporations, huge factories, and densely populated cities.“<sup>58</sup> Auch der Lebensweg Niebuhrs spiegelt diese gesellschaftlichen Veränderungen wider. Mit dem Eintritt in sein Pfarramt in Detroit, einem der größten industriellen Zentren des Landes, wird Niebuhr mit den sich aus der Industrialisierung ergebenden Folgeproblemen konfrontiert, denen er weder in seiner Kindheit in den ländlichen und abgeschiedenen Gegenden des Mittleren Westens noch in seiner Studienzeit in Yale begegnet war.

Die *Progressive Era* ist gekennzeichnet durch vielfältige Reformprozesse in der Begegnung mit den gesellschaftlichen Veränderungen um die Jahrhundertwende.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Die folgende Darstellung stützt sich vornehmlich auf *Gould, L. L., America in the Progressive Era, 1890–1914* (Seminar Studies in History), Harlow 2001; *McCarr, M. E., A Fierce Discontent. The Rise and Fall of the Progressive Movement in America, 1870–1920*, Oxford 2005; *Piott, S. L., Daily Life in the Progressive Era*, Santa Barbara 2011.

<sup>57</sup> Vgl. zu dieser Frage u. a. *Mann, A.*, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), *The Progressive Era. Liberal Renaissance or Liberal Failure?*, New York 1963, 1–5; *Buenker, J. D./Burnham, J. C./Crunden, R. M.*, Introduction, in: Dies. (Hrsg.), *Progressivism*, Cambridge, Massachusetts 1977, iv–viii; *Gould, L. L., America in the Progressive Era, 1890–1914*, xi–xii.

<sup>58</sup> *Piott, S. L., Daily Life in the Progressive Era*, xi.

<sup>59</sup> In der Forschung ist umstritten, ob sich die vielfältigen Veränderungen und Reformen auf den Einfluss einer mehr oder weniger stark abgegrenzten „Bewegung“ zurückführen lassen. Peter Filene bestreitet deren Existenz: „A diffuse progressive ‚era‘ may have occurred, but a progres-

„What is striking about the Progressive Era is not just its uncommon fascination with reform, but the tremendous level of citizen activism and civic engagement that played such a fundamental part in bringing about change.“<sup>60</sup> Ein wachsendes Konsumentenbewusstsein und eine sich hierüber zunehmend definierende gemeinsame Identität verbinden unterschiedlichste Gruppen in der Forderung nach staatlicher Kontrolle und Verbraucherschutz.<sup>61</sup> Bürger/-innen artikulieren ein zunehmendes Unbehagen an der Monopolstellung von entstehenden Großkonzernen und Trusts, die einen Großteil des Marktes dominieren, und fordern mehr Regulierung durch die Politik ein. Der für das vorausgehende 19. Jahrhundert zentrale Individualismus viktorianischer Kultur gilt im Angesicht der neuen sozialen Herausforderungen vielen Menschen nicht mehr als zeitgemäß.<sup>62</sup> Während der Fokus der sogenannten *Progressives* auf sozialen Fragen liegt, so wird gleichzeitig gegenläufig ein neuer Individualismus propagiert durch die Entwicklungen einer modernen Massenkultur und der zunehmend kommerzialisierten Freizeit.<sup>63</sup>

Um 1900 ist bereits mehr als die Hälfte der Bevölkerung von Industriearbeitsplätzen abhängig und damit direkt von der steigenden Produktivität, der Mechanisierung von Arbeitsprozessen (unter anderem durch Fließbandarbeit und Taylorismus)<sup>64</sup> und den daraus resultierenden Folgen wie niedrigen Löhnen, unregelmäßigen Anstellungsverhältnissen und leichter Austauschbarkeit betroffen. In den Vereinigten Staaten gibt es zu diesem Zeitpunkt keine soziale Absicherung beispielsweise im Krankheitsfall oder bei Arbeitsunfällen. Diese Verhältnisse rufen zunehmend den Widerstand der unter diesen Bedingungen arbeitenden Menschen hervor. So formieren sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts vermehrt Gewerkschaften, und es kommt zu großen Streiks, in denen Verbesserungen eingefordert werden. Die Socialist Party, der Reinhold Niebuhr von 1929 bis 1940 angehören wird, wird 1901 gegründet, und sozialistische Ideen finden zu Beginn des 20. Jahrhunderts weiten Anklang. Insgesamt gesehen ist jedoch nur eine Minderheit

---

sive ‚movement‘ did not. ‚Progressives‘ there were, but of many types – intellectuals, businessmen, farmers, labor unionists, white-collar professionals, politicians; lower, middle and upper class; southerners, easterners, westerners; urban and rural.“ Stattdessen spricht er von „shifting coalitions around different issues, with the specific nature of these coalitions varying on federal, state and local levels, from region to region, and from the first to the second decades of the century.“ Vgl. *Filele, P. G.*, An Obituary for „The Progressive Movement“, in: *American Quarterly* 22, 1 (1970), 20–34, 33. In jüngerer Zeit hat McGerr wieder die These einer Bewegung vertreten, wobei er diese mit der Mittelklasse verbindet. Vgl. *McGerr, M. E.*, *A Fierce Discontent*, 42.

<sup>60</sup> *Piott, S. L.*, *Daily Life in the Progressive Era*, 173.

<sup>61</sup> Vgl. *McGerr, M. E.*, *A Fierce Discontent*, 163.

<sup>62</sup> Vgl. *McGerr, M. E.*, *A Fierce Discontent*, 8–9.

<sup>63</sup> Vgl. *McGerr, M. E.*, *A Fierce Discontent*, 256: „Like other forms of liberation, the pursuit of pleasure challenged the emerging values and practices of progressivism.“

<sup>64</sup> Taylorismus bezeichnet die auf Frederick Winslow Taylor zurückgehenden Methoden zur Effizienzsteigerung von industriellen Arbeitsabläufen, die unter anderem minutiöse Angaben über die maximal zulässige Dauer eines Arbeitsschrittes erforderten. Vgl. *Piott, S. L.*, *Daily Life in the Progressive Era*, 56–57.

der Arbeiterschaft in Gewerkschaften organisiert. Einerseits ist weiterhin der Glaube einflussreich, dass das Individuum und nicht soziale oder wirtschaftliche Umweltfaktoren für die jeweils eigene soziale Position verantwortlich seien. Andererseits werden gewerkschaftliche Aktivitäten vielfach sowohl von Arbeitgebern direkt blockiert als auch von der Bundesregierung zerschlagen. Als prominentes Beispiel lässt sich hierfür der *Pullman Strike* von 1894 anführen, den Präsident Grover Cleveland (1885–1889; 1893–1897) durch Intervention der Armee gewaltsam beenden lässt. Verschiedene Formen des Wohlfahrtskapitalismus richten sich ebenfalls gegen die Bestrebungen gewerkschaftlicher Organisation.<sup>65</sup> Zugleich verringern Gewerkschaften wie die American Federation of Labor ihre eigene Stoßkraft durch eine exklusive Mitgliedschaft, die ungelernete Arbeitskräfte, auf den Arbeitsmarkt drängende Frauen oder Afro-Amerikaner/-innen ausschließt. Trotz dieser Schwierigkeiten sieht die *Progressive Era* die ersten, wenn auch vergleichsweise zögerlichen, Arbeitsschutzgesetzgebungen und verschiedene Initiativen gegen die noch verbreitete Kinderarbeit. Die zugrundeliegende Motivation hierfür hat jedoch weniger mit einer genuinen, grundlegenden Anerkennung allgemeiner Arbeiterrechte zu tun, als mit einem gewachsenen Gefühl sozialer Verantwortung und humanitärem Mitgefühl einzelner Gruppen.<sup>66</sup>

Trotz der fortschreitenden Industrialisierung steckt die wirtschaftliche Modernisierung Amerikas zu dieser Zeit noch in ihren Anfängen, und das Land kann noch in vielfacher Hinsicht als Agrarnation betrachtet werden.<sup>67</sup> Eine wachsende Diskrepanz entsteht zwischen den Urbanisierungszentren und ländlichen Gegenden, die in vielfältiger Weise abgeschnitten sind von den städtischen Entwicklungen. Die ländliche Isolation unterstützt den dort verbreiteten Individualismus, der quer zu dem wachsenden sozialen Bewusstsein progressiver Reformen/-innen steht: „The isolation of the rural family, and the equally isolated nature of the rural community as a whole, had broader consequences. Isolation strengthened the hold of traditions and superstitions and made rural people even more resistant to change.“<sup>68</sup>

Im politischen Bereich lässt sich in diesen Jahren ein Wandel in den grundsätzlichen Einstellungen vieler Menschen in Bezug auf die Rolle der Regierung beobachten. Ein vormals selbstverständliches minimalistisches Verständnis verändert sich hin zu der Forderung nach mehr Regulierung und nimmt damit Entwicklungen der späteren *New Deal*-Zeit vorweg.<sup>69</sup> Ein entscheidender Motor für diesen Wandel in den politischen Einstellungen scheint die wirtschaftliche Depression zwischen 1893 und 1897 gewesen zu sein, in deren Folge etwa ein Fünftel der

<sup>65</sup> Vgl. *McGerr, M. E.*, *A Fierce Discontent*, 143: „[I]t was the courts, both state and federal, that struck blow after blow against [...] organized labor in the 1900s.“

<sup>66</sup> Vgl. *Piott, S. L.*, *Daily Life in the Progressive Era*, 83.

<sup>67</sup> Vgl. *Piott, S. L.*, *Daily Life in the Progressive Era*, 5–6.

<sup>68</sup> *Piott, S. L.*, *Daily Life in the Progressive Era*, 27.

<sup>69</sup> Vgl. *Nonkov, J.*, *Constituting Workers, Protecting Women. Gender, Law and Labor in the Progressive Era and New Deal Years*, Ann Arbor 2010, 1.

Arbeiterschaft ohne Beschäftigung ist und wodurch Fehlentwicklungen der Industrialisierung an breiter Front deutlich werden. Aus dieser Situation heraus verbinden sich vorangegangene fragmentarische Reformbestrebungen.<sup>70</sup> So entsteht die sogenannte People's Party, die trotz ihres kurzen Bestehens als Sinnbild für die Forderung nach mehr Kontrolle durch die Regierung steht und Ausdruck dafür ist, dass die Idee von *laissez faire* weniger Gefolge als zuvor findet.<sup>71</sup> Sowohl der republikanische Präsident Theodore Roosevelt (1901–1909), der auch von Reinhold Niebuhrs Vater verehrt wird, als auch sein späterer demokratischer Nachfolger Woodrow Wilson (1913–1921) verkörpern in der Folge eine solche regulative Politik. Eine Reihe von Gesetzen zum Verbraucherschutz, der Erlass einer Einkommenssteuergesetzgebung und die Verfassungszusätze zur Prohibition und zum Frauenwahlrecht auf nationaler Ebene verdeutlichen ein gewandeltes Verständnis von den Verantwortungsbereichen der Regierung. Gleichzeitig werden in der *Progressive Era* direktere demokratische Partizipationsmöglichkeiten eingefordert. „Progressives generally believed that intelligently directed efforts could effect changes in the environment for the improvement of society. This new attitude inspired countless Americans to undertake some form of citizen activism. There was a widespread belief that the cure for the ills of democracy was more democracy. As a result, progressives sought to empower voters by creating new political mechanisms that would increase citizen participation in politics.“<sup>72</sup>

Eine wesentliche Rolle im Rahmen der Forderung nach Reformen auch im politischen Bereich kommt den Printmedien zu, insbesondere dem populär werdenen investigativen und reformorientierten Journalismus (sogenannte „muckrakers“), welcher soziale Missstände und politische Korruption thematisiert und diesen Themen weite Aufmerksamkeit verschafft. Die Presse wird ebenfalls zum Medium für eine neue Generation intellektueller Sozialkritiker wie Herbert Croly oder Walter Lippmann, die außerhalb der akademischen Welt in einer breiten Öffentlichkeit wirken: „They were attempting to establish a new social role – that of independent social criticism – which demanded a new intellectual style – that of synthesizing the insights which had previously been the property of different specialisms.“<sup>73</sup> Nicht nur dieses praktische Interesse, sondern auch den damit verbundenen synthetisierenden Stil eignet sich Reinhold Niebuhr in der Folge an, der damit in eine Reihe mit jenen Sozialkritikern tritt – zudem wird Niebuhr während seiner gesamten Karriere in Crolys Zeitschrift *The New Republic* veröffentlichen.

<sup>70</sup> Vgl. Thelen, D. P., Social Tensions and the Origins of Progressivism, in: *The Journal of American History* 56, 2 (1969), 323–341, 336–337. Burnham, J. C., Essay 1, in: J. D. Buenker/J. C. Burnham/R. M. Crunden (Hrsg.), *Progressivism*, Cambridge, Massachusetts 1977, 3–29, 5: „[A] number of streams in American reform coalesced for a few years, reinforcing each other so as to cumulate in what contemporaries recognized as progressivism.“

<sup>71</sup> Vgl. Gould, L. L., *America in the Progressive Era, 1890–1914*, 8.

<sup>72</sup> Piott, S. L., *Daily Life in the Progressive Era*, 266.

<sup>73</sup> Bourke, P. F., *The Social Critics and the End of American Innocence. 1907–1921*, in: *Journal of American Studies* 3, 1 (1969), 57–72, 70.

Die Ansichten vieler Reformers/-innen der *Progressive Era* basieren auf der impliziten Annahme, der Mensch sei als rationales Wesen zu verstehen, das – sofern umfassend informiert und gebildet – sich dem gemeinsamen sozialen Guten verschreiben würde.<sup>74</sup> Gerade dieser verbreiteten anthropologischen Grundhaltung können wir kaum genug Bedeutung beimessen, da sie einerseits das Umfeld, in dem Niebuhr zu einer eigenen theologischen Persönlichkeit reift, dominierend prägt, und sie den Fixpunkt bildet, an dem Niebuhrs spätere Liberalismuskritik vehement ansetzen wird. In diesem Kontext sind auch die Reformbestrebungen des Bildungswesens unter John Dewey in Chicago zu verstehen, auf die Niebuhr sehr kritisch reagieren wird. Aus der Einsicht in die prägenden Einflüsse von Umweltfaktoren konnte allzu leicht ein naiver und deterministischer Optimismus abgeleitet werden, der implizierte, dass eine bessere Gestaltung sozialer Verhältnisse alle Probleme menschlichen Miteinanders beheben könne.<sup>75</sup>

Der vielschichtige Reformwille, der die *Progressive Era* kennzeichnet, kommt beim Thema Rassismus an seine Grenzen. Um die Jahrhundertwende leben noch etwa 90 Prozent der Afro-Amerikaner/-innen in den Südstaaten. Hier werden die „Rassentrennung“ (segregation) und die diskriminierenden *Jim Crow*-Gesetze eingeführt, die schwarzen US-Amerikaner/-innen ihre erst kürzlich erworbenen Bürgerrechte faktisch wieder entziehen. 1896 bestätigt gar der Supreme Court diese Regelungen, solange getrennte Einrichtungen „segregated but equal“ sind, und legitimiert damit den institutionalisierten Rassismus. Daneben sehen sich schwarze US-Amerikaner/-innen vielfältigen Diskriminierungen ausgesetzt, weitgehend ohne Chance auf rechtlichen Schutz; auch Lynchmorde werden kaum verfolgt. Viele der Betroffenen widerstehen diesem Rassismus von Beginn an, angefangen beim Boykott von segregierten öffentlichen Verkehrsmitteln bis hin zur publizistischen Kritik afro-amerikanischer Intellektueller. Es kommt zu verschiedenen großen „Rassenkrawallen“ (race riots), beispielsweise 1906 in Atlanta oder 1908 im 55 Kilometer von Niebuhrs Heimatort entfernten Springfield, Illinois. Im Umfeld des Ersten Weltkrieges und der *Great Migration*, in der etwa 500.000 Afro-Amerikaner/-innen in die nördlichen Bundesstaaten ziehen, kommt es auch dort zu einem Anstieg an rassistisch motivierter Gewalt. Reinhold Niebuhr wird mit diesen Entwicklungen spätestens in Detroit konfrontiert, unter anderem als Vorsitzender eines vom Bürgermeister der Stadt einberufenen Committee on Race Relations. 1915 lebt der Ku Klux Klan erneut auf, dessen Polemik sich neben dem „traditionellen“ Rassismus gegen Afro-Amerikaner/-innen nun auch gegen die steigenden Zahlen an Einwandernden aus Süd- und Osteuropa, gegen römisch-katholische und jüdische Menschen richtet. In der *Progressive Era* kommen mehr Immigrantinnen und Immigranten als je zuvor in die Vereinigten Staaten.<sup>76</sup> Zu-

<sup>74</sup> Vgl. *Diner, S. J., A Very Different Age. Americans of the Progressive Era*, New York 1998, 201.

<sup>75</sup> Vgl. *Burnham, J. C., Essay 1, 10*: „The progressives could be optimists because they were fundamentally environmental determinists.“

<sup>76</sup> Vgl. *Diner, S. J., A Very Different Age*, 77.

gleich wird dieser Zustrom nun in der Art reguliert, dass 1902 der *Chinese Exclusion Act* von 1892 erneuert wird, um die Zuwanderung aus China zu begrenzen. Der *Immigration Act* von 1917 erweitert dies auf den Großteil Asiens und macht unter anderem Alphabetisierung zur Voraussetzung für Einwanderung. Der Trend zu einer Drosselung der Einwanderung setzt sich in den 1920er Jahren fort.

Der Erste Weltkrieg bringt in vielerlei Hinsicht die *Progressive Era* ihrem Ende entgegen. Nachdem die Vereinigten Staaten lange Zeit eine Politik der Neutralität verfolgt haben, treten sie im April 1917 als Reaktion auf den unbeschränkten U-Boot-Krieg Deutschlands in den Krieg ein. Gleichwohl sind die USA indirekt bereits vor dem Kriegseintritt durch materielle und finanzielle Unterstützung Großbritanniens involviert.<sup>77</sup> Um für den Krieg zu mobilisieren, wird dieser mit idealistischen Motiven aufgeladen, und so verbindet Präsident Wilson ihn mit dem Kampf für die Demokratie. Die Tatsache, dass viele Kirchen, und auch Niebuhr selbst, sich dieser ideologischen Aufwertung des Ersten Weltkrieges tendenziell unkritisch hingeben, wird in den 1920er Jahren zu einer starken Desillusionierung führen und einem breiten gesellschaftlichen Konsens hin zu Pazifismus und US-amerikanischer Neutralität den Weg bereiten, der im Umfeld des Zweiten Weltkrieges problematisch werden wird.<sup>78</sup> Im Kontext des Ersten Weltkrieges wird die „Amerikanisierung“ der eingewanderten Bevölkerung propagiert, um die Loyalität gegenüber den USA zu gewährleisten. Im Zuge dieses Nationalismus geraten insbesondere deutsche Immigrierende und deren Nachkommen in das Blickfeld der Kritik. Sie machen zur Zeit des Ersten Weltkrieges etwa 13 Prozent der Bevölkerung aus. Mit dem Krieg gelangt das schon länger in der Kritik stehende sogenannte „Bindestrich-Amerikanersein“ endgültig in Verruf und fordert insbesondere viele Deutsch-Amerikaner/-innen zu einem eindeutigen Loyalitätsbekunden zu den USA heraus. Es ist dies der Zeitpunkt, an dem Reinhold Niebuhr sich deutlich als US-Amerikaner definiert und patriotisch für US-amerikanische Ideale einsteht.<sup>79</sup>

Nach Kriegsende wird sehr schnell die Wirtschaft von Kriegs- auf Friedensproduktion umgestellt, was zu einer kurzzeitigen Rezession führt. Außerdem hat der Krieg zu einem Anstieg des Anteils von Frauen in der Arbeitswelt geführt, die nun oft nicht bereit sind, ihre durch die Erwerbstätigkeit neu erworbenen Freiheiten wieder abzugeben. Gerade diese Entwicklungen sind entscheidend für die Einrichtung eines allgemeinen Frauenwahlrechts, wofür *Progressives* seit Längerem kämpfen. Viele US-Amerikaner/-innen sehnen sich jedoch nach Ende des Krieges nach der von Präsident Warren G. Harding (1921–1923) versprochenen Rückkehr zur Normalität, die sich mit einem Fokus auf das Individuum und einer konservativeren Politik verbindet: „For most Americans the end of the war meant the op-

---

<sup>77</sup> Vgl. *McGerr, M. E.*, *A Fierce Discontent*, 279.

<sup>78</sup> Vgl. Kapitel 4.2.2.2 Demokratien im Untergang? und 4.3.1 Die Aufgabe: Verteidigung der Demokratie.

<sup>79</sup> Vgl. Kapitel 2.3.2 Erfahrungen im Detroitter Pfarramt (1915 bis 1928).

portunity to return to everyday life as they remembered it. Historian Robert K. Murray has argued that this longing was actually the search for *a life that was devoid of political and social responsibility*.<sup>80</sup> In diesem Sinne überrascht es auch nicht, dass das letzte Großprojekt Woodrow Wilsons, die Beteiligung der USA im Völkerbund, scheitern musste. „Progressivism and its spirit seemed dead as the 1920s began. Warren G. Harding and Calvin Coolidge were very different presidents from Roosevelt and Wilson, and the sense that government could be used for broad social purposes became anachronistic in the capitalist heyday of the 1920s.“<sup>81</sup> Dies ist das zeitgenössische Umfeld, in welchem Niebuhrs sozialer Aktivismus hervorsteht.

### 2.2.1.2 „Return to Normalcy“: Die 1920er Jahre

Die 1920er Jahre sind vor allem von dem gesellschaftlichen Bewusstsein geprägt, in einer neuen Ära, einem einzigartigen historischen Moment zu leben, in dem sich das Leben der Menschen in allen Facetten zu verwandeln scheint.<sup>82</sup> „We are coming to realize, [...] that we today are probably living in one of the eras of greatest rapidity of change in the history of human institutions“, resümiert das Soziologen-Ehepaar Lynd 1929 im Anschluss an ihre detailreichen soziologischen Untersuchungen der vorangegangenen Jahre.<sup>83</sup> Dieser Wandel vollzieht sich nicht ohne Spannungen. Die populäre Bezeichnung dieser Zeit als „Roaring Twenties“, die zunächst an wirtschaftliche und kulturelle Blüte denken lässt, enthält zumindest schon im Begriff auch eine Anspielung auf das hiermit verbundene „Getöse“.

Politisch macht sich bereits am Ende der Regierungszeit Wilsons das Ende der *Progressive Era* bemerkbar.<sup>84</sup> Die Programme der folgenden Präsidenten Warren G. Harding (1921–1923), Calvin Coolidge (1923–1929) und Herbert Hoover (1929–1933) treffen sich darin, dass sie sich in wirtschaftliche Fragen so wenig wie möglich einmischen. „We want less government in business and more business in government“, fordert Präsident Harding und fasst damit die innenpolitische Stoßrichtung dieser Jahre zusammen.<sup>85</sup> Bereits in diesen Jahren fordert Reinhold Niebuhr das gegenteilige Programm und dabei auch die Beteiligung der Kirchen.

<sup>80</sup> Piott, S. L., *Daily Life in the Progressive Era*, 263 [Hervorhebung T. B.].

<sup>81</sup> Gould, L. L., *America in the Progressive Era, 1890–1914*, 80.

<sup>82</sup> Vgl. Kennedy, D. M., *Freedom from Fear. The American People in Depression and War, 1929–1945* (The Oxford History of the United States 9), New York 2001, 13. Die folgenden Ausführungen zum gesellschaftlichen Hintergrund stützen sich vor allem auf Shannon, D. A., *Twentieth Century America. The Twenties and Thirties* (Twentieth Century America 2), Chicago 1974; Kennedy, D. M., *Freedom from Fear*; Miller, N., *New World Coming. The 1920s and the Making of Modern America*, Cambridge, Massachusetts 2004 sowie Kynig, D. E., *Daily Life in the United States, 1920–1940. How Americans Lived Through the „Roaring Twenties“ and the Great Depression*, Chicago 2004.

<sup>83</sup> Lynd, R. S./Lynd, H. M., *Middletown. A Study in American Culture*, New York 1929/1957, 5.

<sup>84</sup> Vgl. Shannon, D. A., *Twentieth Century America*, 50.

<sup>85</sup> Zitiert nach Miller, N., *New World Coming*, 83.

Ihm geht es um eine Ausweitung demokratischer Methoden auf den wirtschaftlichen Bereich, zunächst unter dem Stichwort „industrial democracy“.<sup>86</sup> In der Sache bleibt dies allerdings ein lebenslanges Interesse. Auch in der Außenpolitik dominieren in den 1920er Jahren wirtschaftliche Fragen um Kriegsschulden, Reparationen und den Erhalt des Friedens im Gefolge des Ersten Weltkrieges. Die Vereinigten Staaten werden zum Kreditgeber europäischer Nationen. Entgegen dem verbreiteten Urteil, dass die USA sich in dieser Zeit außenpolitisch isoliert hätten, betont Nathan Miller: „Americans were willing to have contacts with the outside world – as long as it was on their terms.“<sup>87</sup> Die USA gehören zu den Erstunterzeichnern des sogenannten Kellogg-Briand Pact von 1928, auch als Pariser Vertrag bekannt, der Krieg als politisches Mittel ächtet – ein seinerzeit auch in der US-amerikanischen Christenheit sehr prominentes Projekt.

Von der Regierung unbeeinflusst erleben die USA nach einer vorübergehenden Rezession ab 1923 ein enormes wirtschaftliches Wachstum. „America in the 1920’s belonged to the businessman.“<sup>88</sup> Durch weitgehende Implementierung von Fließbandarbeit und voranschreitende Mechanisierung der Produktionsprozesse wird die Produktivität der Wirtschaft enorm gesteigert, und neue Beschäftigungsbereiche eröffnen sich. Während die Landbevölkerung von dem folgenden Wohlstand weitgehend unberührt bleibt, steigen die Löhne der städtischen Arbeiterschaft an. Diese hat damit Kapital zur Verfügung, das nicht mehr ausschließlich zur Deckung der elementaren Lebenshaltungskosten benötigt wird. Das Zeitalter des Konsums, der durch intensive Werbekampagnen angekurbelt wird, beginnt.

Das Leben vieler Menschen wandelt sich nun nicht nur in Bezug auf ihre Arbeit, sondern bis hinein in die individuelle Lebensführung. Ein Großteil verfügt mittlerweile über ein eigenes Auto und genießt die sich daraus ergebende Mobilität. Bildungseinrichtungen werden verbessert und der Zugang zu ihnen erleichtert. Die gesellschaftliche Rolle der Frau ist im Umbruch. Mit Ausnahme der kulturellen Blüte in der „Harlem Renaissance“<sup>89</sup> oder auch unter den Autorinnen und Autoren der sogenannten „lost generation“<sup>90</sup> geht der generelle Trend hin zu einer kulturellen Vereinheitlichung. Durch die Verbreitung des Radios und eine wachsende Filmindustrie entsteht eine Massenkultur, die einen einheitlichen Erfah-

<sup>86</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *The Church and the Industrial Crisis*, in: *The Biblical World* 54, 6 (1920), 588–592. Vgl. auch Kapitel 4.3.4.1.2 Demokratie und Wirtschaft.

<sup>87</sup> *Miller, N.*, *New World Coming*, 348.

<sup>88</sup> *Shannon, D. A.*, *Twentieth Century America*, 49.

<sup>89</sup> Die Harlem Renaissance war insbesondere in den 1920er Jahren eine kulturelle künstlerische Bewegung unter Afro-Amerikanerinnen und Afro-Amerikanern in New Yorks Stadtteil Harlem. Vgl. *Kypig, D. E.*, *Daily Life in the United States, 1920–1940*, 175–176; *Olszowka, J./Sullivan, M. M./Sheridan, B. R./Hickey, D.*, *America in the Thirties (America in the Twentieth Century)*, Syracuse, New York 2014, 81–84.

<sup>90</sup> Die sogenannte „lost generation“ ist eine von Gertrude Stein geprägte und von Ernest Hemingway popularisierte Bezeichnung für US-amerikanische Schriftsteller/-innen, die unmittelbar von den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges geprägt waren. Vgl. *Bak, H.*, *Art. Lost Generation*, in: S. J. Bronner (Hrsg.), *Encyclopedia of American Studies* 2008–.

runghorizont für Millionen von US-Amerikaner/-innen schafft. Eine ganze Freizeitindustrie ermöglicht die gewünschte Alltagszerstreuung: „Ordinary folk wanted escape from the present“.<sup>91</sup> Damit verbindet sich vielfach ein Rückzug aus dem Politischen: „In fact, one of the remarkable things about the 1920s is the dearth of new political talent. Until the Wall Street crash, talented young men and women devoted themselves almost entirely to the self-directed objectives of getting rich and becoming famous.“<sup>92</sup> Gerade dieser Fakt ist im Blick zu behalten, wenn wir uns sogleich Niebuhrs sozialem und politischem Engagement, das er in dieser Zeit ausbildet, zuwenden. Hier findet sich ein Grund für dessen vehemente Ablehnung und teils polemische Kritik an den ihm gegenwärtigen Individualisierungstendenzen.

Neben die wirtschaftliche Prosperität und die mit ihr einhergehenden kulturellen Innovationen treten in den 1920er Jahren auch vielfältige gesellschaftliche Spannungen. Während die Städte anwachsen, werden die Unterschiede zwischen Stadt und Land immer größer. Nicht nur werden ländliche Gegenden von vielen Entwicklungen erst sehr spät erreicht, sondern seit der Nachkriegszeit steckt die Landwirtschaft in einer schweren Krise. Auch in den Städten zeigen sich die Schattenseiten der Entwicklung, denn trotz steigender Löhne ist der neue Wohlstand äußerst ungleich verteilt.<sup>93</sup> Der Mythos vom „American dream“ vermag diese Spannungen zunächst zu überdecken: „[T]he long-standing and ongoing notion that in America hard-working individuals could improve their lot and achieve economic success continued to obscure the reality that most did not.“<sup>94</sup> Daneben verändert die gestiegene Produktivität durch mechanisierte Prozesse den Arbeitsalltag und macht ihn monotoner. Facharbeiter/-innen können vermehrt durch Hilfskräfte, ältere Arbeitende durch jüngere ersetzt werden. Unregelmäßige Anstellungsverhältnisse und das Fehlen jeder Art von Absicherung gehören weiterhin zum Tagesgeschäft. Als Pfarrer der Detroitser Bethel-Gemeinde erfährt Niebuhr aus erster Hand, was dies im Einzelnen bedeutet, und so setzt hier ein Ernüchterungsprozess ein, der Niebuhrs gesamten weiteren theologischen wie politischen Werdegang prägen wird.<sup>95</sup> Die gewerkschaftlich organisierte Arbeitnehmerschaft kann diesen Entwicklungen kaum etwas entgegensetzen. Verschiedene Streiks während der Phase starker Inflation nach dem Ende des Ersten Weltkrieges werden vielfach in den Medien im Zeichen eines bolschewistischen Umschwungs interpretiert, wodurch die Arbeiterschaft viele Sympathien in der öffentlichen Meinung einbüßt. Zuweilen werden Streiks auch von der Regierung

<sup>91</sup> Miller, N., *New World Coming*, 223.

<sup>92</sup> Miller, N., *New World Coming*, 207.

<sup>93</sup> Vgl. Miller, N., *New World Coming*, 282.

<sup>94</sup> Kynig, D. E., *Daily Life in the United States, 1920–1940*, 165.

<sup>95</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*. Foreword by Martin E. Marty, Louisville, Kentucky 1990, 120: „I think I had better get in contact with more of these victims of our modern industrialism [...]. A little such personal experience will help much to save you from sentimentality.“

niedergeschlagen. Die in der sogenannten *Red Scare* geschürten Ängste vor einem kommunistischen Umschwung führen dazu, dass in den Jahren 1919 und 1920 Bürgerrechte beschnitten und zielgerichtet vermeintlich „Sozialradikale“ verfolgt, inhaftiert oder deportiert werden.

Bedeutender noch als diese Entwicklungen ist das Themenfeld des Rassismus: „If one set of issues dominated the thinking of many Americans in the 1920s, it was the whole constellation of questions surrounding race and race relations.“<sup>96</sup> Vermeintlich wissenschaftlich fundierter Rassismus und Antisemitismus gilt in den 1920er Jahren in vielerlei Kreisen als respektabel. Henry Fords Zeitschrift *The Dearborn Independent* veröffentlicht über Jahre hinweg antisemitische Artikel und hat auf ihrem Höhepunkt eine Leserschaft von etwa 700.000.<sup>97</sup> Die verbreitete Ablehnung all jener, die nicht weiß, angelsächsisch und protestantisch („WASP“) sind, findet in der Popularität des Ku Klux Klans ihren gebündelten Ausdruck. Politisch drückt sie sich in weiterhin restriktiver Einwanderungsgesetzgebung aus, die vor allem römisch-katholische Immigrierende aus Süd- und Osteuropa von der Einreise abhalten soll.<sup>98</sup>

Doch nicht nur durch die Immigration von außen, sondern auch durch eine immense Migrationsbewegung innerhalb der USA verändert sich die demografische Landschaft in diesen Jahren. Bereits während des Ersten Weltkrieges ziehen viele Afro-Amerikaner/-innen aus dem Süden in die Industriezentren des Nordens – ein Trend, der sich auch in den kommenden Jahren fortsetzt. Diejenigen Afro-Amerikaner/-innen, die im Krieg gekämpft haben und nun große Hoffnungen auf einen gesellschaftlichen Wandel setzen, werden jedoch herb enttäuscht und finden sich de facto auch im Norden mit den gleichen Repressalien konfrontiert, denen sie hatten entfliehen wollen. In dem Moment, in dem der Zustrom an Einwanderern abebbt, entdecken Unternehmen schwarze US-Amerikaner, Mexikaner und Frauen als billige Arbeitskräfte. Viele Weiße sehen dadurch ihre Arbeitsplätze gefährdet und verleihen dieser „Besorgnis“ zuweilen gewaltsamen Ausdruck. Es kommt in Folge dessen zu einer großen Anzahl an rassistisch motivierten Ausschreitungen. Trotz all der genannten Entwicklungen ist die Mehrheit der Bevölkerung kaum an gesellschaftlichem Wandel interessiert, sondern orientiert sich an einer die Vorkriegszeit idealisierenden Vorstellung von Normalität und Ruhe. Demgegenüber ist die Zahl der Sozialkritiker/-innen deutlich geringer.

Neben den hier skizzierten gesellschaftlichen Entwicklungen müssen wir uns auch den spezifischeren theologiegeschichtlichen Entwicklungen jener für Niebuhr formativen Phase zuwenden, um seine Originalität aus dem Kontext herausheben zu können.

---

<sup>96</sup> Miller, G. T., *Piety and Profession. American Protestant Theological Education, 1870–1970*, Grand Rapids, Michigan 2007, 387.

<sup>97</sup> Vgl. *Woeste, V. S.*, *Henry Ford's War on Jews and the Legal Battle Against Hate Speech*, Stanford, California 2012, 3.

<sup>98</sup> Vgl. *Miller, G. T.*, *Piety and Profession*, 388.

## 2.2.2 Theologisch-kirchliche Entwicklungen

### 2.2.2.1 Überblick

Dieses Kapitel greift aus den zeitgenössischen Entwicklungen im Bereich von Theologie und Religion diejenigen heraus, die sowohl für Niebuhr selbst, aber auch für die Debattenlage von größter Bedeutung waren. Dabei handelt es sich zunächst um den Streit zwischen sogenanntem „Fundamentalismus“ und „Modernismus“ und damit insbesondere um die intellektuellen Herausforderungen der Moderne und kritische Anfragen auf den Gebieten von historisch-kritischer Forschung und Naturwissenschaften. Sodann wenden wir uns dem nicht zu unterschätzenden Einfluss des Social Gospel zu, der prägend für Niebuhr wird und zugleich eine spätere Angriffsfläche für ihn bietet. Zuletzt nehmen wir die neue alte „Normalität“ der 1920er Jahre aus theologisch-kirchlicher Perspektive in den Blick.

### 2.2.2.2 Begegnungen mit der Moderne: „Modernisten“ und „Fundamentalisten“

Der Kirchenhistoriker Martin E. Marty bezeichnet die Bedeutung der Moderne für US-Amerikaner/-innen zu Beginn des 20. Jahrhunderts als „freedom for new ways of life and threats to cherished old ways. Whatever terms they used to refer to the idea of modernity, these signaled an awareness of the power and promise of science and progress as well as their assaults on tradition.“<sup>99</sup> Innerhalb US-amerikanischer protestantischer Kirchen und Theologie werden unterschiedliche Antworten auf diese Moderne gesucht, die zuweilen in scharfen Konflikt miteinander geraten. Insbesondere die Kontroversen zwischen sogenannten „Modernisten“ und „Fundamentalisten“ in den 1920er Jahren sind hierauf zurückzuführen. Sie nehmen ihren Ausgangspunkt bei der im 19. Jahrhundert sich verbreitenden liberalen Theologie und der sich hiergegen formierenden Opposition, die damit selbst wiederum als dezidiert modernes Phänomen zu bezeichnen ist.

Zwischen einerseits traditionellen Antworten christlicher Theologie auf die intellektuellen Anfragen der Moderne und einer beginnenden grundsätzlichen Abgrenzung von theologischen Traditionen andererseits, suchen gegen Ende des 19. Jahrhunderts mehr und mehr US-amerikanische Theologinnen und Theologen einen dritten Weg der Vermittlung, der sich mit dem Schlagwort liberaler Theologie verbinden lässt. Seit dem 19. Jahrhundert verbringen viele US-amerikanische Studierende mindestens einen Teil ihres Theologiestudiums in Deutschland und transferieren hier gewonnene Impulse in die Heimat. Dabei schließen sie sich vor allem an die Ritschlschule an. Gary Dorrien erläutert: „Ritschl’s emphasis on the practical, historical, ethical mission of Christianity appealed to American religious thinkers who had little taste for metaphysical speculation and who sought a theo-

<sup>99</sup> Marty, M. E., *The Irony of It All, 1898–1919. Modern American Religion Volume 1*, Chicago 1986, 93.

logical rationale for an ascending social gospel movement. In pragmatic America, the empirical orientation of Ritschlian theology was crucial to its influence.“<sup>100</sup> Daneben ist es vor allem Adolf Harnacks Theologie, die – vermittelt durch Studienaufenthalte amerikanischer Theologiestudierender in Deutschland – einen regelrechten „Germanisierungstrend“ US-amerikanischer protestantischer Theologie einleitet.<sup>101</sup> Dieser Einfluss wird sich auch in Reinhold Niebuhrs theologischer Ausbildung bemerkbar machen.

Auf Grundlage der kontinentalen Impulse entwickelt sich in den Vereinigten Staaten eine eigene Tradition liberaler Theologie.<sup>102</sup> Einzelne zuvor punktuell vorhandene Themen sammeln sich etwa ab 1880 in einer bewusst identifizierbaren liberal-theologischen Bewegung innerhalb des US-amerikanischen Protestantismus, die zunehmend an Einfluss im protestantischen Mainstream gewinnt.<sup>103</sup> Wie in Europa versteht sich das Programm liberaler Theologie in den USA als Versuch, christliche Theologie vom Standpunkt moderner Erfahrung und modernen Wissens her zu interpretieren und nicht unter Berufung auf eine externe Autorität.<sup>104</sup> In diesem Sinne ist der US-amerikanische theologische Liberalismus besonders von Fragen nach dem Umgang mit Darwins Evolutionstheorie, der deutschen Bibelkritik und den durch die Industrialisierung hervorgerufenen sozialen Problemen geprägt,<sup>105</sup> ist aber in sich wiederum vielgestaltig. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gelten als bedeutendste Traditionen und Schulbildungen: erstens die prominent am Union Theological Seminary in New York beheimatete Social-Gospel-Bewegung, zweitens eine pragmatistisch, empiristisch, naturalistisch ausgegerichtete Theologie der Divinity School an der Universität von Chicago – dieser Tradition entstammt Niebuhrs Lehrer Douglas Clyde Macintosh – und drittens der an der Universität von Boston vertretene metaphysische Personalismus.<sup>106</sup>

Die durchaus gängigen Unterscheidungen zwischen einem sogenannten „evangelical“ und einem „modernistic“ Liberalismus sind mitunter problematisch, zielen jedoch auf eine unterschiedliche Akzentsetzung innerhalb liberaler Theologie. Dabei wollen die „evangelicals“ mehr als die „modernists“ die Kontinuität mit

---

<sup>100</sup> *Dorrien, G., Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950. The Making of American Liberal Theology* Bd. 2, Louisville, Kentucky 2003, 47.

<sup>101</sup> Vgl. *Hutchison, W. R., The Modernist Impulse in American Protestantism*, Oxford 1976, 122–132.

<sup>102</sup> Vgl. *Dorrien, G., Imagining Progressive Religion, 1805–1900. The Making of American Liberal Theology* Bd. 1, Louisville, Kentucky 2001, xiv.

<sup>103</sup> Vgl. *Hutchison, W. R., The Modernist Impulse in American Protestantism*, 113–114. Auch wenn es innerhalb des römischen Katholizismus in den USA eine liberal-theologische Tradition gegeben hat, so hat sich diese vergleichsweise spät entwickelt und ist weniger prominent in Erscheinung getreten als der liberale Protestantismus; vgl. *Dorrien, G., Imagining Progressive Religion, 1805–1900*, xx.

<sup>104</sup> Vgl. *Dorrien, G., Imagining Progressive Religion, 1805–1900*, xiii.

<sup>105</sup> Vgl. *Dorrien, G., Imagining Progressive Religion, 1805–1900*, xviii.

<sup>106</sup> Vgl. *Dorrien, G., Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 2–3.

der christlichen Tradition betonen.<sup>107</sup> Gary Dorrien macht zu Recht deutlich, dass die Begriffe bereits von Zeitgenossinnen und Zeitgenossen nicht konsistent benutzt werden und mit „modernism“ oft der naturalistisch-empiristische theologische Liberalismus in Chicago bezeichnet wird.<sup>108</sup> Der in Chicago lehrende Theologe Shailer Mathews definiert 1924 in seinem Buch *The Faith of Modernism* diesen vornehmlich als Methode, die sich durch einen empiristischen Zugang zum Christentum ohne normative Vorgaben auszeichnet.<sup>109</sup> Die Hauptdifferenz zwischen dem Chicagoer „Modernismus“ und anderen Varianten liberaler Theologie ist in dem dortigen Versuch zu sehen, Theologie vollkommen naturalistisch und in Analogie zu den Naturwissenschaften zu betreiben und Gott allein als Ausdruck menschlicher Vorstellungen zu verstehen.<sup>110</sup> Die Bezeichnung „Modernismus“ kann allerdings im Anschluss an Martin E. Marty auch generisch, umfassend und generell für die liberale Theologie in den USA genutzt werden, da verschiedene liberal-theologische Schulen in der Frontstellung gegen einen aufbegehrenden „Fundamentalismus“ ein gemeinsames Interesse vertreten.<sup>111</sup> Die „Modernisten“ sind demzufolge „the liberal agents of the modern, progressives who actually wanted to advance the processes of change from within the Protestant core-culture“.<sup>112</sup>

Der Einfluss des Ersten Weltkrieges auf die liberale Theologie in den USA wird in der Forschung unterschiedlich bewertet, insgesamt gesehen hat er jedoch nicht denselben desillusionierenden Effekt wie in Europa. Zwar werden im Zuge der intellektuellen Verarbeitung des Krieges einzelne Konzepte reformuliert, keineswegs kann man jedoch von einer generellen Abkehr vom liberalen Denken in der Theologie sprechen. Ich wende mich hiermit gegen die These von William Hutchison, der Erste Weltkrieg habe unmittelbar zu einem Umdenken innerhalb liberaler Theologie geführt. Dabei ist zu würdigen, dass Hutchison deutlich macht, dass es in Amerika unterschiedliche Verarbeitungsstrategien gegeben hat: Diese reichten von der These, die liberale Sicht nicht grundsätzlich verändern zu müssen, über die Forderung nach einem Wandel innerhalb der Theologie, ohne den liberalen Ansatz völlig zu hinterfragen, bis zur Idee, die Implikationen des Krieges für liberale Doktrinen des Fortschrittes und des Menschen umzusetzen.<sup>113</sup> Dennoch erscheint die Tendenz innerhalb von Theologie und Gesellschaft eher auf der Kontinuität liberalen Denkens zu liegen. Nur so lässt sich auch Reinhold Niebuhrs Denken insbesondere der 1920er Jahre und die sich allmählich entwi-

<sup>107</sup> Zu dieser Problematik vgl. die Ausführungen in *Dorrien, G., Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 10–20.

<sup>108</sup> Vgl. *Dorrien, G., Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 14.

<sup>109</sup> Vgl. *Mathews, S., The Faith of Modernism*, New York 1924; vgl. *Dorrien, G., Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 206.

<sup>110</sup> Vgl. *Dorrien, G., Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 6–7.

<sup>111</sup> Vgl. *Marty, M. E., The Irony of It All, 1898–1919*, 25.

<sup>112</sup> *Marty, M. E., The Irony of It All, 1898–1919*, 13.

<sup>113</sup> Vgl. *Hutchison, W. R., The Modernist Impulse in American Protestantism, 226–256.*

ckelnde Kritik am theologischen Liberalismus verstehen, und nur so wird auch verständlich, warum die Dialektische Theologie erst vergleichsweise spät Aufmerksamkeit in Amerika erregt und tendenziell ambivalent eingeschätzt wird.<sup>114</sup> Auch Martin E. Marty betont, dass einzelne kritische Stimmen innerhalb der Theologie nicht repräsentativ seien für das generelle Klima im US-amerikanischen Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg.<sup>115</sup>

Trotz der weiten Verbreitung „modernistischer“ Ideen vor allem an den theologischen Ausbildungsstätten und damit unter führenden protestantischen Figuren, gewinnen sie nicht den gleichen Einfluss auf Gemeindeebene: „The liberality, however, did not seem to follow the theologians in detail and the conservative laypeople seemed able to be exploited by reactionaries who could always point to the destructive sides of these scientific schools.“<sup>116</sup> Marty macht daher deutlich, dass, obwohl der Beginn des 20. Jahrhunderts häufig mit den Schlagwörtern liberal, „modernistisch“ oder progressiv verbunden wird, „this was also the era in which virtually every enduring and vital American religious conservatism was born.“<sup>117</sup>

Mit dem Aufschwung liberaler Theologie wird zugleich eine vehemente Opposition hervorgerufen, die insbesondere in den 1910er und 1920er Jahren die kirchlichen Diskussionen bestimmt. Diese mit Martin E. Marty als „countermodernists“<sup>118</sup> zu bezeichnende Gruppe umfasst nicht nur ihre „fundamentalistischen“ Mitglieder, wenngleich sich diese in der öffentlichen Wahrnehmung besonders hervortun. Die „Fundamentalisten“ stellen für Zeitgenossinnen und Zeitgenossen lediglich *einen* Teil innerhalb theologisch konservativer Kreise dar.<sup>119</sup> Zu dieser Zeit hat der Begriff „Fundamentalismus“ auch noch nicht die negativen Konnotationen, die ihm später oft beigelegt werden, sondern er wird vielmehr als positive Selbstbezeichnung geprägt, um sich von der teils als abwertend empfundenen Bezeichnung „konservativ“ abzuheben.<sup>120</sup> Der Name der Bewegung geht zurück auf die Pamphlete *The Fundamentals*, die von 1910 bis 1915 veröffentlicht werden.<sup>121</sup> Sie richten sich vor allem an Kirchenleitende und vertreten eine Bandbreite

<sup>114</sup> Zur Rezeption der Dialektischen Theologie vgl. Kapitel 3.1.3.2 „German Fundamentalism“: Die Dialektische Theologie kommt nach Amerika.

<sup>115</sup> Vgl. Marty, M. E., *The Noise of Conflict, 1919–1941*. Modern American Religion Volume 2, Chicago 1986, 42–43.

<sup>116</sup> Marty, M. E., *The Irony of It All, 1898–1919*, 41.

<sup>117</sup> Marty, M. E., *The Irony of It All, 1898–1919*, 193.

<sup>118</sup> „Countermodernism“ ist für Marty der Oberbegriff für die neu-konservative Reaktion auf das Programm der „Modernisten“, nicht nur innerhalb des Christentums. Er nutzt diesen Oberbegriff, da „konservativ“ den neuen Aspekten dieses Konservatismus nicht gerecht werde. Der „Fundamentalismus“ ist entsprechend nur ein Aspekt dieses „countermodernism“. Vgl. Marty, M. E., *The Irony of It All, 1898–1919*, 193–247, insbes. 218–219.

<sup>119</sup> Vgl. Marty, M. E., *The Noise of Conflict, 1919–1941*, 170–171.

<sup>120</sup> Vgl. Marty, M. E., *The Noise of Conflict, 1919–1941*, 160.

<sup>121</sup> Vgl. Hutchison, W. R., *The Modernist Impulse in American Protestantism*, 196.

von konservativen Positionen in Abgrenzung zum „Modernismus“.<sup>122</sup> In Princeton hat die „fundamentalistische“ Bewegung einen prominenten theologischen Vertreter in John Gresham Machen, welcher theologischen Liberalismus „dem Christentum“ scharf gegenüberstellt und diesen Gegensatz zur Wahl zwischen (nicht-christlichem) Humanismus und Christentum stilisiert.<sup>123</sup> Die Pfingstbewegung verbindet sich teils mit dem „Fundamentalismus“, ist aber nicht mit ihm deckungsgleich: „At least in negation they were as one in rejecting much of modernity and all of modernism.“<sup>124</sup> Analog zu den ökumenischen Bestrebungen im liberalen Mainstream-Protestantismus vereinigen sich 1919 „Fundamentalisten“ in der World’s Christian Fundamentals Association.<sup>125</sup>

Der „Fundamentalismus“ muss von der protestantischen „Orthodoxie“, die in den Vereinigten Staaten über weite Strecken des 19. Jahrhunderts bestimmend gewesen ist, abgehoben werden.<sup>126</sup> Seine Anhänger/-innen verstehen sich allerdings selbst als „orthodox“.<sup>127</sup> Martin E. Marty hebt hervor, dass es sich bei diesen „Fundamentalisten“ um etwas völlig Neues handelt: „They [sc. countermodernists] chose to literalize some of the very biblical language that earlier orthodoxy had treated as allegory, metaphor, or as too obscure for precise application to the world of the day’s newspapers. To classify these inventions as conservative is imprecise, since many of them were fresh statements, not retentions.“<sup>128</sup>

Die Auseinandersetzung zwischen „Modernisten“ und „Fundamentalisten“ gelangt zu einem Höhepunkt in den 1920er Jahren und führt zu einer dauerhaften Spaltung des US-amerikanischen Protestantismus. Eine der populärsten und Aufsehen erregendsten zeitgenössischen Kritiken von liberaler Seite ist die 1922 in der First Presbyterian Church in New York gehaltene Predigt „Shall the Fundamentalists Win?“ von Harry Emerson Fosdick, die ihn letztlich seine Pfarrstelle kostet. Hierin fasst Fosdick das inhaltliche Proprium der „Fundamentalisten“ wie folgt zusammen:

*They insist that we must all believe in the historicity of certain special miracles, preeminently the virgin birth of our Lord; that we must believe in a special theory of inspiration – that the original documents of the scripture, which of course we no longer possess, were inerrantly dictated to men a good deal as a man might dictate to a stenographer; that we*

<sup>122</sup> Vgl. Marty, M. E., *The Irony of It All, 1898–1919*, 36.

<sup>123</sup> Vgl. Hutchison, W. R., *The Modernist Impulse in American Protestantism*, 200. John Gresham Machen nutzt den „Fundamentalismus“-Begriff nicht zur Eigenbezeichnung, hatte gegen ihn als Oppositionsbegriff zu „Modernismus“ nichts einzuwenden. vgl. Marty, M. E., *The Noise of Conflict, 1919–1941*, 177.

<sup>124</sup> Marty, M. E., *The Irony of It All, 1898–1919*, 247.

<sup>125</sup> Vgl. Marty, M. E., *The Noise of Conflict, 1919–1941*, 237.

<sup>126</sup> Vgl. Carter, P. A., *The Decline and Revival of the Social Gospel. Social and Political Liberalism in American Protestant Churches, 1920–1940*, Ithaca, New York 1956, 47.

<sup>127</sup> Vgl. Marty, M. E., *The Irony of It All, 1898–1919*, 210; 216.

<sup>128</sup> Marty, M. E., *The Irony of It All, 1898–1919*, 219. Martin E. Marty’s Begriff „countermodernism“ schließt den „Fundamentalismus“ mit ein.

*must believe in a special theory of the atonement – that the blood of our Lord, shed in a substitutionary death, placates an alienated deity and makes possible welcome for the returning sinner; and that we must believe in the second coming of our Lord upon the clouds of heaven to set up a millennium here, as the only way in which God may bring history to a worthy denouement.*<sup>129</sup>

Fosdick kritisiert weniger diese als fundamentale Glaubenssätze markierten Inhalte als problematisch als die intolerante und exklusive Haltung des „Fundamentalismus“ gegenüber liberal gesinnten Christinnen und Christen, denen das Christsein abgesprochen wird.<sup>130</sup> Die Predigt wird weit verbreitet, so auch durch die vor allem unter theologisch liberal ausgerichteten Pfarrern beliebte Zeitschrift *The Christian Century*. Die Antwort der Gegenseite artikuliert sich in John Roach Straton auf die Evolutionstheorie anspielender Parodie „Shall the Funny-Monkeyists Win?“<sup>131</sup> Im Zuge der Auseinandersetzung wird John D. Rockefeller die dem Union Theological Seminary benachbarte, heute berühmte Riverside Church stiften, an der Fosdick 1930 angestellt wird. Reinhold Niebuhr betont in seinem Nachruf auf Fosdick noch 1953: „[T]he battles which Dr. Fosdick won for all of us in his day established ground upon which we still stand.“<sup>132</sup>

Der Kulminationspunkt der Debatte mit höchster Außenwirkung wird mit dem Scopes Trial 1925 markiert. Hintergrund ist der *Butler Act*, ein Gesetz in Tennessee, das, wie in einigen anderen Bundesstaaten auch, das Lehren von Evolutionstheorien in der Schule verbietet. Der junge Biologielehrer John T. Scopes wird von der American Civil Liberties Union unterstützt, um dieses Gesetz anzufechten. Formal ein Erfolg für die „Fundamentalisten“ – denn Scopes verliert den Prozess –, werden diese jedoch in der öffentlichen Wahrnehmung größtenteils diskreditiert. Zwar verfolgt auch Niebuhr diese Debatten, doch hat er wenig Verständnis für die „fundamentalistische“ Seite und schenkt ihr auch in der Folgezeit wenig Aufmerksamkeit. Insgesamt betrachtet, gehören diese Auseinandersetzungen eher zu den intellektuellen Problemen, die Niebuhr als weniger dringlich als die gesellschaftlichen Herausforderungen einschätzt. Gleichwohl sind sie insofern für unsere Untersuchung von Relevanz, als Niebuhr seine eigene Position und Identität gerade auch in Abgrenzung zum „Fundamentalismus“ und den hier skizzierten Debatten entwickelt. Ein bedeutsamerer „positiver“ Einfluss findet sich dann jedoch im Social Gospel.

<sup>129</sup> Fosdick, H. E., Shall the Fundamentalists Win?, in: *The Christian Century* 39, 23 (1922), 713–717, 713–714.

<sup>130</sup> Vgl. Fosdick, H. E., Shall the Fundamentalists Win?, 714.

<sup>131</sup> Zitiert nach Marty, M. E., *The Noise of Conflict, 1919–1941*, 168.

<sup>132</sup> Niebuhr, R., The Significance of Dr. Fosdick in American Religious Thought, in: *Union Seminary Quarterly Review* 8, 4 (1953), 3–6, 6.

### 2.2.2.3 *Social Gospel: Das soziale Gewissen der Kirchen*

In das Umfeld liberaler Theologie in den USA gehört auch die Social-Gospel-Bewegung. Obwohl nicht alle Anhänger/-innen liberaler Theologie dem Social Gospel angehören und nicht alle Social Gospeler theologisch liberal eingestellt sind, finden sich doch viele Schnittmengen.<sup>133</sup> Während die Debatten um „Modernismus“ und „Fundamentalismus“ vor allem intellektuelle Anfragen an das Christentum bearbeiten, widmet sich das Social Gospel vor allem den praktischen und sozialetischen Herausforderungen der Zeit. Seine Wurzeln lassen sich bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen. Im Vergleich zu vorangegangenen sozialreformerischen Ansätzen setzt das Social Gospel einen neuen Akzent in der theologischen Konzeption sozialer Erlösung (social salvation).<sup>134</sup> Trotz einer starken gesellschaftlichen Vision steht hinter dem sozialen Engagement ein genuin theologisches Interesse am Wert der einzelnen Person. Damit unterscheidet es sich in seiner Motivation von den zeitgleich entstehenden Sozialwissenschaften, die der Religion zuweilen lediglich eine funktionale Rolle für die Gesellschaft zuschreiben.<sup>135</sup> Gary Dorrien betont das distinktiv Moderne im Social Gospel: Die Überzeugung, dass das Christentum eine soziale Mission hat, lässt sich auf die biblische Botschaft Jesu zurückführen, aber die Überzeugung, dass diese Mission die Umwandlung der *Strukturen* moderner Gesellschaft im Interesse sozialer Gerechtigkeit beinhaltet, hebt das Social Gospel sowohl von der Alten Kirche als auch vom mittelalterlichen Christentum ab.<sup>136</sup> Den Social Gospelern geht es darum, zu zeigen, inwiefern das Evangelium in Verbindung mit der eigenen Zeit relevant gemacht werden könne.<sup>137</sup> Aus diesem Grund firmiert das Social Gospel lange Zeit unter dem Titel „soziales Christentum“ (social Christianity) oder „angewandtes Christentum“ (applied Christianity) – Niebuhrs Lehrstuhl am Union Theological Seminary, Dodge Professorship for Applied Christianity, stand in dieser Tradition.<sup>138</sup> Das Social Gospel teilt ähnliche Vorstellungen mit dem europäischen religiösen Sozialismus, entwickelt sich aber als genuin US-amerikanische Tradition. Soziale Gerechtigkeit umfasst für die Social Gospeler um die Jahrhundertwende distributive Gerechtigkeit in der fairen Verteilung sozialer Güter und

<sup>133</sup> Vgl. *Dorrien, G.*, Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950, 5. So auch *White, R. C., Jr./Hopkins, C. H.* (Hrsg.), *The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America*, Philadelphia 1976, xvii. Evans betont, dass das Social Gospel nicht ohne den theologischen Liberalismus verstanden werden könne. Vgl. *Evans, C. H.*, Introduction. Historical Integrity and Theological Recovery: A Reintroduction to the Social Gospel, in: Ders. (Hrsg.), *The Social Gospel Today*, Louisville, Kentucky 2001, 1–13, 3–4.

<sup>134</sup> Vgl. *Carter, P. A.*, *The Decline and Revival of the Social Gospel*, 4–5.

<sup>135</sup> Vgl. *King, W. M.*, An Enthusiasm for Humanity. The Social Emphasis in Religion and its Accommodation in Protestant Theology, in: M. J. Lacey (Hrsg.), *Religion and Twentieth-Century American Intellectual Life* (Woodrow Wilson Center Series), Cambridge 1991, 49–77, 53; 62.

<sup>136</sup> Vgl. *Dorrien, G.*, *Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice* (The Columbia Series in Religion and Politics), New York 2010, 3.

<sup>137</sup> Vgl. *King, W. M.*, *An Enthusiasm for Humanity*, 67–68.

<sup>138</sup> Vgl. *Dorrien, G.*, *Economy, Difference, Empire*, 5.

der Etablierung gerechter sozialer Strukturen.<sup>139</sup> Bei allem progressiven Engagement gelangen jedoch auch die – größtenteils weißen – Social Gospeler beim Thema Rassismus mehrheitlich an ihre selbst gesetzten Grenzen, wie auch die „weißen“ Kirchen allgemein.

Die Interessen der Social-Gospel-Bewegung verlaufen parallel zu den Interessen von Reformerrinnen und Reformern während der *Progressive Era*. Entgegen der These, dass mit dem Ende des Ersten Weltkrieges auch das Social Gospel an sein Ende kommt, betont Gary Dorrien zu Recht den bleibenden tiefen Einfluss auf US-amerikanische Kirchen in den 1920er und 1930er Jahren.<sup>140</sup> Der 1908 gegründete Federal Council of Churches wird zu einem einflussreichen Organ des Social Gospel und konzentriert einzelne vorangegangene ökumenische und interdenominationale Bestrebungen. Das Social Gospel übt daher mehr Einfluss aus, als die reine Zahl seiner Vertreter/-innen vermuten lassen könnte,<sup>141</sup> denn unter Laien findet die Bewegung deutlich weniger Anklang als in den kirchlichen Eliten.<sup>142</sup> Als Reaktion auf den Krieg werden viele Anhänger/-innen des Social Gospel zu Pazifistinnen und Pazifisten. Wie bei den Akteuren der *Progressive Era*, ist auch beim Social Gospel umstritten, ob es sich um eine organisierte Bewegung handelt oder um ein Netzwerk von Bewegungen unterschiedlichster Kontexte, die sich im Interesse an sozialer Gerechtigkeit treffen.<sup>143</sup> Social-Gospel-Anhänger/-innen waren überwiegend weiß, männlich und protestantisch, doch gilt es nicht zu vergessen, dass – wie Susan Lindley deutlich herausstellt – auch weiße Frauen, Afro-Amerikaner/-innen und Menschen aus der Arbeiterklasse diese Ideale teilten.<sup>144</sup>

Wenn Reinhold Niebuhr sich später zuweilen sehr kritisch zu Walter Rauschenbusch als dem wohl bekanntesten Vertreter des Social Gospel zuwendet, so darf darüber nicht vergessen werden, dass er ihn grundsätzlich schätzt als eine „voice of realism“.<sup>145</sup> Rauschenbusch hebt sich in seiner sozialen Radikalität von anderen Social Gospelern ab.<sup>146</sup> Der Schlüssel zu seiner Theologie wird das Kommen des Reiches Gottes auf Erden – einerseits als Hoffnung, andererseits als

<sup>139</sup> Vgl. Dorrien, G., *Economy, Difference, Empire*, xi.

<sup>140</sup> Vgl. Dorrien, G., *Social Ethics in the Making. Interpreting an American Tradition*, Chichester 2011, 104; 118.

<sup>141</sup> Vgl. Marty, M. E., *The Irony of It All, 1898–1919*, 286.

<sup>142</sup> Vgl. Carter, P. A., *The Decline and Revival of the Social Gospel*, 16.

<sup>143</sup> Vgl. White, R. C., Jr./Hopkins, C. H. (Hrsg.), *The Social Gospel*, xviii.

<sup>144</sup> Vgl. Lindley, S. H., *Deciding Who Counts. Toward a Revised Definition of the Social Gospel*, in: C. H. Evans (Hrsg.), *The Social Gospel Today*, Louisville, Kentucky 2001, 17–26, 19. Zur Bedeutung des Social Gospel unter afro-amerikanischen Theologinnen und Theologen vgl. Dorrien, G., *The New Abolition. W. E. B. Du Bois and the Black Social Gospel*, New Haven 2015.

<sup>145</sup> Niebuhr, R., *Walter Rauschenbusch in Historical Perspective*, in: R. H. Stone (Hrsg.), *Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age* by Reinhold Niebuhr, New York 1968, 33–45, 34.

<sup>146</sup> Vgl. Dorrien, G., *Kingdom Coming. Rauschenbusch's Christianity and the Social Crisis*, in: *The Christian Century* 124, 24 (2007), 27–29, 27; Dorrien, G., *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 87–93; 193.

ethisches Projekt mit sozialer Mission.<sup>147</sup> In seinem Bestseller *Christianity and the Social Crisis* von 1907 betont er die Untrennbarkeit von Religion und Ethik unter Bezugnahme sowohl auf die prophetische Tradition als auch auf deren Aktualisierung bei Jesus.<sup>148</sup> Der Gedanke wird uns bei Niebuhr in ähnlicher Weise wieder begegnen.<sup>149</sup> Rauschenbusch treibt die Frage um, warum angesichts dieses Erbes die Kirchen bislang nichts oder nur so wenig zur sozialen Re-Konstruktion der Gesellschaft beigetragen hat. Er übt Kritik an der Dominanz dogmatischer Fragen, welche soziale und moralische Probleme in den Hintergrund gedrängt hätten.<sup>150</sup> Diese Kritik findet sich in fast identischer Form in Niebuhrs erstem Hauptwerk wieder.<sup>151</sup> Trotz dieses negativen Befundes seien die historischen Ursachen dem christlichen Glauben nicht inhärent und werden dadurch von Rauschenbusch für überwindbar gehalten. Allerdings gelte es, die sozialen Probleme der Gegenwart auch als eine Herausforderung an die Kirchen selbst zu verstehen. Denn, so Rauschenbusch, wenn das Leben in einem Bereich von Prinzipien dominiert wird, die der Ethik des Christentums entgegenstehen, dann wird es dazu führen, dass es in allen anderen Bereichen ebenso seine Rechtfertigung verliert.<sup>152</sup> Gegenüber den drängenden sozialen Fragen der Gegenwart kann es für Rauschenbusch und die Social Gospeler daher keinen Rückzug in die persönliche Frömmigkeit geben. Auch, wenn Religion nicht in dem Fokus auf soziale Fragen aufgehe, so sei dies ein mindestens gleichberechtigtes Interesse neben dem Fokus auf das Seelenheil des Einzelnen.<sup>153</sup>

Methodisch stellt sich Rauschenbusch die Transformation der Gesellschaft über eine Multiplikation aufgeklärter Christinnen und Christen in der Art vor, dass sie höhere Prinzipien vertreten und so zu einem Vorbild und Korrektiv für andere werden: „The greatest contribution which any man can make to the social movement is the contribution of a regenerated personality, of a will which sets justice above policy and profit, and of an intellect emancipated from falsehood. Such a man will in some measure incarnate the principles of a higher social order in his attitude to all questions and in all his relations to men, and will be a well-spring of

<sup>147</sup> Vgl. *Dorrien, G.*, *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 92.

<sup>148</sup> Rauschenbusch sah sich in direkter Nachfolge jesuanischer Ethik stehen. In Bezug auf die Kritik Albert Schweitzers am sogenannten historischen Jesus gilt es darauf hinzuweisen, dass sich die meisten Social Gospeler dieser nicht anschlossen. Die Ergebnisse der Religionsgeschichtlichen Schule werden radikal von Shailer Matthews in Chicago aufgenommen, bleiben sonst aber weniger einflussreich, da der historische, sozial engagierte Jesus dem Social Gospel als unaufgebbar galt. Vgl. *Dorrien, G.*, *Economy, Difference, Empire*, 13.

<sup>149</sup> Vgl. Kapitel 2.4 Niebuhrs Konzept einer „vitalen Religion“: *Does Civilization Need Religion?* (1927).

<sup>150</sup> Vgl. *Rauschenbusch, W.*, *Christianity and the Social Crisis* (Foreword by Douglas F. Ottati) (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 1991, 178.

<sup>151</sup> Vgl. Kapitel 2.4.2 Das sozialetische Versagen der Kirchen.

<sup>152</sup> Vgl. *Rauschenbusch, W.*, *Christianity and the Social Crisis*, 316.

<sup>153</sup> Vgl. *Rauschenbusch, W.*, *Christianity and the Social Crisis*, 367.

regenerating influences.“<sup>154</sup> Trotz seines sozialen Fokus ruht Rauschenbuschs Social Gospel damit auf einer individualistisch orientierten Anthropologie, die optimistisch an die Formbarkeit des Menschen appelliert: „My appeal is made hopefully to the educated reason and the moral insight of modern Christian man.“<sup>155</sup> Gleichzeitig versteht Rauschenbusch sein Programm nicht als utopisch: „In asking for faith in the possibility of a new social order, we ask for no Utopian delusion. We know well that there is no perfection for man in this life: there is only growth toward perfection.“<sup>156</sup>

In seinem 1912 veröffentlichten Werk *Christianizing the Social Order* geht Rauschenbusch den Einzelfragen dieses Unterfangens nach. Im Sinne sozialer kultureller Transformation wird „Christianisierung“ austauschbar mit Begriffen wie „moralisieren“, „humanisieren“ und „demokratisieren“ verwendet.<sup>157</sup> Er fordert eine Demokratisierung auch in wirtschaftlicher Hinsicht, übt scharfe Kritik am Kapitalismus und fordert eine Reform der eigenen Religion, um die christliche Transformation der Gesellschaft anschließen zu können. Christianisierung bedeutet für ihn nicht, eine Theokratie installieren zu wollen oder die Trennung von Staat und Kirche in Frage zu stellen: „Christianizing the social order means bringing it into harmony with the ethical convictions which we identify with Christ.“<sup>158</sup> Doch selbst eine christianisierte Gesellschaft, das räumt auch Rauschenbusch mit Blick auf die Idee der Sünde ein, wird nie perfekt sein.<sup>159</sup> Religion und Gesellschaft sind für Rauschenbusch keinesfalls voneinander abtrennbar, ebensowenig ist es für ihn vorstellbar, dass Religion in den Bereich des Privaten gehöre. Selbst wenn sich das Social Gospel an Individuen richtet, dann immer an Individuen, die als Teil eines sozialen Organismus gesehen werden, so Gary Dorrien.<sup>160</sup>

Im von den Social Gospelern angestrebten Ziel sozialer Gerechtigkeit, in der praktischen Relevanz des christlichen Glaubens, in der Schwerpunktverlagerung von Dogmatik auf Ethik wie auch in der Bedeutsamkeit der prophetischen und jesuanischen Überlieferung steht Reinhold Niebuhr dem Social Gospel insgesamt und Rauschenbusch im Besonderen zeit lebens nahe.<sup>161</sup> Wir werden noch sehen, dass sich die Unterschiede auf ein anders gelagertes Verständnis des jesuanischen Liebesideals und dessen Beziehung zu sozialer Gerechtigkeit sowie den Umgang mit den sich dieser Gerechtigkeit entgegenstellenden Faktoren zurückführen lassen. Die grundlegende Ausrichtung der Theologie teilen Rauschenbusch und

<sup>154</sup> Rauschenbusch, *W.*, *Christianity and the Social Crisis*, 351–352.

<sup>155</sup> Rauschenbusch, *W.*, *Christianity and the Social Crisis*, 220.

<sup>156</sup> Rauschenbusch, *W.*, *Christianity and the Social Crisis*, 420.

<sup>157</sup> Vgl. Dorrien, G., *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 111.

<sup>158</sup> Rauschenbusch, *W.*, *Christianizing the Social Order*, New York 1912, 125.

<sup>159</sup> Vgl. Rauschenbusch, *W.*, *Christianizing the Social Order*, 125–126.

<sup>160</sup> Vgl. Dorrien, G., *Economy, Difference, Empire*, 12.

<sup>161</sup> Für einen ausführlichen Vergleich von Niebuhrs Theologie zu der Walter Rauschenbuschs vgl. Andjelic, M., *Christlicher Glaube als prophetische Religion*.

Niebuhr, gehen aber in der Methodik später andere Wege.<sup>162</sup> Resümierend lässt sich mit John C. Bennett betonen, dass der grundlegende optimistische Geschichtssinn der Social Gospeler wenig Gespür für die Tragik des Lebens bereithielt.<sup>163</sup> Doch bezeichnet Bennett treffend die bleibenden Errungenschaften in der Durchsetzung partikularer sozialer Ziele, in der Betonung, dass Gott den Armen und Unterdrückten verbunden ist, im Interesse an der Transformation politischer und sozialer Strukturen im Sinne sozialer Gerechtigkeit und in der Institutionalisierung dieser Interessen in ökumenischen Strukturen der Kirchen.<sup>164</sup> Trotz aller späterer Kritik Niebuhrs an der „Naivität“ mancher Social-Gospel-Anhänger bleibt dieses Interesse zeitlebens bei ihm präsent, wenn er auch in der Frage der konkreten Umsetzung oft andere Wege beschreitet.

#### 2.2.2.4 *Ruhe, Normalität und persönliche Frömmigkeit: Die Kirchen in den 1920er Jahren*

Ebenso, wie der Erste Weltkrieg in den Vereinigten Staaten gesellschaftlich einen Einschnitt darstellt auf dem Weg zurück in die Normalität, so wirkt er sich auch auf dem Gebiet von Theologie und Kirche aus, wenn auch weniger desillusionierend als in Europa: „Having experienced the war very differently, Americans did not endure the epoch-ending sense of cultural crisis and disillusionment that produced the Barthian revolt against theological liberalism in Europe. The United States emerged from the war with enhanced international prestige and a heightened international profile.“<sup>165</sup> Sidney Ahlstrom betont zwar die durchaus vorhandenen verstörenden Auswirkungen des Krieges, „[i]t had been a shock, no doubt, a disturbing interruption“, doch schränkt er sogleich ein, „but its effects seem to have been temporary and slight.“<sup>166</sup> Der Krieg hinterlässt in den Kirchen mehrheitlich ein großes Engagement für den Frieden, und nach der Enttäuschung, dass die USA nicht im Völkerbund vertreten sind, verspricht der Kellogg-Briand Pact von 1928 mit seiner Ächtung des Krieges endlich die Umsetzung der pazifistischen Vision. Dies gilt es – auch auf die Gefahr der Wiederholung hin – im Hinterkopf zu behalten im Blick auf die Debatten, mit denen sich Reinhold Niebuhr später im Umfeld des Zweiten Weltkrieges konfrontiert sieht.

<sup>162</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Is Peace or Justice the Goal?, in: *The World Tomorrow* (1932), 275–277, 276: „Rauschenbusch saw what the ordinary liberal churchman did not see, the injustice of the contemporary social order. He had a holy zeal for a social ideal which was essentially socialistic. But he had no conception of the class struggle. He expected that the just society could be built altogether by educational and purely moral means.“

<sup>163</sup> Vgl. *Bennett, J. C.*, The Social Gospel Today, in: R. C. White, Jr./C. H. Hopkins (Hrsg.), *The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America*, Philadelphia 1976, 285–295, 285.

<sup>164</sup> Vgl. *Bennett, J. C.*, *The Social Gospel Today*, 288–290.

<sup>165</sup> *Dorrien, G.*, *Imagining Progressive Religion, 1805–1900*; *Dorrien, G.*, *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 202.

<sup>166</sup> *Ahlstrom, S. E.*, Continental Influence on American Christian Thought since World War I, in: *Church History* 27, 3 (1958), 256–272, 260.

Während die 1920er Jahre gesellschaftlich im Vergleich zur vorangegangenen *Progressive Era* durch den Wunsch nach Rückkehr zur Normalität geprägt sind, nehmen auch die Kirchen an den hiermit verbundenen Wandlungsprozessen teil. Robert Handy spricht von einer „religiösen Depression“, die sich bereits in der Mitte der 1920er Jahre bemerkbar mache.<sup>167</sup> Sidney Ahlstrom bezeichnet die 1920er Jahre als „a time of crisis for [...] the Protestant Establishment“.<sup>168</sup> Nach Glenn Miller bedeuten sie vor allem eine Zeit des intellektuellen Wandels, da immer weniger Orientierung bei den Kirchen gesucht werde – ein völlig neues Phänomen.<sup>169</sup> Rückgang der Mitgliederzahlen auf dem Land, sinkende Gottesdienstteilnahme, Konkurrenz und Wettbewerb der Kirchen untereinander, Armut im Pfarramt und die soziale Segmentierung der Kirchengemeinden<sup>170</sup> seien nur einige der kritisch betrachteten Entwicklungen innerhalb des Protestantismus dieser Jahre.<sup>171</sup>

Tatsächlich scheint der Begriff des „Wandels“ angemessener als der der „Krise“. In vielfältiger Hinsicht gibt es schließlich keinen Anlass zur Beunruhigung in den protestantischen Kirchen. Die Middletown-Studie – „set out to prove how secular small-town America had become, how irrelevant religion and the churches were“<sup>172</sup> – belegt entgegen dem Vorverständnis des Forscher-Ehepaars Lynd gerade den bestehenden Einfluss religiöser Institutionen und ihrer stabilisierenden Wirkung.<sup>173</sup> Die absolute Zahl der Kirchen wächst sogar; Kirchen außerhalb des sogenannten Mainstreams erfahren einen Zuwachs.<sup>174</sup> Was sich demnach vor allem in dieser Zeit wandelt, ist der vormals selbstverständliche Einfluss des sogenannten protestantischen Establishments auf die Gesellschaft. Dieses Establishment besteht aus sieben Denominationen – den „mainline churches“ –, die vor allem im Federal und National Council of Churches organisiert sind.<sup>175</sup> Sie sind im Bereich der Mission engagiert und vertreten etwa 60 Prozent der protestantischen Kirchenmitglieder und haben zudem eine erhöhte internationale Sichtbarkeit, was

---

<sup>167</sup> Handy, R. T., *The American Religious Depression, 1925–1935*, in: *Church History* 29, 1 (1960), 3–16.

<sup>168</sup> Ahlstrom, S. E., *A Religious History of the American People*, New Haven 1972, 899.

<sup>169</sup> Vgl. Miller, G. T., *Piety and Profession*, 381.

<sup>170</sup> Vgl. Niebuhr, H. R., *The Social Sources of Denominationalism*, Cleveland 1929.

<sup>171</sup> Vgl. Miller, G. T., *Piety and Profession*, 471–472.

<sup>172</sup> Marty, M. E., *The Noise of Conflict, 1919–1941*, 18.

<sup>173</sup> Vgl. Lynd, R. S./Lynd, H. M., *Middletown*, 314–409.

<sup>174</sup> Vgl. Marty, M. E., *The Noise of Conflict, 1919–1941*, 33.

<sup>175</sup> Vgl. Hutchison, W. R., *Protestantism as Establishment*, in: Ders. (Hrsg.), *Between the Times. The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900–1960* (Cambridge Studies in Religion and American Public Life), Cambridge 1990, 3–18, 4: „When historians, in their analyses of nineteenth-century religion, have used terms like establishment or mainline in a more-than-regional sense, they almost always have meant Congregationalists, Episcopals, Presbyterians, and the white divisions of the Baptist and Methodist families. For the decades since 1900, the Disciples of Christ and the United Lutherans usually have been added, while the vast southern segment of the Baptists (unlike Southern Methodists or Presbyterians) has been seen as increasingly and intentionally removing itself from such a category.“

den Establishment-Eindruck verstärkt.<sup>176</sup> Ihr gesellschaftlicher Einfluss ist in den 1920er Jahren zwar noch deutlich, geht aber zurück: „In terms no longer easily imaginable, then, the clergy from the federating nucleus of denominations were visible, had the ear of many who set the terms for life in American culture.“<sup>177</sup> Innerhalb der religiösen Presse ist im Vergleich zur nicht-religiösen ein Rückgang in der Leserschaft zu verzeichnen. Der kulturelle Einfluss des Protestantismus bleibt bestehen, insbesondere dadurch, dass Artikel von Mitgliedern des Establishments in prominenten Journalen erscheinen und die Herausgeber der populärsten Zeitschriften des Landes dem protestantischen Establishment angehören.<sup>178</sup>

Die protestantischen Kirchen bieten in diesen Jahren kaum ein Gegengewicht zu den gesellschaftlichen Verhältnissen und dem Bedürfnis nach einem „return to normalcy“ sowie der dominierenden wirtschaftsfreundlichen Haltung. Im Gegenteil haben viele Kirchen den geschäftsorientierten Zeitgeist aufgesogen.<sup>179</sup> Das von dem Werbe-Manager Bruce Barton 1925 veröffentlichte Buch *The Man Nobody Knows. A Discovery of the Real Jesus* ist der Sachbuch-Bestseller der Dekade. Barton porträtiert hierin Jesus als erfolgreichen Geschäftsmann, der es geschafft habe, aus zwölf einfachen Männern eine weltweit erfolgreiche Organisation aufzubauen.<sup>180</sup> Die Kirchen selbst gehen dazu über, sich und ihre Veranstaltungen zu vermarkten – ein Trend, den Reinhold Niebuhr äußerst kritisch bewertet.<sup>181</sup>

Die Kirchen nach dem Ersten Weltkrieg bedienen mehrheitlich das Bedürfnis nach Ruhe: „Religion was to provide nothing but calm away from public disorder because for millions religion was, as they liked to say, a private affair.“<sup>182</sup> Pfarrpersonen vermarkten diese Ruhe in ihren Predigten: „All of them dealt with the tranquil surface of their member’s worlds. Few remembered the Red Scare or were alert to the Ku Klux Klan or race riots.“<sup>183</sup> Zwar bleibt der Geist des Social Gospel wirksam im Federal Council of Churches und anderen vom Social Gospel beeinflussten Institutionen, doch gesamtgesellschaftlich ist eine deutliche Differenz zum sozialreformerischen Programm der *Progressive Era* zu verzeichnen. Das vormals einflussreiche Social Gospel wirkt noch an theologischen Seminaren und über die theologische Ausbildung in den Kirchen nach, doch sein Einfluss hat

<sup>176</sup> Vgl. Hutchison, W. R., Protestantism as Establishment, 4–5.

<sup>177</sup> Marty, M. E., The Noise of Conflict, 1919–1941, 50.

<sup>178</sup> Vgl. Voskuil, D. N., Reaching Out: Mainline Protestantism and the Media, in: W. R. Hutchison (Hrsg.), Between the Times. The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900–1960 (Cambridge Studies in Religion and American Public Life), Cambridge 1990, 72–92, 74.

<sup>179</sup> Vgl. Abstrom, S. E., A Religious History of the American People, 899.

<sup>180</sup> Vgl. Barton, B., The Man Nobody Knows. A Discovery of the Real Jesus, Indianapolis 1925.

<sup>181</sup> Vgl. Niebuhr, R., What Are the Churches Advertising?, in: The Christian Century 41, 48 (1924), 1532–1533. Demgegenüber verweist Richard Fox darauf, dass Niebuhr ebenfalls seine Veranstaltungen bewarb, wenn auch weniger aufdringlich. Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr. A Biography (With a New Introduction and Afterword), Ithaca, New York 1996, 67.

<sup>182</sup> Marty, M. E., The Noise of Conflict, 1919–1941, 17.

<sup>183</sup> Marty, M. E., The Noise of Conflict, 1919–1941, 49–50.

nachgelassen.<sup>184</sup> Kontroverse gesellschaftliche Themen zu Fragen von Rassismus oder Arbeiterrechten verlieren zunehmend ihren Platz in den Kirchen. Waren die Social Gospeler auch zurückhaltend beim Thema Rassismus, so hatten sie doch zumindest ein Bewusstsein für diese Fragen. Die verbreitete Ablehnung von Jüdinnen und Juden, Immigrantinnen und Immigranten, Afro-Amerikaner/-innen sowie Katholikinnen und Katholiken wird von der Mehrheit der Protestantinnen und Protestanten in den 1920er Jahre geteilt. Der Ku Klux Klan ist gar eine dezidiert protestantische Vereinigung.<sup>185</sup> „Klan rituals were explicitly ‚Christian,‘ its ethics was decisively Protestant, the membership was often churchgoing, and the leadership was sometimes clerical.“<sup>186</sup> Auch in Bezug auf die Situation der Arbeiterschaft sind die Kirchen politisch konservativ eingestellt. Generell teilen sie die verbreiteten Ängste vor einem kommunistischen Umschwung, stehen Streiks kritisch gegenüber und offenbaren dadurch ihre Prägung durch die wirtschaftlichen Interessen der in ihnen dominant vertretenen weißen Mittelschicht.<sup>187</sup>

„For most Americans, however, religion did not involve such intense disputes over theology and civil liberty. Instead it consisted of a general approval of things as they were, with success explained as a reward for virtue and difficulty as a test for character.“<sup>188</sup> Generell wird von den („weißen“) Kirchen nicht erwartet, dass sie kritisch zu öffentlichen Debatten Stellung nehmen, sondern sich auf das Individuum konzentrieren und einen sicheren Zufluchtsort darstellen. Dies drückt sich auch aus in der populären religiösen Literatur der Zeit „preoccupied with practical personal problems of health, harmony, and successful living.“<sup>189</sup> Die Gemeindeglieder sind in dieser vorherrschenden Kultur zu Hause, und ihre Geistlichen tragen zu ihrer Behaglichkeit größtenteils bei. Predigten vermeiden meist kontroverse Themen: Eine breite Umfrage in der Mitte der 1920er Jahre erhebt die 25 populärsten Predigenden und deren beliebteste Predigten im liberal ausgerichteten *The Christian Century*.<sup>190</sup> Auch diese bestätigen den Rückzug ins Private: „One would gain from these sermons little sense of the American scene in 1925: virtually no attention to race, class, economic warfare, sectarian strife, Bolshevism abroad or heresy at home. Almost without exception, the sermons were personal, devotional, irenic, stressing the sensitivity and growth appropriate to the Christian.“<sup>191</sup> Das sozialkritische Journal *The World Tomorrow*, dessen Mitherausgeber

<sup>184</sup> Vgl. Dorrien, G., *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 141.

<sup>185</sup> Vgl. *Ablstrom, S. E., A Religious History of the American People*, 901.

<sup>186</sup> *Marty, M. E., The Noise of Conflict, 1919–1941*, 90.

<sup>187</sup> Vgl. *Niebuhr, R., The Church and the Middle Class*, in: *The Christian Century* 39, 49 (1922), 1513–1515.

<sup>188</sup> *Kyrig, D. E., Daily Life in the United States, 1920–1940*, 154.

<sup>189</sup> *Ablstrom, S. E., A Religious History of the American People*, 904.

<sup>190</sup> Vgl. hierzu *Gaustad, E. S., The Pulpit and the Pews*, in: W. R. Hutchison (Hrsg.), *Between the Times. The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900–1960* (Cambridge Studies in Religion and American Public Life), Cambridge 1990, 21–47.

<sup>191</sup> *Gaustad, E. S., The Pulpit and the Pews*, 25.

seit 1928 Reinhold Niebuhr ist und das den Untertitel trägt „A journal looking toward a Christian world“, bietet angesichts dieses Befundes eine der wenigen Ausnahmen.

## 2.3 Reinhold Niebuhrs Lebens- und Denkweg bis 1928

### 2.3.1 Herkunft und intellektuelle Prägung (1892 bis 1915)

Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und kirchlich-theologischen Entwicklungen wird nun der Weg zu Niebuhrs eigenem theologischen Programm und hernach dessen Profil ersichtlich werden.

Der junge Reinhold Niebuhr wächst vergleichsweise behütet auf, fernab von großen industriellen Zentren und den dortigen Herausforderungen, denen sich progressive Reformwillige und Anhänger/-innen des Social Gospel seinerzeit zuwenden.<sup>192</sup> Karl Paul Reinhold Niebuhr wird 1892 als Spross einer deutschen Einwandererfamilie in Wright City, Missouri, geboren: „So remote from the rest of America did its small population feel that many people did not bother to learn English.“<sup>193</sup> Hiermit betont die erste Niebuhr-Biografin June Bingham die starke Präsenz und Kohäsion deutschstämmiger Gemeinden im Mittleren Westen, die Niebuhrs frühe Kindheit und Jugend prägen. Nur wenige Jahre später, im Jahre 1895, zieht die Familie in das knapp 50 Kilometer entfernte St. Charles um. Der Vater, Gustav Niebuhr, ist Pfarrer in der Deutschen Evangelischen Synode von Nord-Amerika. Die Synode hat ein uniertes Profil, doch als später weitere Kirchenvereinigungen im Gespräch sind, verweist Reinhold Niebuhr interessanterweise auf deren lutherische Prägung.<sup>194</sup> Gustav Niebuhr ist zu dieser Zeit neben dem Pfarramt als Vertreter der Synode vielfach auf Reisen im Rahmen der Emmaus-Bewegung, einer in der Tradition der Inneren Mission stehenden Initiative zur Errichtung von Heimen für psychisch kranke sowie unter Epilepsie leidende Menschen. Ab 1902 übernimmt Gustav eine Pfarrstelle im knapp 250 Kilometer entfernten Lincoln, Illinois, wo Reinhold Niebuhr seine Jugendzeit verbringt. Reinhold Niebuhr wächst in vornehmlich deutschen Gemeinden auf; zu Hause

<sup>192</sup> Zur Biografie Niebuhrs vgl. insbesondere: *Bingham, J.*, *Courage to Change. An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr*, New York 1961; *Fox, R. W.*, *Reinhold Niebuhr; Brown, C. C.*, *Niebuhr and His Age*.

<sup>193</sup> *Bingham, J.*, *Courage to Change*, 50.

<sup>194</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Where Shall We Go?*, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 101–108, 104: „We have not accomplished a real union between Calvinism and Lutheranism in our own church. Our church is far more Lutheran than Reformed in polity and tradition.“ Dennoch hält er eine Union mit den US-amerikanischen Lutheranern für ausgeschlossen, einer Vereinigung mit den Reformierten stehen allein Gewohnheitsfragen und Traditionen, nicht aber gravierende theologische Gründe im Wege. Für einen deutschsprachigen Überblick über die Geschichte der Deutschen Evangelischen Synode von Nord-Amerika vgl. *Splinter, D.*, *Theologe zwischen den Welten*, 43–50.

und im Gottesdienst wird selbstverständlich Deutsch gesprochen, er besucht von der Kirchengemeinde getragene Schulen, in denen Deutsch ebenfalls die gängige Kommunikationssprache ist. Auch im 9.000 Einwohner starken Lincoln gibt es eine große deutsche Gemeinschaft, der etwa 2.000 Menschen angehören.<sup>195</sup> Reinhold besucht von 1907 bis 1910 Elmhurst College, die Ausbildungsstätte seiner Synode für zukünftige Pfarrer, die sich am ehesten mit einem deutschen humanistischen Gymnasium vergleichen lässt. Auch als er zur Weiterführung seiner pfarramtlichen Ausbildung das Eden Theological Seminary besucht, dominiert die deutsche Sprache.

Im Interesse der kritischen Auseinandersetzung mit Niebuhrs Denken muss nun aber der Fehler der Überbetonung der deutschen Wurzeln Niebuhrs vermieden werden. Vereinnahmungstendenzen, die aus dem Amerikaner Niebuhr letztlich einen Deutschen machen wollen, gilt es von vornherein zu widersprechen.<sup>196</sup> Eine Rezension zu Niebuhrs *Demokratieschrift* aus den 1940er Jahren setzt etwa wie folgt ein: „Ich möchte es keinen Zufall nennen, daß dieses Standard-Buch in neuerer politischer Literatur einen deutschblütigen Amerikaner zum Autor hat, jedenfalls ist es so, daß deutsche besinnliche Gründlichkeit und amerikanisch-lebendiges Zeitgefühl hier gemeinsam am Werke sind.“<sup>197</sup> Auch die aktuellste deutschsprachige Arbeit zu Niebuhr betont die deutschen Einflüsse auf Niebuhr so stark, dass am Ende Niebuhrs Originalität, die nur aus dem US-amerikanischen zeitgenössischen Kontext verstanden werden kann, verloren geht.<sup>198</sup> An dieser Stelle ist festzuhalten, dass Niebuhr zeitlebens eine ambivalente Beziehung zu Deutschland und auch zu seiner deutschen Familientradition gehabt hat.<sup>199</sup>

<sup>195</sup> Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 6.

<sup>196</sup> Hartnäckig hält sich etwa das Gerücht, Niebuhr würde von dem deutschen Historiker Barthold Georg Niebuhr abstammen. Es findet sich bereits als beiläufige Anmerkung des Übersetzers von *The Children of Light and the Children of Darkness*; vgl. Niebuhr, R., Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis. Eine Rechtfertigung der Demokratie und eine Kritik ihrer herkömmlichen Verteidigung (übers. v. Linda Hellmann, Joseph Kaskell), München 1947. Diesem Missverständnis ist auch Dietz Lange aufgesessen; vgl. Lange, D., Christlicher Glaube und soziale Probleme, 13, ebenso Thadden, E. von, Eine Frage des Anstands, in: Die Zeit, 29. August 2013, 14. Es findet sich nirgends in autobiografischen oder biografischen Ausführungen zu Niebuhr ein Hinweis auf eine derartige verwandtschaftliche Beziehung. Zur Kritik an diesem Gerücht vgl. Hufendiek, F., Germany, A Difficult Fatherland. Reinhold Niebuhr's German Background, in: G. A. Gaudin/D. J. Hall (Hrsg.), Reinhold Niebuhr (1892–1971). A Centenary Appraisal (McGill Studies in Religion 3), Atlanta 1994, 29–37, 34.

<sup>197</sup> Knapp, F., Rez. Reinhold Niebuhr, Die Kinder des Lichtes und die Kinder der Finsternis, in: Welt und Wort. Literarische Monatsschrift 3, 4 (1948), 130.

<sup>198</sup> Vgl. Rohde, C., Reinhold Niebuhr, 27. Dies erklärt sich möglicherweise in Teilen aus dem Fokus der Arbeit auf Niebuhrs Verbindungen zum deutschen Widerstand in der Zeit des Nationalsozialismus.

<sup>199</sup> Einerseits nahm Niebuhr Anteil an den Entwicklungen hierzulande, hatte enge Kontakte zu deutschen Intellektuellen und Widerstandsbewegungen gegen die nationalsozialistische Herrschaft, setzte sich im Kontext nationalsozialistischer Herrschaft und auch nach dem Zweiten Weltkrieg vehement dagegen ein, alle Deutschen kollektiv unter Verdacht zu stellen. Andererseits stand Niebuhr Deutschland nie unkritisch gegenüber und beklagte, dass seine Versuche ge-

Obwohl Gustav Niebuhr in den ersten Jahren von Reinholds Kindheit beruflich bedingt oft abwesend war, betont Reinhold Niebuhr später vor allem die Bedeutung des Vaters für seinen Werdegang.<sup>200</sup> Aufgrund des Vorbildes, das Reinhold in seinem Vater erblickt, entscheidet er sich frühzeitig, den ihm hier vorgelebten Karriereweg einzuschlagen und das Pfarramt anzustreben.<sup>201</sup>

Gustav Niebuhr war selbst erst über Umwege zur pfarramtlichen Tätigkeit gekommen. Ursprünglich von einem Vollmeierhof im lippischen Lage-Hardissen stammend und von reformierten Traditionen geprägt, emigriert Gustav 1881 in die USA, wo er nach einiger Zeit in die Deutsche Evangelische Synode von Nordamerika eintritt und sich für das Pfarramt ausbilden lässt. Der soziale Impetus innerhalb der Synode verdankt sich pietistischen Wurzeln, wobei sich dieser insbesondere durch den württembergischen Pietisten Andreas Irion in die Synode einpeist. Während einer Entsendung nach Kalifornien, um dort den Aufbau deutscher Gemeinden zu unterstützen, lernt Gustav Niebuhr seine zukünftige Ehefrau, die Pfarrtochter Lydia kennen. Lydia, als Tochter deutscher Immigranten bereits in den Vereinigten Staaten geboren, war Gemeindeglied bei ihrem Vater und wird diese Rolle dann auch bei Gustav einnehmen. Reinhold Niebuhr hat zwar weniger prominent auf den Einfluss seiner Mutter hingewiesen als auf den

---

scheitert waren, das deutsche Bildungswesen (einschließlich der Hochschulen) nach dem Zweiten Weltkrieg zu demokratisieren. Vgl. Vgl. *Niebuhr, R.*, Germany, in: *Worldview* 16, 6 (1973), 13–18, 18: „We tried unsuccessfully to democratize the German universities and to persuade the German educational authorities to make less rigorous distinctions as early as the twelfth year of a child's life between those who would prepare for the university in a ‚gymnasium‘ and those who were fated to be the hewers of wood and the drawers of water.“ Niebuhr hatte sich bereits während des Krieges für die Planung des späteren Wiederaufbaus Deutschlands eingesetzt und gehörte seit 1946 zu dem einflussreichen Beraterkreis für Auswärtige Beziehungen (Council on Foreign Relations). Zu Niebuhrs Beziehung zu Deutschland vgl. vgl. *Shanley, K. M.*, Reinhold Niebuhr and Relations Between Germany and America (1916–1956) (Diss.), Albany 1984 sowie *Hufendiek, F.*, Germany, A Difficult Fatherland. 1946 nahm er an einer vom US-amerikanischen Außenministerium eingesetzten Bildungsmission in der US-amerikanisch-besetzten Zone teil, während derer er Helmut Thielicke kennenlernte, sodann mit diesem in brieflichem Kontakt blieb und später von ihm als Mitherausgeber der zu begründenden *Zeitschrift für Evangelische Ethik* angefragt wurde. Vgl. *Brown, C. C.*, Niebuhr and His Age, 127. Vgl. zu Thielickes Anfrage an Niebuhr als Mitherausgeber der *Zeitschrift für Evangelische Ethik Thielicke, H.*, Brief an Reinhold Niebuhr, 31. Januar 1955, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 12.

<sup>200</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Intellectual Autobiography, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought, Bd. 11 (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 1–23, 3. Ausführlich zu Niebuhrs Vater Gustav vgl. *Chrystal, W. G.*, A Father's Mantle. The Legacy of Gustav Niebuhr (Foreword by Richard R. Niebuhr), New York 1982.

<sup>201</sup> Umgekehrt lässt sich zugleich festhalten, dass Reinhold offenbar eine Art „Lieblingskind“ seines Vaters gewesen ist; seine Geschwister Hulda und H. Richard scheinen ein deutlich gespannteres Verhältnis zu Gustav Niebuhr gehabt zu haben; vgl. *Dorrien, G.*, Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950, 436–437.

des Vaters, dennoch ist in der Forschung zu Recht darauf hingewiesen worden, dass der Einfluss Lydias keinesfalls unterschätzt werden darf.<sup>202</sup>

Zur theologischen Prägung der Familie Niebuhr betont William Chrystal, dass Gustav in der Tradition des Social Gospel stehe, ohne jedoch von konkreten Vertreter/-innen des US-amerikanischen Social Gospel beeinflusst zu sein.<sup>203</sup> In vielerlei Hinsicht teilt Reinholds Vater die Anliegen der Reformer/-innen der *Progressive Era* und bewundert Theodore Roosevelt. Im Hinblick auf die zeitgenössischen Kampagnen für die Emanzipation der Frauen war er jedoch zurückhaltend.<sup>204</sup> Die von Reinhold Niebuhr später scharf und pauschal kritisierte liberale Theologie begegnet ihm in Ansätzen zunächst in den Personen seines Vaters Gustav und seines Lehrers am Eden Theological Seminary, Samuel Press. Gleichwohl verweist der späte Niebuhr auf die eigentümliche Mischung aus pietistischer Frömmigkeit und ernstzunehmender akademischer Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie. Die Familie Niebuhr war vornehmlich pietistisch geprägt, zugleich beschäftigte sich Gustav Niebuhr auch mit der Theologie Adolf von Harnacks.<sup>205</sup> Kennzeichen von Gustavs liberal-theologischer Einstellung waren, so Richard Fox, dessen Betonung sozialer Verantwortung, die Freiheit gegenüber dogmatischen Bestimmungen und sein ökumenisches Engagement.<sup>206</sup> Auch William Chrystal hebt hervor, dass man Gustav Niebuhr nicht ohne Einschränkung als „liberal“ bezeichnen kann: „Gustav Niebuhr certainly shared the goals of liberal theology, but he could not share its methods. Although he fervently longed for the building of the kingdom of God on earth, he could not do so at the expense of strict scriptural authority.“<sup>207</sup>

Am Eden Theological Seminary, dem Predigerseminar seiner Denomination in der Nähe von St. Louis, das Reinhold Niebuhr von 1910 bis zu seinem Eintritt in Yale 1913 besucht, begegnet ihm eine ähnliche theologische Ausrichtung in Person seines Lehrers Samuel Press.<sup>208</sup> Niebuhr bezeichnet diese Verschmelzung in der Person seines Lehrers später als „liberal evangelicalism both in his devotion to

<sup>202</sup> Vgl. Stone, R. H., Professor Reinhold Niebuhr. A Mentor to the Twentieth Century, Louisville, Kentucky 1992, 3. Zu Lydia Niebuhr vgl. Helt, J. C., Lydia Hosto Niebuhr. Evangelical Matriarch (Diss.), Evanston, Illinois 1994.

<sup>203</sup> Vgl. Chrystal, W. G., A Father's Mantle, 67.

<sup>204</sup> Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 8.

<sup>205</sup> Zu Gustav Niebuhrs Beschäftigung mit Harnack vgl. Chrystal, W. G., A Father's Mantle, 71–74. Reinhold Niebuhr erblickt in seinem Vater „combined the tradition of German pietism with devotion to the disciplines of liberal Protestantism as they were embodied in [...] Adolf Harnack“. Vgl. Cogley, J., An Interview with Reinhold Niebuhr, in: McCall's 93, 5 (1966), 90–91; 166–171, 171.

<sup>206</sup> Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 7.

<sup>207</sup> Chrystal, W. G., A Father's Mantle, 74.

<sup>208</sup> Samuel David Press (1875–1967) war Dozent und später Präsident des Eden Theological Seminary. Zu Press vgl. Chrystal, W. G., Samuel D. Press: Teacher of the Niebuhrs, in: Church History 53, 4 (1984), 504–521.

a rigorous biblical scholarship and in his vital evangelical piety“.<sup>209</sup> Press war Sohn süddeutscher Pietisten, jedoch selbst bereits in Amerika geboren.<sup>210</sup> Ab 1902 verbrachte er ein Jahr an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, wo er unter anderem von Harnack beeindruckt war, wenn er diesem auch nicht unkritisch in allem folgen konnte.<sup>211</sup> Press zeichnet sich unter Niebuhrs Lehrern dadurch aus, dass er zum einen auf Englisch unterrichtete und zum anderen Kurse in US-amerikanischer Theologie und sozialen Studien anbot.<sup>212</sup> Als Gustav Niebuhr 1913 unerwartet verstirbt, füllt Press eine Art väterlicher Stellvertreterfunktion für Reinhold aus. Sowohl aus Yale als auch während seines Pfarramts hält Reinhold Niebuhr brieflich Kontakt zu seinem Mentor.

Die frühesten journalistischen Tätigkeiten Reinhold Niebuhrs stammen aus seiner Zeit in Eden, wo er für das Studentenjournal *The Keryx* schrieb, in dem er auch Jahre später noch vereinzelt Beiträge veröffentlichen wird. Schon hier betont der junge Niebuhr 1911, dass die Kirche in enger Beziehung zu den weltlichen Problemen der Menschen stehen müsse.<sup>213</sup> Gleichzeitig will er nicht einfach zum Advokaten moralischer Prinzipien auf Kosten des Evangeliums werden und kritisiert Pfarrer, die soziale Probleme wie ihre säkularen Zeitgenossen angehen.<sup>214</sup> Niebuhr ordnet hier die sozialen Lebensverhältnisse noch der individuellen Erlösung unter und erblickt die Gefahr, dass die Kirche in ihrem sozialen Engagement ihr Proprium verlieren könne – diese Einstellung wird sich später fundamental wandeln.

Die wahrscheinlich mehr indirekten und kritischen Berührungen mit Aspekten liberaler Theologie, vermittelt durch Vater und Lehrer, bilden die Grundlage, auf der Niebuhr 1913 dem theologischen Klima in Yale begegnet. Die Yale School of Religion gehört zu jener Zeit noch nicht zu den sogenannten liberalen Hochburgen wie das Union Theological Seminary in New York oder die theologischen Institutionen in Chicago und Boston.<sup>215</sup> Sie bleibt bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts gemäßigt konservativ und verschließt sich in der theologischen Ausbildung

<sup>209</sup> Niebuhr, R., A Landmark in American Religious History, in: *The Messenger*. National Organ of the Evangelical and Reformed Church 22, 13 (1957), 11–13, 12. Diese Art des Liberalismus beschreibt Niebuhr hier als insgesamt für seine Denomination kennzeichnend, deren Pietismus nie zu einem „Fundamentalismus“ degeneriert sei.

<sup>210</sup> Vgl. Brown, C. C., Niebuhr and His Age, 15.

<sup>211</sup> Vgl. Chrystal, W. G., Samuel D. Press: Teacher of the Niebuhrs, 509. Jahrzehnte später berichtet Press von dem Eindruck, den vor allem Harnack auf ihn gemacht hatte: „Harnack was easily one of the most brilliant if not the most brilliant of the world in his day. [...] Harnack's theology never became mine, but I cherished the man and his great scholarly mind throughout my life.“ Press, S. D., Brief an June Bingham, 8. Juni 1954, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 27, 2.

<sup>212</sup> Vgl. Brown, C. C., Niebuhr and His Age, 15.

<sup>213</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Attitude of The Church Towards Present Moral Evils, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 41–45, 41.

<sup>214</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Attitude of The Church Towards Present Moral Evils, 43.

<sup>215</sup> Vgl. Dorrien, G., *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 3.

liberalen Impulsen, dem Social Gospel und ökumenischem Denken so lange wie möglich. Erst, als die Immatrikulationszahlen deutlich absinken, schlägt die Hochschulleitung ab 1906 einen neuen theologischen Kurs ein.<sup>216</sup> Als Reinhold Niebuhr 1913 nach Yale kommt, macht sich dieser Wandel bereits bemerkbar.<sup>217</sup> Schon im November 1913 teilt er den Eindruck, den Yale auf ihn macht, seinem ehemaligen Lehrer Samuel Press brieflich mit: „Yale is indeed very liberal. Although there is no special unity in the theology of the different professors I believe you could call the general tendency of this theology akin to Ritschlianism if I understood that correctly. I think Harnack has influenced most of the professors more than anyone else and in general they have his views. Practically every one has studied under Harnack in Germany.“<sup>218</sup> Niebuhr beschreibt hier den oben dargestellten „Germanisierungstrend“ in der amerikanischen liberalen Theologie. Der junge Niebuhr sieht das Proprium liberaler Theologie in der Radikalität, mit der kanonische Schriften und deren Verfasser der historischen Überprüfung unterzogen werden.<sup>219</sup> Zugleich betont er den starken Einfluss deutscher Theologie, der sich in seinen Veranstaltungen zeige: „In the classes one hears nothing but German names referred to: Holtzman [sic!], Weizsaecker, Weinell, Gunkel, Weiss, Deissman [sic!], Dobschuetz and all of the rest of the tribe are constantly passing in review.“<sup>220</sup> In seinen autobiografischen Ausführungen nennt Niebuhr unter anderem die Neutestamentler Frank C. Porter sowie Benjamin Bacon als ihn prägende Lehrer.<sup>221</sup>

Sein bedeutendster Lehrer dieser Zeit ist jedoch unzweifelhaft Douglas Clyde Macintosh, bei dem er Religionsphilosophie studiert. Macintosh ist insbesondere durch die „Chicago-School“ mit ihrem „distinctively pragmatic, empiricist, naturalistic approach to theology“ geprägt.<sup>222</sup> Trotz der Herkunft aus dieser Schultradi-

<sup>216</sup> Vgl. *Dorrien, G.*, *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 438.

<sup>217</sup> Vgl. *Dorrien, G.*, *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 2–3.

<sup>218</sup> *Niebuhr, R.*, Brief an Samuel David Press, 21. November 1913, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 51.

<sup>219</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Yale – Eden*, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 53–58, 56.

<sup>220</sup> *Niebuhr, R.*, *Yale – Eden*, 57.

<sup>221</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Intellectual Autobiography*, 4.

<sup>222</sup> *Dorrien, G.*, *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 2. Der Theologe und Religionsphilosoph Douglas Clyde Macintosh (1877–1948) hatte in Chicago studiert und lehrte seit 1909 an der Yale Divinity School. Zu Macintosh vgl. *Dickson, Neil T. R.*, *Macintosh, Douglas Clyde*, in: H. D. Betz u. a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 5, Tübingen 1998–2007, 644–645; *Dorrien, G.*, *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 237–243; 438–440. Niebuhr bemerkt zu seiner Prägung durch Macintosh in *Niebuhr, R.*, *A Reply to Professor Macintosh*, in: *The Review of Religion* 4, 3 (1940), 304–308, 304: „I owe so much to him (though he will find it difficult to believe since I have strayed so far from his position)“. Vgl. auch Niebuhrs Ausführungen in *Niebuhr, R.*, *Intellectual Autobiography*, 4: „Professor Macintosh [...] opened the whole world of philosophical and theological learning to me, lent books to me out of his own library, and by his personal interest inspired a raw and timid student who had made his first contact with a great university.“

tion geht Macintosh über sie hinaus, indem er an der Bedeutung metaphysischen Denkens für die Theologie festhielt. Er definiert die bleibende Bedeutung metaphysischen Denkens wie folgt: „Metaphysics is interested in reality and although sometimes, it would seem, *chiefly*, still not *merely*, in transcendent reality. It seeks a synthetical apprehension of reality which shall combine inductions from the facts of experience with workable hypotheses as to the transcendent.“<sup>223</sup> Im Blick auf den Einfluss auf Reinhold Niebuhr interessiert vor allem diese Kombination von christlicher Metaphysik und Pragmatismus und die Vermittlung der grundsätzlich pragmatistischen Methodik.<sup>224</sup>

Den hieraus fließenden eigentümlichen theologischen Ansatz Macintoshs beschreibt Gary Dorrien so, dass für ihr intellektuelles Ansehen in der Moderne „theology needed to become a form of empirical science.“<sup>225</sup> Zwar war auch für Macintosh klar, dass nicht der gesamte Inhalt christlicher Theologie empirisch verifiziert werden könne, aber seines Erachtens könne Theologie intellektuell glaubhaft werden, wenn es sich auf empirisch gegründete Wahrheiten gründe.<sup>226</sup> Eine solche empirische Theologie würde die Effekte ihrer Arbeitshypothese auf menschliche Subjekte studieren.<sup>227</sup> Durch Macintosh kommt Reinhold Niebuhr mit dem Pragmatismus von William James in Kontakt, der ihn zeitlebens prägen wird. Wir werden an anderer Stelle genauer auf Niebuhrs christlichen Pragmatismus zurückkommen.<sup>228</sup> Macintosh scheint Niebuhr nicht nur ein wohlgesonnener Lehrer gewesen zu sein, sondern Niebuhr selbst nennt ihn rückblickend einen sehr guten Freund.<sup>229</sup> Bedeutsam im Hinblick auf sein theologisches Selbstverständnis und seine Ausformung seiner Theologie ist eine biografische Schilderung Niebuhrs: „My agreement with Professor Macintosh was that I would try for a doctorate, but unfortunately Dr. Macintosh, who inspired me so much with his philosophical learning, also was a great specialist in epistemology. The more I threw myself into these philosophical studies, the more I got bored with all the schools of epistemology“.<sup>230</sup> Das mangelnde Interesse an den Forschungsbereichen seines Mentors ist sodann neben der Notwendigkeit, seine Mutter finanziell

<sup>223</sup> *Macintosh, D. C.*, *The Reaction Against Metaphysics in Theology* (Diss.), Chicago 1911, 6 [Hervorhebung im Original].

<sup>224</sup> *Macintosh, D. C.*, *The Reaction Against Metaphysics in Theology*, 81: „Now the claim to be made here is that pragmatism must be universalistic and therefore metaphysical, if it is to be distinctively religious instead of purely positivistic.“

<sup>225</sup> *Dorrien, G.*, *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 7.

<sup>226</sup> Vgl. *Dorrien, G.*, *Imagining Empirical Theology: D. C. Macintosh, Epistemological Realism, and the Chicago School of Naturalistic Empiricism*, in: *American Journal of Theology & Philosophy* 24, 2 (2003), 129–150, 138.

<sup>227</sup> Vgl. *Dorrien, G.*, *Imagining Empirical Theology: D. C. Macintosh, Epistemological Realism, and the Chicago School of Naturalistic Empiricism*, 140.

<sup>228</sup> Vgl. Kapitel 2.5 Niebuhrs Christlicher Pragmatismus als bleibende Prägung seiner Theologie.

<sup>229</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *The Reminiscences of Reinhold Niebuhr, 1953/1972* (Interview-Transkript), Oral History Research Office at Columbia University in the City of New York, 1-97, 8.

<sup>230</sup> *Niebuhr, R.*, *The Reminiscences of Reinhold Niebuhr, 1953/1972*, 16.

zu unterstützen der wichtigste Grund für Reinhold Niebuhr, sich bewusst gegen eine wissenschaftliche Karriere und für die pfarramtliche Praxis zu entscheiden.

Konnte sich Niebuhr zu Beginn seines Studiums noch kritisch gegenüber der liberalen Theologie Yales äußern, so gesteht er am Ende seiner Ausbildung ein, wie sehr er mittlerweile hiervon geprägt sei.<sup>231</sup> Dieser 1915 eingestandene theologische Liberalismus wird von Niebuhr noch Jahre später vertreten, als er bereits die Erfahrung des Pfarramtes in der Großstadt Detroit gemacht sowie den Ersten Weltkrieg erlebt hat. Bemerkenswert im Hinblick auf seine Zeit in Yale ist, dass er hier kaum in Kontakt mit dem zu dieser Zeit prominenten Social Gospel gekommen zu sein scheint. Weder seine Bachelor- noch die Masterarbeit zeigen ein besonderes Interesse an sozialen Fragen, sondern, seinem Lehrer vergleichbar, konzentriert sich Niebuhr auf metaphysische Fragen. So sagt auch der spätere Niebuhr: „At college and university my concern was not with the moral usefulness but with the metaphysical validity of religious conviction. Like most budding theologues, I spent my time trying to adjust traditional concepts to the new world of science.“<sup>232</sup> Nur wenige Jahre nach seinem Studium wird Reinhold Niebuhr seinen theologischen Fokus deutlich verlagern.

Wenn sich so vieles in Niebuhrs Denken grundsätzlich ändern wird, warum haben wir uns um diesen Durchgang bemüht? Wir sehen hier wesentliche Einflussfaktoren für die sich nun alsbald durchschlagende soziale Apperzeption Niebuhrs. Dies meint die Herkunft aus einer unierten Kirche, die sich aus pietistischen Wurzeln speist und in der Gustav Niebuhr sich für die Anliegen der Inneren Mission einsetzt und karitativ tätig ist. Hinzu kommt die Mischung aus persönlicher Frömmigkeit und liberal-theologischem Studium, die Niebuhr offenbar in der Person seines Vaters und seines frühen Lehrers Samuel Press beeindruckt haben; mit seiner theologische Ausbildung im Rücken wird sich das Schwergewicht seiner Arbeit auf soziale Fragen hin verlagern. Der Grundstein seiner Methodik wird insbesondere bei Macintosh und in der in diesem Umfeld stattfindenden Lektüre gelegt. Die Bedeutung der frühen Jahre für Niebuhrs Werdegang lässt sich abschließend mit einem Zitat von 1965 adäquat hervorheben: „My vocations were determined by my inheritance. This included the tradition of home and family, as well as the liberal Protestantism both of my father and of those teachers who influenced me at Eden Seminary and at Yale Divinity School. This inheritance gave me an understanding of religious faith as trust in the meaning of human existence. At home, the emphasis expressed in family worship and in instruction was on gratitude for the blessings of life.“<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Brief an Samuel David Press, 1. Juli o. J., Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 27.

<sup>232</sup> *Niebuhr, R.*, A Religion Worth Fighting For, in: *The Survey* 58, 9 (1927), 444–446; 480, 444.

<sup>233</sup> *Niebuhr, R.*, Some Things I Have Learned, in: *The Saturday Review of Literature* 48, 45 (1965), 21–24; 63–64, 63.

### 2.3.2 Erfahrungen im Detroiter Pfarramt (1915 bis 1928)

Das Detroiter Pfarramt, das Niebuhr von 1915 bis zu seinem Weggang ans Union Theological Seminary in New York City 1928 bekleidet, verändert seinen Fokus von der ihn in Yale noch so interessierenden intellektuellen Rechtfertigung christlichen Glaubens hin zur Bewährung an den sozialetischen Fragen der Gegenwart. So, wie Walter Rauschenbusch während seines Pfarramts in New York im als „Hell’s Kitchen“ bekannten Stadtteil zum Social Gospel findet,<sup>234</sup> hat Detroit in ähnlicher Weise diese „Bekehrungsfunktion“ für Niebuhr. In einem Interview von 1957 hebt Niebuhr die formative Bedeutung dieser Jahre hervor.<sup>235</sup> In seinem Pfarramt erlebt er sowohl die Mobilmachung der USA für ihren Eintritt in den Ersten Weltkrieg und die sich damit insbesondere für deutsch-amerikanische Gemeinden stellende Loyalitätsfrage, die Kriegsfolgen und Destabilisierung insbesondere Deutschlands nach dem Versailler Vertrag, wie auch das Wirtschaftswachstum der 1920er Jahre und die hiermit verbundenen sozialen Probleme, die ihn in Detroit konfrontieren. All dies stellt einen deutlichen Bruch im bisherigen Erfahrungshorizont des jungen Niebuhr dar, der bislang vergleichsweise abgeschottet in den deutschen Gemeinden des Mittleren Westens und dem beschaulich-elitären universitären Umfeld in New Haven gelebt hatte. Als erst 23-jähriger Yale-Absolvent ist er nun gefordert, als Pfarrer in einer der boomenden Metropolen der industrialisierten USA Verantwortung zu übernehmen.

Detroit ist während Niebuhrs dortiger Tätigkeit durch die hier ansässige Automobilindustrie eine der am schnellsten wachsenden Großstädte der USA. Auch Niebuhrs Pfarrgemeinde wächst um das Zehnfache innerhalb der 13 Jahre seiner dortigen Tätigkeit.<sup>236</sup> Als Reinhold Niebuhr 1915 mit seiner Mutter Lydia nach Detroit kommt und die Bethel Church übernimmt, findet er eine erst im Aufbau begriffene kleine Gemeinde vor. Nach Niebuhrs eigenem Zeugnis war die soziale Struktur der Gemeinde in der Art gemischt, dass ihre Mitglieder unterschiedlichen sozialen Gruppen entstammten; es gab sowohl Arbeiter/-innen als auch Geschäftsleute und gar zwei Millionäre.<sup>237</sup> Sein in dieser Zeit geführtes und später veröffentlichtes Tagebuch *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic* dokumentiert, wie der junge Niebuhr sich in seine neue Rolle einfindet und wie er sich theologisch neu auszurichten beginnt. Einige seiner frühesten publizistischen Äußerungen widmen sich der Verbesserung religiöser Bildung innerhalb der Synode, sowohl in der Pfarramtsausbildung als auch in Hinblick auf den Sonntagsschulunter-

<sup>234</sup> Vgl. *Dorrien, G.*, Economy, Difference, Empire, 15.

<sup>235</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, The Reminiscences of Reinhold Niebuhr, 1953/1972, 73: „So there’s no question that the experiences of Detroit set me off on the path that I have since elaborated in various ways.“

<sup>236</sup> Die Gemeinde hat 65 Gemeindeglieder im Herbst 1915 und 656 Mitglieder 1928. Vgl. *Bingham, J.*, Courage to Change, 101–102.

<sup>237</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Lessons of the Detroit Experience, in: The Christian Century 82, 16 (1965), 487–490, 488.

richt. Durch das Engagement seiner Mutter in der Gemeinde gewinnt Niebuhr Freiraum für seine sozial engagierten und aktivistischen Tätigkeiten: Er nimmt seine journalistische Publikationstätigkeit auf, unternimmt ausgedehnte Vortragsreisen und engagiert sich in einer Vielzahl von Gremien. Niebuhr war sich bewusst, dass ihm dies nur durch die Arbeit seiner Mutter ermöglicht wurde.<sup>238</sup> John Clifford Helt hebt hervor, dass auch Niebuhrs Kirchengemeinde Lydia Niebuhr als ebenbürtige Pfarrerin betrachtete: „Bethel members did not regard Mother Niebuhr as less a minister than her ordained son, who made a flurry of calls on Saturday and preached on Sunday. She did everything else throughout the week.“<sup>239</sup>

Im Blick auf Niebuhrs gedankliche Entwicklung muss sowohl die Auseinandersetzung mit dem Ersten Weltkrieg und dessen innenpolitischen wie außenpolitischen Folgen bedacht werden, als auch die sich spezifisch in Detroit stellenden sozialen Herausforderungen. Seine eigenen Äußerungen hierzu heben teils den Krieg, teils Detroit als wichtigste Katalysatoren für eine allmähliche Neuorientierung hervor. Alles in allem wird man wohl sagen müssen, dass es sich für Niebuhr auch nicht anders als für den Großteil der US-amerikanischen Theologenschaft in Bezug auf den Krieg verhalten hat: „[T]hat war did not essentially challenge the liberal culture of America. It required a depression and another world war to corrode an optimism in America which was lost in Europe after the first world war.“<sup>240</sup> In der Rückschau hat Niebuhr die Bedeutung des Krieges für ihn selbst zuweilen übermäßig stark betont, indem er angibt, sein zunächst aufklärerisch eingefärbtes Menschen- und Geschichtsverständnis habe sich hierdurch radikal gewandelt.<sup>241</sup>

Niebuhr hatte den Ersten Weltkrieg wie so viele seiner Zeitgenossinnen und Zeitgenossen mit hohen Idealen verknüpft, die er erst im Zuge der Friedensverhandlungen und der Konfrontation mit den Kriegsfolgen auf seiner späteren Europa-Reise hinterfragt.<sup>242</sup> Für ihn bietet der Krieg die Möglichkeit, die eigene Iden-

<sup>238</sup> Vgl. *Niebuhr, R., The Reminiscences of Reinhold Niebuhr, 1953/1972, 6.*

<sup>239</sup> *Helt, J. C., Lydia Hosto Niebuhr, 77.*

<sup>240</sup> *Niebuhr, R., Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic, 1.*

<sup>241</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Literalism, Individualism and Billy Graham, in: The Christian Century 73, 21 (1956), 640–642, 640, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., Literalism, Individualism, and Billy Graham, in: D. B. Robertson (Hrsg.), Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr, New York 31965, 123–131. Vgl. auch Niebuhr, R., What the War Did to My Mind, in: The Christian Century 45, 39 (1928), 1161–1163, 1161: „When the war started I was a young man trying to be an optimist without falling into sentimentality. When it ended and the full tragedy of its fratricides had been revealed, I had become a realist trying to save myself from cynicism.“ Gegenüber Niebuhrs eigener rückblickender Einschätzung muss festgehalten werden, dass wir auch in seinen Publikationen der frühen 1920er Jahre zuweilen einen noch fast ungebrochenen Optimismus finden. Ein stärker desillusionierender Einschnitt scheint für Niebuhr sodann erst die *Great Depression* gewesen zu sein.*

<sup>242</sup> In einem Tagebucheintrag von 1918 macht Niebuhr deutlich, dass er davon überzeugt ist, der Krieg werde einem guten Zweck dienen, sofern Woodrow Wilsons Ziele durchgesetzt werden

tität als US-Amerikaner herauszustellen, während die Frage der Positionierung zum Eingreifen der USA in den Krieg in der Synode kontrovers diskutiert wird. Niebuhr plädiert von Beginn seiner Zeit in Detroit an für ein engagiertes Anteilnehmen der Deutsch-Amerikaner/-innen am Geschick ihrer neuen Heimat.<sup>243</sup> In diesem Rahmen setzt sich Niebuhr mit dem Thema des sogenannten „Bindestrich-Amerikanerseins“ auseinander. Er kann die von außen herangetragene Kritik nachvollziehen, da sich die deutsch-amerikanischen Gruppen in vielfacher Hinsicht abschotten würden, und widmet sich dem Thema 1916 im *Atlantic Monthly* unter der Überschrift „The Failure of German-Americanism“.<sup>244</sup> In dieses Umfeld fallen auch Niebuhrs Äußerungen zur sogenannten „language question“, der Frage nach der Rolle der deutschen Sprache innerhalb der Synode, wobei Niebuhr für die Umstellung auf Englisch in der Gemeinde wirbt, um die soziale Separierung zu beenden.<sup>245</sup>

1916 noch kritisch in Bezug auf die Opfer, die der Krieg verlangt,<sup>246</sup> engagiert sich Niebuhr mit dem Kriegseintritt der Vereinigten Staaten in der War Welfare Commission seiner Synode. Optimistisch kann er 1918 noch glauben, dass der Erste Weltkrieg einem guten Zweck dienen könne, vorausgesetzt, Präsident Woodrow Wilsons 14-Punkte-Programm für die Ordnung Europas nach dem Krieg werde durchgesetzt.<sup>247</sup> Pragmatisch spricht er sich für die US-amerikanische Kriegsbeteiligung aus, da er US-amerikanische Kriegsziele mit der christlichen Verkündigung verbinden kann.<sup>248</sup> Allein ein aufrichtiger – und das meint: konsequenter – Pazifismus sei in dieser Situation zu rechtfertigen, denn „as wars go there has never been one that had in it so much Christian idealism and that was so full of purpose to use the sacrifices of war for its final abolition“.<sup>249</sup> Der junge

---

können. Vgl. *Niebuhr, R.*, *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 19. Seine Einträge während seiner Europareise 1923 verdeutlichen seine Desillusionierung und Niebuhr wird hierüber zum bekennenden Pazifisten. Vgl. *Niebuhr, R.*, *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 42.

<sup>243</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *An Anniversary Sermon*, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 59–63.

<sup>244</sup> *Niebuhr, R.*, *The Failure of German-Americanism*, in: *The Atlantic Monthly* 118, 1 (1916), 13–18.

<sup>245</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *The Present Day Task of the Sunday School*, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 88–94, 92–93.

<sup>246</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *The Nation’s Crime against the Individual*, in: *The Atlantic Monthly* 118, 5 (1916), 609–614.

<sup>247</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 19.

<sup>248</sup> Vgl. *Splinter, D.*, *Theologe zwischen den Welten*, 75–98. Nachdem die Vereinigten Staaten in den Ersten Weltkrieg eingetreten sind, propagiert Niebuhr eine patriotische Haltung in seiner Kirche, die als Immigranten-Kirche mit starken Bindungen an Deutschland einer militärischen Beteiligung zunächst kritisch gegenübersteht. Niebuhr setzt hiermit die „Amerikanisierung“ der Evangelischen Synode Nordamerikas fort und ist bestrebt, auf diese Weise die Loyalität der Deutsch-Amerikaner/-innen gegenüber den USA zu erweisen.

<sup>249</sup> *Niebuhr, R.*, *A Message from Reinhold Niebuhr*, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 95–100, 96–97.

Niebuhr ist hier noch davon überzeugt, dass die USA frei von jeglichen eigennütigen Motiven in den Krieg eintreten,<sup>250</sup> umso schwerer wiegt seine Ernüchterung in den folgenden Jahren, als er eines Besseren belehrt wird. Im Blick auf Niebuhrs spätere Kritik an modernen Fortschrittsnarrativen ist eine Äußerung des jungen Niebuhr interessant, die bezeugt wie sehr er sich damit von seinen ureigensten Überzeugungen abwenden wird. So schreibt er 1918 in der Zeitschrift der Synode, dem *Evangelical Herald*: „America is more than fields of grain or rich mines of ore or prosperous industries; it is an ideal not yet fully realized but in the process of realization. If you do not appreciate that you do not know and you cannot love America.“<sup>251</sup>

Schon kurze Zeit später wird Niebuhr durch die Friedensverhandlungen ernüchtert: „[A]ll of us who were pleased to call ourselves ‚liberals‘ are greatly disappointed with the peace treaty and the world knows no agony like the pain of our disillusionment“, schreibt Niebuhr bereits im Januar 1919.<sup>252</sup> Man habe die Chance einer wirklichen Neuordnung vertan.<sup>253</sup> Gänzlich kehrt er sich von seinem vormaligen Kriegsidealismus ab, nachdem ihm die Folgen des Krieges während seiner Europa-Reisen 1923 und 1924 mit dem sogenannten „American Seminar“<sup>254</sup> vor Augen stehen.<sup>255</sup> Nicht nur knüpft Niebuhr hier wichtige Kontakte, die ihm den Weg nach New York ans Union Theological Seminary bereiten werden, sondern diese Reisen geben ihm eine internationale Perspektive, die er beibehalten wird und der Grund dafür ist, dass er in der Zukunft die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Europa sehr genau verfolgen wird. Vor Ort werden ihm die realen Auswirkungen der Friedensregelung deutlich, und er wandelt sich endgültig zum Kriegsgegner: „The Ruhr cities are the closest thing to hell I have ever seen. [...] This is a good time as any to make up my mind that I am done with the war business.“<sup>256</sup> In seinen Reiseberichten im *Evangelical Herald* beklagt er, dass

<sup>250</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, A Message from Reinhold Niebuhr, 99: „We can be thankful as American Christians that our aims have real moral value inasmuch as they are not selfish or national but are concerned with a new international order and organization.“

<sup>251</sup> *Niebuhr, R.*, Love of Country, in: *The Evangelical Herald* 17, 16 (1918), 2.

<sup>252</sup> *Niebuhr, R.*, The Twilight of Liberalism, in: *The New Republic* 19, 241 (1919), 218.

<sup>253</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, The Twilight of Liberalism, 218: „It [sc. liberalism] lacks the spirit of enthusiasm, not to say fanaticism, which is so necessary to move the world out of its beaten tracks. [...] It approaches the old order with friendly mien, tries to blindfold it and lead it upon a new track without hurting the old order’s feelings or losing its friendship.“

<sup>254</sup> Das „American Seminar“ war eine von Sherwood Eddy organisierte jährliche Studienreise nach Europa. Vgl. *Johnson, F. E.*, The American Seminar, in: *Religious Education* 22 (1927), 867–869. Zu Sherwood Eddy vgl. Fußnote 293.

<sup>255</sup> Bereits 1922 bekennt sich Niebuhr zum Pazifismus in einem Leserbrief an die *New Republic*. Vgl. *Niebuhr, R.*, [Leserbrief ohne Titel], in: *The New Republic* 29, 377 (1922), 372: „After witnessing the tragic consequences of the world war and the pathetic impotence of the liberals and idealists who tried to gather grapes from thistles what reasonable alternative has a conscientious Christian to a position of unequivocal opposition to all warfare?“

<sup>256</sup> *Niebuhr, R.*, Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic, 42.

sich Amerika vom Geschehen auf dem Kontinent zurückgezogen habe.<sup>257</sup> Das Bekanntwerden geheimer Abkommen unterstützt die fortschreitende Ernüchterung Niebuhrs: „Gradually the whole horrible truth about the war is being revealed. Every new book destroys some further illusion. How can we ever again believe anything when we compare the solemn pretensions of statesmen with the cynically conceived secret treaties?“<sup>258</sup> Die Kriegsabkommen seien, so Niebuhr, mehr von Machtstreben als von vermeintlich moralischen Motiven bestimmt gewesen. Jeder der Akteure habe kurzfristig gehandelt, und Niebuhr impliziert, dass Bildung und Umsicht diesen Krieg hätten verhindern können.<sup>259</sup> Gerade der optimistische Glaube, dass es lediglich mehr Bildung benötige, um die Probleme der Menschheit zu lösen, wird später vehement von Niebuhr angegriffen werden.<sup>260</sup>

Neben diesen internationalen Geschehnissen sind es insbesondere der Pfarralltag und die Probleme vor Ort in Detroit, die Niebuhr zum Umdenken bringen. „In my parish duties I found that the simple idealism into which the classical faith had evaporated was as irrelevant to the crises of personal life as it was to the complex issues of an industrial city,“ resümiert Niebuhr später in seiner intellektuellen Autobiografie.<sup>261</sup> Sein Fokus wendet sich von der vormaligen intellektuellen Apologetik christlichen Glaubens hin zu dessen Relevanz in sozialen Fragen. In seiner publizistischen Tätigkeit zeigt sich dies, indem die Auseinandersetzungen zwischen „Fundamentalisten“ und „Modernisten“ erheblich weniger Raum einnehmen als seine Äußerungen zu sozialen und politischen Themen. So kritisiert Niebuhr in einer Rezension von Harry Emerson Fosdicks Buch *Adventurous Religion*,<sup>262</sup> das sich vor allem mit der Herausforderung des „Fundamentalismus“ be-

<sup>257</sup> Vgl. Niebuhr, R., *America and Europe*, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 141–144, 143.

<sup>258</sup> Niebuhr, R., *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 38. Niebuhr bezieht sich hier vermutlich auf Verträge wie das Londoner Abkommen von 1915 oder das Sykes-Picot-Abkommen von 1916, in denen die Entente-Mächte Vereinbarungen über territoriale Aufteilungen für die Nachkriegszeit trafen. Die erst nach der Oktoberrevolution und sodann nach Kriegsende bekannt werdenden Geheimpapiere schienen die auch von der US-amerikanischen Regierung aufgestellte Behauptung zu konterkarieren, man führe den Krieg ausschließlich zur Bekämpfung des Militarismus.

<sup>259</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 38: „The Kaiser was evidently a boob who was puerile enough to permit the German navalists to force him into policies which he did not understand. [...] The poor little Czar was the victim of a neurotic wife, and she in turn the tool of religious fanatics and fear-tormented bureaucrats.“

<sup>260</sup> Dieses einseitige Vertrauen in die Ratio kritisiert Niebuhr 1934 wie folgt: „They [sc. liberal rationalists] are quite sure that nothing but a ‚cultural lag‘ prevents modern society from curing its vices. They attribute to disinterested ignorance what ought to be ascribed to interested intelligence.“ Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, New York 1934, 45. Zu seiner Kritik an John Dewey vgl. Kapitel 3.3.2.3 Der Vernunftoptimismus säkularer Liberaler: Niebuhrs Kritik an John Dewey.

<sup>261</sup> Niebuhr, R., *Intellectual Autobiography*, 6.

<sup>262</sup> Vgl. Fosdick, H. E., *Adventurous Religion and Other Essays*, New York 1926.

schäftigt, dass es wenig Abenteuerliches und Herausforderndes verhandle.<sup>263</sup> Gegenüber einem kritischen Beobachter wie Herbert Croly, Herausgeber von *The New Republic*, der im Kontext der Debatten von „Fundamentalisten“ und „Modernisten“ für einen endgültigen Bruch plädiert, wirbt Niebuhr für Toleranz<sup>264</sup> – ein Thema, das uns implizit in späteren Ausführungen Niebuhrs zur Demut und explizit angewandt auf Fragen des Zusammenlebens in pluralen Gesellschaften im Kontext seiner demokratietheoretischen Überlegungen wieder begegnen wird.<sup>265</sup> Richtigerweise sieht Niebuhr den „Fundamentalismus“ als Reaktion auf neue Unsicherheiten, die durch die Naturwissenschaften und deren Einfluss auf die Theologie hervorgerufen worden sind.<sup>266</sup> Er erblickt eine Mitschuld bei den Liberalen selbst, welche die „fundamentalistische“ Reaktion heraufbeschworen hätten, indem sie häufig zu zurückhaltend gewesen seien, um den Frieden in ihren Gemeinden zu wahren.<sup>267</sup> Doch Intoleranz, wie er sie auf liberaler Seite insbesondere bei den Unitariern erblickt, stellt für Niebuhr nicht die Lösung dar.<sup>268</sup> Zwischen „Modernismus“ und „Fundamentalismus“ hält er die liberale Theologie für den besten Mittelweg.<sup>269</sup>

Neben dieser intellektuellen Herausforderung innerhalb der Kirchen setzt sich Niebuhr auch mit Kritikern außerhalb der Kirchen auseinander, die diese für sozialkonservativ halten. Trotz Niebuhrs Zugeständnis der Ambivalenz des Christentums betont er, dass im besten Fall ein ausgewogenes Verhältnis zwischen konservativen und progressiven Aspekten herrsche: „True religion must at once quiet and disquiet the conscience of men.“<sup>270</sup> Hier klingt schon der von Niebuhr später prominent hervorgehobene Aspekt der Doppelbedeutung von Gnade als Rechtfertigung und Heiligung an, die nur in ihrer Zusammengehörigkeit ein ausgewogenes Verhältnis des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zu seiner Umwelt ermöglichen.<sup>271</sup> So notwendig die Versicherung dieser göttlichen Gnade sei, so gefährlich werde sie, wenn sie moralische Anstrengungen vorzeitig eindämme.<sup>272</sup> Aus diesem Grund bedarf es nach Niebuhr des Momentes der Unruhe, des Strebens nach einem nie verwirklichten Ideal. „Religion can be saved in modern civilization only

<sup>263</sup> Vgl. Niebuhr, R., How Adventurous is Dr. Fosdick? Rez. Harry Emerson Fosdick, Adventurous Religion, in: *The Christian Century* 44, 1 (1927), 17–18.

<sup>264</sup> Vgl. Niebuhr, R., Liberal Faith Not Ruthless Intellectualism, in: *The Christian Century* 40, 11 (1923), 325–326, 325.

<sup>265</sup> Vgl. Kapitel 4.2.4.4.1 Das kulturelle Problem: Wahrheitssuche und Toleranz.

<sup>266</sup> Vgl. Niebuhr, R., Shall We Proclaim the Truth or Search For It?, in: *The Christian Century* 42, 10 (1925), 344–346, 345.

<sup>267</sup> Vgl. Niebuhr, R., Timid Modernism, in: *The Christian Century* 42, 28 (1925), 883–884.

<sup>268</sup> Vgl. Niebuhr, R., Intolerant Liberalism, in: *The Christian Century* 42, 27 (1925), 850–851.

<sup>269</sup> Vgl. Niebuhr, R., Shall We Proclaim the Truth or Search For It?, 345–346.

<sup>270</sup> Niebuhr, R., Does Religion Quiet or Disquiet?, in: *The World Tomorrow* 9, 6 (1926), 220–221, 221.

<sup>271</sup> Vgl. Kapitel 4.2.4.3 Niebuhrs Skizze einer Synthese aus „Renaissance“ und „Reformation“.

<sup>272</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Religion Quiet or Disquiet?, 221.

by making its unique resources available for the peculiar moral and social problems which modern man faces.<sup>273</sup>

Niebuhr denkt hier vor seinem Erfahrungshorizont an die sich aus der Industrialisierung ergebenden Probleme in Detroit und an die sich ihm als „realistische“ und angemessene Antwort erscheinende Social-Gospel-Bewegung, die ihm vor allem über den örtlichen Episkopalbischof Charles D. Williams vermittelt worden ist.<sup>274</sup> Der Automobilunternehmer Henry Ford kann als Niebuhrs Nemesis in Detroit bezeichnet werden. Tatsächlich scheint der Konflikt mit Ford seinerzeit alle anderen Probleme überspannt zu haben; auch Niebuhrs autobiografische Äußerungen fokussieren sich primär hierauf. Reinhold Niebuhr kritisiert an Ford insbesondere dessen „Heuchelei“ und sein öffentliches Image als humaner Arbeitgeber, das den Fakten widerspreche.<sup>275</sup> Sowohl die verbreitete Distanz bis Feindlichkeit der ortsansässigen Kirchen gegenüber gewerkschaftlichen Anstrengungen der Arbeiterschaft<sup>276</sup> als auch eine verbelebte indifferente Haltung gegenüber den Begleitproblemen der Industrialisierung und deren konkreten Auswirkungen ruft Niebuhrs vehemente Kritik hervor. Dies ist der Horizont, in den Niebuhrs Kritik an der Selbstsuffizienz und Gleichgültigkeit vieler Kirchen einzuordnen ist.<sup>277</sup>

<sup>273</sup> Niebuhr, R., Religion: True or Useful?, in: *The Christian Century* 43, 38 (1926), 1160–1162, 1160.

<sup>274</sup> Vgl. Niebuhr, R., Lessons of the Detroit Experience, 487–488: „Perhaps of more importance to me than to the reader is my recollection that my reactions to Ford’s moral pretensions on the one hand and my acceptance of Bishop Williams as my guide, mentor and inspirer on the other gave my ministry a permanent stance of ‚realistic‘ social gospel dissent from all the illusions of bourgeois culture, both Christian and secular.“ Bemerkenswert ist diese Äußerung angesichts der Tatsache, dass der Bischof nur sechs Monate nach ihrer Bekanntschaft verstarb. Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 76. Vgl. Niebuhrs Tagebucheintrag unmittelbar nach Williams’ Tod: „Bishop Williams is dead. I sit and stare at the floor while I say that to myself and try to believe it. How strangely a vital personality defies the facts of death. Nowhere have I seen a personality more luminous with the Christ spirit than in this bishop who was also a prophet. Here was a man who knew how to interpret the Christian religion so that it meant something in terms of an industrial civilization.“ Niebuhr, R., *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 60.

<sup>275</sup> Vgl. Niebuhr, R., How Philanthropic Is Henry Ford?, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 98–103 In seinen späteren Reminiszenzen macht Niebuhr diesen Punkt weiterhin stark: „I must say that my first reaction to it [sc. the situation in the automobile industry] were not so much reactions to the general arbitrariness of justice in these big automobile works, as a special reaction to what I regarded as the hypocrisy of the Ford industry, and more particularly of Mr. Ford.“ Niebuhr, R., *The Reminiscences of Reinhold Niebuhr, 1953/1972*, 25.

<sup>276</sup> Niebuhr macht etwa die Erfahrung, dass es die Mehrheit der Kirchen ablehnt, Gewerkschaften Gesprächsräume für Versammlungen anzubieten. Vgl. Niebuhr, R., *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 88–89.

<sup>277</sup> Vgl. Niebuhr, R., Religion’s Limitations, in: *The World Tomorrow* 3, 3 (1920), 77–79, 78. „[A]nd while it [sc. the church] is now preaching the ‚social gospel‘ with sincere conviction the average pulpit is still out of touch with the problems of modern industry and indifferent to its wrongs of which there is no better proof than its recent ambition to be regarded an enemy of ‚bolshevism‘ rather than foe of reaction.“

Durch die boomende Industrie im Norden kommen im Zuge der *Great Migration* auch viele Afro-Amerikaner/-innen nach Detroit. Niebuhr widmet sich diesem Thema, doch im Vergleich zu seinen übrigen publizistischen Äußerungen dieser Jahre in geringerem Maße. Ihm wird das Ausmaß der Probleme vor allem in seiner Funktion als Vorsitzender des vom Detroitter Bürgermeister eingesetzten Committee on Race Relations bewusst, in dem er sich für die Verbesserung der Lebensbedingungen von Afro-Amerikanerinnen und Afro-Amerikanern in Detroit einsetzt.<sup>278</sup> Im Zuge der ihn in Detroit konfrontierenden Erfahrungen mit Rassismus in den Kirchen äußert sich Niebuhr kritisch: „Race and class prejudice of every kind flourishes without rebuke within the churches“.<sup>279</sup> Immerhin wird die Bearbeitung der sogenannten „Rassenfrage“ (race problem) für ihn zum Testfall für die Validität des christlichen Glaubens.<sup>280</sup>

Indem sich Niebuhr mit diesen sozialen Fragen auseinandersetzt und ihnen Raum in der Kirche gibt, steht er in der Tradition des Social Gospel, das – obwohl es sowohl im Federal Council of Churches als auch unter den Pfarrern der sogenannten Mainstream-Kirchen weiterhin einflussreich ist – in den 1920er Jahren im Vergleich zu dem Bedürfnis nach Ruhe und Normalität in den Hintergrund gedrängt wird. Anders ließe sich Niebuhrs Polemik gegen die „Selbstgenügsamkeit“ (complacency) vieler Kirchen nicht verstehen. Die Gründe für dieses Verhalten erblickt Niebuhr zum einen in der Anpassung der Predigenden an ihr privilegiertes Publikum der Mittelklasse und zum anderen in der individualistischen Tradition ihrer Theologie. Besonders eindrücklich hierzu ist eine Tagebuchnotiz Niebuhrs aus dem Jahr 1926: „The church honestly regards it of greater moment to prevent women from smoking cigarettes than to establish more Christian standards in industrial enterprise.“<sup>281</sup> Daneben kritisiert Niebuhr auch die sich ausbreitende Kommerzialisierung in den Kirchen und eine Verflachung ihrer Botschaft.<sup>282</sup> Niebuhr parodiert 1926 in seinem Artikel „The Reverend Doctor Silke“ den in vielen Kirchen eingezogenen Geschäftsgeist. Der fiktive liberale Pfarrer Silke sei ein typisches Sinnbild für Predigende dieser Zeit. Er habe den gängigen Unternehmensgeist aufgesogen und verstehe es, Religion intellektuell ansprechend zu vermitteln und seine Gemeinde mit dem Glauben an Fortschritt und Aufklärung

<sup>278</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., Detroit, 21. April 1965 (Manuskript), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 44, 1–13, 5: „The commission had work to do because the first World War had increased the tensions between Negro and White through the heavy influx of both Southern Negroes and ‚cracker‘ Whites to the Auto industry.“ „Cracker whites“ ist ein pejorativer Ausdruck für arme Weiße aus ländlichen Gebieten der Südstaaten. Vgl. *Otto*, J. S., Cracker. The History of a Southeastern Ethnic, Economic and Racial Epithet, in: *Names* 35, 1 (1987), 28–39.

<sup>279</sup> *Niebuhr*, R., Wanted: A Christian Morality, in: *The Christian Century* 40, 7 (1923), 201–203, 201.

<sup>280</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., Race Prejudice in the North, in: *The Christian Century* 44, 19 (1927), 583–584, 584.

<sup>281</sup> *Niebuhr*, R., Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic, 78.

<sup>282</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., What Are the Churches Advertising?, 1532: „I began wondering why the ministry and the church followed the example of the department store and the theatre rather than that of the professions and institutions with which they are most closely allied.“

zu besänftigen.<sup>283</sup> Die beliebtesten Predigten dieses Pfarrers seien „The Right to be an Optimist“ und „The Roads of Success“.<sup>284</sup> In ähnlicher Weise kritisiert eine Vielzahl von Niebuhrs Artikeln der 1920er Jahre diese Entwicklung und das fehlende politische Engagement in den Kirchen. Es finde sich nirgends ein wirkliches Bedürfnis nach radikalem Wandel: „As far as we are concerned the kingdom of God is manifested in a civilization of bathtubs, washing machines, automobiles, aeroplanes and radios.“<sup>285</sup>

Gegen das Bedürfnis nach „Normalität“ und Ruhe beschwört Niebuhr – in impliziter Anknüpfung an das Social Gospel Walter Rauschenbuschs – eine „prophetische“ Religion, denn auch ein Christ, eine Christin könne sozial aktivistisch sein. Diese prophetische Religion zeichne sich durch ihren anthropologischen Realismus und ihre gleichzeitige Befähigung zum Handeln angesichts noch so bedrückender Verhältnisse aus. „The spiritual leaders who will help our humanity most are those who know human nature *realistically* and are blind to none of its indecencies but who are nevertheless confident of its future because they are sure of the divine potencies working in its life.“<sup>286</sup> Damit erblicken wir bereits hier das wesentliche Thema, das Niebuhr Zeit seines Lebens und Wirkens beschäftigt und dem er in unterschiedlichen Figurationen nachgeht; es ist die Frage nach den irreduziblen und einzigartigen Ressourcen des Christentums nicht nur für das Individuum, sondern vor allem für die Gesellschaft.

Aus diesem Grund wird Niebuhr auch politisch und öffentlich tätig. So engagiert er sich, angefragt von der Sozialarbeiterin und Reformerin Jane Addams,<sup>287</sup> im Präsidentschaftswahlkampf 1924 für den Kandidaten der Progressive Party;<sup>288</sup> seit seinem Eintritt in die Socialist Party 1929 unterstützt er sodann deren Plattform mit ihrem Kandidaten Norman Thomas. Niebuhr berichtet davon, wie er zuweilen in der eigenen Gemeinde für seine politischen Ansichten kritisiert wird und wie andere Pfarrer aufgrund ihres politischen Aktivismus – insbesondere in der sozialistischen Bewegung – ihre Stelle verlieren.<sup>289</sup> Auch seine publizistische Tätigkeit in Journalen ist als öffentliches und politisches Engagement verstehbar – sei es in Zeitschriften der eigenen Denomination, wo er eine ökumenisch ausgerichtete Kolumne schreibt, sei es als Mitherausgeber und Autor der Zeitschrift *The Christian Century*. Hinzu kommen seine Stellungnahmen in bekannten landesweit erscheinenden Publikationen wie *The World Tomorrow*, *The Nation*, *The New Republic* oder *Atlantic Monthly*. Niebuhr würdigt, dass nicht-christliche Zeitschriften wie das

<sup>283</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Reverend Doctor Silke, in: *The Christian Century* 43, 10 (1926), 316–318.

<sup>284</sup> Niebuhr, R., The Reverend Doctor Silke, 316–317.

<sup>285</sup> Niebuhr, R., Christianity and Contemporary Politics, in: *The Christian Century* 41, 16 (1924), 498–501, 499.

<sup>286</sup> Niebuhr, R., Can a Radical Be a Christian?, in: *The Christian Century* 42, 32 (1925), 993–994, 994 [Hervorhebung T. B.].

<sup>287</sup> Zu Jane Addams vgl. Dorrien, G., *Social Ethics in the Making*, 168–185.

<sup>288</sup> Vgl. Merkeley, P. C., Reinhold Niebuhr. A Political Account, Montreal 1975, 31.

<sup>289</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 28; 85.

auf Politik und Kultur ausgerichtete Magazin *The Nation* zuweilen gesellschaftlich größere Dienste leisteten als kirchliche Veröffentlichungen.<sup>290</sup>

Wir erinnern uns, dass sich Niebuhr in seiner Studienzeit vornehmlich der „vernünftigen“ Auseinandersetzung mit dem Christentum und weniger dessen praktischer Relevanz gewidmet hat, wie sie im Social Gospel thematisiert wird. Seine Erinnerung scheint ihn zu trügen, wenn er später behauptet: „I came under the influence of this movement in my graduate studies at Yale University.“<sup>291</sup> Weder aus der Zeit in Yale noch aus Detroit finden sich Hinweise auf die Lektüre klassischer Texte des Social Gospel, doch wird der Einfluss dieser Bewegung vor allem durch persönliche Kontakte und Niebuhrs wachsendes Engagement in vom Social Gospel geprägten Institutionen vermittelt. Die großen Mentoren dieser Zeit waren für Niebuhr bezeichnenderweise der jüdische Anwalt Fred Butzel und der bereits genannte Bischof der Episkopalkirche Charles D. Williams. In diesen Personen sei ihm ein Liberalismus eigener Art vorgelebt worden, „a pragmatic type of liberalism in which integrity and freedom from illusion were the primary components“.<sup>292</sup> Neben der bereits erwähnten Jane Addams gehören auch Niebuhrs Gesprächspartner und Kollege Charles Clayton Morrison vom *The Christian Century* sowie Sherwood Eddy und Kirby Page, die er über das American Seminar kennenlernt, in das Umfeld des Social Gospel.<sup>293</sup> Seit 1922 ist er Mitglied in der von Eddy und Page gegründeten Organisation Fellowship for a Christian Social Order. Mit dem Social Gospel teilt Niebuhr die gesellschaftliche Systemkritik, die auf Veränderungen von Strukturen abzielt. Die von ihm in dieser Zeit noch wohlwollend hervorgehobene Methodik der „intelligent application of gospel principles to economic life“<sup>294</sup> wird Niebuhr spätestens in *An Interpretation of Christian Ethics* 1935 jedoch radikal verabschieden, indem er dann auf die Unmöglichkeit einer solchen direkten Ableitung hinweisen wird.<sup>295</sup> Auch die Social-Gospel-Rede von der Christianisierung der Gesellschaft nimmt Niebuhr auf, mit starker Betonung der Forderung, dass sich diese Bestrebungen nicht mehr nur allein nach außen, sondern auch auf die Christenheit selbst richten müssten: Nach Niebuhrs Ver-

<sup>290</sup> Vgl. Niebuhr, R., Our Secularized Civilization, in: *The Christian Century* 43, 16 (1926), 508–510, 509: „The Nation prompts its readers to a consciousness of social sin more effectively than does, say, the Watchman-Examiner.“ Der Watchman-Examiner war eine baptistische Veröffentlichung.

<sup>291</sup> Niebuhr, R., Some Things I Have Learned, 21.

<sup>292</sup> Niebuhr, R., Detroit, 21. April 1965, 12.

<sup>293</sup> Sherwood Eddy arbeitete als Missionar und Prediger für die Young Men's Christian Association; Kirby Page war sein persönlicher Assistent und zudem Herausgeber der Zeitschrift *World Tomorrow*, in der Niebuhr publizierte und später nebenberuflicher Herausgeber werden sollte. Eddy wurde mit Niebuhr 1922 bekannt, vermittelt durch Bischof Charles Williams; beiden ist es zu verdanken, dass Niebuhr später ans Union Theological Seminary kommen konnte. Eddy zahlte hier anfangs Niebuhrs Gehalt. Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 75–76; 105–106.

<sup>294</sup> Niebuhr, R., The Church and the Middle Class, 1514.

<sup>295</sup> Vgl. Kapitel 4.1.4 Christliche Ethik zwischen jesuanischem Liebesideal und anthropologischem Realismus.

ständnis wird ein bedeutender Teil der formal als „Christinnen und Christen“ bezeichneten Menschen nicht mehr dem seines Erachtens mit dieser Bezeichnung verbundenen Anspruch gerecht.<sup>296</sup> Zudem teilt er mit dem Social Gospel die Überzeugung von der Verbindung von individueller und sozialer Erlösung, die Betonung der menschlichen Persönlichkeit und der Personalität des christlichen Gottesglaubens, die Verpflichtung gegenüber dem Ideal Jesu, die Hochschätzung der Sozialprophetie sowie die Forderung nach einer Reform der Kirchen, um eine Gesellschaftsreform anstoßen zu können. Wenn wir uns sogleich Niebuhrs Werk *Does Civilization Need Religion?* zuwenden, werden viele der hier besprochenen Erfahrungen der Detroitter Jahre und auch das Gedankengut des Social Gospel deutlich hervortreten. Das Werk bietet zum einen einen anschaulichen Überblick über die grundlegenden Einsichten, die Niebuhr in diesen Jahren vertritt und von denen er sich, wie wir im sodann folgenden Hauptteil sehen werden, schmerzhaft abzulösen beginnt. Zum anderen widmen wir uns dem Frühwerk jedoch vor allem im Hinblick auf das sich hier aussprechende theologische Programm, das Niebuhr vorschwebt und das in seiner Ausrichtung bleibendes Erbe dieser Frühzeit ist.

## 2.4 Niebuhrs Konzept einer „vitalen Religion“: *Does Civilization Need Religion?* (1927)

### 2.4.1 Überblick

Reinhold Niebuhrs erstes Buch *Does Civilization Need Religion? A Study in the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life* erwächst aus den Erfahrungen während seiner Detroitter Pfarramtszeit, insbesondere der 1920er Jahre, und wird 1927 veröffentlicht.<sup>297</sup> Viele zuvor in einzelnen Artikeln bereits geäußerte Gedanken werden hierin gebündelt, sodass das Werk als *der* exemplarische Text für die theologischen Gedanken des Pfarrers Reinhold Niebuhr angesehen werden kann.<sup>298</sup> In ihm thematisiert Niebuhr in locker miteinander verbundenen Kapiteln den seines Erachtens kritischen Zustand der Religion; es ist eine Diagnose, der wir bis zum Ende unserer Untersuchung immer wieder begegnen werden und welche die Frage aufkommen lässt, ob sich Religion für ihn in der Moderne prinzipiell in

<sup>296</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Practical Unbelief of Modern Civilization*, in: F. P. Miller (Hrsg.), *Religion on the Campus. The Report of the National Student Conference*, Milwaukee, Dec. 28, 1926 to Jan. 1, 1927, New York 1927, 11–21, 21: „Our business is no longer merely to Christianize the nominally non-Christian world but to Christianize the world which is nominally Christian.“

<sup>297</sup> Bereits 1923 hat Niebuhr das Manuskript zu diesem Buch begonnen, es jedoch erst 1927 fertiggestellt, sodass es im Dezember desselben Jahres erscheinen konnte.

<sup>298</sup> Im Vergleich zu den in diesem Zeitraum veröffentlichten Artikeln verhandelt das Werk – wie Richard Fox treffend erkannt hat – wenig Neues. Vgl. Fox, R. W., *Reinhold Niebuhr*, 100. Gerade deshalb eignet es sich in hervorragender Weise, Niebuhrs Denkhorizonte in dieser Zeit zu erschließen.

einer Dauerkrise befindet. Wenn Niebuhr von „Religion“ spricht, so hat er dabei vornehmlich das Christentum im Blick, insbesondere das protestantische Christentum in den USA.<sup>299</sup> Der Religionsbegriff inkludiert für Niebuhr hier theologische Reflexion, gelebte Praxis sowie auch die Institutionen des Christentums; er kann stellenweise sogar noch deutlich weiter greifen.<sup>300</sup> Durch die von Niebuhr vorausgesetzte wechselseitige Beziehung von Religion und Gesellschaft gilt seine Suche nach religiösen Ressourcen angesichts der Krise sowohl der Regenerierung der Religion als auch der Gesellschaft. Trotz einer kritischen Diagnose impliziert das Werk, dass es noch nicht zu spät sei, Ressourcen nutzbar zu machen, sofern ihre Leistungsfähigkeit realistisch, das heißt auch in ihren Grenzen, bedacht werde.

#### 2.4.2 Das sozialetische Versagen der Kirchen

Gleich zu Beginn des Buches setzt Niebuhr mit einer negativen Beobachtung zum gegenwärtigen Zustand der Religion ein: „Religion is not in a robust state of health in modern civilization.“<sup>301</sup> Dieses Fazit mag im Blick auf die generelle Stimmung innerhalb des US-amerikanischen Protestantismus der 1920er Jahre überraschen, da ein solches soziales Krisenbewusstsein, anders als noch in der *Progressive Era*, nicht mehrheitsfähig ist. Die verbreitete optimistische Bewertung kann nach Niebuhr nur auf eine oberflächliche Analyse zurückgeführt werden.<sup>302</sup> Vor allem in Amerika sei man zu solcherlei Einschätzungen sowohl durch das weiterhin bestehende Prestige der Kirchen in der öffentlichen Meinung als auch

<sup>299</sup> Vgl. treffend *Hamilton, K.*, *The Doctrine of Humanity in the Theology of Reinhold Niebuhr* (Editions SR 35), Waterloo, Ontario 2013, 109: „Niebuhr, arguing for ‚religion‘, is most definitely arguing for the Christian faith as the only adequate and fully ‚ethical‘ religion“.

<sup>300</sup> Vgl. *Stone, R. H.*, *Professor Reinhold Niebuhr*, 51, Anm. 46: „Religion is left undefined in *Does Civilization Need Religion?* (1927), and its meaning changes slightly in various contexts. In 1927, Niebuhr usually means by the term the institution, life patterns, and ideas identified with Western Christianity.“ Laut Dietz Lange rührt die terminologische Unschärfe daher, dass Niebuhr hier noch keinen theologischen Begriffsapparat ausformuliert habe und sein Interesse der Wirklichkeitsgemäßheit von Erfahrungen gelte. Daneben betont Lange, dass „Religion“ im Englischen für die praktische Ausübung, das geistesgeschichtliche Phänomen sowie für das Christentum oder ganz allgemein verwendet werden könne. Vgl. *Lange, D.*, *Christlicher Glaube und soziale Probleme*, 20, Anm. 8; 29. Hans Hofmann betont die bewusste Verwendung des Religionsbegriffs bei Niebuhr, wobei er deutlich macht, dass Niebuhr diesen absichtlich in seiner Vieldeutigkeit für „das religionsphilosophische Abstraktum als auch das religionsgeschichtliche Konkretum, aber auch die praktische Religionsausübung in Kult und Lebenshaltung im weitesten Sinne“ sowie einfach als Synonym für Christentum verwende. *Hofmann, H.*, *Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde*, 238, Anm. 18.

<sup>301</sup> *Niebuhr, R.*, *Does Civilization Need Religion? A Study in the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life*, Eugene, Oregon 2010, 1. Die Religion sei kein vitaler Faktor in der Zivilisation, weil sie die komplexen sozialen Beziehungen, von welcher die Zivilisation abhängt, nicht präge. Vgl. *Niebuhr, R.*, *Can Christianity Survive?*, in: *The Atlantic Monthly* 135, 1 (1925), 84–88, 85.

<sup>302</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Our Secularized Civilization*, 508.

durch die vermeintliche Vitalität religiöser Institutionen verleitet. Demgegenüber konstatiert Niebuhr: „[T]he vitality of the institutions of religion is not in itself a proof of authentic religious life“.<sup>303</sup> Es sind demnach nicht Äußerlichkeiten wie öffentliches Ansehen oder Mitgliedszahlen, die Anlass zu Niebuhrs kritischer Diagnose geben. Vielmehr führe das Problem in das Herz der Religion selbst. Denn Religion, verstanden als Garant der Persönlichkeit in einer vermeintlich unpersönlichen Welt,<sup>304</sup> werde sowohl von den modernen Naturwissenschaften als auch durch die technologischen Entwicklungen gerade an diesem zentralen Punkt angegriffen. Dem Christentum droht ein Plausibilitätsverlust, wenn es den Wert der Person betont, dieser Idee aber in der allgemeinen Erfahrung nichts korreliert.

Die menschliche Persönlichkeit versteht Niebuhr als selbstbewusstes und selbstbestimmendes Sein.<sup>305</sup> Zentral verbindet sich hiermit demnach die menschliche Freiheit, die sowohl im individuellen Leben als auch im Universum garantiert sein müsse. Religion garantiere diese Freiheit, sowohl durch ihre Metaphysik als auch durch ihre Ethik. Beide stehen in einer zirkulären Beziehung zueinander. Die metaphysische Grundannahme ist, „that the universe is itself ethical in its ultimate nature“.<sup>306</sup> Aus dem durch diese Annahme angespornten ethischen Verhalten der Menschen werde nun wiederum diese metaphysische Grundannahme zirkulär plausibilisiert. Konkret denkt sich Niebuhr diesen Zirkel wie folgt: „It [sc. religion] teaches men to find God by loving their brothers, and to love their brothers because they have found God.“<sup>307</sup> Die metaphysische Hypothese „Gott“ kreierte demnach die Effekte in der Welt, die diese Hypothese plausibilisieren. Aus diesem Grund bedarf Religion sowohl der Metaphysik als auch der Ethik, da beim Herauslösen nur einer Säule unweigerlich die andere mit zu Fall gebracht wird: „Its ethics is dependent upon its metaphysics and its metaphysics is rooted in its ethics.“<sup>308</sup> Die metaphysischen Aussagen des Christentums sind das Vorverständnis, mit dem die Glaubenden arbeiten. Niebuhr betont, dass auch eine vermeintlich

<sup>303</sup> Niebuhr, R., *Our Secularized Civilization*, 508.

<sup>304</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 4: „[R]eligion is the champion of personality in a seemingly impersonal world.“ Dieser Satz begegnet in mehreren zeitgenössischen Artikeln Niebuhrs vgl. Niebuhr, R., *Liberal Faith Not Ruthless Intellectualism*, 325; Niebuhr, R., *Shall We Proclaim the Truth or Search For It?*, 345.

<sup>305</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 6: „Personality is that type of reality which is self-conscious and self-determining.“

<sup>306</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 6.

<sup>307</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 6. Ronald Stone beschreibt diesen Sachverhalt in eigenen Worten sehr treffend so: „The metaphysical assumption that the universe was not destructive of all the values of personality encouraged ethical action. The achievement of morality in turn prompted one to consider that the universe was not foreign to personality.“ Stone, R. H., *Professor Reinhold Niebuhr*, 43.

<sup>308</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 7.

säkulare moderne Wissenschaft ihre Beobachtungen immer auf Basis von solcherlei Vorverständnissen vornehme und interpretiere.<sup>309</sup>

Angesichts dieser Grundannahme wird deutlich, warum Religion Niebuhr zufolge in der Moderne in besondere Bedrängnis geraten ist. Sowohl werde die metaphysische Grundannahme eines personalisierten Universums angefragt als auch der Wert der menschlichen Person in den Arbeits- und Lebensprozessen der modernen Welt untergraben. Die Naturwissenschaften lassen, so Niebuhr, keinen Raum für Gott – und damit auch nicht für menschliche Freiheit –, da sie von einem grundsätzlichen Determinismus ausgehen.<sup>310</sup> Niebuhr sieht die hieraus sich ergebenden Herausforderungen an die religiöse Metaphysik insgesamt jedoch gelassen, da unabhängig davon, wie begrenzt die Freiheit von Mensch und Kosmos ist, dies prinzipiell die Idee der menschlichen Freiheit, an welcher die Würde der Person hängt, nicht überflüssig mache.<sup>311</sup> Niebuhr schließt sich in seiner positiven Lageeinschätzung angesichts des metaphysischen Problems an Alfred North Whiteheads Kritik des in den Naturwissenschaften vorherrschenden Materialismus an. Er rezensiert 1926 sowohl Whiteheads *Science and the Modern World*<sup>312</sup> als auch *Religion in the Making*<sup>313</sup> und erklärt Whitehead zu „A New Defender of the Faith“.<sup>314</sup> Einerseits bietet Whitehead Niebuhr die Bestätigung, dass das metaphysische Konzept „Gott“ valide ist – nicht aus religiöser Perspektive, sondern als Naturwissenschaftler und Philosoph. Andererseits, und das wird im Folgenden noch zu zeigen sein, zeichnet sich Whitehead für Niebuhr dadurch aus, dass er betont, dass Metaphysik allein für das moralische Problem nicht ausreichend sei: „The contribution which Professor Whitehead seems to make to the solution of our modern religious problem is the recognition of both the metaphysical validity of the concept of God and the moral inadequacy of any purely metaphysical concept.“<sup>315</sup> Die wichtigsten metaphysischen Hypothesen der Religion können

---

<sup>309</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 10–11: „The various sciences can momentarily afford to indulge in their various determinisms because the prestige of metaphysics as a coordinator of the sciences has been destroyed for the time being. Each science is therefore able to disavow the authority of metaphysics and work upon the basis of its own metaphysical assumptions, which are usually unreflective and generally deterministic.“ Vgl. hierzu eine Äußerung Niebuhrs in seinen späteren Reminiszenzen: „I think that presuppositions are the dogmas of our life. They are the spectacles by which we see things. Professor Dewey and all these other people talk about experience, nothing but experience should determine truth, but this is fantastic because we don't see except through our spectacles.“ Niebuhr, R., The Reminiscences of Reinhold Niebuhr, 1953/1972, 93.

<sup>310</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 11.

<sup>311</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 10.

<sup>312</sup> Vgl. Whitehead, A. N., Science and the Modern World. Lowell Lectures 1925, New Haven 1925.

<sup>313</sup> Vgl. Whitehead, A. N., Religion in the Making, Cambridge 1926.

<sup>314</sup> Vgl. Niebuhr, R., A New Defender of the Faith, in: The Christian Century 43, 39 (1926), 1191–1192.

<sup>315</sup> Niebuhr, R., Science and the Modern World, in: The Christian Century 43, 14 (1926), 448–449, 449.

Niebuhr zufolge verteidigt werden.<sup>316</sup> Wichtiger für die gegenwärtige Bewährung der Religion sei die auch von Whitehead hervorgehobene Betonung der Ethik, und gerade hier habe das moderne Christentum versagt.

Der intellektuellen Aufgabe habe sich das moderne protestantische Christentum gewidmet, was zu den Auseinandersetzungen zwischen „Fundamentalisten“ und „Modernisten“ geführt habe. Konnte Niebuhr diesen Debatten zunächst noch abgewinnen, dass sie immerhin zu einem neuen Interesse an der Religion geführt hätten,<sup>317</sup> so erkennt er in ihnen nun vor allem ein Zeichen der Krise.<sup>318</sup> Indem sich die Kirchen *vornehmlich* diesem intellektuellen Problem gewidmet hätten, hätten sie das einfachere und ihnen naheliegendere Problem bearbeitet. Dies erklärt sich für Niebuhr auch aus den sozialen Verhältnissen der Kirchenmitglieder, die aus vorwiegend sozial privilegierten und intellektuellen Kreisen stammen.

Die Schwerpunktverlagerung auf die Ethik bedeutet jedoch nicht, dass Niebuhr es nicht für notwendig erachtet, dass Religion in der Moderne auch ihre dogmatischen Aussagen intellektuell plausibel machen müsse; hierin bleibt er seiner liberal-theologischen Prägung verpflichtet.<sup>319</sup> Insgesamt seien die intellektuellen Anfragen jedoch weniger dringlich als die Bewältigung der durch die modernen angewandten Wissenschaften gestellten konkreten Probleme einer unpersönlichen Zivilisation.<sup>320</sup> Niebuhr sieht die Fortschritte der Wissenschaft ambivalent: Einerseits profitiere die Menschheit davon, dass sie ihre Umwelt beherrschbarer gemacht habe, gleichzeitig habe dies neue Probleme geschaffen: „The instruments of personality’s victory over nature have become the chains for a new kind of thralldom. Western civilization is enslaved to its machines and the things which the machines produce.“<sup>321</sup> Im Zuge komplexer Handelsbeziehungen und mechanischer Produktionsmethoden würden persönliche Kontakte immer mehr minimiert

<sup>316</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., Does Civilization Need Religion?, 12.

<sup>317</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., The New Reformation, in: *The Christian Century* 40, 7 (1923), 198–199, 198: „Fundamentalist controversies and heresy trials may well be regarded as peculiar evidences of the revival of interest in religion.“

<sup>318</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., Does Civilization Need Religion?, 2: „A psychology of defeat, of which both fundamentalism and modernism are symptoms, has gripped the forces of religion.“

<sup>319</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., Does Civilization Need Religion?, 12: „[I]t is a real task to reinterpret religious truth in the light of modern science, it is by no means a hopeless one“. Vgl. auch *Niebuhr*, R., Liberal Faith Not Ruthless Intellectualism, 325: „Religion must be relieved of its elements of superstition and magic if it is to serve modern civilization. But if that can be done only by destroying every vestige of supernaturalism and absolutism [...] it is doubtful if religion could survive.“

<sup>320</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., Does Civilization Need Religion?, 5–6. Vgl. auch *Niebuhr*, R., Is Protestantism Self-Deceived?, in: *The Christian Century* 41, 52 (1924), 1661–1662, 1662: „[T]he vexing questions before the church today are ethical rather than theological and they have to do with the moral purposes which are to guide our complex life“. Für die Niebuhr spezifische begriffliche Unterscheidung zwischen „Zivilisation“ und „Kultur“ vgl. Kapitel 3.2.3.1 Vorbemerkung zur Begrifflichkeit.

<sup>321</sup> *Niebuhr*, R., Does Civilization Need Religion?, 172.

und dadurch eine unpersönliche und unethische Gesellschaft erschaffen:<sup>322</sup> „Unethisch“ meint hier ein Verhalten, das von egoistischen Interessen deterministisch geleitet wird und dadurch den Mitmenschen gegenüber schädlich ist. Es hat kein Vertrauen in die moralische Integrität des Menschen und orientiert sich an keinen anderen Werten als dem eigenen Vorteil.<sup>323</sup> „The unethical nature of modern civilization with its destruction of confidence in the moral integrity of human nature and with its deterministic obsessions is largely due to its mechanical perfections which have increased the extent of social cooperation while they have decreased personal contacts.“<sup>324</sup> Im Blick auf Niebuhrs Detrouiter Erfahrungshorizont ist es überaus wahrscheinlich, dass er hier vor allem die Fließbandarbeit in der Automobilindustrie im Blick hat.<sup>325</sup> Zugleich haben seine Europa-Reisen die Perspektive auf die internationalen wirtschaftlichen und politischen Beziehungen geprägt, und so formuliert er hier in Ansätzen bereits eine These, wie er sie in seinem 1932 veröffentlichten Buch *Moral Man and Immoral Society* explizieren wird: Verschwindet persönlicher Kontakt, trägt dies zu Spannungen bei, die sich aus der natürlichen Dynamik von Gruppenverhalten ergeben: „All human groups tend to be more predatory than the individuals which compose them.“<sup>326</sup> Dies sei zwar kein neues Problem, aber es sei bedeutender geworden in der modernen Welt.<sup>327</sup> Die zunehmend komplexeren Bezüge betreffen die Bereiche der Wirtschaft sowie der Politik, welche durch die internationalen Handelsbeziehungen immer mehr vernetzt werden.<sup>328</sup> Die ethischen Herausforderungen in der modernen Gesellschaft seien dadurch enorm gewachsen und ihre Lösung umso bedeutender: „If we are not less ethical than our fathers our happiness is certainly more dependent than that of our fathers upon the ethical character of our society.“<sup>329</sup> Im Hintergrund steht zum einen sicher die Niebuhr deutlich gewordene Bedeutung US-amerikanischen Engagements in Europa nach dem Ersten Weltkrieg, zum anderen die Katastrophe des Krieges selbst.

Der Hauptgrund für den schwierigen Zustand der Religion in der Moderne sei demnach ihr ethisches, nicht ihr intellektuelles Versagen: „The fact is that more men in our modern era are irreligious because religion has failed to make civilization ethical than because it has failed to maintain its intellectual respectability.“<sup>330</sup>

<sup>322</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 125. Die Probleme seien einerseits Probleme der menschlichen Natur und andererseits spezifische Probleme der Produktionsprozesse. Vgl. auch Niebuhr, R., Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic, 73.

<sup>323</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 124–131.

<sup>324</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 126–127. Vgl. auch Niebuhr, R., The Unethical Character of Modern Civilization, in: The Community Pulpit, 10 (1928–29), 3–15.

<sup>325</sup> Vgl. auch Lange, D., Christlicher Glaube und soziale Probleme, 19.

<sup>326</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 129.

<sup>327</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 134.

<sup>328</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 129–130.

<sup>329</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 13.

<sup>330</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 12. Vgl. Niebuhr, R., Can Christianity Survive?, 85: „For every person who has renounced religion in our day because it failed to convince

Niebuhr hat vor allem die Industriearbeitenden im Blick, welche sich zunehmend von der Religion abkehren.<sup>331</sup> Nicht nur leben und arbeiten diese in unpersönlichen Beziehungen, in denen ihr Sinn für das Religiöse verkümmere, sondern sie sähen auch deutlich, dass die Religion nichts zur wirtschaftlichen und sozialen Besserung ihrer Lebensverhältnisse beitrage.<sup>332</sup> Hinzu kämen jedoch auch intellektuelle Kritiker wie Bertrand Russell, die Religion als hinderlich für sozialen Fortschritt ansehen und ihr keinerlei Rolle in der sozialen Erlösung der Gesellschaft zuerkennen.<sup>333</sup> Demgegenüber hält Niebuhr daran fest, dass eine „vitale“ Religion auch moralische Früchte trage.<sup>334</sup>

Die von Niebuhr beschworene Vitalität meint grundsätzlich einen wesentlichen, wenn nicht überlebenswichtigen Einfluss auf das Leben der „modernen“ Menschen;<sup>335</sup> dies beinhaltet die unverminderte Übertragung der eigenen Selbstachtung auf seine Nächsten,<sup>336</sup> das beharrliche Festhalten an dieser Wertschätzung auch im Angesicht gegensätzlicher Erfahrungen<sup>337</sup> sowie hieraus fließende soziale Auswirkungen.<sup>338</sup> Eine vitale Religion stehe in Spannung (tension) zur Gesellschaft, womit Niebuhr meines Erachtens ihre Kritikfähigkeit und relative Unabhängigkeit herausstellen will.<sup>339</sup> Später spricht Niebuhr dann auch konkret von ihrer Unabhängigkeit (independence).<sup>340</sup> Auch gehe eine vitale Religion nicht in

his mind, two have renounced it because it outraged their conscience by its tacit support of traditional social wrong.“

<sup>331</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?*, 15. So schreibt Niebuhr bereits 1925 in *Niebuhr, R., Can Christianity Survive?*, 85: „What is true in Europe, and is becoming increasingly true in America is that the humble and lowly folk, the world’s burden-bearers, whose religious attitude was once proverbial, are not only alienated from but hostile to religion.“ In *Niebuhr, R., Does Religion Quiet or Disquiet?*, 220 setzt sich Niebuhr mit der Kritik an Religion als konservativer Kraft auseinander und bezieht sich auf das Diktum, dass Religion ein Opium sei, das von sozialen Radikalen und Revolutionären geteilt werde.

<sup>332</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?*, 15.

<sup>333</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?*, 35. Zu der Kritik Bertrand Russells am Christentum bereits 1925 *Niebuhr, R., Can Christianity Survive?*, 84. Niebuhr beschäftigt sich mit dieser Frage auch in *Niebuhr, R., Does Religion Quiet or Disquiet?*

<sup>334</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?*, 12: „Religion never lacks moral fruits so long as it has any vitality.“

<sup>335</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?*, 3.

<sup>336</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?*, 4: „[Religion] persuades him, when its vitality is unimpaired, to regard his fellows with an appreciation commensurate with his own self-respect“.

<sup>337</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?*, 41: „A vital religion not only prompts men to venture the assumption that human beings are essentially trustworthy and lovable, but it endows them with the courage and inclination to maintain their hypothesis when immediate facts contradict it until fuller facts are brought in to verify it.“

<sup>338</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?*, 12.

<sup>339</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?*, 69: „Religion can be healthy and vital only if a certain tension is maintained between it and the civilization in which it functions.“

<sup>340</sup> Vgl. Kapitel 4.1.3.1 Kritisch-konstruktive Distanz als Kennzeichen prophetischen Christentums.

absoluten, rationalen Denksystemen auf.<sup>341</sup> Nicht zuletzt wisse sie um die Tragik des menschlichen Lebens.<sup>342</sup> Obwohl sich für Niebuhr die metaphysische nicht von der ethischen Aufgabe trennen lässt, plädiert er für eine Schwerpunktverlagerung auf die Ethik. Ernst Troeltschs Äußerung im Vorwort zu seinen *Soziallehren* könnte in diesem Sinne ebensogut von Niebuhr stammen: „Je mehr ich aber hierbei gerade auf die modernen Problemstellungen einging, um so mehr verschob sich mir das Schwergewicht nach der Seite der Ethik.“<sup>343</sup>

Die Nähe zu Troeltsch ergeben sich aus Niebuhrs positiver Rezeption von Troeltschs *Soziallehren* in den 1920er Jahren. Reinhold Niebuhrs Bruder H. Richard Niebuhr<sup>344</sup> schreibt 1924 seine Dissertation über „Ernst Troeltsch’s Philosophy of Religion“,<sup>345</sup> und es ist durchaus wahrscheinlich, dass Reinhold diese Arbeit gekannt hat. Seine eigene Troeltsch-Lektüre kann mindestens bis in das Jahr 1926 zurückverfolgt werden.<sup>346</sup> Zwar lässt es Niebuhrs als sparsam zu bezeichnende Zitationsweise nicht zu, konkrete Abhängigkeitsverhältnisse zu eruieren. Eher einem „Staubsauger“ gleichend, sucht er sich Grundgedanken, Motive, Figuren und Schlagwörter der von ihm rezipierten Denker eklektisch zusammen, um sie in seinen Narrativ und eigene Fragestellungen einzubinden. Dennoch gilt es in der Forschung mittlerweile als ausgemacht, dass Troeltsch große Bedeutung für Niebuhrs Denken hat, wobei dieser Beziehung bislang aber noch nirgends eingehend nachgegangen worden ist. Niebuhr teilt mit Troeltsch das sozialetische Interesse, die Betonung des Wertes der menschlichen Personali-

<sup>341</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 202: „Vital religion has a way of expressing itself outside the limits of its rationally fixed concepts and the essential pantheism of orthodox Christianity therefore did not destroy the moral vigor of even such resolute determinists as Augustine or John Calvin.“

<sup>342</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 205: „[T]here was something lacking in Spencerian optimism which is very vital to religion, a sense of the tragic in life and an awareness of the frustration which moral purpose and creative will must meet in nature and in man.“ Vgl. Kapitel 4.2.3.3.2 Tragik verstehen: Der Mensch unter der Sünde und 4.2.3.3.3 Mit der Tragik umgehen: Der christliche Weg über die Tragödie hinaus.

<sup>343</sup> Troeltsch, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Teilband I (Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912), Tübingen 1994, viii.

<sup>344</sup> Helmut Richard Niebuhr (1904–1962) war der jüngere Bruder Reinhold Niebuhrs und ist ebenfalls zu einem der bekanntesten US-amerikanischen Theologen und christlichen Ethikern des 20. Jahrhunderts avanciert. Anders als sein Bruder hat H. Richard eine „klassische“ theologische Karriere verfolgt und unter Douglas Clyde Macintosh in Yale promoviert, wo er einige Jahre später die Professur in christlicher Ethik bekleidete. Die Niebuhr-Brüder hatten eine enge persönliche Beziehung, und H. Richard war ein wichtiger und kritischer theologischer Gesprächspartner für Reinhold Niebuhr. Zur Beziehung der Niebuhr-Brüder vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr; Crouter, R., Reinhold Niebuhr (1892–1971) und H. Richard Niebuhr (1894–1962); Halliwell, M., The Constant Dialogue. Reinhold Niebuhr and American Intellectual Culture (American Intellectual Culture), Lanham, Maryland 2005, 104–128.

<sup>345</sup> Niebuhr, H. R., Ernst Troeltsch’s Philosophy of Religion (Diss.), New Haven, Connecticut 1924.

<sup>346</sup> Vgl. Niebuhr, R., How Civilization Defeated Christianity, in: The Christian Century 43, 28 (1926), 895–896, 895: „The works of Max Weber and Ernst Troeltsch in this field have been valuable, not to say epochal, but unfortunately they have not yet been translated into English.“

tät im christlichen Ethos, ein historisches Bewusstsein des Christentums, die empirische Methodik; er anverwandelt sich dessen typologische Unterscheidung von Kirche, Sekte und Mystik, und auch sein Bezug auf den historischen Jesus zeigt Larry Rasmussen zufolge große Nähe zu Troeltsch.<sup>347</sup>

Aufgrund der zirkulären Beziehung von Religion und Gesellschaft erwartet Niebuhr von einer vitalen Religion, dass sie sich positiv auf die ethische Gestaltung der Gesellschaft auswirkt. Niebuhr verwendet die Begriffe „Gesellschaft“ (society) und „Zivilisation“ (civilization) tendenziell synonym.<sup>348</sup> Eine „ethische Zivilisation“,<sup>349</sup> die den Wert der Persönlichkeit achte, unterstütze und plausibilisiere damit wiederum die Hypothesen der Religion: „Yet morality is as much the root as the fruit of religion; for religious sentiment develops out of moral experience and religious convictions are the logic by which moral life justifies itself.“<sup>350</sup> Die Ethik, immer verstanden als Sozialethik, ist demnach der Schnittpunkt von Religion und Zivilisation. Es steht hier die Social-Gospel-Überzeugung im Hintergrund, dass es keine individuelle Erlösung losgelöst von der sozialen geben könne. Ungerechtigkeit in der Gesellschaft gefährde die Glaubwürdigkeit der Religion insgesamt. Eine Religion, die meine, sich von den gesellschaftlichen Herausforderungen zurückziehen zu können, trage wiederum nichts zu deren Verbesserung bei und gefährde sich damit selbst: „The future of religion and the future of civilization are thus hung in the same balance.“<sup>351</sup> Diese enge Korrelation wird Niebuhr zwar auch in den Folgejahren beibehalten und aus diesem Grund gerade für den besonderen Beitrag des Christentums für die Gesellschaft werben, gleichwohl werden uns an anderer Stelle Äußerungen begegnen, die eine stärkere Distanzierungsfähigkeit und Losgelöstheit implizieren.<sup>352</sup> Noch 1960 artikuliert Niebuhr in einem Interview eben jene Ansicht: „I would say the ultimate religious problem is not whether we can justify belief in God, however defined rationally,

<sup>347</sup> Vgl. Stone, R. H., Professor Reinhold Niebuhr, 48. Rasmussen, L., Was Reinhold Niebuhr Wrong about Socialism?, in: Political Theology 6, 4 (2005), 429–457, 437.

<sup>348</sup> Dies wird bereits auf der ersten Seite seines Buches deutlich. Niebuhr überschreibt das erste Kapitel mit „The State of Religion in Modern Society“, und der erste – oben bereits zitierte – Satz des Kapitels konstatiert: „Religion is not in a robust state of health in modern civilization.“ Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 1. Gleichwohl kann er beide Begriffe auch nebeneinander stellen, ohne sie genauer zu definieren. Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 35.

<sup>349</sup> In *Does Civilization Need Religion?* verwendet Niebuhr die Bezeichnung „unethical civilization“ für das Gegenteil der von ihm propagierten Gesellschaftsordnung (vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 17; 28). Die positive Wendung „ethical civilization“ begegnet in anderen Publikationen; vgl. exemplarisch Niebuhr, R., Henry Ford and Industrial Autocracy, in: The Christian Century 43, 28 (1926), 1354–1355, 1355.

<sup>350</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 14.

<sup>351</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 17.

<sup>352</sup> Vgl. Kapitel 4.1.3.1 Kritisch-konstruktive Distanz als Kennzeichen prophetischen Christentums und 4.1.3.3 Prophetisches Christentum als Arche.

but whether we can bear witness to a faith that in some sense has an idea of responsibility for its civilization [...] That is, I think, the ultimate test.<sup>353</sup>

Um die Religion zu revitalisieren, müssen nach Niebuhr zwar einerseits ihre Lehren angepasst werden, aber darüber hinaus darf ihre soziale Aufgabe nicht vergessen werden. Niebuhr ist nicht der erste, der für sozialetische Fragen im Raum des Christentums wirbt, und er steht hiermit eindeutig in der Social-Gospel-Tradition. Er macht sich vehement für eine Belebung sozialetischer Debatten innerhalb von Theologie und Kirchen stark, die aus seiner Sicht stark vernachlässigt werden. Eine Diasporasituation, in der Religion lediglich das Zeugnis einiger Weniger darstellt, entspricht nicht dem Anspruch, den Niebuhr mit ihr verbindet: „If modern churches continue to prefer their intellectual to their ethical problems, they will merely succeed in maintaining a vestige of religion in those classes which are not sensitive enough to feel and not unfortunate enough to suffer from the moral limitations of modern society.“<sup>354</sup> Hier zeigt Niebuhr deutlich einen volk-kirchlichen und universalen Anspruch, der sich mit einem Rückzug in bestimmte gesellschaftliche Bereiche nicht zufrieden geben kann.<sup>355</sup>

#### 2.4.3 Die Ressourcen des Christentums

Für Niebuhr hängt die Zukunft der christlichen Religion wie auch ihr Wahrheitsanspruch an der Lösung der ethischen Fragen der Gegenwart. Damit hat er eine umfängliche gesellschaftliche Relevanz im Blick, die nicht nur auf bestimmte soziale und religiöse Milieus beschränkt ist. Doch Niebuhr weiß, dass nicht allein soziale Probleme den Menschen bewegen. Aus diesem Grund wendet er sich zunächst den religiösen „Ressourcen“ für die Einzelne und den Einzelnen zu, die den Bestand der Religion auch unabhängig von der Lösung sozialetischer Fragen garantieren würden. Es ist dies insbesondere die Garantie der Würde des Menschen (dignity and worth of human personality) im Angesicht der ihr gleichgültig gegenüberstehenden Natur und der Unausweichlichkeit des Todes.<sup>356</sup> Der Landbevölkerung und dem städtischen Bürgertum seien diese individuellen Aspekte besonders wichtig, weil sich ihnen soziale Probleme weniger dringlich stellen.<sup>357</sup> Sie unter-

<sup>353</sup> *Brandon, H.*, A Christian View of the Future. a conversation with Reinhold Niebuhr, in: Harper's Magazine 221, 1327 (1960), 71–77, 76.

<sup>354</sup> *Niebuhr, R.*, Does Civilization Need Religion?, 16.

<sup>355</sup> Diese Tendenz ist prominent von Stanley Hauerwas und anderen kritisiert worden. So spricht etwa Marco Hofheinz (in anderem Kontext, aber in der Sache treffend) davon, dass mit Niebuhr „die Großkirche“ ihre gesellschaftliche Stellung falsch bestimme durch ihre „Angst vor Fremdlingschaft“. Sie könne demgegenüber von den Friedenskirchen lernen, nicht „um des scheinbaren Erhalts ihrer eigenen Machtsphäre und Einflussmöglichkeiten willen ihre Seele“ verkaufen zu müssen (*Hofheinz, M.*, Platzanweisung: Reinhold Niebuhrs Umgang mit dem Friedenszeugnis der Historischen Friedenskirchen, in: *M. Hofheinz/G. Plasger* (Hrsg.), Ernstfall Frieden. Biblisch-theologische Perspektiven, Wuppertal 2002, 117–141, 140–141).

<sup>356</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Does Civilization Need Religion?, 19; 25.

<sup>357</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Does Civilization Need Religion?, 27.

schieden sich jedoch darin, dass der städtischen Mittelklasse es zudem wichtig sei, intellektuelle Defizite traditioneller „orthodoxer“ Religion auszugleichen. Gleichwohl seien dies Probleme privilegierter Menschen. Gegenüber dem Individualismus und Intellektualismus dieser Gruppen beurteilt Niebuhr eine jegliche Religion anhand ihrer Ausrichtung auf die Sozialethik: „The final test of any religion must be its ability to prompt ethical action upon the basis of reverence for personality.“<sup>358</sup> Hans Hofmann betont daher zutreffend, dass die Persönlichkeit in Niebuhrs Verständnis nicht Sinn und Zweck in sich selbst habe, sondern „nur als Ermöglichung einer organischen, verantwortlichen Gesellschaft“.<sup>359</sup> Um den Wert der Person zu wissen, ohne eine Ethik zu sichern, welche diese Persönlichkeit in der Gesellschaft garantiert, bedeutet für Niebuhr Heuchelei.<sup>360</sup> Er macht als sozial wertvolle Ressourcen der Religion daher vor allem ihre soziale Imagination aus, die sie auf Basis der Hochschätzung der Persönlichkeit – zumindest indirekt – kultiviere.<sup>361</sup> Auch wenn sich aus dieser Hochschätzung nicht automatisch sozial-ethische Konsequenzen ergäben, so ver helfe die Religion der Verwirklichung dieses Ideals, indem sie beharrlich an ihm festhalte. Ideal ist für Niebuhr eine Gesellschaft, in welcher dem Wert der menschlichen Person in allen Bezügen Recht getan wird. Niebuhr glaubt nicht an die Verwirklichung des Ideals auf Erden, bestenfalls an eine stetige Annäherung. Auch wenn diesem Ideal die Fakten entgegenstehen mögen, operiere die Religion auf Grundlage des Vertrauens in die Ressourcen des Menschen.<sup>362</sup> So viel durch menschliche Vernunft für die Gestaltung der Gesellschaft auch erreicht werden könne – gerade bezüglich dieser Vision sei ihr die Religion doch überlegen. Letztlich, auch wenn Niebuhr das an dieser Stelle noch nicht expliziert, ist schon hier eine Ressource der Religion in ihrer theologischen Anthropologie zu sehen, denn hier werde ein Vertrauen in die Potenziale des Menschen wach gehalten trotz allem, was dies absurd oder überzogen erscheinen lassen müsste.<sup>363</sup>

<sup>358</sup> *Niebuhr, R.*, Does Civilization Need Religion?, 31. Hamilton sieht hier zu Recht Niebuhrs Pragmatismus durchscheinen, wenn dieser die Adäquatheit der Religion an ihrer Effektivität für die Bedürfnisse der Gegenwart bewertet. Gleichzeitig sieht auch Hamilton richtig, dass dahinter bereits ein Apriori, ein Verständnis dessen, was diese Ressourcen seien, steht, das sich mit dem Pragmatismus nicht verträgt. vgl. *Hamilton, K.*, The Doctrine of Humanity in the Theology of Reinhold Niebuhr, 112–113.

<sup>359</sup> *Hofmann, H.*, Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde, 20.

<sup>360</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Does Civilization Need Religion?, 31.

<sup>361</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Does Civilization Need Religion?, 36–37. Aufgrund der seines Erachtens fortgeschrittenen Säkularisierung in Deutschland diagnostiziert Niebuhr dort Mitte der 1920er Jahre den Verlust eben jener Ressourcen, derer es für gemeinsames Leben bedürfe. Vgl. *Niebuhr, R.*, Germany and Modern Civilization, in: *The Atlantic Monthly* 135, 1 (1925), 843–848, 847: „The modern mind has been obsessed with the task of conquering nature and completely lacks the imaginative faculty which is needed to develop the art of living together.“

<sup>362</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Does Civilization Need Religion?, 40–41.

<sup>363</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, The Foolishness of Preaching, [http://www.bestsermons.net/1926/The\\_Foolishness\\_of\\_Preaching.html](http://www.bestsermons.net/1926/The_Foolishness_of_Preaching.html), <31.08.2018>.

Auch das Festhalten am Ideal sei eine Leistung, die nur durch eine transzendente Perspektive ermöglicht werde. In nuce sei es dieser religiöse Idealismus (religious idealism), der eine unrealistisch scheinende Hoffnung vielleicht erst zu Tage fördere.<sup>364</sup> „Idealismus“ bezeichnet hier nicht eine konkrete philosophische Denkrichtung, sondern die Orientierung an dem Ideal, das insbesondere Jesus vorgelebt habe. „The religious interpretation of the world is essentially an insistence that the ideal is real and that the real can be understood only in the light of the ideal.“<sup>365</sup> Niebuhr sieht die Stärke des religiösen Ideals darin, dass es gegenüber einem säkularen sowohl vor Hochmut als auch vor Verzweiflung bewahren könne. Es bewahre vor Hochmut, weil alles dem absoluten transzendenten Ideal untergeordnet und von ihm aus kritisch bewertet werde. Diese Gedanken machen zumindest implizit wiederum die große Nähe Niebuhrs zu Troeltsch deutlich, der ähnlich wie jener sagen kann: „Das christliche Ethos stellt allem sozialen Leben und Streben ein Ziel vor Augen, das über allen Relativitäten des irdischen Lebens hinausliegt und im Verhältnis zu dem alles nur Annäherungswerte darstellt.“<sup>366</sup> So könne man niemals annehmen, eine ideale Gesellschaftsordnung bereits verwirklicht zu haben. Zugleich bewahre es vor Zynismus, weil Raum zum Handeln bestehe. „The cynic seems for the moment closer to the facts than the sentimentalist; yet he is as far from the truth because he has sacrificed his hopes with his illusions.“<sup>367</sup> In der Wertschätzung der Persönlichkeit findet sich für Niebuhr Motiv und Methode für die soziale Re-Konstruktion der Gesellschaft.<sup>368</sup> Die Religion versichere dem Menschen, dass ihre Werte von Relevanz sind, und verleihe so moralischem Handeln eine Dynamik.<sup>369</sup> Die ethische Dynamik sieht Niebuhr mit Whitehead, aber auch mit Troeltsch, als für die Gegenwart des Christentums besonders dringlich an.

#### 2.4.4 Die Ambivalenz des Christentums

So sehr es Niebuhr in *Does Civilization Need Religion?* darum geht, die im Titel gestellte Frage angesichts der von ihm ausgemachten Ressourcen der Religion positiv zu beantworten, so führt dies doch nicht dazu, dass er blind wäre für Kritik. Niebuhr setzt sich vor allem mit dem Vorwurf auseinander, dass Religion tendenziell sozial-konservativ sei, indem sie statt sozialer Re-Konstruktion den *status quo* fördere und sozialem Fortschritt entgegenstehe.<sup>370</sup> Explizit nennt Niebuhr als

<sup>364</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 42; 44–45.

<sup>365</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 46.

<sup>366</sup> Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Teilband II (Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912), Tübingen 1994, 979.

<sup>367</sup> Niebuhr, R., *A Religion Worth Fighting For*, 446. Wahrheit wird hier Faktenwissen gegenübergestellt. In der Tat inkludiert der Wahrheitsbegriff ein Surplus und geht nicht in Empirie auf.

<sup>368</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 61–62

<sup>369</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 49–50.

<sup>370</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 63. Vgl. Niebuhr, R., *Can Christianity Survive?*, 84.

Vertreter dieser Position Bertrand Russell, der stellvertretend für eine große Anzahl ethischer Kritiker stehe. Im Hintergrund steht Russells generelle Religionskritik. Durch ihre Betonung von Tradition und Autorität sowie aufgrund eigener Interessen habe sich die Religion, so Russell mit Blick insbesondere auf die christlichen Kirchen, auf Seiten bestehender Ungerechtigkeiten etabliert.<sup>371</sup> Niebuhr reagiert auf diese Kritik, indem er drei Aspekte hervorhebt. Erstens stellt er die prinzipielle Offenheit des Christentums für sowohl konservative als auch revolutionäre Tendenzen heraus, die sich aus dem Bezug auf das religiöse Ideal ergeben. Zweitens skizziert Niebuhr eine Problemgeschichte des modernen Individualismus. Einen dritten gefährlichen Aspekt institutionalisierten Christentums sieht Niebuhr in der Tendenz, die eigene historische Bedingtheit zu leugnen und den eigenen Standpunkt zu verabsolutieren.

Im Blick auf den ersten Punkt, die Möglichkeit der Indienstnahme einer Religion für eigene Zwecke, wertet Niebuhr vor allem den Konservatismus als problematisch. Für Niebuhr ist „konservativ“ ein negativ konnotierter Begriff, der sich mit der Verabsolutierung von Kontingentem verbindet und sich damit jeglicher Kritik und Veränderung enthoben meint.<sup>372</sup> Niebuhr weiß, dass Religion in der Gefahr steht, dieser konservativen Tendenz in die Hände zu spielen. Er verdeutlicht dies hier insbesondere an der Rolle Martin Luthers im Zusammenhang des Bauernkrieges.<sup>373</sup> Während die Bäuerinnen und Bauern das in den biblischen Schriften ihres Erachtens artikuliert Ideal direkt auf ihre gesellschaftliche Situation applizieren wollten, habe Luther dies abgelehnt, weil er die religiöse Erfahrung deutlich von der sozialen abgetrennt habe.<sup>374</sup> Niebuhr lastet hier letztlich Luther die hermetische Abriegelung dieser für ihn nicht zu trennenden Bereiche an und profiliert in der Folge das gesamte Luthertum tendenziell als apolitisch und verinnerlichend: „Lutheranism is the Protestant way of despairing of the world and of

<sup>371</sup> Vgl. *Russell, B./Russell, D.*, *The Prospects of Industrial Civilization* (with a new introduction by Louis Greenspan), London 21996, 183–184: „This no doubt accounts for the fact that they [sc. the churches] have defended every established atrocity after the conscience of average mankind had begun to rebel against it. In England, the Church objected to those who wanted to remove a few of the grossest abuses of the factory system. In America it objected to abolitionists.“ Niebuhr lässt diese konkreten Beispiele aus, zitiert aber Russells pauschale Kritik, dass die Kirchen Habgier unterstützt und jedem menschlichen Mitgefühl entgegengewirkt hätten. Vgl. *Niebuhr, R.*, *Does Civilization Need Religion?*, 35–36.

<sup>372</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Does Civilization Need Religion?*, 69.

<sup>373</sup> Luthers Äußerungen im Kontext des Bauernkrieges werden zum Paradebeispiel für die Problematik lutherischer politischer Ethik in Niebuhrs Verständnis, sodass er immer wieder hierauf zurückkommt. Vgl. *Niebuhr, R.*, *The Contribution of Religion to Social Work*, New York 1932, 11; *Niebuhr, R.*, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics* (With a New Foreword by Cornel West, Introduction by Langdon B. Gilkey) (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 2013, 77; *Niebuhr, R.*, *Reflections on the End of an Era*, 219; *Niebuhr, R.*, *Human Destiny, The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Introduction by Robin W. Lovin (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 1996, 193–194.

<sup>374</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Does Civilization Need Religion?*, 120–122.

claiming victory for the religious ideal without engaging the world of combat.<sup>375</sup> Niebuhr übersieht dabei, dass beide „Reiche“ für Luther untrennbar miteinander verbunden sind. Reinhard Neubauer betont denn auch in der Auseinandersetzung mit Niebuhrs Lutherbild, „alle Urteile Niebuhrs über Luther leiten sich von Troeltsch her.“<sup>376</sup> So scheint Niebuhr auch das Verständnis des Luthertums als innerweltlich asketisch von Troeltsch zu entlehnen.<sup>377</sup> Die Kritik an Luther und dessen vermeintlich auf einem zu einseitigen Pessimismus ruhenden politisch-ethischen Konservativismus begegnet nicht nur hier, sondern zieht sich wie ein roter Faden als Negativfolie durch Niebuhrs Werk. Demgegenüber geht es Niebuhr darum, auch das revolutionäre Impulse freisetzende Potenzial einer an einem transzendenten Ideal orientierten Religion hervorzuheben.<sup>378</sup> Auch wenn dies prinzipiell auf Religion allgemein zutrefte, so konzentrieren sich Niebuhrs Ausführungen weiterhin vor allem auf den Protestantismus.

Dass aus dem Ideal, dem sich die Religion verpflichtet weiß, sowohl striktes Festhalten am *status quo* als auch sozialreformerischer Impetus fließen können, bewertet Niebuhr als Gefahr. Diese bestehe darin, die notwendige Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit einseitig auf die Seite der Wirklichkeit hin aufzulösen, oder aber sie löst die Spannung zur Seite des Ideals hin auf, und entfernt sich dadurch vollkommen von der Wirklichkeit. Für Niebuhr sind dies die Alternativen einer sozial abstrahierten Religion der Weltvergessenheit und einer romantischen Religion der Besserung, die den Widerstand nicht sieht, dem das Ideal in der Welt begegnet.<sup>379</sup> Hier sieht er auch plakativ den Unterschied zwischen Calvinismus und Luthertum: „If Calvinism is *Weltfreundlich*, Lutheranism like asceticism is *Weltfeindlich*.“<sup>380</sup> Nun versuche das liberal-theologisch ausgerichtete Christentum sich dem Vorwurf des Konservativismus zu entziehen, indem es darauf verweise, dass es sich am Sozialradikalismus Jesu orientiere. Es beziehe sich laut Niebuhr aber allein auf die Religion Jesu, weil diese mit ihrer Simplizität einen Ausweg aus überholt geglaubten dogmatischen Traditionen biete: „The religion of Jesus is free of theological absurdities.“<sup>381</sup> Der wirkliche Genius liege aber in den religiösen Ressourcen, die für eine ethische Re-Konstruktion der Moderne genutzt werden könnten. Niebuhr bezieht sich insbesondere auf Jesu Idealismus, der jeden ethischen Opportunismus ablehne, wie er sich in der Perikope vom Schätze Sammeln

<sup>375</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 110.

<sup>376</sup> Die einzige Abweichung Niebuhrs von Troeltsch findet Neubauer darin, dass Niebuhr die lutherische Sündenlehre mehr schätze als Troeltsch. Neubauer, R., Geschenke und umkämpfte Gerechtigkeit, 32.

<sup>377</sup> Vgl. Pantler, S., Christentum und Askese bei Ernst Troeltsch, in: C. Albrecht/T. Rendtorff (Hrsg.), Vermittlungstheologie als Christentumstheorie, Hannover 2001, 47–66, 59–62.

<sup>378</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Religion Quiet or Disquiet?, 220.

<sup>379</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 166.

<sup>380</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 111 [Hervorhebung im Original].

<sup>381</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 73.

und Sorgen Mt 6,25–33 ausspreche.<sup>382</sup> Dieser Idealismus könne einerseits dafür genutzt werden, die Grenzen moderner ethischer Orientierung aufzuzeigen und zu mutigem Handeln anzuspornen – in diesem Sinne kann Religion ein notwendiger Faktor sozialer Re-Konstruktion werden. Er kann andererseits aber auch dafür genutzt werden, die Gegebenheiten zu sanktionieren und ihre Fehler zu überdecken – in diesem Sinne kann Religion ein Hindernis für soziale Re-Konstruktion werden.<sup>383</sup>

Neben dieser Ambivalenz der Religion in Bezug auf ihr Ideal und dessen Funktionalisierung will Niebuhr in einem historisch angelegten Narrativ zugleich auf die soziokulturelle Ambivalenz der Errungenschaften der Neuzeit hinweisen, insbesondere mit einer kritischen Würdigung des modernen protestantischen Individualitätsdenkens. Dies ist der zweite Aspekt, den er in Reaktion auf moderne Kritiken zugesteht. Im Gegenüber zu mittelalterlichen Kirche kritisiert Niebuhr am Protestantismus dessen einseitigen Fokus auf das Individuum, da hierüber soziale Zusammenhänge vernachlässigt worden seien.<sup>384</sup> Indem der Protestantismus damit auch die Säkularisierung vorangetrieben habe, wie Niebuhr in Anlehnung an die Weber-These formuliert,<sup>385</sup> seien weite Teile des gesellschaftlichen Lebens nicht nur dem Einfluss religiös inspirierter ethischer Ideale entzogen worden, sonder jeglicher ethischen Sanktionierbarkeit.<sup>386</sup> So wichtig dieser Fokus auf die Individuen im Hervorbringen der Moderne gewesen sein mag, in einer Gegenwart, die von gelingenden sozialen Beziehungen abhängt, erweise sich die Kapitulation der Religion vor den sozialen Aufgaben der Moderne als fatal: „Protestantism’s insistence on liberty has not been an unmixed blessing and its perils are becoming increasingly apparent in a closely interrelated world which needs a sense of interdependence more than an insistence on independence.“<sup>387</sup>

Ein dritter von Niebuhr hervorgehobener Aspekt, der zu seiner ambivalenten Würdigung der Religion im Allgemeinen führt, ist die Gefahr, ihre eigene historische und kontextuelle Bedingtheit zu unterschätzen. Dies sei eine grundsätzliche Gefahr, nicht zu erkennen, dass sie auf einen Kompromiss abzielen müsse, der unweigerlich aus dem In-Beziehung-Setzen ihres Ideals und der Realität folge.<sup>388</sup> Unaufmerksamkeit diesem Fakt gegenüber kann wiederum ein sozial-

<sup>382</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 73.76.

<sup>383</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 76–77.

<sup>384</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 85. Die mittelalterliche Kirche habe sich zumindest bemüht, ein ethisches Ideal auf die Gesellschaft zu applizieren. Niebuhr spricht von der mittelalterlichen Kirche als „medieval Catholicism“.

<sup>385</sup> Niebuhr liest Max Weber spätestens in der Mitte der 1920er Jahre, als dessen Werke noch nicht ins Englische übersetzt sind, und beklagt, dass dieser daher in Amerika immer noch weitgehend unbekannt sei. *Niebuhr*, R., *Capitalism – A Protestant Offspring*, in: *The Christian Century* 42, 19 (1925), 600–601, 600. Vgl. auch *Niebuhr*, R., *Puritanism and Prosperity*, in: *The Atlantic Monthly* 137, 6 (1926), 721–725.

<sup>386</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 95.

<sup>387</sup> *Niebuhr*, R., *Is Protestantism Self-Deceived?*, 1661.

<sup>388</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 63–64.

konservativer Motor sein, und Niebuhr führt dies mit besonderem Blick auf „das“ liberale Christentum aus, wobei er sich nun vorwiegend auf die in den USA wirksamer gewordene reformierte, insbesondere puritanische Tradition bezieht. Calvinismus und Puritanismus werden von ihm, wenn auch theologisch zu unterscheiden, synonym in Bezug auf die prägende moralische Grundhaltung verwendet.<sup>389</sup> Wenn Niebuhr hier hervorhebt, dass sich deren moralische Perspektive nicht zuletzt aus den besonderen Interessen der hiermit verbundenen sozialen Gruppen speise,<sup>390</sup> dann schließt er womöglich an eine These an, die sein Bruder H. Richard Niebuhr in *The Social Sources of Denominationalism* formuliert hat.<sup>391</sup> Während sich die liberal-theologische Tradition als Rückkehr zu den eigenen Wurzeln, gar bis auf den historischen Jesus zurückgehend, verstehe, übersehe sie, wie sehr sie ebenso von diesen anderweitigen Einflüssen geprägt sei.<sup>392</sup> In dieser Blindheit für die kontextuelle Vermittlung des eigenen Ideals mit den jeweiligen Zeitumständen und in dieser Unaufmerksamkeit für den eigenen Kompromiss gebe sie sich der Gefahr hin, diesen im Namen des Ideals zu sanktionieren, statt ihn vom Ideal her kritisch anzufragen.<sup>393</sup> „But it is necessary that it should be shrewd enough to see the compromise involved in every adjustment and be stubborn enough to make a new bid for victory after every partial defeat.“<sup>394</sup>

Niebuhrs Reaktion auf die Sozialkritik am Christentum führt ihn nicht in eine Apologetik, sondern zu einem grundlegenden Eingeständnis in die Ambivalenz und damit potenzielle Gefährlichkeit der Religion. Entsprechend will Niebuhr hierfür ein Bewusstsein und damit zugleich ein selbstreflexives Bewusstsein der eigenen Tradition und Achtsamkeit für die Kontextualität der eigenen Position schärfen. Da Niebuhr betont, dass es keine einfache Lösung des religiösen Dilemmas in der Spannung von religiösem transzendenten Ideal und irdischer Verkündigung gibt, geht es ihm meines Erachtens um die Verstetigung einer solchen reflexiven Selbstbesinnung.

---

<sup>389</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Does Civilization Need Religion?*, 107: „It will have been noted that Calvinism and puritanism have been used in this discussion as interchangeable terms. The fact is that, while the two terms are not synonymous theologically, the moral temper of Calvinism was so potent in the whole non-Lutheran Protestant world that all of the various denominations were indoctrinated with its puritan spirit. The various sects had their won theological peculiarities, but in their puritan spirit they were essentially one.“

<sup>390</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Does Civilization Need Religion?*, 67–68.

<sup>391</sup> Vgl. *Niebuhr, H. R.*, *The Social Sources of Denominationalism*, 16. H. Richard Niebuhr geht in diesem 1929 erstmals veröffentlichten und u. a. stark von Ernst Troeltsch und Max Weber geprägten Werk dem sozialen Charakter christlicher Kirchen nach und konstatiert: „The division of the churches closely follows the division of men into the castes of national, racial, and economic groups.“ *Niebuhr, H. R.*, *The Social Sources of Denominationalism*, 6.

<sup>392</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Does Civilization Need Religion?*, 65–66.

<sup>393</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Does Civilization Need Religion?*, 69.

<sup>394</sup> *Niebuhr, R.*, *Does Civilization Need Religion?*, 81.

Nach dem Blick auf die Ressourcen und Ambivalenzen der Religion stellt sich nunmehr die Frage, wie Niebuhr im Einzelnen sein Konzept einer vitalen Religion ausgestaltet.

#### 2.4.5 Eine vitale Religion als moralische Retterin der modernen Gesellschaft

##### 2.4.5.1 *Vernunft und Religion*

Zur Lösung sozialer Probleme moderner Gesellschaften favorisiert Niebuhr eine kombinierte Strategie, die sowohl die Potenziale der menschlichen Intelligenz als auch der Religion aufgreift: „To make civilization again the servant of man will require a penetrating insight on the one hand and a robust faith on the other.“<sup>395</sup> Niebuhrs Erläuterungen dazu lassen erstens erkennen, dass er dem Bereich „Religion“ Begriffe wie „naïve faith“, „spiritual insight“ und „religio-moral forces“ zuschreibt und „Intelligenz“ gleichsetzt mit „reason“ und „rational forces“. Innerhalb dieser beiden Gruppen ist bei ihm kaum eine begriffliche Differenzierung erkennbar. Zweitens stehen sich beide Bereiche Niebuhr zufolge grundsätzlich konkurrierend gegenüber, müssen allerdings notwendigerweise in eine kritisch-konstruktive Beziehung eintreten, um sozialetisch wirksam werden zu können.<sup>396</sup>

Niebuhr scheint sich damit gegen zwei von ihm beobachtete Ansätze zu wenden: einerseits gegen die bereits erwähnten Advokaten sozialer Veränderung, die in der Religion keinen Bündnispartner, sondern ein Hindernis erblicken. Andererseits wendet sich Niebuhr gegen von ihm so bezeichnete religiöse Idealisten und Quietisten, die meinen, ein Verweis auf das jesuanische Liebesideal und die Hoffnung auf dessen unvermeidliche Realisierung seien ausreichend, oder die soziale Gestalt der Welt sei ganz und gar irrelevant. In der Kombination eines kritischen und reflexiven Glaubens sollen die potenziellen Einseitigkeiten beider Positionen ausgeglichen werden. „Der Religion fällt die Aufgabe zu, den absoluten ethischen Maßstab zu schaffen und den sittlichen Antrieb zu geben, während die Vernunft den jeweiligen Zustand der Gesellschaft zu analysieren und die Wahl der Mittel zu treffen hat“, so Dietz Lange in seiner treffenden Niebuhr-Auslegung.<sup>397</sup> In dieser Kombination erkennt Dietz Lange eine Synthese von Social Gospel und Pragmatismus bei Niebuhr.<sup>398</sup> Im nächsten Kapitel werden wir der Rolle der Philosophie

<sup>395</sup> Niebuhr, R., Tyrant Servants, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931, St. Louis 1977, 165–173, 171.

<sup>396</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 139–140.

<sup>397</sup> Lange, D., Christlicher Glaube und soziale Probleme, 21.

<sup>398</sup> Vgl. Lange, D., Christlicher Glaube und soziale Probleme, 21. Lange meint hier den Pragmatismus John Deweys zu erkennen. Er folgt hier prinzipiell Schlesinger, Arthur, Jr., Reinhold Niebuhr's Role in American Political Thought and Life, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 125–150. Leider wird die Beziehung zu William James, die auch Schlesinger anmerkt, nur im Vorbeigehen erwähnt. Vgl. Lange, D., Christlicher Glaube und soziale Probleme, 29; 123.

des Pragmatismus im Denken Niebuhrs nachzugehen haben. An dieser Stelle genügt es, zu betonen, dass Niebuhr mit den Leistungen der Vernunft eine tiefgehende kritische Potenz verbindet, Gegebenheiten und vordergründige Behauptungen auf untergründige Motivationen hin zu untersuchen und zu kritisieren – selbst im Bereich der Religion. „The incidental limitations which every historic type of religion reveals“, so Niebuhr, „can be dealt with only if the religious devotee can be persuaded to regard the values of his religion critically“.<sup>399</sup> Nur so kann er die Gefahren der oben genannten Ambivalenzen einer Religion einhegen.

In diesem Sinne würdigt Niebuhr säkulare Kritiker, die im Zusammenhang des Ersten Weltkrieges dem Kriegsgeschehen weitaus kritischer gegenüberstanden als religiöse Führungspersönlichkeiten und, wie wir bereits sahen, Niebuhr selbst.<sup>400</sup> Tendenziell falle es der Religion schwer, „soziale Sünden“ zu erkennen. Hierfür bedürfe es einer „discriminating intelligence which knows how to uncover covert sins and to discover potential virtues“.<sup>401</sup> „Social intelligence“ vermöge untergründige Ursachen und Motivationen aufzuspüren und wisse deshalb um die angemessenen Mittel im Umgang mit diesen Herausforderungen.<sup>402</sup> Sie wähle pragmatisch die Mittel zum Erreichen eines moralischen Ziels und wäge die Konsequenzen ab. Soziale Intelligenz müsse auch den Widerstand erkennen, der jedem moralischen Ideal entgegenstehe. Dietz Lange interpretiert „social intelligence“ richtig als „soziologische Kenntnis und Verständnis für soziale Vorgänge“,<sup>403</sup> doch geht die Bedeutung des Begriffs für Niebuhr noch darüber hinaus. Indem Niebuhr hier die Schwierigkeit des Erreichens des Ideals thematisiert, unterscheidet er sich zudem tendenziell vom Social Gospel.<sup>404</sup>

Gerade dieser realistische Blick auf soziale Vorgänge berge in sich die Gefahr, in Zynismus umzuschlagen, wenn man angesichts der zuweilen brutalen Realität verzweifle.<sup>405</sup> Es bleibt ein sich durchziehendes Charakteristikum in Niebuhrs Denken, dass er einen solchen ungeschönten Realismus in der Spannung mit einem davon nicht zerstörten Handlungsimpetus halten will. Diese Spannung lasse sich letztlich allein mit Hilfe religiöser Ressourcen aufrechterhalten und wirke gegen den befürchteten Zynismus. Diesen erblickt Niebuhr nicht zuletzt im „man in the academic chair who looks at all this and insists that man is no more than a

<sup>399</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 223.

<sup>400</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 141.

<sup>401</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Religion Quiet or Disquiet?, 220–223.

<sup>402</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 144–145.

<sup>403</sup> Lange, D., Christlicher Glaube und soziale Probleme, 21.

<sup>404</sup> Vgl. Hammar, G., Christian Realism in Contemporary American Theology, 177. Lange betont, dass Niebuhr das Problem des Bösen schärfer als das Social Gospel sehe, Niebuhr verstehe aber den Sündenbegriff weiterhin sozial im Sinne des Social Gospel. Vgl. Lange, D., Christlicher Glaube und soziale Probleme, 27.

<sup>405</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 162: „But a social intelligence which is overwhelmed by the discouraging realities and despairs of the attainment of any ideal sinks into a morally enervating cynicism.“

sublimated animal“.<sup>406</sup> Religion schütze vor dieser Verzweiflung, indem sie trotz einer nüchternen beziehungsweise teils gar ernüchterten Sicht auf den Menschen Vertrauen in dessen positive Potenziale habe.<sup>407</sup> Neben die Gefahr des Zynismus trete die des Hochmuts, wenn man zu viel Vertrauen in die Kapazitäten der Vernunft und des Menschen lege.<sup>408</sup> Diese Extreme ergeben sich für Niebuhr zwangsläufig aus der Konsistenz und der Stringenz vernünftigen Denkens, das die Paradoxie menschlichen Seins aufzulösen bestrebt ist.

Neben der Über- oder Unterschätzung der menschlichen Möglichkeiten sieht Niebuhr eine weitere Begrenzung der Vernunft, die religiös zu korrigieren sei, in einer rein rational begründeten Moral. Ihre Ziele seien immer nur kurzfristig und ihre Perspektive zu eingeschränkt.<sup>409</sup> Zwar könne sie sich durchaus einem Ideal anschließen und es unterstützen, aber weil sie an ihren eigenen Vorteil gebunden bleibe, sei sie eingeschränkter als eine religiöse Perspektive.<sup>410</sup> Das soziale Gute brauche mehr, als eine vernünftige Moral leisten könne: „It may be good business to pay high wages, but social good may demand an increase in the wages of workers *beyond* the point where economic advantage is derived from an enlightened wage policy.“<sup>411</sup> Gegenüber den im nächsten Hauptteil zu erörternden Wandlungen in Niebuhrs Denken ist in dieser Referenz zu einem transzendenten und absoluten Standard ein bleibendes Moment seiner theologischen Ethik zu markieren. „Moral action which lacks some reference to an absolute standard and some ultra-rational dynamic inevitably falls short even of satisfying the social necessities.“<sup>412</sup> In gleicher Manier wird Niebuhr in *Moral Man and Immoral Society* wenige Jahre später sagen: „Any justice which is only justice soon degenerates into something less than justice. It must be saved by something which is more than justice.“<sup>413</sup>

Die sozialetischen Herausforderungen seien daher prinzipiell ein religiöses und moralisches Problem, das in einer strikt säkularen Atmosphäre nicht gelöst werden könne, so Niebuhr.<sup>414</sup> Aus diesem Grund dürften die Potenziale der Ver-

<sup>406</sup> Niebuhr, R., *The Practical Unbelief of Modern Civilization*, 14. Unter die ihm vor Augen stehenden Repräsentanten des Zynismus ordnet Niebuhr auch den populären Journalisten und Kulturkritiker Henry Louis Mencken ein, „the most famous (and also the most hated) critic of the 1920s“ (Fecher, C. A., Mencken, H. L., in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 2: L–Z, New York 2004, 611–612, 611). Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 40: „H. L. Mencken [...] is somewhat typical of the cynicism which follows in the wake of intellectualism.“

<sup>407</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Can a Radical Be a Christian?*, 994: „All this may be true about man, and yet to lose confidence in him is to commit the basest sin against him. For though man is always worse than most people suspect, he is also generally better than most people dream.“

<sup>408</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 144–145.

<sup>409</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 142.

<sup>410</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 74–75.

<sup>411</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 76 [Hervorhebung T. B.].

<sup>412</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 142–143.

<sup>413</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 258.

<sup>414</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 156.

nunft nicht vernachlässigt, müssten aber um die der Religion ergänzt werden. Von besonderer Valenz sei die Verpflichtung gegenüber dem absoluten Ideal. Selbst wenn es der Religion nicht gelänge, die Gesellschaft zu transformieren, so habe sie zu guter Letzt zumindest die Möglichkeit der Kritik an den bestehenden Verhältnissen. Diese Korrekturfunktion könne sie jedoch nur wahrnehmen, wenn sie die Gefahr völligen Aufgehens in der (säkularen) Moderne abwende, wenn sie sich also ihre Unabhängigkeit und ihre Kritikfähigkeit auf Basis des Ideals, dem sie sich verpflichtet wisse, bewahre.<sup>415</sup> Der Fokus müsse demnach mehr vom Willen zur Transformation auf die Orientierung an der Transzendenz übergehen, aus welcher sich sodann ein kritisch-gestalterischer Impuls ergeben soll.<sup>416</sup> Wiederum schränkt Niebuhr ein, dass dies kein ungefährliches Unterfangen sei: Der Fokus auf die Transzendenz könne auch ein konservativer Motor sein. Wichtig sei, sich dieser Gefahr bewusst zu sein.<sup>417</sup> Aus diesem Grund plädiert Niebuhr für eine Kombination von – in seiner Begrifflichkeit – Vernunft und Religion. „Religion must create its values in naive faith and subject their limitations to a critical intelligence.“<sup>418</sup> Insgesamt gesehen sei keine Religion für die Aufgaben der Moderne besser geeignet als das Christentum, sofern es die von Niebuhr angebrachten Kurskorrekturen berücksichtige. Mit Bezug auf Ernst Troeltsch glaubt Niebuhr, dass das Christentum das Schicksal des Westens sei.<sup>419</sup> Damit will er sagen, dass es eine wesenhafte Verbindung zwischen Christentum und westlicher Moderne gebe: „[T]he task of redeeming Western society rests in a peculiar sense upon Christianity. It is congenial to the energy and activism of Western peoples and is yet capable of setting bounds to their expansive desires.“<sup>420</sup> Zwar kann dies als Überbietungsanspruch verstanden werden, dessen dahinterstehendes Christianisierungsinteresse quer zu heutigen pluralen Gesellschaften steht. Allerdings ließe sich hierauf mit dem Verweis auf die Kontextualität dieser Aussage in einem dominant christlich geprägten Umfeld antworten. Zudem kann dieser Aspekt als Plädoyer eines protestantischen sozial-engagierten Theologen und Pfarrers verstanden werden, der selbstbewusst, gerade im Blick auf säkulare Kritiker, den positiven Beitrag eigener religiöser Tra-

<sup>415</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 163–167. Niebuhr wendet sich hiermit gegen die seines Erachtens zu beobachtende Verdorbenheit des gegenwärtigen liberalen Christentums, in welchem er einen Verlust an kritischer Distanz zur Welt beklagt. Das dem entgegenstehende Ideal einer unverdorbenen Religion stellen für ihn die alttestamentlichen Sozialpropheten und Jesus da.

<sup>416</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 165–167; 189. Vgl. auch *Niebuhr*, R., *Can Christianity Survive?*, 88: „Nothing less than a transcendently oriented religion is equal to this task [of dealing with the problems of economic and political life], but it must be a religion which fearlessly faces the moral implications of its faith.“

<sup>417</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 177. Vgl. zur Ambivalenz der Religion *Niebuhr*, R., *Liberal Faith Not Ruthless Intellectualism*, 325 und *Niebuhr*, R., *Does Religion Quiet or Disquiet?*, 220.

<sup>418</sup> *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 123.

<sup>419</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 235.

<sup>420</sup> *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 235.

ditionen unter modernen Bedingungen artikulieren und vertreten will. Wir werden im Fortgang unserer Untersuchung diesem Denken unter anderen Vorzeichen noch einmal begegnen.

#### 2.4.5.2 *Ein neues Mönchtum*

Niebuhrs Plädoyer für ein selbstkritisches, reflexives und zugleich sozialkritisches und gestalterisches Christentum verbindet sich – zunächst vielleicht überraschend – mit einem Plädoyer für ein neues Mönchtum (new asceticism, monasticism).<sup>421</sup> Die Forderung erklärt sich aus dem von Niebuhr angemahnten notwendigen Korrekturpotenzial der Religion, das nur durch eine gewisse Form der Losgelöstheit erreicht werden könne. Am klassischen Mönchtum schätzt Niebuhr, dass sich hier soziale Leidenschaft verbinde mit einer tiefen ethischen Einsicht in die Gefahren, denen das Ideal in der Welt begegne.<sup>422</sup> Wiederholt steht ihm dabei positiv Franziskus von Assisi, „the greatest of all Christians since the days of Christ“<sup>423</sup> vor Augen. Diese guten Einsichten hätten sich dort jedoch mit einer defizitären Strategie verbunden, indem man der Welt entflohen sei. Ein weltflüchtiges Mönchtum könne jedoch für die moderne Zivilisation nichts beitragen.<sup>424</sup> Das neue Mönchtum soll nach Niebuhr eine Bewegung der Losgelöstheit (movement of detachment) hervorbringen, die eine Minderheitenbewegung sein werde.<sup>425</sup> Sie wäre keine Bewegung der religiösen Leitungspersonen, sondern eine Laienbewegung mit dem Ziel der Re-Konstruktion (rebuilding) der sozialen Ordnung statt religiöser

<sup>421</sup> Mit dem Ideal des Mönchtums scheint Niebuhr für George Hammar in soziale Gleichgültigkeit und Konservativismus zu verfallen. Vgl. Hammar, G., *Christian Realism in Contemporary American Theology*, 175. Dietz Lange entgegnet auf diese Kritik Hammars, dass dem nicht so sei, da Niebuhr die soziale Intelligenz einbezieht. Vgl. Lange, D., *Christlicher Glaube und soziale Probleme*, 21, Anm. 18. Überhaupt ist es ja gar nicht Niebuhrs Interesse, sich aus der Welt zurückzuziehen! H. Richard Niebuhr strebt zeitgleich ein ebensolches neues Mönchtum (a new monasticism) an. Vgl. Niebuhr, H. R., *Back to Benedict?*, in: *The Christian Century* 42 (1925), 860–861.

<sup>422</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 87.

<sup>423</sup> *Niebuhr*, R., *The Best Loved Saint*. Rez. Luigi Salvatorelli, *Life of St. Francis of Assisi*, in: *The Christian Century* 45, 18 (1928), 572. Vgl. auch *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 89. Franziskus zeichnet sich für Niebuhr dadurch aus, dass er der Institutionalisierung in Form eines Ordens kritisch gegenüberstand; vgl. *Niebuhr*, R., *The Paradox of Institutions*, in: *The World Tomorrow* 6, 8 (1923), 231–232, 231; vgl. *Niebuhr*, R., *Would Jesus Be a Churchman Today?*, in: *The World Tomorrow* 11, 12 (1928), 492–494, 493 sowie durch sein paradoxales Verständnis des Menschseins; vgl. *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 111: „In his paradoxical attitude toward man as a sinner and as a child of God Francis comes very near to the view of Jesus as found in the Gospels, a view which is less simple but more profound than either the pure optimism of modern liberalism or the pessimism of orthodoxy.“

<sup>424</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 225: „An asceticism which flees the world and develops its saints at the price of abandoning industrial civilization even more completely to the natural and anarchic forces which operate in its life, is obviously of no use to modern civilization.“

<sup>425</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Does Civilization Need Religion?*, 226.

Institutionen.<sup>426</sup> Das neue Mönchtum, von dem Niebuhr hier spricht, werde „spiritualized technicians“ hervorbringen, die sich moderner Methoden im Dienste menschlicher Wohlfahrt bedienen, ohne sich im Prozess daran zu bereichern.<sup>427</sup> „The new asceticism must, in short, be in the world and yet not of the world.“<sup>428</sup> Niebuhrs monastische Antwort auf die sozialen Herausforderungen der Moderne interpretiert Ronald Stone sachgemäß, wenn er betont: „That is for those Protestants who want to renew society to discipline themselves by separating from the temptations of financial reward and nationalism.“<sup>429</sup> Im Einzelnen bedeutet dies für Niebuhr:

*Not to be conformed to this world, if it is to have any real meaning in modern life, will mean that the religiously inspired soul knows how to defeat the avarice and to overcome the indifference to the worth of human personality which inheres in the whole economic and industrial structure of modern society. Practically and individually such a detachment from the world will express itself in the sacrifice of material advantages for the sake of realizing a more intimate fellowship with the underprivileged, in the careful analysis of industrial policies from the standpoint of their effect upon personality, in an unwillingness to profit by social and economic practices and policies which are fundamentally unethical and in a willingness to bear some pain for the sake of expressing loyalty to the community of mankind as against all lesser and conflicting loyalties.<sup>430</sup>*

Eine solche Bewegung würde sich den Wert menschlicher Person immer wieder vor Augen führen und daher jegliches Handeln auf den Effekt auf die menschliche Person hin analysieren. Sie würde sich dem Profit, der aus „unethischen“ Praktiken folgt, entziehen und wäre im Zweifelsfall bereit, auf materielle Privilegien zu verzichten und Nachteile auf sich zu nehmen, um ihre Loyalität mit benachteiligten Menschen zu demonstrieren. Leider werden diese allgemeinen Ausführungen von Niebuhr nicht konkretisiert. Grundsätzlich ist er davon überzeugt, dass ein solches Programm, wenn überhaupt, dann nur von Einzelnen oder einer eng umgrenzten Gruppe geleistet werden könne. Auch mit dieser Feststellung steht er in der Tradition des Social Gospel, die letztlich an die Vernunft und die Moral des Individuums appelliert.

Die Einsicht in die Grenzen der von Niebuhr geforderten neuen Bewegung sowie die Empfehlung einer Strategie mit monastischen Charakteristika angesichts Niebuhrs Interesse an Sozialethik scheinen sich zunächst zu widersprechen. Niebuhr versteht eine solche Bewegung jedoch als Impulsgeber, als Sauerteig für

<sup>426</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 228.

<sup>427</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 229.

<sup>428</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 229.

<sup>429</sup> Stone, R. H., Professor Reinhold Niebuhr, 49.

<sup>430</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 233 [Hervorhebung T. B.].

die Gesellschaft.<sup>431</sup> Charles Holman, ein zeitgenössischer Rezensent, äußert sich gegenüber Niebuhrs Vertrauen in die Laienbewegung deutlich skeptischer:

*Mr. Niebuhr expects little of the clergy; in the main it must be a lay movement. Probably the latter opinion will be questioned more than the former. The church, as an institution, is indeed deeply enmeshed in the interests and prejudices of contemporary civilization, and so are many ministers. But the discerning, prophetic, and adventurous spirits are rather more likely to come from among the ministers of religion than from the laity if the record of the past provides any basis for prediction as to the future.*<sup>432</sup>

Wahrscheinlich erklärt sich Niebuhrs Fokus auf eine Laienbewegung aus der Ernüchterung, die er größtenteils im Umgang mit seinen im Pfarramt tätigen Kollegen erfahren hat. Den auf „Normalität“ bedachten christlichen Kirchen traut Niebuhr in den 1920er Jahren insgesamt nicht zu, hier wegweisend voranzuschreiten: „It [sc. the church] is too deeply enmeshed with the interests and prejudices of contemporary civilization to possess the insight and courage which the enterprise requires.“<sup>433</sup> Niebuhrs Vorbehalte gegenüber Institutionen im Allgemeinen und auch religiösen Institutionen im Besonderen reichen bis in das Jahr 1923 zurück, als er in dem Artikel „The Paradox of Institutions“ schreibt: „Every community once organized is tempted to regard its life and its prestige as ends in themselves, without reference to the ideals to which it is ostensibly pledged.“<sup>434</sup> Diese realistische Sicht auf das kollektive Verhalten von Gruppen wird Niebuhr markant 1932 in *Moral Man and Immoral Society* entfalten und sie zeitlebens beibehalten.<sup>435</sup>

Die Bezeichnung der von ihm hier angestrebten Bewegung als „monastisch“ beziehungsweise „asketisch“, um deren Unabhängigkeit von beziehungsweise Distanz zu materiellen Dingen hervorzuheben, ist jedoch zugleich leicht irreführend. Niebuhr scheint vielmehr an sozial engagierte, kritisch denkende und informierte Menschen zu denken, die nicht einer bestimmten Berufsgruppe angehören müssen, um im Namen der gesellschaftlich Benachteiligten Partei zu ergreifen. Die Stoßrichtung von Niebuhrs Ausführungen legt jedoch nahe, dass seines Erachtens dort, wo sich Menschen dem Wert der menschlichen Person und einem transzendenten Ideal verpflichtet wissen, eine religiöse Fundierung zum Tragen kommt. Da es Niebuhr in *Does Civilization Need Religion?* um christliche Ressourcen geht, thematisiert er nicht die Frage, inwiefern auch Nicht-Christinnen und Nicht-Christen dieser Bewegung angehören könnten; zweifelsohne ist Niebuhr in seinem sozialen Engagement Gleichgesinnten insbesondere außerhalb des Christentums

<sup>431</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 226–227.

<sup>432</sup> Holman, C. T., *Can Religion Regenerate Western Civilization?* Rez. Reinhold Niebuhr, *Does Civilization Need Religion?*, in: *The Journal of Religion* 8, 4 (1928), 651–654, 653.

<sup>433</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 226.

<sup>434</sup> Niebuhr, R., *The Paradox of Institutions*, 231.

<sup>435</sup> Vgl. Kapitel 3.3.2 Die Unzulänglichkeiten des Liberalismus: *Moral Man and Immoral Society* (1932).

begegnet. Dass Niebuhr in einer wohl realistischen Einschätzung der kirchlichen „Großwetterlage“ davon ausgeht, dass die neue monastische Bewegung eine Minderheitenbewegung sein wird, schließt nicht aus, dass sich diese wirkungsvoll für eine gerechtere Gesellschaft einsetzen kann. Meines Erachtens lassen sich die sich noch zu Niebuhrs Lebzeiten um Personen wie Gandhi und Martin Luther King bildenden Bewegungen – nicht realhistorisch, aber in der Sache zutreffend – als Verwirklichungen dieses Konzepts des frühen Niebuhr verstehen.

### 2.4.5.3 *Metaphysischer Dualismus*

Wenn auch die praktisch-ethische Aufgabe für Niebuhr in den Vordergrund rückt, so betont er doch immer wieder, dass damit Metaphysik beziehungsweise Dogmatik nicht überflüssig werde. Die Basis einer sozialetisch wirksamen Religion bedarf nach Niebuhr eines metaphysischen Dualismus; das Christentum zeichne sich durch einen solchen „tentativen“ Dualismus (tentative dualism) aus, dessen Charakteristika sogleich zu erläutern sein werden.

Zunächst analysiert Niebuhr jedoch die Probleme des Pantheismus, der seines Erachtens einem angemessenen Dualismus entgegenstehe, jedoch in der Geschichte des Christentums immer wieder in den Vordergrund getreten sei.<sup>436</sup> In der Tendenz zum Pantheismus sieht Niebuhr eine Gefahr für moralisches Handeln: „By identifying God and the natural world they [sc. pantheistic tendencies] either persuade men to resign themselves to the inadequacies of nature, under the illusion that divine sanctity has rendered them immutable, or they blind the eye to the imperfections of nature and thus destroy the moral sensitiveness of religion.“<sup>437</sup> Entweder würden die Missstände in der Welt auf göttlichen Willen zurückgeführt und als unveränderbar interpretiert oder die Annahme, dass alles göttlich durchwaltet und damit in letzter Konsequenz „gut“ sei, fordere dazu heraus, diejenigen Aspekte, die dieser Annahme nicht entsprechen, zu bestreiten und damit zu übergehen. In beiden Fällen bedürfe es keiner moralischen Anstrengung von menschlicher Seite. Letztlich löse der Pantheismus den Unterschied zwischen Gut und Böse auf und führe somit entweder zu einem einseitig pessimistischen oder optimistischen Weltbild, das jeweils den „Fakten“ menschlichen Lebens nicht entspreche.<sup>438</sup>

Niebuhr schreibt dem „Orient“ den Hang zu einem pessimistischen Pantheismus zu; im Westen dominiere dagegen ein „sentimentaler Optimismus“. Hinzu komme in der westlichen Welt ein extremer Zynismus, der sich aus einer naturalistischen Weltsicht und den industriellen und internationalen Entwicklungen der Gegenwart speise. Niebuhr interpretiert einen solchen Pessimismus im Anschluss

<sup>436</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Does Civilization Need Religion?, 190. Vgl. auch *Niebuhr, R.*, A New Defender of the Faith, 1192: „In the hands of the philosopher religious theism always degenerated into pantheism.“

<sup>437</sup> *Niebuhr, R.*, Does Civilization Need Religion?, 190.

<sup>438</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Does Civilization Need Religion?, 191.

an Albert Schweitzer als nachvollziehbare Reaktion auf den seines Erachtens übertriebenen religiösen Optimismus, den er vor allem im modernen westlichen Christentum sieht.

Angesichts beider Extreme sieht Niebuhr als einzige Alternative einen qualifizierten Dualismus – er wird diesen später die Dialektik der prophetischen Religion nennen<sup>439</sup> – der die Unterschiedenheit von und Beziehung zwischen Gott und Welt sowie Gut und Böse aufzeigt. Religiöse Symbole drücken aus Niebuhrs Sicht diese Spannung aus: So zeige sich einerseits im Kreuz Jesu der Konflikt zwischen Gut und Böse und andererseits die Möglichkeit und zugleich die Schwierigkeit, dass das Gute sich zuletzt bewähren wird. Durch solche Symbole werde eine „naive“ Religion den menschlichen Erfahrungen gerecht, denn „highly elaborated theologies [...] are always prompted by the rational need of consistency to obscure some facts for the sake of developing an intellectual plausible unity.“<sup>440</sup> Die von Niebuhr bevorzugte „Naivität“ dieser metaphysischen Vorstellungen sieht er auch bei Whitehead und Schweitzer betont: „Professor Whitehead, like Dr. Schweitzer, sees clearly that the genius of original Christianity is its innocence of metaphysics.“<sup>441</sup> Letztlich geht es Niebuhr darum, ein Gottesbild zu artikulieren, das Gott in Verbindung mit der Welt sieht und zugleich dessen Transzendenz betont. Nur so bleibe Raum für – begrenzte – menschliche Freiheit. Niebuhr sieht den Glauben an einen sowohl immanenten als auch transzendenten Gott metaphysisch von Alfred North Whitehead bestätigt.<sup>442</sup> Von Schweitzer wiederum übernimmt Niebuhr die Erkenntnis, dass sich diese „naive“ und moralisch fruchtbare Religion sowohl bei den Propheten als auch bei Jesus finden lasse: „[T]he prophets and Jesus, [...] emphasized the moral rather than the metaphysical attributes of God in such a way as to develop a practical and morally potent distinction between God and the universe, between the ideal of religious devotion and the disappointing realities of life.“<sup>443</sup> Dass gerade Schweitzers Denken für Niebuhr in dieser Hinsicht bedeutsam ist, wird insbesondere aus publizierten Äußerungen der Vorjahre deutlich. In seinem Artikel „Can Schweitzer Save Us From Russell?“ nimmt Niebuhr Schweitzer gegen den von ihm bei Bertrand Russell observierten Pessimismus, der sich in distillierter Form in dessen Buch *What I Believe* ausdrücke, in Anspruch. Niebuhr lobt insbesondere Schweitzers *Christianity and other world religions*, die englische Übersetzung von *Das Christentum und die Weltreligionen*, da hierin

<sup>439</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics* (Introduction by Edmund N. Santurri) (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 2013, 141: „Among the many possible causes of this failure of Christianity in politics the most basic is the tendency of Christianity to destroy the dialectic of prophetic religion, either by sacrificing time and history to eternity or by giving ultimate significance to the relativities of history.“ Vgl. Kapitel 4.1.3.1 Kritisch-konstruktive Distanz als Kennzeichen prophetischen Christentums.

<sup>440</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 200.

<sup>441</sup> Niebuhr, R., *A New Defender of the Faith*, 1192.

<sup>442</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 212.

<sup>443</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 197.

betont werde, dass sich das Christentum durch seinen „naiven Dualismus“ auszeichne, der sowohl die Aporien einen absoluten Optimismus als auch Pessimismus vermeide.<sup>444</sup> Albert Schweitzer wiederum erfährt von dem von Niebuhr über ihn verfassten Artikel durch den Berliner Neutestamentler Adolf Deissmann und fühlt sich sogleich veranlasst, Niebuhr als seinem „Kampfgenossen“ zu schreiben. Schweitzer: „Es freut mich so, dass meine Überzeugung [sic!], dass unser Optimismus aus dem Innern kommt und nicht aus der Natur beweisbar ist, auch andern als wirklich christlich erscheint. Ich habe mich seit meiner Jugend mit dieser Frage gequält und nun den Frieden und die Freude an der Thätigkeit gefunden. Jeden Mitkämpfer gegen den ernsten und den dilettantischen Skeptizismus ist mir ein Freund, ohne dass ich ihn kenne. So drücke ich Ihnen aus der Ferne die Hand.“<sup>445</sup>

Indem Niebuhr darum bemüht ist, einen Unterschied zwischen Gott und Welt und damit Ideal und Realität aufrecht zu erhalten, will er das moralische Streben nach diesem Ideal bewahren. Diese ethische Seite ist Niebuhr im Zweifelsfall wichtiger als die intellektuelle Konsistenz eines metaphysischen Denksystems: „However unsatisfactory such a naive dualism may be from the standpoint of the intellectualists,“ so Niebuhr, „there can be no question but that it is tremendously potent as the basis of religious faith.“<sup>446</sup> Die metaphysische Arbeit ist damit für Niebuhr nicht überflüssig, sie müsse aber in Anbetracht ihrer praktischen Auswirkungen ihren Schwerpunkt verlagern: „What is needed therefore is a *change of emphasis* that may not always have the support of a fully developed and completely consistent metaphysical and theological system but that does satisfy certain intellectual and moral needs of the average man which traditional theology has failed to appreciate.“<sup>447</sup>

Die Bedeutung dieses Aspektes für Niebuhrs Denken kann nicht genug betont werden. Auch dort, wo er dies in der Folgezeit nicht explizit macht, steht diese fundamentale Einsicht im Hintergrund. In einer Predigt von 1926 bezieht er sich positiv sowohl auf Albert Schweitzer als auch auf Oswald Spengler in ihrem Protest gegen einen Intellektualismus, der für die Ethik problematisch werden könne, wenn Erfahrungsdimensionen einem Denksystem zum Opfer fallen.<sup>448</sup> Im besten Fall werde Religion die Unterschiede zwischen Gut und Böse jedoch nicht eibebenen, sondern sie interpretieren: „Religions grow out of real experience in which tragedy mingles with beauty and man learns that the moral values which dignify

<sup>444</sup> Vgl. Niebuhr, R., Can Schweitzer Save Us from Russell?, in: The Christian Century 42, 36 (1925), 1093–1095, 1093–1094.

<sup>445</sup> Schweitzer, A., Brief an Reinhold Niebuhr, 27. Juli [ca. 1927], Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 10.

<sup>446</sup> Niebuhr, R., Can Schweitzer Save Us from Russell?, 1095.

<sup>447</sup> Niebuhr, R., Can Schweitzer Save Us from Russell?, 1095 [Hervorhebung T. B.].

<sup>448</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Foolishness of Preaching. Vgl. auch Niebuhr, R., Does Religion Quiet or Disquiet?, 221.

his life are embattled in his own soul and imperiled in the world.<sup>449</sup> Normalerweise wisse der Mensch um die Realität dieser Auseinandersetzung und bewahre dennoch Hoffnung, die ihn antreibe, „until too much reflection persuades him to believe either that all partial evil is universal good or that destiny makes his struggle futile and his defeat inevitable. That is how morality dies with religion when an age has become too sophisticated.“<sup>450</sup>

Die Kritik an solcherlei gedanklichen Raffinessen (sophistication) teilt Niebuhr, wie eben erwähnt, sowohl mit Albert Schweitzer als auch mit Oswald Spengler.<sup>451</sup> Seine Spengler-Lektüre lässt sich bis ins Jahr 1924 zurückverfolgen, noch bevor die englische Übersetzung von *Der Untergang des Abendlandes* zugänglich wird.<sup>452</sup> Die Bedeutung Spenglers und dessen Philosophie liegt meines Erachtens in drei Aspekten: Zunächst teilt er mit Spengler die eben genannten Vorbehalte gegenüber metaphysischen Systemen, um sowohl die Paradoxien der Erfahrung als auch den zugleich damit verbundenen ethischen Impetus hervorzuheben. Sodann sieht er in Spengler ein wichtiges Gegengewicht zur seines Erachtens naiv-optimistischen Bewertung zeitgenössischer Kultur. Drittens übernimmt Niebuhr aus Spenglers Kulturphilosophie, die begriffliche Unterscheidung von „Zivilisation“ und „Kultur“. Niebuhr nutzt diese Differenzierung in seiner Modernanalyse; wir werden an anderer Stelle hierauf zurückkommen.<sup>453</sup> Seine Einschätzung Spenglers ist ambivalent, denn einerseits kritisiert er an ihm, dass er durch seinen Determinismus in Europa von reaktionären Kräften instrumentalisiert werden könne.<sup>454</sup> Andererseits begrüßt Niebuhr Spengler als Streiter gegen den verarbeiteten blinden Optimismus moderner Religion – eine Rolle, die er auch der Dialektischen Theologie in Amerika wenige Jahre später beilegen wird: „It is a wholesome antidote for that optimism which delights in the assumption that the kingdom of God is manifested in a civilization of automobiles, radios, bath tubs, power machines and dollar diplomacy.“<sup>455</sup> Aus diesem Grund scheint Niebuhr für eine Art realistisch „gereinigte“, vorsichtig optimistische Weltsicht zu plädieren, die Schattenseiten wahrnehmen kann, ohne die Anstrengungen für eine bessere Welt aufzugeben.

<sup>449</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 200.

<sup>450</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 200–201.

<sup>451</sup> Vgl. Niebuhr, R., Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic, 105: „I have been profoundly impressed by the Spenglerian thesis that culture is destroyed by the spirit of sophistication“. Vgl. Hamilton, K., The Doctrine of Humanity in the Theology of Reinhold Niebuhr, 110.

<sup>452</sup> Vgl. Niebuhr, R., Our Educational Program, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931, St. Louis 1977, 160–164.

<sup>453</sup> Vgl. Kapitel 3.2.3 Niebuhrs Modernedeutung: Zivilisation und Kultur in der Krise.

<sup>454</sup> Vgl. Niebuhr, R., Is Western Civilization Dying?, in: The Christian Century 43, 20 (1926), 651–652, 652: „[sc. Spengler’s note of resolution built upon despair] supports the philosophy of political reaction to be told that any attempt to change the course of history and our western civilization on a new foundation of economic and political life will only hasten its final disintegration“.

<sup>455</sup> Niebuhr, R., Is Western Civilization Dying?, 652.

Im Zweifelsfall muss Religion aus Niebuhrs Sicht zwischen adäquater Metaphysik oder Ethik wählen, und in einem solchen Szenario plädiert er für letztere. „Vital religion has a way of expressing itself outside the limits of its rationally fixed concepts“.<sup>456</sup> William Meyer hat zu Recht bei Niebuhrs Verwendung des Adjektivs „adäquat“ auf die Verbindung zum James’schen Pragmatismus hingewiesen, der wir noch nachgehen werden.<sup>457</sup> Eine „adäquate“ religiöse Metaphysik wird Niebuhr zufolge der alltäglichen menschlichen Erfahrung gerecht, sei moralisch potent und operiere daher produktiv mit Paradoxa:

*Vital religion is always a little foolish for it rests in paradoxes rather than philosophical consistencies. It is paradoxical in its attitude toward both life and men. [...] Such paradoxes seem foolish indeed until you discover that a consistent pessimism or a consistent optimism both drive you into philosophical as well as ethical absurdities. A perfectly consistent world view is bound to outrage some actual facts in the life of nature and the history of man.*<sup>458</sup>

Da ein lückenloses System – konsequent zu Ende gedacht – immer Aspekte der Wirklichkeit unterschlagen müsse, so Niebuhr, lehne er jede allzu starre Systematik ab. Hierin haben wir es mit einer bleibenden Erkenntnis Niebuhrs zu tun.

Wie wir gesehen haben, erblickt Niebuhr gemeinsam mit Schweitzer den hohen Wert von Christentum und Judentum in dem „naiven“ Dualismus beider Religionen, der deutlich zwischen religiösem Ideal und den zuweilen enttäuschenden Realitäten des Lebens unterscheidet, ohne diesen scheinbaren Widerspruch metaphysisch aufzulösen. „If the religion of Jesus has moral potency beyond the religions derived from it, it is due to its lack of metaphysics.“<sup>459</sup> Vor allem die apokalyptische Note im Denken Jesu habe es ihm ermöglicht, zugleich optimistisch und pessimistisch zu sein.<sup>460</sup> Jesus und die Propheten stehen für Niebuhr für ein ethisches Bewusstsein und sozialreformerische Leidenschaft.<sup>461</sup>

<sup>456</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 202; vgl. 214.

<sup>457</sup> Vgl. Meyer, W. J., Metaphysics and the Future of Theology. The Voice of Theology in Public Life (Princeton Theological Monograph Series 126), Eugene, Oregon 2010, 267. Vgl. Kapitel 2.5 Niebuhrs Christlicher Pragmatismus als bleibende Prägung seiner Theologie.

<sup>458</sup> Niebuhr, R., A Religion Worth Fighting For, 445.

<sup>459</sup> Niebuhr, R., Does Religion Quiet or Disquiet?, 221. Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 197.

<sup>460</sup> Vgl. Niebuhr, R., How Adventurous is Dr. Fosdick?, 18. Niebuhr ist mit der zeitgenössischen Debatte um den historischen Jesus und die apokalyptisch-eschatologischen Elemente von dessen Predigt vertraut. Vgl. Niebuhr, R., Christ’s View of the Kingdom of God. Rez. Manson, Christ’s View of the Kingdom of God, in: The Christian Century 43, 26 (1926), 843.

<sup>461</sup> Vgl. Niebuhr, R., Impotent Liberalism, in: The Christian Century 43, 6 (1926), 167–168, 168.

#### 2.4.6 Praktische Folgerungen und Rezeption

„It is possible of course that the resources of the Christian religion will not be made available in time to save Western civilization from moral bankruptcy.“<sup>462</sup> Wenn Niebuhr sich damit auch eher verhalten zu den Erfolgsaussichten äußert, so ist er doch prinzipiell davon überzeugt, dass es eine Möglichkeit für moralischen Wandel in der Gegenwart gibt. Dieser wird jedoch nicht ohne die religiösen Ressourcen zustande kommen können. „Civilization may be beyond moral redemption; but if it is to be redeemed a religiously inspired moral idealism must aid in the task.“<sup>463</sup> Was die Nutzbarmachung dieser Ressourcen bislang verhindere, sei insbesondere eine zu starke Anpassung an die Moderne und damit der Verlust ihrer Korrekturfunktion. „The hope of an ethical society is therefore bound up in the possibility of restoring ethical integrity to religion and religious dynamic to the moral effect.“<sup>464</sup> Um das ethische Problem der Moderne zu lösen, müsse sich die Religion daher zunächst selbst reformieren. Dieses Argument Niebuhrs, dass sich nämlich nur eine bestimmte Form des Christentums in seiner revitalisierten, prophetischen Gestalt für diese Aufgaben eigne, zieht sich – wie wir noch sehen werden – durch das gesamte Werk Niebuhrs. Die vordringliche Aufgabe des Christentums sieht Niebuhr daher nicht mehr in einer nach außen gerichteten Mission, sondern in einer gewissermaßen „inneren Mission“ an die traditionell christlich geprägten Gesellschaften.

Bereits Zeitgenossen kritisieren, dass Niebuhr vornehmlich eine Krisendiagnose und darüber hinaus lediglich vage Andeutungen zur Frage anbiete, wie sich die Regeneration des Christentums für die Gesellschaft vollziehen solle. So beklagt J. E. Ross: „Dr. Niebuhr answers his own question [sc. *Does Civilization Need Religion?*] in the affirmative. [...] Just what can be done about it all, is not clear from Dr. Niebuhr’s book.“<sup>465</sup> Dies bedauert auch Harry Ward, sein späterer Kollege am Union Theological Seminary, in seiner ansonsten wohlwollenden Rezension: „[U]nfortunately he gives us only brief and general hints as how this may be done.“<sup>466</sup> Nur an einer Stelle deutet sich an, was Niebuhr konkret vorzuschweben scheint: In Großbritannien, so meint er, werde die Übertragung von politischer Macht und sozialen Privilegien an die Arbeiterschaft auch durch den Einfluss der Kirchen unterstützt.<sup>467</sup> Das Beispiel Großbritanniens repräsentiert damit das von Niebuhr erhoffte Verhältnis von Religion und Politik, indem dort nach Niebuhrs

<sup>462</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 237.

<sup>463</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 238.

<sup>464</sup> Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 242.

<sup>465</sup> Ross, J. E., Rez. Reinhold Niebuhr, *Does Civilization Need Religion?*, in: *Social Science* 5, 1 (1930), 98.

<sup>466</sup> Ward, H. F., Rez. Reinhold Niebuhr, *Does Civilization Need Religion?*, in: *The World Tomorrow* 11, 1 (1928), 38–39, 38.

<sup>467</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 148–149. Vgl. Niebuhr, R., *Can Christianity Survive?*, 86: „[T]he English Church never lost contact completely with the labor movement; and so the class struggle is tempered with a measure of religious idealism.“

Einschätzung religiöser Idealismus und die politische Ausrichtung der Labour Party Hand in Hand gehen.

Seine Prognose für die Vereinigten Staaten ist weniger zuversichtlich: „Meanwhile religious idealism in America is almost completely corrupted by sentimentality and betrayed into social futility because the momentary unification of American society upon the basis of the interests of the middle classes absolves the religious conscience from facing the moral challenge in the social and economic facts of modern society.“<sup>468</sup> Zu dieser Diagnose gelangt auch Bernard Bell, der Niebuhrs Buch als „a pleasant relief in a flood of volumes about religion almost all of which are either sentimental or deadly dull“ bewertet.<sup>469</sup> Niebuhrs Sonderstellung in seiner Zeit wird auch dadurch hervorgehoben, dass ihm der Rezensent eine geringe Popularität voraussagt: Während Bruce Bartons Darstellung von Jesus als erfolgreichem Geschäftsmann in seinem Buch *The Man Nobody Knows* zum Bestseller wurde, gibt Bell für die Rezeption von Niebuhrs Werk eine ernüchternde Prognose ab.<sup>470</sup> Auch Francis McConnell betont in seiner zeitgenössischen Rezension, dass Niebuhrs Buch vielen Lesenden als zu pessimistisch gelten werde, jedoch Ausdruck von einer Ernsthaftigkeit sei, die eine wohltuende Veränderung zu den „cheap and easy nostrums“ des religiösen Lagers darstelle.<sup>471</sup>

Im Allgemeinen wird Niebuhrs Buch vom intellektuellen Fachpublikum jedoch positiv aufgenommen. Lobende Worte finden interessanterweise die sozialen Aspekte von Niebuhrs Buch:<sup>472</sup> „This is the work of a practical and effective minister who appreciates the difficulties as well as the necessity of making religion socially effective in modern times.“<sup>473</sup> In eine ähnliche Richtung geht das Fazit Charles Thomas Holmans: „Does Civilization Need Religion? is a stimulating and disturbing book. [...] No doubt there will be disagreement with the opinions of the author on many points; but no one will question that he has done a great service in this discussion and study of the social potency of religion in Western civiliza-

<sup>468</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 149. Bereits 1925 betont Niebuhr, dass die moralische Impotenz moderner industrieller Zivilisation eher in Europa, vor allem in Deutschland ersichtlich sei, als in Amerika, wo der enorme Reichtum diese noch verdeckte. Vgl. Niebuhr, R., *Germany and Modern Civilization*, 843.

<sup>469</sup> Bell, B. I., Is Modern Religion Modern? Rez. Reinhold Niebuhr, Does Civilization Need Religion?, in: *The Saturday Review of Literature* 5 (1928), 164.

<sup>470</sup> Vgl. Bell, B. I., Is Modern Religion Modern?, 164: „It is not likely that Mr. Bruce Barton’s public will welcome Mr. Niebuhr’s work.“

<sup>471</sup> McConnell, F. J., A Challenge to Complacency, in: *The Christian Century* 45, 6 (1928), 208–210, 208. Eine solche von McConnell vorausgesagte defätistische Auslegung findet sich beispielsweise bei Hankins, F. H., *The Current Outlook in Morals and Religion*, in: *Social Forces* 8, 1 (1929), 141–148, 143: „The work is, indeed, an acknowledgment of the defeat of thought.“

<sup>472</sup> Vgl. o. V., Rez. Reinhold Niebuhr, Does Civilization Need Religion?, in: *The Times Literary Supplement*, 1390 (1928), 671. „Students of the religious life and social conditions on this side of the Atlantic will find much in this volume worth their attention.“

<sup>473</sup> o. V., Rez. Reinhold Niebuhr, Does Civilization Need Religion?, in: *The Journal of Religion* 8, 2 (1928), 330.

tion.<sup>474</sup> Niebuhr ist nicht der einzige in seiner Zeit und auch nicht der einzige innerhalb der Kirchen, der bereits in den 1920ern eine kritische Diagnose stellt und zu gesellschaftlichen Problemen Stellung nimmt; letztlich werden diese Stimmen aber eher am Rande wahrgenommen.

#### 2.4.7 Zwischenfazit

Insgesamt betrachtet atmet Niebuhrs Erstlingswerk den Geist liberal-theologischen Denkens, auch wenn es mitunter Anzeichen von Brüchen gibt und sich eine Entwicklung zum späteren Christlichen Realismus bereits andeutet.<sup>475</sup> Auch Gary Dorrien betont richtigerweise diese Spannung innerhalb des Buches: „*Does Civilization Need Religion?* spoke the language of crisis, collapsing civilizations, and human fallibility, yet Niebuhr gave his assurance that old-style, idealistic, spirit-over-nature liberal Christianity was still the answer.“<sup>476</sup> Diese enge Verbindung zur liberalen Theologie führt dazu, dass sich Niebuhr später deutlich von diesem Buch abgrenzen wird: „I wrote a book, my first, in 1927 which when now consulted is proved to contain almost all the theological windmills against which today I tilt my sword.“<sup>477</sup> Doch trotz dieses Urteils artikuliert sich meines Erachtens bereits in *Does Civilization Need Religion?* die für Niebuhr selbstverständlich bleibende Vorstellung, dass Theologie in der Gegenwart eine neue, engagierte, und das heißt soziale, pragmatistisch ausgerichtete und damit auch öffentliche Prägung bekommen muss. Er hält daran fest, dass es eine Wechselbeziehung zwischen Religion und Gesellschaft gibt und Religion im besten Fall positive gesellschaftliche Auswirkungen haben kann. Zur Entfaltung eben dieses Aspektes werden andernorts die Begriffe „Zivilisation“ und „Kultur“ große Bedeutung bekommen, wobei Religion letzterem Bereich zugeordnet wird.

Es geht Niebuhr darum, nicht das „Wie“, sondern das „Dass“ einer sozialetischen Sensibilisierung in den Vordergrund zu rücken – eine Reaktualisierung christlicher Sozialetik. „Es handelt sich für ihn vor allem um ein Fragen und Suchen, eine Lageklärung. Es ist ein Buch des Fragens und Suchens“, wie Hans Hofmann richtig feststellt. „Wir würden es unbilligerweise überfordern, wollten wir hier schon klare Antworten und ausgereifte Überlegungen finden.“<sup>478</sup> Gerade vor dem zeitgenössischen gesellschaftlichen Horizont zeichnet sich Niebuhrs Werk dadurch aus, dass es ein Gespür für die Schattenseiten der Moderne in einer Zeit des generellen Aufwindes zeigt. Im Blick auf die für das gesellschaftliche Projekt verfügbaren religiösen Ressourcen wird die Bedeutung des von Jesus exemplifizierte Liebesideals zeitlebens für Niebuhr relevant bleiben und den

<sup>474</sup> Holman, C. T., *Can Religion Regenerate Western Civilization?*, 654.

<sup>475</sup> Vgl. Brown, C. C., *Niebuhr and His Age*, 33.

<sup>476</sup> Dorrien, G., *Social Ethics in the Making*, 235.

<sup>477</sup> Niebuhr, R., *Ten Years That Shook My World*, in: *The Christian Century* 56, 17 (1939), 542–546, 542.

<sup>478</sup> Hofmann, H., *Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde*, 35.

kritischen Maßstab darstellen, an dem jegliches moralische Handeln zu messen sein wird. Zugleich wird er weiterhin an der grundsätzlichen Ambivalenz der Religion festhalten.

Die von Niebuhr in seinem Erstlingswerk geforderte Reformation des Christentums wird er in den folgenden Jahren auf seine Weise angehen. Deutet sich in diesem Buch bereits an, dass die ihm hier gegenwärtigen Ausprägungen christlicher Religion den gesellschaftlichen Herausforderungen nicht gerecht werden, so verstärkt sich in den folgenden Jahren die Suche nach Orientierung. Niebuhrs sich allmählich formierender Christlicher Realismus wird seine Antwort auf die in *Does Civilization Need Religion?* diagnostizierten Probleme darstellen. Die einzelnen Charakteristika einer „vitalen“ christlichen Religion unterscheiden sich sodann jedoch von der hier vorgestellten Skizze. Niebuhr wird nicht mehr von einer monastischen Laienbewegung sprechen oder von einem metaphysischen Dualismus. Er wird jedoch die den letzteren Punkt fundierende Grundhaltung, das Interesse an Erfahrungskonformität und moralischer Dynamik, beibehalten. Niebuhr wird sich von der Vorstellung verabschieden eine „ethische“ Gesellschaft hervorbringen zu können, aber er gibt den Kampf für eine gerechtere Gesellschaft nicht auf, sondern will ihn auf ein „realistischeres“ Fundament stellen.

## 2.5 Niebuhrs Christlicher Pragmatismus als bleibende Prägung seiner Theologie

In *Does Civilization Need Religion?* legt Niebuhr in Umrissen den ersten Konzeptentwurf seiner Theologie vor, die sich durch eine klare Schwerpunktverlagerung auf ethische Fragen auszeichnet. Ein zeitgenössischer Rezensent von Niebuhrs Buch resümiert nicht ganz zu Unrecht: „His [sc. Niebuhr’s] interest, however, seems to be primarily to demonstrate that a *religious view of man and the world has sufficient pragmatic value* so that it should be retained for its social utility.“<sup>479</sup>

In der Tat zeichnet Niebuhrs Erstlingswerk in seinen Kernaspekten der Einfluss des US-amerikanischen Pragmatismus aus. Die zuvor bereits angerissenen Punkte – Niebuhrs Protest gegen einen strikten Intellektualismus, die Forderung nach Überprüfung und gegebenenfalls Anpassung religiöser Vorstellungen, der praktische Test zur Bewertung von religiösen Aussagen, das Bedürfnis der Vermittlung zwischen inadäquaten Alternativen, der Fokus auf das moralische Handeln und überhaupt Niebuhrs Applikation des Sprachgebrauch von „testen“, „validieren“, „Hypothese“ auf den Bereich der Religion – lassen sich direkt auf den Einfluss des Pragmatismus, insbesondere William James’scher Colour zurückführen. Die Tatsache, dass James im Verlauf von *Does Civilization Need Religion?* lediglich einmal zitiert wird, steht dem nicht entgegen, sondern ist einerseits symptomatisch für Niebuhrs selektive und spärliche Zitationsweise und andererseits ein

---

<sup>479</sup> *Hankins, F. H., The Current Outlook in Morals and Religion, 143 [Hervorhebung T. B.].*

Zeichen dafür, wie sehr sich Niebuhr das James'sche Denken angeeignet hat, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.<sup>480</sup>

Da der Einfluss des Pragmatismus bis in Niebuhrs Studienzeit zurückreicht und in Bezug auf seine eigene Standortbestimmung und sein Theologieverständnis grundlegend ist, werden wir diesem Aspekt an dieser Stelle nachgehen. Zunächst gilt es, sich einen Überblick über die wesentlichen Identifikationsmarker des Pragmatismus und das Denken von William James zu verschaffen, bevor wir von dieser Grundlage ausgehend Niebuhrs Schriften in der ersten formativen Denkphase betrachten können.

Der Pragmatismus wird gemeinhin als distinktiv US-amerikanisches Phänomen bezeichnet;<sup>481</sup> Louis Menand verortet sein Entstehen in die Nachwirkungen des US-amerikanischen Bürgerkrieges: „Pragmatism belongs to a disestablishmentarian impulse in American culture – an impulse that drew strength from the writings of Emerson, who attacked institutions and conformity, and from the ascendancy, after the Civil War, of evolutionary theories, which drew attention to the contingency of all social forms.“<sup>482</sup> Es ist umstritten, ob es sich beim Pragmatismus überhaupt um eine philosophische Richtung handelt, sprachen doch schon seine Begründer vor allem von einer Methode, oder ob er eine Philosophie *sui generis* darstellt.<sup>483</sup> Seine Anfänge reichen zurück zu den Gesprächen der sich im sogenannten „Metaphysical Club“ seit 1872 zusammenfindenden Gruppe, zu deren Mitgliedern unter anderen Charles Sanders Peirce und William James zählen.<sup>484</sup> „For the club, pragmatism was a maxim for investigating the nature of belief consistent with the theory of evolution. Individuals believed what they would be ready to act on and risk much upon, and scientists could investigate the growth and change of these beliefs empirically.“<sup>485</sup> Die logische Konsequenz aus diesem

<sup>480</sup> Vgl. Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 213.

<sup>481</sup> Der Einfluss des transatlantischen Gesprächs seiner Vertreter mit Europa wird zuweilen als ebenso bedeutsam für die Genese des Pragmatismus hervorgehoben. Vgl. Halliwell, M./Rasmussen, J. D. S. (Hrsg.), William James and the Transatlantic Conversation. Pragmatism, Pluralism, and Philosophy of Religion, Oxford 2014.

<sup>482</sup> Menand, L., The Metaphysical Club, New York 2002, 89. Cornel West betont das dezidiert US-Amerikanische am Pragmatismus. Vgl. West, C., The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism (The Wisconsin Project on American Writers), Madison, Wisconsin 1989, 4–5: „I understand American pragmatism as a specific historical and cultural product of American civilization, a particular set of social practices that articulate certain American desires, values, and responses and that are elaborated in institutional apparatuses principally controlled by a significant slice of the American middle class.“

<sup>483</sup> Vgl. West, C., The American Evasion of Philosophy, 5: „American pragmatism is less a philosophical tradition putting forward solutions to perennial problems in the Western philosophical conversation initiated by Plato and more a continuous cultural commentary or set of interpretations that attempt to explain America to itself at a particular historical moment.“

<sup>484</sup> Vgl. Menand, L., The Metaphysical Club, 200.

<sup>485</sup> Kuklick, B., A History of Philosophy in America. 1720–2000, Oxford 2003, 132.

Gedanken war ein durchgängiger Fallibilismus.<sup>486</sup> So unterschiedlich die Denker/-innen des Pragmatismus im Einzelnen waren,<sup>487</sup> so sehr war ihnen die Ablehnung essentialistischer Vorstellungen gemein: „They [sc. the pragmatists] all believed that ideas are not ‚out there‘ waiting to be discovered, but are tools – like forks and knives and microchips – that people devise to cope with the world in which they find themselves.“<sup>488</sup> Mark Douglas hebt Prozessualität, Relationalität und Empirismus als von allen Pragmatistinnen und Pragmatisten geteilte Grundansichten hervor.<sup>489</sup> Die Prozessualität bezieht sich auf die immer im Wandel begriffene Welt, sodass auch die pragmatistische Methode sich hieran orientiert, indem sie Ideen nach ihrem Nutzen betrachtet.<sup>490</sup> Die Relationalität ergibt sich aus dem Prozessualen, „because in such a worldview, nothing exists by itself and all things must, therefore, interact.“<sup>491</sup> Aus diesem Verweis auf die Relationalität folgert Douglas die radikal demokratische Einstellung im Pragmatismus, denn „it follows that there is no way to set up a discrete account of what makes life livable without engaging others in the process of making that life livable. At the point of that engagement, persons are necessarily involved in a certain type of public life; namely, one characterized by free and open conversation. The account of what constitutes a livable life is derived from those free and open conversations about problems and their solutions. This is the origin of pragmatism’s radically democratic temperament.“<sup>492</sup> Die Stoßrichtung des Pragmatismus wendet sich folglich gegen jeden moralischen Fanatismus, der einer gemeinsamen öffentlichen Debatte und der Suche nach dem gemeinsamen Guten im Wege steht.<sup>493</sup> Damit trägt er, wie Cornel West treffend betont, einen aktivistischen Impuls in sich.<sup>494</sup> Kritiker/-innen des Pragmatismus wenden gegen ihn ein, dass er konsequentialistisch sei und keine erstzunehmende Philosophie darstelle: „Die Einwände, der P[ragmatismus] vollziehe eine relativistische Aufweichung oder aber eine positivistische Verengung des Wahrheits- und Philosophiebegriffs, gehören zu den gän-

<sup>486</sup> Vgl. *Schwartz, R.*, Rethinking Pragmatism. From William James to Contemporary Philosophy, Chichester 2012, 41.

<sup>487</sup> In der Forschung werden die klassischen Pragmatisten zuweilen in unterschiedliche Gruppen eingeordnet. Bruce Kuklick unterscheidet zwei Varianten des Pragmatismus, einerseits den von Peirce und James, andererseits den Deweys. Vgl. *Kuklick, B.*, A History of Philosophy in America, 95. James Hoopes hingegen stellt den Pragmatismus von Peirce scharf dem von James und Dewey gegenüber. Vgl. *Kuklick, B.*, A History of Philosophy in America, 95.

<sup>488</sup> *Menand, L.*, The Metaphysical Club, xi.

<sup>489</sup> Vgl. *Douglas, M. A.*, Warp and Woof. The Role of Pragmatism in the Christian Ethics of Joseph Fletcher, Reinhold Niebuhr, and Robert Johann (Diss.), Charlottesville, Virginia 2000, 13–14.

<sup>490</sup> Vgl. *Douglas, M. A.*, Warp and Woof, 15.

<sup>491</sup> *Douglas, M. A.*, Warp and Woof, 22.

<sup>492</sup> *Douglas, M. A.*, Warp and Woof, 25.

<sup>493</sup> Vgl. *Carnaban, K.*, Reinhold Niebuhr and Paul Ramsey. Idealist and Pragmatic Christians on Politics, Philosophy, Religion, and War, Lanham, Maryland 2010, 15.

<sup>494</sup> Vgl. *West, C.*, The American Evasion of Philosophy, 5: „Its basic impulse is a plebeian radicalism that fuels an antipatrician rebelliousness for the moral aim of enriching individuals and expanding democracy.“

gigsten Topoi der Kritik“.<sup>495</sup> Demgegenüber ist Robert Schwartz' Erklärung meines Erachtens eher zutreffend, dass es den Pragmatistinnen und Pragmatisten gar nicht darum gehe, vermeintlich „klassische“ und „zeitlose“ philosophische Probleme zu lösen, sondern vielmehr, diese aufzulösen.<sup>496</sup>

Es überrascht nicht, dass der Theologe Niebuhr sich insbesondere für William James begeistert. In James findet er einen Denker, der religiösen Fragen offen gegenübersteht und für den das Nachdenken über Philosophie sogleich die Frage nach Religion beinhaltet.<sup>497</sup> Noch 1961 in seiner Einleitung zur Neuauflage von James' Gifford Lectures würdigt Niebuhr an James dessen positiven Zugang zur Religion in Kombination mit seinem undogmatischen und empirischen Ansatz.<sup>498</sup> Niebuhrs primäre Referenztexte sind *The Will to Believe*, *The Varieties of Religious Experience* und *Pragmatism*. In *The Will to Believe* von 1897, einer Zusammenstellung verschiedener Vorträge, die James vor Studierenden hielt, sieht er seine sogleich als „radical empiricism“ spezifizierte Haltung ausgedrückt.<sup>499</sup> Sie bedeutet für James, dass alle Aussagen immer als Hypothesen zu betrachten seien, die durch zukünftige Erkenntnisse modifiziert werden können. James wendet dies auch auf den Bereich der Religion an und geht damit über Charles Sanders Peirce hinaus: „The truest scientific hypothesis is that which, as we say, ‚works‘ best; and it can be no otherwise with religious hypotheses.“<sup>500</sup> Da es ihm auf die Wirkungen von Hypothesen ankommt, fokussiert sich James auf den handelnden Menschen: „[T]his meant that human beings are active agents – that they get a vote – in the evolving constitution of the universe: when we choose a belief and act on it, we change the way things are.“<sup>501</sup> Eine Verortung von Religion allein in der Privatsphäre kann es daher von vornherein nicht geben. Vielmehr will James ihr einen Raum in der Öffentlichkeit zuweisen, in der – an die Evolutionstheorie angelehnt – verschiedene Glaubensformen und deren Folgen miteinander konkurrieren, sodass „the survival of the fittest can proceed“.<sup>502</sup>

James will keineswegs die „Wahrheit“ von Religionen beweisen, sondern allein die Möglichkeit einräumen, dass religiöse Hypothesen wahr sein können. Er unterscheidet hierin zwischen „lebendigen“ und „toten“ religiösen Hypothesen; lebendig seien sie, wenn sie eine reale Option für das Individuum darstellen und

<sup>495</sup> Elling, E., Art. Pragmatismus, Pragmatizismus, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Basel 1971–2007, 1244–1249, 1248.

<sup>496</sup> Vgl. Schwartz, R., Rethinking Pragmatism, 3.

<sup>497</sup> Vgl. Lamberth, D. C., A Pluralistic Universe a Century Later. Rationality, Pluralism, and Religion, in: M. Halliwell/J. D. S. Rasmussen (Hrsg.), William James and the Transatlantic Conversation. Pragmatism, Pluralism, and Philosophy of Religion, Oxford 2014, 133–150, 133.

<sup>498</sup> Vgl. Niebuhr, R., Introduction, in: W. James (Hrsg.), The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, New York 1961, 5–85.

<sup>499</sup> James, W., Preface, The Will to Believe. And Other Essays in Popular Philosophy, Cambridge, U.S.A. 1897, vii–xiv, vii.

<sup>500</sup> James, W., Preface, xi–xii. Vgl. Menand, L., The Metaphysical Club, 353.

<sup>501</sup> Menand, L., The Metaphysical Club, 220.

<sup>502</sup> James, W., Preface, xii.

ihnen ein Wille zum Handeln entspricht; Glaube (belief) sei demnach der unumstößliche Wille zu Handeln.<sup>503</sup> Wie im Vorbeigehen sagt James, „there is some believing tendency wherever there is willingness to act at all“.<sup>504</sup> Wir werden später noch sehen, wie Niebuhr hieran anknüpft, indem er letztlich jedem Menschen eine gewisse Religiösität unterstellt. James gesteht zu, dass die von ihm vorausgesetzte Prämisse, dass es Wahrheit gibt, eine Setzung ist, die von einem Skeptiker bereits bestritten werden würde. Der Fallibilismus von James macht es jedoch unmöglich, jemals behaupten zu können, absolute Wahrheit erreicht zu haben: „The absolutists in this matter say that we not only can attain to knowing truth, but we can *know when* we have attained to knowing it; while the empiricists think that although we may attain it, we cannot infallibly know when.“<sup>505</sup> James betont so- gleich, dass damit die Suche nach Wahrheit von ihm nicht aufgegeben wird: „[P]lease observe, now, that when as empiricists we give up the doctrine of objective certitude, we do not thereby give up the quest or hope of truth itself.“<sup>506</sup> In die Wahl zwischen verschiedenen Optionen, die gleichermaßen lebendig und zwingend erscheinen, spielen laut James auch irrationale Momente hinein, die es zu explizieren gelte.<sup>507</sup> Der bei Niebuhr beobachtete enge Zusammenhang von Metaphysik und Ethik, die zirkulare Beziehung eines religiösen Glaubens an die Persönlichkeit des Menschen, die ethisches Handeln motiviert und so wiederum die vorausgesetzte Aussage bekräftigt, eben jener Zusammenhang findet sich bei James.<sup>508</sup> Kritiker wie Helmut Pape wenden sogleich ein, dies sei inkonsistent und es sei mit diesem Ansatz schwierig, „den Terminus der ‚Verifizierbarkeit‘ überhaupt noch sinnvoll zu verwenden, weil er stets zirkulär einen vorgreifenden Blick auf einen allgemeinen Kontext von Überzeugungen voraussetzt.“<sup>509</sup> Doch geht es James gar nicht darum, religiösen Glauben wissenschaftlich akzeptierbar zu machen, sondern ihm allein die Möglichkeit für sein Bestehen einzuräumen. Sami Pihlström hat hervorragend ausgearbeitet, dass Religion sich hier nicht vor einem externen Publikum bewähren muss, „because it is ultimately not a matter of sci-

<sup>503</sup> Vgl. James, *W.*, *The Will to Believe, The Will to Believe. And Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, U.S.A. 1897, 1–31, 2–3.

<sup>504</sup> James, *W.*, *The Will to Believe*, 3.

<sup>505</sup> James, *W.*, *The Will to Believe*, 12 [Hervorhebung im Original].

<sup>506</sup> James, *W.*, *The Will to Believe*, 17.

<sup>507</sup> Proudfoot, *W.*, *William James on Religion and Pragmatism*, in: *SATS Northern European Journal of Philosophy* 10, 2 (2009), 35–49, 37.

<sup>508</sup> So sagt Pihlström zu Recht: „If there is a morally vital human need to postulate the reality of God, and if this postulation can be regarded as rational or legitimate from the perspective of practical reason, as not only William James but Immanuel Kant maintained, then the metaphysical and the ethical aspects of theism are entangled with each other.“ Pihlström, *S.*, *Jamesian Pragmatic Pluralism and the Problem of God*, in: M. Halliwell/J. D. S. Rasmussen (Hrsg.), *William James and the Transatlantic Conversation. Pragmatism, Pluralism, and Philosophy of Religion*, Oxford 2014, 183–198, 183.

<sup>509</sup> Pape, *H.*, *Art. Pragmatismus, I. Philosophisch*, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 27, Berlin 1976–2004, 182–187, 185.

ence or evidence; the believer's most important challenge is to make it ethically acceptable in the face of evil and suffering that believers and unbelievers experience in the world.<sup>510</sup> Zugleich ist James davon überzeugt, dass ein fester Glaube sich selbst verifizieren kann.<sup>511</sup>

In *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* erläutert James sein grundsätzliches Verständnis dessen, was er unter Pragmatismus versteht, und auch hierin ist die religiöse Thematik präsent. James macht deutlich, dass es ihm um mehr geht als eine reine Methode, insbesondere um eine Philosophie, die in positiver Relation zum menschlichen Leben steht und sich nicht in abstrakten Gefühlen verliert.<sup>512</sup> Die grundlegende Vorstellung, dass Ideen Konsequenzen haben müssen, wird auch hier betont: „There can *be* no difference anywhere that doesn't *make* a difference else-where – no difference in abstract truth that doesn't express itself in a difference in concrete fact and in conduct consequent upon that fact, imposed on somebody, somehow, somewhere, and somewhen.“<sup>513</sup> Der Pragmatismus sei zwar zuerst eine Methode, so James, aber er enthalte zugleich eine Wahrheitstheorie.<sup>514</sup> Auch hierin wendet James die pragmatistische Methode auf den Bereich der Religion an, wenn er sagt: „If theological ideas prove to have a value for concrete life, they will be true, for pragmatism, in the sense of being good for so much. For how much more they are true, will depend entirely on their relations to the other truths that also have to be acknowledged.“<sup>515</sup> In diesem Sinne spricht James zuweilen auch vom „cash-value“ der Wahrheit.<sup>516</sup> Vor allem die symmetrische Beziehung von Wahrheit und Nützlichkeit, dergemäß nicht allein wahre Ansichten generell nützlicher sind, sondern den nützlichsten Vorstellungen Wahrheit zuzusprechen ist, wird in der Forschung kontrovers diskutiert.<sup>517</sup> Wahrheit ist für James messbar: „True ideas are those that we can assimilate, vali-

<sup>510</sup> *Piblstrom, S.*, Jamesian Pragmatic Pluralism and the Problem of God, 191–192.

<sup>511</sup> Vgl. *James, W.*, The Will to Believe, 24: „Who gains promotions, boons, appointments, but the man in whose life they are seen to play the part of live hypotheses, who discounts them, sacrifices other things for their sake before they have come, and takes risks for them in advance? His faith acts on the powers above him as a claim, and creates its own verification.“

<sup>512</sup> Vgl. *James, W.*, Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking, in: F. Burkhardt/F. Bowers/I. Skrupskelis (Hrsg.), Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking, The Meaning of Truth, A Sequel to Pragmatism, Introduction by A. J. Ayer, Cambridge, Massachusetts 1978, 1–144, 17: „What *you* want is a philosophy that will not only exercise your powers of intellectual abstraction, but that will make some positive connexion with this actual world of finite human lives“ [Hervorhebung im Original].

<sup>513</sup> *James, W.*, Pragmatism, 30 [Hervorhebung im Original].

<sup>514</sup> Vgl. *James, W.*, Pragmatism, 37.

<sup>515</sup> *James, W.*, Pragmatism, 40–41.

<sup>516</sup> Vgl. *James, W.*, Pragmatism, 97. Richard King bezeichnet den Pragmatismus in diesem Sinne als „a secularized version of justification by works (over grace or faith)“. *King, R. H.*, Religion, Sociology, and Psychology. William James and the Re-Enchantment of the World, in: M. Halliwell/J. D. S. Rasmussen (Hrsg.), William James and the Transatlantic Conversation. Pragmatism, Pluralism, and Philosophy of Religion, Oxford 2014, 49–64, 55–56.

<sup>517</sup> Vgl. *Schwartz, R.*, Rethinking Pragmatism, 96.

date, corroborate and verify. False ideas are those that we can not.<sup>518</sup> „The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth *happens* to an idea. It *becomes* true, is *made* true by events. Its verity *is* in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself, its *verif-ication*. Its validity is the process of its *valid-ation*.“<sup>519</sup> Wir sollten an dieser Stelle genau darauf achten, was „verifizieren“ und „validieren“ für James bedeutet, da Niebuhr sich diesen Sprachgebrauch zu eigen machen wird: „But what do the words verification and validation themselves pragmatically mean? They again signify certain practical consequences of the verified and validated idea.“<sup>520</sup> Die Wahrheit einer Vorstellung zeigt sich demnach darin, dass sie direkte praktische Konsequenzen nach sich zieht; sie steht daher zukünftiger Überholbarkeit offen. Wahrheit wird für James nicht allein von Individuen, sondern in kollektiven Prozessen verifiziert; „[t]ruth for us is simply a collective name for verification-processes“.<sup>521</sup> Bruce Kuklick interpretiert diesen Prozess so: „They were statements that others had verified or would verify. Some statements were true because they would be verified ‚in the long run‘, although they were not verified now.“<sup>522</sup>

In unserem kursorischen Überblick gilt es, noch auf eine wichtige Figur bei James hinzuweisen, die für Niebuhr von besonderer Bedeutung ist: der James'sche Meliorismus. Damit bezeichnet James eine mittlere Position zwischen zwei Extremen, insbesondere zwischen einer pessimistischen und einer optimistischen Weltansicht. Sie ist für Niebuhr und James so wichtig, weil sie direkte Auswirkungen auf menschliches Handeln habe: „[T]here are unhappy men who think the salvation of the world impossible. Theirs is the doctrine known as pessimism. Optimism in turn would be the doctrine that thinks the world's salvation inevitable. Midway between the two there stands what may be called the doctrine of meliorism, tho it has hitherto figured less as a doctrine than as an attitude in human affairs.“<sup>523</sup>

Robin Lovin zufolge haben seinerzeit vor allem liberale Protestantinnen und Protestanten Elemente des Pragmatismus begierig aufgenommen, während andere, die eine rationale Verteidigung „orthodoxer“ Wahrheiten anstrebten, hiermit Probleme hatten.<sup>524</sup> So ist auch Niebuhr vom Pragmatismus James'scher Spielart während seiner liberal-theologischen Ausbildung in Yale, insbesondere durch den Einfluss Douglas Clyde Macintoshs, geprägt worden. In einer von June Bingham zitierten Äußerung Niebuhrs macht er selbst diesen Einfluss explizit deutlich: „I stand in the William James tradition. He was both an empiricist and a religious man, and his faith was both the consequence and the presupposition of his prag-

<sup>518</sup> James, *W.*, Pragmatism, 97 [Hervorhebung getilgt].

<sup>519</sup> James, *W.*, Pragmatism, 97 [Hervorhebung im Original].

<sup>520</sup> James, *W.*, Pragmatism, 97.

<sup>521</sup> James, *W.*, Pragmatism, 104.

<sup>522</sup> Kuklick, B., A History of Philosophy in America, 162.

<sup>523</sup> James, *W.*, Pragmatism, 137.

<sup>524</sup> Vgl. Lovin, R. *W.*, Reinhold Niebuhr and Christian Realism, Cambridge 1995, 47.

matism.“<sup>525</sup> Vermutlich bereits in seinem ersten Studienjahr, 1913, schrieb Niebuhr eine Arbeit zu James’ „radikalem Empirismus“ (Radical Empiricism).<sup>526</sup> In seiner Korrespondenz mit Samuel Press nennt Niebuhr in einer Reihe von Bücherempfehlungen auch James’ *The Varieties of Religious Experience* und *The Will to Believe* „very good“.<sup>527</sup> Sowohl seine Bachelorarbeit von 1914 als auch seine Masterarbeit von 1915 legen Zeugnis von diesem Einfluss ab. Stanley Hauerwas behauptet, Niebuhrs *Does Civilization Need Religion?* sei lediglich eine Aktualisierung der Argumentation seiner Studienarbeit.<sup>528</sup> Wenngleich dieses Urteil meines Erachtens zu harsch ausfällt, so sieht Hauerwas zumindest richtig, dass dieser Einfluss sich bei Niebuhr durchhält. Aufgrund der expliziteren Verarbeitung von James in der Bachelorarbeit werden wir einen kurzen Blick auf diesen frühen Entwurf werfen. Dabei geht es nicht darum zu zeigen, inwiefern Niebuhr James vermeintlich richtig oder falsch versteht,<sup>529</sup> sondern mit Hauerwas lässt sich richtigerweise hervorheben „that in this B.D. thesis we see the influence of James upon the fundamental methodological moves that would shape all of Niebuhr’s subsequent work.“<sup>530</sup> Tatsächlich bleiben die früh gelegten Grundlagen zeitlebens für Niebuhr zentral, was sich im Fortgang dieser Arbeit erweisen wird.<sup>531</sup> So interessieren uns vor allem diejenigen Aspekte, die Niebuhr von James aufnimmt, um sie für die Aufgabenstellung seiner Theologie zu integrieren.

Schon der Titel von Niebuhrs Bachelorarbeit „The Validity and Certainty of Religious Knowledge“ erinnert an James’ Gifford Lectures mit dem Titel „The Varieties of Religious Experience“. Das 38-seitige Manuskript ist untergliedert in die vier Kapitel 1) „The Decadence of Authority Religion“, 2) „The Inadequacy of Naturalism“, 3) „Metaphysics and Supernaturalism“ und 4) „The Validity of Religious Ideas“. Zunächst formuliert Niebuhr das Problem des seines Erachtens legitimen Bedürfnisses nach religiöser Gewissheit angesichts des Plausibilitätsver-

<sup>525</sup> Bingham, J., *Courage to Change*, 224.

<sup>526</sup> Vgl. Niebuhr, R., Brief an Samuel David Press, 25. Oktober o. J., Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 51.

<sup>527</sup> Vgl. Niebuhr, R., Brief an Samuel David Press, 2. März o. J., Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 51.

<sup>528</sup> Vgl. Hauerwas, S., *With the Grain of the Universe. The Church’s Witness and Natural Theology, Being the Gifford Lectures Delivered at the University of St. Andrews in 2001* (With a New Afterword), Grand Rapids, Michigan 2013, 98.

<sup>529</sup> Vgl. hierzu die Wertung Cornel Wests, es handle sich hierbei um „a rather vulgar interpretation of pragmatism“, die wiederum als „utterly unconvincing“ eingeschätzt wird. West, C., *The American Evasion of Philosophy*, 151–152. Demgegenüber Hallinell, M., *The Constant Dialogue*, 39: „[I]t [sc. Niebuhr’s Yale dissertation] does display some subtlety when discussing Jamesian pragmatism.“

<sup>530</sup> Hauerwas, S., *With the Grain of the Universe*, 104. Damit wenden wir uns mit Hauerwas gegen die These von Roger Shinn, dass sich Niebuhr erst später dem Pragmatismus zugewandt habe vgl. Shinn, R. L., *Realism, Radicalism, and Eschatology in Reinhold Niebuhr: A Reassessment*, in: *The Journal of Religion* 54, 4 (1974), 409–423, 415.

<sup>531</sup> Vgl. Hallinell, M., *The Constant Dialogue*, 29: „Reinhold Niebuhr engaged with pragmatism throughout his career from the mid-1910s to the late 1960s“.

lustes autoritativ gegründeter Aussagen. Wenngleich kein dezidiert modernes, das heißt, völlig neues Problem, so stelle es sich in seiner gegenwärtigen Dringlichkeit durch das simultane Zusammenwirken historischer Bibelkritik, der Erkenntnisse moderner Naturwissenschaften und einer hieraus fließenden positivistischen Philosophie. Niebuhr plädiert nach einem Durchgang durch die Kritiken an der Legitimität einer suprarationalen Religion dennoch für deren Bedeutsamkeit für menschliches Leben. Damit stellt er sich zugleich die Aufgabe, diese Bedeutsamkeit zu beweisen: „If we attempt to find certainty for a truth which we believe to be necessary we must first prove it to be necessary.“<sup>532</sup> Die am weitesten anerkannte Leistung der Religion verbindet sich laut Niebuhr mit ihrer Wertschätzung der menschlichen Persönlichkeit und Moralität. Der Naturalismus erkenne das Bedürfnis nach einer Garantie für diese Werte an, ohne es befriedigen zu können. „But the fact does matter that man can not understand himself without the moral order nor the moral order without some warrant of permanence. This is the demand for an efficient God, for a God who insures the moral order and the permanence of moral values and personal realities.“<sup>533</sup>

Ein weiteres menschliches Bedürfnis sei die Sehnsucht nach einem persönlichen Gott, der mit den Menschen in Beziehung steht. Ein naturalistisch eingestellter Mensch antworte auf dieses Bedürfnis mit einer laut Niebuhr unmöglichen Wahrheitstheorie: „The answer is, that if we need such a God as has been described we should then consider him true or should act as if he were real.“<sup>534</sup> Damit werde jedoch die pragmatistische Methode zu weit getrieben: „The principle, that we may test the truth of ideas by the manner in which they ‚work‘ is [sic!] changed into the principle that whatever works is true, but not in the sense that it really reaches reality.“<sup>535</sup> Niebuhr gesteht zwar zu, dass die Wahrheit einer Idee sich auch auswirken wird, er lehnt aber die symmetrische Umkehrung ab. Damit kann man nicht, wie Richard Fox es tut, von Niebuhr als durchgängigem James’schen Pragmatisten sprechen, für den Wahrheit ist, was funktioniert, solange dem nichts widerspricht.<sup>536</sup> Für Niebuhr ist die Tatsache von Bedeutung, dass der Naturalismus diese Bedürfnisse als legitim anerkennt. Indem aber weder Naturalismus noch – wie Niebuhr im dritten Kapitel seiner Arbeit zeigt – absoluter Idealismus diese Bedürfnisse bedienen können, sind sie inadäquat und damit unwahr. Im konsistent gedachten Naturalismus gebe es keine wirkliche Garantie für die moralischen Werte des Menschen, da der Mensch in einem unpersönlichen Universum lebe und sein Determinismus letztlich keinen Raum für menschliche Freiheit lasse, an welcher der Wert des Menschen hänge.<sup>537</sup>

<sup>532</sup> Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914 (Bachelorarbeit), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 24, 1–38, 10.

<sup>533</sup> Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914, 11.

<sup>534</sup> Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914, 15.

<sup>535</sup> Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914, 15.

<sup>536</sup> Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 84.

<sup>537</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914, 12.

Niebuhrs Argumentation schreitet voran, indem er sich im dritten Kapitel unter der Überschrift „Metaphysics and Supernaturalism“ zwei Spielarten metaphysischen Denkens, „Idealismus“ und „Realismus“, zuwendet. Er will eine rationale Grundlage für den seines Erachtens unverzichtbaren Supranaturalismus finden, was lediglich in James'scher Manier bedeuten soll, dass die Möglichkeit hierfür offengehalten werde: „It [sc. supernaturalism] need not ask metaphysics to prove its tenets entirely but it must at least be able to probe that there is room for it in the nature of existence.“<sup>538</sup> In dieser Hinsicht scheine der „Idealismus“ zunächst vielversprechend, aber durch seinen „grausamen Intellektualismus“ (vicious intellectualism) führe er unausweichlich zu einem Pantheismus, welcher den religiösen Bedürfnissen des Menschen nicht gerecht werde. Mit diesem Gott lasse sich keine Beziehung eingehen: „What religion needs is a transcendent God, a God who is sufficiently separated from the world and from man himself that he might have intercourse with him.“<sup>539</sup> Hinzu kommt, dass dort, wo alles durch das Absolute bestimmt werde, kein Raum für menschliche Freiheit bleibe.<sup>540</sup> Der Mensch trage hier keinerlei Verantwortung: „He can complacently view the world and its struggles in the hope that all will be well. Such a world is valuable as James says only to give man a moral holiday.“<sup>541</sup> Der Pragmatismus von William James sei eine Revolte vor allem gegen derlei Determinismus.<sup>542</sup>

Nachdem Niebuhr damit die Extreme von Naturalismus und Idealismus als inadäquat disqualifiziert hat, wendet er sich seiner eigenen Lösung zu, die in gewisser Weise zwischen den Extremen vermitteln soll. Er stellt sie in zwei Stufen vor; zunächst wendet er sich noch im dritten Kapitel dem „Realismus“, der die *Möglichkeit* religiöser Erfahrung einräume, zu. Im darauffolgenden Kapitel widmet sich Niebuhr dem Bedürfnis nach *Gewissheit* religiöser Wahrheiten. Der „Realis-

<sup>538</sup> Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914, 17.

<sup>539</sup> Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914, 19. Vgl. hierzu James, W., *A Pluralistic Universe*, in: B. Kuklick (Hrsg.), *William James: Writings 1902–1910* (The Library of America 38), New York 1987, 625–819, 650: „Spinoza was the first great absolutist, and the impossibility of being intimate with *his* God is universally recognized“ [Hervorhebung im Original].

<sup>540</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914, 20.

<sup>541</sup> Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914, 20. Dieses Argument scheint direkt aus James entnommen vgl. James, W., *Pragmatism*, 41: „In short, they [sc. believers in the Absolute] mean that we have a right ever and anon to take a moral holiday, to let the world wag in its own way, feeling that its issues are in better hands than ours and are none of our business.“ Robert Schwartz betont, dass James diesen „moral holidays“ prinzipiell positiv gegenüberstehe und es hierfür keinen Absolutismus benötige. Auch der Pragmatismus könne solche Erholungspausen einräumen, um sodann erfrischt ans Werk gehen zu können. Vgl. Schwartz, R., *Rethinking Pragmatism*, 57–58.

<sup>542</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914, 21: „The revolt of men like William James against the determinism of the universe of the absolute is not the revolt only of philosophers against a system of thought and its difficulties. It is the revolt of a growing moral consciousness in men, that is becoming increasingly impatient with a universe in which its struggles are without effect and its powers not its own.“

mus“ bezeichne das, was William James „toughminded“<sup>543</sup> nenne, und, so Niebuhr, „by which he means those who are not so insistent that the world conform to our intellectual standards and to what we believe to be our spiritual needs.“<sup>544</sup> Es zeichne den Realismus aus, dass er dank seiner empirischen Methode keine vorangehende Metaphysik habe und bereit sei, seine Einsichten zu verändern, wenn es die Fakten verlangen.<sup>545</sup> Insbesondere James halte die Möglichkeit eines Theismus für gegeben, da religiöse Erfahrung die Realität eines Gottes plausibel mache.<sup>546</sup> Eine solche Metaphysik sei für Religion hilfreich, als hier die Fundamente für religiöse Gewissheit in der religiösen Erfahrung anerkannt würden und diese Gewissheit wiederum von der Validität der religiösen Wahrheiten abhängen.<sup>547</sup> Ihre Validität zeige sich, indem sie weder der Vernunft noch dem allgemein anerkannten Wissen entgegenstünden, nicht durch den Verweis auf eine suprarationale Autorität: „We can however no longer believe that any specific truths are revealed to man by God in his relation with man. We believe in the truth of revelation but not in the truths of revelation. The later [sic!] are but the human interpretations of the former.“<sup>548</sup> Auch wenn religiöse Wahrheiten nicht verifiziert werden könnten, so könnten sie doch notwendig und damit wahr sein.<sup>549</sup> Niebuhr gesteht zu, dass er sich auf ein grundsätzliches optimistisches Dogma stütze, wenn er glaubt, dass das, was notwendig ist, auch wahr ist, und er somit Vertrauen hat, Wahrheit erreichen zu können.<sup>550</sup> Religiöse Wahrheiten könnten jedoch nicht vollständig verifiziert werden, weshalb man bei religiösem Wissen auch von Glaube spreche.<sup>551</sup> Unter ausdrücklichem Bezug auf James verweist Niebuhr darauf, dass Momente des Subjektiven den religiösen Glauben prägten. „One thing is evident however that if we reach reality we reach it only in spots. Just as the sciences reach reality only in spots.“<sup>552</sup> Sollte die Vernunft beweisen können, dass bestimmte religiöse Gehalte nicht notwendig seien, dann müsse dies Auswirkungen für den Glauben haben, werde aber sein Wesentliches nicht treffen: „In such a case faith must accept the verdict, though it has right to the hope that reason and truth can never rob it of anything that is vital.“<sup>553</sup> Diese

<sup>543</sup> Vgl. James, W., Pragmatism, 13.

<sup>544</sup> Niebuhr, R., The Validity and Certainty of Religious Knowledge, 1914, 22.

<sup>545</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Validity and Certainty of Religious Knowledge, 1914, 22.

<sup>546</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Validity and Certainty of Religious Knowledge, 1914, 26–27.

<sup>547</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Validity and Certainty of Religious Knowledge, 1914, 28.

<sup>548</sup> Niebuhr, R., The Validity and Certainty of Religious Knowledge, 1914, 29.

<sup>549</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Validity and Certainty of Religious Knowledge, 1914, 31.

<sup>550</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Validity and Certainty of Religious Knowledge, 1914, 36–37.

<sup>551</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Validity and Certainty of Religious Knowledge, 1914, 33.

<sup>552</sup> Niebuhr, R., The Validity and Certainty of Religious Knowledge, 1914, 34.

<sup>553</sup> Niebuhr, R., The Validity and Certainty of Religious Knowledge, 1914, 35. Dasselbe Argument findet sich auch in Niebuhrs Masterarbeit Niebuhr, R., The Contribution of Christianity to the Doctrine of Immortality, 1915 (Masterarbeit), Yale University Library, Miscellaneous Personal Papers Collection, Box 288, 1–40, 4: „Nevertheless we may have the a priori conviction that the

Zugeständnisse müsse der Glaube aber nur bei einem eindeutigen Beweis machen, denn Widersprüche gehören für Niebuhr zur Welt: „[W]e will never be able to construct an absolutely ‚rounded off‘ universe without leaving out some of the actual realities. We must therefore [sic!] abide by some of the contradictions to attain to reality.“<sup>554</sup> Die gesamte Rechtfertigung religiösen Glaubens ruhe zuletzt auf dem optimistischen Grundvertrauen, dass die von Niebuhr als legitim und notwendig betrachteten religiösen Bedürfnisse auch wahr seien. Dem Einwand der Relativität begegnet Niebuhr mit dem Verweis, dass diese Gefahr nicht größer sei als bei jeder anderen Wahrheit, und es keine größere Sicherheit geben könne.<sup>555</sup>

Nichts deutet darauf hin, dass Niebuhr seine Studien zum Pragmatismus in den Jahren seines Pfarramtes fortgeführt oder gar ausgeweitet hätte. Es ist daher wahrscheinlich, dass er von dem in seinem Studium Erlernten zehrt. In mehreren Publikationen zeigt sich jedoch, dass Niebuhr in den 1920er Jahren den dort gelegten Grundlagen verpflichtet bleibt.<sup>556</sup> Insbesondere die pragmatistische Methode, deren Empirismus und Fallibilismus, hat sich Niebuhr angeeignet und wendet sie wie James auf die Religion an. Mit dem James’schen Pragmatismus teilt Niebuhr die Überzeugung, dass es ausreiche, religiöse Bedürfnisse zu eruieren und Raum für die mögliche Wahrheit einzuräumen. Niebuhr gesteht die eigene Positionalität zu, die ein Recht habe, auf dem pluralen Feld von Hypothesen vertreten zu werden:<sup>557</sup> „It [sc. religion] is not willing to make an unbiased search for truth. Let us freely admit the charge. We do begin the search with a bias. We have to because we must begin with an hypothesis.“<sup>558</sup> Werde diese Hypothese ernsthaft vertreten, so werde sie – auch wenn sie unmittelbar den Fakten widerspreche – sich bewähren, wenn sie sich positiv auswirke. Daher ist es nicht nebensächlich, welche Hypothese vertreten wird. Auch der Titel eines Artikels von 1926: „Religion: True or Useful?“ zeigt die Prägung des James’schen Pragmatismus bei Niebuhr an. Er schreibt hier: „All that religion can expect of science is to leave room

---

truth will never rob men of anything needful and this conviction is generally justified by an examination of any particular problem.“

<sup>554</sup> Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914, 36.

<sup>555</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Validity and Certainty of Religious Knowledge*, 1914, 36.

<sup>556</sup> Eine Predigtskizze von 1924 setzt Niebuhr mit den Worten ein: „The final test of anything is whether it works. The final test of religion is whether it makes people happier and better.“ Niebuhr, R., *When Religion Fails*, 26. Oktober 1924 (Predigt zu 1. Kor 10), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 14. Mehr noch zeigt ein Artikel aus dem darauffolgenden Jahr Niebuhrs Verpflichtung gegenüber der pragmatistischen Methode. Hier heißt es: „Life is too complex in its nature and too rapid in its development to warrant the affirmation of old certainties if they are not continually tested in experience and reinterpreted in the light of new truth.“ Niebuhr, R., *Shall We Proclaim the Truth or Search For It?*, 344.

<sup>557</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Religion: True or Useful?*, 1162: „Religion must continue to fight for the right to project its hypotheses amid the varied hypotheses of physical science. While any hope to have these hypotheses validated by the physical sciences will prove futile there is every reason to believe that science will not be able to invalidate them.“

<sup>558</sup> Niebuhr, R., *Shall We Proclaim the Truth or Search For It?*, 345.

for its hypotheses, not as essential but as possible. They must be proved essential by the social, moral and religious needs of mankind.<sup>559</sup> Es gehe darum, Religion durch ihre Relevanz zu bewähren, indem sie ihre Ressourcen für die Gestaltung der modernen Welt zur Verfügung stelle. Blicken wir zurück auf Niebuhrs *Does Civilization Need Religion?*, zeigen sich die in seiner Bachelorarbeit beobachteten und kontinuierlich wirkenden Einflüsse des Pragmatismus von James. Der Unterschied zwischen Niebuhrs Bachelorarbeit und seinem späteren Buch liegt in der Applikation dieser Gedanken. Die Studienarbeit richtet sich auf das, was Niebuhr später das intellektuelle metaphysische Problem nennt. In *Does Civilization Need Religion?* will er seine Grundansichten vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Herausforderungen konkret und fruchtbar einbringen. Konstant bleibt die Betonung der Personalität des Menschen, dessen Freiheit und damit seiner Verantwortlichkeit, deutlicher wird aber in der *Detroit*er Zeit der Aufruf, dass sich dies konkret sozial auswirken müsse, um den Bestand der Religion als auch der Gesellschaft zu sichern.

Der Einfluss des Pragmatismus auf Niebuhr ist bereits zu Lebzeiten von Kollegen Niebuhrs bemerkt worden;<sup>560</sup> er ist in den letzten Jahren vermehrt in den Vordergrund der Forschung getreten und diskutiert worden. Der Fakt ist dabei so gut wie unbestritten; die Meinungen gehen jedoch auseinander, was die Einschätzung und Bewertung dieses Erbes für die Theologie Niebuhrs im Besonderen und im Allgemeinen bedeutet. Während sich für Stanley Hauerwas hier ein radikaler Empirismus verrät, sieht Robin Lovin bei Niebuhr den Versuch, die pragmatistische Methode in Bezug auf die Frage, was wir von Gott wissen können, mit der von dieser Methode unabhängigen Realität Gottes zusammenzuhalten.<sup>561</sup> Die mehrheitliche Forschung sieht meines Erachtens zu Recht bei Niebuhr keinen radikalen Empirismus oder Pragmatismus vorliegen, sondern eine christlich-theologisch angereicherte Mischform.<sup>562</sup> Während James allein die Möglichkeit

---

<sup>559</sup> Niebuhr, R., Religion: True or Useful?, 1161.

<sup>560</sup> In dem Niebuhr gewidmeten Sammelband verweisen sowohl Arthur Schlesinger, John C. Bennett als auch Henry Nelson Wieman auf den Pragmatismus in Niebuhrs Denken vgl. *Schlesinger, Arthur, Jr.*, Reinhold Niebuhr's Role in American Political Thought and Life; *Bennett, J. C.*, Reinhold Niebuhr's Social Ethics, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 45–77; *Wieman, H. N.*, A Religious Naturalist Looks at Reinhold Niebuhr, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 333–354.

<sup>561</sup> Vgl. *Lovin, R.*, Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship. A Review Essay, in: *Journal of Religious Ethics* 31, 3 (2003), 489–505, 499.

<sup>562</sup> Auch Roger Shinn spricht bei Niebuhr von einem Pragmatismus in dezidiert theologischem Kontext vgl. *Shinn, R. L.*, Realism, Radicalism, and Eschatology in Reinhold Niebuhr: A Reassessment, 415; *Lange, D.*, Christlicher Glaube und soziale Probleme, 179. Vgl. *Rice, D. F.*, Reinhold Niebuhr and John Dewey. An American Odyssey, Albany 1993, xxii: „Niebuhr should, in part, be seen as a second generation pragmatist who, having learned well from both James and Dewey, was in the process of forging his own unique species of theological pragmatism“.

religiösen Glaubens einräumen will, bettet Niebuhr konkret seinen christlichen Glauben in pragmatistisches Denken ein.<sup>563</sup> Von James fühlt sich Niebuhr in der Opposition gegenüber geschlossenen Systemen zugunsten einer grundsätzlichen Offenheit bestärkt: „The young Niebuhr believed that an illogical philosopher such as James was religiously useful not despite but because of his illogicality.“<sup>564</sup> In der Tat schreibt Niebuhr in *Does Civilization Need Religion?*: „The pluralism of William James, which has been criticized as scientifically inaccurate and metaphysically inconsistent, seems to have both scientific and metaphysical virtues.“<sup>565</sup> Damit spricht Niebuhr das Bedürfnis nach einem transzendenten und immanenten Gott an, den er sowohl in der Bachelorarbeit als auch in *Does Civilization Need Religion?* für ein sinnvolles Leben als nötig erachtet hat. Nur die Idee der Transzendenz Gottes helfe, alles Irdische kritisch zu hinterfragen und ein dynamisches ethisches Handeln zu ermöglichen; in diesem Sinne kann man Niebuhr mit Scott Paeths Worten einen „Pragmatic Idealist“<sup>566</sup> nennen. Zugleich muss hervorgehoben werden, dass Niebuhrs Beziehung zum Pragmatismus, wie Mark Douglas zu Recht betont, zeitlebens ambivalent gewesen ist: „On the one hand, he was willing to define himself as a Jamesian pragmatist. On the other hand, John Dewey represented all that was wrong with liberalism“.<sup>567</sup>

## 2.6 Niebuhrs Selbstverständnis als Theologe

Die vorausgegangenen Kapitel haben die vielfältigen Aspekte aufgezeigt, die den jungen Niebuhr in der Formierung seiner Theologie prägen. Es ging Niebuhr allerdings nie darum, auf der Basis dieser Einflüsse ein theologisches System zu entwickeln. Vielmehr waren für ihn der Fokus auf die Erfahrungswelt und all das Widersprüchliche in ihr leitend, so dass er 1928 schreibt: „The writer *abhors consistency as a matter of general principle* because history seems to prove that absolute consistency usually betrays into some kind of absurdity.“<sup>568</sup> Diese Ablehnung

<sup>563</sup> Vgl. Heimann, E., Niebuhr's Pragmatic Conservatism, in: Union Seminary Quarterly Review 11, 4 (1956), 7–11, 9. Schlesinger geht so weit zu sagen, „ultimately he rejected pragmatism for the Gospel. Thus he retained both the divine purpose and the pragmatic method“. Schlesinger, Arthur, Jr., Reinhold Niebuhr's Role in American Political Thought and Life, 136. Paeth, S. R., Being Wrong and Being Right. A Response to Larry Rasmussen and Robin Lovin, in: Political Theology 6, 4 (2005), 473–486, 477: „Truth as the discernment of our Nature and our Destiny exists apart from questions of workability for Niebuhr and is tied to our ethical ideals.“

<sup>564</sup> Hoopes, J., Community Denied. The Wrong Turn of Pragmatic Liberalism, Ithaca, New York 1998, 129.

<sup>565</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 213.

<sup>566</sup> Vgl. Paeth, S. R., Being Wrong and Being Right, 476.

<sup>567</sup> Douglas, M., Reinhold Niebuhr's Two Pragmatisms, in: American Journal of Theology and Philosophy 22, 3 (2001), 221–240, 221. Zu Niebuhrs Stellung zu Dewey vgl. Kapitel 3.3.2.3 Der Vernunftoptimismus säkularer Liberaler: Niebuhrs Kritik an John Dewey.

<sup>568</sup> Niebuhr, R., Pacifism and the Use of Force, in: The World Tomorrow 11, 5 (1928), 218–220, 218 [Hervorhebung T. B.], neu abgedruckt als: Niebuhr, R., Pacifism and the Use of Force, in: D. B.

absoluter Konsistenz soll nun aber die Lesenden nicht dazu verleiten zu glauben, dass wir es hier mit einem nicht erstzunehmenden Denker zu tun hätten. Vielmehr müssen wir Niebuhr von seinen eigenen Voraussetzungen und Interessen her lesen. Er selbst hat es als prozessuales Vorgehen verstanden.<sup>569</sup> Niebuhr entfaltet ein eigenes Profil dessen, wie Theologie unter den modernen Umständen zu betreiben sei.

Gary Dorrien betont die begrenzte theologische Ausbildung Niebuhrs, um sodann darauf hinzuweisen, dass es vornehmlich äußere Umstände gewesen seien, die ihn zu einem wirkmächtigen Theologen hätten werden lassen, der es verstanden habe, in einer Zeit der Krise das Christentum relevant zu machen.<sup>570</sup> Die mit Niebuhr vertrauten Lesenden könnten zugleich einwenden, dass Niebuhr selbst den Titel eines Theologen für sich abgelehnt hat. Dies mag vielleicht überraschen, hat Niebuhr doch Theologie studiert, lange Zeit als Pfarrer gearbeitet und den größten Teil seiner beruflichen Karriere an einem theologischen Seminar unterrichtet. Und dennoch äußert er sein Unbehagen 1956 in einem ihm gewidmeten Sammelband wie folgt: „It is somewhat embarrassing to be made the subject of a study which assumes theology as the primary interest. I cannot and do not claim to be a theologian.“<sup>571</sup> Diese Selbstbeschreibung mag einer der Gründe sein, warum Niebuhrs Art Theologie zu treiben in der Forschung zuweilen umstritten ist. Mir ist nur eine einzige, deutlich weniger bekannte Stelle von 1957 bekannt, in der Niebuhr sich dezidiert als Theologen bezeichnet, jedoch als einen interdisziplinär agierenden Theologen: „I have come more and more to be a Christian theologian operating in the field of the social sciences or the political sciences.“<sup>572</sup> Trotz seiner Vorbehalte und Reserven gegenüber der „Theologie“ als adäquater Beschreibung für sein Tätigkeitsfeld, das er im Feld christlicher Sozialethik und Apologetik sah, deutet sich hierin doch ein eigentümliches Verständnis von Theologie an. In seiner autobiografischen Skizze verortet er sich demnach in der Tradition Schleiermachers: „My avocational interest as a kind of circuit rider in the colleges and universities has prompted an interest in the defense and justification of the Christian faith in a secular age, particularly what Schleiermacher called Christianity’s ‚intellectual despisers‘.“<sup>573</sup> Ist diese apologetische Aufgabe keine theologische?

---

Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 247–253.

<sup>569</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *The Reminiscences of Reinhold Niebuhr*, 1953/1972, 73: „[T]his has not been a search for a series of absolutes that I might apply, but a search for a kind of procedural approach to the problem. Exactly that’s it. Exactly so. The devil take the absolutes.“

<sup>570</sup> Vgl. *Dorrien*, G., *Economy, Difference, Empire*, 29.

<sup>571</sup> *Niebuhr*, R., *Intellectual Autobiography*, 3.

<sup>572</sup> *Niebuhr*, R., *The Reminiscences of Reinhold Niebuhr*, 1953/1972, 70.

<sup>573</sup> *Niebuhr*, R., *Intellectual Autobiography*, 3. Auch Richard Crouter stellt die Verbindungslinien zwischen Niebuhr und Schleiermacher über die Apologetik her vgl. *Crouter*, R., *Reinhold Niebuhr as Christian Apologist. More than a Footnote to Schleiermacher*, in: M. Pietsch/G. Meckenstock (Hrsg.), *Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse inner-*

John C. Bennett verweist auf unterschiedliche Zugänge zu diesem Unterfangen, wenn er sagt: „Theologians on the European continent have argued for many years as to whether or not there can be an apologetic for Christianity. But while they have argued, Reinhold Niebuhr has acted as an apologist by showing the relevance of the Christian revelation for the hard problems of our history.“<sup>574</sup> An die Selbstbeschreibung als wandernder Pfarrer (circuit rider) schließt Niebuhr sogleich an, was zunächst als Bescheidenheitsgestus, aber auch als authentisches Eingeständnis in bestimmte Defizite interpretiert werden kann: „I have never been very competent in the nice points of pure theology; and I must confess that I have not been sufficiently interested heretofore to acquire the competence.“<sup>575</sup> Dieser Satz bedarf einiger Klärung. Gehen wir zunächst dem Eingeständnis mangelnder Kompetenz nach.

Niebuhr empfand seine Ausbildung am Elmhurst College und Eden Theological Seminary als minderwertig im Vergleich zu der seiner Kommilitonen (und möglicherweise auch Kommilitoninnen) während des Studiums in Yale. So stand er seinem ehemaligen Lehrer Samuel Press gegenüber ein: „I feel half the time like a mongrel among thoroughbreds and that’s what I am.“<sup>576</sup> Und in einem Artikel über seine Studienzeit 1914 beschreibt er seine vermeintliche theologische Inkompetenz: „I have busied myself while here more with philosophy of religion than with theology and tho [sic] my competence is not great in either field, I feel myself especially insecure upon the latter field.“<sup>577</sup> Selbst, als er seinen Master-Abschluss erhält, ist er peinlich berührt, weil ihm dies nicht angemessen erscheint.<sup>578</sup> In der Tat sind es mehr glückliche Zufälle, die ihm einerseits die Aufnahme in Yale erlauben und ihm andererseits seinen Abschluss ermöglichen.<sup>579</sup> Obwohl eine Promotion unter Macintosh im Gespräch war, strebt Niebuhr keinen weiteren akademischen Grad an.<sup>580</sup> Nach dem Studium setzt sich Niebuhr beherzt für die Verbesserung in der theologischen Ausbildung seiner Denominati-

---

halb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag (Theologische Bibliothek Töpelmann 164), Berlin 2013, 455–477.

<sup>574</sup> Bennett, J. C., Reinhold Niebuhr’s Contribution to Christian Social Ethics, in: H. R. Landon (Hrsg.), Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time. Essays in Tribute by Paul Tillich, John C. Bennett, Hans J. Morgenthau, Eugene, Oregon 2001, 55–79, 59.

<sup>575</sup> Niebuhr, R., Intellectual Autobiography, 3.

<sup>576</sup> Niebuhr, R., Brief an Samuel David Press, 2. März o. J..

<sup>577</sup> Niebuhr, R., Yale – Eden, 56.

<sup>578</sup> Vgl. Niebuhr, R., Brief an Samuel David Press, 1. Juli o. J.: „I received the M. A. degree as you may have heard though just exactly how it was done I am still unable to figure out. They [...] gave the degree to me without anything that might be called a college education.“

<sup>579</sup> Dies meint einerseits die gesunkenen Standards bei der Aufnahme, als Niebuhr sich in Yale bewirbt, und andererseits seine Zulassung zum Master-Studiengang dadurch, dass der Dekan, der Niebuhr nicht zulassen wollte, von seiner Deutschlandreise während des Ersten Weltkrieges nicht zurückkehrt, sein Nachfolger Niebuhr jedoch wohlgesonnener war. Stone, R. H., Professor Reinhold Niebuhr, 15.

<sup>580</sup> Vgl. Niebuhr, R., Intellectual Autobiography, 4.

on ein und beklagt den langsamen Fortschritt in dieser Hinsicht.<sup>581</sup> 1956 gesteht er gegenüber dem Philosophen Morton White in Bezug auf seine seit 1928 bekleidete Professur ein: „I meanwhile became a theological professor and for the first time really studied the history of thought.“<sup>582</sup> Auch in seiner intellektuellen Autobiografie betont Niebuhr seine mangelnde theologische Kompetenz im Blick auf seine Professur am Union Theological Seminary: „This was a hazardous venture, since my reading in the parish had been rather undisciplined and I had no scholarly competence in my field, not to speak of the total field of Christian theology.“<sup>583</sup> Es habe etwa zehn Jahre gedauert, bis er sich vor seinen Studierenden nicht mehr als Betrüger vorgekommen sei. Was sein theologisches Hauptwerk, das aus den Gifford Lectures hervorgegangene *The Nature and Destiny of Man* angeht, betont Niebuhr, dass er Anthropologie als Thema gewählt habe, weil „nur“ dies im Rahmen seiner Kompetenzen gelegen habe.<sup>584</sup> Niebuhr beschreibt sogar seine vielfältigen politischen Aktivitäten als eine Art Fluchtversuch vor ernsthaftem Denken.<sup>585</sup> Er benennt sein Minderwertigkeitsgefühl „as I lived for years among devoted scholars without the competence of a scholar.“<sup>586</sup> Cornel West versteht die Beharrlichkeit dieses Minderwertigkeitsgefühls bei Niebuhr nicht einfach als Mangel an Selbstbewusstsein, vielmehr als „a form of self-critique and self-challenge in the intellectual and moral dimensions of his life.“<sup>587</sup>

Nachdem wir nun den ersten Teilsatz, „I have never been very competent in the nice points of pure theology;“ eingeordnet haben, deutet meines Erachtens die zweite Hälfte, „and I must confess that I have not been sufficiently interested heretofore to acquire the competence“, darauf hin, dass Niebuhr hier indirekt ein eigenes Verständnis von Theologie anspricht. Die feinen theologischen Distinktionen sind für Niebuhr demnach weniger bedeutsam als die soziale Aufgabe der Gestaltung der Gesellschaft. Deutlicher wird dies noch, wenn Niebuhr die Kritik europäischer Theologenzunft aufnimmt: „I have been frequently challenged by the stricter sects of theologians in Europe to prove that my interests were theological rather than practical or ‚apologetic‘, but I have always refused to enter a defense, partly because I thought the point was well taken and partly because the distinction did not interest me.“<sup>588</sup> Man kann vor dem Hintergrund von Niebuhrs

<sup>581</sup> Vgl. Niebuhr, R., Shall a Minister Have an Education?, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931, St. Louis 1977, 119–123.

<sup>582</sup> Niebuhr, R., Brief an Morton White, 17. Mai 1956, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr, San Francisco 1991, 378–380, 379.

<sup>583</sup> Niebuhr, R., Intellectual Autobiography, 8.

<sup>584</sup> Vgl. Niebuhr, R., Intellectual Autobiography, 9.

<sup>585</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Responses of Reinhold Niebuhr, in: H. R. Landon (Hrsg.), Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time. Essays in Tribute by Paul Tillich, John C. Bennett, Hans J. Morgenthau, Eugene, Oregon 2001, 117–123, 119.

<sup>586</sup> Niebuhr, R., The Responses of Reinhold Niebuhr, 120.

<sup>587</sup> West, C., The American Evasion of Philosophy, 154.

<sup>588</sup> Niebuhr, R., Intellectual Autobiography, 3.

Minderwertigkeitsgefühlen im Blick auf seine Ausbildung den Fokus zu sehr auf das „I thought the point was well taken“ legen. Doch meines Erachtens kommt es vielmehr auf das Gewicht des letzten Teilsatzes an: Für Niebuhr gibt es keine Abtrennung des Theologischen von einer praktischen Seite; beides gehört unauflöslich zusammen. Aus diesem Grund entfaltet Niebuhr kein theologisches System, sondern ist immer bemüht, sein theologisches Denken mit allen anderen Problemen und Fragen menschlichen Lebens zu vermitteln. Theologie und Ethik sind für ihn nicht voneinander ablösbar und stehen auch nicht in einem hierarchischen Verhältnis zueinander; vielmehr noch muss sich die Theologie in letzter Konsequenz auf dem Feld der Sozialethik bewähren. Theologie wird auch nicht um ihrer selbst willen betrieben, sondern ist von vornherein auf eine pragmatische Abzweckung angelegt.<sup>589</sup> Das bedeutet nicht, dass Niebuhrs Denkarbeit dadurch weniger tiefgründig wäre. Kenneth Hamilton erweitert Niebuhrs Schleiermacher-Bezug und betont den Zusammenhang von Niebuhrs praktischer Motivation und den systematischen Gehalten durch einen Vergleich:

*Schleiermacher was known to his contemporaries as a preacher even more than as a theologian [...]. Yet a preacher must be a teacher too, making explicit to some degree the theology on which her preaching is based. Thus Schleiermacher went on from the apologetic task undertaken in his Reden to a systematic exposition of the Christian faith in his Glaubenslehre. And, if Niebuhr has not followed him there, he also has not been able to avoid entering the area of doctrine. The Nature and Destiny of Man is not a Glaubenslehre, yet it is much more than words addressed to Christianity's 'cultured despisers'.<sup>590</sup>*

In der Tat werden wir vergeblich bei Niebuhr nach einer Dogmatik oder Systematischen Theologie im klassischen Sinne suchen. Es lässt sich mit guten Gründen sagen, dass ihm der Systemgedanke fernliegt, oder dass zumindest seine Theologie diesen Schluss implizit in sich trägt.<sup>591</sup> Denn die menschlichen Erfahrungen entziehen sich für Niebuhr aufgrund der Freiheit des Menschen letztlich jeder Kohärenz, und der Versuch, sie in ein System zu überführen, würde unweigerlich die Erfahrungen in unangemessener und gewaltsamer Weise glätten.<sup>592</sup> Deshalb kritisiert Niebuhr vollständig konsistente Theologien, ausgehend von der leitenden epistemologischen Grundannahme, dass die Wirklichkeit viel zu paradox sei, als

<sup>589</sup> Vgl. hierzu auch Niebuhrs Äußerung von 1928 in *Niebuhr, R., Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 134: „The church service is not an end in itself. Not even religion is an end in itself.“

<sup>590</sup> *Hamilton, K., The Doctrine of Humanity in the Theology of Reinhold Niebuhr*, 31 [Hervorhebung im Original].

<sup>591</sup> Roger Shinn zieht die durchaus plausible Konsequenz aus Niebuhrs Denken, dass systematische Theologie im strengen Sinne des Wortes überhaupt nicht möglich sei. Vgl. *Shinn, R. L., The Ironies of Reinhold Niebuhr*, in: D. F. Rice (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr Revisited. Engagements with an American Original*, Grand Rapids, Michigan 2009, 75–90, 87–90.

<sup>592</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Intellectual Autobiography*, 11.

dass sie mit den Mitteln der Ratio vollständig erfasst werden könnte.<sup>593</sup> An dieser Stelle werden die christlichen Mythen zum zentralen Ansatzpunkt für Niebuhr, da sie die irreduziblen Ressourcen des Christentums seien und die hier ausgedrückten Erfahrungen von einer rein vernünftigen Perspektive nie eingeholt werden könnten.<sup>594</sup>

Auf Niebuhrs Ansatz, stets nach der Relevanz des christlichen Glaubens in der Welt zu fragen, beruht nicht zuletzt sein enormer Einfluss auch außerhalb der Theologie, wie der Sozialphilosoph Will Herberg darlegt: „[T]he immense influence that Reinhold Niebuhr has wielded upon his contemporaries has come not from any attempt at theological system-building, but from his continuing efforts over three decades to develop a profound and realistic social ethics, and to defend and justify the Christian faith in a secular age.“<sup>595</sup> Langdon Gilkey fasst daher sachgemäß zusammen: „[I]t is a theology concerned above all with the social existence of human beings and with the health and disease of that existence. It has, to be sure, individualistic, existential, and personal elements at its very center. Nevertheless the abiding focus, from beginning to end, is on society, history, and politics rather than on the inner, private, individual consciousness.“<sup>596</sup>

Von diesem Ansatz her ist es nur folgerichtig, dass Niebuhr die Mehrzahl seiner Ansichten nicht in geschlossenen Traktaten vorbringt, sondern dialogisch anhand von konkreten Problemen in Aufsatzform entfaltet. Viele seiner veröffentlichten Werke sind Zusammenstellungen einzelner Artikel statt monografische Abhandlungen eines Themas. Dies verleitet Dieter Splinter zu einer eher ambivalenten Würdigung Niebuhrs, wenn er „[i]n diesem Journalismus [...] eine Stärke wie eine Schwäche Niebuhrs“ sieht, die ihre Aktualität um den Preis einer „durchdachten Systematik“ erkaufe.<sup>597</sup> Am anderen Ende des Spektrums findet sich eine Aussage wie die des jüdischen Theologen Abraham Heschel, eines engen Freundes Niebuhrs, in seiner Trauerrede für Niebuhr: „In boldness of penetration, depth of insight, fullness of vision, Reinhold Niebuhr’s system excels any other system produced by an American theologian to this very day.“<sup>598</sup> Heschels Rede von einem „System“ bei Niebuhr greift sicher zu weit und liegt dem Selbstver-

<sup>593</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Reflections on the End of an Era*, 198: „[E]very complete philosophy is a rationalized mythology which is judged by the inner consistency of its structure but which, because of the canon of consistency, cannot do justice to all the facts of paradoxical reality.“ Vgl. auch *Niebuhr, R.*, *Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History*, New York 1937, 210–211: „[T]he wise men usually resolve the paradoxes of religion and arrive at a simpler and more consistent truth which has the misfortune of being untrue to the facts of human existence“.

<sup>594</sup> Vgl. Kapitel 4.1.3.2 Die Bedeutung des Mythos im prophetischen Christentum.

<sup>595</sup> *Herberg, W.*, *Christian Apologist to the Secular World*, in: *Union Seminary Quarterly Review* 11, 4 (1956), 11–16, 11.

<sup>596</sup> *Gilkey, L.*, *On Niebuhr. A Theological Study*, Chicago 2002, 20.

<sup>597</sup> *Splinter, D.*, *Theologe zwischen den Welten*, 52.

<sup>598</sup> *Heschel, A. J.*, *A Last Farewell*, in: *Conservative Judaism* 25, 4 (1971), 62–63, 62.

ständnis von Niebuhrs Denken fern, deutet aber zu Recht auf die Tiefgründigkeit und grundsätzliche Konsistenz im Denken Niebuhrs.

Inwiefern ist aber das Kriterium der Systematik überhaupt ein angemessener Bewertungsmaßstab für Reinhold Niebuhrs Denken? Wenn der Maßstab der Bewertung einer theologischen Position ihre systematische Darstellung und Geschlossenheit ist, dann wird man von der Lektüre Reinhold Niebuhrs zuweilen unbefriedigt aufschauen. Man wird keine entfaltete Pneumatologie oder Ekklesio-logie finden – ein Aspekt, den unter anderen Stanley Hauerwas beklagt.<sup>599</sup> Orientiert man sich an der Gegenwartsrelevanz – und das meint hier: das Relevant-Machen eigener theologisch fundierter Sichtweisen für umfangreiche gesellschaftliche Probleme und Fragen aus einem vorwiegend pragmatischen Interesse heraus –, dann kann man auch Niebuhrs methodischen Zugang verstehen. Wer Niebuhr liest, muss sich – um ihn angemessen würdigen zu können – das ihn leitende Interesse immer wieder vor Augen führen – und das ist vornehmlich (sozial-)ethischer Natur. Auch auf die Gefahr hin, dass die geneigte Leserin und der geneigte Leser zuweilen den Eindruck der Repetition erhalten, wird die vorliegende Arbeit immer wieder dieses Niebuhr'sche Interesse und die damit verbundene theologische Eigenart, seine Fragestellung zu bearbeiten, herausstellen. Nur so kann verhindert werden, Niebuhrs Originalität und Leistung zu übersehen, indem gänzlich unangemessene Maßstäbe an sein Werk angelegt würden.

Hat Niebuhr auch kein geschlossenes Denksystem entworfen, so ist er dennoch ein konsistenter Denker, dessen gedankliche Versatzstücke sich in ein großes Ganzes einordnen, wenn dieses auch am Ende nicht ein geschlossenes und lückenfreies Bild ergibt. Das facettenreiche Gesamtbild wird den interessierten Lesenden am Ende dieser Arbeit vor Augen stehen als eines, das in immer neuen Pinselstrichen und Kontrasten dem nur uneindeutig fassbaren Sein des Menschen nahezu kommen versucht und dabei nicht nur ein phänomenologisches, sondern auch ein ethisches Interesse verfolgt. Niebuhrs Position muss im Nachvollzug seiner Argumentation verstanden werden, in Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen und im Kontext ihrer Entstehung. Denn es sind bestimmte historische Erfahrungen, die Niebuhr zu einem Wandel vormalig geteilter theologischer Positionen anregen. So beschreibt er dies 1939 in dem Artikel „Ten Years That Shook my World“: „[S]ince I am not so much scholar as preacher, I must confess that the gradual unfolding of my theological ideas has come not so much through study as through the pressure of world events. Whatever measure of Christian faith I hold today is due to the *gradual exclusion of alternative beliefs through world history*.“<sup>600</sup> Im Blick auf diesen sich hier aussprechenden Fallibilismus kann es daher auch nicht überraschen, dass Niebuhr immer wieder bereit war, zuvor vertretene Positionen zu verabschieden. So erklärt sich auch, warum es so vielen unterschiedlichen Denkrichtungen möglich gewesen ist, Niebuhr für je

<sup>599</sup> Vgl. Hauerwas, S., *With the Grain of the Universe*, 137.

<sup>600</sup> Niebuhr, R., *Ten Years That Shook My World*, 545 [Hervorhebung T. B.].

unterschiedliche Zwecke zu nutzen; zu unterschiedlichen Zeiten seines Lebens hat er zuweilen sehr verschiedene konkrete Positionen vertreten. Seine zugrundeliegende methodische Haltung hat ihm gerade dies ermöglicht. Praktische Erfahrungen beeinflussen Niebuhrs Entwicklung demnach weit mehr als gelehrte Bücher, wie er selbst gesteht.<sup>601</sup> In Bezug auf das Theologieverständnis Niebuhrs, gegen das er sich mit der Ablehnung des Theologentitels wendet, ist eine von June Bingham beschriebene Anekdote bezeichnend. Studierende rügen ihn 1948 für eine harsche Kritik: „Only in class do you take time to be fair. We want you to slow down a bit and make like a theologian.“ Hierauf soll Niebuhr geantwortet haben: „The crisis of the time is too great for me to be a theologian.“<sup>602</sup> Theologie versteht er hier offenbar als etwas, das im Rückzug von der Welt und ihren Problemen fernab praktiziert werde, ein abgeschottetes Nachdenken „im Elfenbeinturm“, für das er keine Zeit habe. John C. Bennett interpretiert Niebuhrs Abneigung gegen diese bestimmte Art der Theologie richtig: „He likes to say that he is not a theologian, meaning that he is not the kind of academic specialist whom he often admires and even at times envies, and yet I think we can say that he is the kind of theologian who gives the academic specialist something to write about.“<sup>603</sup>

Niebuhrs pragmatisches Erbe zeigt sich auch in der Methodik, in der Art und Weise, wie er seine eigenen Gedanken darzustellen pflegt. Er entfaltet seine Ideen zumeist in Abgrenzung zu von ihm disqualifizierten Alternativen, wobei er oft auf eine zwischen den Extremen vermittelnde Position abzielt. Martin Halliwell sieht hierin zu Recht das Erbe des James'schen Meliorismus.<sup>604</sup> Wenn Niebuhr die Alternativen benennt, dann nicht so, dass er sich bemüht, ihnen in ihrer Eigenart gerecht zu werden. Vielmehr wird er oft polemisch, denn es geht ihm nicht um abstrakte Fragen, deren Lösung das Leben nicht direkt affizieren, sondern es sind immer existentielle Fragen mit direkten, zum Teil bedrohlichen Auswirkungen auf die Gesellschaft. Er instrumentalisiert andere Sichtweisen, überzeichnet sie bewusst, um deutlicher herausstellen zu können, worin er sich von ihnen unterscheidet. Dieses Plakative hat Niebuhr häufig Kritik eingebracht. „Niebuhr was often criticized for writing too much, too carelessly, and for a popular audience. It is true that he never met a generalization he did not like.“<sup>605</sup> Darin liegt aber zugleich Niebuhrs Popularität begründet, wie Graeme Smith herausgestellt hat.<sup>606</sup>

Das Changieren zwischen verschiedenen gegnerischen Positionen, um sowohl deren negative wie auch positiven Aspekte herauszuarbeiten, kann auch als „dia-

<sup>601</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Intellectual Autobiography*, 5.

<sup>602</sup> Zitiert nach *Bingham, J.*, *Courage to Change*, 316.

<sup>603</sup> *Bennett, J. C.*, *Reinhold Niebuhr's Contribution to Christian Social Ethics*, 58

<sup>604</sup> Vgl. *Halliwell, M.*, *The Constant Dialogue*, 48.

<sup>605</sup> *Hauerwas, S.*, *With the Grain of the Universe*, 93.

<sup>606</sup> Vgl. *Smith, G.*, *Taking Sides. An Investigation into Reinhold Niebuhr's Rise to the Position of Public Intellectual*, in: *International Journal of Public Theology* 8 (2014), 131–157, 148.

lektisch“ bezeichnet werden.<sup>607</sup> Zwar weist Niebuhrs Denken in der Tat solche „dialektischen“ Züge auf, in dem Sinne, dass in bestimmten Figuren vermeintlich Gegensätzliches zusammengedacht werden soll, doch vermag der Begriff „Dialektik“ meines Erachtens nicht die strukturelle Argumentationsbewegung einzuholen, die es im Folgenden nachzuzeichnen gilt.<sup>608</sup> In der Darlegung seiner Position offenbart sich Niebuhrs Sicht auch nicht einfach als eine „paradoxe“ Verbindung von Gegensätzlichem.<sup>609</sup> Vielmehr ist sie ein dritter Weg, welcher aus der Auseinandersetzung mit diesen Alternativen erwächst und von beidem Aspekte inkludiert und abstößt.<sup>610</sup> Keine der kritisch beleuchteten Fronten wird jemals gänzlich positiv oder negativ bewertet; je nach Vergleichspunkt zeigt einmal die eine Seite Stärken, wo es ein andermal umgekehrt der Fall ist. In diesem Sinne betont auch June Bingham: „This double (or triple) pronged method of approaching truth Niebuhr sometimes describes as paradoxical, sometimes as dialogic, and sometimes as dialectical, although it does not follow Hegel’s classic pattern of thesis and antithesis, resolving at last into synthesis.“<sup>611</sup> So changiert Niebuhr zwischen diesen Polen hin und her, und seine eigene Haltung kristallisiert sich nur im detailgenauen Nachvollzug dieser Pendelbewegung heraus, welche besondere Darstellungsprobleme in der Analyse und Rekonstruktion mit sich bringt. Dieses Vorgehen kennzeichnet Niebuhrs Denken schon seit frühester Zeit. Es zeigt sich beispielsweise in dem Artikel „The Scylla and Charybdis of Teaching“ von 1916. Die im Titel aufgerufene homerische Figur der Meeresungeheuer Skylla und Charybdis, zwischen denen es hindurchzusegeln gilt, bleibt prägend für Niebuhr: „There is a Scylla and Charybdis in almost every undertaking, two opposite dan-

<sup>607</sup> Vgl. Ayers, R. H., Methodological, Epistemological and Ontological Motifs in the Thought of Reinhold Niebuhr, in: *Modern Theology* 7, 2 (1991), 153–173, 154.

<sup>608</sup> So beschreibt Langdon Gilkey die inhaltliche Struktur Niebuhr’schen Denkens als vertikale Dialektik von Transzendenz und In-Beziehung-stehen und erblickt hierin das zentrale Charakteristikum seines Denken. Vgl. *Gilkey, L., On Niebuhr*, 16. Vgl. auch Roger Shinn’s Ausführungen zu Niebuhrs „Dialectical Theology and Ethics“ in *Shinn, R. L., The Ironies of Reinhold Niebuhr*, 83–87.

<sup>609</sup> Niebuhr kann die Begriffe „paradox“ und „dialektisch“ zuweilen synonym verstehen oder gar von einer „paradoxical dialectic“ sprechen vgl. *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 21; *Niebuhr, R., Beyond Tragedy*, 22; *Niebuhr, R., Human Destiny*, 204.

<sup>610</sup> Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt bereits Golo Mann, wenn er 1954 schreibt: „Er [sc. Niebuhr] ist ein selbständiger Denker, man darf wohl nicht sagen, des Gleichgewichts, des goldenen Mittelwegs; es sei denn, der goldene Mittelweg ist jener, der nicht durch Kompromiß, sondern durch scharfe Kritik nach allen Seiten hin, durch Kritik aller Extreme, aller falschen Vereinfachungen und schein-gefestigten Positionen gefunden wird.“ *Mann, G., Vom Geiste Amerikas. Eine Einführung in amerikanisches Denken und Handeln im zwanzigsten Jahrhundert*, Stuttgart 1955, 111.

<sup>611</sup> *Bingham, J., Courage to Change*, 32.

gers, two extremes, between which one must sail and both of which one must avoid if the undertaking is to be successful.“<sup>612</sup>

In der konkreten Darstellung birgt dieses pendelnde Vorgehen für die Lesenden einige Verständnisherforderungen in sich. „Niebuhr develops his thoughts dialectically, framing his own position by saying what he rejects, so that it is often maddeningly difficult to pin down a precise statement of a central Niebuhrian idea“, so Robin Lovins treffende Beschreibung.<sup>613</sup> Es ist zum einen dieses methodische Vorgehen, das zuweilen als unsystematisch empfunden werden kann, und zum anderen Niebuhrs persönliches Eingeständnis, dass es ihm vorwiegend um pragmatische Interessen gegangen sei, das dazu geführt hat, seine Theologie zuweilen als defizitär zu beurteilen oder die Frage zu stellen, ob man es bei Reinhold Niebuhr überhaupt mit einem Theologen zu tun habe. In diesem Sinne schließt sich der Kreis zu Niebuhrs eigenem Selbstverständnis, kein Theologe zu sein, beziehungsweise kein Theologe im „klassischen“ Sinne sein zu wollen. Die Stärke dieses Vorgehens sieht John C. Bennett meines Erachtens zu Recht darin, dass Niebuhr zu zeigen vermag, was an den anderen Positionen mangelhaft ist. Die Schwäche beziehungsweise die Herausforderung liegt darin, dass sich Niebuhrs eigene Position dadurch nicht immer klar herausheben lässt.<sup>614</sup> Hinzu kommt eine Unschärfe in seinen Begrifflichkeiten: „Niebuhr rarely stops to define his terms, and when he does, the definition may not be identical with that in some other book.“<sup>615</sup> Robin Lovin erklärt dies damit, dass Niebuhr nicht an Definitionen interessiert sei, sondern ein synthetisches Interesse verfolge, das verschiedene Ideen in ein komplexes Ganzes verbinden will, ohne einzelne Aspekte deutlich voneinander abzugrenzen.<sup>616</sup> Dennoch zeigen sich in Niebuhrs Werk „bedeutungsschwangere“ Begriffe, deren Funktionalisierung in Niebuhrs Denken erst deutlich wird im Blick auf deren allgemeine Begriffsgeschichte und im Blick auf offensichtliche Rezeptionsverhältnisse. Aus diesem Grund wird die vorliegende Arbeit an verschiedenen Punkten innehalten und den Hintergrund von Begriffen wie „Krise“, „Kultur“, „Zivilisation“ und „Tragik/Tragödie“ skizzieren.

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass wir es bei Niebuhr mit einem Theologen *sui generis* zu tun haben, dessen theologische Arbeit sich aufgrund seiner Forderung nach Relevanz des christlichen Glaubens für die konkrete Lebenswelt insbesondere auf Anthropologie und Sozialethik fokussiert. Es wäre meines Erachtens zu wenig, würden wir June Bingham in der Aussage folgen: „But since Niebuhr has spent his life teaching and writing in the field of religion, he must, for want of a better word, still be categorized, as least for the layman, as a theologi-

<sup>612</sup> Niebuhr, R., *The Scylla and Charybdis of Teaching*, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 74–78, 74. Zu diesem Bild beim späteren Niebuhr vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 258.

<sup>613</sup> Lovin, R., *Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship*, 500.

<sup>614</sup> Vgl. Bennett, J. C., *Reinhold Niebuhr's Contribution to Christian Social Ethics*, 60.

<sup>615</sup> Bingham, J., *Courage to Change*, 16–17.

<sup>616</sup> Vgl. Lovin, R. W., *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, 3.

an.<sup>617</sup> Es geht nicht darum, Niebuhr aus Mangel an alternativen Attributen als Theologen zu verstehen, sondern ihn als einen Theologen eigener Art zu würdigen. Dietz Lange hat daher zu Recht betont, dass Niebuhr ein Theologe im weiteren Sinne des Wortes ist.<sup>618</sup> Niebuhrs Denken fordert uns dazu heraus, unser eigenes Verständnis von Theologie und ihrer Aufgaben zu re-evaluieren.

---

<sup>617</sup> *Bingham, J.*, *Courage to Change*, 13.

<sup>618</sup> Vgl. *Lange, D.*, *Christlicher Glaube und soziale Probleme*, 12.

## **3 Das Relevantwerden von Niebuhrs Programm in der Krise**

### **3.1 Historische Einordnung von 1929 bis 1939**

#### **3.1.1 Überblick**

Als Reinhold Niebuhr 1928 Detroit verlässt, um ans Union Theological Seminary in New York zu wechseln, ist noch nicht abzusehen, dass bereits im nächsten Jahr die von ihm zuvor beklagte gesellschaftliche „Selbstgenügsamkeit“ einem harten Ende entgegengehen würde. Als der Börsencrash 1929 einen markanten Auftakt für die sich anschließende Weltwirtschaftskrise setzt, befindet sich Niebuhr in einem der Epizentren der Krise, die von der folgenden wirtschaftlichen Depression am stärksten betroffen sein werden. Nachdem Niebuhr zuvor in Detroit als dem Zentrum der Industrialisierung lebt, kommt er gerade zu dem Zeitpunkt nach New York, als die Wirtschaftskrise ausbricht. Niebuhr wechselt damit von einem sozialen Brennpunkt zum nächsten. Seine vormaligen theologischen Überzeugungen werden nun einer harten Prüfung unterzogen und letztlich in Teilen von ihm selbst für inadäquat befunden. Die Suche nach einer neuen Orientierung beginnt. Sie ist ohne die radikalen gesellschaftlichen Umwälzungen, in gewisser Weise vergleichbar mit denen in Europa nach dem Ersten Weltkrieg, nicht zu verstehen. Aus diesem Grund werden wir zunächst wieder einen historischen Abriss vor-

schalten, der sowohl die allgemeinen gesellschaftlichen als auch die Entwicklungen im theologisch-kirchlichen Bereich beleuchtet, um auf dieser Grundlage Niebuhrs eigenen Reorientierungsprozess einordnen zu können. Vor diesem Hintergrund wird sich sodann seine für die kommenden Jahre fundamentale Modernediagnose erschließen.

### 3.1.2 Gesellschaftliche Entwicklungen

Der radikale Einschnitt der 1930er Jahre ist allein vor dem Hintergrund der generellen Prosperität der 1920er Jahre zu begreifen.<sup>619</sup> Obwohl nur ein äußerst geringer Bevölkerungsteil direkt am Börsenhandel teilnimmt und von den Entwicklungen an der Wall Street direkt affiziert wird, nimmt hier doch eine nach unten drehende Spirale ihren Anfang, die sich gesamtgesellschaftlich auswirkt. Ende Oktober 1929 sinken die Börsenpreise rapide. Mit dem „Black Tuesday“, dem 29. Oktober 1929, wird der Beginn der *Great Depression* datiert; ein direkter Kausalzusammenhang ist hieraus jedoch nicht abzuleiten.<sup>620</sup> Robert McElvaine listet eine ganze Reihe an Gründen auf, die in die Jahre zuvor zurückreichen und trotz der Prosperität der 1920er Jahre darauf verweisen, dass die US-amerikanische Wirtschaft nicht so stabil war wie seinerzeit gemeinhin angenommen: „[F]rom international banking, war debts, and reparations, through the effects of the gold standard on money supply, the wild speculation of the decade’s orgy of greed, the lack of major new products combined with rapid increases in productivity, the economy’s new dependence on mass consumption, and widespread consumer debt, to the growing maldistribution of income, the economy was fundamentally unsound in 1929. That many-faceted unsoundness caused the Great Depression.“<sup>621</sup>

Als erstes fällt dem Crash das labile Bankensystem zum Opfer, das einerseits mangelhaft reguliert ist und zugleich durch die enge Verbindung zum Börsenmarkt betroffen ist. Dadurch, dass viele Banken vorübergehend schließen müssen, verschärft sich die Panik in der Bevölkerung zusätzlich.<sup>622</sup> Der sich hierdurch

<sup>619</sup> In der Forschung wird der Anfang der „1930er Jahre“ mit dem Börsencrash von 1929 datiert und die Wirkungen der folgenden wirtschaftlichen Depression bis in die frühen 1940er Jahre hinein beobachtet, sodass die konventionelle chronologische Abgrenzung für diese Zeit nicht sinnvoll ist. Vgl. *Olszowka, J./Sullivan, M. M./Sheridan, B. R./Hickey, D.*, *America in the Thirties*, xi.

Der folgende geschichtliche Abriss bezieht sich vornehmlich auf *Kennedy, D. M.*, *Freedom from Fear*; *Kyvig, D. E.*, *Daily Life in the United States, 1920–1940*; *McElvaine, R. S.* (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 1: A–K*, New York 2004; *McElvaine, R. S.* (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 2: L–Z*, New York 2004 sowie *Olszowka, J./Sullivan, M. M./Sheridan, B. R./Hickey, D.*, *America in the Thirties*.

<sup>620</sup> Vgl. *Kennedy, D. M.*, *Freedom from Fear*, 38–39.

<sup>621</sup> *McElvaine, R. S.*, Art. *Causes of the Great Depression*, in: Ders. (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 1: A–K*, New York 2004, 151–156, 156.

<sup>622</sup> Vgl. *Kyvig, D. E.*, *Daily Life in the United States, 1920–1940*, 186: „Not only individuals but churches, charities, businesses, and local governments could lose their resources in a bank fail-

verbreitende Vertrauensverlust wirkt sich wiederum negativ auf das Konsumverhalten aus und dreht die Abwärtsspirale weiter. David Kyvig betont, dass von allen gesellschaftlichen Gruppen die Mittelschicht wohl am stärksten unter der *Great Depression* gelitten hat, nachdem sich ihre Lebensverhältnisse in den vorangegangenen Jahren am meisten verbessert hatten.<sup>623</sup> Innerhalb von lediglich drei Jahren wird sich das Bruttosozialprodukt auf nur noch etwas mehr als die Hälfte (54 Prozent) des Levels von 1929 absenken. Die allgemeinen Erfahrungen von Armut und Arbeitslosigkeit wirken sich gleichwohl sehr unterschiedlich auf verschiedene gesellschaftliche Gruppen aus: „Men experienced the decade’s tribulations differently than women. Whites confronted circumstances dissimilar to that of blacks. Immigrant experiences with the Depression Era stood in contrast to those of native-born Americans. And the conditions confronting industrial workers were different from those encountered by the upper class or even farmers.“<sup>624</sup> Im Allgemeinen trifft die *Great Depression* am schwersten die städtischen Gebiete. Die Arbeitslosigkeit nimmt rapide zu, von drei Prozent im Jahr 1929 auf 25 bis 30 Prozent zu Beginn des Jahres 1933.<sup>625</sup> Ohne ein den westeuropäischen Ländern vergleichbares System sozialer Absicherung steigt unter anderem die Zahl der Obdachlosen enorm an. Die vielfältigen US-amerikanischen Wohltätigkeitsorganisationen, die üblicherweise in solchen Fällen zu Anlaufstellen wurden, sind angesichts der immensen Zahlen restlos überfordert. Reinhold Niebuhr ist in diesen Jahren einer von vielen scharfen Kritikerinnen und Kritikern der völlig unzulänglichen Institutionen von Philanthropie und Wohltätigkeit, die demgegenüber die Etablierung von Strukturen sozialer Absicherung fordern, finanziert beispielsweise durch Steuern und verpflichtende Beiträge zu einer öffentlichen Arbeitslosenversicherung.<sup>626</sup>

Das Ausmaß der Krise wird noch deutlicher, wenn man das Beispiel der Stadt Detroit betrachtet, die die Erhaltung ihres Zoos nicht mehr rechtfertigen kann und daher die Tiere schlachtet, um Bedürftige zu ernähren.<sup>627</sup> Die ohnehin prekäre

---

ure. Whole communities could suddenly find themselves without the capacity to pay wages, make purchases, or extend charity.“

<sup>623</sup> Vgl. Kyvig, D. E., *Daily Life in the United States, 1920–1940*, 179.

<sup>624</sup> Olszowka, J./Sullivan, M. M./Sheridan, B. R./Hickey, D., *America in the Thirties*, 2.

<sup>625</sup> Vgl. Kyvig, D. E., *Daily Life in the United States, 1920–1940*, 187.

<sup>626</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Contribution of Religion to Social Work*, 28–29: „Since the depression reached America, we have been treated to the hypocrisies which flow from voluntary charity, upon a national scale. America alone, of all industrial nations, has failed to learn the lesson that voluntary charity is insufficient to establish justice or to alleviate actual human suffering when society deals with a basic problem of distribution of wealth.“ Diese Kritik zieht sich beispielsweise konstant durch die von der sozialistischen League for Industrial Democracy herausgegebene Zeitschrift *The Unemployed*, in der auch Niebuhr veröffentlicht. Vgl. u. a. Muste, A. J., *Unemployment Insurance. The Alternative to Charity*, in: *The Unemployed*, 2 (1931), 18–19; Laidler, H. W., *A Nine Point Program on Unemployment*, in: *The Unemployed*, 2 (1931), 28; Niebuhr, R., *Unemployment As a World Crisis*, in: *The Unemployed*, 2 (1931), 12–13; 31.

<sup>627</sup> Vgl. Kyvig, D. E., *Daily Life in the United States, 1920–1940*, 190.

ren Verhältnisse in der Landwirtschaft seit dem Ersten Weltkrieg verstärken sich durch die *Great Depression* zusätzlich, da die niedrigen Preise weiter absinken. Hinzu kommt in den Great Plains und im mittleren Westen das als *Dust Bowl* bekannt gewordene Umweltdesaster: Durch Dürre und Winderosion hervorgehobene Staubstürme stellen die Landwirtschaft für die Dauer fast der gesamten Dekade vor schwere Herausforderungen.<sup>628</sup>

Präsident Herbert Hoover (1929–1933) unterschätzt lange Zeit das enorme Ausmaß der Krise, sucht Lösungen auf freiwilliger Basis in Kooperation mit der Privatwirtschaft und beschwört das Vertrauen in eine seines Erachtens stabile Wirtschaft, die sich von allein wieder regenerieren werde.<sup>629</sup> Der ausbleibende Erfolg seiner Strategie führt im Präsidentschaftswahlkampf von 1932 zum Erfolg des Demokraten Franklin D. Roosevelt, der jedoch erst im März 1933 inaufragiert werden kann. Roosevelt hatte dem Land „a new deal for the American people“ versprochen und reagiert nach Amtsübernahme mit einem umfangreichen Reformpaket. Er leitet Reformen zur Stabilisierung des Bankenwesens ein, stellt den Börsenhandel unter Aufsicht, geht die Landwirtschaftskrise an und initiiert eine Reihe von der Bundesregierung gestützter Konjunkturmaßnahmen, die Arbeitsplätze schaffen – im Zweifelsfall auch auf Kosten eines nicht ausgeglichenen Bundeshaushalts. Diese Maßnahmen der Jahre 1933 und 1934 werden als der *First New Deal* bekannt. Roosevelt versteht es, durch seine öffentliche Präsenz und die Nutzung moderner Medien, beispielsweise die „Fireside Chats“, breites Verständnis und Unterstützung in der Bevölkerung für sein Vorhaben zu generieren.<sup>630</sup> Er wird sowohl 1936 als auch 1940 und 1944 in seinem Amt bestätigt werden. Die ersten Anzeichen des Erfolges machen sich bereits 1934 bemerkbar, doch das Andauern der *Great Depression* in vielen Bereichen führt alsbald zu einer weiteren politischen Kurskorrektur.

1935 folgt daher ein zweites, stärker sozialdemokratisch ausgerichtetes Reformprogramm, auch als *Second New Deal* bekannt. Dieses richtet sich vor allem an diejenigen gesellschaftlichen Gruppen, die am stärksten von der Wirtschaftskrise betroffen sind: die Arbeiterschaft, in der Landwirtschaft Tätige, ethnische Minderheiten und ältere Menschen.<sup>631</sup> Hierunter fällt mit dem sogenannten *Wagner Act*

<sup>628</sup> Vgl. *Hurt, R. D.*, Art. *Dust Bowl*, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 1: A–K, New York 2004, 249–257.

<sup>629</sup> Elliot Rosen führt dies zurück auf Hoovers ablehnende Haltung gegenüber von der Regierung ausgehenden Interventionen im wirtschaftlichen Bereich. Vgl. *Rosen, E. A.*, Art. *Election of 1932*, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 1: A–K, New York 2004, 278–283, 280. David Kennedy hingegen meint, dass Hoover sich im Rahmen seiner Möglichkeiten und im Einklang mit seinem Regierungsverständnis sehr wohl für eine Verbesserung der Lage eingesetzt habe. Vgl. *Kennedy, D. M.*, *Freedom from Fear*, 54–57.

<sup>630</sup> In seinen sogenannten „Kamingesprächen“, landesweit über das Radio übertragenen Ansprachen an die Bevölkerung, erläutert Roosevelt die wirtschaftliche Lage und die von der Regierung vorgesehenen Maßnahmen.

<sup>631</sup> Vgl. *Jeffries, J. W.*, Art. *New Deal, Second*, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 2: L–Z, New York 2004, 711–714, 712.

eine Gesetzgebung, die das Recht auf gewerkschaftliche Organisation und Tarifverhandlungen festschreibt. Mit dem *Social Security Act* werden von der Regierung unterstützte Sozialprogramme etabliert, so etwa Unterstützung für gering verdienende ältere Menschen, Versicherung für Rentner/-innen, Arbeitslosenversicherung sowie Unterstützung alleinerziehender Frauen.<sup>632</sup> Nach einer auf eine kurze wirtschaftliche Erholungsphase folgenden weiteren Rezession in den Jahren 1937 und 1938 erlässt Roosevelt den *Third New Deal*.<sup>633</sup> Der 1938 verabschiedete *Fair Labor Standards Act* führt Minimalstandards wie einen Mindestlohn und eine maximale wöchentliche Arbeitszeit in die Arbeitswelt ein.<sup>634</sup>

Die *Great Depression* endet endgültig erst mit Amerikas Engagement im Zweiten Weltkrieg. Trotz der weitreichenden Unterstützung, die Roosevelt aus der Bevölkerung erhält, gibt es auch vehemente Kritiker/-innen, denen sein Programm entweder zu weit oder nicht weit genug reicht. Die politische Rechte kritisiert Roosevelts vermeintlich sozialistisches Programm – eine Zuschreibung, die Roosevelts Selbstverständnis nicht angemessen wiedergibt.<sup>635</sup> Als der Supreme Court einige seiner Programme als verfassungswidrig beurteilt, wird die Kritik ebenfalls lauter. Auf Reinhold Niebuhrs ambivalentes Verhältnis zu Roosevelt und dessen *New Deal* werden wir gelegentlich zurückkommen. Wie auch immer die Einzelmaßnahmen Roosevelts zu bewerten sind – die Forschung hebt hervor, dass die Bedeutung seiner Politik bis in das grundsätzliche Verständnis der Aufgabe der Regierung hineinreicht. David Kyvig spricht daher von einem grundlegenden „cultural shift“: „Franklin Roosevelt’s administration altered popular expectations so that for the first time in U.S. history, the federal government’s response to the needs of ordinary individuals, not members of special groups such as veterans, slaves, immigrants, or elites, became the normal political expectation. In other words, the American political culture became more genuinely democratic than ever before.“<sup>636</sup>

Sowohl um unseren Überblick zu komplettieren als auch für die bessere Einordnung von Niebuhrs weiterer Entwicklung werfen wir noch ein Schlaglicht auf einige kulturelle Transformationsprozesse, welche sowohl die gesellschaftliche Partizipation als auch die Bürgerrechte benachteiligter Gruppen betreffen. Hierzu

<sup>632</sup> Vgl. O’Connor, A., Social Security Act, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 2: L–Z, New York 2004, 896–904.

<sup>633</sup> Vgl. Jeffries, J. W., Art. New Deal, Third, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 2: L–Z, New York 2004, 714–715, 715.

<sup>634</sup> Vgl. Gerber, L. G., Art. Fair Labor Standards Act, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 1: A–K, New York 2004, 309–310, 309.

<sup>635</sup> Vgl. Olszowka, J./Sullivan, M. M./Sheridan, B. R./Hickey, D., *America in the Thirties*, 116: „Far from being a ‚socialist‘ or ‚communist‘, as critics labeled him, Roosevelt saw himself as the savior of capitalism.“

<sup>636</sup> Kyvig, D. E., *Daily Life in the United States, 1920–1940*, 215.

gehören etwa die Wandlungen im Verständnis von Geschlechterrollen.<sup>637</sup> Die ausufernde Arbeitslosigkeit führt bei vielen Männern zum Hinterfragen von konventionellen Rollenidentitäten. Die Wirtschaftsbereiche, in denen sie mehrheitlich vertreten sind, sind von der *Great Depression* besonders betroffen, während sich die Beschäftigungsfelder, in denen vorrangig Frauen arbeiten, oft schneller erholen, wenngleich deren Lohnniveau deutlich geringer ist.<sup>638</sup> Dies führt dazu, dass viele Frauen zu den alleinigen Brotverdienerinnen ihrer Familien werden: „Even though up to half of women wage earners were the sole income providers for their families, women were accused of abandoning their caregiving responsibilities and threatening the fabric of society.“<sup>639</sup> Paradoxerweise leben konservativere Rollenbilder zugleich wieder auf, nachdem die 1920er Jahre eine Phase der Emanzipation gesehen hatten. Am schwersten sind von der Krise jedoch ethnische Minderheiten betroffen. Viele Afro-Amerikaner/-innen waren während der in den 1930er Jahren abebbenden *Great Migration* in den Norden der Vereinigten Staaten gekommen und finden sich hier in den Elendsvierteln der Städte wieder. Dazu gehört auch der New Yorker Stadtteil Harlem, der an dieser Stelle Erwähnung finden soll, weil er fußläufig an die Morningside Heights angrenzt, wo Reinhold Niebuhr am Union Theological Seminary wohnt und arbeitet. „With the Great Migration, the African American population in New York City soared, growing over 150 percent in the 1920s. Nowhere were the effects of the migration more palpable than in Harlem.“<sup>640</sup> New York ist neben anderen Großstädten einer der Orte, in denen Afro-Amerikaner/-innen die „Don’t Buy Where You Can’t Work“-Protestkampagne ins Leben rufen.<sup>641</sup> Angesichts dieser Entwicklungen und vor dem Hintergrund von Niebuhrs wachsendem politischen Engagement und anthropologischem Interesse überrascht es, dass diese Themen in seinem Werk eher untergeordnete Aufmerksamkeit finden. In das weitere Umfeld des „Rassismus“ gehört auch die während der Depression und bis in die Zeit des Zweiten Weltkrieges zunehmende antisemitische Stimmung in der US-

<sup>637</sup> Vgl. *McElvaine, R. S.*, Art. Gender Roles and Sexual Relations, Impact of the Great Depression on, in: Ders. (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 1: A–K*, New York 2004, 390–393; *Boehm, L. K.*, Women, Impact of the Great Depression on, in: R. S. *McElvaine* (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 2: L–Z*, New York 2004, 1050–1055; *McElvaine, R. S.*, Art. Men, Impact of the Great Depression, in: Ders. (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 2: L–Z*, New York 2004, 607–611.

<sup>638</sup> Vgl. *Olszowka, J./Sullivan, M. M./Sheridan, B. R./Hickey, D.*, America in the Thirties, 170.

<sup>639</sup> *Olszowka, J./Sullivan, M. M./Sheridan, B. R./Hickey, D.*, America in the Thirties, 171.

<sup>640</sup> *Olszowka, J./Sullivan, M. M./Sheridan, B. R./Hickey, D.*, America in the Thirties, 95–96.

<sup>641</sup> Die Kampagne boykottierte Händler/-innen, die sich weigerten, Afro-Amerikaner/-innen einzustellen. Vgl. *Trotter, J. W.*, Art. African Americans, Impact of the Great Depression on, in: R. S. *McElvaine* (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 1: A–K*, New York 2004, 8–17, 14.

amerikanischen Bevölkerung. Sie führt dazu, dass Einwanderungsregelungen für verfolgte Jüdinnen und Juden aus Europa nicht gelockert werden.<sup>642</sup>

Angesichts dieser skizzierten innenpolitischen Herausforderungen und der geografischen Entfernung von den internationalen politischen Entwicklungen der 1930er Jahre überrascht es nicht, dass die USA lange Zeit von den Geschehnissen in Übersee relativ unberührt bleiben. Die *weltweiten* Auswirkungen der US-amerikanischen *Great Depression* bereiten den Wenigsten schlaflose Nächte. Der Aufstieg faschistischer Regime in Europa, der spanische Bürgerkrieg, die Invasion Japans in China wie auch die militärische Expansion des „Dritten Reiches“ und der Beginn des Zweiten Weltkrieges werden von weiten Teilen der Bevölkerung kaum als bedeutsame Ereignisse wahrgenommen. Im Blick auf diesen zeitgenössischen Kontext ist daher der von Martin Doblmeier gewählte Titel für seine Dokumentation über Reinhold Niebuhr „An American Conscience“ besonders treffend: Niebuhrs gesellschaftliches Engagement findet eine wichtige Konkretion darin, dass er weltpolitische und tagesaktuelle Entwicklungen der US-amerikanischen Öffentlichkeit nicht nur vermitteln, sondern zugleich ihr Verantwortungsgefühl für die gemeinsam geteilte Welt erwecken will.

Trotz der allmählichen Verbesserung der wirtschaftlichen Lage im Zuge des *New Deal* bleibt der Fokus nicht zuletzt durch die kurzzeitige Rezession von 1937 und 1938 auf innenpolitische Fragen gerichtet. „At the end of the depression decade some people were paying increasing attention to events abroad and worrying about the marching armies of Japan, Germany, and Italy, but most Americans believed that such distant occurrences bore little relevance to their own situation. Life in the United States, they expected, would continue to unfold much the same as it had recently.“<sup>643</sup> Gerade außerhalb der Metropolregionen wird der Weltpolitik wenig Aufmerksamkeit geschenkt. In denjenigen Kreisen, die außenpolitischen Fragen größere Relevanz beimessen, besteht ein weitgehender isolationistischer Konsens. Dies verdeutlichen nicht zuletzt die vom Kongress immer wieder erneuerten *Neutrality Acts*. Demgegenüber erkennen nur wenige Beobachter/-innen frühzeitig die Gefahr und „faced an uphill struggle to convince Americans of the imminent and deadly threat posed by the Third Reich to not only Europeans but

<sup>642</sup> Vgl. *Burstin, B. S.*, Art. Anti-Semitism, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 1: A–K, New York 2004, 53–56. Zu der Frage inwiefern die Verfolgung von Jüdinnen und Juden in Amerika bekannt war vgl. *Lipstadt, D. E.*, *Beyond Belief. The American Press and the Coming of the Holocaust, 1933–1945*, New York 1986. Im Hinblick auf das aktuelle Projekt „History unfolded“ vom U. S. Holocaust Memorial Museum, das eben dieser Frage nachgeht vgl. *Babrampour, T.*, What did Americans Know about the Holocaust?, [https://www.washingtonpost.com/local/social-issues/what-did-americans-know-as-the-holocaust-unfolded-quite-a-lot-it-turns-out/2016/04/12/ff4f0ec2-fccc-11e5-9140-e61d062438bb\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/local/social-issues/what-did-americans-know-as-the-holocaust-unfolded-quite-a-lot-it-turns-out/2016/04/12/ff4f0ec2-fccc-11e5-9140-e61d062438bb_story.html), <31.08.2018>.

<sup>643</sup> *Kyvig, D. E.*, *Daily Life in the United States, 1920–1940*, 216.

also their own democracy.“<sup>644</sup> Erst mit dem deutschen Überfall auf Polen 1939 verliert der Isolationismus an Überzeugungskraft und Popularität.<sup>645</sup>

### 3.1.3 Theologisch-kirchliche Entwicklungen

#### 3.1.3.1 *Krisenbewusstsein und theologische Neuorientierung*

Die Folgen der *Great Depression* wirken sich auch auf das kirchliche und religiöse Leben in den Vereinigten Staaten aus. Glenn Miller, im Anschluss an Robert Handy, spricht gar von einer „religious depression“, die sich sowohl im liberalen wie auch konservativen Protestantismus bereits um 1930 bemerkbar gemacht habe.<sup>646</sup> Sidney Ahlstrom hingegen betont zwar die direkten Auswirkungen der Wirtschaftskrise auf den religiösen Bereich, macht aber meines Erachtens nachvollziehbar deutlich, dass in vielfacher Hinsicht das alltägliche religiöse Leben weiter seinen geregelten Gang ging und demnach Wandel und Kontinuität in gleicher Weise im Blick zu behalten sind.<sup>647</sup> Die konkreten Folgen der Wirtschaftskrise zeigen sich darin, dass die Kirchen nun in der Regel weniger finanzielle Mittel zur Verfügung haben und ihre wohltätigen Einrichtungen dem Andrang der Bedürftigen oft nicht gewachsen sind. Der Rückgang an finanziellen Zuwendungen führt zudem dazu, dass zuweilen Kirchengebäude stillgelegt werden müssen, Missionarinnen und Missionare zurückgeholt werden und Denominationen sich zusammenschließen. Von diesen Entwicklungen sind vornehmlich die Kirchen des sogenannten Mainstreams betroffen, deren Mitgliedschaftszahlen sich in diesen Jahren deutlich verringern. William Hutchison spricht in dieser Hinsicht von einem graduellen Anpassungsprozess an die neuen Realitäten und vor allem von einem Verlust vormaliger Hegemonie des kirchlichen Mainstreams in der US-amerikanischen Gesellschaft. Dies habe jedoch weniger mit einem Verlust an Mitgliedern als mit einem Verlust von gesellschaftlichem Einfluss zu tun.<sup>648</sup> Niebuhrs Bemühungen um eine Neuausrichtung des zeitgenössischen US-amerikanischen Protestantismus und das in seinem anthropologischen Hauptwerk groß angelegte kulturelle Reorientierungsprogramm können als Versuche verstanden werden, eine solche Prägekraft wiederzugewinnen. Doch wird sowohl von Niebuhr als auch von vielen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen ungenügend wahrgenommen, dass „fundamentalistisch“ ausgerichtete Kirchen einen großen

<sup>644</sup> *Olszowska, J./Sullivan, M. M./Sheridan, B. R./Hickey, D.*, *America in the Thirties*, 256.

<sup>645</sup> Vgl. *Doenecke, J. D.*, Art. *Isolationism*, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 1: A–K, New York 2004, 521–523, 523.

<sup>646</sup> Vgl. *Miller, G. T.*, *Piety and Profession*, 619.

<sup>647</sup> Vgl. *Ahlstrom, S. E.*, *A Religious History of the American People*, 918–921. Auch Martin E. Marty weist auf die deutlichen Kontinuitäten hin. Vgl. *Marty, M. E.*, *The Noise of Conflict, 1919–1941*, 251.

<sup>648</sup> Vgl. *Hutchison, W. R.*, *Preface: From Protestant to Pluralist America*, in: Ders. (Hrsg.), *Between the Times. The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900–1960* (Cambridge Studies in Religion and American Public Life), Cambridge 1990, vii–xv, vii–viii.

Mitgliederzuwachs erfahren und ihre Reichweite ausbauen können.<sup>649</sup> Die Debatten der 1920er Jahre zwischen „Fundamentalisten“ und „Modernisten“ werden in dieser Form jedoch nicht fortgeführt.

Stattdessen entsteht alsbald eine neue theologische Frontlinie; Martin E. Marty spricht dabei von einer liberalen Selbst- und Kurskorrektur<sup>650</sup> innerhalb der Mainstream-Kirchen zwischen dem, was später als Christlicher Realismus bezeichnet werden wird, und dem eher traditionell liberalen Lager. Die Kombination aus gesellschaftlicher Krise und dem wachsenden Bekantwerden mit der Dialektischen Theologie führt zu einer Re-Evaluation des liberal-theologischen Erbes, das vielen im Angesicht gegenwärtiger Herausforderungen keine angemessene Orientierung mehr zu bieten scheint. So lässt sich eine generelle Bewegung hin zu einem „Realismus“ beobachten, wobei der Begriff im Einzelnen unterschiedlich gefüllt wird. Grundsätzlich kennzeichnet diesen Trend jedoch im theologischen Bereich eine Kritik an liberaler Theologie und eine Re-Interpretation klassischer dogmatischer Bestände. Wenngleich die Vertreter/-innen des Christlichen Realismus ausgesprochen einflussreich werden und Reinhold Niebuhr zu ihrem Wortführer avanciert, so betont William Hutchison zu Recht, dass dies nicht das Ende liberaler Theologie in Amerika bedeutet.<sup>651</sup>

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für diesen „Realismus“ und das Denken Reinhold Niebuhrs ist das Engagement der Mainstream-Kirchen und insbesondere der Christlichen Realisten in der ökumenischen Bewegung sowie die damit verbundenen sozialen und politischen Implikationen der neuen internationalen Kontakte. Zwischen Kirchenleitung und Laienebene zeigen sich allerdings zuweilen divergierende und gegenläufige Tendenzen in sozialpolitischer Hinsicht. Auf Ebene der Kirchenleitenden kommt es weithin zu einem „Revival“ von Social-Gospel-Ideen. Es finden im Gegensatz zur vorangegangenen Dekade vermehrt politische und soziale Themen in den Kirchen und ihren Publikationsorganen Aufmerksamkeit – das Thema Rassismus und rassistisch motivierte soziale Ungerechtigkeit spielt jedoch weiterhin eine untergeordnete Rolle. Während sich das progressive Interesse auf der Leitungsebene deutlich zeigt, überträgt es sich nur in geringem Maße auf die übrigen Kirchenmitglieder. Vor allem unter den Mitgliedern der von der sozioökonomischen Mittelklasse dominierten Denominationen

---

<sup>649</sup> Vgl. *Dorrien, G.*, *Economy, Difference, Empire*, 70: „Fundamentalists built a vast network of Bible institutes, radio programs, new denominations, and para-church ministries in the 1930s and 1940s, but all of it was off the map, and largely out of view, to Niebuhr and his colleagues.“ Für eine ausführliche Untersuchung hierzu vgl. *Dorrien, G.*, *The Remaking of Evangelical Theology*, Louisville, Kentucky 1998.

<sup>650</sup> Vgl. *Marty, M. E.*, *The Noise of Conflict, 1919–1941*, 374.

<sup>651</sup> Vgl. *Hutchison, W. R.*, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, 299. Hutchison argumentiert für einen Wandel innerhalb des liberal-theologischen Lagers bereits vor den 1930er Jahren. Die Kontinuität liberal-theologischen Denkens belegt auch das Erscheinen des Sammelbandes *Roberts, D. E./Van Dusen, H. P.* (Hrsg.), *Liberal Theology. An Appraisal (Essays in Honor of Eugene William Lyman)*, New York 1942.

florieren konservative Antworten auf die Situation. Dazu zählen der Fokus auf das Individuum und Strategien wie Beten und sich in Geduld üben; in diesen Kreisen finden sich auch vermehrt Unterstützer/-innen der republikanischen Partei sowie Gegner/-innen des *New Deal*.<sup>652</sup> Ebenfalls in das Spektrum konservativen und individualistischen Christentums gehört die Bewegung um Frank Buchman, auch bekannt als Oxford-Gruppenbewegung, die in den 1930er Jahren zeitweilig sehr einflussreich wird. Mit ihrem Ruf zur moralischen Aufrüstung (Moral Re-Armament) konzentriert sie sich darauf, prominente Persönlichkeiten zum christlichen Glauben zu bekehren und hofft, hierdurch die Welt zu verändern. Zugleich wird sie – unter anderem auch von Niebuhr – höchst kontrovers diskutiert, da neben ihren Antikommunismus zugleich Sympathien für den Faschismus treten.<sup>653</sup> Noch deutlich radikalere Sichtweisen, insbesondere aus dem rechtsextremen Spektrum, erhalten nun auch im religiösen Bereich Zulauf, wobei umstritten ist, wie populär diese insgesamt gewesen sind.<sup>654</sup> Die politische – insbesondere extreme – Linke findet keinen vergleichbaren Anklang in den Kirchen,<sup>655</sup> lediglich bei einigen Personen in leitenden Funktionen zeigt sich eine Affinität zu sozialistischen Ideen.

Für diejenigen Theologinnen und Theologen der 1930er Jahre, die dem „Establishment“ zugeschrieben werden, ist das Gefühl der Krise virulent und impliziert eine neue Suche nach Orientierung. Dies betrifft, wie wir sogleich noch sehen werden, Niebuhr im Besonderen. Elmer George Homrighausen betitelt ein 1936 erschienenes Buch daher bezeichnend mit: *Christianity in America: A Crisis*. Er bietet eine zeitgenössische Lageeinschätzung und betont, dass die Auswirkungen der angespannten gesellschaftlichen Situation auch im Christentum zu verspüren seien.<sup>656</sup> Es gelte jedoch zunächst, so Homrighausen, sich um eine Reorientierung in den Kirchen und eine Auseinandersetzung mit dem „Säkularismus“ in den eigenen Reihen zu bemühen, bevor man sich den von außen drängenden Anfragen

<sup>652</sup> Vgl. *Ahlstrom, S. E.*, A Religious History of the American People, 921–926. Dass auch die Pfarrerschaft in den meisten protestantischen Denominationen mehrheitlich deutlich sozial-konservativere Positionen vertritt als die oberste Ebene der Kirchenleitungen, betont *McDannell, C.*, Art. Religion, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 2: L–Z, New York 2004, 807–812, 809: „In contrast to Catholics and Jews, mainline Protestant clergy showed little support for Roosevelt.“

<sup>653</sup> Zu Frank Buchman vgl. *Ahlstrom, S. E.*, A Religious History of the American People, 925–926. Vgl. *Niebuhr, R.*, Moral Rearmament, in: *Radical Religion* 4, 2 (1939), 13–14; *Niebuhr, R.*, Moral Rearmament, in: *Radical Religion* 4, 4 (1939), 9–11; *Niebuhr, R.*, Hitler and Buchman, in: *The Christian Century* 53, 41 (1936), 1315–1316, neu abgedruckt als: *Niebuhr, R.*, Hitler and Buchman, *Christianity and Power Politics*, New York 1952, 159–165.

<sup>654</sup> Vgl. *Ahlstrom, S. E.*, A Religious History of the American People, 920. Gerald Sittser betont, dass ausdrücklicher Antisemitismus und faschistische Einstellungen zwar präsent, mehrheitlich jedoch unpopulär gewesen seien. Vgl. *Sittser, G. L.*, *A Cautious Patriotism. The American Churches & the Second World War*, Chapel Hill 1997, 212–215.

<sup>655</sup> Vgl. *Marty, M. E.*, *The Noise of Conflict, 1919–1941*, 281.

<sup>656</sup> Vgl. *Homrighausen, E. G.*, *Christianity in America. A Crisis*, New York 1936, 7.

zuwende.<sup>657</sup> In gleicher Weise plädiert Niebuhr für eine Art Reformation des gegenwärtigen Christentums hin zu seinen prophetischen Wurzeln, um sodann auch die Gesellschaft bereichern zu können. Homrighausen ist für uns an dieser Stelle interessant, weil sich bei ihm kondensiert diejenigen Themen finden, die fortan in jenen Kreisen des protestantischen „Establishments“ diskutiert werden: die Eminenz der gesellschaftlichen Krise, die zu einem Zusammenbruch des vormaligen Optimismus und zu einer Desillusionierung geführt habe, deren Auswirkungen auf die Theologie, die theologische Neuorientierung zwischen „Fundamentalismus“ und Liberalismus, und nicht zuletzt die Suche nach einem „Realismus“, nachdem sich die alten Gewissheiten als defizitär erwiesen hätten, insbesondere im Hinblick auf die Einschätzung der Menschheit und der Geschichte.

Eine der bedeutendsten innerkirchlichen Debatten, der wir uns zu einem späteren Zeitpunkt im Blick auf Niebuhr genauer zuwenden werden und die hier nur angerissen werden soll, dreht sich um die außenpolitische Rolle der Vereinigten Staaten im Kontext der internationalen Entwicklungen der 1930er Jahre und später im Zuge des Zweiten Weltkrieges. Die Mehrheit der Kirchenmitglieder neigt als Reaktion auf den Ersten Weltkrieg nach wie vor zu pazifistischen Einstellungen und lehnt eine Intervention ab. Die Debatte gelangt auf protestantischer Seite zu ihrem Höhepunkt mit dem Bruch Reinhold Niebuhrs mit Charles Clayton Morrisons *The Christian Century* über diese Frage. Angesichts der von Niebuhr und seinen Kollegen diagnostizierten eminenten Krisensituation fühlen sie sich veranlasst, gegen den unter anderem von Morrison propagierten Non-Interventionismus 1941 ein eigenes Journal, *Christianity and Crisis*, zu begründen. Wenn ich auch nicht so weit gehen würde wie Kenneth Thompson, der meint, dass „Niebuhr single-handedly, it seemed, challenged the prevailing view of the churches“,<sup>658</sup> ist gleichwohl deutlich, dass Niebuhr in der populären Kritik non-interventionistischer Positionen eine wichtige Rolle zukommt.

### 3.1.3.2 „German Fundamentalism“: Die Dialektische Theologie kommt nach Amerika

In der theologischen Debattenlage dieser Jahre ist für unsere Betrachtung und Einordnung Niebuhrs insbesondere die Rezeption der Dialektischen Theologie in Amerika, hier auch bekannt als „Neo-Orthodoxie“, von Interesse. Dies begründet sich einerseits damit, dass Niebuhr nicht selten – wenn auch meiner Ansicht nach zu Unrecht – unter das Banner „Neo-Orthodoxie“ und in eine Reihe mit Karl Barth und Emil Brunner eingereiht worden ist, andererseits damit, dass gleichwohl von der Dialektischen Theologie wichtige Impulse nicht nur für Niebuhr selbst, sondern auch den gesamten Kreis Christlicher Realisten ausgehen. Die Thematik wird an dieser Stelle weitgehend anhand zeitgenössischer Quellen erarbeitet, da

<sup>657</sup> Vgl. Homrighausen, E. G., *Christianity in America*, 10–11.

<sup>658</sup> Thompson, K. W., *Niebuhr as Thinker and Doer*, in: *The Journal of Religion* 54, 4 (1974), 424–434, 427.

eine Gesamtdarstellung zur Rezeption der Dialektischen Theologie in den Vereinigten Staaten meines Wissens noch nicht zur Verfügung steht.<sup>659</sup>

Der Erste Weltkrieg und seine Auswirkungen in Europa haben keine Parallele in den US-amerikanischen Entwicklungen, und dementsprechend findet die Dialektische Theologie zunächst kaum Resonanz, da der gesellschaftliche Kontext in Amerika hierfür zunächst wenig anschlussfähig ist.<sup>660</sup> Ab Mitte der 1920er Jahre wird sie allmählich bekannt, endgültig jedoch erst Ende der 1920er Jahre, als die ersten englischsprachigen Übersetzungen von Barths und Brunners Büchern verfügbar werden. Endgültig scheint erst mit der beginnenden *Great Depression* die gesellschaftliche Grundlage für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie gelegt zu sein. Der Gießener Theologe Gustav Krüger hält 1926 am Union Theological Seminary in New York einen Vortrag, der sodann im *Harvard Theological Review* erscheint und als einer der ersten in den USA unter dem Titel „The ‚Theology of Crisis‘. Remarks on a Recent Movement in German Theology“ die Dialektische Theologie vorstellt.<sup>661</sup> Krüger, mit der Dialektischen Theologie sympathisierend, wenn auch ihr nicht unkritisch gegenüberstehend, bietet eine ausführliche Darstellung der historischen Hintergründe und untergründigen Motivation im Entstehen der Bewegung sowie ihrer fundamentalen theologischen Ansichten, an denen er zwei Kritikpunkte anbringt. Der erste bezieht sich auf die Problematik des Umgangs mit der „dialektischen“ Methode, die jegliche Kritik verunmögliche; sein zweiter und meines Erachtens gewichtigerer Kritikpunkt ist ein übertriebener Pessimismus der „Theologie der Krise“ in Verbindung mit der Beobachtung, dass die Breite der biblischen Überlieferung von dieser Theologie eingeengt werde.<sup>662</sup>

Für die Rezeption der Dialektischen Theologie noch entscheidender als Krügers Vortrag scheinen zwei Ereignisse des Jahres 1928 gewesen zu sein. Einerseits macht Douglas Horton, der nach eigener Aussage zufällig auf Karl Barths *Das*

<sup>659</sup> Ein knapper Überblick ist enthalten in *Ahlstrom, S. E.*, Continental Influence on American Christian Thought since World War I. Vgl. auch *Voskuil, D. N.*, America Encounters Karl Barth, 1919–1939, in: *Fides et Historia* 12, 2 (1980), 61–74, der sich allerdings auf Karl Barth fokussiert; ebenso *Roberts, R. H.*, Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich. Geschichte – Typologie – Ausblick, in: *Evangelische Theologie* 46, 4/5 (1986), 369–393 mit Blick vor allem auf Großbritannien und einigen Anmerkungen zur Wirkung Barths in den USA.

<sup>660</sup> So auch *Roberts, R. H.*, Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich, 372.

<sup>661</sup> Vgl. *Krüger, G.*, The „Theology of Crisis“. Remarks on a Recent Movement in German Theology, in: *The Harvard Theological Review* 19, 3 (1926), 227–258. Dennis Voskuil zufolge sei es wahrscheinlich, dass US-amerikanische Theologinnen und Theologen, insbesondere liberaler Denkart, durch Krüger mit den „Feinheiten“ (subtleties) der Bewegung bekanntgemacht worden seien. Vgl. *Voskuil, D. N.*, America Encounters Karl Barth, 1919–1939, 62.

<sup>662</sup> Vgl. *Krüger, G.*, The „Theology of Crisis“, 238, 255.

*Wort Gottes und die Theologie* gestoßen sei,<sup>663</sup> die erste englische Übersetzung des Werks zugänglich. Vielfach rezensiert, hat es dennoch nicht unmittelbar einen Markt für Barths Werke geschaffen, dessen weitere Schriften erst 1933 in Übersetzungen erscheinen.<sup>664</sup> Neben der indirekten Bekanntschaft mit Barth ist 1928 andererseits auch das Jahr, in dem Emil Brunner auf seiner Vortragsreise in den USA die „Theology of Crisis“ an sechs theologischen Seminaren und der Harvard Divinity School persönlich vorstellt.<sup>665</sup> Die Vorlesungen werden im folgenden Jahr veröffentlicht und vielfach zur Kenntnis genommen. Obwohl das Buch im deutschen Sprachgebiet kaum bekannt ist, ist es für die weltweite Bekanntmachung der Dialektischen Theologie von größter Bedeutung.<sup>666</sup> Die Werke Barths und Brunners werden in den Vereinigten Staaten ausgiebig besprochen, und nicht zuletzt die persönliche Begegnung mit Brunner – Barth würde erst 1962 in die Vereinigten Staaten reisen – bildet den Auftakt für die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie, die einen wichtigen Bezugspunkt in der Herausbildung des Christlichen Realismus spielen wird.

Ein Überblick über die zeitgenössische Aufnahme der Dialektischen Theologie verdeutlicht den ambivalenten Eindruck, den sie unter den amerikanischen Theologietreibenden hinterlassen hat. Ihr anregender Einfluss äußert sich vor allem darin, dass man sich nun auf dem Weg, den man bereits selbst beschritten hatte, bestärkt sieht. Drei Aspekte soll der folgende Durchgang durch die amerikanische Rezeption hervorheben: zunächst die positive Würdigung der Dialektischen Theologie als Protestbewegung gegen die brüchig werdende liberale Tradition. Dabei kommt sie als Verstärker eines Bewusstseins der Korrekturbedürftigkeit in den Blick. Neben dieser genuin positiven Würdigung kommen die kritischen Aspekte in den Blick: einerseits die Kritik am methodischen und biblischen Zugriff der Dialektischen Theologen, andererseits die Kritik an ihrer als zu pessimistisch empfundenen Anthropologie und deren befürchteten ethischen Folgen.<sup>667</sup> Gerade hier werden jedoch die mittlerweile in der Dialektischen Theologie bestehenden Differenzen zwischen Barth und Brunner ebenfalls deutlich gesehen. Abschließend

<sup>663</sup> Vgl. Horton, D., Foreword, *The Word of God and the Word of Man*, translated with a new Foreword by Douglas Horton, Gloucester, Massachusetts 1978, 1–6, 1.

<sup>664</sup> Vgl. Voskuil, D. N., *America Encounters Karl Barth, 1919–1939*, 64.

<sup>665</sup> Die Reise beginnt mit den sogenannten Swander Lectures, die Brunner am Theological Seminary of the Reformed Church in the United States in Lancaster, Pennsylvania hält. Hernach wiederholt er sie am Central Theological Seminary in Dayton, Ohio, dem Western Theological Seminary in Pittsburgh, Pennsylvania, am Princeton Theological Seminary, der Harvard Divinity School, am Hartford Theological Seminary und zuletzt am Union Theological Seminary in New York. Vgl. Brunner, E., *The Theology of Crisis*, New York 1929, ix.

<sup>666</sup> Vgl. Jehle, F., *Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert*, Zürich 2006, 246–250.

<sup>667</sup> In ähnlicher Weise stellt Christian Schwarke die Rezeption der Dialektischen Theologie unter die drei Aspekte „Vorwurf des Pessimismus“, „Vorwurf des Skeptizismus“ und „Vorwurf der ethischen Indifferenz“. Vgl. Schwarke, C., *Jesus kam nach Washington*, 118–121. Dabei fokussiert er sich vor allem auf Karl Barth; die Besonderheiten in der Rezeption Emil Brunners kommen hierüber kaum in den Blick.

werden wir daher den Gründen der generellen Präferenz Brunners nachgehen, die sowohl in Brunners Anthropologie und Ethik als auch in seinem zugänglichen Sprachstil und damit der Kritik an der (Un-)Verständlichkeit Barths begründet liegen.

Zunächst also zur Würding der Dialektischen Theologie als Protestbewegung. Die Wenigsten haben Karl Barths Denken so unumschränkt begrüßt wie Walter Lowrie, der seine Sympathien mit seinem ungewöhnlichen Buchtitel *Our Concern with the Theology of Crisis. The Fundamental Aspects of the Dialectical Theology Associated with the Name of Karl Barth Appreciatively Presented as Our Possible Theology with the Query Whether It Be Not Our Only Positive Possibility* sogleich zum Ausdruck bringt.<sup>668</sup> Interessanterweise ist Barth weder von den theologisch Konservativen noch von den Liberalen unumschränkt positiv aufgenommen worden.<sup>669</sup> Die Reaktionen auf die Dialektische Theologie, häufig auch unter dem Synonym „Barthianismus“<sup>670</sup> verhandelt, sind jedoch größtenteils grundlegend wertschätzend und zugleich in Einzelaspekten kritisch. So schreibt Douglas Horton in Bezug auf Barths – bis dato nicht auf Englisch verfügbaren – Römerbriefkommentar, dass es sich hierbei um den seltsamsten Kommentar handle, den er je gelesen habe, und um „a veritable Koran for paradox and want of sequence“.<sup>671</sup> Walter M. Horton hat nach eigener Aussage die Dialektische Theologie zunächst als „a kind of weird post-war psychosis“ betrachtet, bevor er ihren begrenzten Wert erkannt habe.<sup>672</sup> Dennoch wird die Bewegung weithin als womöglich originellste und umfassendste Weltansicht, mindestens jedoch „most radical and revolutionary“ der letzten Zeit betrachtet<sup>673</sup> und als „one of the most striking theological movements in recent Germany“ gelobt.<sup>674</sup> Die überwiegende Mehrzahl der Kommentatoren und Rezensenten würdigt die Energie und Ernsthaftigkeit Barths und Brunners, ihre Rückgewinnung des theozentrischen Elements für die Theologie und nicht zuletzt den sich hier artikulierenden Protest gegen den „Modernismus“.<sup>675</sup> Insbesondere der letzte

<sup>668</sup> Lowrie, W., *Our Concern With the Theology of Crisis. The Fundamental Aspects of the Dialectical Theology Associated with the Name of Karl Barth Appreciatively Presented with the Query Whether It Be Not Our Only Positive Possibility*, Boston 1932.

<sup>669</sup> Vgl. Voskuil, D. N., *America Encounters Karl Barth, 1919–1939*, 67: „[T]he conservatives warned that Barth was a liberal wolf disguised in the sheep’s clothing of Biblical terminology.“

<sup>670</sup> Vgl. Horton, W. M., *The New Orthodoxy*, in: *The American Scholar* 7, 1 (1938), 3–11, 4: „Sometimes this Continental point of view was described as ‚Barthian‘ by its American critics. This was undoubtedly a misnomer. Most of the Continentals would have refused – with some heat – to be called followers of Karl Barth; and he perhaps himself had he been present might have unchurched the great majority of them.“

<sup>671</sup> Horton, D., *God Lets Loose Karl Barth*, in: *The Christian Century* 45 (1928), 204–207, 204.

<sup>672</sup> Horton, W. M., *Between Liberalism and the New Orthodoxy*, in: *The Christian Century* 56 (1939), 637–640, 637.

<sup>673</sup> Zerbe, A. S., *The Karl Barth Theology or the New Transcendentalism*, Cleveland 1930, ix.

<sup>674</sup> o. V., *Rez. Emil Brunner, The Theology of Crisis*, in: *The Monist* (1931), 158.

<sup>675</sup> Vgl. Bixler, J. S., *Emil Brunner as a Representative of the Theology of Crisis*, in: *The Journal of Religion* 9, 3 (1929), 446–459, 459: „They are men of real power. For their energy, ability, and genuine piety one can have only the greatest respect, and their aim, to make religion more vig-

Gedanke, die bedeutsame Korrekturfunktion der Dialektischen Theologie, wird immer wieder positiv hervorgehoben;<sup>676</sup> und auch das konservative theologische Lager lobt die Dialektische Theologie für ihren Protest.<sup>677</sup> So sagt Carl Purinton voraus, dass Emil Brunners christologisches Buch *Der Mittler* einflussreich werden würde, da es auf die eklatanten Mängel des religiösen Liberalismus hinweise.<sup>678</sup> Selbst ein Kritiker, der in Barth einen Reaktionär sieht und dessen Theologie als wenig einflussreich einschätzt, gibt zumindest zu, dass sie in ihrer Funktion als Gegenbewegung „significant and of value“ sei.<sup>679</sup>

Doch ist es auch deutlich, dass man vielfach meint, der Dialektischen Theologie nicht in der Radikalität des hier betonten Bruchs mit der liberalen Tradition folgen zu können.<sup>680</sup> Wilhelm Pauck stellt im Titel seines Buches von 1931 die Frage: *Karl Barth. Prophet of a New Christianity?* Er gelangt nach intensiver Auseinandersetzung zu dem Fazit: „We cannot go back behind Troeltsch, Harnack, Ritschl and Schleiermacher. We can go only beyond them. Barth is not *the* prophet of the new Christianity. He is the ‚preacher in the wilderness‘.“<sup>681</sup> In diese Bewer-

---

orous in a materialistic age, awakens only approval. The pity of it is that the ideas which seem most important to them are those in which the modern man is least able to find meaning. Perhaps the fault is with the modern age and not with these theologians. That is their claim, but they have not as yet made it convincing.“ Auch Paul Tillich, seit 1933 in den USA lebend, hebt insbesondere den Aspekt der Souveränität Gottes als wahren Aspekt in der Dialektischen Theologie hervor. Vgl. *Tillich, P.*, What Is Wrong with the „Dialectic“ Theology?, in: *The Journal of Religion* 15, 2 (1935), 127–145, 135. Vgl. zu diesem Punkt auch *Zerbe, A. S.*, The Karl Barth Theology or the New Transcendentalism, 261.

<sup>676</sup> Vgl. *Pauck, W.*, Barth’s Religious Criticism of Religion, in: *The Journal of Religion* 8, 3 (1928), 453–474, 467.

<sup>677</sup> Vgl. *Brunner, E.*, Brief an Olive Dutcher, 10. Oktober 1928, The Burke Library Archives at Union Theological Seminary in the City of New York, Heinrich Emil Brunner Papers, Box 1, Folder 17: „I did not hide my canons. I slap[p]ed my criticism of fundamentalism as sharp and bold as I could: still they listened sympathetically and shook my hands *most* cordially, they, namely the extremists: [John Gresham] Machen and [Charles] Hodge, the stronghold of intransigent orthodoxy. Of course, primarily they rejoiced in my criticism of modernist theology. But they did not get it without an equally severe criticism of their fundamentalism. [...] I had a long talk with Machen, *the* Fundamentalist. He spoke very highly of our books (they were the greatest refreshment I had for many years, the most important movement of our time)“ [Hervorhebung im Original].

<sup>678</sup> Vgl. *Purinton, C. E.*, Rez. Emil Brunner, *The Mediator*; Shirley Jackson Case, *Jesus Through the Centuries*, in: *Journal of the National Association of Biblical Instructors* 3, 1 (1935), 58–59, 58.

<sup>679</sup> *Waterhouse, E. S.*, Rez. Emil Brunner, *God and Man*, in: *Philosophy* 12, 47 (1937), 365. Auch Schwarke macht die vornehmliche Wahrnehmung der Dialektischen Theologie als „Protestbewegung“ deutlich. Vgl. *Schwarke, C.*, *Jesus kam nach Washington*, 116.

<sup>680</sup> Vgl. hierzu *Homrighausen, E. G.*, Rez. Emil Brunner, *The Divine-Human Encounter*, in: *Theology Today* 1, 1 (1944), 135–137, 136–137: „We grant that the basic thesis of these lectures is one that we need to hear and heed. Christian truth is personal, and it issues from trusting faith in the self-revealing God who acts on man’s behalf. The danger is in accepting it *wholly* and making it everything“ [Hervorhebung im Original].

<sup>681</sup> *Pauck, W.*, *Karl Barth. Prophet of a New Christianity?*, New York 1931, 220 [Hervorhebung im Original].

tion stimmt auch H. Richard Niebuhr ein: „[U]nless modern theology goes beyond Barth by refusing to go back with him he may do us more harm than good.“<sup>682</sup> Immer wieder wird in den zeitgenössischen Einschätzungen geäußert, die „Theologie der Krise“ mache bedeutsame Beobachtungen.<sup>683</sup> Doch obgleich das Problem richtig gesehen werde, müsse die angebotene radikale Problemlösung abgelehnt werden.

Mit Blick auf ihren methodischen Zugriff wird die Dialektische Theologie weithin als zu dekonstruktiv betrachtet, „the style of Barthianism states the Either Or and lets it go at that“.<sup>684</sup> Die überwiegend kritische Auseinandersetzung mit den Dialektischen Theologen legt Zeugnis ab von der Unabhängigkeit und dem Selbstbewusstsein amerikanischer Theologie und einem frühzeitigen Gespür dafür, dass hier zwar etwas Wichtiges gesagt werde, aber nicht „der Weisheit letzter Schluss“ liegen könne. So beklagt 1940 Douglas Clyde Macintosh die seines Erachtens weit verbreitete Ansicht, dass „American theologians [...] ought to drink deeply of the freely flowing fountains of Barthian and other reactionary Continental theology“ und betont demgegenüber „it is hardly a self-evident proposition that truth in theology changes every time the doctrinal wind in Germany changes its direction!“<sup>685</sup> Insgesamt macht die US-amerikanische Rezeption deutlich, dass Karl Barth zunächst weniger ansprechend wahrgenommen wird als sein früherer Mitstreiter Emil Brunner, und dass grundlegende Prämissen der Dialektischen Theologie als nicht anschlussfähig beurteilt werden. Von einem Mangel an intensiver sowohl kritischer als auch konstruktiver Auseinandersetzung kann nicht die Rede sein.

Vor dem Hintergrund der in der Vergangenheit stattgefundenen intensiven Auseinandersetzungen mit dem „Fundamentalismus“ unter anderem über die historisch-kritische Methode in den Bibelwissenschaften wird in der zeitgenössischen Betrachtung nun nicht selten der Vergleich mit der Dialektischen Theologie gezogen. Die genaue Bestimmung dieser Beziehung gestaltet sich jedoch schwierig. Im Allgemeinen ist sich die amerikanische Theologenschaft bewusst, dass es grundlegende Unterschiede zwischen dem „Barthianischen Fundamentalismus“ und dem einheimischen gibt, insbesondere in Bezug auf die historische Bibelkritik. An diesem Punkt kritisiert auch der mennonitische Theologe Gustav Heinrich Enss die Dialektische Theologie: „We orthodox theologians have no right to claim infallibility for our theology; but we do claim infallibility for the Word of God without any modification. On this point we prefer to disagree with the Barthian

<sup>682</sup> Niebuhr, H. R., Rez. Wilhelm Pauck, Karl Barth, Prophet of a New Christianity?, in: Church History 1, 1 (1932), 53–55, 54–55.

<sup>683</sup> Vgl. Ferm, V., Rez. Emil Brunner, The Theology of Crisis, in: International Journal of Ethics 41, 1 (1930), 120–122, 121: „He [sc. Brunner] succeeds in illuminating much in the contemporary landscape.“

<sup>684</sup> Zerbe, A. S., The Karl Barth Theology or the New Transcendentalism, 248.

<sup>685</sup> Macintosh, D. C., Is Theology Reducible to Mythology?, in: The Review of Religion 4, 2 (1940), 140–158, 148.

school, in spite of our admiration for its ‚theology of crisis‘.<sup>686</sup> Wenn auch nicht von allen Kritikern als ‚German Fundamentalism‘<sup>687</sup> bezeichnet, so irritiert doch in vielfacher Weise der Zugang zu den biblischen Schriften. Für Albert Knudson, einen aus der liberal-theologischen Tradition stammenden Theologen aus Boston, zeigt sich im barthianischen Biblizismus ein ‚irrational dogmatism or an irrational intuitionism‘.<sup>688</sup> Eine weitere Einschätzung betont das ‚diktatorische‘ Moment in der Dialektischen Theologie mit der konstanten Wiederholung ihrer Behauptungen, die als wenig überzeugend bewertet werden: ‚Dr Brunner’s conception of revelation – its isolation, once-for-all-ness (one-sidedness), wholly-otherness – its perpendicular character, with no respect for human personality – seems to me to be pagan, pre-Christian, a kind of Hitlerism in theology‘.<sup>689</sup> Barths Offenbarungsverständnis gilt auch Wilhelm Pauck als ‚antiquated, outlived, unreal‘,<sup>690</sup> und er fühlt sich veranlasst daran zu erinnern, dass die Bibel Gottes Wort nur in gebrochener Form sei.<sup>691</sup> Trotz aller Differenzen zum amerikanischen ‚Fundamentalismus‘ ist Knudson davon überzeugt, dass es sich in letzter Konsequenz um eine andere Spielart, einen noch viel weitreichenderen ‚Fundamentalismus‘ handle: ‚They [sc. the Barthians] do not simply protest against the modern rejection of certain specific items in the theology of the past. They seek in the most thoroughgoing way to cut from under the modern man all ground of pride; and in this respect they may be regarded as fundamentalists of the fundamentalists‘.<sup>692</sup> So weit gehen jedoch die wenigsten der hier behandelten Kritiker, die in der intensiven Auseinandersetzung mit modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen deutlich sehen, dass es sich hier nicht um einen dem amerikanischen ‚Fundamentalismus‘ vergleichbaren Typus handeln kann,<sup>693</sup> oder die wie Walter M. Horton in der Dialektischen Theologie nicht einen vormodernen ‚Fundamentalismus‘, sondern eine geradezu postmoderne Theologie erblicken.<sup>694</sup>

Der wichtigste Kritikpunkt an der Dialektischen Theologie findet sich im Allgemeinen in ihrer Anthropologie und der hier vertretenen extremen Divergenz zwischen Gott und Mensch; ‚there is no synthesis, only thesis and antithesis‘.<sup>695</sup>

<sup>686</sup> *Enss, G. H.*, Rez. Emil Brunner, *The Theology of Crisis*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 4, 1 (1930), 77–81, 78.

<sup>687</sup> *Knudson, A. C.*, *German Fundamentalism*, in: *The Christian Century* 45 (1928), 762–765.

<sup>688</sup> *Knudson, A. C.*, *German Fundamentalism*, 765.

<sup>689</sup> *o. V.*, Rez. Adolf Keller, *Religion and the European Mind*; Otto Piper, *Recent Developments in German Protestantism*; Emil Brunner, *The Mediator*, in: *The Journal of Theological Studies* 35, 140 (1934), 428–430, 429–430 [Hervorhebung T. B.].

<sup>690</sup> *Pauck, W.*, *Karl Barth*, 165.

<sup>691</sup> Vgl. *Pauck, W.*, *Karl Barth*, 205.

<sup>692</sup> *Knudson, A. C.*, *German Fundamentalism*, 764.

<sup>693</sup> Vgl. *Aubrey, E. E.*, Rez. Emil Brunner, *Man in Revolt*, in: *The Journal of Religion* 20, 3 (1940), 282–285, 282. So auch *Mozley, J. K.*, *The Barthian School*. V. Emil Brunner, in: *The Expository Times* 43, 12 (1932), 534–538, 535.

<sup>694</sup> Vgl. *Horton, W. M.*, *The New Orthodoxy*, 4.

<sup>695</sup> *Ferm, V.*, Rez. Emil Brunner, *The Theology of Crisis*, 121.

Zwar würden Brunner und Barth richtigerweise die Problematik eines sich als vollkommen autonom verstehenden modernen Menschen für die gegenwärtige Krise deutlich herausstellen,<sup>696</sup> doch erklärt Wilhelm Pauck 1931 inmitten der *Great Depression*, dass die Grundlage des Barth'schen Denkens, „the problematical character of life“, am schwersten für amerikanische Christinnen und Christen zu verstehen sein werde.<sup>697</sup> Aus dem als zu starr empfundenen Gegensatz ergäben sich, so die Einschätzung, ein unhaltbares Gottesbild und eine zu pessimistische Einschätzung der Möglichkeiten des Menschen, die sich wiederum katastrophal auf die Ethik auswirken würden. Die Dialektische Theologie ermögliche keine Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, und der Barth'sche Gott sei „the Absolute of philosophy, without love or pity.“<sup>698</sup> Diese „desillusionierte Theologie“ mit ihrer Verneinung des Menschen führe bei Barth zu einem „omnipotent Mephistopheles laughing behind the scenes.“<sup>699</sup> Brunner wird zuweilen als „a complete pessimist regarding human nature“ gesehen,<sup>700</sup> und Pauck sieht im Fehlen einer theologischen Anthropologie bei Barth dessen größte Schwäche: „Barth's neglect to develop a theological anthropology, his refusal to use the insight into the character of human life with which he originally began his prophetic onrush upon contemporary theology and religion, his failure to relate God to the actual needs and conditions of human life now return upon him for their revenge. He appears in the light of one who has taken the place of the Almighty and who can speak, in his stead, unfolding the inner secrets of his transcendent life.“<sup>701</sup> Indem dem Leben als solchem vor Gott kein Wert zugeschrieben werde, missverstehe Barth die Bedeutung der Schöpfung, in der es gerade um eine positive und bedeutungsreiche Beziehung zwischen Gott und Mensch gehe, so die weitergehende Kritik Paucks.<sup>702</sup> Auch Paul Tillich, mittlerweile in den USA lebend, macht in seinem bekannten Artikel „What is Wrong with the ‚Dialectic‘ Theology?“ deutlich, dass es in dieser keine wirkliche Dialektik gebe, sondern dass es sich um eine paradoxe Theologie handle, in welcher die Pole nicht zusammengehalten, sondern ausei-

<sup>696</sup> Vgl. *Homrighausen, E. G.*, Barth and the American Theological Scene, in: *Union Seminary Review* 46 (1935), 283–301, 298: „He [sc. Barth] might indicate to us that the real crisis of our times is in our modern outlook which has made man autonomous.“ Vgl. auch *Meland, B. E.*, A Revolt Against Modernism. *Rez.* Emil Brunner, *The Word and the World*, in: *The Journal of Religion* 12, 3 (1932), 412–413, 413: „But the insight that impels his constructive efforts, and which he points to as ‚the core of the conflict‘ between Christianity and modern culture, is of immense importance, namely, the question whether man can insist upon his ‚self-sufficiency‘ or must acknowledge his dependence upon an objective order.“

<sup>697</sup> *Pauck, W.*, Karl Barth, 102.

<sup>698</sup> *Zerbe, A. S.*, The Karl Barth Theology or the New Transcendentalism, 251. Auch Pauck betont, Barth gehe zu weit in der Betonung des Kontrastes; vgl. *Pauck, W.*, Barth's Religious Criticism of Religion, 471.

<sup>699</sup> *Kingdon, F.*, A Theology of Disillusion, in: *Religion in Life* 4 (1935), 353–363, 357–358.

<sup>700</sup> *Bixler, J. S.*, Emil Brunner as a Representative of the Theology of Crisis, 453.

<sup>701</sup> *Pauck, W.*, Karl Barth, 195.

<sup>702</sup> Vgl. *Pauck, W.*, Barth's Religious Criticism of Religion, 472.

inanderdriften würden: „A dialectic theology is one in which ‚yes‘ and ‚no‘ belong inseparably together. In the so-called ‚dialectic‘ theology they are irreconcilably separated, and that is why this theology is not dialectic.“<sup>703</sup> In dieser Beziehungslosigkeit liege Barth falsch und könne daher nicht deutlich machen, wie der Kommunikationsvorgang zwischen Gott und Welt vonstattengehen könne.<sup>704</sup>

Henry Nelson Wieman wiederum schätzt an der Dialektischen Theologie, dass sie mit ihrem Suprarationalismus wieder auf das der Religion Eigene verwiesen habe.<sup>705</sup> Sie sei allerdings zu weit gegangen, „cutting of [sic!] rationality from the religious endeavor to know and live for God.“<sup>706</sup> Nicht zuletzt stehe die Barth'sche Anthropologie im Gegensatz zum biblischen Zeugnis, das den Menschen als rationales und verantwortliches Wesen würdige.<sup>707</sup>

Aus der Kritik an der Anthropologie ergibt sich zugleich die Kritik an der darauf aufbauenden ethischen Grundhaltung. Nach Paucks Lesart plädiert Barth für eine Art Selbstlosigkeit (disinterestedness) als moralisches Ideal, welches jegliche Hoffnung auf die Errichtung „of a system of ethical virtues in the name of Christianity“ ad absurdum führe.<sup>708</sup> Pauck bedauert, dass Barth sich nicht für gegenwärtige Probleme interessiere, denn seine Ideen wären viel fruchtbarer nutzbar „if he would tell his fellow men what should be done in view of the situation in which they find themselves, or if he would at least unfold the *ethos* which would express devotion to the supreme God who torments us because in him the conflicts of our lives take shape, yet without whom we cannot live.“<sup>709</sup> In der wahrgenommenen Gleichgültigkeit gegenüber menschlicher Geschichte und Kultur wird zuweilen gar die Gefahr eines „verwirrenden Obskurantismus“ gesehen.<sup>710</sup>

Im Blick auf die eben angeführten Kritikpunkte überrascht es nicht, dass Emil Brunner im Allgemeinen positiver und häufiger rezipiert wird als Karl Barth, was, wie wir gesehen haben, punktuelle Kritik nicht ausschließt. Wenn Walter Lowrie 1932 beklagt, dass prinzipiell eher Brunner statt Barth wahrgenommen werde, dann haben wir hiermit ebenfalls einen Beleg für unsere Beobachtung.<sup>711</sup> Die Be-

<sup>703</sup> Tillich, P., What Is Wrong with the „Dialectic“ Theology?, 127.

<sup>704</sup> Vgl. Tillich, P., What Is Wrong with the „Dialectic“ Theology?, 141–142.

<sup>705</sup> Vgl. Wieman, H. N., The New Supernaturalism, in: Christendom 3 (1938), 68–81, 72: „[sc. religion] must steadfastly present to man something which he cannot find in any other way – something, moreover, which enables him to triumph over the rise and fall of fortune, by making possible a detachment and independence which release all his powers of appreciation and intelligent inquiry from the cramping constraints which ordinarily distort and limit them.“

<sup>706</sup> Wieman, H. N., The New Supernaturalism, 71.

<sup>707</sup> Vgl. Zerbe, A. S., The Karl Barth Theology or the New Transcendentalism, 264: „Barth's partly true, partly false doctrine of God issues in a partly true, partly false doctrine of man. According to Scripture, man is a rational and accountable agent. According to Barth man is ‚unfree‘, that is, not only incapable of saving himself but incapable of free choice.“

<sup>708</sup> Pauck, W., Karl Barth, 130.

<sup>709</sup> Pauck, W., Karl Barth, 172 [Hervorhebung im Original].

<sup>710</sup> Vgl. Meland, B. E., A Revolt Against Modernism, 413.

<sup>711</sup> Vgl. Lowrie, W., Our Concern With the Theology of Crisis, 9–10.

gegnung mit der Dialektischen Theologie in den USA beinhaltet zwar auch die Auseinandersetzung mit Barth, verläuft insgesamt gesehen aber stärker über Brunner. Es sind vor allem seine Bücher,<sup>712</sup> die innerhalb kürzester Zeit übersetzt werden; zudem ist man durch seine persönlichen Bekanntschaften und Reisen in die USA mit ihm vertrauter als mit Karl Barth.<sup>713</sup> So erinnert sich Jaroslav Pelikan 1962: „[W]hen some of us were seminarians or theological instructors, the trim volumes of Emil Brunner’s theological monographs – *Revelation and Reason*, *Man in Revolt*, *The Mediator* and *The Divine Imperative* – stood on many more American shelves than did Barth’s *The Epistle to the Romans* or *The Word of God and the Word of Man*.“<sup>714</sup>

Zwei Gründe sind hierfür meines Erachtens ausschlaggebend gewesen: Zum einen wird Brunners Sprach- und Schreibstil als deutlich zugänglicher empfunden als der Barths. Brunner gilt in den 1930er Jahren als „one of the original and most noted representatives of this movement and perhaps its best interpreter.“<sup>715</sup> Er wird als der erfolgreichste und systematischste Denker der Bewegung eingeschätzt,<sup>716</sup> der es schaffe, die Dialektische Theologie verständlich zu machen.<sup>717</sup> Elmer G. Homrighausen nennt Barths eigentümliche Sprache als einen der Gründe, weshalb der Einfluss seiner Theologie so begrenzt geblieben sei.<sup>718</sup> Zum anderen wird an Brunner gerade das gewürdigt, was ihm den Zorn Barths eingebracht hat: seine Ausführungen zur Anthropologie und seine ethischen Überlegungen. Brunner hat bereits während seiner Vortragsreise 1928 betont, dass es ihm um

<sup>712</sup> Vgl. *Brunner, E., The Theology of Crisis*; *Brunner, E., The Word and the World*, London 1931; *Brunner, E., The Mediator. A Study of the Central Doctrine of the Christian Faith* (translated by Olive Wyon), New York 1934; *Brunner, E., God and Man – Four Essays on the Nature of Personality* (translated with an introduction by David Cairns), London 1936; *Brunner, E., The Divine Imperative. A Study in Christian Ethics* (translated by Olive Wyon), New York 1937; *Brunner, E., The Philosophy of Religion from the Standpoint of Protestant Theology* (translated by A. J. D. Farrer and Bertram Lee Woolf), New York 1937; *Brunner, E., Man in Revolt. A Christian Anthropology* (translated by Olive Wyon), New York 1939; *Brunner, E., The Divine-Human Encounter* (translated by Amandus W. Loos), Philadelphia 1943; *Brunner, E., Justice and the Social Order* (translated by Mary Hottinger), New York 1945; *Brunner, E., Revelation and Reason. The Christian Doctrine of Faith and Knowledge* (translated by Olive Wyon), Philadelphia 1946; *Brunner, E., Christianity and Civilisation. Gifford Lectures Delivered at the University of St. Andrews* 1947, London 1948.

<sup>713</sup> Dies erkennt auch *Roberts, R. H., Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich*, 378.

<sup>714</sup> *Pelikan, J., Karl Barth in America*, in: *The Christian Century* 79, 15 (1962), 451–452, 451.

<sup>715</sup> *Enns, G. H., Rez. Emil Brunner, The Theology of Crisis*, 77. Vgl. auch *Meland, B. E., A Revolt Against Modernism*, 412: „These five lectures [sc. *The Word and the World*], delivered by Emil Brunner at the Universities of London, Glasgow, and Edinburgh during the past year, are easily the most concise and clear-cut presentation of the issues maintained by the new German theology, commonly known as the ‚theology of crisis‘, that has appeared in English print.“

<sup>716</sup> Vgl. *Bixler, J. S., Emil Brunner as a Representative of the Theology of Crisis*, 446–447.

<sup>717</sup> Vgl. *Bixler, J. S., A Sketch of Barthian Theology. Rez. Emil Brunner, Gott und Mensch*, in: *The Journal of Religion* 11, 2 (1931), 287.

<sup>718</sup> Vgl. *Homrighausen, E. G., Barth and the American Theological Scene*, 286–293.

eine „realistische“ Anthropologie gehe und um eine Theologie, welche ethische Fragen nicht vernachlässige: „A theology that does not call for and strengthen ethical activity is certainly not a Christian theology“, so Brunner, und er fährt so gleich fort: „The ethical question is the supreme question of all life.“<sup>719</sup> Außerdem wird Brunner als deutlich weniger „extrem“ wahrgenommen.<sup>720</sup> Nach eigener Aussage wird Brunner selbst bei einem der führenden theologischen Köpfe des amerikanischen „Fundamentalismus“, John Gresham Machen, geschätzt.<sup>721</sup> Brunners Ethik *Das Gebot und die Ordnungen* wird von Wilhelm Pauck als „one of the most important theological publications of recent years“ gelobt, das die gängige Kritik an der vermeintlichen Vernachlässigung der Ethik in der Dialektischen Theologie ins Leere laufen lasse.<sup>722</sup> Zugleich sieht Pauck zu Recht hierin aber auch einen deutlichen Unterschied zwischen Barth und Brunner: „To be sure, Brunner does not speak for all the members of the Barthian School. Whether Barth himself will follow his friend in this amazing venture into the concreteness of ethical problems cannot be said and may well be doubted.“<sup>723</sup> Auch in Bezug auf seine zunehmend anthropologischen Reflexionen und in der Argumentation für eine allgemeine Offenbarung wird deutlich „how far he [sc. Brunner] is drifting from Barth“.<sup>724</sup> Walter M. Horton, wahrscheinlich in Bezug auf die Debatte um *Natur und Gnade* und Barths *Nein!*, erkennt die unterschiedlichen Entwicklungen innerhalb der Dialektischen Theologie und die Abkehr Barths von seinem „most able disciple, Emil Brunner, because Brunner made room in his theology for a real though incomplete knowledge of God derived from direct observation of nature and human society“.<sup>725</sup> So sagt Horton voraus: „Unless all signs fail, the future development of the new orthodoxy is going to follow Brunner’s lead rather than Barth’s.“<sup>726</sup>

An Brunners anthropologischen Ausführungen wird dessen Auseinandersetzung mit den modernen Wissenschaften geschätzt sowie die Tatsache, dass er nicht vom totalen Verlust des göttlichen Ebenbildes ausgeht.<sup>727</sup> Auch Edwin

<sup>719</sup> Brunner, E., *The Theology of Crisis*, 68.

<sup>720</sup> Vgl. Horton, W. M., *Realistic Theology*, New York 1934, 37:

<sup>721</sup> Vgl. Jéble, F., *Emil Brunner*, 245.

<sup>722</sup> Pauck, W., *Barthian Theological Ethics*. Rez. Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, in: *The Journal of Religion* 13, 3 (1933), 349–351, 349.

<sup>723</sup> Pauck, W., *Barthian Theological Ethics*, 350.

<sup>724</sup> Bixler, J. S., Rez. Emil Brunner, *God and Man*; Harald Eklund, *Theologie der Entscheidung*, in: *The Journal of Religion* 17, 3 (1937), 305–306, 305. Vgl. auch o. V., Rez. Emil Brunner, *God and Man*, in: *The Journal of Theological Studies* 38, 151 (1937), 327.

<sup>725</sup> Horton, W. M., *The New Orthodoxy*, 8. Hortons Würdigung Brunners ist sicher richtig; dass er ihn einen „Jünger“ Barths nennt, ist jedoch etwas irreführend, da sowohl das denkerische als auch das persönliche Verhältnis beider Theologen deutlich komplexer gewesen ist; vgl. Jéble, F., *Emil Brunner*, 113–121.

<sup>726</sup> Horton, W. M., *The New Orthodoxy*, 8.

<sup>727</sup> Vgl. Garvie, A. E., Rez. Emil Brunner, *The Christian Understanding of Man*, in: *Philosophy* 13, 51 (1938), 359–360, 360. Vgl. hierzu auch Aubrey, E. E., Rez. Emil Brunner, *Man in Revolt*, 284.

Aubrey lobt Brunners anthropologisches Hauptwerk *Der Mensch im Widerspruch* (in englischer Übersetzung erschienen als *Man in Revolt*) als „tremendously stimulating“ und hebt hervor: „Because man has in him the image of God he can respond. So far, Brunner refuses to yield to Barth’s sharper distinction between man and God and goes on to show that the responsible relation of man and God is a relation of love, and thus a basis for, but far more profound than, ethics.“<sup>728</sup> Doch die vergleichsweise positive Einschätzung Brunners darf nicht vergessen lassen, dass auch er zuweilen heftige Kritik auf sich zieht, sei es in Bezug auf „the arrogance of a dogmatics that presumes to know too much of revelation“<sup>729</sup>, oder gegen Einseitigkeiten seiner Anthropologie.<sup>730</sup> So sieht J. K. Mozley nur formale Unterschiede zwischen Barth und Brunner, in der Substanz seien sie identisch.<sup>731</sup> Und Leonard Hodgson sieht in Brunners Gegenüberstellung von theologischer und wissenschaftlicher oder philosophischer Anthropologie lediglich die „Drückebergerei“ der Theologie vor dem Gespräch mit anderen Wissenschaften.<sup>732</sup>

Was lässt sich nach diesem rezeptionsgeschichtlichen Durchgang abschließend über die Dialektische Theologie in den Vereinigten Staaten sagen? Einerseits lässt eine Vielzahl von Belegen daran zweifeln, dass der theologische Einfluss allzu stark und umfassend gewesen ist. Andererseits wird genau dies später von vielen prominenten Theologen behauptet werden: Ende der 1930er Jahre wird vielfach auf die Dialektische Theologie Bezug genommen und in der Rückschau der Eindruck vermittelt, dass sich mit ihr ein tiefer Einschnitt auch in der US-amerikanischen Theologiegeschichte markiert habe. In der vom *The Christian Century* 1939 herausgegebenen Reihe „How my Mind Has Changed in this Decade“ gibt die überwiegende Mehrzahl der befragten prominenten Personen – mit Ausnahme von Georgia Harkness allesamt Männer – an, dass Karl Barth ihr Denken beeinflusst habe.<sup>733</sup> Elesha Coffman hat in ihrem Buch *The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline* herausgestellt, dass diese Stichprobe nur eine sehr begrenzte Gruppe des amerikanischen Christentums umfasste und vornehmlich der Tradition des liberalen Protestantismus entstammte; trotz der Betonung des Einflusses von Barth solle dieser wie oben ausgeführt nicht überbewertet werden:

<sup>728</sup> Aubrey, E. E., Rez. Emil Brunner, *Man in Revolt*, 283–284.

<sup>729</sup> Meland, B. E., *The Thought of Emil Brunner: An Evaluation*, in: *Journal of Bible and Religion* 16, 3 (1948), 165–168, 168.

<sup>730</sup> Vgl. o. V., *Theology, Philosophy and Religion*. Rez. Emil Brunner, *Man in Revolt*, in: *Journal of Bible and Religion* 8, 1 (1940), 42–43, 43: „In spite of the fact that Dr. Brunner’s anthropology is unquestionably Biblical and Christian, I find myself impelled to speak a word of protest against its oneness. To reduce the relationship between the Creator and the creature, the Origin and the originated, the Trinity and man, into one of the Caller and the called, is an oversimplification of fact which amounts to falsehood. Man the moral agent is also a part of the ‚system of nature‘.“

<sup>731</sup> Vgl. Mozley, J. K., *The Barthian School*, 534.

<sup>732</sup> Vgl. Hodgson, L., Rez. Emil Brunner, *Man in Revolt*, in: *The Journal of Theological Studies* 41, 162 (1940), 214–216, 216.

<sup>733</sup> Vgl. Voskuil, D. N., *America Encounters Karl Barth, 1919–1939*, 67.

„Morrison guessed that most of his contributors barely even knew what Barth thought, as evidenced by their ‚superficial‘ and ‚distorted‘ encapsulations of his theology.“<sup>734</sup> Stellen wir abschließend noch die Beobachtungen Elmer G. Homrighausens und Walter M. Hortons daneben, bestätigt sich noch einmal unser Eindruck. Als Homrighausen 1935 auf die Rezeption der Dialektischen Theologie in den USA zurückblickt, konstatiert Homrighausen ihr Scheitern: „Karl Barth and the Crisis Theology, so-called, has not made a sweeping entry into the American theological scene“, so seine Beobachtung.<sup>735</sup> In dieselbe Richtung deutet auch Hortons drei Jahre später formulierte Frage: „What will America do about the new orthodoxy? So far she has done very little.“<sup>736</sup>

Der Einfluss der Dialektischen Theologie ist meines Erachtens weniger in ihrer Überzeugungskraft als vielmehr in ihrer Anregerfunktion zu sehen. Sie führt einen intellektuellen Wandel nicht allein herbei, bietet aber ab Ende der 1920er Jahre in den Vereinigten Staaten ihre Krisenrhetorik zur Deutung der komplexen Zusammenhänge von Theologie und Gesellschaft an. Zugleich ist im Auge zu behalten, dass ihre Aufnahme in Amerika verzögert einsetzt und in sich stark differenziert ist. Einerseits ist das Selbstwertgefühl US-amerikanischer Theologie mittlerweile so weit gestiegen, dass man sich nicht unkritisch jedem aus Europa kommenden Trend hingibt.<sup>737</sup> Andererseits muss zugestanden werden, dass die Dialektische Theologie im Zuge der *Great Depression* einen Nerv trifft.<sup>738</sup> Sie entfacht Debatten, in denen eigene US-amerikanische Antworten auf die Herausforderungen ermöglicht werden, so vor allem im Christlichen Realismus.

### 3.1.3.3 Der Weg zum Christlichen Realismus

Es ist deutlich, dass sich in den 1930er Jahren in Teilen des US-amerikanischen Protestantismus eine Stimmung der Desillusionierung verbreitet.<sup>739</sup> Die Begegnung mit den genannten europäischen Theologen und ihrer Theologie ist einer von vielen Aspekten, die in Amerika dazu verhelfen, eine neue Orientierung zu

<sup>734</sup> Coffman, E. J., *The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline*, Oxford 2013, 126.

<sup>735</sup> Homrighausen, E. G., *Barth and the American Theological Scene*, 284.

<sup>736</sup> Horton, W. M., *The New Orthodoxy*, 9.

<sup>737</sup> Zum Wandel im Selbstbewusstsein US-amerikanischer Theologinnen und Theologen und dem vermehrten Ende der Tradition, einen Teil des Theologiestudiums in Deutschland zu absolvieren vgl. Miller, G. T., *Piety and Profession*, 519. Vgl. auch H. Richard Niebuhrs Äußerungen hierzu 1931 in Niebuhr, H. R., *Theology in a Time of Disillusionment*, in: W. S. Johnson (Hrsg.), *H. R. Niebuhr: Theology, History, and Culture. Major Unpublished Writings*, Foreword by Richard R. Niebuhr, New Haven 1996, 102–116.

<sup>738</sup> Vgl. Wieman, H. N., *The New Supernaturalism*, 68: „The new supernaturalism, sometimes called the dialectical theology, has spread with such amazing rapidity and power because it has met a great contemporary need.“

<sup>739</sup> Vgl. Pauck, W., *Karl Barth*, 60: „The disillusionment has been slow in coming, but it finally has come, and it will grow upon us still more cruelly, when the shouts of panic and the frantic and hysterical cries for help are replaced by a calm consideration of the real causes of the modern situation.“ Vgl. auch Kingdon, F., *A Theology of Disillusion*.

finden, die sich mit dem Wort „Realismus“ verbindet. Im Folgenden werde ich eine Entwicklungslinie des Realismusbegriffs und seiner Deutung nachzeichnen, die Impulse von Emil Brunner und Paul Tillich aufnimmt und sich in den amerikanischen Gesprächszusammenhang dessen, was hier unter „Realismus“ verstanden werden kann, einordnet. So lässt sich eine gedankliche Entwicklung vom *Religious Realism* über eine *Realistic Theology* hin zum *Christian Realism* entwerfen.

Elmer G. Homrighausen führt die Entstehung des „Realismus“ auf die Verarbeitung der Krise des Ersten Weltkrieges in Europa und auf das Bemühen zurück, einen erneuten Krieg zu vermeiden: „All theoretics were thrown to the winds. Realism emerged. Instead of dabbling with life’s peripherals, men began to bore down after life’s roots and reasons. The old optimism was shattered.“<sup>740</sup> Einem solchen Realismus begegnen die Amerikaner/-innen bei Emil Brunner und Paul Tillich, und selbst bei Barth sieht Wilhelm Pauck die Entdeckung des „christlichen Realismus“ der Bibel.<sup>741</sup> Bereits während seiner Vortragsreise 1928 spricht Brunner davon, dass alle praktischen Entscheidungen in anthropologischen Grundlagen ruhen und das wahre Verständnis des Menschen eine der Hauptaufgaben der Theologie sei.<sup>742</sup> Er betont dabei, dass wahrer Glaube – jedes existentielle Selbstverständnis erblickt er als eine Form des Glaubens – eine „realistische“ Perspektive auf das Menschsein biete: „True belief is the same as true realism. That is to say, man understands himself realistically only when he sees his existence not as isolated but as connected with the ultimately real.“<sup>743</sup> Eine solche realistische Anthropologie gegenüber Ideologien und dem seines Erachtens illusorischen modernen Glauben an das Gute im Menschen sei das dringlichste Bedürfnis der Gegenwart, so Brunner.<sup>744</sup>

Grundsätzlich gilt es, im Blick auf die „realistischen Tendenzen“ amerikanischer Theologie zwischen dem Religiösen Realismus und dem Christlichen Realismus zu unterscheiden. Zudem findet der Begriff „Realismus“ auch über den Bereich von Religion und Theologie hinausgehend in unterschiedlichsten Kontexten Verwendung. Von genereller Bedeutung ist jedoch der Anspruch, „daß es eine Wirklichkeit gibt, die von unseren Vorstellungen von ihr und Einstellungen über sie unabhängig ist.“<sup>745</sup> Im Folgenden werden fünf Facetten des zeitgenössischen

<sup>740</sup> Homrighausen, E. G., Barth and the American Theological Scene, 291.

<sup>741</sup> Vgl. Pauck, W., Karl Barth, 99: „For Barth discovered ‚Christian realism‘ in the Bible and in Paul’s letters in particular.“

<sup>742</sup> Vgl. Brunner, E., The Theology of Crisis, xviii: „The understanding of life is the womb in which all practical decisions and therefore all material expressions take shape.“ Vgl. auch Brunner, E., The Theology of Crisis, xxi: „It is necessary and it is fruitful to know that the question of belief is always concerned with the practical relations of life [...]. Since this is the meaning of belief, it behooves us, if we are concerned for society, to give primary attention to the matter of discriminating between ideologies and the realistic understanding of existence.“

<sup>743</sup> Brunner, E., The Theology of Crisis, xix–xx.

<sup>744</sup> Vgl. Brunner, E., The Theology of Crisis, xxii.

<sup>745</sup> Walker, R. C. S., Art. Realismus I. Philosophisch, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, Berlin 1976–2004, 182–190, 182.

Realismusverständnisses aufgegriffen: 1) die Betonung der Realität Gottes gegenüber einer Gottesidee, 2) eine empirisch ausgerichtete und kritische Haltung, 3) der Bezug auf eine „realistische“ Anthropologie, 4) die Ausrichtung auf die Praxis und 5) eine hiermit verbundene Forderung nach einer „realistischen“ Neuausrichtung der Theologie.

1) Realismus als Bezug auf die Realität und Unabhängigkeit Gottes: 1931 veröffentlicht Douglas Clyde Macintosh einen Sammelband zum Thema *Religious Realism*. Im Blick auf die diversen Beiträge, welche diesen Titel unterschiedlich füllen, betont er als gemeinsames Merkmal dieses Realismus „the view that a religious Object, such as may appropriately be called God, exists independently of our consciousness thereof, and is yet related to us in such a way that through reflection on experience in general and religious experience in particular“.<sup>746</sup> Demnach geht es hier um einen metaphysischen Realismus. Macintosh und die übrigen Autoren zielen darauf ab, die Realität Gottes und dessen Unabhängigkeit gegenüber einer reinen Gottesidee festzuhalten und zugleich die gegenseitige Bezogenheit von Gott und Mensch hervorzuheben.<sup>747</sup> Macintosh betont, dass Gott mehr sei als die Idee von ihm,<sup>748</sup> von dem wir, wenn auch kein vollständiges, so doch „some genuinely verified, or scientific, religious knowledge“ haben könnten.<sup>749</sup> H. Richard Niebuhr hebt mit dem „Realismus“ die Betonung der Unabhängigkeit religiöser Erfahrung hervor, nachdem diese im 19. Jahrhundert lediglich unter Moral oder Wissenschaft subsumiert worden sei.<sup>750</sup>

2) Empirie und Kritikpotenzial des Realismus: Der Verweis auf die empirischen Gegebenheiten zieht sich durch Macintoshs Sammelband. Robert Calhoun verdeutlicht in seinem Beitrag, dass der Realismus grundsätzlich eine kritische und besonnene Haltung im Gegensatz zu Wunschphantasien darstelle. „Religiöser Realismus“ ist in diesem Sinne die Übertragung dieser Haltung auf den religiösen Bereich.<sup>751</sup>

3) Anthropologischer Realismus: Vor dem Hintergrund des Primates der Erfahrung schließt der realistische Blick nach H. Richard Niebuhr auch eine Reevaluierung der anthropologischen Vorstellungen ein sowie einen kritischen Um-

<sup>746</sup> *Macintosh, D. C.*, Preface, in: Ders. (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, v–vi, v.

<sup>747</sup> Vgl. *Niebuhr, H. R.*, *Religious Realism in the Twentieth Century*, in: D. C. Macintosh (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 413–428, 423: „Hence a true realism, which apprehends things in their independence and individuality must see in them also this self-transcending element, this reference to their unconditioned basis. True realism, therefore, involves an element of faith or must, at all events, be associated with a faith that sees the individual not only as independent of the beholder but as a function of the Unconditioned.“

<sup>748</sup> Vgl. *Macintosh, D. C.*, *Experimental Realism in Religion*, in: Ders. (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 307–409, 349.

<sup>749</sup> *Macintosh, D. C.*, *Experimental Realism in Religion*, 332–333.

<sup>750</sup> Vgl. *Niebuhr, H. R.*, *Religious Realism in the Twentieth Century*, 418.

<sup>751</sup> Vgl. *Calhoun, R. L.*, *Plato as Religious Realist*, in: D. C. Macintosh (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 195–251, 195–197.

gang mit dem Problem des Bösen; insgesamt sieht er im Religiösen Realismus eine Gegenbewegung gegen einen vormaligen Anthropozentrismus.<sup>752</sup>

4) Das praktische Interesse des Realismus: H. Richard Niebuhr betont als das Gemeinsame des amerikanischen Religiösen Realismus das konstruktive Interesse an der Stiftung von Orientierung.<sup>753</sup> In dieser Hinsicht betont auch Walter M. Horton im selben Band entgegen dem Streben nach religiöser Wahrheit, „provided one has nothing else to do, and no immediate social responsibilities to meet“, dass es ein verbreitetes Interesse gebe an einer „religion that they [sc. inquiring laymen] can use *now*, immediately, as an aid in the defining and performing of their present duties, with some confidence that in yielding themselves to this religion they are not playing the fool.“<sup>754</sup> Aus diesem Interesse heraus plädiert er für eine Reduzierung von Glaubensgehalten auf einer empirisch-wissenschaftlichen Grundlage.<sup>755</sup> Vielfach treffen sich die Beiträge darin, vor allem die praktische Energie, die aus dem Religiösen Realismus fließe, hervorzuheben. Laut Macintosh wird sich eine „vitale Religion“ (vital religion) dadurch auszeichnen, dass in Momenten der Krise Zuflucht bei Gott gesucht werden könne, um von dort aus neue Kraft zu schöpfen.<sup>756</sup> Hierin sieht auch Henry Nelson Wieman die unaufgebbare Funktion der Religion, „which is to renew the courage and striving of man by quickening him with a sense of the best that is and ever can be, even when he cannot claim to know with certainty or completeness what it is. He can know that God is, without knowing specifically what God is.“<sup>757</sup> Auch für Eugene William Lyman bringt eine vitale religiöse Erfahrung „enthusiasm in the pursuit of the good, heightening and sustaining moral energy.“<sup>758</sup>

Alle bisher genannten Elemente schwingen auch in Paul Tillichs Konzept eines „gläubigen Realismus“ mit, das für Reinhold Niebuhr wichtig geworden ist und daher hier kurz dargestellt werden soll. Bereits in seinem Beitrag für *Religious Realism* verweist H. Richard Niebuhr positiv auf Paul Tillichs „gläubigen Realismus“ (belief-ful realism). Ein Jahr später macht er Tillichs Text von 1926 *Die religiöse Lage der Gegenwart* als *The Religious Situation* zugänglich und bereitet damit einer positiven Tillich-Rezeption in Amerika den Weg. William Hutchison zufolge galt Tillichs Ansatz als attraktiver als die Dialektische Theologie, „because he repre-

<sup>752</sup> Vgl. *Niebuhr, H. R.*, *Religious Realism in the Twentieth Century*, 416.

<sup>753</sup> Vgl. *Niebuhr, H. R.*, *Religious Realism in the Twentieth Century*, 413.

<sup>754</sup> *Horton, W. M.*, *Authority Without Infallibility*, in: D. C. Macintosh (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 277–304, 278 [Hervorhebung im Original].

<sup>755</sup> Vgl. *Horton, W. M.*, *Authority Without Infallibility*, 283.

<sup>756</sup> Vgl. *Macintosh, D. C.*, *Experimental Realism in Religion*, 315; vgl. 324–325: „[A]n experience of regeneration or renovation of the moral will seems imperative, and, as a necessary means to this end, a whole-hearted decision and act of turning to God in order the more effectively to be turned from recognized evil and toward the true good.“

<sup>757</sup> *Wieman, H. N.*, *God and Value*, in: D. C. Macintosh (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 155–176, 173.

<sup>758</sup> *Lyman, E. W.*, *Can Religious Intuition Give Knowledge of Reality?*, in: D. C. Macintosh (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 255–274, 260.

sented those for whom a theology of transcendence allowed for social involvement.<sup>759</sup> Tillich betont gleich auf der ersten Seite seines Textes, dass es ihm um „lebendige, verantwortliche Teilnahme an der Gegenwart und ihren Problemen“ gehe.<sup>760</sup> Er beobachtet: „Krieg und Revolution haben Wirklichkeitstiefen eröffnet, denen der Idealismus nicht gewachsen ist.“<sup>761</sup> Tillich sieht in Auseinandersetzung mit der Kunst nach dem Ersten Weltkrieg einen „brutale[n] Realismus“ sich Bahn brechen, aus dem allmählich ein „gläubige[r] Realismus“ entstehen könne.<sup>762</sup> Der Realismus, so Tillich, enthülle „die Dämonie der sozialen Wirklichkeit“.<sup>763</sup> Der „gläubige Realismus“ ist für ihn sodann „ein unbedingtes Ernstnehmen der konkreten Lage unserer Zeit und der Zeit vor der Ewigkeit überhaupt, also ein Nein zu jeder Romantik und Utopie, aber die Hoffnung auf eine Gesellschafts- und Wirtschaftslage, in der der Geist des Kapitalismus – das stärkste Symbol der in sich ruhenden Endlichkeit – überwunden ist.“<sup>764</sup> Tillichs Realismus will daher zwei Pole in spannungsgeladener Einheit zusammenhalten: der schonungslose Blick auf die Wirklichkeit unter Beibehaltung einer Hoffnungsperspektive. Der Unterschied zwischen einem „ungläubigen Realismus“ und einem „gläubigen Realismus“ drücke sich im Konzept des „Kairos“ aus: „Im Sinne des Kairos warten und handeln heißt demnach, auf das Hereinbrechen des Ewigen warten und ihm gemäß handeln, heißt aber nicht, so warten und handeln, als ob das Ewige fixiert und in die Zeit eingeführt werden könnte, etwa als ein Gesellschaftsbau, der das Ende und Ziel darstellt. Das Ewige ist das Hereinbrechende, aber nie das Greifbare, Gegenständliche.“<sup>765</sup> Tillich geht es also darum, die Gegebenheiten deutlich und ungeschönt wahrzunehmen, aber zugleich das „Ewige“ im Blick zu behalten und hieraus Hoffnung zu schöpfen.

H. Richard Niebuhr würdigt bei Tillich nun vor allem dessen Gesellschafts- und Kapitalismuskritik, die den Kapitalismus nicht nur als ein Wirtschaftssystem versteht, sondern in ihm eine Kultur mit religiösem Gepräge – konkret: den Glauben an die Selbstsuffizienz des Menschen – sieht.<sup>766</sup> Im Anschluss an Tillich definiert H. Richard Niebuhr dessen „gläubigen Realismus“ als Haltung „in which the reference to the transcendent and eternal source of meaning and ground of being is present“.<sup>767</sup> Eine in dieser Weise gläubige Realistin beziehungsweise ein gläubi-

<sup>759</sup> *Hutchison, W. R.*, *Religious Pluralism in America. The Contentious History of a Founding Ideal*, New Haven 2003, 164.

<sup>760</sup> *Tillich, P.*, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, in: R. Albrecht (Hrsg.), *Paul Tillich: Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik (Gesammelte Werke 10)*, Stuttgart 1968, 9–93, 9.

<sup>761</sup> *Tillich, P.*, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, 29.

<sup>762</sup> *Tillich, P.*, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, 35.

<sup>763</sup> *Tillich, P.*, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, 40.

<sup>764</sup> *Tillich, P.*, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, 46.

<sup>765</sup> *Tillich, P.*, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, 72–73.

<sup>766</sup> Vgl. *Niebuhr, H. R.*, *Translator's Preface, The Religious Situation*, translated by H. Richard Niebuhr, New York 1932, vii–xxii, viii.

<sup>767</sup> *Niebuhr, H. R.*, *Translator's Preface*, x.

ger Realist verfüge über eine abgeklärte kritische Perspektive auf die Welt und sehe diese zugleich gegründet in einer „eternal and unconditioned source of all meaning and ground of all being.“<sup>768</sup> Das Wissen um diesen letzten Grund bewahre dann auch vor einer nihilistischen Haltung. Das praktische Interesse Tillichs hebt H. Richard Niebuhr besonders hervor, insbesondere das Ziel einer fundamentalen Neuinterpretation der ethischen Aufgabe der Religion.<sup>769</sup> So resümiert er: „His [sc. Tillich’s] importance for English and American readers lies largely in this fact. The ethics of the ‚social gospel‘ of the past were mated with naive faith in progress and with a thoroughly humanistic and anthropocentric religious attitude. The decline of the liberal philosophy has called the whole social gospel into question. A change in the theological climate is evident.“<sup>770</sup> Auch Steward Cole betont im Blick auf die 84 Seiten des Werks: „Its importance is in inverse ratio to its size. The reader will find his social attitudes challenged on every page.“<sup>771</sup> Walter M. Horton erblickt in Tillichs „gläubigem Realismus“ das Potenzial zur Formulierung einer neuen Theologie, die ehemalige Gegensätze zwischen Konservativen und Liberalen überbrücken könnte.<sup>772</sup> Reinhold Niebuhr würdigt Tillichs „gläubigen Realismus“, wenn er sagt, „his [sc. Tillich’s] book points the way in the direction of which our thought must ultimately go if we are to have more than a merely political or superficially rationalistic interpretation of the realities of our decaying civilization and culture. One can not help but hope that both our interpreters of religion and our political analysts will profit from this book and that American interest in Tillich’s thought will warrant the translation of some of his other works“.<sup>773</sup>

5) Eine „realistische“ Neuausrichtung der Theologie: Der letzte Aspekt, der sich mit einer Wende zum „Realismus“ verbindet, ist eine grundlegende Neuausrichtung der Theologie. Der von H. Richard Niebuhr 1932 geforderte notwendige theologische Klimawechsel<sup>774</sup> spricht sich wohl nirgends deutlicher aus als in John C. Bennetts äußerst einflussreichem Artikel „After Liberalism – What?“<sup>775</sup> Hier

<sup>768</sup> Niebuhr, H. R., Translator’s Preface, xi–xii.

<sup>769</sup> Vgl. Niebuhr, H. R., Translator’s Preface, xx.

<sup>770</sup> Niebuhr, H. R., Translator’s Preface, xxi.

<sup>771</sup> Cole, S. G., Our Contemporary Religious Situation. Rez. Paul Tillich, The Religious Situation, in: The Journal of Religion 13, 3 (1933), 348–349, 349. Die englische Übersetzung umfasst knapp 180 Seiten; die 84 Seiten beziehen sich auf die Ausgabe in den Gesammelten Werken.

<sup>772</sup> Vgl. Horton, W. M., Realistic Theology, ix.

<sup>773</sup> Niebuhr, R., Eternity and Our Time. Rez. Paul Tillich, The Religious Situation, in: The World Tomorrow (1932), 596.

<sup>774</sup> Vgl. Niebuhr, H. R., Translator’s Preface, xxi.

<sup>775</sup> Der bereits mehrfach zitierte John Coleman Bennett (1902–1995) ist als Person und Kollege für Reinhold Niebuhr wichtig geworden. Er war Sozialethiker und unterrichtete am Union Theological Seminary, am Auburn Theological Seminary und später an der Pacific School of Religion in Berkeley. Ihn verband nicht nur eine enge Freundschaft mit Niebuhr, seitdem dieser 1928 ans Union Theological Seminary kam, sondern auch eine kollegiale Zusammenarbeit. Niebuhr resümiert: „I consulted with Dr. Bennett in all difficult academic and journalistic problems, and

findet sich eine wichtige Zwischenstation auf dem Weg zur Formulierung des Christlichen Realismus als Antwort auf diese Frage. Bennetts Artikel expliziert eine Orientierungslosigkeit, nachdem sich der theologische Liberalismus seines Erachtens im Verfall befinde und zu einer theologischen Heimatlosigkeit geführt habe.<sup>776</sup> „Whatever the new theology may be which is to take the place of liberalism,“ so Bennett, „of one thing I am sure: it will not be any of the other systems of theology which now have names.“<sup>777</sup> Den Kern dieses Liberalismus sieht er in seiner übermäßig optimistischen Anthropologie, aus der sich alle weiteren theologischen Lehren ergeben. Aus diesem Grund setzt sein Reformprogramm an diesem Punkt an, und er fordert „a more realistic view of human nature“.<sup>778</sup> Neben der Notwendigkeit für eine reformulierte Anthropologie sei nun deutlich, dass die vormalige Selbstgefälligkeit (complacency) verloren sei und dass es einer Schwerpunktverlagerung auf die Hervorhebung der Transzendenz Gottes bedürfe. Dennoch geht es Bennett auch darum, die rettenswerten Aspekte des Liberalismus beizubehalten, konkret: seine kritische Haltung, die Betonung des Individuums und die über die Inkarnation vermittelte Kontinuität zwischen Gott und Mensch.<sup>779</sup>

Walter M. Hortons Buch *Realistic Theology* von 1934 ist eine direkte Reaktion auf Bennetts Artikel und damit die zweite Zwischenstation in der Entwicklungsgeschichte des Christlichen Realismus. Horton diagnostiziert ebenfalls die gegenwärtige Ungewissheit innerhalb der Theologie. „It seems to me, as to Bennett, that liberalism as a system of theology has collapsed and must be replaced, but that it stood and still stands for precious truths and values which must not be allowed to die.“<sup>780</sup> Zwischen der Skylla des Barthianismus und der Charybdis eines „idealistischen Liberalismus“ hindurch will Horton zu einer neuen realistischen Theologie finden, die das Bewahrenswerte des Liberalismus erhält.<sup>781</sup> „Realism is in fact hardly more than a temper or attitude at present, and it will have to be defined bit by bit, coöperatively, as various theological pioneers set out from different points, blazing trails through the realistic wilderness.“<sup>782</sup> Die sozialen Umstände hätten die Sehkraft geschärft, „we see plainly enough that we can never return, in any

---

I believe that in all these issues we achieved an essential accord.“ *Niebuhr, R., John Coleman Bennett. Theologian, Churchman, and Educator*, in: E. L. Long/R. T. Handy (Hrsg.), *Theology and Church in Times of Change. Essays in Honor of John Coleman Bennett*, Philadelphia 1970, 233–236, 235.

<sup>776</sup> Vgl. *Bennett, J. C., After Liberalism – What?*, in: *The Christian Century* 50 (1933), 1403–1406, 1403.

<sup>777</sup> *Bennett, J. C., After Liberalism – What?*, 1403.

<sup>778</sup> *Bennett, J. C., After Liberalism – What?*, 1404.

<sup>779</sup> Vgl. *Bennett, J. C., After Liberalism – What?*, 1403–1404.

<sup>780</sup> *Horton, W. M., Realistic Theology*, ix [Hervorhebung im Original].

<sup>781</sup> Vgl. *Horton, W. M., Between Liberalism and the New Orthodoxy*, 638.

<sup>782</sup> *Horton, W. M., Realistic Theology*, 38.

sense, to pre-war ‚normalcy‘.<sup>783</sup> In seiner Neuorientierung entdeckt Horton den Wert traditioneller christlicher Lehren: „I find in traditional Christianity a deep-going diagnosis of our human predicament and a vast reservoir of divine power and wisdom, without which no program of social change can possibly succeed.“<sup>784</sup> Den sich ausbildenden neuen Realismus in der Theologie bestimmt Horton als Revolte gegen den „romanticism, the idealism, the optimism, the liberalism of the nineteenth century“, gekennzeichnet durch eine Sehnsucht nach Objektivität und den Willen, sich den Fakten zu stellen.<sup>785</sup> Im Durchgang durch jene unbeugsamen Fakten (stubborn facts) hofft er, „whatever ground of courage, hope, and faith is *actually* there, independent of human preferences and desires“ zu finden und sich darin zu verankern.<sup>786</sup> Die realistischen Elemente des Calvinismus würden nun gewürdigt werden können in „its willingness to face the harsh and tragic side of life quite candidly, and scale down its hope of salvation to the very modest dimensions which are sufficient to take in the small number of mortals who give any plausible indication of having received divine election.“<sup>787</sup> Was das Christentum auszeichne sei gerade dieses Ernstnehmen des Bösen und dennoch das Beibehalten einer Hoffnungsperspektive,<sup>788</sup> die vor einem durchgängigen Pessimismus bewahren könne; die Ähnlichkeiten zu Tillichs „gläubigem Realismus“ liegen auf der Hand. „[I]f they [sc. realists] are what Tillich calls ‚belief-ful realists‘, they are bound to consider the question to what extent mundane reality points beyond itself to a transcendent realm of reality.“<sup>789</sup> Eine solche realistische Theologie hat nach Horton auch politische Konsequenzen für die Kirchen, indem diese sich darum bemühen müssten, die öffentliche Meinung zu prägen und grundsätzlich um die Bedeutung politischen Handelns wissen sollten; doch Horton sieht die Kirchen noch nicht zu diesem Dienst bereit.<sup>790</sup>

Vom *Religious Realism* über eine *Realistic Theology* führt der Weg, wenn auch nicht geradlinig, hin zum Christlichen Realismus. Reinhold Niebuhr spricht meines Wissens das erste Mal 1934 in dem Artikel „When Will Christians Stop Fooling Themselves?“ davon, dass es die Aufgabe der Kirchen sei, statt moralischer Idealistinnen und Idealisten Christliche Realistinnen und Realisten hervorzubringen, „who know that justice will require that some men shall contend against

<sup>783</sup> Horton, *W. M.*, *Realistic Theology*, 6. Horton spielt mit der Formulierung „return to normalcy“ auf die oben erläuterte Äußerung Warren G. Hardings im Präsidentschaftswahlkampf 1920 an, die sodann sinnbildlich für eine restaurative und konservative Politik der 1920er Jahre wurde.

<sup>784</sup> Horton, *W. M.*, *Realistic Theology*, ix–x.

<sup>785</sup> Horton, *W. M.*, *Realistic Theology*, 12.

<sup>786</sup> Horton, *W. M.*, *Realistic Theology*, 38 [Hervorhebung im Original].

<sup>787</sup> Horton, *W. M.*, *Realistic Theology*, 37.

<sup>788</sup> Vgl. Horton, *W. M.*, *Realistic Theology*, 54.

<sup>789</sup> Horton, *W. M.*, *Realistic Theology*, 155.

<sup>790</sup> Vgl. Horton, *W. M.*, *Realistic Theology*, 194.

them.<sup>791</sup> Niebuhr definiert weiter: „This kind of Christian realism would understand the perennial necessity of political relationships in society, no matter how ethical ideals rise.“<sup>792</sup> John C. Bennett spricht vom *Christian Realism* im Titel seines Buches 1941. Bennett zufolge sei Reinhold Niebuhr der Anführer eines Realismus in der amerikanischen religiösen Welt, dessen Denken „mediates to us insights that are common assumptions in European theology and he does so with moderation.“<sup>793</sup> Bennett definiert den Realismus ganz im Sinne Niebuhrs als Mittelposition zwischen optimistischen und pessimistischen Positionen.<sup>794</sup> Im Kontext des Zweiten Weltkrieges geht es beiden darum, die Wirklichkeit in ihrem Sosein ernst zu nehmen und darüber doch nicht eine Hoffnungsperspektive zu verlieren. Die internationalen politischen Entwicklungen im Umfeld des Zweiten Weltkrieges haben Bennett zu der Einsicht geführt: „We have to learn [...] that nothing is too terrible to be possible. I refer to the extension of political tyranny by means of military victory over the whole continent of Europe.“<sup>795</sup> Fast zwangsläufig folge hieraus Hoffnungslosigkeit, gegen die sich der Christliche Realismus jedoch verwahre. In der gegenwärtigen Situation liege eine enorme Verantwortung bei den amerikanischen Kirchen, zunächst andere Kirchen in ihrer Lage zu verstehen, von Selbstgerechtigkeit abzusehen, ihnen zu helfen und Verantwortung zu übernehmen.<sup>796</sup> Auch Bennett sieht die sich faktisch noch hartnäckig haltende optimistische Anthropologie theologisch endgültig an ihr Ende gekommen: „American intellectuals until the days of Munich and perhaps even until the days of the German-Russian pact seemed to be able to preserve this optimism concerning man.“<sup>797</sup> Angesichts der politischen Lage betont Bennett nicht allein negativ den Gegensatz zwischen Christentum und Nationalsozialismus, sondern die positive Beziehung von Christentum und Demokratie – „we can also affirm that under modern conditions there is a close relationship between Christianity and democracy.“<sup>798</sup> Angesichts der bedrohlichen Lage betont Bennett einerseits, dass die christliche Anthropologie adäquate Grundlage für die Demokratie sei, andererseits hebt er die politische Verantwortung des Christentums hervor.

Der Überblick über diese Entwicklung vom Religiösen Realismus hin zum Christlichen Realismus hat deutlich gemacht, dass ein solcher Realismus – auch der mit Reinhold Niebuhr verbundene Christliche Realismus – keineswegs das

---

<sup>791</sup> Niebuhr, R., When Will Christians Stop Fooling Themselves?, in: The Christian Century 51, 20 (1934), 658–660, 659, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., When Will Christians Stop Fooling Themselves?, in: D. B. Robertson (Hrsg.), Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr, Gloucester, Massachusetts 1976, 40–46.

<sup>792</sup> Niebuhr, R., When Will Christians Stop Fooling Themselves?, 659.

<sup>793</sup> Bennett, J. C., Christian Realism, New York 1947, 48.

<sup>794</sup> Vgl. Bennett, J. C., Christian Realism, x.

<sup>795</sup> Bennett, J. C., Christian Realism, 4.

<sup>796</sup> Vgl. Bennett, J. C., Christian Realism, 13.

<sup>797</sup> Bennett, J. C., Christian Realism, 47.

<sup>798</sup> Bennett, J. C., Christian Realism, 64.

Produkt eines einzelnen Denkers, sondern einer umfassenderen Gruppe und Denkbewegung ist.<sup>799</sup> Angesichts der Herausforderungen ihrer Zeit finden sich diese Theologinnen und Theologen unter anderem in der Theological Discussion Group zusammen, die in der ökumenischen Bewegung besonders einflussreich werden würde.<sup>800</sup> Erst nach dem Zweiten Weltkrieg ist der Christliche Realismus exklusiv mit Reinhold Niebuhr in Verbindung gebracht worden.<sup>801</sup> Zugleich sind die Differenzen sowohl zum Religiösen Realismus als auch zur Dialektischen Theologie im Blick zu behalten. Das leitende Wahrheitskriterium wird die Kohärenz mit der Erfahrung, welche zur Ablehnung jedes „Idealismus“ und „Optimismus“, insbesondere im Blick auf die Einschätzung des Menschen und seiner Geschichte führen. Was die Gruppe der Christlichen Realisten ausmacht, ist ihre Wiederentdeckung traditioneller christlicher Sprache, insbesondere der Sündenlehre. In einer Zeit, in der vormalige Sicherheiten aufbrechen, wird diesen Theologinnen und Theologen zunächst nur bewusst, dass es eines „theologischen Klimawandels“ bedarf. Wie sich dies im Einzelnen bei Reinhold Niebuhr äußert, wird der Gang unserer Untersuchung zeigen.

Die Bedeutung der genannten Aspekte – Re-Konzeptionalisierung traditioneller christlicher Symbole und eine theologische Anthropologie, welche die Sündenlehre wieder stärker in den Vordergrund stellt – hat gelegentlich zu dem verfehlten Urteil geführt, dass es sich hierbei um eine „verzweifelte“ Anthropologie gehandelt habe.<sup>802</sup> Doch wird Reinhold Niebuhr – wie die übrigen Christlichen Realisten – erst richtig verstanden, wenn man ihn wie Robert McAfee Brown als „pessimistic optimist“ begreift.<sup>803</sup> Die Dringlichkeit der erlebten Zeit und deren Deutung als Krise, gesellschaftlich wie theologisch, wird zum entscheidenden Motor der Weltgestaltung und muss bei allen oben erwähnten Denkern mitbedacht werden.<sup>804</sup> Dies wird umso deutlicher, wenn wir uns sogleich Niebuhrs „pessimis-

<sup>799</sup> Zur Entstehung des Christlichen Realismus im Kontext der Theological Discussion Group vgl. *Warren, H. A., Theologians of a New World Order. Reinhold Niebuhr and the Christian Realists 1920–1948 (Religion in America Series), New York 1997.*

<sup>800</sup> Vgl. *Warren, H. A., The Theological Discussion Group and Its Impact on American and Ecumenical Theology, 1920–1945*, in: *Church History* 62, 4 (1993), 528–543. Zu dieser sich seit 1934 zweimal jährlich treffenden Gruppe gehören neben Reinhold und H. Richard Niebuhr unter anderem Francis Pickens Miller, Samuel McCrea Cavert, John C. Bennett, Georgia Harkness, Wilhelm Pauck, Edwin Aubrey, Walter M. Horton, Robert L. Calhoun und Roland Bainton. Vgl. *Warren, H. A., Theologians of a New World Order*, 62.

<sup>801</sup> Vgl. *Edwards, M. T., The Right of the Protestant Left. God's Totalitarianism*, Basingstoke 2012, 7.

<sup>802</sup> Vgl. *Hutchison, W. R., The Modernist Impulse in American Protestantism*, 295.

<sup>803</sup> Vgl. *Brown, R. M., Introduction*, in: Ders. (Hrsg.), *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*, New Haven 1986, xi–xxiv, xiii.

<sup>804</sup> Diese Entwicklung wurde auch in Deutschland registriert, und so betont Heinz-Horst Schrey in seiner Darstellung US-amerikanischer Theologie, dass sich in allen zeitgenössischen theologischen Entwicklungen die Krise der US-amerikanischen Gesellschaft artikuliere; vgl. *Schrey, H.-H., Die gegenwärtige Lage der amerikanischen Theologie*, in: *Theologische Rundschau*, Neue Folge 10 (1938), 23–56, 53.

tischstem“ Buch *Reflections on the End of an Era* und seiner sich darin am deutlichsten aussprechenden Krisendiagnose zuwenden. Sie wird zur Grundlage für die „Wiedergeburt“ christlicher Theologie in seinem Christlichen Realismus.

## 3.2 Reflections on the End of an Era (1934): Niebuhrs Krisendiagnose

### 3.2.1 Vorbemerkungen zum Begriff „Krise“

Aufgrund der Korrelation zwischen Niebuhrs wachsendem Krisenempfinden und der Entstehung seines Christlichen Realismus müssen wir einen genaueren Blick auf Niebuhrs Krisendiskurs werfen. Um dies in geeigneter Weise tun zu können, ist es erforderlich, nicht einfach die Rede von der Krise als Gegebenheit hinzunehmen, sondern uns vorab zu verdeutlichen, was in dieser Rhetorik mitschwingt und wie sie sich zu der zeitgenössischen Lage verhält. Es gilt den Trugschluss zu vermeiden, „Krise“ – wie es oft im alltäglichen Sprachgebrauch passiert – als Kennzeichen des Untergangs zu begreifen, was dem reformerischen und praktischen Interesse Niebuhrs zuwiderlaufen würde. Die Rede von der „Krise“ kann mit Reinhart Koselleck als „Signatur der Neuzeit“ verstanden werden, womit zunächst nichts anderes gesagt ist, als dass sie seit dem 18. Jahrhundert als Form der Selbstbeschreibung für die westliche Moderne unverzichtbar geworden ist.<sup>805</sup> Sie scheint sich gerade wegen ihrer mitgesetzten Implikationen von Entscheidungszwang und Ungewissheit besonders dazu zu eignen, eine spezifisch moderne Selbstwahrnehmung auszudrücken, die einer eindimensionalen Fortschrittserzählung entgegensteht. Wenn die folgenden Ausführungen sich vielfach auf Reinhart Kosellecks Arbeiten beziehen, dann weil diese in Bezug auf die Thematik zum klassischen Bezugspunkt geworden sind und gegenwärtige Analysen zur Krise ebenfalls kaum ohne sie auskommen.<sup>806</sup>

Das griechische *κρίνω* bedeutet zunächst „scheiden“, „auswählen“ oder „beurteilen“. Der Blick auf die Begriffsgeschichte führt sodann, erstens, auf die Verwendung im Rechtswesen; nach einem Streit kommt es zur den Konflikt auflösenden Entscheidung.<sup>807</sup> Seine zweite Bedeutungsebene erhält der Krisenbegriff durch die Übertragung des forensischen Begriffs bei Hippokrates auf den medizinischen Bereich. Er bezeichnet dort die entscheidende Phase einer Krankheit, in

<sup>805</sup> Vgl. Koselleck, R., Art. Krise, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Studienausgabe, Bd. 3, Stuttgart 2004, 617–650, 629.

<sup>806</sup> Vgl. Mergel, T., Einleitung: Krisen als Wahrnehmungsphänomene, in: Ders. (Hrsg.), *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen* (EBL-Schweitzer 21), Frankfurt am Main 2012, 9–22, 19.

<sup>807</sup> Vgl. Goetz, A./Strobel, K., Krisenrhetorik, in: G. Ueding (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 10, Darmstadt 2012, 511–530, 511.

der es um Leben oder Tod geht. Bereits bei Thukydides wird er auch auf die Geschichte angewandt, doch tritt diese Bedeutung erst nach der Renaissance erneut in den Vordergrund.<sup>808</sup> Eine dritte, nun theologische Bedeutungsfacette erhält „Krise“ durch die Verwendung im Neuen Testament. Sie bezeichnet sodann hier von ausgehend in der westkirchlichen Tradition als *iudicium* das göttliche Gericht.<sup>809</sup> Der Begriff verbindet sich hier mit der Hoffnung auf Heil und Erlösung und impliziert im apokalyptischen Kontext zwar einerseits das Ende der Welt, das jedoch andererseits Gerechtigkeit mit sich bringt.<sup>810</sup> Diesen Verwendungsweisen können bestimmte Zeitmodi zugeordnet werden, wobei sich der historische und forensische Gebrauch auf die Vergangenheit bezieht, der medizinische auf den gegenwärtigen Verlauf der Krankheit und die theologische Rede auf das göttliche Gericht vorausblickt.<sup>811</sup>

Reinhart Koselleck hat in der aus seiner Dissertation hervorgegangenen Arbeit *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* auf den engen Zusammenhang von aufklärerischer Kritik und politischer Krise hingewiesen.<sup>812</sup> Ihm zufolge entstehe die Krise erst aus der Kritik, welche das vermeintlich Selbstverständliche hinterfrage und neue Sichtweisen und Denkmöglichkeiten einbringe. Überhaupt wird die Kritik im 18. Jahrhundert umfassend generalisiert und soll so zum Vehikel für die aufklärerische Selbstaufklärung werden.<sup>813</sup> Konkret hinterfragt die sich zunächst im privaten Raum artikulierende Kritik die politischen Machtverhältnisse, deren Krise sich nur mit Terror und der Unterdrückung der Kritik im Interesse des eigenen Machterhalts beikommen lässt. Im selben Maße, wie diese Kritik sich ihrer politischen Implikationen unbewusst bleibe, so Kosellecks These, führe sie überhaupt erst zur Dynamisierung der anderweitig vermeidbaren Krise.<sup>814</sup> Koselleck beschreibt die Geschichtsphilosophie als einen solchen Verdeckungsmechanismus; in ihrer Fortschrittsgläubigkeit kenne sie keine Krise.<sup>815</sup> Sie halte den Sieg der eigenen Ideale in der Geschichte für beschlossen und glaube, dass er sich von allein realisieren werde. Damit wird jegliche direkte Applikation der Kritik in der Gegenwart verhindert. Indem Koselleck die Krise als zentrales Phänomen der Aufklärung hervorhebt, durchbricht er einseitige Narrati-

<sup>808</sup> Goetz, A./Strobel, K., Krisenrhetorik, 512.

<sup>809</sup> Vgl. Koselleck, R., Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ‚Krise‘, Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt, Frankfurt am Main 2006, 203–217, 204.

<sup>810</sup> Vgl. Koselleck, R., Art. Krise, 618.

<sup>811</sup> Vgl. Goetz, A./Strobel, K., Krisenrhetorik, 512–513.

<sup>812</sup> Vgl. Koselleck, R., Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main 122013.

<sup>813</sup> Vgl. Röttgers, K., Art. Kritik, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Studienausgabe, Bd. 3, Stuttgart 2004, 651–675, 651.

<sup>814</sup> Vgl. Koselleck, R., Kritik und Krise, 112.

<sup>815</sup> Vgl. Koselleck, R., Kritik und Krise, 108–115.

ve der Moderne als Fortschrittserzählung. In späteren Arbeiten bestimmt Koselleck die Krise weniger als politischen Begriff, sondern betont vielmehr, dass er eine spezifische Zeiterfahrung zum Ausdruck bringe.<sup>816</sup> Damit wird der Krisenbegriff zum Indikator eines neuen zeitlichen Bewusstseins, das sich als in einer Übergangszeit lebend erfährt, was wiederum Ungewissheit über den zukünftigen Verlauf der Geschichte mit sich bringt.<sup>817</sup> Beide Aspekte, der politische wie der zeitliche, werden uns in Reinhold Niebuhrs Krisenrhetorik begegnen, wobei insbesondere der bei Koselleck sich aussprechende Aspekt, dass die Kritik und die Diagnose von Krisen sich für die Behebung problematischer Entwicklungen viel besser eignen als ein Fortschrittsnarrativ, meines Erachtens bei Niebuhr deutlich herausgestellt wird.

„Es liegt im Wesen einer Krise, daß eine Entscheidung fällig ist, aber noch nicht gefallen. Und es gehört ebenso zur Krise, daß offenbleibt, welche Entscheidung fällt.“<sup>818</sup> Die Rede von einer Krise dient damit einerseits der Diagnose gesellschaftlicher Verhältnisse, und zugleich wird sie zum Instrument der Prognose über den weiteren Verlauf der Ereignisse. Die von ihr grundsätzlich bezeichnete Offenheit führt dazu, dass sich die aus ihr hervorgehenden Voraussagen diametral entgegenstehen können und „Krise“ „zum gemeinsam verwendbaren, aber gegenläufig angewendeten Kampfbegriff“ werden kann.<sup>819</sup> Von der diagnostizierten Krise ausgehend, wird der gesamte Geschichtsverlauf rückblickend gedeutet und enthält einen Blick auf die Vergangenheit, der nach den Gründen der gegenwärtigen Krisensituation sucht, sowie einen vorausschauenden Blick hinsichtlich möglicher Lösungsstrategien. Damit wird deutlich, dass der Krisenbegriff kein neutrales Beschreibungsmittel ist, sondern ein spezifischer hermeneutischer Schlüssel zur Interpretation von Wahrnehmungen.

Ausgehend von einer verbreiteten Fortschrittsgläubigkeit in der Aufklärung gewinnt der Begriff der Krise eine geschichtliche Eigendynamik und wird im ökonomischen Bereich im 19. Jahrhundert vor allem als Durchgangsstadium in einen folgenden, besseren Zustand betrachtet.<sup>820</sup> Dadurch wird er entschärft und zum Indikator von bloßen Übergangsphasen.<sup>821</sup> Erst die *Great Depression* und die Weltwirtschaftskrise führen diesbezüglich in den Wirtschaftswissenschaften zu einem Paradigmenwechsel.<sup>822</sup> Im Bereich der Geisteswissenschaften hat Ernst Troeltsch

<sup>816</sup> Vgl. Koselleck, R., Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ‚Krise‘, 204.

<sup>817</sup> Vgl. Imbriano, G., „Krise“ und „Pathogenese“ in Reinhart Kosellecks Diagnose über die moderne Welt, in: Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte 2 (2013), 38–48, 45.

<sup>818</sup> Koselleck, R., Kritik und Krise, 105.

<sup>819</sup> Koselleck, R., Art. Krise, 631.

<sup>820</sup> Vgl. Koselleck, R., Art. Krise I, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel 1971–2007, 1236–1241, 1237–1238.

<sup>821</sup> Vgl. Koselleck, R., Art. Krise I, 1237.

<sup>822</sup> Vgl. Nützenadel, A., Der Krisenbegriff der modernen Ökonomie, in: T. Mergel (Hrsg.), Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen (EBL-Schweitzer 21), Frankfurt am Main 2012, 47–58, 52: „Die Vorstellung, dass [...] Reiningungskrisen ein notwendiges

mit seiner Diagnose der „Krisis des Historismus“ das Konzept popularisiert.<sup>823</sup> Der Gang der Geschichte selbst offenbart für Ernst Troeltsch eine innere Krise, denn die Relativität alles Geschichtlichen trage in sich sowohl das Wissen um die Kontingenz und die Erschütterung aller Absoluta, zugleich aber auch den Blick auf die Kontinuitäten.<sup>824</sup> Damit markiert auch Troeltsch die Momente des Unwissen, der Erschütterung und der Sehnsucht nach Erlösung mit dem Krisenbegriff.<sup>825</sup> Weiterhin charakteristisch für die Verwendung des Konzepts „Krise“ im 20. Jahrhundert ist seine existenzphilosophische Ausweitung. Das Gefühl der Bedrohtheit und Fraglichkeit menschlicher Existenz rückt nun in den Vordergrund.<sup>826</sup> Zugleich mehren sich kulturkritische Schriften unter dem Stichwort „Krise“.<sup>827</sup>

Für unsere Analyse von Krisenverständnissen sind insbesondere die von Reinhart Koselleck vorgestellten drei semantischen Modelle von Interesse, wobei er anmerkt, dass diese nie in Reinform vorkommen. Die Geschichte kann demnach erstens als Dauerkrise verstanden werden. Damit habe jede Situation innerhalb der Geschichte den gleichen Entscheidungszwang.<sup>828</sup> Als solche Dauer- oder Zustandskategorie verweist die Krise auf ständig sich reproduzierende kritische Situationen oder entscheidungsschwangere Lagen. Sodann kann Krise, zweitens, als einmalig beschleunigender Vorgang im Sinne einer Epochenschwelle, die eine neue Zeit herbeiführt, verstanden werden. Koselleck nennt dies einen „iterativen Periodenbegriff“, weil sich diese Umbrüche wiederholend ereignen können. Eben jene Semantik ist es, die in den Wirtschaftstheorien des 19. Jahrhunderts vorherrscht. Zuletzt legt Koselleck die Betonung auf ein drittes Verständnis der Krise als finaler Krise, womit sie zu einem reinen Zukunftsbegriff wird; eine solche Krise ist nicht wiederholbar.

Offenbar gewinnt diese letzte, apokalyptische Dimension in Kosellecks eigenem Denken an Prominenz und reaktiviert die theologische Bedeutung der Krise als Endgericht. Koselleck selbst wendet ein, dass diese Sicht auf die Krise als Letztentscheidung psychologisch aus einer überzogenen Selbsteinschätzung des Menschen erklärt werden kann. Der Mensch neige dazu, seine eigene Lage immer als wichtiger als die vorangegangener Menschen und Epochen einzuschätzen;

---

Übel entwickelter Marktwirtschaften darstellten, erschien angesichts von Massenarbeitslosigkeit, Börsencrashes und dem Zusammenbruch der internationalen Wirtschafts- und Finanzordnung kaum noch überzeugend.“

<sup>823</sup> Vgl. *Savilla, J. M.*, Zwischen Normabweichung und Revolution – ‚Krise‘ in der Geschichtswissenschaft, in: C. Meyer/K. Patzel-Mattern/G. J. Schenk (Hrsg.), *Krisengeschichte(n). ‚Krise‘ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive* (Vierteljahresschrift Für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210), Stuttgart 2013, 145–172, 162.

<sup>824</sup> Vgl. *Troeltsch, E.*, Die Krisis des Historismus, in: *Neue Rundschau* 33, 1 (1922), 547–590, 573.

<sup>825</sup> Vgl. *Troeltsch, E.*, Die Krisis des Historismus, 589.

<sup>826</sup> Vgl. *Schnurr, G.*, Krise, in: G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 20 (20), Berlin, New York 1990, 61–65, 62.

<sup>827</sup> Vgl. *Koselleck, R.*, Art. Krise, 648.

<sup>828</sup> Vgl. *Koselleck, R.*, Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ‚Krise‘, 207–210.

gleichwohl handele es sich in der gegenwärtigen Welt dabei nicht um eine perspektivische Täuschung, sondern um eine tatsächliche Möglichkeit, das Ende der gesamten Menschheit herbeizuführen.<sup>829</sup> Die Funktion dieser Rhetorik zielt bei Koselleck auf die Suche nach Stabilisatoren, bei ihm versinnbildlicht durch das Katechon.<sup>830</sup> Die Rede von einer solchen letzten Krise unterbricht zum einen Fortschrittsutopien und eröffnet zum anderen einen kritischen Blick für Gefahren innerhalb der geschichtlichen Entwicklungen. Vor allem diese apokalyptische Imprägnierung verweist zugleich auf die christlich-theologische Färbung des Krisenbegriffs, und so kann berechtigt nach der inhärenten „Westlichkeit“ des Konzepts gefragt werden.<sup>831</sup>

Ein wesentlicher Punkt in Bezug auf die Krisenrhetorik ist meines Erachtens der Verweis auf das redende Subjekt und dessen Krisenwahrnehmung.<sup>832</sup> Wer von der Krise spricht, bezeichnet nicht einfach objektive Gegebenheiten, auch wenn es konkrete Anlässe hierzu geben kann, sondern interpretiert seine Zeit und Umwelt. Der einen Krise ist möglicherweise der anderen Chance; umso wichtiger ist es, die jeweiligen Kontexte zu beachten und darauf zu achten, wer warum und wann von der Krise spricht. Die Rede von der Krise dient dazu, die eigene Situation als be-

<sup>829</sup> Vgl. Koselleck, R., Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ‚Krise‘, 213.

<sup>830</sup> Vgl. Koselleck, R., Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ‚Krise‘, 216. Das Bild bezieht sich auf den 2. Thessalonicherbrief, wo es den Aufhalter oder Verzögerer des endzeitlichen Bösen beschreibt. Dieser ist demnach eine paradoxe Größe, weil er die Welt zwar vor dem Chaos rettet, damit aber zugleich die erhsehnte Parusie Christi verzögert. Zum Katechon vgl. Wenz, G., Katechon. Naherwartung und Zeitverzug in den neutestamentlichen Thessalonicherbriefen, in: *Kerygma und Dogma* 60, 4 (2014), 319–354.

<sup>831</sup> So wird Krise auch bei Oswald Spengler polemisch dafür genutzt, die Erfahrungen des Abendländers herauszuheben. Vgl. Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (Nachwort von Detlef Feiken), München 17/2006, 174–175: „Die Geschichte Westeuropas ist gewolltes, die indische ist widerfahrenes Schicksal. Im antiken Dasein spielen Jahre keine Rolle, im indischen kaum Jahrzehnte; für uns ist die Stunde, die Minute, zuletzt die Sekunde von Bedeutung. Von der tragischen Spannung historischer Krisen, wo der Augenblick schon erdrückend wirkt wie in den Augusttagen 1914, hätte weder ein Grieche noch ein Inder eine Vorstellung haben können. Aber solche Krisen können tiefe Menschen des Abendlandes auch *in sich* erleben, der echte Hellene nie“ [Hervorhebung im Original]. Dahinter steht die „ethnozentrische Ideologie“, dass nicht-westliche Gesellschaften keine Krisen kennen. Doch weisen ethnologische Forschungen darauf hin, dass dessen ungeachtet der Begriff sich auch als „travelling concept“ und zur Beschreibung anderer Kontexte eignen kann. Vgl. Beck, S./Knecht, M., *Jenseits des Dualismus von Wandel und Persistenz? Krisenbegriffe der Sozial- und Kultur-anthropologie*, in: T. Mergel (Hrsg.), *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen* (EBL-Schweitzer 21), Frankfurt am Main 2012, 59–76, 67.

<sup>832</sup> Vgl. auch Meyer, C./Patzel-Mattern, K./Schenk, G. J., *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive – Eine Einführung*, in: Dies. (Hrsg.), *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive* (Vierteljahresschrift Für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210), Stuttgart 2013, 9–23, 12–13. Vgl. aus psychologischer Sicht hierzu: Straub, J., *Der Begriff der Krise in der Psychologie*, in: C. Meyer/K. Patzel-Mattern/G. J. Schenk (Hrsg.), *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive* (Vierteljahresschrift Für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210), Stuttgart 2013, 27–66, 34.

sonders bedrohlich einzuschätzen. Sie fordert, vor allem wenn sie die Krankheitsmetaphorik aufnimmt, zu Gegenmaßnahmen auf und offenbart damit ihre normativen Implikationen. Sie inkorporiert damit eine grundsätzliche Ambivalenz zwischen Sehnsucht nach Stabilität und dem Potenzial für Wandlung. Wenn das die Krise diagnostizierende Subjekt sich nach dem Status vor der Krise zurücksehnt, übersieht es möglicherweise die Potenziale zum Wandel, die in der Krise ebenfalls liegen können.<sup>833</sup> Für die Identitätsbildung von Menschen sind Krisenerfahrungen geradezu unverzichtbar.<sup>834</sup>

Es ist bereits angeklungen, dass die Rede von der Krise einen Zweck verfolgt, sodass auch die Funktion des Krisendiskurses in den Fokus rücken muss. Schließlich bedeutet eine Krise nicht Ohnmacht, sondern den Schwebезustand, in dem eine Entscheidung *noch nicht* gefallen ist. Sie kann demnach gerade dazu ermuntern, nach Auswegen aus der Situation zu suchen. Dies trennt gemeinhin die Semantik von „Krise“ und „Katastrophe“.<sup>835</sup> Von der Krise zu sprechen ist machtvoll, weil es in ihr um Alles oder Nichts zu gehen scheint. Das verleiht denjenigen, die sie vorhersagen und diagnostizieren, eine herausgehobene Stellung und Autorität im Krisendiskurs.<sup>836</sup> Bereits durch die Thematisierung der Gefahr wird der Handlungsdruck gesteigert; deshalb vereinfacht die Krisenrhetorik komplexe Zusammenhänge und dringt auf das Evozieren von Emotionen.

Am Ende unserer begriffsklärenden Vorbemerkungen lässt sich zusammenfassend festhalten, dass eine „realistische“ und damit, wie oben besprochen, an der Empirie ausgerichtete und kritische Haltung, unausweichlich in die Kritik an gesellschaftlichen Zuständen wie auch an Theoremen führt. Eine solche Herangehensweise diagnostiziert Krisen, an deren Überwindung sie mitzuarbeiten bereit ist; gerade der vom Krisenbegriff eingeholte Schwebезustand des „Nicht mehr und Noch nicht“ widerspricht jeder Automatisierung und fordert zum Handeln

<sup>833</sup> Vgl. *Martschukat, J.*, „A man is not a man without work“. Von Wirtschaftskrisen und arbeitslosen Familienvätern in den 1930er Jahren, in: T. Mergel (Hrsg.), *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen* (EBL-Schweitzer 21), Frankfurt am Main 2012, 203–216, 204.

<sup>834</sup> Vgl. *Straub, J.*, Der Begriff der Krise in der Psychologie, 40: „Krisen sind keineswegs immer Anzeichen einer bestehenden oder sich ankündigenden Krankheit. Es setzt sich stattdessen mehr und mehr die Auffassung der Normalität, ja sogar der Unentbehrlichkeit oder Notwendigkeit, Produktivität oder Kreativität vieler psychosozialer Krisen durch.“

<sup>835</sup> Ansgar Nünning verweist darauf, dass das semantische Spektrum des Katastrophenbegriffs deutlich eingeschränkter sei und gerade nicht den Latenzcharakter des Krisenbegriffs beinhalte, Katastrophe lasse sich eher mit Ereignishaftigkeit und Unausweichlichkeit gleichsetzen. Vgl. *Nünning, A.*, Krise als Erzählung und Metapher. Literaturwissenschaftliche Bausteine für eine Metaphorologie und Narratologie von Krisen, in: C. Meyer/K. Patzel-Mattern/G. J. Schenk (Hrsg.), *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive* (Vierteljahresschrift Für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210), Stuttgart 2013, 117–144, 126–127.

<sup>836</sup> Vgl. *Giesen, B.*, Kassandras Melancholie und die Konstruktion von Gemeinschaftlichkeit, in: T. Mergel (Hrsg.), *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen* (EBL-Schweitzer 21), Frankfurt am Main 2012, 331–347, 344.

heraus. Auch die subjektive Komponente des eigenen Krisenempfindens einschließlich seiner normativen Implikationen gilt es nicht aus den Augen zu verlieren. Es stellt sich also immer die Frage: Wer redet wann und warum von der Krise? Dabei werden sich die unterschiedlichen Konnotationen und Semantiken des Krisenbegriffs als hilfreiches Instrumentarium erweisen, um Reinhold Niebuhrs Krisenrhetorik auf die Spur zu kommen.

### 3.2.2 Niebuhrs Krisenbewusstsein als Kontext für Reflections on the End of an Era

Den Krisenbegriff verwendet Niebuhr vor 1928 vor allem in Bezug auf die „soziale Frage“.<sup>837</sup> Zugleich verweist er aber bereits hier auf das ambivalente Verhalten der Kirchen in Fragen sozialer Gerechtigkeit.<sup>838</sup> Schon in *Does Civilization Need Religion?* ruft er die Krankheitsmetaphorik zur Beschreibung des Zustandes der Religion auf, um allerdings sogleich darauf hinzuweisen, dass sie kuriert werden könne.<sup>839</sup> Bis auf diese punktuellen Bezeichnungen spricht Niebuhr hier noch selten und unspezifisch von der Krise; das Konzept scheint für ihn noch keine überragende Bedeutung zu haben.<sup>840</sup> Niebuhrs Diagnose in *Does Civilization Need Religion?* bringt es auf den Punkt: „[T]he moment of crisis has not yet come“.<sup>841</sup> Die Kirchen würden die Möglichkeit einer drohenden Katastrophe nicht einmal in Erwägung ziehen, weil sie in der gegenwärtigen Gesellschaft keine fundamentalen Defizite erkennen.<sup>842</sup> Niebuhr hingegen ist zunehmend sensibilisiert für Fehlentwicklungen und nutzt die Konzepte „Krise“ und „Katastrophe“, zuweilen synonym, zur Beschreibung seiner Gegenwart, die für viele Zeitgenossinnen und Zeitgenossen keinen Anlass zur Sorge gibt.

Niebuhrs Krisenrhetorik weitet sich nach 1928 deutlich aus. Vornehmlich verwendet er nun den iterativen Krisenbegriff sowohl für wirtschaftliche als auch für politische Entwicklungen. Dabei ist er jedoch weniger optimistisch als klassische Wirtschaftstheorien, die die Krisen als Durchgangphasen hin zu einer besseren Gesellschaft oder prosperierenden Wirtschaft ansehen. Neben den konkret und persönlich erlebten Krisen des Kapitalismus beschreibt Niebuhr in den 1930er Jahren auch die internationalen politischen Entwicklungen, insbesondere

---

<sup>837</sup> Vgl. *Niebuhr, R., The Church and the Industrial Crisis*, 519–520; *Niebuhr, R., Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 88. In vergleichbarer Weise hatte ihn auch Walter Rauschenbusch verwendet in *Rauschenbusch, W., Christianity and the Social Crisis*.

<sup>838</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Religion Quiet or Disquiet?*, 220.

<sup>839</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?*, 4: „The sickness of faith in our day may be the senility which precedes death; on the other hand, it may be a specific malady which time and thought can cure.“

<sup>840</sup> So verwendet er den Krisenbegriff für den Scopes Trial von 1925 vgl. *Niebuhr, R., Timid Modernism*, 884 oder für ein Bekehrungserlebnis vgl. *Niebuhr, R., Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 23; 45.

<sup>841</sup> *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?*, 230.

<sup>842</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?* 234.

in England und Deutschland, des Öfteren als Krise.<sup>843</sup> Der vergleichende Blick nach Europa zeige zum einen, dass die dortige zivilisatorische Krise bereits weiter fortgeschritten sei als in Amerika, und biete damit zum anderen eine realistische Zukunftsprognose auch für die kommenden Entwicklungen in den Vereinigten Staaten.<sup>844</sup> Etwa bis in die Mitte der 1930er Jahre hinein gewinnt Niebuhrs Krisenbegriff eine apokalyptisch anmutende Dimension. Wie wir noch sehen werden, stellt dies die gedankliche Vorbereitung auf einen unausweichlichen zivilisatorischen Endkampf zwischen Faschismus und Sozialismus dar, der zwar nicht das Ende der Welt, mindestens jedoch den Untergang der bisherigen Zivilisation bedeuten werde. Im Kontext des Zweiten Weltkrieges, verstanden als Überlebenskampf der westlichen Demokratien, begreift Niebuhr die Krise sodann als „totale“ Krise; die theologische Prägung des Krisenbegriffs als göttliches Gericht wird nun prominent.

Niebuhrs Krisendiagnosen gelangen zu einem vorläufigen Höhepunkt in seinem 1934 veröffentlichten Buch *Reflections on the End of an Era*, das aus diesem Grund und in dieser Hinsicht unserer Beachtung bedarf. Wenn Niebuhr 1932 in *Moral Man and Immoral Society* umfassend den Liberalismus, säkularer wie religiöser Coleur, angreift, so steht hier bereits seine Krisendiagnose im Hintergrund. Sie ist der Grund für seine harsche Kritik. Das Krisenempfinden führt zu einem ernüchterten Blick auf die vorhandenen Krisenbewältigungsstrategien im Bereich von Politik und Kirchen, die Niebuhr den Weg ebnen zur Formulierung einer eigenen Position. Galt Niebuhrs Fokus in *Moral Man and Immoral Society* mehrheitlich politischen Fragen, thematisiert er in der Folge verstärkt die Beziehung von politischem Realismus zu theologischen Fragen und die Rolle des Christentums angesichts der Krisen seiner Zeit. *Reflections on the End of an Era* eignet sich in hervorragender Weise als Hauptquelle, um Niebuhrs Zeitempfinden und Krisendiagnose herauszuarbeiten, so dass wir aus diesem Grund den chronologischen Verlauf unserer Untersuchung unterbrechen und das Werk vorgängig betrachten.

*Reflections on the End of an Era* kann als eines der düstersten Bücher Niebuhrs und durch die Vielfalt der darin angesprochenen Themen als schwer greifbar empfunden werden.<sup>845</sup> Meines Erachtens tendiert die Forschung dazu, allzu schnell

<sup>843</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Crisis in British Socialism*, in: *The Christian Century* 48, 39 (1931), 1202–1204, 1202. Niebuhr spricht in Bezug auf England von der neuen National Government und dem Verlust der Wahlen für die Labour Party in England 1931 als Ende des parlamentarischen Sozialismus.

<sup>844</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Germany – A Prophecy of Western Civilization*, in: *The Christian Century* 49, 9 (1932), 287–289.

<sup>845</sup> Ronald Stone zufolge hat Niebuhr dieses Buch ihm gegenüber kurz vor seinem Tode verleugnet; es zähle deshalb nicht zu den permanenten Aspekten seines Werks vgl. Stone, R. H., *Optimism, Pessimism, and Religious Faith*, <http://www.politicaltheology.com/blog/optimism-pessimism-and-religious-faith-ronald-stone/>, <31.08.2018>. Gleichwohl scheint die von Stone angeführte Quelle meines Erachtens nicht solch weitreichende Schlussfolgerungen zuzulassen. In dem Brief, den er als Beleg anführt, spricht Niebuhr lediglich davon, dass das Buch zu sehr

über das Werk hinwegzugehen. Damit schließe ich mich Jeremy Sabellas Einschätzung an, dass es sich bei *Reflections on the End of an Era* um ein grundlegendes Werk in der Formation von Niebuhrs Denken handelt.<sup>846</sup> Das Buch reformuliert Gedanken, die Niebuhr im April 1933 als Taylor Lectures unter dem Titel „Christianity in a Decadent Civilization“ in Yale vorgetragen hat.<sup>847</sup> Niebuhr erarbeitet einen Großteil des später in New York fertiggestellten Buches während seines sechswöchigen Aufenthaltes in England im Mai und Juni 1933; eine Woche verbringt er auch in Deutschland.<sup>848</sup> Die Eindrücke dieser Reisen prägen sich in sein Buch ein und verschärfen für Niebuhr die Frage nach der Rolle des Christentums im politischen Bereich. In einer Vielzahl von Artikeln des Jahres 1933 verarbeitet er insbesondere die politischen Entwicklungen in Deutschland.<sup>849</sup>

*Reflections on the End of an Era* besteht aus einer Reihe von Aufsätzen, die sich teils zunächst politischen und soziologischen Analysen widmen und teils sodann die hierdurch gewonnenen Erkenntnisse explizit theologisch interpretieren. Damit folgt Niebuhr letztlich dem Vorbild Paul Tillichs, bei dem er einen ähnlichen Zugang zu gesellschaftlichen Problemen bereits 1932 lobend hervorhebt.<sup>850</sup> In seinem Vorwort, verfasst im Dezember 1933, stellt Niebuhr das verbindende Element wie folgt heraus: „The basic conviction which runs through them is that the liberal culture of modernity is quite unable to give guidance and

---

von der marxistischen Apokalypse beeindruckt gewesen sei. Vgl. Stone, R. H., Reinhold Niebuhr. Prophet to Politicians, Nashville 1972, 264–265.

<sup>846</sup> Vgl. Sabella, J. L., Establishment Radical. Assessing the Legacy of Reinhold Niebuhr's Reflections on the End of an Era, in: Political Theology (2016), 1–22. Da wir uns der Entfaltung von Niebuhrs theologischem Programm zu einem späteren Zeitpunkt zuwenden werden und sich in den *Reflections on the End of an Era* lediglich Vorformen hiervon finden, kommen die theologischen Gedanken des Werks hier nur punktuell in den Blick.

<sup>847</sup> Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 147–148. Das Vortragsmanuskript ist nicht erhalten geblieben. Niebuhr hat es seinem Bruder H. Richard jedoch zu lesen gegeben, und in Teilen lässt sich aus H. Richard Niebuhrs Antwort auf den Inhalt zurückschließen. Vgl. Niebuhr, H. R., Brief an Reinhold Niebuhr, 9. März 1933, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58.

<sup>848</sup> Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 147–150.

<sup>849</sup> Vgl. Niebuhr, R., Germany: Two Views. Rez. Edgar Ansel Mowrer, Germany Puts the Clock Back; Oswald Garrison Villard, The German Phoenix, in: The World Tomorrow 16, 14 (1933), 330; Niebuhr, R., Why German Socialism Crashed, in: The Christian Century 50, 14 (1933), 451–453; Niebuhr, R., A Reorientation of Radicalism, in: The World Tomorrow 16, 19 (1933), 443–444; Niebuhr, R., Notes from a Berlin Diary, in: The Christian Century 50, 27 (1933), 872–873; Niebuhr, R., The Opposition in Germany, in: The New Republic 75, 969 (1933), 169–171, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., The Opposition in Germany, in: E. Sifton (Hrsg.), Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics (Library of America 263), New York 2015, 600–605; Niebuhr, R., Religion and the New Germany, in: The Christian Century 50, 26 (1933), 843–845; Niebuhr, R., Germany Must Be Told!, in: The Christian Century 50 (1933), 1014–1015; Niebuhr, R., A New Strategy for Socialists, in: The World Tomorrow 16, 21 (1933), 490–492; Niebuhr, R., The Germans. Unhappy Philosophers in Politics, in: The American Scholar 2, 4 (1933), 409–419; Niebuhr, R., The Germany of Hitler. Rez. Adolf Hitler, My Battle; World Committee for the Victims of German Fascism (Hrsg.), The Brown Book of Hitler; o. V., Germany, Twilight or New Dawn?, in: The World Tomorrow 16, 25 (1933), 598–599.

<sup>850</sup> Vgl. Niebuhr, R., Eternity and Our Time, 596.

direction to a confused generation which faces the disintegration of a social system and the task of building a new one.“<sup>851</sup> Niebuhr hat hier die Funktion seiner Krisendiagnose vorweggenommen, denn sie dient ihm zur Suche nach Orientierung. Die zügige Veröffentlichung dieser Artikel, die seines Erachtens weiterer und systematischerer Durchdringung bedürften, begründet Niebuhr mit „the urgency of the issues which our generation faces“.<sup>852</sup> Seine vorgestellte Antwort auf die Krise der Moderne beschreibt er als „political radicalism with a more classical and historical interpretation of religion“.<sup>853</sup> Zugleich nimmt Niebuhr vorweg, dass er wenig hoffnungsvoll ist, dass seine Äußerungen breites Wohlwollen finden werden: „It will satisfy neither the liberals in politics and religion, nor the political radicals nor the devotees of traditional Christianity. These reflections are therefore presented without much hope that they will elicit any general concurrence.“<sup>854</sup> Ein Rezensent bestätigt diese Prognose im Nachhinein, wenn er sagt: „Mr. Niebuhr has accomplished the fairly difficult feat of writing a book which will suit nobody; and those who are most like him – economic radicals and undogmatic theologians – will probably be least pleased of all.“<sup>855</sup>

### 3.2.3 Niebuhrs Modernedeutung: Zivilisation und Kultur in der Krise

#### 3.2.3.1 Vorbemerkung zur Begrifflichkeit

Die einzelnen Abschnitte von *Reflections on the End of an Era* beschäftigen sich mit unterschiedlichen Aspekten der westlichen Moderne, der Organisation ihrer Strukturen und ihren geistigen Grundlagen. Um seine kritische Diagnose angemessen verstehen zu können, müssen wir zunächst die für Niebuhr spezifische terminologische Unterscheidung von moderner „Zivilisation“ (civilization) und „Kultur“ (culture) genauer betrachten – eine Aufgabe, der sich die Forschung meinem Eindruck nach bislang nicht gestellt hat. Der Begriffsgebrauch wird sich als zentral für Niebuhrs Denken erweisen und uns auch im Fortgang unserer Untersuchung immer wieder begegnen.

Ursprünglich bezeichnen sowohl das im Deutschen gebräuchlichere „Kultur“ wie auch die französische und englische Neubildung „civilisation“ gemeinsam „die Gesamtheit des menschlichen Wirkens an sich selbst, an anderen Menschen und an der umgebenden Natur“.<sup>856</sup> Dass zwei Begriffe hierfür verwendet wurden, war „ein sprachgeschichtlicher Zufall“, und erst im 20. Jahrhundert werden im Deut-

<sup>851</sup> Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, ix.

<sup>852</sup> Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, ix.

<sup>853</sup> Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, ix.

<sup>854</sup> Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, ix–x.

<sup>855</sup> Davis, E., *A Herald of the New Barbarism*. Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *The Saturday Review of Literature* 10, 34 (1934), 533; 535.

<sup>856</sup> Fisch, J., Art. Zivilisation, Kultur, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Studienausgabe, Bd. 7, Stuttgart 2004, 679–774, 680.

schen Differenzierungsversuche virulent.<sup>857</sup> Während die strenge Unterscheidung demnach für den englischsprachigen Raum generell unüblich ist und dort beide Begriffe im Allgemeinen synonym verwendet werden, steht Niebuhr mit seiner Differenzierung in einer deutschen Begriffstradition.<sup>858</sup> Als das Fortschrittsdenken im 20. Jahrhundert in die Krise gerät, eignet sich die Abkoppelung beider Begriffe dazu, alle als negativ empfundenen Aspekte an den Zivilisationsbegriff zu binden.<sup>859</sup> Somit intendiert die Gegenüberstellung von „Zivilisation“ und „Kultur“ tendenziell eine Abwertung der Zivilisation.<sup>860</sup> Eine besonders schroffe Antithese findet sich in Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*, wo Zivilisation als Folge der Kultur verstanden wird, genauer gesagt als eine Degeneration einer einst lebendigen Kultur.<sup>861</sup> Es ist meines Erachtens überaus wahrscheinlich, dass Niebuhr die begriffliche Unterscheidung von Spengler übernimmt, wenngleich immer wieder auf die Schwierigkeit eines Aufweises direkter Abhängigkeits- und Rezeptionsverhältnisse hingewiesen werden muss. Neben Spenglers Analyse ist Niebuhr in den 1920er Jahren auch mit Albert Schweitzers *Kulturphilosophie* bekannt, schließt sich aber nicht dessen Ablehnung der Gegenüberstellung von „Zivilisation“ und „Kultur“ an, sondern behält die Unterscheidung bei<sup>862</sup> – mehr noch: Die Begriffe werden zu wichtigen Chiffren in seiner eigenen Modernedeutung.

Niebuhr bezeichnet mit „Zivilisation“ und „Kultur“ zwei verschiedene Aspekte der modernen Welt. Am prägnantesten bringt er dies in dem späteren Artikel „A Faith for History’s Greatest Crisis“ von 1942 auf den Punkt, wenngleich die dort bezeichnete Sache bereits in den *Reflections on the End of an Era* im Hintergrund steht. Der Anschaulichkeit halber werden wir die dortigen Metaphern bereits jetzt aufgreifen. Niebuhr schiebt darin: „Civilization is the body of a culture.

<sup>857</sup> Fisch, J., Art. Zivilisation, Kultur, 681.

<sup>858</sup> Vgl. Perpeet, W., Art. Kultur, Kulturphilosophie, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel 1971–2007, 1309–1324, 1319.

<sup>859</sup> Vgl. Fisch, J., Art. Zivilisation, Kultur, 680–681.

<sup>860</sup> Vgl. Bollenbeck, G., Art. Zivilisation, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 1971–2007, 1365–1379, 1370.

<sup>861</sup> Vgl. Spengler, O., Der Untergang des Abendlandes, 43–44. Vgl. Spengler, O., Der Untergang des Abendlandes, 143: „Ist das Ziel erreicht und die Idee, die ganze Fülle innerer Möglichkeiten vollendet und nach außen hin verwirklicht, so *erstarrt* die Kultur plötzlich, sie stirbt ab, ihr Blut gerinnt, ihre Kräfte brechen – sie wird zur *Zivilisation*.“

<sup>862</sup> Beide Bände, *Civilization and Ethics* sowie *The Decay and The Restoration of Civilization* von Albert Schweitzers Kulturphilosophie erschienen in englischer Übersetzung 1923 und werden von Niebuhr explizit aufgegriffen in Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 192. Schweitzer lehnt darin die Unterscheidung von Kultur und Zivilisation ab, da die Begriffe synonym verwendet würden. Der Zivilisationsbegriff sei der Versuch, dem ethischen Kulturbegriff einen nichtethischen Begriff gegenüberzustellen. „Man rede von ethischer und nichtethischer Kultur oder von ethischer und nichtethischer Zivilisation, aber nicht von Kultur und Zivilisation.“ Vgl. Schweitzer, A., Kulturphilosophie. Bd I: Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Bd II: Kultur und Ethik (mit einem Nachwort von Claus Günzler) (Beck’sche Reihe 1150), München 2007, 35.

Culture is the spirit of a civilization.<sup>863</sup> Zivilisation bezeichnet demnach für Niebuhr die äußeren Formen gesellschaftlichen Lebens, wie sie sich in politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen finden.<sup>864</sup> Kultur umfasst hingegen die geistigen Bereiche von Philosophie, Bildung, Kunst und auch Religion.<sup>865</sup> Eine zusammenfassende englische Bezeichnung, die zumeist unter dem Begriff *civilization* vorgenommen wird, hält Niebuhr für irreführend; er schließt sich daher der seines Erachtens präziseren Begriffsdifferenzierung Spenglers an.<sup>866</sup> Kulturen treten bei Spengler in ihre Endphase in Form der Zivilisation ein, bevor sie gänzlich absterben und Raum für neue Kulturen machen; es handelt sich hierbei um ein striktes Nacheinander. Für Niebuhr hingegen ist das Verhältnis etwas komplexer, indem zwar eine Zivilisation eine gewisse Kultur hervorbringt, zugleich aber die Kultur wiederum auf die Zivilisation zurückwirkt.<sup>867</sup> Im besten Fall handelt es sich um ein spannungsvolles Verhältnis zwischen Zivilisation und Kultur. Niebuhr folgt Spengler in der Übertragung organischer Vorstellungen auf die Konzepte Zivilisation und Kultur; sie seien mit einem Lebenswillen ausgestattet, der sich in einen „Willen zur Macht“ verwandeln könne.<sup>868</sup>

### 3.2.3.2 Niebuhrs Analyse moderner Zivilisation

Bereits der die *Reflections on the End of an Era* eröffnende Beitrag ist betitelt mit „The Life and Death of Civilizations“ und folgt darin Spenglers Vorstellung, dass Zivilisationen einen Lebenszyklus durchlaufen. Schon zeitgenössische Kritiker lehnen diese Zuschreibung als zu starr ab. So reagiert Elmer Voelkel in seiner Rezension auf die „Schwarz-Weiß-Malerei“ Niebuhrs mit dem Hinweis: „Civilizations are not born and they do not die. Rather, to change the figure and to use his

<sup>863</sup> Niebuhr, R., A Faith For History's Greatest Crisis, in: Fortune 26, 1 (1942), 99–100; 122–131, 100, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., A Faith for History's Greatest Crisis, in: C. C. Brown (Hrsg.), A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews, Philadelphia 1992, 3–15.

<sup>864</sup> Milenko Andjelic will den Unterschied zwischen Niebuhrs und Rauschenbuschs Zivilisationskonzept darin sehen, dass es bei Niebuhr „die Welt in ihrer Pluralität von Kulturen, und nicht die westlichen Länder und ihre christliche Kultur“ bezeichne. Andjelic, M., Christlicher Glaube als prophetische Religion, 184 [Hervorhebung im Original]. Vor dem Hintergrund der hier von mir gebotenen Auslegung zeigt sich anhand von Andjelic's Interpretation meines Erachtens die Problematik, nicht auf die konkrete Begriffsverwendung Niebuhrs, mindestens bei solch markanten Konzepten wie Zivilisation und Kultur, zu achten.

<sup>865</sup> Vgl. Niebuhr, R., A Faith For History's Greatest Crisis, 100.

<sup>866</sup> In seiner Rezension zu dem Buch *Civilization* des britischen Kunsthistorikers Clive Bell merkt Niebuhr an: „We ought incidentally get more clarity on terminology. Spengler thinks Greece had a culture without a civilization and Rome a civilization without a culture. His definition of civilization as preoccupation with extensive rather than intensive values is the very opposite of that implied in Clive Bell's treatise, and in many respects more accurate. Bell is really writing not about civilization but ‚Kultur‘.“ Niebuhr, R., An Artist's Civilization. Rez. Clive Bell, Civilization, in: The World Tomorrow 11, 12 (1928), 521.

<sup>867</sup> Vgl. Niebuhr, R., A Faith For History's Greatest Crisis, 100.

<sup>868</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 6.

own metaphor, portions of the garment of society are worn out, or cut out, and new pieces are sewed on.<sup>869</sup> Niebuhr hingegen sieht die gegenwärtige kapitalistisch geprägte Zivilisation bereits in einem Auflösungsprozess, der, wenn er sich auch noch verzögern könne, doch unaufhaltbar seinem Ende entgegenziele. Niebuhrs Perspektive auf den unweigerlichen Untergang der kapitalistischen Zivilisation in den *Reflections on the End of an Era* ist neben Spenglers Einfluss auch durch die marxistische Geschichtssicht geprägt.<sup>870</sup> Vor allem in den frühen 1930er Jahren lässt sich eine intensive, wenn auch kritische gedankliche Auseinandersetzung mit dem Marxismus aus Niebuhrs Publikationen herauslesen.<sup>871</sup> Während er dessen Dogmatismus und Religionskritik ablehnt und ihn selbst als eine Form der Religion begreift, gesteht er ihm zu, wichtige prophetische und realistische Einsichten und Elemente in die zeitgenössischen Debatten einzubringen. Vorausblickend sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass sich Niebuhr spätestens im 1943 veröffentlichten zweiten Band seines anthropologischen Hauptwerks *The Nature and Destiny of Man* von dem natürlichen und deterministischen Geschichtsbild Spenglers ab- und Arnold Toynbees alternativer Interpretation zuwenden wird.<sup>872</sup>

Niebuhr hat vornehmlich die „westliche Zivilisation“ im Auge und macht damit deutlich, dass sein Zivilisationsbegriff und der damit verbundene Modernebegriff zwar übernational, aber nicht universal sind. Die Vereinigten Staaten gelten ihm als die neue imperialistische Großmacht dieser Zivilisation.<sup>873</sup> Zugleich bedeute dies nicht, dass sich der Zustand der modernen Welt an Amerika ablesen lasse. Vielmehr lasse sich am gegenwärtigen Zustand Deutschlands (zu Beginn der

<sup>869</sup> Voelkel, E. E., A Study in Black and White. Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *The Christian Century* 51, 22 (1934), 725–727, 725.

<sup>870</sup> Auch Ronald Stone betont den hier am deutlichsten hervorstechenden Einfluss des Marxismus auf Niebuhr; vgl. Stone, R. H., Reinhold Niebuhr, 98.

<sup>871</sup> Bereits in *Does Civilization Need Religion?* kommt der Marxismus bei Niebuhr punktuell in den Blick, allerdings ausschließlich negativ konnotiert und in Verbindung mit Stichworten wie „illusorisch“ und „zynisch“; eine intensive Auseinandersetzung erscheint bis zu diesem Zeitpunkt eher unwahrscheinlich. Demgegenüber lässt sich aus dem 1932 erscheinenden *Moral Man and Immoral Society* eine intensive Auseinandersetzung mit dem Gedankengut von Karl Marx, insbesondere mit dessen Kapitalismuskritik, herauslesen. Schriften von Marx, Engels, Trotsky und Lenin werden zitiert. Von Marx hat Niebuhr *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* in englischer Übersetzung gelesen. Auch Ursula Niebuhrs (leider unvollständige) Zusammenstellung der Niebuhr'schen Privatbibliothek belegt, dass das Ehepaar Schriften von Marx besaß. Vgl. Niebuhr, U. M., Books Used by Reinhold and Ursula Niebuhr in the Thirties and Forties, ohne Datum (Manuskript), Burke Library at Union Theological Seminary in the City of New York, 23. Der US-amerikanische Philosoph Sidney Hook hat als ausgewiesener Marx-Kenner dessen Gedanken in den Vereinigten Staaten verbreitet. Sein Buch *Towards the Understanding of Karl Marx* von 1933 wurde in dem Kreis der Intellektuellen, in dem sich Reinhold Niebuhr bewegt, gelesen und intensiv besprochen. Vgl. Edwards, M. T., *The Right of the Protestant Left*, 32.

<sup>872</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 302–303. Vgl. hierzu Kapitel 4.2.4.5 Der größere Zusammenhang: Aufstieg und Fall von Kulturen und Zivilisationen.

<sup>873</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Awkward Imperialists*, in: *The Atlantic Monthly* 145, 5 (1930), 670–675, 670.

1930er Jahre) der Zustand der westlichen Zivilisation in Gänze komprimiert erkennen; dies zeichnet ein düsteres Bild.<sup>874</sup> Doch bereits der Erste Weltkrieg hat Niebuhrs Perspektive laut eigener Aussage verändert. Habe er zuvor „Zivilisation“ mit der Reich-Gottes-Vorstellung gleichgesetzt, habe er hernach verstanden, dass Zivilisation nicht allein positive Entwicklungen umfasse, sondern in gleichem Maße negative und gefährliche Aspekte beinhalte.<sup>875</sup> Die moderne Zivilisation sei Niebuhr zufolge endgültig im 18. Jahrhundert entstanden.<sup>876</sup> Im Vergleich zum langen Bestand des vorangegangenen Feudalismus und der mittelalterlichen Kultur, die Niebuhr in gewisser Weise in der römisch-katholischen Kirche fortbestehen sieht, sei die moderne Zivilisation damit durch ihr kurzes Bestehen gekennzeichnet.<sup>877</sup> Die Krankheit moderner Zivilisation sei ihr, so Niebuhr, inhärent.<sup>878</sup> In dieser Krankheitsmetaphorik stellt Niebuhr auch seine Ansicht dar, dass es nicht möglich sei, eine Genesung herbeizuführen, sondern dass die moderne Zivilisation in dieser Form unweigerlich ihren Tod finden müsse – seine Beschreibung ist hier offenbar von der Vorstellung einer letzten Krise dieser Zivilisation geprägt, die sodann durch eine neue ersetzt werden wird. Das fundamentale Problem der Zivilisation liege in der ungerechten Verteilung des Privateigentums und damit in ungleichen Machtverhältnissen, die zu verschärften sozialen Ungerechtigkeiten führten.<sup>879</sup> Die ganze Absurdität des gegenwärtigen Systems sieht Niebuhr im Börsencrash von 1929 offenbart: „That unqualified rights of property are finally developed to the point of absurdity in our kind of civilization is apparent when a broker engages, let us say, in short-selling operations on the stock market, a proceeding which can be negotiated by orders over the phone and which results in no useful gain to society but may result in the amassing of great wealth on the part of the individual.“<sup>880</sup> Zugleich mache in der Logik des Kapitalismus die massenhafte Produktion von Gütern deren massenhaften Konsum zur Voraussetzung, was jedoch durch die ungleiche Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums nicht er-

<sup>874</sup> Zu Deutschland als Verkörperung westlicher Zivilisation in Miniatur vgl. *Niebuhr*, R., *What the Future Holds in Store for Us*. Rez. Eugen Diesel, *Germany and the Germans*, in: *The World Tomorrow* 14, 6 (1931), 203.

<sup>875</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *What the War Did to My Mind*, 1162: „I identified civilization with the kingdom of God. Now I saw how civilization was enlarging the areas of conflict, increasing the units of battle and sharpening the tools of destruction. Civilization was not a victory of the human spirit over nature. It was only partly that. It was also the arming of the brute in man.“

<sup>876</sup> In seinem späteren Hauptwerk *The Nature and Destiny of Man* wird Niebuhr in kultureller Hinsicht die fundamentale Bedeutung der „Renaissance“ herausstellen, wonach der Aufklärung des 18. Jahrhunderts lediglich eine untergeordnete Bedeutung zukomme. Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Destiny*, 165. In den *Reflections on the End of an Era* stellt Niebuhr zwar die Kritik durch „Renaissance“ und „Reformation“ heraus, der Feudalismus sei aber erst durch die Naturwissenschaften und den Industrialismus des 19. Jahrhunderts endgültig untergegangen. Vgl. *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 66–67.

<sup>877</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 65–69.

<sup>878</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 2.

<sup>879</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 24.

<sup>880</sup> *Niebuhr*, R., *Property and the Ethical Life*, in: *The World Tomorrow* 14, 1 (1931), 19–21, 20.

reicht werde.<sup>881</sup> Damit erweise sich das gegenwärtige Wirtschaftssystem von vornherein als defizitär und dem Untergang geweiht. Die übersättigten Märkte der *Great Depression* zeigen für Niebuhr die Senilität des Systems an.<sup>882</sup>

Als weiteres Merkmal der modernen Zivilisation nennt Niebuhr ihren mechanischen Charakter.<sup>883</sup> Dieser führe dazu, dass die einst „organische“ Beziehung zwischen Mitmenschen verloren gegangen sei.<sup>884</sup> Niebuhr denkt hier an die maschinisierten und automatisierten Produktions- und Kommunikationsprozesse. Einerseits erweiterten sie zwar die Möglichkeiten und Räume zum Austausch und zur Kooperation, andererseits würden die sozialen Beziehungen, indem sie weitläufiger würden, auch unpersönlicher. Zudem sieht Niebuhr den unpersönlichen Charakter der modernen Zivilisation im Großstadtleben wie in New York inkarniert. Eine gewisse Melancholie und Sehnsucht nach einem einfacheren, „organischeren“ Leben klingt in Aussagen Niebuhrs wie der folgenden durch: „The modern urban man, shuttling between his office and his apartment, is hardly as significant a person as a traditional peasant in his village community.“<sup>885</sup> Die Mechanismen und abstrakten Beziehungsgefüge des sozialen Systems führen laut Niebuhr dazu, dass die in ihnen operierenden egoistischen und imperialen Interessen und Impulse des Systems verschleiert werden. Die geregelten mechanischen Abläufe erwecken den Eindruck, alles sei rational geordnet: „It is this mechanism which has deceived the prophets and wise men of our era in regard to the actual nature of human life. [...] It [...] hides the fact that these relations are actually the product, not of mind and conscience but of power and impulse.“<sup>886</sup> Selbst den Machthabenden in modernen Gesellschaften – Niebuhr spricht von Oligarchen – sei ihr Machthunger gar unbewusst, da sie im Gegensatz zu Herrschenden früherer Zeiten nicht mit dem Schwert regierten, sondern durch Betreiben einer Bank oder einer Fabrik.<sup>887</sup> Die vorherrschende Macht sei demnach nicht mehr politisch und mit offener Gewaltanwendung verbunden, sondern wirtschaftlicher Art. Die Illusionen des modernen Oligarchen verdeutlicht Niebuhr mit einem Beispiel: „All bloodshed is abhorrent to him. The lust of power and the imperial impulse may prompt his actions but they express themselves subconsciously rather than consciously. He is not fully conscious of life’s brutalities. He may tenderly send his

<sup>881</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 24. Vgl. auch *Niebuhr*, R., *The Crisis of Society*, in: *The Congregationalist and Herald of Gospel Liberty* 116, 35 (1931), 1157–1159, 1158: „In other words, we have produced an industrial civilization which is more efficient in the production of goods than in the distribution of them.“

<sup>882</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 28.

<sup>883</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 3–4.

<sup>884</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Mechanical Men In a Mechanical Age*, in: *The World Tomorrow* 13, 12 (1930), 492–495, 493, neu abgedruckt als: *Niebuhr*, R., *The Spiritual Life of Modern Man*, in: R. H. Stone (Hrsg.), *Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age* by Reinhold Niebuhr, New York 1968, 67–76.

<sup>885</sup> *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 100.

<sup>886</sup> *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 3–4.

<sup>887</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 10–11.

family to escape the winter's cold on the sands of Palm Beach while his workers starve to death amid the social confusion of an economic depression.<sup>888</sup>

Eine Zivilisation neige sich, meint Niebuhr, ihrem Ende entgegen, wenn sie neue Entwicklungen nicht mehr produktiv aufnehmen könne – dies ist ein Gedanke, der auch in den geschichtstheologischen Ausführungen in Niebuhrs Hauptwerk *The Nature and Destiny of Man* wiederkehren wird. Diese Zivilisation müsse langfristig einem neuen System weichen, das den neuen Anforderungen gerecht werden könne.<sup>889</sup> Die sich unweigerlich in einer Gesellschaft ergebenden Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten führten letztlich zur Formation eines Widerstandes gegen das System. Die Krise des Kapitalismus hebe das bestehende soziale Ungleichgewicht und die damit verbundenen ungleichen Machtverhältnisse zunächst nicht auf, sondern bringe diese umso deutlicher zu Tage.<sup>890</sup> Könnten die Missstände ausgeglichen werden, bestünde demnach im Grundsatz die Möglichkeit, den Untergang zu verhindern. Dies würde jedoch voraussetzen, dass die Machthabenden dies rational einsähen und willens wären, ihre Macht zu beschränken. Dies überschätze wiederum die Leistungsfähigkeit der Vernunft gegenüber dem menschlichen Egoismus – der Untergang ist unter diesen Bedingungen unvermeidlich.

Niebuhr sieht den Untergang jeglicher Zivilisationen darin grundgelegt, dass sie einerseits ihre Zeit überlebt haben, und andererseits darin, dass sie Feinde hervorbringen, welche sich anschicken, die Zivilisation zu Fall zu bringen: „Civilizations, like men and beasts, perish partly because they grow old and feeble and partly because they are slain by those whose enmity they have deserved by their ruthlessness.“<sup>891</sup> Dieses Endgericht einer Zivilisation sieht Niebuhr herannahen einerseits durch die faschistischen Tendenzen der ihm gegenwärtigen politischen Welt und andererseits in dem Widerstand derjenigen „Klassen“, welche gegen die Ungerechtigkeiten der Zivilisation aufbegehren. Es ist nur konsequent, dass Niebuhr die Gegner/-innen der Zivilisation mit dem klassischen Gegenbegriff als „Barbaren“ bezeichnet.<sup>892</sup> Sie werden von eben jener Zivilisation hervorgebracht, an der sie das – von ihr selbst verschuldete – Gericht vollziehen.<sup>893</sup>

<sup>888</sup> Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 11.

<sup>889</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 32.

<sup>890</sup> Vgl. Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 3–4.

<sup>891</sup> Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 31.

<sup>892</sup> Vgl. zur „Barbarei“ die Kapitel „The Executors of Judgment“, „The Peril of Barbarism in the Spirit of Vengeance“ in Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 137–148; 163–189. Vgl. auch Niebuhr, R., Synthetic Barbarism, Christianity and Power Politics, New York 1952, 117–130, ursprünglich erschienen als: Niebuhr, R., Synthetic Barbarism, in: The New Statesman and Nation 18, 446 (1939), 368–369.

<sup>893</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation, Introduction by Robin W. Lovin (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 1996, 298: „[T]he peril of barbarism [...] has grown out of the decadence of our civilization.“

In seinem Artikel „The Crisis of Society“ von 1931 beschreibt Niebuhr den Zustand der Gesellschaft (hier gleichbedeutend mit „Zivilisation“) als ein Wettrennen zwischen Bildung oder Katastrophe, Rettung oder Untergang.<sup>894</sup> Auch ein Jahr später skizziert er die Alternativen in dem Artikel „Catastrophe or Social Control“: In der gesellschaftlichen Krise bestehe zwar Hoffnung auf einen Wandel des ungesunden Wirtschaftssystems hin zu Formen, die soziale Gerechtigkeit fördern – Sozialismus –, doch sieht er eine größere Gefahr, dass die Krise faschistische Tendenzen befördert: „Such financial crises as the present are more productive of fascist tendencies than of communist revolutions, as long as the middle classes maintain their present power.“<sup>895</sup> Dieser konservative bis reaktionäre Kurs hat sich für Niebuhr in den Wahlen von 1931 in Großbritannien gezeigt und selbstverständlich auch im Aufbäumen des Faschismus in Deutschland.<sup>896</sup> Sah Niebuhr also nur wenige Jahre zuvor die Möglichkeit gesellschaftlichen Wandels, welche die Zerstörung der kapitalistischen Zivilisation abwenden könnte, hält er nun den Untergang für beschlossen.<sup>897</sup> Auch die Reformmaßnahmen Präsident Roosevelts unter dem *New Deal* ändern Niebuhrs Perspektive nicht, da sie ihm nicht weit genug reichen und den kapitalistischen Wirtschaftskreislauf seines Erachtens nicht unter eine ausreichende Kontrolle stellen.<sup>898</sup> Zeitgenössische Kritiker sehen Niebuhrs Prognose des Untergangs zu drastisch und sind zuversichtlicher als er, dass Roosevelts Programm diesen aufhalten könne.<sup>899</sup>

Auf den Untergang der kapitalistischen Zivilisation folgt für Niebuhr jedoch in dieser Phase seines Denkens unweigerlich entweder der Faschismus – ein letztes Aufbäumen des Kapitalismus<sup>900</sup> – oder der Sozialismus. Am Ende des Zyklus steht für ihn stets eine sozialistische Ordnung, die im besten Fall noch rechtzeitig durch eine Revolution etabliert werde, die die Herrschaft des Faschismus verhin-

<sup>894</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Crisis of Society*, 1157: „[T]he crisis of our society may be literally described as a race between education and catastrophe.“ Vgl. auch Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 111–112.

<sup>895</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 189.

<sup>896</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 215–216.

<sup>897</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Property and the Ethical Life*, 20.

<sup>898</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 80.

<sup>899</sup> Vgl. Voelkel, E. E., *A Study in Black and White*, 726.

<sup>900</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 52. In der Krise würden die Machthabenden ihre Privilegien erhalten wollen und im Zweifelsfall sonst undenkbbare Allianzen eingehen, sofern diese dem Machterhalt dienen; vgl. Niebuhr, R., *Catastrophe or Social Control? The Alternatives For America*, in: *Harper's Magazine* 165, 6 (1932), 114–118, 117; Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 115. Der Faschismus sei das Delirium eines sterbenden sozialen Systems; vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 53. Er sei der Versuch, politische Macht zu konsolidieren und die Kritikmöglichkeiten innerhalb eines demokratischen Systems auszuschalten, sodass die Macht nicht in die Hände der Benachteiligten und Armen fallen könne; vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 54. Dadurch verschwinde die letzte Möglichkeit, bestehende Konflikte auf demokratischem Wege zu lösen. Vielmehr könnten demokratische Mittel instrumentalisiert werden, um die Demokratie selbst auszuhebeln; vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 59.

dere. Niebuhr betont, dass demokratische Methoden hierbei nicht bis zur letzten Stunde der Krise durchzuhalten seien.<sup>901</sup> Im ungünstigsten Fall jedoch – siehe Deutschland – münde die letzte Krise des Kapitalismus in die Schrecken des Faschismus, die sodann erst im unweigerlich zu führenden Krieg besiegt und durch den Sozialismus abgelöst werden könnten. Diesen großen Krieg hält Niebuhr bereits 1933 für wahrscheinlich: „If the German fascist venture is not resolved in a revolution before the next war it is almost certain to be destroyed in the very war which it is helping to generate; for the internal unity which it has achieved is too artificial to outlast a war.“<sup>902</sup>

Die gegenwärtige Zivilisation in ihrer Krise wird bei Niebuhr somit zum Durchgangsstadium hin zum Sozialismus. Sein Vertrauen in graduellen Wandel innerhalb des demokratischen Systems hin zum Sozialismus hat er jedoch verloren.<sup>903</sup> Niebuhr würdigt zwar grundsätzlich demokratische Verfahren, doch wendet er ein, dass diese immer nur innerhalb eines Systems operierten; sie könnten nur zwischen begrenzten Alternativen vermitteln. Zugleich setzten sie voraus, dass eine Minderheit bereit sei, sich dem Mehrheitsvotum zu unterwerfen. Die Hoffnung auf sozialen Wandel durch parlamentarische Mittel sei immer die Hoffnung der Bessergestellten; die Schlechtergestellten neigten hingegen eher zur Revolution. Den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus hält er allein durch demokratische Mittel für unmöglich, da die diametral entgegengesetzten Interessen gesellschaftlicher Gruppen seines Erachtens unweigerlich in einen „social struggle“ führen.<sup>904</sup>

In gewisser Weise blickt Niebuhr einer eher sozialistisch organisierten Gesellschaft hoffnungsvoll entgegen. Gleichwohl nennt er die Vollstrecker des Gerichts an der Zivilisation nicht Retter oder Erlöser, sondern – nicht ohne Grund – „Barbaren“. Das moderne „Proletariat“ hat in Niebuhrs Augen den moralischen Vorteil, dass es – selbst wenn es aus egoistischen Gründen einen Klassenkampf führe – immerhin ein berechtigtes Ziel, nämlich „equal justice“, verfolge, das der gesamten Gesellschaft zu Gute kommen würde.<sup>905</sup> Doch da Niebuhr nicht an Absoluta glaubt, sieht er auch die gefährlichen Aspekte des Aufbegehrens einer Gruppe. Zwar sympathisiert er mit dem politischen Kern-Programm des Marxismus, und dessen Urteil über die auf eine Katastrophe zulaufende Geschichte verbindet ihn

<sup>901</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 157–158.

<sup>902</sup> Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 59–60; vgl. 23. In seiner Einschätzung des Faschismus folgt Niebuhr John Stracheys Analyse in *The Menace of Fascism*; vgl. Gordon, K., *The Twilight of this Age*. Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *The World Tomorrow* 17, 5 (1934), 115–117, 116.

<sup>903</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 81.

<sup>904</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 157. Niebuhr geht von der Existenz einer großen Gruppe in der Mittelklasse aus, die sich in dieser Frage bislang neutral verhalte, da sie unter dem System nicht genug leide und teils gar von ihm profitiere. Allerdings könne auch sie in der Krise nicht neutral bleiben; vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 236.

<sup>905</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 143.

mehr mit den politischen Realitäten als der liberale Optimismus. Gleichwohl kritisiert Niebuhr, der Marxismus sei von dogmatischen Rachegeleuten getrieben.<sup>906</sup> Die inneren Feinde der Zivilisation werden Niebuhr zufolge nicht nur vom Streben nach Gerechtigkeit angetrieben.<sup>907</sup> Zudem erblickten sie das Böse lediglich im Anderen und nicht in sich selbst, was Niebuhr für besonders gefährlich hält.<sup>908</sup> Niebuhr reichert diese kontrastreiche Perspektive durch ein deutliches Einmischen von Graustufen an. Er relativiert die Hoffnung, dass nach dem Sieg der Ausgebeuteten automatisch eine gerechte Gesellschaft etabliert würde. Er betont, dass auch in einer neuen Zivilisation die im Wesen des Menschen gegründeten Probleme erneut auftreten würden.<sup>909</sup> Selbst, wenn die gesamte Welt sozialistisch organisiert wäre, wäre eine harmonische Weltregierung weiterhin Utopie.<sup>910</sup> Im Blick auf Amerika schränkt Niebuhr die Prognose eines Klassenkampfes ein, der zwar unausweichlich sei, jedoch durch bestimmte Faktoren verzögert werde.<sup>911</sup> Zwar unterscheide sich die Situation hier nicht grundlegend von derjenigen in Europa, aber die geistigen Voraussetzungen für einen Klassenkampf seien nicht im selben Maße gegeben.<sup>912</sup> Für viele Menschen stelle die *Great Depression* weiterhin ein unerklärbares Mysterium dar. Zudem fehle es grundsätzlich an einem Klassenbewusstsein.

Insgesamt versteht Niebuhr zu diesem Zeitpunkt die moderne westliche Zivilisation in einem Zerfallsprozess begriffen. Seine Diagnose einer – mit Koselleck gesprochen – iterativen Krise impliziert, dass es immer wieder zu solchen Degenerationen kommen müsse; gleichzeitig wird der Untergang der eigenen Zeit, „the end of an era“, durch apokalyptische Motive ergänzt. In einem Endkampf zwischen Sozialismus und Faschismus kann es Niebuhr nicht gleichgültig sein, auf wessen Seite man steht, und alle verfügbaren Ressourcen, auch die des Christentums, müssten zur Abwehr des Faschismus und der Reorganisation hin zu einer gerechteren Gesellschaft in Dienst genommen werden.

### 3.2.3.3 *Niebuhrs Analyse moderner Kultur*

Der Geist dieser eben skizzierten modernen Zivilisation ist für Niebuhr von deren Organisation beeinflusst und wirkt wiederum auf diese zurück. Niebuhr spricht synonym von der modernen und/oder liberalen Kultur.<sup>913</sup> Er sieht die Wurzeln

<sup>906</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 177.

<sup>907</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 167.

<sup>908</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 168; 170.

<sup>909</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 293.

<sup>910</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 181.

<sup>911</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 82.

<sup>912</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 78: „The disintegration of capitalism through overproduction is more obvious in America than in any other nation but it is not yet obvious to the American mind.“

<sup>913</sup> Das zeigt sich beispielsweise in Formulierungen wie „the liberal culture of modernity“. Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 14.

des fundamentalen Optimismus der modernen Kultur in Jean Jacques Rousseaus Vertrauen in das Gute des natürlichen Menschen, Adam Smiths Glauben an die Harmlosigkeit des egoistischen Menschen und John Stuart Mills utilitaristischem Glauben an die Tugend eines vernünftigen Egoismus.<sup>914</sup> Führt Niebuhr hier die geistigen Wurzeln der Moderne durch diese Referenzgestalten auf das 18. und 19. Jahrhundert zurück, wird er dies später lediglich als das zweite Kapitel der Renaissance verstehen und bis auf diese Epoche zurückgehen. Im Blick auf Niebuhrs Kapitalismuskritik wird Adam Smith zum Gegner in dessen Vertrauen darauf, dass ein Maximum an Freiheit dem sozialen Guten diene und der Egoismus der Menschen sich von allein regulieren würde.<sup>915</sup> Diese optimistische Sicht entspreche jedoch nicht den Realitäten, insbesondere nicht dort, wo es sich um Kollektiva handele.<sup>916</sup> Zu diesem Optimismus und dem „easy faith“ der Kultur gehöre die Vorstellung, dass die Vernunft die egoistischen und imperialistischen Bestrebungen der Menschen ohne Weiteres bändigen könne. Niebuhr kritisiert hieran zunächst die Überschätzung der Leistungskraft der Vernunft und sodann das zugrundeliegende einseitig positive Vernunftverständnis. Die allzu optimistische Sichtweise verkenne, dass die Vernunft des Menschen durchaus auch imperialistische Interessen legitimieren könne.<sup>917</sup> „But when the impulses of self-preservation are mixed with reason and a form of life grows more self-conscious the will-to-live develops into the will-to-power.“<sup>918</sup> Das Menschsein werde nicht in Gänze wahrgenommen; stattdessen dominiere eine „philosophy of life which understands neither the heights to which life may rise nor the depths to which it may sink“.<sup>919</sup> Die von Niebuhr sogenannten „wise men“ der Zivilisation – Wissenschaftler/-innen, Soziologinnen und Soziologen, Intellektuelle – würden die Brutalität der menschlichen Natur unterschätzen und die Probleme der Zivilisation daher auf einen *cultural lag*, ein Anpassungsproblem, das durch intelligente Maßnahmen behoben werden könne, zurückführen.<sup>920</sup> „Many of them [sc. sociologists] are still singing of progress while more realistic souls behold the tragic spectacle of a civilization slowly destroying itself.“<sup>921</sup>

Da die moderne Kultur voller Illusionen sei, könne sie auch keine geeigneten Maßnahmen zur Behebung ihrer Probleme ergreifen, was doch das leitende Interesse von Niebuhrs Überlegungen ist.<sup>922</sup> Ein zeitgenössischer Rezensent beurteilt

<sup>914</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 113.

<sup>915</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Weakness of the Modern Church, in: D. B. Robertson (Hrsg.), Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr, New York 31965, 69–77, 70. Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 13.

<sup>916</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 4–5.

<sup>917</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 16.

<sup>918</sup> Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 8.

<sup>919</sup> Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 14.

<sup>920</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 45; 66.

<sup>921</sup> Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 47.

<sup>922</sup> Vgl. Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era, 16–17.

Niebuhrs scharfe Kritik als zutreffend: „Niebuhr’s somewhat caustic criticisms of the impotence of the liberalism displayed by [Arthur] Salter, [John Maynard] Keynes, [Stuart] Chase, [H. G.] Wells, [Norman] Angell and others, is to the point. Liberalism has been and is blind in its reliance on rationality, magnanimity, enlightened self-interest, and so forth.“<sup>923</sup> Der fundamentale Fehler liege in einer oberflächlichen Anthropologie: „The real basis for all the errors of liberalism is its erroneous estimate of human nature. The wise men of our day cannot gauge the actions of our strong men correctly because they do not understand the tragic facts of human nature.“<sup>924</sup> Seine Krisendiagnose ist Niebuhrs Ausgangspunkt für Ursachenforschung; sie führt ihn zurück auf die seines Erachtens defizitären Menschenbilder der Gegenwart.<sup>925</sup> Für ihn gehen die modernen „wise men“ in die Irre, wenn sie an die modernen Oligarchen appellieren wie einst die Propheten an den König und meinen, dass sie etwas verändern können. „The modern oligarchs do not behead these wise men. They merely ignore them.“<sup>926</sup> Eben weil auf die Kritiker nicht gehört wird, kommt es zur Endkrise (final crisis).<sup>927</sup>

Die „Philosophie eines unqualifizierten Optimismus“ (philosophy of unqualified optimism) hat Niebuhr zufolge ihre Wurzeln in der Eroberung der Natur, der Evolutionstheorie und ihrer Anwendung auf den geschichtlichen Bereich sowie im Vertrauen des modernen Rationalismus in den Sieg der Vernunft über die Natur.<sup>928</sup> Noch viel grundlegender sei jedoch die Gestalt der modernen Zivilisation, die alle sozialen Beziehungen als rational ablaufende Mechanismen darstelle und damit die Annahmen des Rationalismus zu untermauern scheine.<sup>929</sup> Der für das 18. Jahrhundert verständliche Optimismus sei sodann in eine Geschichtsphilosophie gegossen worden. Im Glauben, die alten Mythologien hinter sich zu lassen, sei die moderne Kultur blind für ihre eigenen mythologischen Vorannahmen geworden.<sup>930</sup> Wir werden an anderer Stelle auf die Bedeutung des Mythos in Niebuhrs Denken zurückkommen. Jede Vorstellung vom Ganzen und einem

<sup>923</sup> *Patterson, E. M.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 174, 1 (1934), 179.

<sup>924</sup> *Niebuhr, R.*, *Reflections on the End of an Era*, 48.

<sup>925</sup> Damit möchte ich die Interpretation Andjelics ergänzen, derzufolge Niebuhr meine, „daß die Ursache der sozialen Probleme nicht auf die menschliche Natur zurückzuführen sind, sondern daß sie in erster Linie im Gesellschaftssystem gesucht werden müssen“. *Andjelic, M.*, *Christlicher Glaube als prophetische Religion*, 198. Zwar sieht Andjelic meines Erachtens richtig, dass bei Niebuhr auch Kritik an denjenigen Strukturen der Gesellschaft geübt wird, die zu sozialen Problemen führen und die zum Teil behoben werden können. Andererseits geht Niebuhrs Analyse noch einen Schritt weiter und fragt danach, wie es überhaupt erst zur Einrichtung solch unge-rechter sozialer Systeme kommen kann, was ihn auf die Anthropologie zurückführt.

<sup>926</sup> *Niebuhr, R.*, *Reflections on the End of an Era*, 46.

<sup>927</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Reflections on the End of an Era*, 34.

<sup>928</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Reflections on the End of an Era*, 3.

<sup>929</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Reflections on the End of an Era*, 3–4.

<sup>930</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Reflections on the End of an Era*, 67.

sinnvollen Leben involviert laut Niebuhr eine Mythologie.<sup>931</sup> Der Mythos ist eine Interpretation auf Grundlage einer Auswahl an Befunden; er wird nie alle Fakten inkludieren können. Der moderne Mensch, der sich selbst als rationalen Empiriker versteht, habe selbst mythologische Vorstellungen, die er allerdings nicht als solche expliziere. Er glaube an den Mythos des Fortschritts.<sup>932</sup> Die Vorstellung der Geschichte als Fortschrittserzählung gilt Niebuhr als der mythische Glaube desjenigen modernen Menschen, der zu den „comfortable classes“ gehört.<sup>933</sup> Demgegenüber vertrete der Marxismus eine ebensolche mythische Geschichtssicht, nur sei diese katastrophisch und aus der Perspektive der Besitzlosen formuliert, welche die soziale Ungerechtigkeit und die heraufziehende Krise deutlicher sähen.<sup>934</sup>

Trotz der hier überwiegend kritischen Analyse der Moderne, sowohl der Zivilisation als auch ihrer Kultur, hebt Niebuhr auch gewisse in ihr vorhandene Vorzüge hervor. Das geschichtliche Urteil über die Moderne bedeute nicht, dass alles in ihr schlecht sei, und die Ideologen des Kommunismus übersähen in ihrer radikalen Kritik ihre Errungenschaften.<sup>935</sup> In seinen 1930 gehaltenen und 1932 veröffentlichten Vorlesungen *The Contribution of Religion to Social Work* nennt Niebuhr als Errungenschaften der westlichen Moderne die Verantwortungsübernahme des Staates und der Gesellschaft für benachteiligte Gruppen wie alte Menschen, Kranke und Menschen mit geistigen und körperlichen Behinderungen – dies noch vor Roosevelts zweitem *New Deal*.<sup>936</sup> Niebuhr beurteilt die technischen Erfolge der Moderne als ambivalent: „The tragic aspects of our modern life are not the result of any deterioration in the human mind or any retrogression in the human enterprise. We are the victims of our achievements.“<sup>937</sup> Zugleich hätten die Zivilisation und Kultur einen bestimmten Menschentyp erschaffen: „The unpolitical, desocialized creature who lives in a modern urban apartment house, in a dwelling full of people but without any neighbors, subsisting upon the proceeds of the labor of others with whom he has not the slightest human contacts, is the pathetic product and spiritual victim of a decadent individualistic culture and civilization.“<sup>938</sup>

Als unbestreitbare Gewinne nennt Niebuhr die Entdeckung und Achtung des Wertes des Individuums und die Emanzipation der Frauen. Bei allem Enthusiasmus sieht Niebuhr sich jedoch gleich veranlasst, die „Gefahren“ des modernen

<sup>931</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 122–123.

<sup>932</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 123.

<sup>933</sup> Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 123; vgl. auch Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 62.

<sup>934</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 62; 166.

<sup>935</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 87–88.

<sup>936</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Contribution of Religion to Social Work*, 90.

<sup>937</sup> Niebuhr, R., *The Spiritual Life of Modern Man*, 68.

<sup>938</sup> Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 93.

Feminismus für ein „organisches Familienleben“ zu benennen.<sup>939</sup> Die moderne Wertschätzung des Individuums sieht Niebuhr als eine säkulare Fassung dessen, was das Christentum als den transzendenten Wert der Person versteht.<sup>940</sup> Das universale Wahlrecht erkenne das Recht des Individuums auf Partizipation in der Organisation der Gesellschaft an.<sup>941</sup> Zugleich sei dieser moderne Individualismus aber fragil.<sup>942</sup> Die Moderne erschaffe und zerstöre das Individuum; ihr Individualismus sei das Produkt einer rationalistischen und mechanischen Gesellschaft: „He [sc. the individual] becomes completely the individual, so completely that he lacks the resources to maintain himself against the crowd, into which he is submerged.“<sup>943</sup> Es sei dies ein halt- und bodenloser Individualismus, der allzu leicht von den Machthabenden im Namen der Freiheit ausgenutzt werden könne.<sup>944</sup> Demgegenüber propagiert Niebuhr einen Individualismus, der im Christentum wurzelt und leistungsstärker sei.<sup>945</sup> Wir werden diesem Aspekt auch in *The Nature and Destiny of Man* prominent wiederbegegnen. Das Changieren zwischen den Erfolgen der Moderne und ihren Ambivalenzen wie auch Schattenseiten zieht sich wie ein roter Faden durch Niebuhrs weitere Überlegungen. Auch in dieser Hinsicht finden wir zentrale Einsichten bereits hier in nuce vorformuliert.

### 3.2.4 Die grundlegende Bedeutung von Niebuhrs Krisendiagnose für sein Gesamtwerk

Niebuhrs Analyse der Moderne und deren Einordnung in einen geschichtlichen Rahmen stehen unter dem Zeichen der Krise und bieten einerseits ein Interpretationsschema für die Geschichte, andererseits ein Mittel der Zukunftsvorhersage an. Nicht nur dort, wo Niebuhr den Krisenbegriff explizit verwendet – für die Beschreibung des Zustands des wirtschaftlichen Systems, die Prognose der bevorstehende Endkrise dieser Zivilisation sowie die hierdurch hervorgerufenen sozialen Krisen – steht die Krisenrhetorik im Hintergrund. Sie ist auch dort präsent, wo er auf die Krankheitsmetaphorik rekurriert oder grundsätzlich auf Entscheidungsdruck und Zeitnot anspielt. In seiner Vorhersage des Endes der kapitalistischen Zivilisation nehmen seine Aussagen zuweilen apokalyptische Dimensionen an. Gleichwohl ist dies eine marxistisch profilierte Apokalypse und nicht die theologi-

---

<sup>939</sup> Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 90. Für eine Darstellung feministischer Kritiken an Niebuhrs Position sowie deren kritischer Evaluation vgl. Miles, R. L., *Bonds of Freedom. Feminist Theology and Christian Realism*, Cary 2001. Miles führt manche dieser Kritiken auf Simplifizierungen und Missdeutungen von Niebuhrs Denken zurück; vorhandene sexistische Aussagen Niebuhrs deutet sie so, dass Niebuhr seine eigene Position nicht immer konsistent durchführt.

<sup>940</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 88–93.

<sup>941</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 89.

<sup>942</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 104.

<sup>943</sup> Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 102.

<sup>944</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 95; 99.

<sup>945</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 54–92, insbes. 57–61.

sche Krisendeutung des Gerichts am Ende aller Tage im Sinne der finalen Krise in Kosellecks Terminologie. In seinem periodischen Krisenverständnis übernimmt Niebuhr den Krisenbegriff aus den Wirtschaftswissenschaften und gibt Karl Marx insofern recht, als dieser „certainly made no mistake in his prophesies of periodic crises of increasing frequency and extent in the business world“.<sup>946</sup> Doch auch die Beschreibung der den Untergang herbeiführenden „Barbaren“ nimmt endgerichtliche Züge an. Später hat Niebuhr seine in dieser Form artikulierten Aussagen etwas eingeschränkt, und vielleicht ist das Ausbleiben des Untergangs einer der Gründe dafür, warum er die *Reflections on the End of an Era* nicht neu aufgelegt hat.<sup>947</sup> Während Niebuhr das Werk schon bei der Abfassung lediglich als Sammlung von Abhandlungen für die gegenwärtige Zeit gesehen hat, betont sein Bruder H. Richard dessen dauerhaften Wert: „I see no reason why you should call this a tract for the times. It seems to me to be much more than that. These essays have significance not only for our time but for all similar times.“<sup>948</sup>

Niebuhrs Krisendiagnostik drückt die Beschleunigung gesellschaftlicher Entwicklungen und das Empfinden unmittelbarer Gefahren aus. Sie richtet den Blick zurück auf die Genese der modernen Zivilisation und Kultur in der Hoffnung, die Ursachen der Krise ausfindig zu machen. Dabei gelangt er zu dem Ergebnis, dass es verfehlte Anthropologien und daraus resultierende defizitäre Strategien im Umgang mit Potenzialen und Grenzen des Menschen seien, die in die gegenwärtige Situation geführt hätten. Wenngleich Niebuhr den Untergang der Zivilisation vorhersagt, so impliziert sein Blick zurück doch auch die Vorstellung, dass man aus der Geschichte lernen könne. Wenn Niebuhr von der Endkrise der Zivilisation spricht, so tut er dies nicht einfach, um Stabilisatoren für den Erhalt des *status quo* zu finden. Vielmehr überwiegt der iterative Krisenbegriff, der die gegenwärtige Krise als – wenn auch schmerzhaftes – Durchgangsstadium versteht. Jedoch ist der Blick in die Zukunft nicht ungetrübt zuversichtlich. Niebuhr blickt durchaus besorgt auf den Faschismus und die hiermit verbundenen Gefahren für die Demokratie. Zugleich bezweifelt er, dass es überhaupt nach dem Ende einer Zivilisation eine absolut gerechte Welt geben könnte. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Bemühen um eine gerechtere Welt aufzugeben wäre. Der positive Effekt der Krise sei, dass in ihr Illusionen hinterfragt würden und ein realistischer Blick auf die gegenwärtige Welt gefunden werden könne. In dieser Hinsicht sagt Niebuhr beispielsweise 1941 in Bezug auf seine neue Zeitschrift *Christianity and Crisis*, dass er „Krise“ als „an experience of discovery“ verstehe.<sup>949</sup> Es ist dieser Realismus, den Niebuhr auch am Marxismus würdigt. Diejenigen, die am stärksten unter der Kri-

<sup>946</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 189.

<sup>947</sup> Hingegen wurden 1960 *Moral Man and Immoral Society*, 1956 *An Interpretation of Christian Ethics* sowie 1964 *The Nature and Destiny of Man* neu verlegt und von Niebuhr mit einem neuen Vorwort versehen.

<sup>948</sup> Niebuhr, H. R., Brief an Reinhold Niebuhr zu *Reflections on the End of an Era*, ohne Datum, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58.

<sup>949</sup> Niebuhr, R., *Quest Not Conflict*, in: *Christianity and Crisis* 1, 3 (1941), 2.

se leiden, haben für Niebuhr die realistischere Perspektive als diejenigen, die von der Ungerechtigkeit profitieren. Der Blickwinkel der Leidenden sei umso wichtiger, als die modernen „Weisen“ in ihren verklärten Illusionen gefangen seien.

Wir sehen, dass Niebuhr seine Zeit als eine Ära vielfacher einzelner Krisen interpretiert. Das sagt uns zwar erst einmal etwas über Niebuhr als Krisenpropheten mit einem ausgeprägten „Krisenradar“, es hat zugleich aber durchaus Anhalt in den geschichtlichen Entwicklungen seiner Zeit. Die Diagnose der Krisen ruft Niebuhrs Kritik an den Ursachen hervor; der Zusammenhang von Kritik und Krise ist bei ihm im Gegensatz zu Koselleck positiv bestimmt. Es ist nicht wie bei Koselleck die Kritik, welche in die Krise führt, sondern im Angesicht der Krise wird eine radikale Kritik erst möglich und notwendig, derer es bedarf, um Fehlentwicklungen zu korrigieren. Indem Niebuhr die Krisen seiner Zeit diagnostiziert, wird er zum Seher, zum Propheten. Die Krise wird nicht von allen wahrgenommen, und die prophetische Schau bedarf einer gewissen Distanz und Losgelöstheit von der jeweiligen Zivilisation und Kultur. Niebuhr, der schon biografisch zwischen den Welten – zwischen Amerika und Europa – steht, ist für dieses „Amt“ daher prädestiniert. Der Herausgeber der Zeitschrift *The Christian Century*, Charles Clayton Morrison, hebt Niebuhrs Beobachtungsgabe bereits zeitgenössisch besonders hervor: „Of the many writers who interpret modern culture and civilization from the standpoint of religion, it is doubtful if there is one who sees just what our western society is made of more clearly than does Reinhold Niebuhr.“<sup>950</sup> Im besten Fall übt eine vitale Religion für Niebuhr ein solches prophetisches Wächteramt aus.<sup>951</sup> In diesem Sinne beruft sich Niebuhr immer wieder auf die alttestamentliche Prophetie: „Perhaps the fact that Amos anticipated the catastrophe is proof of the ability of profound religious faith to see the insecurity of human achievement even before history fully reveals it.“<sup>952</sup> Die Rezensionen zu *Reflections on the End of an Era* zeigen, in welcher Weise diese scharfe Krisendiagnostik Niebuhr unter seinen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen heraushebt. Niebuhr wird als einer der mutigsten christlichen Kritiker des Kapitalismus gewürdigt.<sup>953</sup> Er wird gar mit dem spätmittelalterlichen Bußprediger Girolamo Savonarola gleichgesetzt: „[I]t is perhaps more necessary now than ever before that there should be at least a few men to write so steadfastly and uncompromisingly, facing the present without succumbing to it wholly. It is not always easy to remember that our day, too, is an episode.“<sup>954</sup> Niebuhrs Beobachtungen werden als prophetisch wahrgenommen: „The future historian will regard these ‚Reflections‘,

<sup>950</sup> Morrison, C. C., Good Wholesome Pessimism. Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *The Christian Century* 51, 10 (1934), 323–324, 323.

<sup>951</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Spiritual Life of Modern Man*, 75.

<sup>952</sup> Niebuhr, R., *Beyond Tragedy*, 117.

<sup>953</sup> Vgl. Barnes, H. E., Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *American Journal of Sociology* 40, 3 (1934), 403–404, 403.

<sup>954</sup> Burnham, J., Religion and Pessimism. Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *The Nation* 139, 3601 (1934), 50–51, 51.

[...] as characteristic utterances upon an epoch of confusion and decay, significant if not prophetic.<sup>955</sup> Niebuhrs gesellschaftliche Analysen werden gemeinhin gewürdigt, wenn auch die weitergehenden theologischen Interpretationen nicht unbedingt geteilt werden.<sup>956</sup> Zuweilen werden die hoffnungsvollen Aspekte in Niebuhrs Krisendiagnose weniger deutlich wahrgenommen. Vielen Rezensenten gelten die *Reflections on the End of an Era* als ein Buch voller Hoffnungslosigkeit,<sup>957</sup> zu pessimistisch<sup>958</sup> und zu generalisierend.<sup>959</sup>

Durch die Vielzahl der von Niebuhr gesehene Krisen entsteht zugleich der Eindruck, die Moderne selbst befinde sich in einer Art Dauerkrise. Hinzu kommt, dass ihre Krisen auf einen systemischen Fehler der modernen Gesellschaftsstruktur zurückgeführt werden, sodass es Niebuhr zufolge einer grundlegenden Umgestaltung bedarf. Doch geht er noch ein Stück weiter: Indem er die Krisen letztlich auf „das Wesen“ der Menschen zurückführt, sind diese einerseits für sie verantwortlich, und andererseits unterscheidet sich die Moderne damit nicht grundsätzlich von anderen Zeiten der Menschheitsgeschichte.<sup>960</sup> Durch die modernen technologischen Innovationen würden sich die alten Probleme jedoch exponentiell verschärfen. In dem Maße, in dem die gesamte Welt vernetzt werde und voneinander abhängig sei, erhöhe sich die Dringlichkeit, eine weltweite Ordnung für friedliches Zusammenleben zu etablieren. Doch je unpersönlicher und weitläufiger die menschlichen Bezüge würden, umso schwieriger werde es, diese unter eine gemeinsame verantwortliche Kontrolle zu stellen. Es gehört für Niebuhr in gewisser Weise zur Tragik des menschlichen Lebens, dass menschliche Erfolge immer zugleich Schatten werfen. Es gibt offenbar keinen Ausweg aus einem krisenbehaf-

<sup>955</sup> Lovett, R. M., *The Christian Realist*. Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *The New Republic* 78, 1011 (1934), 288–289, 289.

<sup>956</sup> Harry Elmer Barnes kritisiert in seiner Rezension die religiösen Aussagen Niebuhrs, lobt aber die gesellschaftlichen Analysen. Vgl. Barnes, H. E., Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, 404. Vgl. auch Lovett, R. M., *The Christian Realist*, 289: „Not all readers will follow Mr. Niebuhr in his theology, but few will fail to find his social criticism both clarifying and exciting, the product of a candid mind and vigorous, forthright thinking.“ Vgl. Patterson, E. M., Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, 179: „In the twenty essays of this volume, particularly the earlier ones, the social scientist can find both light and leading.“ Purinton, C. E., Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *Journal of the National Association of Biblical Instructors* 2, 1 (1934), 47–48, 47: „[I]t cannot be gainsaid that these reflections are timely.“

<sup>957</sup> Vgl. Gordon, K., *The Twilight of this Age*, 115: „And in spite of many attempted counter-motifs of hope, the leitmotif which runs through and dominates the whole work is one of hopelessness.“

<sup>958</sup> Vgl. auch Patterson, E. M., Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, 179: „An enlightened realism is in order but it is not yet time to accept in its place either an equally futile mysticism or a disastrous pessimism.“

<sup>959</sup> Vgl. Voelkel, E. E., *A Study in Black and White*, 725: „In the midst of baffling perplexities, he appears to enjoy the serenity of simplicity and the peace of sweeping generalizations.“

<sup>960</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Our World*, in: J. R. Wilson (Hrsg.), *Students and the Christian World Mission*. Report of the Twelfth Quadrennial Convention of the Student Volunteer Movement for Foreign Missions, New York 1936, 7–14, 8.

teten Leben; Krisen gehören notwendig zum Leben dazu. Das impliziert allerdings auch, dass die Menschheit Krisen immer wieder meistern kann. Nichts liegt Niebuhr ferner, als Krisen zu diagnostizieren und darüber zu resignieren. Die Krise muss erkannt werden, um ihr begegnen zu können. Wer von der Krise spricht, der weiß, dass die Zeit zwar knapp ist, dass es aber noch nicht zu spät zum Handeln ist. So resümiert auch die Rezension von Carl Purinton richtig: „Professor Niebuhr himself certainly shows no signs of giving way to moral defeatism. And the effect upon one who reads his books need not be a sense of disillusionment or futility.“<sup>961</sup>

Die Krise der Zivilisation begrüßt Niebuhr zunächst in der Hoffnung auf den Wandel hin zum Sozialismus. Er wird sich jedoch, als er die Existenz seiner – obgleich als unvollkommen beurteilten – Zivilisation von außen durch das nationalsozialistische Deutschland bedroht sieht, vehement für ihren Erhalt einsetzen. In diesem Zusammenhang spricht er dann nicht mehr von einer unter anderen Krisen, sondern von *der* Krise schlechthin. Diese von ihm als „total“ bezeichnete Krise, hervorgerufen durch den Zweiten Weltkrieg, sei nur die logische Folge der Krise der westlichen Gesellschaft.<sup>962</sup> Auch das von Niebuhr 1941 mitbegründete Journal *Christianity and Crisis* nimmt programmatisch den Krisenbegriff auf. In der ersten Ausgabe sprechen die Herausgeber im Gegensatz zu den vielen einzelnen Krisen der Vergangenheit und dem Gefühl, in einer Dauerkrise zu leben von *der* Krise – „Crisis“ wird nun buchstäblich groß geschrieben – als Krise der gesamten Sozialordnung, verursacht durch die Bedrohung durch das „Dritte Reich“.<sup>963</sup> Niebuhr ordnet diese Krise 1942 in eine Reihe mit dem Untergang Roms und des mittelalterlichen Feudalismus ein und diagnostiziert den drohenden Zusammenbruch westlicher Zivilisation und Kultur.<sup>964</sup> Auch nach dem Ende des Weltkrieges wird der Krisenbegriff weiterhin für Niebuhr von Bedeutung bleiben, allerdings mit anderer Konnotation: Er findet bei ihm Anwendung auf eine kulturelle Krise der 1950er Jahre,<sup>965</sup> er bezeichnet die Krise des Rassismus (genitivus objectivus) im Zuge der *Civil Rights Movement*,<sup>966</sup> und ähnlich drastisch wie im Zweiten Welt-

<sup>961</sup> Purinton, C. E., Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, 47.

<sup>962</sup> Vgl. auch Niebuhr, R., *Christianity and Power Politics*, New York 1952, 131; 136.

<sup>963</sup> Miller, F. P., *The Crisis*, in: *Christianity and Crisis* 1, 1 (1941), 1–2, 1. In Hinblick auf dieses Editorial in der Erstausgabe von *Christianity and Crisis* gilt es zu beachten, dass der unsignierte, allerdings von Francis Miller verfasste Artikel in der Forschung zuweilen fälschlich Niebuhr zugeschrieben worden ist. Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 196; Miller, F. P., *Man from the Valley. Memoirs of a 20th-Century Virginian*, Chapel Hill 1971, 70.

<sup>964</sup> Vgl. Niebuhr, R., *A Faith For History's Greatest Crisis*, 122.

<sup>965</sup> Niebuhr, R., *The Cultural Crisis of Our Age*, in: *Pastoral Psychology* 15, 149 (1954), 13–20.

<sup>966</sup> Niebuhr, R., *The Mounting Racial Crisis*, in: *Christianity and Crisis* 23, 12 (1963), 121–122, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *The Mounting Racial Crisis*, in: C. C. Brown (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992, 108–110; Niebuhr, R., *What Resources Can the Christian Church Offer to Meet Crisis in Race Relations?*, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 152–154, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *What Re-*

krieg spricht Niebuhr vom Kalten Krieg als Krise mit katastrophalem Potenzial im Sinne einer finalen Krise „that will be very like the ultimate judgment of biblical faith.“<sup>967</sup>

Nach unserem Blick auf die Funktion der Krisenrhetorik bei Niebuhr gilt es noch die Frage nach der Funktion der Unterscheidung von Zivilisation und Kultur in seiner Modernediagnose zu beantworten. Niebuhr beabsichtigt offenbar die terminologische wie auch sachliche Loslösung der Kultur, um sie vor dem Untergang der Zivilisation bewahren zu können. Angesichts des Zustandes der Zivilisation bräuchte es außerdem eine Art Krisenanzeiger oder Krisenprophetinnen und Krisenpropheten, welche auf gesellschaftliche Fehlentwicklungen hinweisen, noch bevor sich diese in bedrohlicher Weise akkumulieren. Doch da die moderne Kultur vollkommen an die Zivilisation angepasst sei, könne sie diese Funktion nicht erfüllen. Es bräuchte aber eine Kultur, die zwar in Beziehung zur Zivilisation, ihr zugleich aber kritisch gegenüber stehe. Dies ähnelt den von Niebuhr bereits in *Does Civilization Need Religion?* geäußerten Gedanken. Der Einfluss der christlichen Religion könne im besten Fall zu einer solchen kritischen Distanz führen und gerade durch die Nicht-Identität mit der Kultur wiederum kulturprägend werden.

Wie verhält sich demnach Religion zu Zivilisation und Kultur? Die moderne, das meint liberale, Religion geht nach Niebuhr völlig in der Kultur auf und steht damit der Zivilisation unkritisch gegenüber. Wenn die Zivilisation untergehe, gehe die Religion mit ihr unter. Niebuhr betont, dass im Idealfall Zivilisation und Kultur voneinander abtrennbar seien und im Falle des Untergangs einer Zivilisation die Kultur hiervon nicht zwingend betroffen sein müsse: „Ideally an adequate culture would not be involved in the breakdown of a civilization. For an adequate culture would be an interpretation of the meaning of life and history, which would comprehend the periodic breakdowns of civilization as inevitable and would seek to appropriate the lessons to be learned from those breakdowns for the building of a better civilization.“<sup>968</sup> Schon in den im April 1933 gehaltenen Taylor Lectures hat Niebuhr betont, dass das Christentum den unweigerlichen Niedergang der westlichen Zivilisation überleben könne. Das Christentum würde überleben, wenn es eine transzendente Perspektive auf den Menschen und die Geschichte einbringen könne und so die Geschichte interpretieren helfe.<sup>969</sup> In *An Interpretation of Christian Ethics* wird Niebuhr 1935 mit derselben Intention das Bild einer Arche aufrufen, in welcher trotz aller Stürme eine prophetische Religion den Untergang einer Zivilisation überdauern könne. Bestenfalls könne eine Kultur mit dem periodischen Untergang von Zivilisationen rechnen und daraus für den Aufbau einer

---

sources Can the Christian Church Offer to Meet the Crisis in Race Relations?, in: E. Sifton (Hrsg.), Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics (Library of America 263), New York 2015, 676–677.

<sup>967</sup> Vgl. Niebuhr, R., Why Christianity and Crisis?, in: Christianity and Crisis 20, 1 (1960), 1–2, 2.

<sup>968</sup> Niebuhr, R., A Faith For History's Greatest Crisis, 100.

<sup>969</sup> Vgl. hierzu auch Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 147–148.

neuen Zivilisation lernen. Niebuhrs Vorbild hierfür ist Augustin, der sich in *De Civitate Dei* mit dem Niedergang des Römischen Reiches und dessen Auswirkungen auf das Christentum auseinandersetzt und betont habe, „that the Christian religion contained an interpretation of life and history that made it possible to anticipate and to discount the periodic catastrophes of history“.<sup>970</sup> Für den Bestand der Kultur sei eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der Zivilisation von Nöten, die durch die Prägekraft einer transzendent orientierten Religion gewährleistet werden könne. In der Realität sei dies jedoch selten der Fall, weil jede Kultur dazu tendiere, die partikularen Einsichten der eigenen Zivilisation zu verabsolutieren. Wenn diese dann untergehe, sei die mit ihr verbundene Kultur mit ihrer eigenen Bedeutungslosigkeit konfrontiert, da ihre Werte mit der Zivilisation gemeinsam untergehen müssten.<sup>971</sup>

Niebuhr bereitet also mit der begrifflichen Abtrennung von Zivilisation und Kultur die Möglichkeit vor, die Defizite der Moderne zu benennen und zugleich den Kulturbereich davon freizusprechen, sodass ihm im besten Fall heilsame Wirkungen zugesprochen werden können. Es geht ihm darum, Raum für die Bedeutung des Christentums zu gewinnen, denn Niebuhr vertritt keine reine Untergangsphantasie. Angesichts der Krise müssten sich die verschiedenen Formen des Christentums bewerten, das heißt, einem pragmatistischen Test unterziehen, lassen. Die moderne liberale Kultur könne angesichts des Untergangs der Zivilisation keine Orientierung bieten. Orientierung in Zeiten der Krise will Niebuhr aber gewinnen, wofür es seines Erachtens zunächst eines Realismus im Blick auf die gesellschaftliche Krise bedürfe.<sup>972</sup> Der angestrebte Realismus beinhalte auch „idealistische“ Momente: „For a wholesome culture there must be tension between the scientific temper which takes into account only the present realities, no matter how discouraging, and the religious temper which dreams of the Kingdom of God and speaks of man as a child of God. If that tension is destroyed society faces the dreadful alternatives of a cynical realism which enervates moral vigor or a sentimental and romantic religiosity which is out of touch with the facts.“<sup>973</sup> Damit zeigen sich die Ähnlichkeiten von Niebuhrs angestrebtem Realismus zu dem „gläubigen Realismus“ Tillichs. Angesichts der Krise brauche es eine Hoffnung, die auf einer stabilen verlässlichen Grundlage erwachsen sei und Leid nicht be-

---

<sup>970</sup> Niebuhr, R., *A Faith For History's Greatest Crisis*, 99.

<sup>971</sup> Vgl. Niebuhr, R., *A Faith For History's Greatest Crisis*, 100.

<sup>972</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Radicalism and Religion*, in: *The World Tomorrow* 14, 10 (1931), 324–327, 325: „While the conservative church convicts its devotees of sins which are mainly irrelevant to the moral problems of modern society, the liberal church fails to create any sense of contrition. Instead it creates the illusion that we are all good people, spotless in our intentions, and that we are building a society which is growing daily, not to say hourly, more perfect. Its romanticism obscures the crisis in which modern society finds itself and the social evils from which it suffers.“

<sup>973</sup> Niebuhr, R., *Religion and Poetry*, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 220–226, 223.

schönige, sondern mitten durch das Leid hindurchgehe. So habe Jesus selbst eine „catastrophic hope“ vertreten, insbesondere, als sein Gang ans Kreuz unausweichlich wurde.<sup>974</sup> Die Prophetin, der Prophet sieht den Sinn in der Katastrophe, das Gericht, die Erlösung.<sup>975</sup> Im Konkreten würde die kritische Perspektive der Kirchen im Wissen um ihre politische Dimension helfen können, die Krise zu beheben. Sie würde im realistischen Blick auf das Ausmaß der *Great Depression* aufhören, private Wohltätigkeit zu propagieren. Stattdessen würden die Kirchen ihrer sozialen Verantwortung nachkommen und entsprechende sozial-politische Maßnahmen unterstützen.<sup>976</sup> Der christliche Glaube bewähre sich in der Krise angesichts der Irrelevanz jeglicher Alternativen, was insbesondere in *The Nature and Destiny of Man* noch breit ausgearbeitet werden wird.<sup>977</sup>

Angesichts seiner Krisendiagnose werden Niebuhr zunehmend die Defizite vorhandener Deutungs- und Erklärungsmuster wie auch Lösungsstrategien offenbar. Die Abgrenzung zu disqualifizierten Alternativen ist ein wesentlicher Schritt hin zur Formulierung seiner eigenen theologischen Position, die sich zum Christlichen Realismus entwickelt. Niebuhr entwickelt diesen als einen dritten Weg zwischen klassisch „liberalen“ und „orthodoxen“ theologischen Positionen, wie wir im Folgenden sehen werden.

### 3.3 Die Suche nach einer leistungsfähigen Anthropologie: Abgrenzung von Alternativen

#### 3.3.1 Überblick

Angesichts der Krisen seiner Zeit sucht Reinhold Niebuhr nach politischer und theologischer Orientierung. Während er die moderne Zivilisation ihrem Untergang entgegeneilen sieht, bieten ihm die im kulturellen – und damit auch im religiösen – Bereich vorherrschenden Antwortmöglichkeiten keine zufriedenstellende Alternative. Seine diesbezügliche kritische Bestandsaufnahme in den frühen 1930er Jahren führt ihn zur Ausbildung und Schärfung seiner eigenen Position. Aufgrund der gesellschaftlichen Dominanz „liberalen“ Denkens liegt Niebuhrs Fokus zunächst auf dessen Analyse und Kritik, die sich am deutlichsten in seinem 1932 veröffentlichten Buch *Moral Man and Immoral Society* artikuliert. Indem wir im Folgenden die Grundlagen dieser Kritik in den Blick nehmen und daneben seine ebenfalls differenziert-kritische Auseinandersetzung mit „orthodoxen“ Theologien untersuchen, wird deutlich werden, dass Niebuhr nach einem dritten Weg sucht, der die Stärken der Positionen verbindet und ihre Schwächen vermeiden will. Die

<sup>974</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 212.

<sup>975</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 18–19.

<sup>976</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Weakness of the Modern Church*, 70–71.

<sup>977</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Europe's Catastrophe and the Christian Faith*, London 1940, 10.

kritische Reflexion dient damit der Entwicklung seines Christlichen Realismus, der meiner Ansicht nach letztlich als liberale Selbstkorrektur verstanden werden sollte und die sich – wie wir sogleich sehen werden – explizit auf das Verständnis des Menschseins fokussiert.

### 3.3.2 Die Unzulänglichkeiten des Liberalismus: *Moral Man and Immoral Society* (1932)

#### 3.3.2.1 Überblick

1932 veröffentlicht Niebuhr sein Buch *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, das nicht nur in der christlich orientierten Presse enorme Reaktionen hervorruft. Sidney Ahlstrom spricht von „probably the most disruptive religio-ethical bomb-shell of domestic construction to be dropped during the entire interwar period“<sup>978</sup>, Martin E. Marty konstatiert, das Buch habe die US-amerikanische Religionsgeschichte verändert,<sup>979</sup> und Gary Dorrien nennt es, „the block-buster book that changed American theology“.<sup>980</sup> Niebuhr verfasst das Manuskript – zunächst noch unter dem Titel „Ethics of Social Change“ – zum größten Teil im Sommer des Jahres 1931, inmitten der sich stetig verschlimmernden *Great Depression*.<sup>981</sup> Er verändert den Buchtitel für die Veröffentlichung und nimmt darin bereits seine Hauptthese vorweg, welche für eine grundsätzliche Differenz in der Moralität von Einzelnen und Gruppen argumentiert. Grundsätzlich ist für Niebuhr „Moral“ positiv konnotiert und bezeichnet die Übereinstimmung mit einem übergeordneten Zweck, an dem sich Handlungen orientieren: „[T]he morality of an action is judged by the possibility of conforming it to a universal scheme of consistent moral actions.“<sup>982</sup> Der Gegensatz wäre widersprüchliches, affektgesteuertes und willentlich bösesartiges Handeln.<sup>983</sup> Niebuhr zufolge falle es Individuen leichter als Kollektiva, ihr Handeln an universalen Prinzipien zu orientieren. Der säkulare wie religiöse Liberalismus verkenne diese Differenz.<sup>984</sup>

<sup>978</sup> Ahlstrom, S. E., *A Religious History of the American People*, 436.

<sup>979</sup> Vgl. Marty, M. E., *The Noise of Conflict, 1919–1941*, 322.

<sup>980</sup> Dorrien, G., *Economy, Difference, Empire*, 30.

<sup>981</sup> Vgl. Fox, R. W., *Reinhold Niebuhr*, 128; 134–136.

<sup>982</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 29.

<sup>983</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 29: „Unreason may approve the satisfaction of an impulse in the self and disapprove the same impulse in another.“ Vgl. auch Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 170: „Nothing is intrinsically immoral except ill-will and nothing intrinsically good except goodwill.“

<sup>984</sup> In der Neuausgabe von *Moral Man and Immoral Society* von 1960 hält Niebuhr an dieser zentralen These weiterhin fest: „The central thesis was, and is, that the Liberal Movement both religious and secular seemed to be unconscious of the basic difference between the morality of individuals and the morality of collectives“. Niebuhr, R., *Preface to the 1960 Edition, Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics, With a New Foreword by Cornel West, Introduction by Langdon B. Gilkey* (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 2013, xxvii.

Niebuhrs Suche nach Orientierung setzt zunächst bei der Disqualifizierung der liberalen Perspektive an. Die Grundlage für seine Diagnose und die daraus folgende Kritik ruhen auf seinen anthropologischen Vorüberlegungen, sodass wir uns diese im Folgenden genauer ansehen müssen.

### 3.3.2.2 Die anthropologischen Grundlagen von Niebuhrs Polemik

Ging es Niebuhr in seinem ersten Buch *Does Civilization Need Religion?* darum, die positive Bedeutung der Religion für die Gesellschaft zu etablieren, so richtet *Moral Man and Immoral Society* den Blick auf die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit. Niebuhr schreibt nun eine politische Philosophie, die allgemein nach Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Handelns in der Gesellschaft und dadurch nach Potenzialen für gesellschaftlichen Wandel fragt.<sup>985</sup> Während der Kapitalismus von sozialen Ungleichheiten lebe, solle nun die Etablierung sozialer Gerechtigkeit in Form von mehr Gleichheit (equal justice) vorangetrieben werden. Diese ist für Niebuhr einerseits distributiver Natur, beinhaltet andererseits aber auch „equality of opportunity for all life“<sup>986</sup>, womit sie über eine reine Verteilungsgerechtigkeit hinausgeht. Ein zeitgenössischer Kritiker beklagt, dass Niebuhr sein egalitäres Gesellschaftsideal nicht weiter begründen, sondern einfach voraussetzen würde.<sup>987</sup> Demgegenüber gilt es hervorzuheben, dass Niebuhr dieses Ideal interessanterweise rational begründet. Es sei das vernünftigste Gesellschaftsziel, da es nur konsistent sei, wenn die eigenen Interessen in gleicher Weise auch anderen zugestanden würden.<sup>988</sup> Dies verbindet Niebuhr explizit mit dem kantischen Imperativ, welcher das Bedürfnis nach Konsistenz auf das menschliche Handeln appliziere.<sup>989</sup> Verkörpert sieht Niebuhr dieses Ideal in dem marxistischen Traum von einer egalitären Gesellschaft.<sup>990</sup> Auch das Christentum neige grundsätzlich diesem Ideal

<sup>985</sup> Die Notwendigkeit eines solchen grundsätzlichen Wandels ist spätestens mit der durch die Great Depression offenbarten Krise des Kapitalismus selbstverständlich für Niebuhr, der seit 1929 Mitglied der Socialist Party ist und bereits in Detroit mit sozialistischen Ideen sympathisiert hatte.

<sup>986</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 258.

<sup>987</sup> Vgl. Wood, H. G., *Political Realism? Rez. Moral Man and Immoral Society*, in: *The Spectator* 150, 5462 (1933), 303.

<sup>988</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 29. Diesen Gedanken scheint Niebuhr direkt von L. T. Hobhouse zu übernehmen, auf den wir noch zu sprechen kommen werden. Vgl. *Hobhouse, L. T., The Rational Good*, New York 1921.

<sup>989</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 29.

<sup>990</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 234: „The conclusion which has been forced upon us again and again in these pages is that equality, or to be a little more qualified, that equal justice is the most rational ultimate objective for society.“ Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 170–171: „We have previously analysed the ultimate objectives of Marxian politics and have found them to be identical with the most rational possible social goal, that of equal justice.“ Gleichheit als Grundpfeiler von Gerechtigkeit und als rationales Gut entlehnt Niebuhr zudem L. T. Hobhouse vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 159.

zu durch die Betonung des gleichen Wertes der Personen vor Gott.<sup>991</sup> Doch obwohl dieses Ideal eigentlich allen einleuchten müsste, garantiere dies noch lange nicht dessen Umsetzung, weswegen Niebuhr bestrebt ist, solcherlei Illusionen zu destruieren.

Niebuhrs detaillierte soziologische Analysen in *Moral Man and Immoral Society* sowie seine Evaluation politischer Strategien (Revolution, Demokratischer Sozialismus) zur praktischen Umsetzung des gesellschaftlichen Ideals werden in unserer Betrachtung an dieser Stelle in den Hintergrund rücken. Als roter Faden zieht sich durch das Werk das Argument, dass die Bewältigung der gesellschaftlichen und politischen Fragen zuallererst einer ungeschönten und demnach realistischen anthropologischen Perspektive bedürfe. Erst auf dieser Grundlage könne der mögliche Erfolg oder Misserfolg konkreter Strategien diskutiert werden. Es bestehe demnach ein unauflösbarer Zusammenhang von menschlichem Selbstverständnis und Weltgestaltung. Die das Buch grundierenden Annahmen sind in diesem Sinne anthropologischer Natur. Aufgrund der offensiven Polemik des Buches, der umstrittenen Hauptthese und der Vielfalt der Themen, die Niebuhr in ihrem Kontext aufruft, tritt dieser Aspekt jedoch in der Rezeption häufig in den Hintergrund. Da Niebuhrs Kritik am Liberalismus auf einer seines Erachtens fehlgeleiteten und einseitigen Sicht auf das Menschsein beruht, gilt es, sich vorab Niebuhrs hier enthaltene philosophische Anthropologie vor Augen zu führen, die ohne theologische Referenzen auskommt.<sup>992</sup> Die hier gemachten Beobachtungen bleiben die Grundlage für Niebuhrs spätere Ausarbeitung einer explizit theologischen Anthropologie.

Die fundierende Bedeutung der anthropologischen Überlegungen zeigt sich sowohl im Aufbau des Werks als auch im veränderten Buchtitel im Vergleich zum ursprünglichen Arbeitsentwurf. Der frühere geplante Aufriss des als „Ethics of Social Change“ betitelten Manuskripts war dreigliedrig: Die Einleitung (1) sollte bei der zentralen Frage nach den Möglichkeiten sozialen Wandels angesichts des Krisenbewusstseins, des „[m]odern sense of urgency“, einsetzen. Sodann (2) sollten das Profil und die Umsetzung einer idealen Gesellschaftsordnung diskutiert werden, bevor Niebuhr im letzten Teil (3) Fragen der praktischen Umsetzung

<sup>991</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 59: „While, as Troeltsch properly maintains, religious idealism never arrives at equalitarian political ideals without the aid of rationalistic political thought, the doctrine of the transcendent worth of all human personality does tend to become transmuted into the idea of the equal worth of all personalities.“ Niebuhr bezieht sich hier vermutlich auf Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 410.

<sup>992</sup> Niebuhr entfaltet keine systematische Darstellung einer „philosophischen Anthropologie“ im Sinne der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, für die exemplarisch Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie (Sammlung Göschen 2200), Berlin <sup>3</sup>1975 steht. Ich verwende den Begriff einerseits zur Abgrenzung von einer dezidiert theologischen Anthropologie, wie wir sie mit *The Nature and Destiny of Man* vorliegen haben, und andererseits, weil Niebuhrs hier gemachte Aussagen zum Menschsein sich nicht in naturwissenschaftlichen und soziologischen Betrachtungen erschöpfen, sondern Niebuhr auf ihnen aufbauend ein Gesamtbild zeichnet, das auf sozialetische Orientierung zielt.

sozialen Wandels diskutiert hätte.<sup>993</sup> In diesem letzten Abschnitt plante er, sowohl die Rolle von Gewalt als auch die Potenziale rationaler und religiöser Ressourcen zu diskutieren.

Überblick: Aufbau von „Ethics of Social Change“

- 1 Introduction
  - a The recognition of social change since the 18th century
  - b Modern sense of urgency in regard to social change
- 2 The Ideal Society
  - a Legitimacy of social ideals
  - b The Story of Utopias
  - c The Idea of Equality
  - d Equality in history
- 3 The Methods of Social Change. Ethical Analysis
  - a Violence
  - b Increase of rational factor
  - c The Religious Factor
  - d Growing economic and political power of underprivileged groups
  - e Romantic ideas of educationalists
  - f Education and Pressure

Der Aufbau von *Moral Man and Immoral Society* zeigt, wie diese Überlegungen vom geplanten hinteren Teil in den Vordergrund gerückt sind. Die zehn Kapitel untergliedern sich nun so, dass zunächst das grundlegende Problem des sozialen Zusammenlebens diskutiert wird (I). Hernach werden die moralischen Möglichkeiten von Individuen (II–III) und Gruppen (IV–VI; insbesondere am Beispiel von Nationen und „Klassen“) besprochen, bevor Niebuhr zu methodischen Überlegungen übergeht (VII–VIII). Die letzten Kapitel schlagen den Bogen zurück zur Einleitung und der Hauptthese des grundlegenden Unterschieds von individueller und sozialer Moral (IX–X).

---

<sup>993</sup> Niebuhr, R., *Ethics of Social Change*, 16. Juli 1931 (Gliederungsentwurf), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 57.

Überblick: Aufbau von *Moral Man and Immoral Society*

- I Man and Society: The Art of Living Together
- II The Rational Resources of the Individual for Social Living
- III The Religious Resources of the Individual for Social Living
- IV The Morality of Nations
- V The Ethical Attitudes of Privileged Classes
- VI The Ethical Attitudes of the Proletarian Class
- VII Justice through Revolution
- VIII Justice through Political Force
- IX The Preservation of Moral Values in Politics
- X The Conflict between Individual and Social Morality

Das ursprüngliche Thema gesellschaftlichen Wandels wird auf die für Niebuhr zentrale Grundlage einer Differenz in der Moralität von Einzelnen und Gruppen zurückgeführt, was der neue Titel von *Moral Man and Immoral Society* bereits auszudrücken intendiert. Die Basis für diese These findet sich in den ersten drei Kapiteln artikuliert, die Versatzstücke einer philosophischer Anthropologie bieten. Die Problematik der begrenzten Moralisierungsfähigkeit von Gruppen geht bei Niebuhr in letzter Konsequenz auf die Beschaffenheit der Individuen zurück, die in diesen Gruppen leben, verstärkt durch gewisse Eigendynamiken im menschlichen Gruppenverhalten.<sup>994</sup> Der von Niebuhr diagnostizierte Fehler liberaler Kultur sei der Glaube, dass allein durch Bildung und Erziehung der Individuen ein gesellschaftlich harmonisches Zusammenleben gestaltet werden könne. Dahinter verberge sich die Vorstellung, dass Menschen zu rein rationalem Handeln fähig seien, dass die Vernunft Garant des Guten sei, und nicht zuletzt, dass sich Gruppen nicht grundsätzlich von Individuen unterscheiden. So rückt bei Niebuhr die Diskussion anthropologischer Voraussetzungen an den Anfang seiner Untersuchung. Dies ist meines Erachtens der deutlichste Unterschied zu dem ursprünglich geplanten Buchauftritt.

Niebuhrs anthropologische Erwägungen kreisen um den Bereich des Sozialen, sodass seine Überlegungen hier gerade nicht bei der abstrakten Frage „Was ist der Mensch?“ einsetzen – anders als später in *The Nature and Destiny of Man* –, sondern konkret bei dem Problem: „Wie kann das Zusammenleben von Menschen am besten gestaltet werden und welche Voraussetzungen müssen hierfür erfüllt werden?“<sup>995</sup> Die bereits mehrfach angesprochene Distinktion zwischen dem Verhalten Einzelner und dem Verhalten von Gruppen ist ein zentraler Punkt in Niebuhrs Argumentation. Während der Titel des Buches *Moral Man and Immoral*

<sup>994</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, xxix.

<sup>995</sup> Niebuhrs Ausführungen beginnen in diesem Sinne mit der Feststellung: „For all the centuries of experience, men have not yet learned how to live together without compounding their vices and covering each other, with mud and with blood.“ Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 1.

*Society* den Eindruck erwecken kann, die Gesellschaft korrumpiere die Moral der Einzelnen, stellt Niebuhr den Sachverhalt durchaus komplexer dar. So sehr er einen grundsätzlichen Unterschied markieren will, so wenig glaubt er doch daran, dass der oder die Einzelne im Gegenüber zur Gruppe per se ein „moralischeres“ Wesen sei. Niebuhr gesteht bereits im zweiten Satz seiner Einleitung zu, dass die Unterscheidung zwischen „Moral Man“ – „man“ selbstverständlich immer generisch verstanden – und „Immoral Society“ zu wenig qualifiziert sei, jedoch plakativ die Stoßrichtung seiner Argumentation anzeige.<sup>996</sup> In Reaktion auf die Kritik an seiner These rechtfertigt Niebuhr den zuweilen scharfen Kontrast mit pädagogischen Erwägungen: „I do not regard the individual as moral and society as immoral, though I chose that title for my book for pedagogical purposes.“<sup>997</sup> In seinem Spätwerk gesteht Niebuhr ein, dass ein besser geeigneter Titel „*The Not So Moral Man in His Less Moral Communities*“ gewesen wäre, und schwächt damit den vermeintlichen Dualismus ab.<sup>998</sup>

Niebuhrs Ausführungen basieren auf seinen Erfahrungen und Deutungen der Gegenwart, die ihn zu der Einsicht führen, dass es im gesellschaftlichen Bereich unausweichlich zu Konflikten kommen muss. Seine gesellschaftliche Konflikttheorie ruht auf der Macht und Dominanz menschlichen Egoismus, der nicht allein mittels der Vernunft, sondern immer auch durch konkurrierende Kräfte in einem unruhigen Balanceverhältnis gehalten werden könne: „Since reason is always, to some degree, the servant of interest in a social situation, social injustice cannot be resolved by moral and rational suasion alone, as the educator and social scientist usually believes. Conflict is inevitable, and in this conflict power must be challenged by power.“<sup>999</sup> Aus diesem Grund geht Niebuhr der Frage von Macht (power) in gesellschaftlichen Gefügen nach und tut dies in einer Weise, dass der Bürgerrechtsaktivist Andrew Young heute über seine Erfahrungen in Bürgerrechtsbewegungen sagen kann: „Whenever there was a conversation about power, Niebuhr came up. Niebuhr kept us from being naive about the evil structures of society.“<sup>1000</sup>

Richard Harries argumentiert plausibel dafür, dass es bereits die Detrouer Erfahrungen und nicht erst der Börsencrash und Niebuhrs Marx-Lektüre gewesen sind, die ihm die Bedeutung von Macht im sozialen Miteinander vor Augen ge-

<sup>996</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, xxix.

<sup>997</sup> Coe, G. A./Niebuhr, R., Coe vs. Niebuhr, in: *The Christian Century* 50, 11 (1933), 362–364, 363.

<sup>998</sup> Niebuhr, R., *Man’s Nature and His Communities. Essays On the Dynamics and Enigmas of Man’s Personal and Social Existence*, London 1966, 15 [Hervorhebung im Original].

<sup>999</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, xxxi.

<sup>1000</sup> Zitiert aus der Dokumentation *Doblmeier, M., An American Conscience. Zum Zeitpunkt der Abgabe dieser Arbeit ist der Film noch nicht veröffentlicht. Martin Doblmeier war allerdings so freundlich, mir bereits vorab die Dokumentation zugänglich zu machen. Voraussichtlich Ende März 2017 wird begleitend zum Film ein Sammelband mit dem Interview- und Quellenmaterial veröffentlicht werden. Vgl. Sabella, J. L., *An American Conscience. The Reinhold Niebuhr Story (A Companion to the Film by Martin Doblmeier)* 2017.*

führt haben.<sup>1001</sup> Zwar trügen laut Niebuhr gesellschaftliche Ungleichheiten zu Konflikten bei und verschärften diese, gleichwohl liegen die Ursachen für ihn tiefer. Er führt sie letztlich auf Wesensmerkmale „des“ Menschen zurück und erhofft sich aus deren Verständnis, diejenigen Maßnahmen ausmachen zu können, die einem gerechteren Zusammenleben dienlich sein können. Diesen Zusammenhang zwischen menschlichem Selbstverständnis und dessen gesellschaftlichen und politischen Implikationen stellt Niebuhr seiner Untersuchung voran und erklärt: „The following pages are devoted to the task of analysing the moral resources and limitations of human nature, of tracing their consequences and cumulative effect in the life of human groups and of weighing political strategies in the light of the ascertained facts. The ultimate purpose of this task is to find political methods which will offer the most promise of achieving an ethical social goal for society.“<sup>1002</sup> Die geeigneten Methoden müssten demnach sowohl die moralischen Ressourcen des Menschen in Betracht ziehen, als auch deren Grenzen bedenken.<sup>1003</sup> Da es Niebuhr um das Handeln im gesellschaftlichen Bereich geht, entfaltet er eine philosophische Anthropologie, die größtenteils ohne Gottesbezug auskommt. Zwar diskutiert er auch die mögliche Rolle, die Religion bei der Errichtung einer besseren – und das heißt: egalitäreren und gerechteren – Gesellschaft spielen kann, doch indem er in *Moral Man and Immoral Society* von einer dezidiert theologischen Anthropologie absieht, zeigt sich sein Interesse am Dialog mit der nicht-christlichen Welt.

Die Grundlage von Niebuhrs Anthropologie und der vorgestellten Differenz von Individuum und Gemeinschaft bilden seine Ausführungen zu dem Zusammenhang von Instinkt/Impuls und Vernunft/Verstand/Intelligenz.<sup>1004</sup> In Betrachtung der menschlichen „Natur“ will Niebuhr eine starke dualistische Scheidung sowie eine einseitige Ab- oder Aufwertung überwinden, da er Menschen als ganzheitliche Wesen verstehen will. Es geht ihm darum, die grundlegende unauflöslche Verbundenheit beider Aspekte des Menschseins hervorzuheben und so die Kantische Vorstellung einer sogenannten „reinen“, autonomen und erfahrungsunabhängigen Vernunft zu destruieren. Dietz Lange vermutet in den diesbezüglichen Ausführungen Niebuhrs den Einfluss der Impulspsychologie Henri Bergsons.<sup>1005</sup> Wahrscheinlich ist jedoch eher Niebuhrs eigenen, wenn auch spärlichen, Hinwei-

<sup>1001</sup> Vgl. Harries, R., Re-Review: Reinhold Niebuhr's *Moral Man and Immoral Society*, in: *Modern Churchman* 25, 1 (1982), 53–57, 54.

<sup>1002</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, xxxvi.

<sup>1003</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, xxxvi.

<sup>1004</sup> Niebuhr verwendet „Instinkt“ und „Impuls“ synonym. Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 26: „Whatever the theory of instincts which we may adopt [...] it is obvious that man not only shares a gregarious impulse with the lower creatures but that a specific impulse of pity bids him fly to aid of stricken members of his community.“ Ebenso ist „Vernunft“ (reason) eine umfassende Chiffre für die Fähigkeit zur Distanznahme von den Instinkten; Niebuhr ist nicht an einer genaueren Distinktion von Verstand und Vernunft interessiert.

<sup>1005</sup> Vgl. Lange *Lange, D.*, *Christlicher Glaube und soziale Probleme*, 35, Anm. 14.

sen zu folgen, die Bezüge zu dem britischen Sozialphilosophen L. T. Hobhouse und dessen Buch *The Rational Good* von 1921 vermuten lassen. Niebuhr verweist zunächst in einer Fußnote zum Zusammenhang von Vernunft und Moral auf das Werk.<sup>1006</sup> In einem Brief aus den frühen 1930er Jahren an John C. Bennett schreibt er sodann: „I appreciate your letting me know about Hobhouse. I am sorry to hear of his death. He and Troeltsch have taught me almost all of the little I know.“<sup>1007</sup>

In verschiedenen Aspekten scheinen Niebuhrs Beschreibungen des Verhältnisses von Instinkten und Vernunft durch Hobhouse geprägt. Auch das praktische Interesse, dem diese Überlegungen dienen, verbindet Niebuhr mit Hobhouse, denn letzterer interessiert sich für die Rolle, die der Vernunft im Verständnis und zur Umsetzung des sozialen Wohls zukommt.<sup>1008</sup> Die Vernunft strebt Hobhouse zufolge nach „Harmonie“ und ist kein Modus des Erkennens, sondern selbst eine Funktion geistigen Lebens, orientiert auf das Handeln.<sup>1009</sup> Der Einfluss der Impulse ist bei Hobhouse in seinem Verständnis von Rationalität bereits mitgesetzt, und deren Unterscheidung ist letztlich arbiträr. C. M. Griffin erklärt den Zusammenhang bei Hobhouse wie folgt: „The harmonious life is one in which impulse and feelings are moderated by experience in the light of the rational purpose which underlies the whole, for harmony involves no repression of the so-called ‚lower‘ impulses and dispositions, only an assessment of their functions in a well-ordered whole.“<sup>1010</sup> Die Einzelheiten der Theorien von Hobhouse sind an dieser Stelle weniger interessant als diejenigen Momente, an die Niebuhr anschließt. So findet er bei Hobhouse einen Referenten für die Sichtweise, dass es keinerlei schematische Trennung zwischen Vernunft und Impulsen gebe, dass die Impulse nicht intrinsisch weniger wert seien als die Vernunft, dass beide der Harmonie mit anderem Leben dienlich sein können und dass im Streben nach Harmonie die Vernunft den Sinn für Gerechtigkeit generiere.<sup>1011</sup>

Niebuhr wendet sich in seinen Überlegungen über den Zusammenhang von Vernunft und Impulsen gegen die Annahme eines Dualismus im Menschen – ganz gleich, ob er der Aufwertung der Vernunft wie im Rationalismus oder der Instinkte und der Erfahrung wie im Empirismus gelte. Der Grund für Niebuhrs Überlegungen zum Verhältnis von Vernunft und Impulsen liegt im Vernunftoptimismus seiner Zeit, den Niebuhr einzuschränken sucht. Nicht nur stellt Niebuhr es deutlich schwieriger dar, dass die Vernunft sich gegen egoistische Interessen behaupten könnte, sondern er bewertet sie selbst als ambivalentes Phänomen, da

<sup>1006</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 29, Anm. 2.

<sup>1007</sup> Niebuhr, R., Brief an John C. Bennett, 1. August o. J., Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 42.

<sup>1008</sup> Vgl. Hobhouse, L. T., *The Rational Good*, xxi.

<sup>1009</sup> Vgl. Griffin, C. M., L. T. Hobhouse and the Idea of Harmony, in: *Journal of the History of Ideas* 35, 4 (1974), 647–661, 650.

<sup>1010</sup> Griffin, C. M., L. T. Hobhouse and the Idea of Harmony, 655.

<sup>1011</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 26; 29.

sie nie losgelöst von jenen egoistischen Interessen verstanden werden könne. Die moderne Psychologie liefert ihm dabei die Belege für die Kraft und Potenz der Impulse und des Nicht-Rationalen im menschlichen Leben.<sup>1012</sup> Seinem Kollegen Henry Pitney Van Dusen teilt Niebuhr brieflich in Reaktion auf dessen kritische Anmerkungen zu *Moral Man and Immoral Society* mit: „I think you are right about the necessity of clarifying my view of human nature. My interpretation on the psychological side is a combination of [C. G.] Jung and [Alfred] Adler. The latter interprets the unconscious drive of life as mostly will-to-power and the former as an undifferentiated libido. I think the truth lies between them.“<sup>1013</sup> Diese Wahrheit in der Mitte bedeutet für Niebuhr, dass unbewusste Impulse zunächst weder moralisch „gut“ noch „böse“ seien.<sup>1014</sup>

„[H]uman beings are endowed by nature with both selfish and unselfish impulses“, so Niebuhrs Beobachtung.<sup>1015</sup> Ihnen sei es zu verdanken, dass Menschen die Bedürfnisse anderer, die mit ihren eigenen konkurrieren, überhaupt berücksichtigen. Niebuhr rekurriert hier indirekt auf die Mängelwesenthese: Aufgrund der gegenüber dem Tier vergleichbaren Instinktunschärfe und der daraus folgenden Mangelhaftigkeit menschlicher Existenz seien Menschen besonders auf die Unterstützung der sozialen Gruppe angewiesen.<sup>1016</sup> Die lange Kindheit des Menschen verweise ihn unmittelbar auf die Bedeutung einer sozialen Gemeinschaft.<sup>1017</sup> Konkret führt Niebuhr sowohl den Geschlechtstrieb an, der sich nicht allein auf die Erhaltung des eigenen Lebens, sondern auch auf das Leben seiner Art richte. Hinzu komme das Vermögen des Mitleids (impulse of pity), das ebenfalls auf andere Lebewesen gerichtet sei.<sup>1018</sup> Diese Impulse führten zu einer „organischen Beziehung“ (organic relations) zu anderen. Unter organischer Beziehung versteht Niebuhr die biologischen Verwandtschaftsverhältnisse. Zugleich bedeute diese

<sup>1012</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 26.

<sup>1013</sup> Niebuhr, R., Brief an Henry Pitney Van Dusen, 27. Februar [1932?], Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 52. Vgl. hierzu auch Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 26.

<sup>1014</sup> Vgl. Niebuhr, R., Let Liberal Churches Stop Fooling Themselves!, in: *The Christian Century* 48, 12 (1931), 402–404, 404: „Man is neither totally depraved nor naturally virtuous. He is a creature of impulses which are in themselves neither good nor evil but which tend to become more and more evil as they express themselves through instruments which increase their force and in a society which constantly enlarges the potential evil which resides in them.“

<sup>1015</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 25.

<sup>1016</sup> Die Mängelwesenthese wurde insbesondere über Johann Gottfried Herder popularisiert und findet sich prominent in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* von 1772. Die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts hat hieran angeschlossen. Für Herder liegt paradoxerweise im Mangel des Menschen zugleich seine Auszeichnung beschlossen. Arnold Gehlen schließt sich explizit an Herder an: „Die philosophische Anthropologie hat seit Herder keinen Schritt vorwärts getan, und es ist im Schema dieselbe Auffassung, die ich mit den Mitteln moderner Wissenschaft entwickeln will. Sie braucht auch keinen Schritt vorwärts zu tun, denn dies ist die Wahrheit.“ Vgl. Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (mit einer Einführung von Karl-Siegbert Rehberg), Wiebelsheim <sup>15</sup>2009, 84.

<sup>1017</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 2.

<sup>1018</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 26–27.

Beziehung jedoch, dass die sozialen Impulse auf diese persönliche Verbundenheit und Gefühle angewiesen seien und daher nicht unendlich ausgeweitet und auf andere Menschen übertragen werden könnten. In diesem Sinne kritisiert Niebuhr an anderer Stelle – wohlgemerkt einige Jahre vor Roosevelts *New Deal* –, dass man sich in den Vereinigten Staaten eher auf private Wohltätigkeitsorganisationen zur Versorgung Bedürftiger verlasse, statt diese in staatliche Verantwortung zu überführen. Wohltätigkeit hänge unmittelbar vom Aufrufen von Gefühlen ab und sei damit weder verlässlich noch sei ihre Reichweite angesichts institutioneller und umfassender Krisen wie der massiven Arbeitslosigkeit während der *Great Depression* ausreichend.<sup>1019</sup> Dennoch disqualifiziert Niebuhr die altruistischen Impulse für moralisches Handeln nicht, sondern kann ihnen, wenn auch begrenzten, Beitrag würdigen. Bereits Arthur Schopenhauer hat im Widerspruch zu Kant das Mitleid als legitime ethische Motivationskraft hervorgehoben.<sup>1020</sup> Auch, wenn Niebuhr an dieser Stelle Schopenhauer nicht zitiert, so geht er doch an anderer Stelle in *Moral Man and Immoral Society* auf dessen *Die Welt als Wille und Vorstellung* ein.<sup>1021</sup> Er stimmt mit diesem grundsätzlich darin überein, dass die „rationalistic moralists“ die sozial förderlichen Qualitäten der Impulse ignorierten.<sup>1022</sup>

Trotz dieser positiven Würdigung ist einer der wesentlichen Aspekte in Niebuhrs Anthropologie der kritischen Auseinandersetzung mit den egoistischen Impulsen (*egoistic impulses*) des Menschen gewidmet. Sie wurzeln für ihn natürlicherweise in dem „Willen zum Leben“, im Selbsterhalt: „Every type of energy in nature seeks to preserve and perpetuate itself and to gain fulfillment within terms of its unique genius. The energy of human life does not differ in this from the whole world of nature. It differs only in the degree of reason which directs the energy.“<sup>1023</sup> Demzufolge unterscheidet sich der Mensch nicht absolut von der übrigen Natur, sondern nur graduell.<sup>1024</sup> Der natürliche Lebenswille des Menschen werde jedoch in seinem Ausdehnungsdrang zur Bedrohung für die soziale Gemeinschaft: „Every group, as every individual, has expansive desires which are rooted in the instinct of survival and soon extend beyond it. The will-to-live be-

<sup>1019</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Contribution of Religion to Social Work*, 29.

<sup>1020</sup> Vgl. Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 81891, 444: „Wir werden daher keinen Anstand nehmen, im geraden Widerspruch mit Kant, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für solche anerkennen will, wenn sie aus der abstrakten Reflexion und zwar dem Begriffe der Pflicht und des kategorischen Imperativs hervorgegangen ist, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt, – im geraden Widerspruch mit Kant zu sagen: der bloße Begriff ist für die ächte Tugend so unfruchtbar, wie für die ächte Kunst: alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht.“ Das Mitleid gilt Schopenhauer grundsätzlich als Triebkraft moralischen Handelns, wenn auch als „Mysterium der Ethik“. Vgl. Schopenhauer, A., *Über die Grundlage der Moral* (Philosophische Bibliothek 579), Hamburg 2007, 107.

<sup>1021</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 54–55.

<sup>1022</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 26–27.

<sup>1023</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 25.

<sup>1024</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 25.

comes the will-to-power.“<sup>1025</sup> Der Anklang an diese Unterscheidung Friedrich Nietzsches zwischen „Willen zum Leben“ und „Willen zur Macht“ erweitert die zuvor gelegten psychologischen Grundlagen und die Beobachtung des starken Einflusses unbewusster Impulse. Zwar erinnert die Terminologie hier an Nietzsche, doch ist es unwahrscheinlich, dass Niebuhr sie an dieser Stelle direkt von diesem übernommen hat. In *Moral Man and Immoral Society* bezieht er sich lediglich indirekt an einer Stelle auf Nietzsches *Antichrist*, an der er auf die dem Christentum von Nietzsche vorgeworfene Sklavenmoral (Christianity as the revolt of slaves) und die damit verbundene Umwertung der Werte anspielt.<sup>1026</sup> Überhaupt scheint eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Denken Nietzsches erst gegen Ende der 1930er Jahre bei Niebuhr einzusetzen.<sup>1027</sup> Mark Lovatt will dennoch den direkten Einfluss Nietzsches auf Niebuhrs Verwendung des Begriffspaars von „Willen zum Leben“ und „Willen zur Macht“ betonen, und glaubt, dass eine Vermittlung über Dietrich Bonhoeffer stattgefunden haben könnte, der 1930 bis 1931 als Stipendiat am Union Theological Seminary in New York gearbeitet und dort in Kontakt mit Reinhold Niebuhr gestanden hat.<sup>1028</sup>

Niebuhr muss jedoch für seine Adaption des „Willens zur Macht“ nicht auf Nietzsche selbst zurückgreifen, sondern kann dieses Konzept sehr wohl auch über Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* aufgenommen haben. Spengler weist dort in seinem Vorwort von 1922 darauf hin, dass er Nietzsche – neben Goethe – „so gut wie alles verdanke“.<sup>1029</sup> Anders als bei Spengler ist bei Niebuhr der „Wille zur Macht“ jedoch eine grundsätzliche anthropologische Option und nicht nur ein Merkmal des sogenannten faustischen Menschen. Gegenüber der positiven Wendung bei Nietzsche ist der „Wille zur Macht“ bei Niebuhr negativ konnotiert, weil es sich bei ihm nicht mehr um einen natürlichen Egoismus handele, sondern um eine für menschliches Zusammenleben gefährliche Mutation.<sup>1030</sup>

Ebenso, wie die Impulse einerseits äußerst bedeutsam für menschliches Zusammenleben seien, andererseits diesem aber auch gefährlich werden könnten,

<sup>1025</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 18.

<sup>1026</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 154.

<sup>1027</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Transvaluation of Values*, in: R. Niebuhr (Hrsg.), *Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History*, New York 1937, 195–213. Zudem diskutiert er Nietzsche in seinem anthropologischen Hauptwerk im Kontext des modernen Menschenbildes und der Romantik vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 18–25; 33–53.

<sup>1028</sup> Vgl. Lovatt, M. F. W., *Confronting the Will-to-Power. A Reconsideration of the Theology of Reinhold Niebuhr*, Carlisle 2001, 39.

<sup>1029</sup> Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, ix. Der „Wille zur Macht“ kennzeichnet nach Spengler den „faustischen“ Menschentyp und sei unter „apollinischen“ Menschen nicht denkbar. Vgl. Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, 437: „Der Wille zur Macht ist intolerant. Alles Faustische will Alleinherrschaft. Für das apollinische Weltgefühl – das Nebeneinander vieler Einzeldinge – ist Toleranz selbstverständlich. Sie gehört zum Stil der willensfremden Ataraxia. Für die abendländische Welt – den *einen* grenzenlosen Seelenraum, den Raum als Spannung – ist sie Selbsttäuschung oder ein Zeichen des Erlöschens“ [Hervorhebung im Original].

<sup>1030</sup> Vgl. auch Lovatt, M. F. W., *Confronting the Will-to-Power*, 39.

verhalte es sich mit den rationalen Fähigkeiten des Menschen. Dies ergibt sich allein schon dadurch, dass sie bei Niebuhr nicht losgelöst von den Impulsen zu denken sind. „Reason may extend and stabilise, but *it does not create*, the capacity to affirm other life than his own.“<sup>1031</sup> Die Vernunft sei demnach grundlegend auf die Impulse angewiesen und werde zugleich von ihnen begrenzt. Niebuhr versteht die Vernunft als das den Menschen Auszeichnende; sie ermögliche ihm Selbsttranszendenz.<sup>1032</sup> Diese inkludiere ein Bewusstsein seiner selbst und seiner Relation zu seiner Umwelt als wichtige Voraussetzung für ein harmonisches Miteinander.<sup>1033</sup> Aus der Vielfalt miteinander konkurrierender Impulse wähle sie diejenigen aus, welche dem allgemeinen Wohl am dienlichsten seien: „Reason, insofar as it is able to survey the whole field of life, analyses the various forces in their relation to each other and, gauging their consequences in terms of the total welfare, it inevitably places the stamp of its approval upon those impulses which affirm life in its most inclusive terms.“<sup>1034</sup> Sie kann die auf Emotionen und direktem Kontakt beruhenden sozialen Impulse – wenn auch nicht unendlich – über den Kreis in unmittelbarer Beziehung stehender Personen hinaus ausweiten.<sup>1035</sup> Vergleichbar mit Hobhouse betont Niebuhr, dass sich aus der Konsistenz vernünftigen Denkens ein Sinn für Gerechtigkeit, ein „rational good“ ergebe. Das eigene Handeln auf einen puren Egoismus – im Sinne des *homo oeconomicus* – zu gründen, der das eigene Wohl über das anderer stellt, sei demnach irrational.<sup>1036</sup> Von dem egalitären Gesellschaftsideal ausgehend befrage die Vernunft sodann kritisch alle Faktoren, die in eine soziale Situation hineinspielen.<sup>1037</sup> So könnten Strategien zur Rechtfertigung von Ungerechtigkeiten kritisiert werden. Fast beiläufig verhandelt Niebuhr die Rolle des menschlichen Gewissens als moralische Ressource. Er versteht es als eine Verpflichtung gegenüber dem sozialen Wohl; es entstehe durch den Konflikt zwischen Vernunft und widerstreitenden Impulsen. Ergebe sich zwar aus der Vernunft das gesellschaftliche Ziel, erkläre sich damit jedoch noch nicht, woher der Verpflichtungscharakter gegenüber diesem Guten komme, der weder mit der Vernunft allein noch mit der Dynamik der Impulse zu erklären sei.<sup>1038</sup> Auch, wenn das Gewissen tendenziell das vernünftige Ziel unterstütze, so markiert Niebuhr doch auch hier sogleich die Grenzen dieses Vermögens.<sup>1039</sup>

Zugleich schränkt Niebuhr die Leistungskraft der Vernunft ein, wenn er sagt: „[T]here are definite limits in the capacity of ordinary mortals which makes it

<sup>1031</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 26 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1032</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 25.

<sup>1033</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 26: „Reason enables him, within limits, to direct his energy so that it will flow in harmony, and not in conflict, with other life.“

<sup>1034</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 27.

<sup>1035</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 3.

<sup>1036</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 29.

<sup>1037</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 32.

<sup>1038</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 37.

<sup>1039</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 38.

impossible for them to grant to others what they claim for themselves.<sup>1040</sup> Den von Niebuhr kritisierten Rationalisten, sofern sie von einem autonomen Vernunftvermögen ausgehen, kann eine solcherlei betonte Eingrenzung der Vernunft nicht einleuchten. George A. Coe fragt Niebuhr nach Belegen für diese These und erhält als Antwort: „If I should seek for support for it in psychology I would find it in the emphasis of psychology upon the force of subconscious impulse which conscious intelligence never completely controls.“<sup>1041</sup> Zugleich lastet Niebuhr der Vernunft die Verantwortung für die Umwandlung des Lebenswillens in den „Willen zur Macht“ an, einen Machthunger, welcher zur Gefahr für die Gesellschaft werde: „This self-consciousness increases the urge to preserve and to extend life. In the animal the instincts of self-preservation do not extend beyond the necessities provided by nature. The animal kills when it is hungry and fights or runs when it is in danger. In man the impulses of self-preservation are transmuted very easily into desires for aggrandisement.“<sup>1042</sup> Damit zeige sich ein Paradox im menschlichen Leben: „[M]an, unlike other creatures, is *gifted and cursed* with an imagination which extends his appetites beyond the requirements of subsistence“.<sup>1043</sup> Dies führt Niebuhr letztlich darauf zurück, dass im Selbstbewusstsein ein Wissen um die eigene Endlichkeit enthalten sei, das sogleich den Menschen hiergegen protestieren lasse und so zur Wurzel seiner imperialistischen Bestrebungen werde.<sup>1044</sup> Was den Menschen zum Menschen mache, korrumpiere ihn unausweichlich: „The very forces which lift man above nature give natural impulses a new and a more awful potency in the human world.“<sup>1045</sup> Dies widerlegt sogleich den denkbaren Einwand, dass es erst die soziale Gruppe sei, die den Menschen ins Verderben führe.

Interessanterweise beobachtet Niebuhr beim Menschen ein Bedürfnis, den „Willen zur Macht“ zu verdecken und eigene egoistische Interessen zu verschleiern – nicht nur vor Anderen, sondern auch vor sich selbst. Damit ist sachlich das Wesen der Ideologie bezeichnet. Dietz Lange hat treffend diese zentrale Rolle der Ideologie im Denken Niebuhrs erkannt und sie in ihren Grundzügen bereits in *Moral Man and Immoral Society* formuliert gefunden.<sup>1046</sup> Sein Ideologieverständnis habe Niebuhr aus dem Marxismus übernommen und über den Bereich ökonomischer Fragen hinausgehend als allgemeine anthropologische Tendenz verstan-

<sup>1040</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 3.

<sup>1041</sup> Coe, G. A. and Niebuhr, R., *Coe vs. Niebuhr*, 364.

<sup>1042</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 41.

<sup>1043</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 1 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1044</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 42.

<sup>1045</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 4.

<sup>1046</sup> Vgl. Lange, D., *Ideologie und Toleranz im Denken Reinhold Niebuhrs*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 38, 1 (1994), 4–16, 6. Lange sah das Konzept hier bereits vertreten, ohne einen Wortbeleg gefunden zu haben. Dabei hat er jedoch eine Stelle übersehen, in der Niebuhr im Kontext seiner Analyse marxistischer Geschichtsphilosophie von Ideologie spricht und die seine These untermauert hätte; vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 146.

den.<sup>1047</sup> Damit wird auch verständlich, warum Niebuhr die Kirchen und ihre Institutionen ebenfalls dieser Kritik aussetzen muss: „Es gibt also für ihn in bezug auf die ideologische Verfälschung im menschlichen Denken keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der Kirche und der säkularen Gesellschaft, weil der Christ, mit Luther zu reden, *simul iustus et peccator* ist.“<sup>1048</sup>

Wie einerseits die Kritik der Vernunft nach Niebuhr solche Strategien durchschauen könne, so könne sie andererseits eben jene entwerfen und rechtfertigen. Als Beispiel führt Niebuhr die gesellschaftliche Unterdrückung der Frau und deren Kampf für ein allgemeines Wahlrecht an.<sup>1049</sup> In diesem Fall seien Frauen gleiche Rechte mit der Begründung vorenthalten worden, dass sie zu deren Ausübung nicht qualifiziert seien. Die Behauptung, die Benachteiligung von Frauen in diesem Bereich diene dem gesellschaftlichen Wohl, ist in letzter Konsequenz Niebuhr zufolge nur eine vermeintlich „vernünftige“ Fassade, um die eigenen Privilegien nicht teilen zu müssen.<sup>1050</sup> In ähnlicher Weise werde der Verweis auf den gesellschaftlichen Frieden zuweilen unrechtmäßig instrumentalisiert, um den *status quo* zu rechtfertigen. Sozialer Wandel mit dem Ziel, Ungerechtigkeit zu beseitigen, werde damit von vornherein disqualifiziert, und zwar mit Begründungen, die sich als rational ausgeben.<sup>1051</sup>

Hat Niebuhr bisher gezeigt, dass „moralisches“ Handeln selbst im Individuum eine schwierige Leistung ist, überträgt er seine Erkenntnisse nun auf menschliches Gruppenverhalten. Was Niebuhr im Blick auf die Nation sagt, gilt allgemein für sein Verständnis des Verhältnisse von Individuen zu Gruppen: „A perennial weakness of the moral life in individuals is simply raised to the *n*th degree in national life.“<sup>1052</sup> Selbstverständlich sind die Einzelnen nie ohne die Gruppe zu denken, was Niebuhr durch den Verweis auf die soziale Natur der Impulse hervorgehoben hat. Während die Vernunft in gewisser Weise die egoistischen Interessen des Menschen eindämmen könne, sei dies in Kollektiven nicht möglich: „As individuals, men believe that they ought to love and serve each other and establish justice between each other. As racial, economic and national groups they take for themselves, whatever their power can command.“<sup>1053</sup> So sehr es Niebuhr um eine realistische Perspektive zu tun ist, so sehr macht sich doch auch in dieser Aussage ein gewisser Optimismus im Blick auf das Individuum bemerkbar; Niebuhr widerspricht sich hier in gewisser Weise selbst. An diesem Punkt setzt auch die Kritik

<sup>1047</sup> Vgl. Lange, D., Ideologie und Toleranz im Denken Reinhold Niebuhrs, 5.

<sup>1048</sup> Lange, D., Ideologie und Toleranz im Denken Reinhold Niebuhrs, 13.

<sup>1049</sup> Vgl. Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 46–47.

<sup>1050</sup> Vgl. Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 117.

<sup>1051</sup> Vgl. Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 129.

<sup>1052</sup> Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 107 [Hervorhebung im Original].

<sup>1053</sup> Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 9.

seines Bruders H. Richard Niebuhr ein: „My first criticism is that you are still too romantic about human nature in the individual.“<sup>1054</sup>

Da in großen Gruppen die persönlichen Bindungen aufgelöst seien und es bereits Individuen schwer falle, die Interessen anderer im gleichen Maß wie ihre eigenen zu berücksichtigen, braucht sozialer Zusammenhalt in Reinhold Niebuhrs Verständnis zusätzlich Maßnahmen des Zwangs (coercion, force).<sup>1055</sup> Während sich die egoistischen Impulse des Menschen in der Gruppe verstärkten, bezweifelt Niebuhr, dass die Möglichkeit, diese durch Mittel der Vernunft einzudämmen, ebenfalls proportional zur Gruppengröße mitwachsen könnte.<sup>1056</sup> Zugleich sei daran erinnert, dass auch die Vernunft bei Niebuhr nicht einfach als Garant des Guten und der Selbstlosigkeit gilt, sondern in letzter Konsequenz nicht losgelöst von den menschlichen Instinkten zu denken ist und dadurch an sie gebunden bleibt.

Niebuhrs Auseinandersetzung mit dem Patriotismus verdeutlicht das paradoxe Missverhältnis, das er zwischen der Moralität von Individuen und der von Gruppen erkennt. Während der Patriot oder die Patriotin sich vermeintlich selbstlos einem größeren Guten verschreibe, könne eben dieser Fakt auch zum Vehikel für den eigenen Egoismus werden. „So the nation is at one and the same time a check upon, and a final vent for, the expression of individual egoism.“<sup>1057</sup> Um diese Problematik in die Gegenwart zu übertragen: In gleicher Weise geben manche vermeintliche Verteidiger/-innen „des christlichen Abendlandes“ gegen mutmaßliche äußere (und innere) Feinde vor, einem überindividuellen Zweck zu dienen, ohne sich bewusst zu machen, in welcher Weise eigene Ängste vor Veränderungen und Verlust an Privilegien dieses Interesse prägen. Zugleich ist der Patriot, die Patriotin nach Niebuhr tendenziell unkritisch gegenüber Fragen der Moral der Handlungen der eigenen Nation im Gegenüber zu anderen.<sup>1058</sup> Einzelne könnten zwar eine kritische Haltung einnehmen, doch in Krisenzeiten verringere sich ihre Chance auf nationalen Einfluss.<sup>1059</sup> Die von Niebuhr angeführten Aspekte, welche die Moralität von Gruppen, hier am Beispiel der Nation, verringern, sind letztlich allesamt Faktoren, die bereits die Moral von Individuen einschränken.<sup>1060</sup> Auch die

<sup>1054</sup> Niebuhr, H. R., Brief an Reinhold Niebuhr zu Moral Man and Immoral Society, ohne Datum, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58. Längere Auszüge aus dem Brief finden sich in Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 144–145.

<sup>1055</sup> Vgl. Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 6.

<sup>1056</sup> Vgl. Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 87–88. Vgl. auch Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 35: „Men will never be wholly reasonable, and the proportion of reason to impulse becomes increasingly negative when we proceed from the life of individuals to that of social groups, among whom a common mind and purpose is always more or less inchoate and transitory, and who depend therefore upon a common impulse to bind them together.“

<sup>1057</sup> Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 93.

<sup>1058</sup> Vgl. Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 91.

<sup>1059</sup> Vgl. Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 87.

<sup>1060</sup> Dies betrifft den geringeren persönlichen Kontakt zu anderen Nationen, an dem auch neue Kommunikationstechniken nichts grundsätzlich ändern, die Macht von Emotionen gegenüber

Selbsttäuschung begegnet hier wieder, wenn die Verfolgung eigener Interessen einerseits mit der Einzigartigkeit der Nation begründet und andererseits um diese ein Schleier des Kampfes für universale Werte gelegt werde.<sup>1061</sup> „No nation has ever made a frank avowal of its real imperial motives. It always claims to be primarily concerned with the peace and prosperity of the people who it subjugates.“<sup>1062</sup>

Kritiker/-innen aus dem Bereich der Sozialwissenschaften stürzten sich insbesondere auf die Hauptthese von Niebuhrs Buch zur Differenz der moralischen Möglichkeiten zwischen Einzelnen und Gruppen. Niebuhr hatte ihre Kritik herausgefordert, indem er, wie wir in Kürze zeigen werden, ihre Zunft pauschal als rationalistisch, optimistisch und damit realitätsfern verurteilt hatte.<sup>1063</sup> Zugleich war unter ihnen umstritten, ob es sich bei *Moral Man and Immoral Society* überhaupt um ein soziologisches Buch handle und es als solches bewertet werden solle.<sup>1064</sup> Mehrheitlich widersprachen sie seiner These, dass notwendigerweise *alle* Kollektive egoistisch und *alle* Individuen moralischer als Gruppen seien.<sup>1065</sup> „[I]t may be pointed out“, so der US-amerikanische Soziologe Charles Ellwood, „that the sociological basis of these conclusions, namely, ‚the brutal character of all human collectives‘, is neither new nor sociologically sound. [...] Probably the majority of sociologists today would say that there is no more inherent necessity of a group being immoral or brutal in its behavior than of individuals.“<sup>1066</sup> Andere mühten sich zu betonen, dass auch Gruppen positiven moralischen Einfluss auf Individuen haben können: „The ethical stream does not flow merely from the individual towards social organizations; it flows also from them to the individual.“<sup>1067</sup> Niebuhr sei demnach blind für diejenigen Beispiele, in denen Gruppen erst das

---

rationalen Argumenten im Bereich der Politik, die Fähigkeit, die politische Macht auszunutzen, insbesondere wenn sie sich mit wirtschaftlichen Interessen verbindet, sowie die emotionale Bindung an die eigene Gruppe und den Ort der eigenen Herkunft. Vgl. *Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society*, 85–89.

<sup>1061</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society*, 95–96.

<sup>1062</sup> *Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society*, 105.

<sup>1063</sup> Vgl. *Lyttle, C., Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society*, in: *The Social Service Review* 8, 2 (1934), 383–384, 383: „On the contrary, few social scientists are unqualified rationalists and optimists!“

<sup>1064</sup> Vgl. *Lyttle, C., Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society*, 383: „It [sc. *Moral Man and Immoral Society*] is not concerned primarily with social science or social work but rather with social opinions and attitudes.“ Vgl. demgegenüber *Ellwood, C. A., Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society*, in: *American Journal of Sociology* 39, 2 (1933), 271–272, 271: „This is a sociological work and as such deserves the attention of sociologists, even though it calls itself ‚A Study in Ethics and Politics‘. All the principal problems of sociology are dealt with in one way or another by the author, though always with the ethical emphasis.“

<sup>1065</sup> Vgl. *Lyttle, C., Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society*, 384.

<sup>1066</sup> *Ellwood, C. A., Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society*, 272.

<sup>1067</sup> *Coe, G. A. and Niebuhr, R., Coe vs. Niebuhr*, 362.

Individuum moralisieren.<sup>1068</sup> Selbst, wenn es gegenwärtig einen Unterschied in der Moral von Gruppen und Einzelnen gebe, so müsse dies nicht zwangsläufig immer so sein; es könne hier eine Entwicklung zum Besseren geben.<sup>1069</sup> Niebuhr teilt diese evolutionäre Hoffnung nicht, sondern sieht in der Geschichte vielmehr Belege für seine These. In der letzten Konsequenz liefert Niebuhr keine Erklärung für die geringere Moralisierungsfähigkeit von Gruppen, sondern bietet eine Beschreibung des von ihm wahrgenommenen Unterschiedes, den er nicht nur von der modernen Psychologie bestätigt findet: „One cannot always turn to psychologists, not even to social psychologists, to secure the most authoritative data on collective behavior. They are frequently too individualistic in their approach to understand it. One must turn to economists and to political scientists and to historians.“<sup>1070</sup>

Angesichts der anthropologischen Grundlagen und der beobachteten Differenz des Verhaltens von Einzelnen und Gruppen fragt sich Niebuhr, wie im Blick auf den menschlichen Egoismus und die grundlegende Ambivalenz menschlichen Lebens soziales Miteinander bestmöglich organisiert werden kann. Ein reiner politischer Realismus, für den Ideale für politische Entscheidungen völlig irrelevant sind,<sup>1071</sup> liegt Niebuhr fern, da dieser allein mit dem Egoismus, nicht aber mit den sozialen Potenzialen der Menschen rechne.<sup>1072</sup> Grundlage für angemessene politische Strategien bleibe eine realistische Anthropologie, die mit dem Egoismus der Menschen insbesondere in ihren Gruppenzusammenhängen und der Notwendigkeit von Zwang rechne. „The selfishness of human communities must be regarded as an inevitability. Where it is inordinate it can be checked only by competing assertions of interest; and these can be effective only if coercive methods are added to moral and rational persuasion.“<sup>1073</sup> Wenn Zwang unausweichlich für menschliches Zusammenleben sei, dann sei das höchste zu realisierende Ziel, dass diese Macht unter die größtmögliche soziale Kontrolle gebracht werde.<sup>1074</sup> Miss-

<sup>1068</sup> Vgl. *Davis, J.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 166 (1933), 231; *Rosenthal, J. H.*, *Private Convictions and Public Commitments. Moral Man and Immoral Society Revisited*, in: *World Policy Journal* 12, 2 (1995), 89–96, 92.

<sup>1069</sup> Vgl. *Coe, G. A. and Niebuhr, R.*, *Coe vs. Niebuhr*, 363.

<sup>1070</sup> *Coe, G. A. and Niebuhr, R.*, *Coe vs. Niebuhr*, 364.

<sup>1071</sup> Politischer Realismus als Denktradition insbesondere in internationalen Beziehungen beschäftigt sich vor allem mit Fragen von Machtverhältnissen und daraus resultierendem internationalem Konfliktpotenzial; er steht übergreifenden Normen kritisch gegenüber. Gleichwohl wird in der neueren Forschung auf die große Bandbreite des Realismus innerhalb der Politikwissenschaft verwiesen. Vgl. *Bell, D.*, Introduction. *Under an Empty Sky – Realism and Political Theory*, in: Ders. (Hrsg.), *Political Thought and International Relations. Variations on a Realist Theme*, Oxford 2009, 1–25.

<sup>1072</sup> Robin Lovin betont daher zurecht, dass der Christliche Realismus neben den theologischen sowohl Elemente des politischen als auch eines „moralischen“ Realismus umfasst. Vgl. *Lovin, R. W.*, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, 217.

<sup>1073</sup> *Niebuhr, R.*, *Moral Man and Immoral Society*, 272.

<sup>1074</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Moral Man and Immoral Society*, 164.

brauch lasse sich vermeiden, wenn Macht nicht in den Händen einiger weniger, sondern in den Händen der Gemeinschaft liege.<sup>1075</sup> Hier wird deutlich, dass Niebuhr ein Zusammenspiel von rationalen und zwingenden Faktoren vorschwebt. Das Ziel ist daher nicht die Errichtung einer idealen Gesellschaft, „but a society in which there will be enough justice, and in which coercion will be sufficiently non-violent to prevent his [sc. man’s] common enterprise from issuing into complete disaster.“<sup>1076</sup>

Niebuhr propagiert keineswegs rundheraus gewaltsame Mittel, was die Umsetzung des sozialen Wohls angeht, sondern er macht deutlich, dass die Grenzen zwischen gewaltsamen und gewaltfreien Mitteln des Zwangs nicht so eindeutig zu ziehen seien, wie manche Kritiker anzunehmen scheinen.<sup>1077</sup> Ihm geht es hier darum, einen aus seiner Sicht oberflächlichen Pazifismus zu diskreditieren, der jede Form von Zwang oder Gewalt als intrinsisch schlecht ablehnt. „It is important to insist first of all, that equality is a higher social goal than peace.“<sup>1078</sup> Von daher ergibt sich ein höheres moralisches Recht von diskriminierten Gruppen zum Widerstand gegen Ungerechtigkeiten.<sup>1079</sup> Die Vorstellung, dass bei ungleichem Kräfteverhältnis sozialer Wandel gänzlich ohne jegliche Form von – im Zweifel auch gewaltsamem – Zwang auskommen könne, disqualifiziert Niebuhr zu Recht als Illusion. Die Fragen der praktischen Durchführung sind nicht *a priori*, sondern allein von den Konsequenzen her zu beantworten.<sup>1080</sup> Hier zeigen sich sowohl Niebuhrs Prägung durch den Pragmatismus als auch sein grundsätzlicher Skeptizismus gegenüber einem anthropologischen Vernunftoptimismus. Politische Strategien seien weder intrinsisch schlecht, wenn sie wirksam für ein moralisches Ziel eingesetzt würden, noch seien sie vollständig gut.<sup>1081</sup> Auf dem Feld der Politik könne man sich zu Handlungen gezwungen sehen, welche für die individuelle Moral anstößig wären. In diesem Sinne kritisiert H. G. Wood in seiner Rezension Niebuhrs pragmatischen Zugang zu politischen Fragen: „Some forms of coercion are definitely wrong in all circumstances, torture for example, and political assassination. Dr. Niebuhr does not appear to recognize any such absolute moral limitations to coercion.“<sup>1082</sup> Wir werden noch sehen, wie dieser Zusammenhang eine

<sup>1075</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 110.

<sup>1076</sup> *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 22.

<sup>1077</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 172: „Gandhi’s boycott of British cotton results in the undernourishment of children in Manchester, and the blockade of the Allies in war-time caused the death of German children. It is impossible to coerce a group without damaging both life and property and without imperilling the interests of the innocent with those of the guilty.“

<sup>1078</sup> *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 235.

<sup>1079</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 234.

<sup>1080</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 171.

<sup>1081</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 171.

<sup>1082</sup> *Wood*, H. G., *Political Realism?*, 303.

wesentliche Voraussetzung in Niebuhrs Ausführungen zu einer wehrhaften Demokratie in *The Children of Light and the Children of Darkness* bildet.

In der Tat erlauben Niebuhrs Überlegungen nicht den absoluten Ausschluss irgendeiner Form des Zwanges. Er spricht sich insgesamt überwiegend für gewaltfreie Formen aus – unter anderem inspiriert durch Gandhis Widerstandsbewegung –, doch nicht etwa aufgrund ihres intrinsischen Wertes, sondern weil sie ihm am erfolgversprechendsten erscheinen. Er empfiehlt sie unterdrückten Gruppen wie Afro-Amerikanerinnen und Afro-Amerikanern als politische Strategie. Dabei übersieht er sowohl die bestehende Tradition zivilen Ungehorsams unter Afro-Amerikanerinnen und Afro-Amerikanern als auch deren eigene Rezeption Gandhis.<sup>1083</sup> Gandhi stellt für ihn ein Beispiel politischen Realismus dar, weil er verstanden habe, dass politischer Wandel nicht ohne Mittel des Zwangs auskomme und er zwar für gewaltlosen Widerstand (non-violent resistance), nicht aber Widerstandslosigkeit (non-resistance) plädiere.<sup>1084</sup> Gegenüber jenen, die eine absolute Grenze zwischen der Moral dieser Methoden gegenüber der möglichen Verwendung gewaltsamer Mittel ziehen, weicht Niebuhr die Grenzen auf. Mit dieser Haltung distanziert er sich von pazifistischen Kreisen, in denen er bis dato involviert ist, insbesondere der Fellowship of Reconciliation, deren Mitglied er seit 1929 war. Niebuhrs Ausführungen zum Thema Gewalt und Revolution als möglicher Strategie sozialen Wandels haben viele Christinnen und Christen vor den Kopf gestoßen. In England wurde *Moral Man and Immoral Society* von christlichen Verlagen nicht verlegt.<sup>1085</sup> „The flurry which this book is causing is due – apart from its stylistic effectiveness – to the double contention that social justice de-

<sup>1083</sup> Der afro-amerikanische Theologe und Bürgerrechtsaktivist Howard Thurman reiste in der Mitte der 1930er Jahre beispielsweise nach Indien, um Gandhi zu treffen. Thurman war wie Niebuhr in der Fellowship of Reconciliation engagiert und sie kannten sich persönlich bereits seit den 1920er Jahren. Vgl. Dixie, Q. H./Eisenstadt, P. R., *Visions of a Better World. Howard Thurman's Pilgrimage to India and the Origins of African American Nonviolence*, Boston 2011, 120–121; 142–143. Traci West hat in eindrücklicher Weise Niebuhrs Blindheit gegenüber bereits bestehenden Formen gewaltfreien Widerstandes, sprichwörtlich direkt vor seiner Haustür, im angrenzenden Harlem, hervorgehoben. West, T. C., *Disruptive Christian Ethics. When Racism and Women's Lives Matter*, Louisville, Kentucky 2006, 8.

<sup>1084</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 242–243. Zur Auseinandersetzung Niebuhrs mit Gandhi vgl. Niebuhr, R., *What Chance Has Gandhi?*, in: *The Christian Century* 48, 41 (1931), 1274–1276; Niebuhr, R., *Rez. Louis Fischer, A Week With Gandhi*, in: *Christianity and Society* 8, 1 (1942), 43; Niebuhr, R., *Gandhi and Non-Resistance*. *Rez. Louis Fischer, The Life of Mohatma Gandhi*, in: C. C. Brown (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992, 153–156 sowie das Kapitel „Reinhold Niebuhr's Critique of Gandhian Non-Violence“ in Henry, S., *Meeting of Minds: Gandhi, Buber, Einstein, Niebuhr and Bonhoeffer*, Bangalore 2010, 133–180.

<sup>1085</sup> Vgl. Harries, R., *Re-Review: Reinhold Niebuhr's Moral Man and Immoral Society*, 54–55. T. V. Smith bezeichnet Niebuhrs Position gar als unchristlich vgl. Smith, T. V., *Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society*; Horace M. Kallen, *Individualism*, in: *International Journal of Ethics* 43, 3 (1933), 370–372, 372. Für Theodore Hume stellt es einen Hohn auf die Botschaft Jesu dar vgl. Hume, T. C., *Prophet of Disillusion*. *Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society*, in: *The Christian Century* 50, 1 (1933), 18–19, 18.

depends upon and warrants the use of force. It is naturally Niebuhr's religious audience that is excited over the justification of force; and the thesis needs no comment from the standpoint of a secular ethics“, so der treffende Kommentar einer Rezension im *American Political Science Review*.<sup>1086</sup>

Niebuhrs anthropologische und soziologische Beobachtungen erklären letztlich, warum es gemäß seiner politischen Theorie unausweichlich zu sozialen Konflikten kommen muss. „Thus society is in a perpetual state of war“, so Niebuhr.<sup>1087</sup> Ein solcher Satz kann den Eindruck eines Hobbes'schen Menschen- und Gesellschaftsbildes vermitteln.<sup>1088</sup> Der methodische Ansatz ist in der Tat Thomas Hobbes' *Leviathan* vergleichbar. Wie Hobbes will Niebuhr eine politische Theorie auf anthropologische Beobachtungen gründen, und wie dieser sieht Niebuhr den Egoismus und das Machtstreben des Menschen als dauerhafte Gefahr für die Gemeinschaft. Neben einigen weiteren Punkten, in denen sich Hobbes und Niebuhr nahe stehen,<sup>1089</sup> gehen sie in den politischen Konsequenzen, die sie aus ihren Anthropologien ziehen, meines Erachtens jedoch deutlich auseinander. Hobbes plädiert für einen starken Herrscher als Garanten für die gesellschaftliche Ordnung, Niebuhr ordnet Gerechtigkeit über sozialen Frieden. Außerdem verbietet es sich vor dem Hintergrund von Niebuhrs Anthropologie, einem einzelnen Menschen so viel Macht zu übertragen. Hobbes und Niebuhr verbindet wiederum die Kritik an Utopien. Niebuhr verabschiedet den modernen Fortschrittsmythos und dessen christliches Pendant der Hoffnung auf ein irdisches Reich Gottes.

Während Kritiker ihm deshalb den Vorwurf machen, er sei unchristlich, betont Niebuhr geradezu die christlichen Fundamente seiner Philosophie und expliziert die enge Verzahnung von theologischen Einsichten und ihrer praktischen und politischen Bedeutung:

*As a Marxian I have no illusions about the collective behavior of man in capitalistic civilization. I believe that interest determines his conduct to a larger degree than contemporary liberal idealism is willing to admit. As a Christian I go a step beyond Marxism and have no illusions about the collective behavior of mankind in general in any age or under any social system. That very insight is derived from the religion which looks at history from the perspective of the absolute and does not imagine that the absolute will be established in history.*<sup>1090</sup>

<sup>1086</sup> Vgl. Pape, L. M., Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, in: *The American Political Science Review* 27, 2 (1933), 296–297, 297.

<sup>1087</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 19.

<sup>1088</sup> Niebuhrs Bruder H. Richard fragte ihn in Reaktion auf *Moral Man and Immoral Society*, ob er einmal über seine Beziehung zu Hobbes nachgedacht habe. Vgl. Niebuhr, H. R., Brief an Reinhold Niebuhr zu *Reflections on the End of an Era*, ohne Datum.

<sup>1089</sup> David Buckner Orr ist in seiner Dissertation der Beziehung von Hobbes und Niebuhr genauer nachgegangen. Vgl. Orr, D. B., *Injustice and the Human Condition. The Political Realism and Moral Ideas of Thomas Hobbes and Reinhold Niebuhr (Diss.)*, New York 2016.

<sup>1090</sup> Niebuhr, R., *Optimism and Utopianism*, in: *The World Tomorrow* 16, 8 (1933), 179–180, 180.

Die dadurch begrenzten Hoffnungen haben Kritiker fälschlicherweise dazu veranlasst, Niebuhr und sein Buch als pessimistisch und desillusioniert einzuschätzen.<sup>1091</sup> Doch gibt er nicht das Streben nach einer besseren und damit gerechteren Welt auf. Bei aller Kritik an den Potenzialen des Menschen für ein friedliches und gerechtes Zusammenleben ist Niebuhrs Interesse weiterhin konstruktiver Natur. Im Vergleich zu den mehrheitlich harschen Rezensionen haben vergleichsweise wenige zeitgenössische Leser diese Zielrichtung bemerkt.<sup>1092</sup> Treffend resümierte Shirley Jackson Case: „He [sc. Niebuhr] is not so much a cynic as he is a discouraged optimist who refuses to give up hope for the moral future of humanity, even though the situation seems to furnish no grounds for hope.“<sup>1093</sup> Die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen politischen Debatten führt Niebuhr zur Rückfrage nach den jeweiligen anthropologischen Grundlagen und zur Formulierung seiner eigenen philosophisch-anthropologischen Basis. Im Gespräch mit und in der Abgrenzung vom Liberalismus und dessen seines Erachtens defizitärem Menschenbild erhält Niebuhr eine feste Grundlage für seine Anthropologie, seine Sozialanalyse und die daraus folgenden sozialetischen Konsequenzen.

### 3.3.2.3 *Der Vernunftoptimismus säkularer Liberaler: Niebuhrs Kritik an John Dewey*

Vor dem Hintergrund der dargestellten anthropologischen Grundannahmen stellt *Moral Man and Immoral Society* einen Frontalangriff auf die von Niebuhr diagnostizierten Illusionen liberaler Kultur dar. Daniel Williams hat zu Recht darauf hingewiesen, dass diese Kritik werkgeschichtlich das dominante Thema bei Niebuhr darstellt.<sup>1094</sup> Das Bild, das Niebuhr vom Liberalismus zeichnet, ist das einer homogenen Bewegung. Niebuhr differenziert kaum zwischen verschiedenen Formen des Liberalismus etwa im Bereich von Politik oder Theologie, denn er führt ihre grundsätzlichen Vorstellungen auf eine geteilte liberale Kultur zurück.<sup>1095</sup> Der

<sup>1091</sup> Vgl. Thomas, N., Rez. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, in: *The World Tomorrow* (1932), 565–567, 565.

<sup>1092</sup> Vgl. Murry, J. M., „*Moral Man and Immoral Society*“. Rez. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, in: *The World Tomorrow* 16, 15 (1933), 360: „But Niebuhr’s book is not negative; it is positive. It is imaginative, prophetic, and sane.“ Vgl. Zietlow, K. F., Rez. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, in: *Social Science* 9, 2 (1934), 221–222, 222: „[T]hough the book may sound like the clamoring of a cynic, one discovers as he thinks deeper with the writer that there is a note of hope and encouragement.“

<sup>1093</sup> Case, S. J., *Religion and Social Morals*. Rez. Reinhold Niebuhr, *The Contribution of Religion to Social Work*; Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, in: *The Journal of Religion* 13, 3 (1933), 359–361, 361.

<sup>1094</sup> Vgl. Williams, D. D., *Niebuhr and Liberalism*, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought* (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 194–213, 194.

<sup>1095</sup> Für den Bereich der Politik hat der Historiker Alan Brinkley für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts in den USA drei Formen des Liberalismus, den *laissez faire* Liberalismus, den Reformliberalismus und einen „rights-based liberalism“ ausgemacht. Vgl. Brinkley, A., *The End of Re-*

Kern seiner Kritik fokussiert sich auf den seines Erachtens verfehlten Umgang mit dem Egoismus.<sup>1096</sup> Während Niebuhr die Macht egoistischer Interessen, die Mutation vom „Willen zum Leben“ zum „Willen zur Macht“ und die moralische Ambivalenz der Vernunft betont, zeichne sich die liberale Kultur dadurch aus, dass sie ihr uneingeschränktes Vertrauen in die Vernunft setze und zudem ein einseitiges positives Vernunftverständnis habe. Aus diesem Grund bewertet Niebuhr den Liberalismus als politisch naiv, denn er verstehe nicht, dass dem Egoismus nur unzureichend allein mit Bildungsbestrebungen beizukommen sei. Niebuhr führt jenen Glauben auf das 18. Jahrhundert, das „Zeitalter der Vernunft“ (Age of Reason), zurück. Von hier entnehme die moderne liberale Kultur die Vorstellung, dass mit steigender Intelligenz und Bildung soziale Ungerechtigkeit progressiv abgeschafft werden könne.<sup>1097</sup> Dahinter steht die Überzeugung, dass das Böse nicht unauflöslich zum Leben der Menschen gehört. Im Bereich des Sozialen übersehe dieser Vernunftglaube zudem die Eigendynamiken von Gruppenverhalten, auf die Niebuhr besonders dringlich hinweist. „This faith of the Enlightenment is still the creed of the educators of our day“, so Niebuhr, „and [it] is shared more or less by philosophers, psychologists and social scientists.“<sup>1098</sup>

Insbesondere im Blick auf soziale Gruppen komme der Bildungsimpetus an seine Grenzen: „What the moralists, intellectual and religious, fail to understand, though it is written on every page of past and contemporary history, is that politics is an area in which the rational and the brutal, the moral and the predatory, the human and the subhuman are compounded in perplexing and infinite variety.“<sup>1099</sup> Damit erklärt sich auch die polemische Stoßrichtung von *Moral Man and Immoral Society*:

*Inasfar as this treatise has a polemic interest it is directed against the moralists both religious and secular, who imagine that the egoism of individuals is being progressively checked by the development of rationality or the growth of a religiously inspired goodwill and that nothing but the continuance of this process is necessary to establish social harmony between all the human societies and collectives. Social analyses and prophecies made*

---

form. New Deal Liberalism in Recession and War, New York 1995, 8–10. Den Hinweis auf Brinkleys Buch verdanke ich *Hallinell, M.*, The Constant Dialogue, 63.

<sup>1096</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Naive Individualism. Rez. Horace M. Kallen, Individualism, in: *The World Tomorrow* 16, 13 (1933), 310: „What we have here, in short, is the most futile kind of liberalism. It has only the slightest inkling of the real facts of an industrial civilization and no understanding at all of the stubbornness, the brutal inertia and the will-to-power of a dominant social group which is fighting to maintain its privileges in society.“

<sup>1097</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Moral Man and Immoral Society*, xxxvi, 23.

<sup>1098</sup> *Niebuhr, R.*, *Moral Man and Immoral Society*, 24.

<sup>1099</sup> *Niebuhr, R.*, Moralists and Politics, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity* by Reinhold Niebuhr, New York <sup>3</sup>1965, 78–84, 80, ursprünglich erschienen als: *Niebuhr, R.*, Moralists and Politics, in: *The Christian Century* 49, 27 (1932), 857–859.

*by moralists, sociologists and educators upon the basis of these assumptions lead to a very considerable moral and political confusion in our day.*<sup>1100</sup>

Aus dem Interesse, diese Verwirrung zu beseitigen, erklärt sich Niebuhrs zuweilen harsches Vorgehen. Ihm ist nicht daran gelegen, liberalen Positionen in der Darstellung umfanglich gerecht zu werden, sondern er reduziert sie auf ein Kernargument, das er so umso leichter destruieren kann.<sup>1101</sup> Bei aller Kritik an der Non-Konformität eines liberalen Vernunftoptimismus mit der Wirklichkeit wertet Niebuhr den hierin inbegriffenen Fortschrittsoptimismus jedoch nicht gänzlich ab. Er will vor allem gegen die in dieser einseitigen Sicht ruhenden Gefahren für das soziale Miteinander verweisen, doch an dem grundsätzlichen Interesse an einer positiven Transformation der Gesellschaft, die sich immer aus Optimismus und dem Vertrauen in die bislang unrealisierten Potenziale des Menschen speist, hält Niebuhr grundsätzlich fest. Doch geht es ihm darum, diesen gestalterischen Impetus auf eine realistischere und damit sichere Grundlage zu stellen.

Welche desaströsen politischen Folgen vernunftoptimistische Ansichten seines Erachtens haben können, verdeutlicht Niebuhr bereits in einem Artikel von 1931 und damit im weiteren Entstehungsumfeld von *Moral Man and Immoral Society*. In „The Death of Liberalism“ nimmt Niebuhr Bezug auf Walter Lippmanns Rede „Journalism and the Liberal Spirit“ vor der American Academy of Political Science, die für Niebuhr das Ende des Liberalismus signalisiert.<sup>1102</sup> Lippmann, einer der einflussreichsten Journalisten und politischen Kommentatoren seiner Zeit, wurde an jenem Abend für seinen Beitrag zur Politikwissenschaft, zum philosophischen Denken und zur öffentlichen Meinungsbildung geehrt. Niebuhr sieht in Lippmanns Liberalismusplädoyer die Absurditäten des einseitigen Fokus auf die Vernunft offenbart, die in einen puren Relativismus führen müsse: „In other words, the liberal [im Sinne Lippmanns] is an intelligent person who is so obsessed by the intricacies and complexities of life and by the conflict of values and causes that all action is inhibited. He observes and reports and does nothing.“<sup>1103</sup> Niebuhr resümiert hierzu: „If men as wise as Mr. Lippmann can not see the woods for the trees, we shall have to rely for the reorganization of our society upon less sophisticated leaders – men who can recognize basic truths because they have not been overwhelmed by a multitude of facts.“<sup>1104</sup> Damit traut Niebuhr offenbar dem sprichwörtlichen „kleinen Mann“ und „der kleinen Frau“ eine Alltagsweisheit zu, die intellektuellen Eliten zuweilen fehle; nicht zufällig erinnern wir uns hierbei an die bereits in *Does Civilization Need Religion?* geäußerte Feststellung:

<sup>1100</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, xxx.

<sup>1101</sup> Vgl. Williams, D. D., Niebuhr and Liberalism, 195.

<sup>1102</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Death of Liberalism, in: *The World Tomorrow* 14, 5 (1931), 136–137, 136. Lippmanns Rede ist veröffentlicht als *Lippmann, W.*, The Press and Public Opinion, in: *Political Science Quarterly* 46, 2 (1931), 161–170.

<sup>1103</sup> Niebuhr, R., The Death of Liberalism, 136.

<sup>1104</sup> Niebuhr, R., The Death of Liberalism, 137.

„That is how morality dies with religion when an age has become too sophisticated.“<sup>1105</sup> Lippmanns Appell „to civilize and *rationalize* these corporate organizations“ und die Charakterisierung des liberalen Bestrebens „to remain clear and free of his irrational, his unexamined, his unacknowledged prejudices“ musste vor dem Hintergrund von Niebuhrs anthropologischen Grundlagen und seinem Verweis auf die Persistenz egoistischer Interessen, die zu ihrer Eindämmung auch sozialer Kontrollmechanismen bedürfen, unweigerlich seinen harten Widerstand hervorrufen.<sup>1106</sup> „At a time when millions were out of work and wages were being slashed, the kind of involvement most people had with big business was not that which Lippmann’s speech suggested“, so Lippmanns Biograf Ronald Steel.<sup>1107</sup>

In *Moral Man and Immoral Society* fokussiert sich Niebuhrs Liberalismuskritik vornehmlich auf Pädagoginnen und Pädagogen und Soziologinnen und Soziologen, welche zu Illusionen, wie sie Lippmann über menschliches Verhalten hege, beitragen. Niebuhr konzentriert sich dabei auf John Dewey als zentralen Vertreter dieser Sichtweisen, doch zeigen seine Verweise auf weitere Denker, dass er mit der zeitgenössischen Diskussion umfassend vertraut ist.<sup>1108</sup> Daniel Rice nennt Dewey die Quelle liberaler Pädagogik überhaupt. „Dewey [...] became the lightning rod for Niebuhr’s broadside against the entire bastion of liberal idealism as expressed in its secular form.“<sup>1109</sup> Dewey protestierte gegen Niebuhrs Vereinnahmung seiner Person, um – wie er es sah – ein Zerrbild seiner Theorien zu zeichnen.<sup>1110</sup> Er hatte großes Vertrauen in die Rationalisierbarkeit menschlichen Handelns und war zuversichtlich, dass die naturwissenschaftlichen Methodiken sich ebenso auf den Bereich des sozialen Lebens übertragen ließen.<sup>1111</sup> Demnach missachtet Dewey

<sup>1105</sup> Niebuhr, R., Does Civilization Need Religion?, 200–201.

<sup>1106</sup> Vgl. Lippmann, W., The Press and Public Opinion, 164 [Hervorhebung T. B.], 170.

<sup>1107</sup> Steel, R., Walter Lippmann and the American Century, Boston 1980, 277.

<sup>1108</sup> Niebuhr bezieht sich in *Moral Man and Immoral Society* beispielsweise auf John Childs, *Education and the Philosophy of Experimentalism*, Kimball Young, *Social Attitudes*, Hornell Hart, *The Science of Social Relations*. Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, xxi. Er rezensiert Harold Rugg, *Culture and Education in America*, vgl. Niebuhr, R., *Education and Social Change*. Rez. Harold Rugg, *Culture and Education in America*, in: *The World Tomorrow* 14, 12 (1931), 407. Anderson rezensiert er auch Horace M. Kallens *Individualism – An American Way of Life*. Vgl. Niebuhr, R., *Naive Individualism*.

<sup>1109</sup> Rice, D. F., Reinhold Niebuhr and His Circle of Influence, Cambridge 2013, 65.

<sup>1110</sup> Vgl. Rice, D. F., Reinhold Niebuhr and His Circle of Influence, 66. Vgl. Dewey, J., *Intelligence and Power*, in: *The New Republic* 78, 1012 (1934), 306–307.

<sup>1111</sup> Vgl. Dewey, J., *Intelligence and Power*, 306: „It is held that the attitude of mind exemplified in the conquest of nature by the experimental sciences, and the method involved in it, may and should be carried into social affairs.“ Vgl. auch Kuklick, B., John Dewey, *American Theology, and Scientific Politics*, in: M. J. Lacey (Hrsg.), *Religion and Twentieth-Century American Intellectual Life* (Woodrow Wilson Center Series), Cambridge 1991, 78–93, 86: „Dewey’s ethical theory was in this sense rationalist. People were all alike under the skin, and once their intellectual confusions were removed by the helpful instrumentality of science, their attitudes would automatically come under control.“

aus Niebuhrs Sicht die Eigendynamik menschlichen Handelns und die Ambivalenz der Vernunft, was Niebuhrs Hauptkritikpunkt ausmacht:

*That was the criticism of his [sc. Dewey's] opinion that the 'scientific method' could be applied with the same validity in the historical as in the natural realm [...]. I think this is the root error of modern culture, resting on the failure to recognize the intimate relation between reason and interest and passion in all historical judgements. I have been called an 'irrationalist' for holding to this conviction, though I would not call it irrational to call attention to empirical evidence of the taint of interest upon the purity of reason.<sup>1112</sup>*

Die Auseinandersetzung in *Moral Man and Immoral Society* bildet nur den Auftakt für Niebuhrs zeitlebens harsche Kritik an Dewey. So rezensiert Niebuhr Deweys Buch *Liberalism and Social Action* unter der Überschrift „The Pathos of Liberalism“. Deweys Hoffnung auf eine von ihren eigenen Interessen befreite Intelligenz kann Niebuhr nicht in Einklang mit seinen Beobachtungen zur menschlichen „Natur“ bringen: „It [sc. Dewey's liberalism] does not recognize the relation of social and economic interest to the play of intelligence upon social problems. *It does not perceive the perennial and inevitable character of the subordination of reason to interest in the social struggle.* Its ideal of a ‚freed intelligence‘ expects a degree of rational freedom from the particular interests and perspectives of those who think about social problems which is *incompatible with the very constitution of human nature.*“<sup>1113</sup>

Von derlei Voraussetzungen herkommend, konnte Dewey soziale Konflikte auch nicht aus einem ewigen Interessenskonflikt heraus erklären, sondern musste sie mit der Theorie des sogenannten *cultural lag*, einer kulturellen Phasenverschiebung erklären, nach welcher die soziale Entwicklung nur noch nicht zu den technischen Innovationen aufgeholt habe. Soziale Konflikte sind demnach ein zu überwindendes Anpassungsproblem, nicht aber Folgen eines permanenten expansiven Egoismus. Aus diesem Grund musste auch Niebuhrs Bewertung zu Deweys Strategien sozialer Veränderung negativ ausfallen: „[T]he discussion of the possibility of avoiding violence lacks realism because Professor Dewey again sees violence only as a consequence of a social ignorance which a more perfect intelligence will be able to eliminate.“<sup>1114</sup> Niebuhr wird nicht müde, Dewey darauf hinzuweisen, dass Menschen nicht immer danach handeln, was rational angemessen oder plausibel wäre: „We are back, in other words, where we began, on the thesis that nothing but a cultural lag prevents men from viewing the social policies in which they are involved with the same degree of objectivity they use in delving into the mysteries of biochemistry or astronomy. Whatever the possibilities and necessities of social intelligence in social action, that thesis is a hopeless one. In so far as a ‚renascent liberalism‘ rests upon it, it will confuse the political prob-

<sup>1112</sup> Niebuhr, R., Brief an Morton White, 17. Mai 1956, 379.

<sup>1113</sup> Niebuhr, R., The Pathos of Liberalism. Rez. John Dewey, *Liberalism and Social Action*, in: *The Nation* 141, 3662 (1935), 303–304, 303 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1114</sup> Niebuhr, R., The Pathos of Liberalism, 304.

lem.<sup>1115</sup> Hinzu kommt, dass Dewey keine Niebuhr vergleichbare Trennung zwischen Einzelnen und Gruppen vertritt und für ihn somit die Hoffnung besteht, dass die dem Einzelnen gewidmeten Bildungsbemühungen in einen graduellen gesellschaftlichen Wandel führen. Hier setzt auch Cornel Wests Kritik in seiner ansonsten sehr wohlwollenden Auseinandersetzung mit Dewey an: „The point is not simply that Dewey adopts a gradualist view of social change and remains a reformer rather than a revolutionary. Rather it is the *kind* of gradualism he promotes and the *form* of reformism he propagates; that is, his gradualism is principally pedagogical in content, and his reformism is primarily dialogical in character. He shuns confrontational politics and agitational social struggle. The major means by which creative democracy is furthered is education and discussion.“<sup>1116</sup> Niebuhr kann schon allein wegen seines Verständnisses der bleibenden Verhaftung der Vernunft in individuellen Interessen nicht allein auf pädagogische Methoden zur Konfliktlösung vertrauen: „Since reason is always, to some degree, the servant of interest in a social situation, social injustice cannot be resolved by moral and rational suasion alone, as the educator and social scientist usually believes. Conflict is inevitable, and in this conflict power must be challenged by power. That fact is not recognized by most of the educators, and only very grudgingly admitted by most of the social scientists.“<sup>1117</sup>

Trotz der Niebuhr'schen Kritik an Dewey ist in der Forschung zu Recht auf anderweitige Nähe zwischen beiden Denkern hingewiesen worden.<sup>1118</sup> Sie finden sich vor allem in ihrem praktischen Engagement und in der kritischen Gesellschaftsanalyse.<sup>1119</sup> Bereits 1929 würdigt Niebuhr, dass Deweys Philosophie praktische Relevanz habe, indem sie politisches und soziales Denken und Handeln präge.<sup>1120</sup> Dies ist insofern nicht überraschend, als beide wesentlich von der Philosophie des Pragmatismus geprägt sind. Sowohl Dewey als auch Niebuhr stehen Roosevelts *New Deal* zunächst kritisch gegenüber, und beide sind Advokaten einer Umverteilung von Reichtum im Interesse der wirtschaftlich Benachteiligten.<sup>1121</sup> Beide sind Verfechter der Demokratie, auch wenn sie sich unterschiedlichen Denktraditionen verpflichtet wissen.<sup>1122</sup> In seiner Rezension von Deweys *A Com-*

<sup>1115</sup> Niebuhr, R., *The Pathos of Liberalism*, 304.

<sup>1116</sup> West, C., *The American Evasion of Philosophy*, 102 [Hervorhebung im Original].

<sup>1117</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, xxxi.

<sup>1118</sup> Sowohl Rice, D. F., *Reinhold Niebuhr and His Circle of Influence*, 46–49 als auch Halliwell, M., *The Constant Dialogue*, 55–56 betonen in der Darstellung der angespannten Beziehung beider Denker auch deren Nähe.

<sup>1119</sup> Vgl. Dewey, J., *A Critique of American Civilization*, in: *The World Tomorrow* 11, 10 (1928), 391–395.

<sup>1120</sup> Vgl. Niebuhr, R., *John Dewey. Rez. John Dewey, Characters and Events*, in: *The World Tomorrow* 12, 11 (1929), 427–473.

<sup>1121</sup> Vgl. Halliwell, M., *The Constant Dialogue*, 71–72.

<sup>1122</sup> Vgl. Rice, D. F., *Reinhold Niebuhr and John Dewey*, 255: „Dewey's mind and heart belonged to Jefferson; whereas Niebuhr was most attracted to Madison.“ Vgl. Kapitel 4.3.3 Exkurs: Niebuhrs Demokratietheorie als Gegenentwurf zu John Dewey.

mon Faith betont Niebuhr, dass Deweys Religionsverständnis in vielen Punkten gar der von ihm selbst propagierten „prophetischen Religion“ nahestehe.<sup>1123</sup>

Trotz gewisser Affinitäten mussten jedoch die unterschiedlichen anthropologischen Voraussetzungen kollidieren.<sup>1124</sup> Martin Halliwell argumentiert zwar, dass es sich weniger um grundsätzliche, sondern lediglich graduelle Differenzen gehandelt habe: „It is really the degree to which it is possible to fulfill ‚human potentiality‘ that characterizes their differences, rather than a fundamental disagreement of principle.“<sup>1125</sup> Für Niebuhr selbst ging es sich hierbei jedoch nicht um vernachlässigbare Unterschiede; vielmehr musste die Frage der Reichweite und der Leistungsfähigkeit moralischer Ressourcen angesichts seines politischen Interesses in den Vordergrund rücken. Seine Rationalismuskritik wird damit zur Generalkritik am Liberalismus, doch Halliwell sieht richtig, dass sie ihre Schärfe aus einer gewissen Blindheit gegenüber den eigenen liberalen Voraussetzungen erhält.<sup>1126</sup> Somit scheint Reinhold Niebuhrs harsche Kritik an John Dewey und ihm Gleichgesinnten zwar darauf hinzudeuten, dass er sich grundsätzlich vom Liberalismus abkehren will, doch wäre zu fragen, ob seine Abgrenzung nicht doch – ihm unbewusst – dem Interesse an einer Neuorientierung des Liberalismus diene. Eine Neuformulierung des Liberalismus müsste in Niebuhrs Sinne sodann dessen Grenzen und Fehler ebenso deutlich wie seine Potenziale erkennen.

Niebuhr selbst wird später den beizubehaltenden Geist (spirit) des Liberalismus von dessen zu überwindendem Dogmatismus (creed) ablösen.<sup>1127</sup> Der „liberale Geist“ sei von Toleranz und Fairness geprägt und verleihe dem Leben einen humanitären „Anstrich“.<sup>1128</sup> In seiner Kritik am liberalen „Glaubensbekenntnis“ bündelt er thesenhaft die zu überwindenden Fehlannahmen:

*a. That injustice is caused by ignorance and will yield to education and greater intelligence. b. That civilization is becoming gradually more moral and that it is a sin to challenge either the inevitability or the efficacy of gradualness. c. That the character of individuals rather than social systems and arrangements is the guarantee of justice in society. d. That appeals to love, justice, good will and brotherhood are bound to be efficacious in the end. If they have not been so to date we must have more appeals to love, justice, good-will and brotherhood. e. That goodness makes for happiness and that the increasing*

<sup>1123</sup> Vgl. Niebuhr, R., A Footnote on Religion. Rez. John Dewey, A Common Faith, in: The Nation 139, 3612 (1934), 358–359, 358.

<sup>1124</sup> Vgl. Rice, D. F., Reinhold Niebuhr and His Circle of Influence, 69.

<sup>1125</sup> Halliwell, M., The Constant Dialogue, 70.

<sup>1126</sup> Vgl. Halliwell, M., The Constant Dialogue, 57. Auch Niebuhrs Bruder H. Richard wies ihn auf diesen Fakt hin. Vgl. Niebuhr, H. R., Brief an Reinhold Niebuhr zu Moral Man and Immoral Society, ohne Datum: „You are free from the liberal interpretation of morality - but not quite - and from the liberal interpretation of religion - but not quite. And in that not quite your conflict is based. You think of religion as a power – dangerous sometimes, helpful sometimes. That’s liberal.“

<sup>1127</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Blindness of Liberalism, in: Radical Religion 1, 4 (1936), 4–5.

<sup>1128</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Blindness of Liberalism, 4.

*knowledge of this fact will overcome human selfishness and greed. f. That wars are stupid and can therefore only be caused by people who are more stupid than those who recognize the stupidity of war.*<sup>1129</sup>

Neben den Vertreterinnen und Vertretern des Liberalismus im säkularen Bereich kommen auch diejenigen im religiösen Spektrum in Niebuhrs Kritik – schließlich ruhen ihre Fehler seines Erachtens in der geteilten liberalen Kultur.

### 3.3.2.4 Die „Sentimentalität“ religiöser Liberaler

Niebuhr macht den sogenannten „religious moralists“ weitgehend dieselben Vorwürfe wie den säkularen, doch wird er die Diskussion nun in theologischer Sprache fortführen und zuspitzen. Auch der religiöse Liberalismus nehme das Böse und den Egoismus nicht wirklich ernst. Dies zeigt sich für Niebuhr bereits daran, dass sie die Erbsündenlehre, die für ihn die Unhintergebarkeit der Sünde ausdrücken soll, abgelegt hätten: „What the liberal Christian does not see is a very simple fact which orthodox Christianity never forgot: that we are living in a ‚world of sin‘.“<sup>1130</sup> Mit den säkularen Liberalen würden sie den Optimismus teilen, dass die Vernunft das Böse eindämmen könne. Zusätzlich setzten sie ihre Hoffnungen noch in die christliche Liebesbotschaft und gingen davon aus, dass sich die Predigt dieses Ideals ohne Weiteres in die Realität umsetzen lasse. Entweder identifizieren sie bestimmte partielle Errungenschaften bereits mit dem Reich Gottes oder aber sie erwarten seine noch ausstehende Umsetzung innerhalb der Geschichte. Es sei damit die religiöse Fassung des säkularen Fortschrittsglaubens. Später wird Niebuhr Walter Rauschenbusch als Exemplar eines solchen naiven Liberalismus in den Kirchen angreifen.<sup>1131</sup> Während kritische Stimmen diese Destruktion ihrer Hoffnung als pessimistisch bewerten, begrüßt Elmer G. Homrighausen diesen „Realismus“: „From now on, the retreat – or advance? – from an adolescent

<sup>1129</sup> Niebuhr, R., *The Blindness of Liberalism*, 4.

<sup>1130</sup> Niebuhr, R., *A Christian Philosophy of Compromise*, in: *The Christian Century* 50, 23 (1933), 746–748, 747. Vgl. auch Niebuhr, R., *Is Peace or Justice the Goal?*, 275: „The old orthodoxies were much more realistic about human nature than liberal Protestantism. Their realism did not issue in social radicalism, partly because they interpreted the moral problem in terms too personal and partly because they were so realistic about the brutal facts of human society that they were tempted to defeatism.“ Vgl. auch Niebuhr, R., *The Weakness of the Modern Church*, 71: „[T]he liberal church takes such a romantic view of human nature that it does not convict its members of sin at all.“ Niebuhr, R., *The Ethic of Jesus and the Social Problem*, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 29–40, 37: „One of the most unfortunate facts about our contemporary moral situation is that the church has ceased to convict men of selfishness at the precise moment in history when human greed is more obvious and more dangerous than at any previous time. Nowhere has the liberal church played more false to its generation than in its optimistic and romantic interpretation of human nature, just when an industrial civilization revealed the drive of self-interest in all its antisocial power.“

<sup>1131</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 185; Niebuhr, R., *Walter Rauschenbusch in Historical Perspective*.

Kingdom-of-Godism of the romantic last century will be rapid. There is no hope for it. Niebuhr has driven a wedge into our easy monistic identification of the Kingdom of God with culturalism so forcefully that the two will have to be critically separated.<sup>1132</sup>

Die in *Moral Man and Immoral Society* formulierte Kritik hat ihre Wurzeln in Niebuhrs Detrouer Jahren, doch wird sie durch die *Great Depression* verstärkt. In seinem Artikel „Let Liberal Churches Stop Fooling Themselves“ vom März 1931 nimmt Niebuhr bereits seinen wenige Monate später ausgearbeiteten und in *Moral Man and Immoral Society* ausgeführten Angriff vorweg. Konkreter Anlass sind darin Äußerungen eines „well known liberal clergyman“, der sich im Blick auf die sich zuspitzende politische Lage in Europa optimistisch äußert. Solcherlei Realitätsferne, in den Augen Niebuhrs, lasse sich auf ein untergründiges liberales „Dogma“ zurückführen. Es entspricht dem, was wir oben mit dem „Glaubensbekenntnis“ im Gegensatz zum liberalen „Geist“ bezeichnet haben. Dieses „Vorverständnis“ lasse nur diesem entsprechende Beobachtungen zu und filtere gegenteilige Befunde: „The dogma is that the world is gradually growing better and that the inevitability of gradualness guarantees our salvation.“<sup>1133</sup> Dieser Optimismus und Fortschrittsglaube sei nicht genuin christlich, sondern speise sich aus der liberalen Kultur, genährt durch die Evolutionstheorie und den Optimismus des aufstrebenden Bürgertums des 19. Jahrhunderts. Der Fortschrittsglaube löse die für jedes ethische Streben notwendige Spannung zwischen der Wirklichkeit und einem angestrebten Ideal auf, weil er jenes sich allmählich, aber unaufhaltsam hervorbringen sehe.<sup>1134</sup> Eng verbunden mit dieser Geschichtssicht sei ein „romantisches“ Menschenbild, welches nicht mit den „diabolischen“ Aspekten menschlichen Lebens rechne.<sup>1135</sup> Niebuhr wirft den liberalen Kirchen vor, dass es demgegenüber ihre Aufgabe wäre, den Menschen zu einem realistischen Selbstverständnis zu verhelfen: „It could do this by helping people to see themselves as they really are, by destroying their illusions about themselves, by puncturing their nice self-deceptions.“<sup>1136</sup> Der Liberalismus in den Kirchen habe dazu geführt, dass diese ihrer ureigensten Aufgabe nicht mehr nachkämen: „If the Christian Church knew how to convict men of sin not only in general terms but in specific terms, if it could disclose to their blind eyes how selfish they are even when they imagine themselves to be unselfish, how frequently they make a gesture of pity serve in

<sup>1132</sup> Homrighausen, E. G., Inspired by Niebuhr's Book. Rez. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, in: *The World Tomorrow* 16, 5 (1933), 118.

<sup>1133</sup> Niebuhr, R., Let Liberal Churches Stop Fooling Themselves!, 402.

<sup>1134</sup> Vgl. Niebuhr, R., Let Liberal Churches Stop Fooling Themselves!, 404: „It is the business of true religion to preach repentance without reducing man to despair and to preach hope without tempting him to complacency. That double purpose can best be accomplished by a rigorous analysis which shows the sharp distinction between the real and the ideal and by vigorous action which reveals the potency and the potentialities of the moral will.“

<sup>1135</sup> Vgl. Niebuhr, R., Let Liberal Churches Stop Fooling Themselves!, 403.

<sup>1136</sup> Niebuhr, R., Let Liberal Churches Stop Fooling Themselves!, 404.

place of honest love towards the neighbour, it would not be impossible to check and discipline the egotism in man particularly as it expresses itself in his economic attitudes.<sup>1137</sup>

Ebenso, wie das einseitige Menschenbild der säkularen Liberalen zu mangelhaften sozialen Strategien führe, sieht Niebuhr ähnliche Probleme auch im christlichen Bereich. Wenn ihr Fortschrittsglaube mit den Realitäten kollidiere, aktualisierten die religiösen Liberalen ebenfalls die Theorie des *cultural lag*. Demgemäß bedürfe es nur einer intelligenteren Applikation der christlichen Liebe und etwas mehr Zeit. Niebuhr wird sein Buch *An Interpretation of Christian Ethics* der Destruktion eben dieser These widmen. Problematisch ist für ihn der Fokus auf das Individuum und die persönliche Moral. So kritisiert Niebuhr im Präsidentschaftswahlkampf von 1928, dass das liberale Journal *The Christian Century* den demokratischen Kandidaten vornehmlich wegen seiner Stellung gegen die Prohibition ablehne, deren Abschaffung nur wenige Jahre nach ihrer Einführung diskutiert wurde.<sup>1138</sup> Damit zeige sich die falsche Prioritätensetzung in den Kirchen: „If even liberal churchmen can get excited about political issues only when they affect problems of personal conduct, as in prohibition, and cannot develop a passion for the Christian ideal as it is imperiled by economic facts we merely prove that the church is still enmeshed in an anachronistic puritanism which sees the sins of individuals but never the sins of society.“<sup>1139</sup> Ebenso, wie der säkulare Liberalismus einen eindimensional positiven Vernunftbegriff habe, so verstehe der religiöse Liberalismus Religion allein als nützlich und ungefährlich. Der Glaube, dass sich das religiöse Liebesideal, das dem natürlichen Egoismus entgegenstehe, tatsächlich umsetzen lasse, sei eine der größten Illusionen liberaler Religion.<sup>1140</sup>

Bei all dieser Kritik stellt sich die Frage, wen Niebuhr hier vor Augen hat und ob seine Kritik tatsächlich Anhalt in der Wirklichkeit hat. So, wie sich Niebuhr als Repräsentanten für die Illusionen säkularer Liberaler auf Dewey bezieht, so wählt er ebenso prominente Vertreter des religiösen Liberalismus aus. In *Moral Man and Immoral Society* sind dies William Adams Brown und Justin Wroe Nixon, andernorts unterzieht er Rufus M. Jones ebenso harscher Kritik. In einer Rezension von dessen Buch *A Preface to Christian Faith in a New Age* sieht er diesen irrelevant gewordenen Liberalismus verkörpert: „[T]he book seems to the present reviewer not a preface to Christian faith in a new age but an epilogue on Christian faith in a passing age – the age of optimism, of the intellectual adjustment of religion to science, of confidence in the morality of man. There is nothing in the book about

<sup>1137</sup> Niebuhr, R., *An American Approach*, in: W. A. Visser't Hooft (Hrsg.), *A Traffic in Knowledge. An International Symposium on the Christian Message*, London 1931, 54–85, 79–80.

<sup>1138</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Governor Smith's Liberalism*, in: *The Christian Century* (1928), 1107–1108, 1107.

<sup>1139</sup> Niebuhr, R., *Governor Smith's Liberalism*, 1108.

<sup>1140</sup> Vgl. Niebuhr, R., *A Christian Philosophy of Compromise*, 746.

the tragic recognition by modern man that it is difficult to achieve or to maintain any degree of moral integrity in the complex life of an industrial civilization.“<sup>1141</sup>

Niebuhrs Auswahl an repräsentativen liberalen Stimmen ist treffsicher: William Adams Brown beobachtet seit der Wende zum 20. Jahrhundert eine Fortschrittsgeschichte und äußert sich optimistisch, die „Natur“ der Menschen zum Besseren verändern zu können.<sup>1142</sup> Brown artikuliert zudem explizit den *cultural lag*, wenn er sagt, „it is only yesterday that we acquired the knowledge which makes possible for us intelligently to apply the principle of love to the conditions of our existing social life.“<sup>1143</sup> Auch in Justin Wroe Nixon sieht Niebuhr ein Paradebeispiel für die Illusionen, die er anprangert. Inmitten der *Great Depression* muss es fast zynisch wirken, wenn jener sein Vertrauen auf die Entwicklung einer weitsichtigeren Perspektive bei Geschäftsleuten und auf deren philanthropisches Engagement setzt.<sup>1144</sup> Selbst nach den ernüchternden Erfahrungen des Ersten Weltkrieges und der *Great Depression* muss Niebuhr konstatieren:

*In spite of the disillusionment of the World War, the average liberal Protestant Christian is still convinced that the kingdom of God is gradually approaching, that the League of Nations is its partial fulfillment and the Kellogg Pact its covenant, that the wealthy will be persuaded by the church to dedicate their power and privilege to the common good and that they are doing so in increasing numbers, that the conversion of individuals is the only safe method of solving the social problem, and that such ethical weakness as religion still betrays are due to its theological obscurantism which will be sloughed off by the progress of enlightenment.*<sup>1145</sup>

Dass sich diese Vorstellungen weiterhin erfolgreich behaupten, zeigt sich auch an der Prominenz der Bewegung um Frank Buchman. Deren fast naiv anmutende Vorstellung, dass die Lösung für individuelle und nationale Konflikte sei, alle

<sup>1141</sup> Niebuhr, R., *The Religion of 19th Century Man*. Rez. Rufus Jones, *A Preface to Christian Faith in a New Age*, in: *The Christian Century* 49, 22 (1932), 708.

<sup>1142</sup> Vgl. Brown, W. A., *Pathways to Certainty*, New York 1930, 242: „The story of the last three generations is a story of heartening progress, both in the discovery of the causes of human maladjustment and suffering and of their removal.“ Vgl. Brown, W. A., *Pathways to Certainty*, 244: „[I]t may be said that to accept the principle that because man has fought in the past he will always continue to do so would make not peace only but all education impossible. For the fundamental thesis of modern education is that human nature can be changed.“

<sup>1143</sup> Brown, W. A., *Pathways to Certainty*, 244.

<sup>1144</sup> Vgl. Nixon, J. W., *An Emerging Christian Faith*, New York 1930, 289: „On the development of larger vision on the part of our business leaders which will enable them to direct their activities with an eye to their social utility we have reasons to be hopeful.“ Vgl. auch Nixon, J. W., *An Emerging Christian Faith*, 291: „Another reason for believing in the growth of social statesmanship on the part of business leaders is based upon their experience as trustees in various philanthropic and educational enterprises.“

<sup>1145</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 79–80.

Menschen „unter die Führung Gottes zu bringen“, muss Niebuhr noch 1938 kritisieren.<sup>1146</sup>

Die dargestellte Kritik Niebuhrs lässt bereits Elemente seines Idealbildes einer „vitalen Religion“, eines realistischen und kreativen Christentums aufscheinen. Zugleich zeigt sie auch, dass er Religion, wie den Menschen überhaupt, als ambivalent versteht – ganz im Gegensatz zu seinen optimistischen Kollegen. Trotz seiner Kritik an den liberalen Theologien ist Niebuhrs Religionsverständnis in *Moral Man and Immoral Society* deutlicher von liberalen Vorstellungen geprägt, als ihm selbst bewusst ist.<sup>1147</sup> Er räumt Religion im Grundsatz eine wichtige Funktion in der Kultivierung der Erkenntnis des menschlichen Egoismus durch den Bezug auf das Absolute ein. Alle Unvollkommenheiten würden von einem absoluten Standpunkt bewertet. Besondere moralische Potenz komme der religiösen Symbolik dieses Absoluten als Person zu. In seiner philosophischen Anthropologie im Rahmen von *Moral Man and Immoral Society* hatte Niebuhr bereits darauf hingewiesen, dass moralische Einstellungen besonders in intimen Beziehungen florieren. Indem die Gott-Mensch-Beziehung personal gefasst werde, komme ihr eine herausgehobene moralische Bedeutung zu: „Thus both the personality and the holiness of God provide the religious man with the reinforcement of his moral will and a restraint upon his will-to-power.“<sup>1148</sup> Durch den Kontrast zum Absoluten werde das Bewusstsein für die Sündhaftigkeit der Selbstbezogenheit des Menschen geweckt. Die religiöse Introspektion verurteile selbst die verdeckten Motive, die sonst nirgends offensichtlich werden.<sup>1149</sup> „These attitudes of repentance which recognise that the evil in the foe is also in the self, and these impulses of love which claim kinship with all men in spite of social conflict, are the peculiar gifts of religion to the human spirit. Secular imagination is not capable of producing them.“<sup>1150</sup> Des Weiteren fließe aus dem Absoluten die Liebe als höchste Tugend im Gegensatz zu dem rein rationalen Ideal der Gerechtigkeit. Im Christentum werde Eigennutz als Ziel menschlichen Handelns grundsätzlich verurteilt, während Selbsterfüllung zum Nebenprodukt von Selbstverneinung erklärt werde.<sup>1151</sup> Nun betont Niebuhr bereits 1928, dass Liebe nicht spezifisch christlich und auch nicht spezifisch menschlich sei; sie finde sich auch im Tierreich: „The distinctive difference is not love, but the extent of it.“<sup>1152</sup> Allerdings werde das Prinzip der

<sup>1146</sup> Vgl. Niebuhr, R., Buchmanism and World Peace, in: *Radical Religion* 3, 4 (1938), 7–8, 8: „If men will only subject themselves to the guidance of God they will become unselfish and all conflict between men and nations will disappear.“

<sup>1147</sup> Vgl. Gilkey, L., Society and Politics in the Early Niebuhr, in: *Political Theology* 5, 4 (2004), 467–473, 470.

<sup>1148</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 54.

<sup>1149</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 60.

<sup>1150</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 255.

<sup>1151</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 56.

<sup>1152</sup> Niebuhr, R., *An Aristocracy of Spiritual and Moral Life*, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 179–189, 183.

Liebe aus dem Naturreich im Christentum wiederum so erhöht, dass es in Konflikt mit jeder common-sense-Moral gerate.<sup>1153</sup> Der christlichen Ethik komme durch ihre Betonung, dass die Bedürfnisse des Nächsten ohne jegliche Abwägung bedacht werden sollen, eine höhere „Reinheit“ zu.<sup>1154</sup>

Eine weitere moralische Ressource der Religion sei ihre eschatologische Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich, die Vorstellung einer idealen Gesellschaft, in der Liebe und Gerechtigkeit realisiert sein werden. Von dieser Perspektive her würden soziale Realitäten der Gegenwart verurteilt und der Mut gewonnen, gegen Ungerechtigkeiten vorzugehen.<sup>1155</sup> Diese Hoffnung und diesen Mut brauche es, da die Errichtung einer gerechten Gesellschaft immer zunächst hoffnungslos erscheine. Auch der moderne Kommunismus ziehe seine Kraft aus einem solchen säkularisierten, aber für Niebuhr letztlich religiösen, Ideal einer komplett egalitären Gesellschaft.<sup>1156</sup> „Without the ultrarational hopes and passions of religion no society will ever have the courage to conquer despair and attempt the impossible [...]. The truest visions of religion are illusions, which may be partially realised by being resolutely believed.“<sup>1157</sup> Während Niebuhr hiermit die Macht religiösen Glaubens und seiner Hoffnungsperspektive hervorheben will, stürzen sich einige Kritiker auf seine angebliche Propagierung von Illusionen.<sup>1158</sup> In Reaktion hierauf sucht Niebuhr seine Aussage zu relativieren: „Unfortunately it is difficult to achieve the highest social energy without the illusion that this energy will accomplish more than the facts warrant. That is why I closed my book with the suggestion that it would be well if some of these illusions are not destroyed until they have helped our age to build a new society. That suggestion was probably the greatest mistake in my book. It is true that illusions are serviceable but it is also true that they are dangerous.“<sup>1159</sup>

Neben all die wertvollen moralischen Ressourcen treten bei Niebuhr die konstitutiven Schwächen der Religion, die ihre Ambivalenz verdeutlichen und für welche „die“ Liberalen im religiösen Bereich blind seien. So, wie der Sinn für das

<sup>1153</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Morality and the Supernatural*. Rez. H. H. Scullard, *The Ethics of the Gospel and the Ethics of Nature*, in: *The Christian Century* 45, 36 (1928), 1076: „There is, indeed, a conflict between the ethics of the gospel and the ethics of ‚nature‘.[...] It arises from the fact that the principle of love, existing in an inchoate form in the natural world and in the natural man, is raised to such a potency in the gospel that it is brought in conflict with the common-sense morality of ordinary life.“

<sup>1154</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 57.

<sup>1155</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 61.

<sup>1156</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 61.

<sup>1157</sup> *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 81.

<sup>1158</sup> Vgl. *Davis*, J., Rez. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 231. Vgl. *Kendall*, M., *Ideas*. Rez. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, in: *The Commonweal* 17, 25 (1933), 695–696, 696: „The battle won’t be won by virtue of ‚illusions‘; but by eternal power of the deathless Truth that if one can believe, all things seem possible to the believer, who puts his trust in God revealed in Christ.“

<sup>1159</sup> *Niebuhr*, R., *Optimism and Utopianism*, 180.

Absolute den Egoismus der Einzelnen eingrenzen könne, liege auch hier der Keim für die Selbstverherrlichung der Einzelnen darin, dass sie in Beziehung zum Absoluten stünden.<sup>1160</sup> Zugleich bestehe in dem wertvollen Kontrast von Mensch und Absolutem, der die Möglichkeit zur Kritik gebe, auch die Möglichkeit, dass der Kontrast zu weit getrieben werde. Da vom Absoluten her selbst die innersten Motive des Handelns angefragt würden, bestehe die Gefahr des religiösen Perfektionismus darin, dass zu sehr das Schwergewicht auf die Motive menschlichen Handelns statt auf die Konsequenzen gelegt werde.<sup>1161</sup> Nicht zuletzt sind religiöse Gemeinschaften für Niebuhr soziale Organismen wie andere auch, die unter dieselbe Dynamik wie jedes Gruppenverhalten fallen.<sup>1162</sup>

Es hat sich gezeigt, dass Niebuhrs Kritik am Liberalismus in dessen einseitiger optimistischer Sicht auf die Potenziale des Menschen gründet und die daraus fließenden politischen Folgen als illusorisch und naiv verurteilt. Gleichzeitig deutet sich bereits an, dass Niebuhr zwar einen einseitigen Vernunft- und Fortschrittsoptimismus ablehnt, zugleich aber die dennoch vorhandenen Potenziale des Menschen politisch fruchtbar machen will. Niebuhrs Denken formiert sich neben der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus zugleich in Abgrenzung zur sogenannten „Orthodoxie“, die diesem diametral gegenübergestellt wird.

### 3.3.3 Die Unzulänglichkeiten der „orthodoxen“ Alternativen

#### 3.3.3.1 Die „klassische“ protestantische „Orthodoxie“

Niebuhrs harsche Kritik am Liberalismus lässt die Frage offen, ob er eine tragfähige Alternative in verschiedenen Spielarten „orthodoxer“ Theologie erblickt, einschließlich der Dialektischen Theologie. Eine Antwort auf diese Frage findet sich nicht in einem einzigen Werk kondensiert, wie dies für den Liberalismus in *Moral Man and Immoral Society* der Fall gewesen ist. Vielmehr müssen wir sie aus verschiedenen Quellen erschließen, wobei hier zunächst der Blick auf die „klassische“ Variante der von Niebuhr als „Orthodoxie“ bezeichneten theologischen Tradition gerichtet werden muss.

„Orthodoxie“ wird von ihm zumeist synonym für den US-amerikanischen „Fundamentalismus“ verwendet. Allerdings begegnet der Begriff auch in der Beschreibung der Theologien Martin Luthers oder Johannes Calvins. Die Dominanz liberalen Denkens in Niebuhrs Umfeld erklärt, warum er sich lediglich marginal und pauschal mit „orthodoxem Denken“ befasst, wenngleich es die „fundamentalistisch“ geprägten Kirchen sind, die zur selben Zeit den größten Zulauf erhalten.

<sup>1160</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 64.

<sup>1161</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 74.

<sup>1162</sup> Kritiker Niebuhrs haben sich vehement gegen diese These gewandt. Vgl. Case, S. J., *Religion and Social Morals*, 361: „[T]he church is not simply or primarily an aggregation of individuals but is itself a social fact and represents a unit of society quite as capable of being implemented for social well-being as has any other group that learns to cherish a special interest.“

Angeregt durch die steigende Bekanntheit der Dialektischen Theologie, nimmt Niebuhr das Gespräch jedoch auch mit ihr auf. Die Hauptkritikpunkte sowohl an der „Orthodoxie“ als auch an der „Neo-Orthodoxie“ sind zum großen Teil identisch, sodass wir sie in Niebuhrs Beschäftigung mit der Dialektischen Theologie besprechen werden. Den markanten Unterschied zwischen „Fundamentalismus“ und Dialektischer Theologie sieht Niebuhr in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt. Die „Orthodoxie“ unterscheidet sich zunächst radikal von der liberalen Theologie darin, dass sie nicht deren Vermittlungsinteresse teile und das selbstkritische Gespräch mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften suche. Vielmehr sei sie eine Reaktion auf die modernen Entwicklungen im Bestreben, alte Gewissheiten zu bewahren: „Frantic orthodoxy is never rooted in faith but in doubt. It is when we are not sure that we are doubly sure. Fundamentalism is therefore inevitable in an age which has destroyed so many certainties by which faith once expressed itself and upon which it relied.“<sup>1163</sup> Damit unterscheidet sich diese Form der „Orthodoxie“ jedoch auch von der Dialektischen Theologie, der man diesen Vorwurf nicht machen könne.

Hat Niebuhr am Liberalismus dessen Fortschrittsgläubigkeit und dessen optimistisches Menschenbild kritisiert, so schätzt er grundsätzlich den Pessimismus innerhalb „orthodoxer“ Theologien als heilsames Gegenmittel: „Spiritually the orthodox pessimism which thinks the world too evil to be saved, and waits for redemption upon a divine receivership for a bankrupt civilization, has many advantages over the fatuous optimism of most current religious liberalism.“<sup>1164</sup> Diese Korrekturfunktion hebt er ebenfalls positiv an der Dialektischen Theologie hervor. Überhaupt sei der Umgang mit dem Bösen innerhalb christlicher „Orthodoxie“ für Niebuhr generell „truer to the facts of the total human situation“.<sup>1165</sup> Wo der Liberalismus meine, er könne mit Hilfe verschiedenster Techniken allmählich den Egoismus des Menschen überwinden und dadurch sich und die Welt erlösen, betone die Orthodoxie angesichts der faktischen Unhintergebarkeit des Bösen im Menschen die Angewiesenheit auf eine Rettung, die außerhalb seiner selbst liegt. Niebuhrs Sympathien liegen bei letzterer Perspektive. Zugleich sieht er die Gefahr, dass der Blick auf diese unhintergehbaren Aspekte im menschlichen Leben dazu führen könne, diejenigen Momente zu übersehen, wo Menschen aktiv werden und selbst etwas zur Besserung ihrer Umwelt beitragen können: „Orthodox religion tends to attribute all social evil to sin and to be indifferent toward the specific causes of evil which arise in every generation.“<sup>1166</sup>

<sup>1163</sup> Niebuhr, R., *Shall We Proclaim the Truth or Search For It?*, 345.

<sup>1164</sup> Niebuhr, R., *Can Christianity Survive?*, 88.

<sup>1165</sup> Niebuhr, R., *The Truth in Myths*, in: E. G. Bewkes u. a. (Hrsg.), *The Nature of Religious Experience*, New York 1937, 117–135, 128, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *The Truth in Myths*, in: R. H. Stone (Hrsg.), *Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age* by Reinhold Niebuhr, New York 1968, 15–32.

<sup>1166</sup> Niebuhr, R., *Christianity in Its Relation to the Perennial and the Contemporary Man*, in: *Religion in Life* 4, 4 (1935), 551–558, 552.

Diese Gefahr lastet Niebuhr der politischen Ethik Luthers mit der seines Erachtens bei diesem auszumachenden „sharp distinction between a spiritual kingdom and an earthly one“<sup>1167</sup> und dem nachfolgenden Luthertum an. Den Kampfbegriff „Zwei-Reiche-Lehre“ (doctrine of the „two realms“) wird Niebuhr erst in späteren Jahren zur Kennzeichnung eben dieses Sachverhalts nutzen.<sup>1168</sup> In der aktuellen Forschung wird darauf verwiesen, dass Fehlentwicklungen lutherischer Ethik nicht direkt aus der Lehre selbst, sondern gerade aus ihrer Missachtung folgen und dass Luther sie nie als hermetisch getrennte Bereiche verstanden habe.<sup>1169</sup> Vor dem Hintergrund von Niebuhrs Verständnis, das durch die Lesart Troeltschs geprägt ist und in der Forschung umstritten ist, kritisiert er Luthers politische Ethik jedoch grundsätzlich.<sup>1170</sup> Wo Sünde allein in der Beziehung zu Gott verstanden wird, sieht Niebuhr richtigerweise, dass es zu leicht blind mache für das Böse, das Menschen ihren Mitmenschen antun. Diese Kritik trifft bei Niebuhr dann auch diejenigen Dialektischen Theologen, die an Luther anschließen.<sup>1171</sup>

### 3.3.3.2 Die Dialektische Theologie

Man könnte meinen, dass Niebuhrs Krisendiagnose und Liberalismuskritik ihn zu großen Sympathien gegenüber der sogenannten „Theologie der Krise“ führen müssten. Doch auch, wenn es in vielen Punkten Nähe gibt, so ist seine Stellung zur Dialektischen Theologie ambivalent und ordnet sich damit in den generellen Trend ihrer US-amerikanischen Rezeption ein, wie wir ihn oben dargestellt ha-

<sup>1167</sup> Niebuhr, R., Christian Politics and Communist Religion, in: J. Lewis/K. Polanyi/D. K. Kitchin (Hrsg.), Christianity and the Social Revolution, London 1935, 442–472, 449.

<sup>1168</sup> Niebuhr, R., The Self and the Dramas of History, New York 1955, 187; Niebuhr, R., Walter Rauschenbusch in Historical Perspective, 37; Niebuhr, R., The Structure of Nations and Empires. A Study of the Recurring Patterns and Problems of the Political Order in Relation to the Unique Problems of the Nuclear Age, New York 1959, 291; Niebuhr, R., Germany, 14

<sup>1169</sup> Vgl. Anselm, R., Von der theologischen Legitimation des Staates zur kritischen Solidarität mit der Sphäre des Politischen. Die Zwei-Reiche-Lehre als Argumentationsmodell in der politischen Ethik des 20. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die theologisch-ethische Theoriebildung der Gegenwart, in: T. Unger (Hrsg.), Was tun? Lutherische Ethik heute (Bekenntnis 38), Hannover 2006, 82–102, 84; vgl. Bedford-Strohm, H., Public Theology and Political Ethics, in: International Journal of Public Theology 6 (2012), 273–291, 275–279.

<sup>1170</sup> Vgl. Neubauer, R., Geschenke und umkämpfte Gerechtigkeit, 32–44.

<sup>1171</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Concept of „Order of Creation“ in Emil Brunner’s Social Ethic, in: C. W. Kegley (Hrsg.), The Theology of Emil Brunner (The Library of Living Theology 3), New York 1962, 265–271, 271: „Though Brunner stands in the general Reformation tradition rather than the specifically Lutheran one, I suspect that Luther’s doctrine of the ‘Two Realms’ plus the influence of Martin Buber’s great work, *I and Thou* has persuaded Brunner to make this too radical distinction between the realm of the personal and the institutional and to reserve love only for the realm of personal, indeed, individual relations.“ Karl Barth habe den lutherischen Pessimismus noch weiter auf die Spitze getrieben. Vgl. Niebuhr, R., Christianity and Power Politics, 58.

ben.<sup>1172</sup> Ihr Einfluss auf Niebuhr ist größtenteils in einer Anregerfunktion zu sehen, die bereits bestehende Impulse in seinem Denken verstärkt. Niebuhr schätzt an der Dialektischen Theologie, dass sie eine kritische und demnach „realistische“ Sicht auf die Gesellschaft biete und damit ein heilsames „Gegenmittel“ (antidote) zum allzu optimistischen Liberalismus darstelle.<sup>1173</sup> Die Dialektische Theologie verweise zu Recht auf den bleibenden Unterschied zwischen dem Reich Gottes und menschlichen Reformbestrebungen mit allen Versuchen, jenes auf Erden umzusetzen. Sie bietet Niebuhr einen Gegennarrativ zum verbreiteten Fortschrittsoptimismus an sowie eine Sprache zur Bezeichnung der von ihm diagnostizierten Fehlentwicklungen in Gesellschaft und Kirche. Ihre Analyse der Probleme führt ihn zurück auf deren anthropologische Grundierung und damit wiederum zum ethischen Problem. Zumeist verhandelt Niebuhr die Dialektische Theologie als homogene Bewegung und bezieht sich rein quantitativ häufig auf Karl Barth. Dies überrascht nicht vor dem Hintergrund seiner Methodik, Denkrichtungen anhand ihrer prominentesten Vertreter/-innen auf ihren Kern zu reduzieren; es darf aber auch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Niebuhr sehr wohl vertraut ist mit dem Denken anderer Theologen dieser Denkrichtung wie Emil Brunner und Friedrich Gogarten. Insbesondere ersterem – wie wir noch zeigen werden – steht er deutlich positiver gegenüber als Barth.

Niebuhr wird mit der Dialektischen Theologie – wie so viele US-Amerikaner/-innen – erst gegen Ende der 1920er Jahre eingehender vertraut – zu einem Zeitpunkt, als es innerhalb der Bewegung selbst bereits zu deutlichen Ausdifferenzierungen gekommen ist. Niebuhrs erste persönliche Begegnung mit der Dialektischen Theologie 1928 fällt mit Brunners Vortragsreise und der späteren Publikation der Vorträge als *Theology of Crisis* zusammen. Insbesondere die Krisendiagnose, mit der Brunner sogleich einsetzt, scheint Niebuhr beeindruckt zu haben. Brunner skizziert den seines Erachtens fundamentalen Unterschied eines europäischen Krisenempfindes im Vergleich zu den USA:

*There is a striking difference between a European and an American of to-day. Europeans, especially since the war, see modern civilization as having come to a really critical stage. The famous book of Oswald Spengler, 'The Decline of the West', has called to our attention in glaring headlines, what all of us have more or less felt, that the disintegrating tendencies of our modern world have led us to a decisive point where the issue can be only one of two things: either new life or death. Americans do not have the same keen sense of an impending crisis because of the economic prosperity and political security which they en-*

<sup>1172</sup> Aus der zeitgenössischen deutschen Perspektive heraus wurde Niebuhr von Heinz-Horst Schrey als wirkungsvollster US-amerikanischer Vertreter der Dialektischen Theologie verstanden. Vgl. Schrey, H.-H., Die gegenwärtige Lage der amerikanischen Theologie, 36.

<sup>1173</sup> Vgl. Niebuhr, R., Antidote to Optimism. Rez. Karl Barth; Eduard Thurneysen, God's Search for Man, in: New York Herald Tribune Books, 8. Dezember 1935, 25: „Perhaps the Barthian approach to the problem of life may serve as a valuable antidote to the sentimental optimism of American Christianity.“

*joy now more than ever before and which seem to justify a more optimistic view of the situation. But the lack of awareness of the crisis does not diminish its actuality.*<sup>1174</sup>

Vor dem Hintergrund der Detroitser Erfahrungen und seiner gesellschaftskritischen Position ist es nur verständlich, dass diese Diagnose bei Niebuhr sogleich Anklang findet. Brunners Krisendiagnose wird sodann innerhalb nur eines Jahres mit dem Börsencrash von 1929 und der folgenden *Great Depression* noch an Aktualität zunehmen. Aus Brunners brieflicher Korrespondenz erfahren wir von einem intensiven Nachgespräch zu seinem Vortrag; er fasst die Reaktionen, die Niebuhr und dessen Kollege Henry Pitney Van Dusen ihm gegenüber geäußert haben, wie folgt zusammen: „We all need your teaching bitterly, although we are not sure that you are *quite* right, or exclusively right.“<sup>1175</sup> Der von Brunner hier vermittelte Eindruck, dass Niebuhr durchaus etwas Bedeutsames in der Dialektischen Theologie wahrnehme, er ihr aber nicht in Gänze folgen könne, passt durchaus zu Niebuhrs Rezeption dieser Denkbewegung.

Etwa zwei Monate nach der Begegnung mit Brunner veröffentlicht Niebuhr den Aufsatz „Barth – Apostle of the Absolute“, der bereits die wesentlichen Tropen seiner Rezeption enthält.<sup>1176</sup> Niebuhr begrüßt darin zunächst die englische Übersetzung von Barths Werk *Das Wort Gottes und die Theologie*. Er bemüht sich, die Dialektische Theologie von der voreiligen Kategorisierung als „Fundamentalismus“ zu retten, schließlich unterscheidet sie sich in ihrem Umgang mit den modernen Wissenschaften grundsätzlich von jenem. Dennoch weise sie Nähen zum Biblizismus auf. Niebuhr kritisiert den hier inhärenten Absolutismus vor dem Hintergrund seines eigenen pragmatistisch orientierten Theologie- und Wahrheitsverständnisses. So betont Niebuhr: „We can escape relativity and uncertainty only by piling experience upon experience, checking hypothesis against hypothesis, correcting errors by considering new perspectives, and finally by letting the experience of the race qualify the individual’s experience of God.“<sup>1177</sup> Dies ist eine für Karl Barth undenkbar Vorstellung. Niebuhr hat bereits sehr früh verstanden, dass er und die Dialektische Theologie sich in solcherlei grundsätzlichen Zugängen unterscheiden, sodass man notwendigerweise aneinander vorbeireden müsse. So beklagt Niebuhr gegenüber seinem Freund John C. Bennett in Vorausschau auf eine Konferenzteilnahme 1930: „I dread the conference in Holland, because it

<sup>1174</sup> Brunner, E., *The Theology of Crisis*, 1.

<sup>1175</sup> Brunner, E., Brief an Olive Dutcher, 11. Oktober 1928, The Burke Library Archives at Union Theological Seminary in the City of New York, Heinrich Emil Brunner Papers, Box 1, Folder 18 [Hervorhebung im Original].

<sup>1176</sup> Vgl. Niebuhr, R., Barth – Apostle of the Absolute, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York 31965, 141–147.

<sup>1177</sup> Niebuhr, R., Barth – Apostle of the Absolute, 145.

is really hopeless to agree with Barthians. A positivism which stands down reason is not debatable so what's the use."<sup>1178</sup>

Vor dem Hintergrund der in *Moral Man and Immoral Society* geäußerten Kritik an dem Vernunftoptimismus der liberalen Kultur und ihrer einseitigen Anthropologie schätzt Niebuhr die Dialektische Theologie in ihrem deutlichen Kontrast zwischen Mensch und Gott und der Wiedergewinnung anderer, in der liberalen Theologie vernachlässigter Aspekte. Niebuhr verbindet damit die Hoffnung, eine realistische Sicht auf den Menschen könne eine geeignete Grundlage bieten, um den egoistischen Impulsen entgegenzuwirken und so dem sozialen Guten zu dienen: „If religion can help men see that the root of imperialism is the imperialism of the individual and that social misery is in some sense due to the perversity of the individual soul, it has remarkable social and moral function.“<sup>1179</sup> Die Reaktualisierung der Sündenlehre in der theologischen Anthropologie und die Hervorhebung der radikalen Differenz zwischen Mensch und Gott, so wichtig und nötig sie Niebuhr im Angesicht des Liberalismus erscheint, birgt für ihn jedoch zugleich die Gefahr, ins entgegengesetzte Extrem zu verfallen: „In so far as Barthian theology reintroduces the note of tragedy in religion, it is a wholesome antidote to the superficial optimism of most current theology. But we may well question whether it gives us the sense of certainty and the experience of ‚deliverance from the body of this death‘ which it imagines, and we may also question whether it does not pay too high a moral price for whatever religious advantage it arrives at.“<sup>1180</sup> Der Preis ist für Niebuhr, die Versuchung „to despair of history and take a flight into the absolute.“<sup>1181</sup>

Insgesamt bewertet Niebuhr den hier hervorgehobenen „religiösen Pessimismus“ in Bezug auf die Korruptiertheit des Menschen, so realistisch er sein mag, als ethisch gefährlicher als den sonst so vehement von ihm angegriffenen Optimismus.<sup>1182</sup> Die optimistischen Liberalen hätten, in all der Naivität ihrer Strategien, immerhin eine gewisse Dynamik zum Handeln. Der Pessimismus in der Dialektischen Theologie, insbesondere bei Barth, geht Niebuhr jedoch zu weit: „No amount of emphasis on the fact that God is ‚wholly other‘ can destroy the fact that at the centre of Christian faith is the sublime assumption that God and man are related.“<sup>1183</sup> Für Niebuhr macht es die christliche Anthropologie aus, dass sie beides zusammendenken könne, die Sünde des Menschen und seinen transzendenten Wert, Pessimismus und Optimismus, ein paradoxes Sowohl-als-auch. Nur in dieser Spannung ist ihm zufolge sinnvolles Handeln im Wissen um Grenzen

<sup>1178</sup> Niebuhr, R., Brief an John C. Bennett, 20. Juli 1930, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 42.

<sup>1179</sup> Niebuhr, R., Barth – Apostle of the Absolute, 146.

<sup>1180</sup> Niebuhr, R., Barth – Apostle of the Absolute, 144.

<sup>1181</sup> Niebuhr, R., Barth – Apostle of the Absolute, 147.

<sup>1182</sup> Vgl. Niebuhr, R., Europe's Religious Pessimism, in: *The Christian Century* 47, 34 (1930), 1031–1033, 1033.

<sup>1183</sup> Niebuhr, R., *An American Approach*, 63.

und Potenziale möglich. Wenn ein Aspekt aufgelöst werde, hätten wir es nicht mehr mit der Gänze „des“ christlichen Menschenbildes zu tun. In seiner Rezension zu Barths *The Doctrine of the Word of God* von 1936 schreibt Niebuhr kritisch: „Some of the scholarship seems to have the primary purpose of explaining those portions of the Christian Scripture away, which seem to imply relations between the human and divine.“<sup>1184</sup> Die liberale US-amerikanische Theologie brauche demnach den Impuls der Dialektischen Theologie, ohne sie unkritisch zu übernehmen: „We need the emphasis of continental Christians as much as they need ours. Without each other we destroy the vigor of the Christian gospel which has always maintained its greatest power in a combination of pessimism and optimism, and in the worship of a God who is on the one hand above history, and on the other hand in history.“<sup>1185</sup>

Niebuhrs Hauptkritikpunkt richtet sich gegen die ethischen Folgen, die sich aus einem zu weit getriebenen „Kontrast“ zwischen Mensch und Gott ergeben könnten.<sup>1186</sup> Der Fokus auf die Sündhaftigkeit des Menschen und die korrespondierende Rechtfertigungslehre mit ihrem Verweis auf die Gnade Gottes erkenne zwar die Unhintergebarkeit dieser Seite menschlichen Lebens an: „There is, to be sure, a note of moral realism in Barthian thought which is not found in quietistic theology. The peace which comes to the soul through assurance of pardon, the inner harmony which is realized by overcoming the sense of moral frustration, does not absolve the sinner of his sins. We are sinners still even after we have been saved.“<sup>1187</sup> Doch indem der Kontrast so stark gemacht werde und es allein auf die Rechtfertigung vor Gott ankomme, der gegenüber der Aspekt der Heiligung des Lebens zurücktrete, sieht Niebuhr die Gefahr, dass die konkreten Aspekte menschlichen Lebens zu weit in den Hintergrund treten. Was die göttliche Gnade für Niebuhr auszeichnet, ist gerade, dass sie sowohl den rechtfertigenden Aspekt in der Beziehung auf Gott hin als auch den heiligenden Impuls in Bezug auf die Mitmenschen herausstelle. Wie sollte zwischen dem Weniger und Mehr, zwischen Besser und Schlechter, Gerechter und Ungerechter entschieden werden, wenn die horizontale Perspektive ganz in der Vertikalen untergeht? „For the Barthians the world is too evil to be saved and all moral striving is, though neces-

<sup>1184</sup> Niebuhr, R., The Ultimate Issues. Rez. Karl Barth, *The Doctrine of the Word of God*; Karl Heim, *God Transcendent*, in: New York Herald Tribune Books, 27. September 1936, 17.

<sup>1185</sup> Niebuhr, R., *Europe's Religious Pessimism*, 1033. Vgl. auch Niebuhr, R., *An American Approach*, 65–66: „Pure pessimism and pure optimism in regard to human nature are alike perils to the moral life.“

<sup>1186</sup> Niebuhr denkt bei diesem „Kontrast“ an Aussagen Barths wie: „Man is a riddle and nothing else, and his universe, be it ever so vividly seen and felt, is a question. God stands in contrast to man as the impossible in contrast to the possible, as death in contrast to life, as eternity in contrast to time.“ Barth, K., *The Word of God and the Word of Man* (translated with a new Foreword by Douglas Horton), Gloucester, Massachusetts 1978, 197. Vgl. Niebuhr, R., *Barth – Apostle of the Absolute*, 142–143.

<sup>1187</sup> Niebuhr, R., *Barth – Apostle of the Absolute*, 145–146.

sary, futile. Salvation lies completely outside of the field of social responsibility; and less or more decency in human relations is irrelevant to the business of redemption.<sup>1188</sup> Das *sola gratia*, das jede Werkgerechtigkeit ausschließen soll, könne demnach zugleich die moralische Anstrengung der Menschen lähmen: „An experience of salvation which is pitched far above the area of history and pours its scorn upon every effort to follow Christ ethically is dangerous. Christ must remain both a challenge and an assurance for vital Christianity.“<sup>1189</sup> Das Argument, der oder die Gerechtfertigte habe automatisch das Bedürfnis Gutes zu tun, schließt Niebuhr zufolge zu schnell von der Motivation auf eine korrespondierende Handlung: „Supposing that a religious conversion really produces a genuine desire to follow the will of God and a sincere interpretation of that will in terms of love, can we really be sure that such moral goodwill will inevitably express itself in adequate terms in our economic situation? [...] The right motive is never an adequate guarantee of ethically adequate action, and the more complex social and economic relations become the less adequate is the guarantee.“<sup>1190</sup> Für Niebuhr ist demnach gerade nicht (allein) die Motivation zum richtigen Handeln entscheidend, da diese niemals sicherstellen könne, dass die konkrete Handlung tatsächlich angemessen auf die sich stellenden Probleme reagiert. Die Handlung müsse sich daran messen lassen, dass sie möglichst effektiv dazu beitrage, das „gute Leben“ aller von der Handlung betroffenen Menschen zu fördern.<sup>1191</sup> Aus dieser Perspektive heraus ist Niebuhrs drastische Kritik an der Dialektischen Theologie zu verstehen, für die sich diese Fragen aus seiner Sicht gerade nicht stellen.

Letztlich kann man Niebuhrs Einwand parallel zu Paul Tillichs bereits erwähnter These verstehen, dass die Dialektische Theologie nicht wirklich „dialektisch“ sei. Das grundlegende Problem ist für Niebuhr, dass Gott und Welt auseinandergerissen und nicht in „dialektischer“ Spannung zusammengehalten würden. „The significant fact about Hebrew thought is that it neither lifts God completely above history nor identifies Him with historical processes.“<sup>1192</sup> Da sich die Wahrheit einer Theologie für Niebuhr an ihren konkreten Folgen ablesen lässt, überrascht es nicht, dass das persönliche ethische Engagement der Dialektischen Theologen von ihm zur Beurteilung herangezogen wird. Er sieht bei ihnen keine ersthaften Anstrengungen der Auseinandersetzung mit sozialetischen Problemen.<sup>1193</sup> Diese

<sup>1188</sup> Niebuhr, R., *Let Liberal Churches Stop Fooling Themselves!*, 403.

<sup>1189</sup> Niebuhr, R., *An American Approach*, 75.

<sup>1190</sup> Niebuhr, R., *An American Approach*, 82.

<sup>1191</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An American Approach*, 82: „The real fact is that conduct is not good except it results in special consequences generally recognized as making for the good life among all who come within range of an action.“ Zu Niebuhrs Handlungskonzept vgl. Kapitel 4.1.5 Annäherung an das Liebesideal: Gerechtigkeit und ihre Verwirklichung.

<sup>1192</sup> Niebuhr, R., *Marx, Barth and Israel's Prophets*, in: *The Christian Century* 52 (1935), 138–140, 138, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *Marx, Barth, and Israel's Prophets*, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York 31965, 156–163.

<sup>1193</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Let Liberal Churches Stop Fooling Themselves!*, 403.

Kritik fordert sogleich den Widerspruch von Elmer G. Homrighausen heraus, der auf den Hintergrund der meisten Dialektischen Theologen im religiösen Sozialismus verweist und betont, dass ihre ganze Theologie sich durchaus der sozialen Frage zuwende.<sup>1194</sup> Niebuhr bezweifelt dennoch ihren sozialen Radikalismus: „It is at this point that I would part company with him [sc. Homrighausen] and make a distinction between their social sensitivity and their social vigor.“<sup>1195</sup> Kritisch ließe sich einwenden, dass sich Barth beispielsweise in der Opposition in Nazi-Deutschland engagiert hatte, und es könnte scheinen, als ignorierte Niebuhr diesen Fakt. Dem ist jedoch nicht so. Niebuhr verfolgt die politischen und kirchlichen Entwicklungen in Deutschland sehr genau und sieht den Widerstand einiger Kirchen und kirchlicher Gruppen gegen die totalitären Tendenzen Hitlers und dessen Vereinnahmungsbestrebungen. Er bemerkt gleichwohl, dass die Kirchen im Allgemeinen dem Nationalsozialismus sowie dem Antisemitismus kaum entgegenstehen: „The German church is not any more critical of the nazi program as a whole than of its anti-semitism.“<sup>1196</sup> Auch, wenn Niebuhr in diesem Kontext die Dialektischen Theologen als deutlich kritischere Instanz hervorhebt, so schränkt er doch ein: „But unfortunately their position does not make for discrimination in political issues because all political life is seen as a world of nature.“<sup>1197</sup> Insgesamt könnten sie keine Orientierung bieten in politischen Fragen, weil sie das gesamte politische Leben wegen ihrer streng transzendenten Perspektive disqualifizierten.

Konkret kommen nun die ethischen Entwürfe von Gogarten und Brunner in den Blick; Barth ist nur deshalb ausgenommen, weil er keinerlei konkrete Äußerungen hierzu anbietet: „With the possible exception of Barth himself, who refuses to permit the premature application of his theology to any political problems, the other Barthian thinkers are either consciously adjusting themselves to political reaction (as in the case of Gogarten) or they are being appropriated for that purpose by their lesser disciples.“<sup>1198</sup> In seinem Artikel „Barthianism and Political Reaction“ hebt Niebuhr den Zusammenhang am deutlichsten hervor: Die Dialektische Theologie biete sich an, politisch reaktionär ausgenutzt zu werden, wofür er unter anderem den Rückgriff auf die Konzeption der Schöpfungsordnungen und die einseitige Betonung der Rechtfertigungslehre verantwortlich macht. „The same theory of the order of creation gives a new support to the idea of statehood, and many a Barthian epigone is using it to justify the state absolutism which is setting itself up in Germany. In the same way the anti-Semitism of the Hitler movement is justified because it is supposed that the reality of race belongs to an order of

<sup>1194</sup> Vgl. *Homrighausen, E. G.*, Barthianism and the Kingdom, in: *The Christian Century* (1931), 922–924.

<sup>1195</sup> *Niebuhr, R.*, Barthianism and the Kingdom, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity* by Reinhold Niebuhr, New York <sup>3</sup>1965, 147–150, 147–148.

<sup>1196</sup> *Niebuhr, R.*, Religion and the New Germany, 845.

<sup>1197</sup> *Niebuhr, R.*, Religion and the New Germany, 845.

<sup>1198</sup> *Niebuhr, R.*, Barthianism and Political Reaction, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity* by Reinhold Niebuhr, New York <sup>3</sup>1965, 150–156, 155–156.

creation to which rationalists are trying to do violence.<sup>1199</sup> Wird der Staat vornehmlich als in der Schöpfungsordnung gegründet verstanden – eingesetzt zur Eindämmung des Bösen – und als Garant der bestehenden Ordnung gesehen, wird jede Form politischen Wandels und Widerstandes von vornherein disqualifiziert. Gogartens Reaktivierung der Standeslehre, die Bezeichnung des zwischenmenschlichen Verhältnisses als „Hörigkeit“<sup>1200</sup> und nicht zuletzt seine Kritik am rationalen Ideal der Gleichheit spielen sicherlich in Niebuhrs Kritik dieses von ihm so bezeichneten „Feudalismus“ hinein.<sup>1201</sup> So spiele Gogartens Ethik direkt in die Hände der Faschisten.<sup>1202</sup> Während Brunners Ethik, die zugleich konservativ und revolutionär von ihm verstanden werden wollte, im Grundsatz mehr Raum für Kritik und Wandel lässt, führt dessen Einschränkung, dass eine neue Ordnung nur legitimiert werden könne, sofern sie unmittelbar installiert werden kann, zur faktischen Verteidigung jedes *status quo*:<sup>1203</sup> „Brunner presses that point so strongly that one does not see how a Christian can possibly countenance adequate measures of social change, since no conceivable method can be guaranteed to achieve its goal without some social dislocations and convulsions.“<sup>1204</sup> Niebuhr merkt an anderer Stelle an: „Brunner’s consistently negative interpretations of the political task and his idea of its secondary importance is a Lutheran heritage in his thought. He is, of course, correct in asserting that no systems and schemes of justice fulfill

<sup>1199</sup> Niebuhr, R., *Barthianism and Political Reaction*, 152.

<sup>1200</sup> Die Wortverwendung legt Missverständnisse nahe, auch wenn Gogarten sie verstanden wissen wollte als: „Die unmittelbare, die eigentliche Beziehung zwischen den Menschen verstehen, das heißt verstehen, was es bedeutet, daß Menschen einander gehören.“ Vgl. *Gogarten, F.*, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Jena 1932, 15.

<sup>1201</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Barthianism and Political Reaction*, 152: „Gogarten sets a feudalistic conception of a social order, which smacks of serfdom, against rationalistic equalitarianism in the name of a religious conception of vocation (Beruf). The world of nature, it is argued, is full of inequality and the rationalist is trying to coerce this world into equality.“

<sup>1202</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 95–96.

<sup>1203</sup> Vgl. Brunner, E., *Reply to Interpretation and Criticism*, in: C. W. Kegley (Hrsg.), *The Theology of Emil Brunner (The Library of Living Theology 3)*, New York 1962, 325–352, 350. Brunner führt den konservativen und den revolutionären Aspekt christlicher Ethik auf Schöpfung und Erlösung zurück. Die Schöpfung selbst sei demnach Ausdruck einer vorgegeben Ordnung, in die sich Menschen „einordnen“ sollen, zugleich warte die Welt aber auf ihre Vollendung, weshalb Brunner betont, dass „kein Gegebenes als solches in seinem Sosein *Gottes Ordnung* und Gebot“ sei. Und weiter: „Ja, man kann vom christlichen Ethos mit ebenso viel Recht sagen, es sei *revolutionär*, als es sei konservativ.“ Brunner, E., *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich 1939, 112; vgl. 109–112 [Hervorhebungen im Original]. Der revolutionäre Zug in Bezug auf die Variabilität der Ordnungen wird von Brunner jedoch deutlich eingeschränkt durch die Priorität der Ordnung, unabhängig davon, welcherlei Gestalt sie sei. Vgl. Brunner, E., *Das Gebot und die Ordnungen*, 214: „[D]ie schlechte gegebene Ordnung ist die beste, solange nicht das ‚Bessere‘ sofort, pausenlos Wirklichkeit werden kann.“ Dies ist der Punkt, an dem Niebuhrs Hauptkritik einsetzt.

<sup>1204</sup> Niebuhr, R., *Barthianism and Political Reaction*, 155.

the law of love so that the possibility of giving them a higher content by personal attitudes and actions is obviated.<sup>1205</sup>

Karl Barths Widerstand gegen den Nationalsozialismus wird von Niebuhr zwar anerkennend zur Kenntnis genommen, gleichwohl sieht er darin einen grundsätzlichen Wandel und damit auch das Ende von dessen bisheriger Theologie. Dies macht Niebuhr deutlich unter Verweis auf den Brief, den Barth an seinen Prager Kollegen Josef Hromádka 1938 schrieb und in welchem er den Widerstand tschechischer Soldaten als dringlich für das Überleben der Kirche Christi betont.<sup>1206</sup> Niebuhr reagiert hierauf: „Here again Barth, the exponent of dialectical theology, has proved himself to be not sufficiently dialectical. In all the years before this crisis his ‚no‘ to the problem of culture and civilization was too unreserved, and in the hour of crisis his ‚yes‘ is too unreserved.“<sup>1207</sup> In der letzten Äußerung bezieht sich Niebuhr auf die implizite Gleichsetzung von Zivilisation und Kultur bei Barth; die Kirche gehe aber nicht zwangsläufig mit der Zivilisation unter. Mit seiner politischen Parteinahme und indem er eine direkte Beziehung von Kirche und Politik aufzeichnet, verlässt Barth in der Sicht Niebuhrs seine eigenen Prämissen.<sup>1208</sup> Barths Widerstand gründe einerseits darin, dass es sich beim Nationalsozialismus nicht nur um eine Politik, sondern auch um eine Religion handle, die der Botschaft des Christentums entgegenstehe, andererseits darin, dass das Deutsche Reich zu jener Zeit nicht als Rechtsstaat zu bezeichnen sei und daher der Bezug auf Römer 13 nicht greife. Barths minimalistische Definition eines Rechtsstaates, die die Predigt der Rechtfertigung beinhalten muss, gestattet damit zwar prinzipiell kritische Äußerungen, ist aus Niebuhrs Perspektive jedoch unzureichend, denn „none of the intermediate problems of justice are illumined by this final word of judgment“.<sup>1209</sup> Doch selbst wenn Barth noch so vorbildlich und engagiert handle, so komme ihm doch die Verantwortung dafür zu, ein System entwickelt zu haben, das es vielen anderen erschwerte, sich ebenso vor-

<sup>1205</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 251, Anm. 3.

<sup>1206</sup> Vgl. Barth, K., Brief an Prof. Hromádka in Prag Bergli-Oberrieden (Kt. Zürich), 19. September 1938, *Eine Schweizer Stimme* 1938–1945, Zürich 1945, 58–59: „Dennoch wage ich es zu hoffen, daß die Söhne der alten Hussiten dem überweich gewordenen Europa dann zeigen werden, daß es auch heute noch Männer gibt. Jeder tschechische Soldat, der dann streitet und leidet, wird es auch für uns – und, ich sage es heute ohne Vorbehalt: er wird es auch für die Kirche Jesu Christi tun, die in dem Dunstkreis der Hitler und Mussolini nur entweder der Lächerlichkeit oder der Ausrottung verfallen kann.“ Niebuhr zitiert diesen Abschnitt in englischer Übersetzung. Vgl. Niebuhr, R., *Karl Barth and Democracy*, in: *Radical Religion* 4, 1 (1938), 4–5, 4, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *Karl Barth and Democracy*, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity* by Reinhold Niebuhr, New York <sup>3</sup>1965, 163–165.

<sup>1207</sup> Niebuhr, R., *Karl Barth and Democracy*, 5. Vgl. in nahezu identischer Weise Bennett, J. C., *Christian Realism*, 16.

<sup>1208</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Karl Barth on Politics*, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity* by Reinhold Niebuhr, New York <sup>3</sup>1965, 165–168, 165, ursprünglich erschienen als: Niebuhr, R., *Karl Barth on Politics*, in: *Radical Religion* 4, 2 (1939), 3–5.

<sup>1209</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 279, Anm. 13.

bildlich zu verhalten: „Karl Barth actually reduced Lutheran pessimism to a new level of consistency and made it even more difficult for the Christian conscience to express itself in making the relative decisions which are so necessary for the elaborations of justice in the intricacies of politics and economics. Karl Barth’s present position of uncompromising hostility to Nazism cannot change the fact that his system of thought helped at an earlier date to vitiate the forces which contended against the rising Nazi tyranny.“<sup>1210</sup>

Der Vollständigkeit halber soll an dieser Stelle noch ein kurzer Ausblick auf Reinhold Niebuhrs Beziehung zu Karl Barth nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges gegeben werden. Im Kontext der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam von 1948 treffen erneut die unterschiedlichen theologischen Konzepte und deren Verhältnis zur modernen Welt aufeinander und führen im Nachgang zu hitzigen öffentlichen Debatten.<sup>1211</sup> Barth gegenüber betont Niebuhr, dass menschliche Entscheidungen immer nur vorläufig und mangelhaft sein könnten, dies aber nicht von einem engagierten Handeln in der Welt nach bestem Wissen und Gewissen abhalten solle. „We seem always to be God rather than men in this [sc. Barth’s] theology, viewing the world not from the standpoint of the special perplexities and problems of given periods but sub specie aeternitatis.“<sup>1212</sup> Die Auseinandersetzung verhärtet sich in den folgenden Jahren über den Umgang mit dem Kommunismus. Barths Opposition gegen den Nationalsozialismus führt Niebuhr auf dessen persönliche Betroffenheit zurück, da Barth deutlich weniger kritisch gegenüber dem kommunistischen Regime der Nachkriegszeit aufträte.<sup>1213</sup> Auch Brunner hat Barth hierfür kritisiert.<sup>1214</sup> Niebuhr war es völlig unverständlich, wie

<sup>1210</sup> Niebuhr, R., *Christianity and Power Politics*, 58. Vgl. auch Niebuhr, R., *An Answer to Karl Barth*, in: *The Christian Century* 66, 8 (1949), 234–236, 234: „I suggested that the emphasis of his Amsterdam address might encourage certain tendencies in the German church to regard the church as a perpetual ark and make a home in it on Mount Ararat. I certainly did not tax Barth himself with such a tendency, for as he rightly insists he bore eloquent testimony against religious irresponsibility, particularly during the war years.“ Der Artikel ist neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *An Answer to Karl Barth*, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York 1965, 175–182.

<sup>1211</sup> Vgl. Niebuhr, R., *We Are Men and Not God*, in: *The Christian Century* 65, 43 (1948), 1138–1140, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *We Are Men and Not God*, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York 1965, 168–175; Barth, K., *Continental vs. Anglo-Saxon Theology. A Preliminary Reply to Reinhold Niebuhr*, in: *The Christian Century* 66, 7 (1949), 201–204; Niebuhr, R., *An Answer to Karl Barth*.

<sup>1212</sup> Niebuhr, R., *We Are Men and Not God*, 1139 [Hervorhebung getilgt].

<sup>1213</sup> Niebuhr macht diesen Punkt ebenfalls deutlich in Niebuhr, R., *Why Is Barth Silent On Hungary?*, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York 1965, 183–190, 184: „[T]hat resistance was dictated by personal experiences with tyranny and not by the frame of his theology, which was, before Hitler as now, too ‚eschatological‘ and too transcendent to offer any guidance for the discriminating choices that political responsibility challenges us to. Barth was the theologian of the anti-Nazi resistance in the whole of Europe.“

<sup>1214</sup> Vgl. Brunner, E., *Brief an Karl Barth*, [ohne Ort und Datum; vor dem 6.6.1948], in: E. Busch (Hrsg.), *Briefwechsel 1916–1966 (Karl Barth Gesamtausgabe)*, Zürich 2000, 347–357.

Barth die kommunistisch regierten Länder nicht als Diktaturen verstehen, ihnen gegenüber eine neutrale Haltung einnehmen und so seine Unterstützung für Widerstandsbewegungen verweigern konnte.<sup>1215</sup> Insgesamt könne Barth für ein verantwortliches Christsein in der Welt nicht als Referenzpunkt herangezogen werden: „[H]e has become irrelevant to all Christians in the Western world who believe in accepting common and collective responsibilities without illusion and without despair.“<sup>1216</sup> Als Barth 1962 das erste Mal in die Vereinigten Staaten reist, resümiert das *Time Magazine*: „Reinhold Niebuhr regards Barth as a ‚man of infinite imagination and irresponsibility‘ writing ‚irrelevant theology to America. I don’t read Barth any more‘, he says.“<sup>1217</sup>

Der Blick auf Niebuhrs Stellung zur Dialektischen Theologie wäre unvollständig, würden wir nicht noch einen Blick auf sein Verhältnis zu Emil Brunner werfen. Die Beziehung zwischen Brunner und Niebuhr und die inhaltlichen Nähen ihrer Theologien sind in der Forschung oft heruntergespielt worden; der Fragekomplex harrt weiterhin seiner detaillierteren Aufarbeitung. Meines Erachtens stand Niebuhr Brunner trotz mancher Kritik in vielfacher Weise deutlich näher als Barth.<sup>1218</sup> Dies zeigt sich insbesondere anhand von Brunners Ethik *Das Gebot und die Ordnungen* und seiner anthropologischen Arbeiten. Zunächst ist jedoch der Blick auf einen Artikel Brunners über Niebuhrs Theologie von Interesse, in dem er einige kritische Anfragen stellt und unter anderem auch – durchaus zu Recht – auf die laxen Zitationsweise Niebuhrs hinweist.<sup>1219</sup> Von Brunner selbst als nebensächliches Detail bezeichnet, stört er sich auch daran, dass sein Werk *Der Mensch im Widerspruch* in Niebuhrs *The Nature and Destiny of Man* keine Erwähnung gefunden habe.<sup>1220</sup> Dies sei umso erstaunlicher, als ihm von Niebuhr selbst mitgeteilt worden sei, wie wichtig das Werk für diesen gewesen sei; dies ist durch briefliche Korrespondenz belegt.<sup>1221</sup> In der Tat war Brunner im Index des ersten Bandes von Niebuhrs Hauptwerk nicht gelistet, doch übersah er, dass er durchaus im Textkorpus erwähnt wurde; zudem wurde der Index nicht von Niebuhr selbst,

<sup>1215</sup> Vgl. Niebuhr, R., Barth On Hungary. An Exchange, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York 1965, 190–193, 191.

<sup>1216</sup> Niebuhr, R., The Quality of Our Lives, in: *The Christian Century* 77, 19 (1960), 568–572, 571.

<sup>1217</sup> o. V., Witness to an Ancient Truth, in: *Time* 79, 16 (1962).

<sup>1218</sup> Vgl. auch Hofmann, H., Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde, 228.

<sup>1219</sup> In diesem Artikel macht Brunner drei kritische Anmerkungen: Zunächst fragt er nach der genaueren Konzeption von Gerechtigkeit, die bei Niebuhr nicht ausgearbeitet sei und aus diesem Punkt keine konkreten ethischen Postulate formuliere. Sodann fragt er nach der von Niebuhr hervorgehobenen Bedeutung der Realität hinter den biblischen Symbolen, und zuletzt, aber deutlich zögerlich, bemerkt er die laxen Zitationsweise Niebuhrs, die es erschwere dessen Quellen aufzutun. Vgl. Brunner, E., Some Remarks on Reinhold Niebuhr’s Work as a Christian Thinker, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought (The Library of Living Theology 11)*, New York 1961, 27–33.

<sup>1220</sup> Vgl. Brunner, E., Some Remarks on Reinhold Niebuhr’s Work as a Christian Thinker, 32–33.

<sup>1221</sup> Vgl. Niebuhr, R., Brief an Emil Brunner, 10. März 1938, Staatsarchiv Zürich, W 55, 34.

sondern von einem ehemaligen Studenten erarbeitet.<sup>1222</sup> Niebuhrs Reaktion auf diesen Einwand Brunners soll hier in Gänze wiedergegeben werden:

*Emil Brunner's generous essay with its one complaint against me gives me the opportunity to make some amends for a grievous omission in my The Nature and Destiny of Man. I read Brunner's book some time before giving my lectures, and profited greatly from his analysis of the doctrine of sin in his Man in Revolt. Subsequently I became involved in tracing the doctrine through as much of history as I could encompass. In the process I lost sight of Brunner and did not refer to his work, though, as he confesses, I had written appreciatively to him about the book. It was a grievous error not to acknowledge my debt to him, though my omission was occasioned by finding no specific agreement or disagreement with him which would require a footnote. I may say that Brunner's whole theological position is close to mine and that it is one to which I am more indebted than any other.*<sup>1223</sup>

Kritiker waren bemüht, diese Äußerungen herunterzuspielen – eine Bewertung, die sich in der Forschung, meines Erachtens zu Unrecht, bis heute vielfach findet. Zu der Annahme, Niebuhr sei kaum von Brunner beeinflusst, hat möglicherweise auch Ursula Niebuhrs<sup>1224</sup> Einschätzung beigetragen: In Vorbereitung eines Buchprojektes über ihren Ehemann fertigte sie zu verschiedenen Themen Zitatsammlungen und Entwürfe an. In einem solchen, mit der handschriftlichen Hinzufügung „Confidential“ versehenen Manuskript führt sie Brunners Kritik auf dessen ihres Erachtens mangelndes Selbstbewusstsein zurück und bedauert, dass Reinhold Niebuhr den Einfluss Brunners in der oben zitierten Weise „unnötigerweise“

<sup>1222</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature [Ausgabe 1943]. The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation, Volume I, New York 1943, ix.

<sup>1223</sup> Niebuhr, R., Reply to Interpretation and Criticism, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 431–451, 431 [Hervorhebung T. B.]. Als weiterer Beleg lässt sich eine briefliche Äußerung Niebuhrs gegenüber Dietz Lange anführen: „In regard to my relation to Brunner, I have always felt close to him, we are good friends, and I learned a great deal from him. The only book which influenced me greatly was *Man In Revolt*. I wouldn't want to deny his influence on me. I merely think [George] Hammar underestimates it.“ Niebuhr, R., Brief an Dietz Lange, 26. März 1961 (Durchschlag), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 8 [Hervorhebung im Original].

<sup>1224</sup> Ursula Niebuhr (1907–1997), geborene Keppel-Compton, war selbst Theologin und Absolventin der Universität Oxford. Sie erhielt 1930 als erste Frau ein Stipendium für einen Studienaufenthalt am Union Theological Seminary. In dieser Zeit lernt die gebürtige Britin ihren zukünftigen Ehemann Reinhold Niebuhr kennen; die beiden heiraten 1931. 1940 gründet sie den Fachbereich für Religion am New Yorker Barnard College, wo sie als Professorin bis zu ihrer Emeritierung lehrt. Sie war eine kompetente theologische Gesprächspartnerin für Reinhold Niebuhr, deren konzeptionelle wie konkrete Mitarbeit an den Werken ihres Ehemannes nicht unterschätzt werden sollte. Vgl. hierzu auch Miles, R., Uncredited: Was Ursula Niebuhr Reinhold's coauthor?, in: The Christian Century 129, 2 (2012), 30–33.

(unnecessarily) zugestanden habe.<sup>1225</sup> Wenn er auch einige Aspekte von Brunners Werk als hilfreich empfunden hätte, so gingen ihres Erachtens Brunners Anmerkungen zu weit. Hierzu gilt es jedoch zu beachten, dass gewisse persönliche Animositäten in Ursula Niebuhrs Perspektive hineingespielt haben mögen.<sup>1226</sup> Zieht man in Betracht, wie viele Niebuhr-Forscher/-innen auch das Gespräch mit Ursula Niebuhr gesucht haben, legt sich der Verdacht nahe, dass sich der von ihr vermittelte Eindruck in der Folge als Forschungsmeinung etabliert hat. Dies ist umso erstaunlicher, als es unzweifelbar deutliche theologische Nähen zwischen Brunner und Niebuhr gibt. Dies wusste auch Karl Barth zu bestätigen.<sup>1227</sup> In Bezug auf die zwischen Brunner und Barth 1934 geführte Debatte um *Natur und Gnade* positioniert sich Niebuhr eindeutig auf Seiten Brunners, und wie Brunner hält Niebuhr an einem „Anknüpfungspunkt“ im Menschen fest.

Brunner betont selbst, seine Theologie sei für Niebuhr deutlich zugänglicher gewesen als das Werk Karl Barths, womit er sicher richtig liegt.<sup>1228</sup> Das trifft jedoch, wie oben beschrieben, nicht nur auf Niebuhr, sondern allgemein auf den US-amerikanischen Kontext zu. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Brunners Reaktualisierung der Hamartologie einen gewissen Einfluss auf Niebuhrs eigene Wiedergewinnung der Sündenlehre für seine Theologie gehabt hat. So berichtet Brunner von seinem Nachgespräch nach dem Vortrag „The Theology of Crisis“: „The concept of sin in those days had almost disappeared from the vocabulary of enlightened theologians. But I sensed how this basic term seemed to stimulate Niebuhr and set fire to his imagination. Since then this concept has become one of the main pillars of his thought structure.“<sup>1229</sup> Frank Jehle geht meines Erachtens zu weit in der Behauptung einer direkten Abhängigkeit von *Moral Man and Immoral Society* von *The Theology of Crisis*, aber er sieht doch zu Recht frappierende Ähnlichkeiten.<sup>1230</sup> Niebuhr sieht ebenso wie Brunner die Bedrängnis und Zeitnot, die einen Wandel erfordert; wie Brunner sieht er die Vordringlichkeit der ethi-

<sup>1225</sup> Vgl. *Niebuhr, U. M.*, Notes on Reinhold Niebuhr's Relationship to Emil Brunner and Karl Barth, ohne Datum (Manuskript), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 54.

<sup>1226</sup> Vgl. *Niebuhr, U. M.*, Notes on Reinhold Niebuhr's Relationship to Emil Brunner and Karl Barth, ohne Datum: „Later, I have forgotten which year, Emil Brunner stayed with us at Union Seminary. He was very much the European gentleman who expected ladies to look after him. As I had a full time job at Barnard and Columbia, I was unable to be his valet and secretary, so [I] substituted one of our excellent part time maids and a Seminary secretary to look after him! I had to be in my office before 9:00 o'clock, which did not allow domestic service for visiting ecclesiastics!“

<sup>1227</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Brief an Ursula M. Niebuhr, 2. April 1947, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), *Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr*, San Francisco 1991, 238–240, 239: „Barth told me several times that he recognized that Brunner and I were closer together than I to him or than Brunner to him, and I acknowledged this“ [Hervorhebung T. B.].

<sup>1228</sup> *Brunner, E.*, Some Remarks on Reinhold Niebuhr's Work as a Christian Thinker, 29.

<sup>1229</sup> *Brunner, E.*, Some Remarks on Reinhold Niebuhr's Work as a Christian Thinker, 28.

<sup>1230</sup> Vgl. *Jehle, F.*, Emil Brunner, 246.

schen Aufgabe und das Verständnis von Ethik stets als Sozialethik.<sup>1231</sup> Ebenso erinnern Niebuhrs Ausführungen zum Egoismus in *Moral Man and Immoral Society* an die Betonung Brunners, dass der Egoismus des menschlichen Willens eine Gefahr für die Gemeinschaft darstelle.<sup>1232</sup> Niebuhr teilt mit Brunner gleichermaßen die Vorstellung, dass das Böse nicht nur eine Negation, ein Derivat oder eine Anpassungsstörung sei, die durch intelligente Maßnahmen verhindert werden könne.<sup>1233</sup> Auch hebt bereits Brunner die fundierende Rolle des Zusammenhangs von Anthropologie und Ethik hervor, die bei Niebuhr im Hintergrund steht, und schon Brunner fordert ein „realistisches“ Selbstbild.<sup>1234</sup> Beide suchen einen Mittelweg zwischen „Modernismus“ und „Fundamentalismus“.<sup>1235</sup> Wie bereits Brunner prangert Niebuhr einen unkritischen Vernunftglauben der Moderne an.<sup>1236</sup> Und wie Brunner glaubt Niebuhr nicht, dass das christliche Liebesideal in dieser Welt umgesetzt werden könnte.<sup>1237</sup> Nicht zuletzt findet sich auch bei Brunner schon die Verbindung von Pessimismus und Optimismus, die Niebuhr in der Folge noch genauer ausarbeiten wird.<sup>1238</sup>

Zwar kritisiert Niebuhr an Brunners Ethik *Das Gebot und die Ordnungen* dessen Aufnahme des Konzepts der Schöpfungsordnungen und sieht einzelne Elemente, die konservativ-reaktionär ausgenutzt werden könnten. Dies sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Ethik immensen Einfluss auf ihn gehabt hat. Niebuhr nennt es „the most important book in Christian ethics to appear since Troeltsch’s ‚Social Teachings of the Christian Churches‘.“<sup>1239</sup> „These critical re-

<sup>1231</sup> Vgl. Brunner, E., *The Theology of Crisis*, xiii.

<sup>1232</sup> Vgl. Brunner, E., *The Theology of Crisis*, xv, 50.

<sup>1233</sup> Vgl. Brunner, E., *The Theology of Crisis*, 52.

<sup>1234</sup> Vgl. Brunner, E., *The Theology of Crisis*, xviii: „The problem of understanding life is not only the profoundest and most comprehensive but also the most urgent of any era. It is the one great practical question, for by it all particular practical questions are determined.“

<sup>1235</sup> Vgl. Brunner, E., *The Theology of Crisis*, 14: „Neither is the orthodox or fundamentalist form of theology the same as Christian faith nor is liberal Christianity truly scientific. Fundamentalism conflicts with science exactly because, and in so far as, it is not truly Christian and liberal criticism is not truly Christian because, and in so far as, it is not truly critical. A third thesis may be added with propriety, namely, that only a Christian can be truly critical, and only he who is truly critical can be a Christian.“

<sup>1236</sup> Vgl. Brunner, E., *The Theology of Crisis*, 14.

<sup>1237</sup> Vgl. Brunner, E., *The Theology of Crisis*, 72: „The Stoic or the modern theologian, who wholly misunderstands the Sermon on the Mount, believing it a collection of ethical precepts, an ethical programme which Jesus as the supreme teacher of morality laid down for all times, is merely concerned about *what* is to be done. He does not ask. *Who* can do it?“ [Hervorhebung im Original].

<sup>1238</sup> Vgl. Brunner, E., *The Theology of Crisis*, 86: „In Christ, who has overcome death, he [sc. the Christian] has the assurance of final resurrection, that is, the restoration and perfection of the whole creation. This is God’s solution of the world conflict, a solution that goes beyond the opposition between pessimistic quietism and optimistic activism.“

<sup>1239</sup> Niebuhr, R., *A Theology of Revelation*. Rez. Emil Brunner, *The Divine Imperative, The Philosophy of Religion, God and Man*, in: *New York Herald Tribune Books*, 16. Mai 1937, 20, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *A Theology of Revelation*. Rez. Emil Brunner, *The Divine Impera-*

marks about some aspects of Brunner's thought where I have been unable to follow him scarcely do justice to the greatness of his whole system of thought and to the debt we all owe to him, particularly the Protestants of the Anglo-Saxon world who have always found his exposition of Reformation theology *so much more sympathetic and relevant* than any other version of what has wrongly been defined as 'neo-orthodoxy'.<sup>1240</sup> In dem Sammelband zu Ehren von Emil Brunner schreibt Niebuhr: „I well remember the excitement and gratitude to which I was prompted when Emil Brunner published his *Das Gebot und die Ordnungen* a quarter century ago. [...] Brunner's was the first, and in my opinion still the best exposition of a social ethic from the standpoint of a Reformation theology which disavows the Biblicist tendencies of some so-called neo-orthodoxy to derive all moral and social standards purely from Scripture.“<sup>1241</sup> Niebuhr bedauerte, dass man auf dem europäischen Kontinent eher Barth als Brunner folgte.<sup>1242</sup>

### 3.3.4 Zwischenfazit

In diesem Kapitel ist deutlich geworden, wie Niebuhr eine Bestandaufnahme bestehender Antwortversuche in Gesellschaft und Theologie vornimmt, um den Krisen seiner Zeit begegnen zu können. *Moral Man and Immoral Society* fokussiert sich auf die Kritik an der anthropologischen Grundlage liberaler Kultur, insbesondere auf ihren Vernunftoptimismus und ihre Vernachlässigung des unhintergehbaren menschlichen Egoismus. Dies sucht Niebuhr zu korrigieren durch seine Auseinandersetzung mit „orthodoxen“ Theologien, die seines Erachtens diese Aspekte ernst nehmen. Vor allem die Dialektische Theologie wird von ihm in gewisser Weise als Gegenmittel gegen die vorherrschenden liberalen Illusionen gewürdigt. Will er ihr anthropologisch zwar folgen, so steht er den von ihr artikulierten (politischen) Ethiken jedoch kritisch gegenüber. Niebuhrs Christlicher Realismus geht aus dieser Abgrenzungsbewegung gegen beide theologische Strömungen hervor. Er will jeweils die Nachteile der unterschiedlichen Perspektiven meiden und zugleich ihre Vorzüge aufnehmen. Grundlage seiner Position ist eine Anthropologie, die der Erfahrung entsprechen und so politische Orientierung für die Etablierung gerechterer gesellschaftlicher Verhältnisse bieten soll. Dieses praktische Interesse, angestoßen durch seine Krisenerfahrungen, ist von Niebuhrs Theologieverständnis nicht zu trennen. Die praktische Abzweckung ist seine trei-

---

tive, in: C. C. Brown (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992, 127–129.

<sup>1240</sup> Niebuhr, R., The Concept of „Order of Creation“ in Emil Brunner's Social Ethic, 271 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1241</sup> Niebuhr, R., The Concept of „Order of Creation“ in Emil Brunner's Social Ethic, 265. Der Sammelband zu Brunners Theologie wurde wie derjenige zu Reinhold Niebuhr in der Reihe „Library of Living Theology“ herausgegeben. Auch Paul Tillich wurde ein Band gewidmet. Interessanterweise findet sich keiner zu Karl Barth.

<sup>1242</sup> Vgl. Niebuhr, R., Rez. Emil Brunner, Justice and the Social Order, in: *Christianity and Society* 11, 3 (1946), 41–42, 41 [Hervorhebung T. B.].

bende Motivation, und daran misst er alle theologischen und politischen Konzepte. Nach *Moral Man and Immoral Society* wird Niebuhr zunehmend deutlich, dass allein eine bestimmte Form christlicher Theologie es vermag, das notwendige realistisch-anthropologische Fundament wie auch die adäquate Zielvorstellung zu formulieren und beides zusammenzuhalten.

Niebuhrs *Reflections on the End of an Era* enthält nicht nur eine kritische Gesellschaftsdiagnose, wofür wir sie hier vorwiegend herangezogen haben, sondern bereits Ansätze seines theologischen Konzepts. Seine Antwort auf die Krisen formuliert er in der Verbindung von „political radicalism with a more classical and historical interpretation of religion“.<sup>1243</sup> Während sich in *Moral Man and Immoral Society* bereits andeutet, dass die theologische Beschreibung des Menschen als Sünder sich mit der Unhintergebarkeit des menschlichen Egoismus verbinden lässt, wird dieser Aspekt in der Folge deutlicher herausgearbeitet. Überhaupt will Niebuhr nun die theologische Leerstelle schließen. Auch in dieser Hinsicht bilden die *Reflections on the End of an Era* die Schnittstelle zu einer zu entfaltenden theologischen Anthropologie. Sie zeigen den Weg zur Wiedergewinnung traditioneller christlicher Symbole, zugleich bleibt Niebuhr einem liberalen Vermittlungsinteresse von Religion und Gesellschaft verpflichtet. Nachdem wir damit Niebuhrs formativer Phase der Neuorientierung in den frühen 1930er Jahren nachgegangen sind, schreiten wir voran in der Erkundung, wie Niebuhr nun sein theologisches Konzept weiter entfaltet.

---

<sup>1243</sup> Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, ix.



## 4 Niebuhrs Entfaltung eines theologischen und gesellschaftlichen Rettungsprogramms

### 4.1 An Interpretation of Christian Ethics (1935): Aufruf zur Reformation des Christentums

#### 4.1.1 Zum Kontext: Niebuhrs Sorge um die Relevanz des Christentums

Vor dem Hintergrund von Niebuhrs kritischer Modernediagnose und seiner Suche nach Antworten auf die Krisen seiner Zeit findet er in der Mitte der 1930er Jahre zur Formulierung seiner eigenen konstruktiven Position. Getreu seinem von frühester Zeit an bestehendem Fokus auf sozialetische Fragestellungen ist es nur konsequent, dass sein eigener Antwortversuch auf die drängenden Probleme seiner Gegenwart zunächst in einer theologischen Ethik erste Formen annimmt. Deren Kern erkenne ich in Niebuhrs Propagierung eines „prophetischen Christentums“, welches er als Verkörperung seines theologischen Konzepts versteht.

Mit *An Interpretation of Christian Ethics* beginnt Niebuhr, sein in früheren Werken bereits erkennbares Programm konzeptuell auszuarbeiten.<sup>1244</sup> Auch wesentli-

---

<sup>1244</sup> Robin Lovin nennt es gar das einzige Werk, in dem Niebuhr seine christliche Ethik in systematischer Weise entfalte; vgl. *Lovin, R. W.*, Reinhold Niebuhr and Christian Realism, 18.

che Grundlinien von *The Nature and Destiny of Man* werden bereits hier in nuce entfaltet.<sup>1245</sup> Im Blick auf die bereits erörterte Krisendiagnose der modernen westlichen Zivilisation und ihrer Kultur, wie sie sich insbesondere in *Reflections on the End of an Era* fand, schließt *An Interpretation of Christian Ethics* sowohl zeitlich als auch inhaltlich an die sich dort bereits stellenden Fragen an. Die Substanz seiner Ethik erarbeitet Niebuhr für die im Frühjahr 1934 gehaltenen Rauschenbusch Memorial Lectures an der Colgate-Rochester Divinity School und damit im selben Jahr, in dem die im vorangegangenen Jahr fertiggestellten *Reflections on the End of an Era* im Druck erscheinen.<sup>1246</sup> Veröffentlicht werden die überarbeiteten Vorlesungen erst Ende des Jahres 1935.<sup>1247</sup> Seine Ausführungen im Kontext der Walter Rauschenbusch als dem Hauptvertreter des Social Gospel gewidmeten Vorlesungen will Niebuhr – trotz aller sonstigen Kritik am Social Gospel – als Ausweitung und Anwendung von dessen profundem sozialen Realismus (social realism) und christlichem Glauben für die sozialetischen Fragen seiner Zeit verstanden wissen.<sup>1248</sup> Gary Dorrien hält dazu fest: „Niebuhr took for granted the activist orientation of the social gospel, even as he criticized social gospel idealism.“<sup>1249</sup>

Wie bereits in *Reflections on the End of an Era*, so bildet auch in *An Interpretation of Christian Ethics* der von Niebuhr angenommene Verfall der modernen Zivilisation und mit ihr der modernen Kultur den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Niebuhr geht nicht im Detail auf die sogleich in der Eröffnung seiner Ethik angesprochenen „cataclysmic events in contemporary history“ ein, welche seiner Zerfallsdiagnose zugrunde liegen, doch lassen sich diese indirekt erschließen.<sup>1250</sup> Die Abfassung des Buches fällt in die andauernde *Great Depression* und in die Zeit des *First New Deal*, mit dem die Roosevelt-Administration auf jene reagiert. Wir haben bereits gesehen, dass auch der *New Deal* insgesamt an Niebuhrs kritischer Diagnose in diesen Jahren nichts ändert, da er den Untergang des Kapitalismus zwar aufhalte, damit aber auch ein anderes, gerechteres Wirtschaftssystem nicht etabliert

<sup>1245</sup> Damit schließe ich mich Edmund Santurris Interpretation an, dass Niebuhrs eigene spätere Abwertung des Buches in Reaktion auf Paul Ramseys Kritik als rhetorische Strategie zu verstehen ist und wir es in *An Interpretation of Christian Ethics* mit einer „sort of proto-expression“ seiner in *The Nature and Destiny of Man* ausgeführten Theologie und Ethik zu tun haben. Vgl. *Santurri, E. N.*, Introduction, *An Interpretation of Christian Ethics*, Introduction by Edmund N. Santurri (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 2013, ix–xxix, ix–x. Zu Paul Ramseys Kritik vgl. *Ramsey, P.*, Love and Law, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 79–123. Für Niebuhrs Antwort vgl. *Niebuhr, R.*, Reply to Interpretation and Criticism, 434–436.

<sup>1246</sup> Vgl. hierzu das Vorwort aus der Originalausgabe *Niebuhr, R.*, *An Interpretation of Christian Ethics* [Erstausgabe 1935], San Francisco 1935, das in der Neuausgabe von 2013 nicht abgedruckt ist. Mit Ausnahme dieses Vorworts zitiere ich ausschließlich aus der Neuausgabe von 2013.

<sup>1247</sup> Vgl. *Fox, R. W.*, Reinhold Niebuhr, 161; *Brown, C. C.*, Niebuhr and His Age, 55.

<sup>1248</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *An Interpretation of Christian Ethics* [Erstausgabe 1935], Preface.

<sup>1249</sup> *Dorrien, G.*, Economy, Difference, Empire, 47.

<sup>1250</sup> *Niebuhr, R.*, *An Interpretation of Christian Ethics*, 3.

werden könne. Noch 1939 vergleicht er die „New Deal Medicine“ mit einer Insulinspritze für Diabeteskranke, „which wards off dissolution without giving the patient health.“<sup>1251</sup> Außenpolitisch ist es die Zeit nicht nur des Aufstiegs, sondern auch der Etablierung des politischen Faschismus in Europa sowie der immer gewaltsameren Entwicklungen des kommunistischen „Experiments“ in Russland, die Niebuhr kritisch begleitet und die seine Perspektive auch auf die innenpolitischen Entwicklungen in den Vereinigten Staaten prägen.<sup>1252</sup> Die Modernediagnose der *Reflections on the End of an Era* bildet damit weiterhin den Kontext von Niebuhrs Denken dieser Jahre.

Neben der kontinuierlich im Hintergrund stehenden theologischen Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und der „orthodoxen“ und „neo-orthodoxen“ Theologie wird insbesondere der intensive Gedankenaustausch mit Paul Tillich für Niebuhr bedeutsam, auf den punktuell einzugehen sein wird. Tillich war seit seiner Flucht aus Nazi-Deutschland 1933, an welcher Niebuhr maßgebend mitwirkte, am Union Theological Seminary angestellt, und Niebuhrs Vorwort zu *An Interpretation of Christian Ethics* richtet einen besonderen Dank an Tillich unter dem Verweis auf „innumerable discussions on the thesis of the book“.<sup>1253</sup> An anderer Stelle haben wir bereits auf gedankliche Nähen zwischen beiden Denkern hingewiesen, beispielsweise in Bezug auf Tillichs „gläubigen Realismus“ oder die Kritik an der Dialektischen Theologie. Es ist nicht zu bezweifeln, dass Niebuhr vielfältige Anregungen von Tillichs Denken, zuweilen bis in den Sprachgebrauch hinein, erhalten hat. Doch hier wie andernorts auch ist es schwer, detailliertere Rezeptionsverhältnisse auszuweisen, da dies dem methodischen Zugriff Niebuhrs nicht entspricht. Man wird dennoch mit großen Schnittmengen insbesondere in den 1930er und 1940er Jahren rechnen müssen. Tillichs posthum herausgegebenes Tagebuch zu seiner Europareise von 1936 erwähnt in dem Eintrag vom 30. Juli ein Gespräch, in dem er mit Niebuhr zwei Angebote und den damit verbundenen beruf-

<sup>1251</sup> Niebuhr, R., *New Deal Medicine*, in: *Radical Religion* 4, 2 (1939), 1–3, 2.

<sup>1252</sup> Bereits während seiner Russlandreise 1930 zeigt sich Niebuhr zwar einerseits beeindruckt von dem nationalen Enthusiasmus für das „russische Experiment“, während er andererseits auch deutlich dessen Schattenseiten den Lesenden seiner Kolumne darbietet. So berichtet er in einem Artikel: „The new Russia is robust and vitally alive but, as in other instances of history, its vitality is shot through with brutality, and the vengeance it takes upon every representative and symbol of the old order must chill the ardor with which one would like to praise its achievements.“ Niebuhr, R., *The Church in Russia*, in: *The Christian Century* 47, 38 (1930), 1144–1146, 1146. Zu Niebuhrs Beobachtungen und Einschätzungen der russischen Entwicklungen vgl. u. a. Niebuhr, R., *Russia Makes the Machine Its God*, in: *The Christian Century* 47, 36 (1930), 1080–1081; Niebuhr, R., *Russia's Tractor Revolution*, in: *The Christian Century* 47, 37 (1930), 1111–1112; Niebuhr, R., *Russian Efficiency*, in: *The Christian Century* 47, 40 (1930), 1178–1180; Niebuhr, R., *Land of Extremes*, in: *The Christian Century* 47, 42 (1930), 1241–1243. In *An Interpretation of Christian Ethics* betont Niebuhr das Element des Dämonischen im russischen Kommunismus in den Grausamkeiten gegenüber den sogenannten „Klassenfeinden“. Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 134.

<sup>1253</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics* [Erstausgabe 1935], Preface.

lichen Wechsel an andere Universitäten bespricht: „He [sc. Niebuhr] says I should use both, and stay at Union [Theological Seminary], where my position is secure and we will found a school of theology there.“<sup>1254</sup> Die ersten Berührungen mit Tillichs Theologie sind höchst wahrscheinlich über die von seinem Bruder H. Richard Niebuhr angefertigte Übersetzung von Tillichs *Die religiöse Lage der Gegenwart* vermittelt worden. Nach Tillichs Ankunft 1933 am Union Theological Seminary entwickelt sich eine enge Beziehung sowohl auf persönlicher wie theologischer Ebene zwischen den beiden.<sup>1255</sup> In einem Artikel von 1937 hebt Niebuhr „The Contribution of Paul Tillich“ für die US-amerikanische Theologie hervor und skizziert Tillich als einzigartige Mittlerfigur, die in der Lage sei, das Beste kontinentaler Theologie nach Amerika zu vermitteln: „[H]is thought is bound to have increasing significance in American theological thought. For he is not only one of the most brilliant theologians in the Western world, but one whose thought is strikingly relevant to every major problem of culture and civilization.“<sup>1256</sup> Mit Dietz Lange lässt sich daher sagen, dass die Auseinandersetzung mit Tillichs Denken und zuweilen dessen Terminologie zur Klärung des Niebuhr'schen Denkens beigetragen hat.<sup>1257</sup>

Im Folgenden werden die Grundgedanken und Leitlinien von Niebuhrs Argumentation in *An Interpretation of Christian Ethics* herausgestellt, um sodann auf dieser Grundlage und vor dem Hintergrund der Leitfrage dieser Arbeit bewerten zu können, in welcher Weise Niebuhr hier die Rolle des von ihm profilierten Christentums, insbesondere seiner Anthropologie, zu den Entwicklungen moderner Zivilisation und Kultur in Beziehung stellt. Niebuhr zeigt sich hier vor allem von der Sorge um die Zukunft des Christentums bewegt. Im Ganzen betrachtet ist das Werk daher meines Erachtens als ein Aufruf zur Reformation des Christentums durch Neuausrichtung an seinen, von Niebuhr als prophetisch bezeichneten Ursprüngen zu verstehen. Die von Niebuhr diagnostizierten Krisen bieten ihm geradezu die einzigartige Chance die tiefgründigsten Einsichten der eigenen religiösen Tradition wiederzugewinnen, indem alternative Antworten brüchig werden.<sup>1258</sup> Ein solcherart reformiertes Christentum soll im Angesicht gegenwärtiger

<sup>1254</sup> Brauer, J. C. (Hrsg.), Paul Tillich: My Travel Diary 1936. Between Two Worlds, New York 1970, 145.

<sup>1255</sup> Vgl. Rice, D. F., Reinhold Niebuhr and His Circle of Influence, 13–45; Halliwell, M., The Constant Dialogue, 79–103; Stone, R. H., Politics and Faith. Reinhold Niebuhr and Paul Tillich at Union Seminary in New York, Macon, Georgia 2012.

<sup>1256</sup> Niebuhr, R., The Contribution of Paul Tillich, in: Religion in Life 6, 4 (1937), 574–581, 581.

<sup>1257</sup> Vgl. Lange, D., Christlicher Glaube und soziale Probleme, 53–54. Lange wendet sich auch – meines Erachtens zu Recht – gegen die Ansicht von Heinz-Horst Schrey, der davon ausgeht, dass Tillichs Einfluss in den USA durch Niebuhr als Tillichs „Schüler“ vermittelt worden sei; vgl. Schrey, H.-H., Die gegenwärtige Lage der amerikanischen Theologie, 35.

<sup>1258</sup> Eine Äußerung Niebuhrs von 1942 lässt sich auf diese Situation applizieren. So schreibt er in Niebuhr, R., A Faith For History's Greatest Crisis, 131: „Christian faith becomes vapid and sentimental in periods of stability and peace. It recovers its own profoundest insights precisely in

Herausforderungen zweierlei für Niebuhr leisten: Einerseits soll es den Erhalt des Christentums garantieren, indem es eine distanziertere Haltung zur im Untergang begriffenen Umwelt ermöglicht.<sup>1259</sup> Andererseits soll eben jenes Christentum so in der Lage sein, einen positiven und orientierenden Beitrag für die Probleme in Politik und Wirtschaft zu leisten. In *An Interpretation of Christian Ethics* wird zudem der dezidiert theologische Hintergrund von Niebuhrs ethischen Überlegungen deutlich und schließt die von manchem Kritiker zuvor, etwa in *Moral Man and Immoral Society*, wahrgenommene theologische Leerstelle.

#### 4.1.2 Zum Aufbau des Werks

Niebuhrs Überlegungen zielen im Kern darauf, die Bedeutung christlicher Ethik für die Herausforderungen der Gegenwart herauszuarbeiten. In diesem Sinne lassen sich die acht Kapitel des Buches in eine Art ethisch-theologischen Grundlagenteil aufgliedern (Kapitel 1–3), in welchem Niebuhr die Fundamente jenes gesellschaftlich produktiven Glaubens darstellt, sowie in einen anwendungsbezogeneren materialetisch ausgerichteten zweiten Teil (Kapitel 4–8). So zeichnet Niebuhr in den drei ersten Kapiteln – 1. „An Independent Christian Ethic“, 2. „The Ethic of Jesus“ und 3. „The Christian Conception of Sin“ – zunächst die seines Erachtens wertvollsten ethischen Ressourcen des Christentums nach: seine kritische Distanz zur Kultur, die Ethik Jesu als idealen, wenn auch unerreichbaren ethischen Maßstab sowie eine theologische Anthropologie in nuce, die vor allem die Grenzen menschlichen Handelns angesichts des Ideals herausstellt. Das anschließende vierte Kapitel „The Relevance of an Impossible Ethical Ideal“ bildet die Schaltstelle zwischen erstem und zweitem Teil des Buches, welche die vorausgehenden Einsichten im Blick auf die konkrete Relevanz für gesellschaftliche Fragen bündelt. Der zweite Buchteil konkretisiert die zuvor gewonnenen Einsichten im Blick auf soziale (5. „The Law of Love in Politics and Economics [Criticism of Christian Orthodoxy]“, 6. „The Law of Love in Politics and Economics [Criticism of Christian Liberalism“]) und individuelle Kontexte (7. „Love as a Possibility for the Individual“, 8. „Love as Forgiveness“).

Niebuhrs Fokus liegt bei den materialetischen Fragen auf dem Bereich von Politik und Wirtschaft, denn, so beginnt er diesen Teil der Untersuchung in direkter Anknüpfung an seine zuvor gelegten Grundlagen: „The field of politics and economics is particularly strategic *testing-ground of the adequacy and relevance of a religious-moral world view.*“<sup>1260</sup> Es versteht sich vor dem Hintergrund von Niebuhrs Selbstverständnis als Denker und seines Theologieverständnisses, dass sein Fokus auf sozialetischen Fragestellungen liegt und daher sowohl das eigene wie auch andere

---

those periods of social chaos when all simpler interpretations of life break down and force men to seek for a profounder interpretation of existence.“

<sup>1259</sup> Vgl. Kapitel 4.1.3.1 Kritisch-konstruktive Distanz als Kennzeichen prophetischen Christentums.

<sup>1260</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 139 [Hervorhebung T. B.].

theologische Konzepte an ihrer diesbezüglichen praktischen Bedeutung gemessen werden. Bereits der schlaglichtartige Überblick über die im Folgenden genauer nachzuzeichnenden wesentlichen Punkte von Niebuhrs Argumentation zeigt daher die weiterhin prägende pragmatistische Ausrichtung seiner theologischen Überlegungen, denen es um den Aufweis der direkten Bedeutung einer Religion nicht nur für letztgültige, sondern auch für die unmittelbaren gesellschaftlichen Fragen menschlichen Zusammenlebens geht. Niebuhr betont nicht umsonst, dass „a socially imperiled generation will have both the inclination and *the right to dismiss* profound and ultimate interpretations of life which are *not made relevant to the immediate problems* of social justice“.<sup>1261</sup> Diese Bedeutsamkeit aufzuweisen und damit den christlichen Glauben davor zu bewahren, als überflüssig abgetan werden zu können, ist meines Erachtens zentrales Anliegen von Niebuhrs Ethik.

#### 4.1.3 Die Konturierung eines prophetischen Christentums

##### 4.1.3.1 Kritisch-konstruktive Distanz als Kennzeichen prophetischen Christentums

Das erste Kapitel unter der Überschrift „An Independent Christian Ethic“ bietet nicht nur die Problemskizze und das Leitinteresse von Niebuhrs Untersuchung, sondern zugleich grundlegende, auch in den folgenden Kapiteln vorausgesetzte theologische Überlegungen. Die das Buch fundierende Problematik benennt Niebuhr gleich im ersten Satz: „Protestant Christianity in America is, unfortunately, *unduly dependent* upon the very culture of modernity, the disintegration of which would offer a *more independent* religion a unique opportunity.“<sup>1262</sup> Auch, wenn er hier und andernorts von „independent“ oder „independence“ spricht, so meint Niebuhr damit keine Losgelöstheit, sondern eine kritische Distanz, die in besonderer Weise kulturprägend wirksam werden kann.<sup>1263</sup> Die geforderte Distanz christlicher Ethik richtet sich konsequenterweise vor allem darauf, diese aus der engen Umklammerung der modernen Kultur herauszulösen und sie damit vor dem Schicksal der seines Erachtens im Untergang begriffenen modernen Zivilisation, mit welcher die Kultur eng verbunden ist, zu bewahren. Vergleichbare Überlegungen finden sich bereits in *Does Civilization Need Religion?*, wo Niebuhr die Bedeutung des Transzendenzbezuges als Quelle religiöser Unabhängigkeit und damit deren Kritikpotenzial hervorhebt.<sup>1264</sup> Die materiellen Fundamente der Zivi-

<sup>1261</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 140 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1262</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 3 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1263</sup> Niebuhr spricht lediglich an drei Stellen des Buches explizit von einer „more independent religion“, einer „independent Christian ethic“ und der „independence“ prophetischen Christentums. Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 3; 21; 30–31. Sachlich ist davon aber auch dort die Rede, wo Niebuhr von einer notwendigen Spannung (tension) (vgl. u. a. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 9; 20–21) oder dem Gegenteil, der Akkomodation (accomodation) bzw. Kapitulation des Christentums gegenüber der säkularen Kultur (capitulation), spricht (vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 11; 16).

<sup>1264</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Does Civilization Need Religion?*, 123; 163–164.

lisation lösen sich seines Erachtens allmählich auf und mit ihnen auch das diese umgebende geistige Leben, die moderne Kultur. Deren Optimismus und Fortschrittsdenken treffe unvorbereitet auf diese Entwicklungen und könne weder das Chaos überblicken noch eine produktive Zukunftsvision anbieten, in dem Moment, in dem es so dringend neuer Orientierung bedürfe.<sup>1265</sup> Eine von der Kultur weitgehend unabhängige Religion, so die These Niebuhrs, würde jedoch nicht nur ihren Selbsterhalt gewährleisten, sondern „might become a source of illumination to its age, so sadly in need of clues to the meaning of life and the logic of contemporary history.“<sup>1266</sup> Wenn Niebuhr hier allgemein vom protestantischen Christentum in Amerika spricht, das übermäßig von der modernen Kultur abhängt, so hat er doch damit vor allem den liberal-theologisch geprägten Protestantismus seiner Zeit im Blick. Sein Unabhängigkeitsplädoyer ist demnach zugleich als Kritik am Protestantismus seiner Gegenwart zu verstehen; es zielt jedoch nicht darauf, das Christentum in Opposition zur modernen Kultur zu setzen und ihm damit letztlich einen Sonderbereich zuzuteilen. Vielmehr will Niebuhr die Ressourcen der christlichen Religion zur lebenspraktischen Orientierung freisetzen, die nur in einem weniger abhängigen Verhältnis zur Wirkung gelangen können.

Was hier unter dem Begriff „Orientierung“ bezeichnet wird, meint bei Niebuhr zunächst das Vermögen, die zeitgenössischen Entwicklungen mit einer gewissen Gelassenheit zu überschauen, zu interpretieren und ihnen dadurch Sinn zu verleihen, um hiervon ausgehend verantwortliches Handeln nicht nur in den Zeiten des Untergangs, sondern auch danach – beim Wiederaufbau – zu ermöglichen.<sup>1267</sup> Das bedeutet nun auch, dass dies nicht konkrete einzelne Maßnahmen und Vorschläge beinhaltet, sondern die Ausprägung einer individuellen Haltung und grober struktureller Rahmenbedingungen, deren Ausgestaltung im Einzelnen relativ offen ist. In der Berücksichtigung beider Faktoren artikuliert sich Niebuhrs basales Verständnis dafür, dass es immer Individuen sind, die in Institutionen handeln. Für die immer wieder im Einzelnen abzuwägenden Entscheidungsprozesse ist es daher bedeutsam, wenn die Handelnden von einer habituellen Grundhaltung ausgehen können, die es ihnen ermöglicht und sie ermutigt, diese Herausforderungen immer wieder erneut anzunehmen. Für Christinnen und Christen stellt ihre Religion im Sinne Niebuhrs sowohl das „Fundament“ (foundation) wie auch das „Dach“ (roof) hierfür bereit, während die „Diagonalen“ (diagonals) – das

<sup>1265</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 3. Niebuhr spricht hier nicht explizit von „Orientierung“, meint dies aber sachlich. Zur Theologie als „Orientierungsdisziplin“ vgl. *Dalferth, I. U.*, Die Selbstverkleinerung des Menschen, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (2008), 94–123, 101.

<sup>1266</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 3.

<sup>1267</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 3–4. Niebuhr spricht davon, dass es einer klaren Perspektive auf das gegenwärtige Chaos bedürfe, wobei er insbesondere auf Lichtmetaphern zurückgreift („lights in its towers are extinguished“, „light is needed“, „source of illumination“, „hid their light under the bushel“). Hieraus würden sich nun Einsichten und Handlungsempfehlungen ergeben (guidance and insight).

alltägliche Geschäft der ethischen Entscheidungen – in einer nüchternen, rationalen, zuweilen auch utilitaristischen Abwägung errichtet werden.<sup>1268</sup> Der weitere Gang unserer Untersuchung wird insbesondere das mythische Erbe der jüdisch-christlichen Tradition, das von Jesus verkörperte Liebesideal als ethischer Norm und Motivationskraft sowie einen anthropologischen Realismus als solche Orientierungshilfen herausstellen.

Niebuhrs nun vorgetragene Kritik am theologischen Liberalismus und an der „orthodoxen“ Theologie deckt sich mit dem andernorts bereits Dargestellten. Gegenüber diesen seines Erachtens defizitären Versionen des Christentums gilt es ihm zufolge nun, das Profil einer tiefgründigen, dadurch kritischen und unabhängigen aber zugleich engagierten Religion zu schärfen. In diesem Zusammenhang wird Niebuhrs positiver Bezug auf eine „prophetische Religion“ zentral, deren Profil es an dieser Stelle – auch mit dem gelegentlichen Blick über *An Interpretation of Christian Ethics* hinaus – zu umreißen gilt.

Mit dem Begriff „prophetische Religion“ bezieht sich Niebuhr auf sein Bild der Religion der alttestamentlichen Propheten. Entsprechend orientiere sich ein prophetisches Christentum an der Religion Jesu, welche für die Christenheit den Höhepunkt und die ideale Verkörperung jener alttestamentlichen prophetischen Religion darstelle.<sup>1269</sup> Wir werden auf Niebuhrs Jesusbild und auf dessen Funktionalisierung für die Ethik noch zurückkommen.<sup>1270</sup> An dieser Stelle geht es uns um die Beziehung zwischen Jesus und den Propheten. Jesus habe wesentlich auf der Religion der Propheten aufgebaut, unterscheide sich jedoch dadurch von ihr, dass er ihre moralischen Ideale in einzigartiger Reinheit verkörpere.<sup>1271</sup> Während sich die Propheten des göttlichen Gerichtes sicherer gewesen seien als der Gnade, finde sich bei Jesus eine einzigartige Balance zwischen Gerichts- und Gnadenbotschaft.<sup>1272</sup> Bereits bei Paulus und erst recht in der Geschichte des Christentums sei diese sich in der paradoxalen und „unphilosophischen“ (unphilosophical) Religion Jesu ausdrückende Spannung rationalisiert und auf die eine oder andere Seite der

<sup>1268</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 166.

<sup>1269</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 37; vgl. Niebuhr, R., *The Role of Prophetic Religion in the World Crisis*, in: T. H. Johnson (Hrsg.), *Men of Tomorrow. Nine Leaders Discuss the Problems of American Youth*, Introduction by Allan V. Heely, New York 1942, 105–124, 111–112. Auch für Troeltsch gilt Jesus als „Vollender des Prophetismus“: Claussen, J. H., *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie* (Beiträge zur historischen Theologie 99), Tübingen 1997, 72.

<sup>1270</sup> Vgl. Kapitel 4.1.4.1 Die ethische Norm: Jesu Ethik als „unmögliche Möglichkeit“.

<sup>1271</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 31.

<sup>1272</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 281; Niebuhr, R., *Human Destiny*, 55. Diesen Gedanken hat H. Richard Niebuhr bereits 1933 als das Jesus Auszeichnende hervorgehoben: „The greatness of Jesus lies here probably as much as anywhere – that he does unite, not in an unresolved paradox or tension or compromise, but in a true synthesis, the fear of God and the love of God“. Niebuhr, H. R./Yaeger, D., *The Social Gospel and the Mind of Jesus*, in: *The Journal of Religious Ethics* 16, 1 (1988), 115–127, 121.

Dialektik verlagert worden.<sup>1273</sup> Wenn diese Entwicklungen auch natürlich gewesen seien, so fordert Niebuhr dennoch für ein vitales Christentum ein, dass es sich aus seinen prophetischen Wurzeln heraus immer wieder erneuern solle.<sup>1274</sup>

Von zentraler Bedeutung ist für Niebuhr das prophetische „dialektische“ Gottesbild, das Gott in vollständiger Weise transzendent und zugleich in der Geschichte involviert verstehe. Ausgedrückt werde dies im Schöpfungsmythos, welcher in diesem Sinne Gott als Schöpfer von der Welt unterschieden und dennoch in seine Schöpfung involviert begreife.<sup>1275</sup> Während Niebuhr bereits bei dem Propheten Micha ben Jimla aus 1. Kön 22 Andeutungen eines transzendenten Gottesverständnisses sieht,<sup>1276</sup> komme insbesondere Amos<sup>1277</sup> mit seinem Universalismus die vorbereitende Rolle für den nächsten entscheidenden Schritt in der Religionsentwicklung zu. Bei den Exilspropheten, insbesondere Deuterocesaja, sei die Religion sodann hin zu einem reinen Monotheismus entwickelt worden.<sup>1278</sup> Neben die Vorstellung Gottes als des Schöpfers und damit Grund der Existenz (ground of existence) trete in der prophetischen Religion Gott als Richter und Erlöser, als Ziel und Zweck des Seins (goal and end).<sup>1279</sup> Hierdurch werde die prophetische Religion auf die Zukunft ausgerichtet in ihrer „hope for an ultimate fulfillment of

<sup>1273</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 281.

<sup>1274</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 33.

<sup>1275</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 22. Vgl. auch Niebuhr, R., *Christianity in Its Relation to the Perennial and the Contemporary Man*, 552: „Thus for instance the idea of the creation of the world by God is a permanently valid myth. It states the idea that the created world has a source beyond itself and that the source (God) is both relevant to and separated from the world.“

<sup>1276</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Beyond Tragedy*, 82.

<sup>1277</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 8; Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 66. Vgl. auch Niebuhr, R., *Beyond Tragedy*, 117–118: „In fact the religious insights of Jeremiah and the Second Isaiah, through which the catastrophe that befell Israel became the occasion for the deepening of religious faith, would hardly have been possible without the preparations for it in the pre-exilic prophetic movement, beginning with Amos.“

<sup>1278</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 27. Vor dem Hintergrund seiner Interpretation der Religionsentwicklung bei den alttestamentlichen Propheten argumentiert Niebuhr auch gegen Émile Durkheims streng funktionalistisches Religionsverständnis. Mit diesem lasse sich nicht erklären, warum die Propheten Gottes Gericht des Öfteren auch über die eigenen Gemeinschaft und – wie Micha ben Jimla – auch gegen den eigenen König sprächen. Vgl. Niebuhr, R., *Beyond Tragedy*, 82.

<sup>1279</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 22; 29. Vgl. auch Niebuhr, R., *Marx, Barth and Israel's Prophets*, 138: „The God of the Hebrew prophets was transcendent as both the creator and the judge of the world, as both the ground of all existence and as its goal and end. Jewish prophecy thus rested upon the idea of creation (in which God is both distinguished from and related to the world) and it made religion dynamic by seeing the will of God not only as the ground of existence but as its ultimate fulfillment. For the Hebrew prophets this transcendence of God never meant that the world of historic existence was meaningless or sinful as such, and that the realm of meaning and goodness was above the world. The transcendent God worked in history, and the prophets pointed out how He worked. Evil and injustice would be destroyed and good would be established. History was a constant revelation of both the judgment and the mercy of God.“

meaning“, zugleich jedoch entstehe eine Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft.<sup>1280</sup> Damit verbinde sich eine gesellschaftliche-endzeitliche (millennial) Hoffnung „from the perspective of which present social realities are convicted of inadequacy, and courage is maintained to continue in the effort to redeem society of injustice.“<sup>1281</sup> Indem die prophetische Religion diese Erlösung am Ende der Geschichte und nicht in einem trans-historischen Bereich verorte, werde die Bedeutung der Geschichte hervorgehoben, ohne sie als selbstsuffizient zu begreifen.<sup>1282</sup> Jenes prophetische „dialektische“ Gottesverständnis, das für Niebuhr bedeutsame Konsequenzen für Anthropologie und Ethik hat, könne nicht rational, sondern nur im Mythos ausgedrückt werden, weshalb Niebuhr die prophetischen Offenbarungsreligionen auch als mythische Religionen bezeichnet.<sup>1283</sup> Niebuhrs Verständnis des Mythos werden wir in Kürze noch genauer betrachten.

Die Zielrichtung seines ethischen Interesses verdeutlicht Niebuhr gleich zu Anfang von *An Interpretation of Christian Ethics*: Es geht ihm um die Bewahrung des Christentums vor dem Untergang und die Prägung der neuen Kultur durch das prophetische Christentum. Zugleich macht er seine fundierenden theologischen Vorannahmen deutlich. Dabei betont Niebuhr grundsätzlich das Verständnis der Tiefendimension des Lebens (the dimension of depth in life), die nur religiös einzuholen sei.<sup>1284</sup> Hiermit meint er die Einbettung des Lebens in einen transzendenten Sinnhorizont und damit die Unterscheidung bei gleichzeitiger Bezogenheit zwischen Existenz als dem empirisch zu fassenden Leben und dem Grund dieser Existenz (ultimate ground of existence) als dessen Essenz. Diese stark an Tillich erinnernde Terminologie findet sich hier erstmals bei Niebuhr.<sup>1285</sup>

Der Transzendenzbezug der Religion leistet für die Ethik Niebuhrs zweierlei: Einerseits wird er zum Garanten von Sinn in einer von Widersprüchen erfüllten Welt, die diese zuweilen sinnlos erscheinen lassen können und damit die Notwendigkeit und Möglichkeit eigenen Handelns ad absurdum führen würden. Sinn wird daher nicht innerweltlich, sondern durch den Bezug zur Quelle des Lebens verbürgt. Andererseits schaffe die aus der Differenz vom Transzendenten – Gott – und Welt entstehende Spannung eine ethisch fruchtbare Dynamik, da menschliches Handeln sich nicht mehr allein mit unmittelbaren Fragen, sondern mit letztgültigen Fragen nach Gut und Böse beschäftige. Vom Transzendenten her könne nun jeder historische Wert in seiner Relativität aufgedeckt und kritisiert werden. Zugleich schaffe Religion dadurch eine Spannung zwischen Sein und Sollen, Existenz und Essenz, und damit die moralische Verpflichtung gegenüber dem Ideal als

<sup>1280</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 22; 29.

<sup>1281</sup> Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 61. Niebuhr bezieht sich hier insbesondere auf die endzeitliche Vorstellung aus Jes 65,25, dass einst Löwe und Lamm friedlich koexistieren könnten.

<sup>1282</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 29–30.

<sup>1283</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 22–23.

<sup>1284</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 5.

<sup>1285</sup> Vgl. Lange, D., *Christlicher Glaube und soziale Probleme*, 53.

„the order of life in its more essential reality“.<sup>1286</sup> Dem Glauben an die Realität des Ideals bei Gott korrespondiert für Niebuhr eine Sogwirkung (pull of obligation), welche die moralische Anstrengung und Verpflichtung diesem Ideal gegenüber bewirke: „Man seeks to realize in history what he conceives to be already the truest reality.“<sup>1287</sup> Es ist gerade diese Perspektive, die nur eine prophetische Religion ermögliche, welche es nicht nur vermöge, das Widerständige im eigenen Ich und in der Welt zu beschreiben, sondern zugleich den Impuls für verantwortliches Handeln in dieser paradoxalen Welt zu stärken. Entsprechend liege die Leistung des Christentums nicht in konkreten Rezepturen und Verbesserungsvorschlägen, sondern in ihrer analytischen Kraft und ihrem motivatorischen Potenzial.

Bereits in *Moral Man and Immoral Society* hatte Niebuhr die Frage der Verpflichtung dem Guten gegenüber aufgeworfen und betont, dass diese – gemeinhin als Gewissen bezeichnet – nicht rational zu begründen sei. So hätte Kant erkannt, dass die Vernunft zwar das moralische Gesetz formulieren, nicht aber die Achtung (reverence) vor diesem begründen könne.<sup>1288</sup> Niebuhrs Fokus liegt daher auch nicht auf der rationalen und damit vom Glauben unabhängigen Begründung der moralischen Norm, sondern auf der Frage, woher sich die Motivation für an der Norm orientiertes Handeln speist. Die Verpflichtung gegenüber dem moralischen Gesetz könne sich nicht allein aus der Ratio ergeben, da der menschliche Wille, an den ein moralisches Gesetz wie das Liebesgebot appelliere, sich nicht allein auf der Ratio begründe, sondern „a rational organization of impulse“<sup>1289</sup> sei. Folglich müssten die motivationalen Potenziale „of every natural emotion of sympathy and pity, of consanguinity and human solidarity“ einbezogen werden, wie es das christliche Liebesideal tue. „The sense of obligation in morals from which Kant tried to derive the whole structure of religion is really derived from the religion itself. The ‚pull‘ or ‚drive‘ of moral life is a part of the religious tension of life.“<sup>1290</sup>

Die Qualität der ethischen Leistungskraft einer Religion bemisst Niebuhr, gemäß dem vorausgesetzten „dialektischen“ Gott-Welt-Verhältnis, sowohl nach dem „degree to which the transcendent truly transcends every value and achievement of history“ als auch nach dem „degree to which the transcendent remains in organic contact with the historical“.<sup>1291</sup> Mit der Betonung jener Dialektik richtet sich Niebuhr sowohl gegen einen Dualismus, in dem Welt und Gott vollständig auseinandertreten und demnach Engagement für innerweltliche Fragen irrelevant wird, als auch gegen einen Monismus, in dem Gott und Welt identifiziert werden, „a conclusion at variance with tragic realities of existence and detrimental to high

<sup>1286</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 8–9.

<sup>1287</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 9.

<sup>1288</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 37.

<sup>1289</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 210.

<sup>1290</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 9.

<sup>1291</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 9.

moral passion.<sup>1292</sup> Nur eine in Niebuhrs Sinne „dialektische“ – prophetische – Religion könne zu einer Haltung führen, welche die nötige Unabhängigkeit von der Kultur ermögliche: „It is by faith in transcendence that a profound religion is saved from complete capitulation to the culture of any age, past or present.“<sup>1293</sup> Nur eine solche „dialektische“ Religion würde sich darüber hinaus dennoch für die Kultur engagieren. Die hierfür charakteristische Spannung von Transzendente[m] und Historischem als grundlegende theologische Rahmenbedingung bleibt für Niebuhrs Denken zentral und findet sich auch in *The Nature and Destiny of Man* wieder.<sup>1294</sup>

Gegenüber den bestehenden Ausprägungen des Christentums, die Niebuhr als Abweichung von der alttestamentlich-prophetischen Religion, an welche die Religion Jesu konsequent angeschlossen habe, betrachtet, fordert er eine Regeneration des Christentums auf Grundlage seiner prophetischen Ressourcen. An dieser Stelle ist vor allem von Bedeutung, dass Niebuhr von Beginn an in seiner Ethik klarstellt, dass das Christentum den modernen Herausforderungen auf der Höhe der Zeit begegnen könne, sofern es eine Erneuerung anstrebe und sich auf die eigentlichen Wurzeln seines Glaubens besinne. „Only a vital Christian faith, renewing its youth in its prophetic origin, is capable of dealing adequately with the moral and social problems of our age [...]. Only such a faith can outlast the death of old cultures and the birth of new civilizations, and yet deal in terms of moral responsibility with the world in which cultures and civilizations engage in struggles of death and life.“<sup>1295</sup> Bevor es im Folgenden darum geht, wie sich Niebuhr diese soziale Leistungsfähigkeit jenes Glaubens im Einzelnen vorstellt, soll noch ein kurzer Blick auf Niebuhrs Quellen jener Betonung des Prophetischen des Christentums geworfen werden.

Bereits in seiner Schweitzer-Lektüre der 1920er Jahre ist Niebuhr auf dessen Würdigung des prophetischen Einflusses auf das Christentum, insbesondere hinsichtlich der Ethik gestoßen. Ein Satz wie der folgende aus Albert Schweitzers *Das Christentum und die Weltreligionen*, auf das Niebuhr bereits 1925 wohlwollend Bezug nimmt, trifft sich direkt mit den Interessen von Niebuhrs Ethik: „Jesus aber [...], der in vielem den Propheten verwandt ist, verlangt Freiwerden von der Welt und zugleich Handeln in der Welt.“<sup>1296</sup> In *An Interpretation of Christian Ethics* schließt Niebuhr zudem direkt und grundlegend an Nathan Söderbloms ursprünglich 1903 verfasstes und 1930 überarbeitetes Werk *Offenbarungsreligion* an, das 1933 in seiner englischen Übersetzung zugänglich wurde. Niebuhr hat seine 1934 hierzu verfasste Rezension unter den Titel „Prophetic Religions“ gestellt und das Buch als „very

<sup>1292</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 24, vgl. 21.

<sup>1293</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 16.

<sup>1294</sup> Vgl. auch Halliwell, M., *The Constant Dialogue*, 124.

<sup>1295</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 34.

<sup>1296</sup> Schweitzer, A., *Das Christentum und die Weltreligionen*, *Das Christentum und die Weltreligionen*. Zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie, Mit einer Einführung in das Denken Albert Schweitzers von Ulrich Neuschwander (Beck'sche Reihe 181), München 42002, 9–65, 19.

suggestive and illuminating“ bewertet.<sup>1297</sup> Der Bezug auf Söderbloms Werk ist umso interessanter, als dieser in seiner Zeit lediglich eine begrenzte Wirkung entfaltet hat und in der Theologie so gut wie gar nicht rezipiert worden ist.<sup>1298</sup> Mit Söderblom unterscheidet Niebuhr zwischen Offenbarungs- und Kulturreligionen, wobei er allein das Judentum, den Zoroastrismus und das Christentum als Offenbarungsreligionen bezeichnet.<sup>1299</sup> Niebuhr erweitert diese Unterscheidung dahingehend, dass er die Offenbarungsreligionen als mythisch und die Kulturreligionen als mystisch bezeichnet. Das Mythische steht für die Offenbarung des Transzendenten in innerweltlicher Symbolik und damit für die dialektische Beziehung von Gott und Welt, für einen der Ratio uneinholbaren Zugang zur Wahrheit und zum letzten Mysterium der Wirklichkeit – wir werden diese Gedanken unten im Zusammenhang von Niebuhrs Mythenverständnis entfalten. Unter Kulturreligionen versteht Niebuhr hingegen die Vorstellung, dass sich auf rationalem Wege zum Transzendenten vordringen lasse; Mystik gilt ihm nur als „the rational in its final effort to transcend the temporal“.<sup>1300</sup> Entweder führe der Rationalismus in den Dualismus der Mystik, in dem Gott und Welt auseinander gerissen würden, oder aber in einen philosophischen Monismus, in dem das Transzendente mit der Welt identifiziert werde. Im einen Fall wird die Welt ihres Wertes entkleidet im Streben nach dem Absoluten, im anderen Fall wird sie überhöht. Die „dialektische“ Gott-Welt-Beziehung hingegen lasse sich nicht völlig im Kanon der Ratio wiedergeben, sondern werde in den Mythen der Offenbarungsreligion anschaulich.

Söderblom meint, „dass die Kraft und der Sieg [des Christentums] von dem kulturarmen, aber nicht kulturfeindlichen, auch nicht kulturlosen Evangelium und Prophetentum herrührten.“<sup>1301</sup> Grundsätzliche Auszeichnung der Offenbarungsreligion ist für Söderblom wie auch Niebuhr der Gottesgedanke und das Gottesverhältnis, das Gott in der Geschichte wirkend erkenne.<sup>1302</sup> Damit ist der Kern dessen skizziert, was Niebuhr unter der prophetischen Religion und ihrer Dialektik versteht. Weitere Elemente des prophetischen Glaubens bei Niebuhr, die bereits Söderblom betont, sind die Ausbildung einer Eschatologie als „Glauben an ein sittliches und religiöses Ziel für den Lauf der Welt“<sup>1303</sup>, statt eines metaphysi-

<sup>1297</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Prophetic Religions. Rez. Nathan Söderblom, The Nature of Revelation, in: New York Herald Tribune Books, 12. August 1934, 17.

<sup>1298</sup> Vgl. *Lange, D.*, Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), Nathan Söderblom: Ausgewählte Werke. Band 1: Offenbarung und Religionen, Göttingen 2011, 9–22, 16.

<sup>1299</sup> Söderblom verstand die Gegenüberstellung von Kultur und Offenbarung nicht als einander ausschließend, da „jede höhere Religion nach einem gewissen Maß an Kultur als notwendiger Voraussetzung“ bedürfe. Vgl. *Söderblom, N.*, Offenbarungsreligion, in: D. Lange (Hrsg.), Nathan Söderblom: Ausgewählte Werke. Band 1: Offenbarung und Religionen, Göttingen 2011, 55–163, 67–68.

<sup>1300</sup> *Niebuhr, R.*, An Interpretation of Christian Ethics, 23.

<sup>1301</sup> *Söderblom, N.*, Offenbarungsreligion, 77.

<sup>1302</sup> Vgl. *Söderblom, N.*, Offenbarungsreligion, 84.

<sup>1303</sup> *Söderblom, N.*, Offenbarungsreligion, 89.

schen ein praktischer Dualismus,<sup>1304</sup> ein letztgültiger Optimismus,<sup>1305</sup> und nicht zuletzt die allgemein zugängliche Erfahrungskonformität.<sup>1306</sup> Ronald Stone führt Niebuhrs Ausführungen zum Thema der prophetischen Religion direkt auf Tillichs *Die Sozialistische Entscheidung* von 1933 zurück, doch musste Niebuhr nachweislich nicht erst durch Tillich auf die Bedeutung der Propheten hingewiesen werden.<sup>1307</sup>

#### 4.1.3.2 Die Bedeutung des Mythos im prophetischen Christentum

Entgegen weitverbreiteter Missverständnisse, dass es sich bei Mythen um Fiktion oder kindliche Ausdrucksformen der Religionen handle, denen die modernen Menschen nicht mehr bedürften, gilt Niebuhr der mythische Gehalt geradezu als das unaufgebbare Proprium prophetischer Religion.<sup>1308</sup> Damit begegnet Niebuhr nicht nur säkularer Kritik, die von außen an die Religion herangetragen wird, sondern positioniert sich zugleich zum innerchristlichen Umgang mit dem mythischen Erbe der eigenen Tradition. Niebuhr strebt einen dritten Weg an als Alternative zu einem buchstäblichen Mythen glauben, wie er ihn im „orthodoxen“ Christentum vorzufinden meint, sowie zur rationalistischen Auflösung der Mythen, die er mit bestimmten Richtungen liberaler Theologie verbindet. Seine Bestrebungen ordnen sich damit in eine Denkbewegung seit der Aufklärung ein, die sich darum bemüht, den Mythos in seiner Eigenart wertzuschätzen.<sup>1309</sup>

<sup>1304</sup> Vgl. *Söderblom, N.*, Offenbarungsreligion, 93.

<sup>1305</sup> Vgl. *Söderblom, N.*, Offenbarungsreligion, 94.

<sup>1306</sup> Vgl. *Söderblom, N.*, Offenbarungsreligion, 103.

<sup>1307</sup> Vgl. *Stone, R. H.*, Politics and Faith, 355. Ronald Stone liefert leider keine Belege für seine These, und ein expliziter Hinweis auf *Die Sozialistische Entscheidung* findet sich meines Wissens nirgends in Niebuhrs Werk. Das schließt gleichwohl nicht aus, dass Niebuhr die Affinitäten zu Tillichs Verwendung des Konzepts im persönlichen Gespräch mit seinem Kollegen entdeckt hat. Demgegenüber macht die Arbeit von Milenko Andjelic es eher wahrscheinlich, dass Niebuhr das Konzept der prophetischen Religion auch von Walter Rauschenbusch übernommen haben könnte. Zu Rauschenbuschs Aufnahme der „Religion der Propheten und Jesu“ vgl. *Andjelic, M.*, Christlicher Glaube als prophetische Religion, 55–96.

<sup>1308</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, The Truth in Myths, 117–119.

<sup>1309</sup> Während Fritz Stolz feststellt, dass die Aufklärung zwar die Neuinterpretation der Mythen anstrebte, sie aber insgesamt „die ‚mythische‘ Funktion der Religion im Sinne einer Orientierungsfunktion weitgehend zersetzt“ habe (*Stolz, F.*, Art. Mythos II. Religionsgeschichtlich, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1976–2004, 608–625, 623), kommt es gerade dem Kreis um Goethe und Herder zu, im Mythos als Poesie eine „höhere Wirklichkeit“ zu erkennen und zu würdigen. Vgl. *Hübner, K.*, Art. Mythos I. Philosophisch, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 23, Berlin 1976–2004, 579–608, 597. Christian Danz und Werner Schüßler nennen als wesentliche Stationen eines grundsätzlich positiven Mythenverständnisses in der Neuzeit Christian Gottlob Heyne, die Anwendung des Mythenverständnisses auf die biblischen Schriften u. a. auf die biblische Schöpfungsgeschichte bei Herder sowie die wirkmächtige Mythen theorie Schellings. Vgl. *Danz, C./Schüßler, W.*, Die Macht des Mythos. Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext, Berlin 2015, 1–9.

Niebuhrs Verständnis des Mythos, darüber herrscht in der Forschung meines Erachtens Einigkeit, scheint wesentlich von Tillich angeregt worden zu sein, dessen Schrift *Das Religiöse Symbol* Niebuhr spätestens seit 1932 kennt.<sup>1310</sup> In dieser Schrift zählt Tillich vier allgemeine Merkmale des Symbols auf: erstens, seine „Uneigentlichkeit“, das heisst, dass es um das von ihm Symbolisierte und nicht um das Symbol selbst geht, zweitens, seine „Anschaulichkeit“, konkret: die Veranschaulichung von etwas Ideellem oder Transzendenten, drittens, „Selbstmächtigkeit“ als die dem Symbol innewohnende Macht, die es über ein bloßes Zeichen hinausgehen lässt, und zuletzt „Anerkanntheit“, mit der Tillich die Einbettung des Symbols in einen sozialen Kontext benennt.<sup>1311</sup> Beim *religiösen* Symbol kommt für Tillich noch hinzu, dass es Veranschaulichung „des im religiösen Akt Letztgemeinten, des Unbedingt-Transzendenten“ sei.<sup>1312</sup> Mythos und religiöses Symbol werden nun synonym verstanden; Mythos ist für Tillich der „Inbegriff derjenigen Symbole [...] in denen mittelbar oder unmittelbar das Unbedingt-Transzendente angeschaut wird“.<sup>1313</sup> Er versteht seine Mythen- und Symboltheorie als „symbolisch-realistisch“, wobei die „Realität“ des Mythos aus dem Bezug auf das „Unbedingt-Reale“ abgeleitet wird.<sup>1314</sup> Was die Beziehung von Mythos und Wissenschaft angeht, verneint Tillich, dass es überhaupt eine „*unmythische* Weltanschauung“, wie sie die Wissenschaft anstrebe, geben könne.<sup>1315</sup> Auch sie komme nicht ohne Begriffe aus, die „wirklichkeitstranszendent“ seien; „sie selbst wird mythenschaffend“.<sup>1316</sup> Tillich zufolge stehen sich daher nicht Mythos und Wissenschaft entgegen, sondern lediglich unterschiedliche Arten von Mythen. In Bezug auf das Verhältnis von Mythos und Geschichte betont Tillich, dass immer dort, wo der Geschichte Sinn

<sup>1310</sup> Dieser Text ist in Tillichs *Die Religiöse Verwirklichung* (vgl. *Tillich, P.*, *Das religiöse Symbol, Religiöse Verwirklichung*, Berlin 21950, 88–109) enthalten, auf die Niebuhrs Rezension von 1932 (vgl. *Niebuhr, R.*, *Eternity and Our Time*) ausdrücklich Bezug nimmt, sodass die Bekanntheit mit diesem Text schon vor Tillichs Ankunft in New York überaus wahrscheinlich ist. Ronald Stone hingegen glaubt, Niebuhr kenne das Konzept erst aus der späteren Übersetzungstätigkeit für *Tillich, P.*, *The Interpretation of History* (Part One translated by N. A. Rasetzki, Parts Two, Three and Four translated by Elsa L. Talmey), New York 1936, in welchem Tillichs darin abgedruckte Übersetzung von *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte* den Mythos kurz behandelt. Zur Beziehung von Tillich und Niebuhr mit Bezug auf den Mythos vgl. auch *Stone, R. H.*, *Politics and Faith*, 355–363. Gary Dorrien betont ebenfalls die Parallelen im Mythenverständnis von Tillich und Niebuhr; vgl. *Dorrien, G.*, *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950*, 455; *Erwin, S. R.*, *The Theological Vision of Niebuhr's Irony of American History*. In *The Battle and Above It*, Oxford 2013, 36–47.

<sup>1311</sup> Vgl. *Tillich, P.*, *Das religiöse Symbol*, in: J. Clayton (Hrsg.), *Paul Tillich: Writings in the Philosophy of Religion – Religionsphilosophische Schriften* (Main Works/Hauptwerke 4), Berlin 1987, 213–228, 213–214.

<sup>1312</sup> *Tillich, P.*, *Das religiöse Symbol*, 214.

<sup>1313</sup> *Tillich, P.*, *Das religiöse Symbol*, 220. Vgl. auch *Danz, C./Schüßler, W.*, *Die Macht des Mythos*, 6.

<sup>1314</sup> *Tillich, P.*, *Mythus und Mythologie* (1930), in: J. Clayton (Hrsg.), *Paul Tillich: Writings in the Philosophy of Religion – Religionsphilosophische Schriften* (Main Works/Hauptwerke 4), Berlin 1987, 229–236, 230.

<sup>1315</sup> *Tillich, P.*, *Mythus und Mythologie* (1930), 232 [Hervorhebung im Original].

<sup>1316</sup> *Tillich, P.*, *Das religiöse Symbol*, 219.

verliehen und sie als Ganze interpretiert werde, dies ins Transzendente weise und ihr damit mythischer Charakter eigne.<sup>1317</sup> Dieser kurze Überblick soll genügen, um nun die wesentlichen Punkte von Niebuhrs Mythenverständnis in den Blick nehmen zu können und die Nähen zu Tillich herauszustellen.

Die erste umfassendere Beschäftigung mit dem Thema Mythos zeigt sich bereits 1934 in den *Reflections on the End of an Era* im Kontext erster geschichtsphilosophischer Überlegungen. Hier bringt Niebuhr, Tillich vergleichbar, Sinnzuschreibungen der Geschichte mit Mythologie in Verbindung.<sup>1318</sup> Damit macht Niebuhr zugleich, ebenso wie Tillich, deutlich, dass auch Auslegungen der Geschichte, die sich als empirisch und wissenschaftlich und damit vom Mythos emanzipiert verstehen wollen, zuletzt doch auch als Mythologien eigener Art verstanden werden müssen. Die Differenz zwischen Mythos und Wissenschaft ist damit keine fundamentale, sondern lediglich eine qualitative. So enttarnt Niebuhr beispielsweise die moderne Fortschrittsmythologie oder die Mythologie des Marxismus und betont, dass gerade im Bestreben, Mythen abzulegen, doch nur neue und oberflächlichere Mythen an die Stelle der alten getreten seien.<sup>1319</sup> In der Gegenüberstellung verschiedener Geschichtsmythologien bewertet Niebuhr ihre Adäquatheit danach, ob sie in der Lage seien, der Wirklichkeit in ihren Paradoxien Ausdruck zu verleihen und dabei nicht zur Flucht aus der Welt, sondern gerade zu ihrer Gestaltung anzuregen.<sup>1320</sup>

Damit ist bereits einer der wesentlichen Aspekte der Leistungsfähigkeit des Mythos benannt, der sich in immer neuen Variationen und Konstellationen in Niebuhrs Äußerungen zum Mythos explizit ausspricht, beziehungsweise immer da im Hintergrund steht, wo er von der einzigartigen Fähigkeit des Christentums spricht, der Wirklichkeit in ihrer Gänze gerecht zu werden. Allein im Mythos könne die Totalität menschlichen Lebens – und das heißt: die Erfahrung der Widersprüchlichkeit zwischen Freiheit und Notwendigkeit – ausgedrückt werden, die sich dem Versuch entziehen, sie rational zu erfassen.<sup>1321</sup> Das bedeutet nicht, dass damit auch das hinter diesen Paradoxien bleibende Mysterium (mystery) geklärt, eine Erklärung für dieses „Zugleich“ gegeben wäre. In dem Artikel „Mystery and Meaning“ von 1946 wird die epistemologische Voraussetzung Niebuhrs unter Bezugnahme auf das Pauluswort aus 1. Kor 13,12 erkenntlich. Mit dieser Aussage,

<sup>1317</sup> Vgl. *Tillich, P.*, *Mythus und Mythologie* (1930), 234; vgl auch den Abschnitt zu „Mythos und Geschichte“ in *Tillich, P.*, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, in: R. P. Scharlemann (Hrsg.), *Paul Tillich: Writings on Religion – Religiöse Schriften* (Main Works/Hauptwerke 5), Berlin 1988, 99–123, 109–111.

<sup>1318</sup> Vgl. das Kapitel „Mythology and History“ in *Niebuhr, R.*, *Reflections on the End of an Era*, 119–136.

<sup>1319</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Christianity and Power Politics*, 184.

<sup>1320</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Reflections on the End of an Era*, 124, 135. So schreibt Niebuhr 1937, dass es nur mit Hilfe des Schöpfungsmythos möglich sei, die Faktizität des Bösen wahrzunehmen und dennoch das Leben als sinnvoll zu bejahen. Vgl. *Niebuhr, R.*, *The Truth in Myths*, 121–122.

<sup>1321</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Reflections on the End of an Era*, 198, 217, 290.

„Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Bild“ („we see through a glass darkly“), will Niebuhr meines Erachtens vor der Selbstüberschätzung menschlicher rationaler Erkenntnis warnen. Im selben Text schreibt er: „Faith [...] discerns the meaning of existence but must not seek to define it too carefully.“<sup>1322</sup> Dies lässt sich auch auf Niebuhrs Mythenverständnis übertragen. In den Mythen wird seines Erachtens eine Wahrheit offenbar, die dargestellt und erzählt wird, die sich aber nicht in rationale Definitionen überführen lässt. Sobald die Vernunft der paradoxen Phänomene des Lebens und der Geschichte habhaft werden wolle, sehe sie sich dazu veranlasst, die spannungsvoll zusammengehaltenen Polaritäten menschlichen Lebens in einen beziehungslosen Dualismus aufzulösen. In dieser Hinsicht komme dem Mythos Erfahrungskonformität zu. Aus diesem Grund ist Niebuhr auch davon überzeugt, dass die Wahrheit des Mythos sich zwar nicht beweisen, aber an der Erfahrung validieren lasse: „Great myths have actually been born out of profound experience and are constantly subject to verification by experience.“<sup>1323</sup>

In *An Interpretation of Christian Ethics* zeigt sich, dass Niebuhr diese Gedanken umfassender ausarbeitet und seine Begrifflichkeiten schärft. Der religiöse Mythos ist für Niebuhr das Medium, in welchem unter Zuhilfenahme von irdischen Symbolen auf den transzendenten Grund und Zweck der Welt hingewiesen werde.<sup>1324</sup> Im Symbol werde das symbolisierte Transzendente zugänglich und in Verbindung zur Welt vor Augen geführt, ohne mit ihr identifiziert zu werden.<sup>1325</sup> Grundsätzlich gelte es zwischen den vor-wissenschaftlichen (pre-scientific) und den „trans“-wissenschaftlichen (trans-scientific) – andernorts spricht Niebuhr mit gleicher Intention von „supra-scientific“<sup>1326</sup> oder „supra-rational“<sup>1327</sup> – Aspekten des religiösen Mythos zu unterscheiden. Letztere beziehen sich auf die vertikale Gott-Welt-Beziehung und damit auf einen den Wissenschaften unzugänglichen Aussagegehalt. In diesem Sinne sagt Niebuhr: „It is the genius of true myth to suggest the dimension of depth in reality and to point to a realm of essence which transcends the surface of history“.<sup>1328</sup> Dies erinnert nicht nur an Paul Tillich; Niebuhr verweist beiläufig in diesem Zusammenhang auf Überlegungen des Philosophen

<sup>1322</sup> Niebuhr, R., *Mystery and Meaning*, in: R. M. Brown (Hrsg.), *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*, New Haven 1986, 237–249, 239, ursprünglich erschienen als: Niebuhr, R., *Mystery and Meaning, Discerning the Signs of the Times. Sermons for Today and Tomorrow*, London 1946, 132–149, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *Mystery and Meaning, Pious and Secular America*, New York 1958, 123–145 sowie als: Niebuhr, R., *Mystery and Meaning*, in: E. Sifton (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics (Library of America 263)*, New York 2015, 756–769.

<sup>1323</sup> Niebuhr, R., *The Truth in Myths*, 133.

<sup>1324</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 12–13.

<sup>1325</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 82–83; vgl. auch Niebuhr, R., *Beyond Tragedy*, 9.

<sup>1326</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 26.

<sup>1327</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 133.

<sup>1328</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 12.

Nikolai Berdyaev, dem es ebenfalls darum geht, den Mythos als Ausdrucksform dahinterliegender Wirklichkeitsdimensionen zu verstehen.<sup>1329</sup> In gleicher Weise wie Niebuhr betont auch Berdyaev, dass nur antinomisch-paradoxales Denken der Wirklichkeit in ihrer Tiefe gerecht werde und dass eine solche Sichtweise immer jeglichen einseitigen Pessimismus wie Optimismus transzendieren müsse.<sup>1330</sup> Demgegenüber können die vor-wissenschaftlichen Elemente des Mythos meines Erachtens in Bezug auf die innerweltliche Horizontale verstanden werden. Niebuhr meint damit beispielsweise animistisches Denken, das noch kein Verständnis für natürliche Kausalzusammenhänge habe.<sup>1331</sup>

In gleicher Weise nutzt Niebuhr auch die Begriffspaare „permanent myth“ und „primitive myth“.<sup>1332</sup> Diese Unterscheidung dient Niebuhr dazu, das Eigentliche des Mythos freizulegen und einen angemessenen Zugang zu ihm zu ermöglichen. So kann das, worum es ihm im Mythos geht, von der wissenschaftlichen Kritik überhaupt nicht berührt werden. In einem Brief an seinen Kollegen Henry Pitney Van Dusen verdeutlicht Niebuhr diesen Aspekt wie folgt: „I do not want a mythology that is not under the constant scrutiny of rational perspectives but reason must recognize its limits and its inability to state the full richness of the religious approach to reality.“<sup>1333</sup> Wissenschaftliche Kritik ist für Niebuhr notwendig, da sie einen unbeschwerteren Zugang zum Eigentlichen des Mythos ermöglichen. Dieser eigentliche Gehalt wird demnach dort verdeckt, wo man nicht zwischen beiden Formen, „permanent“ und „primitive myth“, unterscheidet und damit die Mythen als zuverlässige Wiedergabe wissenschaftlicher Befunde auszugeben versuche.

Vielleicht am Besten lässt sich der Unterschied zwischen „permanent myth“ und „primitive myth“ an dem andernorts von Niebuhr explizierten Schöpfungsmythos veranschaulichen. Die vor-wissenschaftlichen oder primitiven Elemente wären dann die konkrete Vorstellung, dass Gott den Menschen aus Lehm und durch seinen Odem im wörtlichen Sinne erschaffen habe. Die hierin artikuliert ewige Wahrheit der Schöpfung bleibt aber weiterhin mythisch, auch wenn jenes buchstäbliche Verständnis ausgeschlossen wird. Die Idee der Schöpfung lässt sich nicht ohne Verlust des ihr Eigentlichen rationalisieren, und so konstatiert Niebuhr gegenüber modernen Übersetzungsversuchen: „When, as has been frequently the case in modern religion, it apologetically declares that nothing but a difference in terminology is involved (Some call it evolution and others call it God) it is erroneously yielding to the prejudices of a scientific age.“<sup>1334</sup> Niebuhrs Programm hat

<sup>1329</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 14, Anm. 1. Niebuhr zitiert hier Berdyaevs *Freedom and the Spirit*.

<sup>1330</sup> Vgl. Berdyaev, N., *Christian Optimism and Pessimism*, in: *Christendom* 1, 3 (1936), 417–427, 417.

<sup>1331</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 25.

<sup>1332</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 72.

<sup>1333</sup> Niebuhr, R., Brief an Henry Pitney Van Dusen, 27. Februar [1932?].

<sup>1334</sup> Niebuhr, R., *The Truth in Myths*, 121.

damit eine andere Zielrichtung als Rudolf Bultmanns Entmythologisierung; in späteren Zeugnissen beklagt Niebuhr explizit, dass Bultmann in dem Versuch, die „prescientific“ Elemente des Mythos abzulösen, zugleich den „permanent myth“ verliere.<sup>1335</sup>

In der Eigenart des Mythos, zur Verdeutlichung der vertikalen Gott-Mensch-Beziehung auf horizontale Symbolik angewiesen zu sein, wurzelt für Niebuhr die Paradoxie, dass seine Wahrheit nur in der Verfremdung zugänglich werde: „[S]ince myth cannot speak of the trans-historical without using symbols and events in history as its forms of expression, it invariably falsifies the facts of history, as seen by science, to state its truth.“<sup>1336</sup> In diesem Sinne sagt Niebuhr mit Paulus entsprechend 2. Kor 6,8, dass Christinnen und Christen unausweichlich „als Verführer und doch wahrhaftig“ (as deceivers and yet true) sprächen. Das rationale Unbegreifliche, dass jene Wahrheitsdimension in der Verfremdung erst zugänglich wird, wird besonders anschaulich in Niebuhrs Gegenüberstellung von Fotografie und Porträtmalerei, die ihrer Eindringlichkeit wegen in voller Länge zitiert wird:

*The distinctions between a portrait and a photograph are typical of the differences between myth and science. In the latter immediate actualities are faithfully and accurately recorded; but the mood of the moment which the photograph catches may obscure or falsify the quintessential spirit of a personality. The portrait artist, on the other hand, will falsify, unduly accentuate, and select physiognomic details in order to present his vision of the transcendent unity and spirit of the personality.*<sup>1337</sup>

Nicht zufällig rückt Niebuhr daher Kunst und Religion nahe aneinander, da sich beide in der Intention und dem Potenzial „to illumine the facts of life and the course of history by pointing to sources of meaning which lie beyond the facts we see and the history we experience.“<sup>1338</sup> Aus diesem Grund bezieht sich Niebuhr bereits hier positiv auf den Wert der griechischen Tragödiendichtung, auf den wir im Blick auf *The Nature and Destiny of Man* zurückkommen werden.

Die Ambivalenz, ja gar die Gefahr der Aussage, dass etwas Wahres in der Verfremdung zugänglich werde (to tell many little lies in the interest of a great truth),<sup>1339</sup> hebt Niebuhr selbst sogleich hervor: „The vagueness of the boundary

<sup>1335</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Self and the Dramas of History*, 97. Niebuhr bedauert später die Verwendung des Terminus „Mythos“ vor dem Hintergrund der Entmythologisierungsdebatte und der möglichen Verwechslungsgefahr; vgl. Niebuhr, R., *Reply to Interpretation and Criticism*, 439. Zu Recht weist auch Langdon Gilkey darauf hin, dass beide Konzepte sich deutlich unterscheiden. Vgl. Gilkey, L., *On Niebuhr*, 63, Anm. 8. Demgegenüber will Harold Penner große Ähnlichkeiten zwischen Rudolf Bultmann und Niebuhr in Bezug auf deren Verständnisse des Mythos finden. Vgl. Penner, H., *Rudolf Bultmann and Reinhold Niebuhr on Myth and Eschatology*, in: *ARC, The Journal of the Faculty of Religious Studies*, McGill 32 (2004), 143–166, 160–161.

<sup>1336</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 13.

<sup>1337</sup> Vgl. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, 83; Vgl. auch Niebuhr, R., *The Truth in Myths*, 130.

<sup>1338</sup> Niebuhr, R., *The Truth in Myths*, 131.

<sup>1339</sup> Niebuhr, R., *The Truth in Myths*, 129.

line between the art of portraiture and that of caricature suggests how difficult it is to distinguish between deception in the interest of a higher truth and deception which falsifies the ultimate truth.<sup>1340</sup> Niebuhrs Mythenverständnis hat zu dem Missverständnis geführt, dass Niebuhr ein Irrationalist wäre,<sup>1341</sup> und dass er Theologie auf Mythologie reduziere. Die prominenteste Kritik hat sein ehemaliger Lehrer Douglas Clyde Macintosh in dem Aufsatz „Is Theology Reducible to Mythology?“ als Antwort auf Niebuhrs Beitrag „The Truth in Myths“ in einer Macintosh gewidmeten Festschrift geäußert. Darin wirft Macintosh Niebuhr „disinclination to grapple with the intricate but not necessarily insoluble problems of theological metaphysics“ vor.<sup>1342</sup> Macintoshs Kritik von Niebuhrs „mythological fictionalism“ geht so weit, Niebuhrs Glauben anzuzweifeln,<sup>1343</sup> sodass dieser in seiner Replik bedauert, dass sein Lehrer sich offenbar nicht die Mühe gemacht habe, seinen ehemaligen Schüler ernsthaft zu verstehen. Gegenüber Macintoshs Prämisse, dass Niebuhr in der Ablehnung der Buchstäblichkeit die Mythen auch ihrer Wahrheit entleere, betont Niebuhr: „To speak of the mythical character of religious concepts is not to assert their merely subjective significance. On the contrary, it is [to] assert that poetic, or symbolic, or mythical concepts may be true, even though they transcend rational forms.“<sup>1344</sup>

Niebuhr findet vor allem im mythischen Erbe des Christentums einen irreduziblen Gehalt, der nicht von der wissenschaftlichen Forschung und Kritik angegriffen werden könne, der in einzigartiger Weise Gegensätzliches, Paradoxien des Lebens und die „dialektische“ Beziehung von Gott und Welt auszudrücken vermöge und in der Differenzierung zwischen Realität und Ideal moralisch potent werde. Das Christentum habe in seinen Mythen die Möglichkeit, den Menschen etwas Wahres und Bedeutsames zu sagen, von dem andere Weltanschauungen nichts wüssten.

#### 4.1.3.3 *Prophetisches Christentum als Arche*

Ebenso, wie die prophetische Religion von einer ethisch-religiösen Leidenschaft statt dem Interesse an rationaler Konsistenz angetrieben worden sei, interessiert sich Niebuhr vor allem für die moralischen Folgen, die sich aus dem prophetischen Gott-Welt-Verständnis ergeben. Dabei handelt es sich meines Erachtens vor allem um vier Aspekte, die Niebuhr in seine Ethik aufnimmt:

<sup>1340</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 83.

<sup>1341</sup> Zu diesem Vorwurf, allerdings in Bezug auf *Beyond Tragedy*, vgl. Buehrer, E., *The Mythology of Theology*. Rez. Reinhold Niebuhr, *Beyond Tragedy*, in: *The Christian Century* 55, 9 (1938), 277–278.

<sup>1342</sup> Macintosh, D. C., *Is Theology Reducible to Mythology?*, 141.

<sup>1343</sup> Macintosh, D. C., *Is Theology Reducible to Mythology?*, 151–152.

<sup>1344</sup> Niebuhr, R., *A Reply to Professor Macintosh*, 305.

1. Erst der Bezug auf den transzendenten Gott ermögliche eine kritische und unabhängigere Haltung zur Welt.<sup>1345</sup> In dieser Weise hätten die Propheten im Angesicht des babylonischen Exils die Katastrophe – in einer sachgemäß als deuteronomistisch zu bezeichnenden Geschichtssicht – interpretieren können.<sup>1346</sup> Sie hätten ihre Religion damit vor dem Untergang bewahrt, wie es einem ausschließlich tempelzentrierten Judentum nicht möglich gewesen wäre.<sup>1347</sup> Diese Leistung ist für Niebuhrs Aneignung der prophetischen Religion von nicht zu unterschätzender Bedeutung, wie sogleich deutlich werden wird.

2. Durch das dialektische Verhältnis von Gott und Welt könne letztere trotz in ihr bestehender Paradoxien und chaotischer Zustände als gut und sinnvoll begriffen werden. Indem die prophetische Religion diese Inkonsistenzen wahrnehme, ohne sie rational auflösen zu wollen, hat sie für Niebuhrs Modell einen hohen Beschreibungswert und moralische Relevanz. In der prophetischen Weltansicht verbinde sich ein profunder Pessimismus mit einem letztgültigen Optimismus (the mixture of profound pessimism and ultimate optimism),<sup>1348</sup> da trotz innerweltlicher Widersprüchlichkeiten die Sinnhaftigkeit der Welt durch den Bezug auf den Schöpfer nicht angezweifelt werde. Nur in diesem spannungsvollen „Zugleich“ liege das moralisch wirksame Potenzial der prophetischen Religion.

3. Hiermit hängen für Niebuhr die „realistische“ Anthropologie der Propheten und ihr Umgang mit dem Bösen zusammen. Einerseits schrieben sie das Böse der Verantwortung und Freiheit des Menschen zu, andererseits nähmen sie aber auch das letztgültige Moment des Unerklärlichen (mystery) in der unausweichlichen Mischung von Gut und Böse im Menschen wahr. Wenngleich diese im Mythos des Sündenfalls ausgedrückte prophetische Wahrheit rational nicht einsichtig sei, so entspreche sie doch der allgemeinen Erfahrung der Menschen.<sup>1349</sup> Die Propheten hätten, so Niebuhr, zudem um die Ambivalenz und Gefahr von Macht gewusst und einen engen Zusammenhang von Macht, Stolz und Ungerechtigkeit gesehen, welcher auch in der Gegenwart von Bedeutung sei.<sup>1350</sup>

4. Zuletzt entspreche in der prophetischen Religion der Dialektik von Schöpfung und Gericht, von Gegenwart und Zukunft auf menschlicher Seite die Spannung zwischen Dankbarkeit und Buße (gratitude and contrition): „The dominant attitudes of prophetic faith are gratitude and contrition; gratitude for Creation and

<sup>1345</sup> Da diese Kritik auch die Kritik am eigenen König, der eigenen Gesellschaft und Religion betreffen kann, sieht Niebuhr allein soziale und funktionalistische Religionstheorien wie die Émile Durkheims oder Lucien Lévy-Bruhls widerlegt; vgl. *Niebuhr, R., Beyond Tragedy*, 82.

<sup>1346</sup> Niebuhr bezieht sich insbesondere auf Deuterocesaja und scheint noch auf der – in seiner Zeit bereits umstrittenen – Ansicht aufzubauen, dass hinter Jes 40–55 ein einzelner, historisch wirk-samer Exilsprophet stehe.

<sup>1347</sup> Vgl. *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 30.

<sup>1348</sup> *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 73.

<sup>1349</sup> Vgl. *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 25.

<sup>1350</sup> Vgl. *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 154–155; *Niebuhr, R., Beyond Tragedy*, 102–103.

contrition before Judgment; or, in other words, confidence that life is good in spite of its evil and that it is evil in spite of its good. In such a faith both sentimentality and despair are avoided.<sup>1351</sup> Aus dieser Spannung werde eine dezidiert „hebräische“ Geisteshaltung (Hebrew spirituality) ermöglicht, welche es erlaube, „to enjoy the pleasures of this life without becoming engrossed in them, and to affirm the significance of human history without undue reverence for the merely human“.<sup>1352</sup>

Der zuletzt angesprochene Punkt führt zurück zur im ersten Kapitel von *An Interpretation of Christian Ethics* geforderten Unabhängigkeit von der modernen Kultur. Dass es Niebuhr in seinem Werk von Anfang bis Ende aber auch um die kulturelle Bedeutung des Christentums geht, zeigt sich darin, dass diese Frage das Buch rahmt. So kommt er auf den letzten Seiten auf die Visionen des Untergangs zurück und stellt eine prophetische Religion als Arche dar, welche die Stürme und Fluten einer untergehenden Zivilisation überdauern und zugleich an der Hervorbringung einer Geisteshaltung (spirituality) für eine neue Kultur mitwirken und so ihren Beitrag für ein erträgliches Zusammenleben leisten könne.<sup>1353</sup> Das Bild der Arche fügt sich ein in Niebuhrs Krisendiagnose, die wir oben skizziert haben, und wird von ihm in dieser Weise meines Wissens allein in *An Interpretation of Christian Ethics* sowie in dem Artikel „Christianity in Its Relation to the Perennial and the Contemporary Man“ aus dem selben Jahr verwendet. In Europa sei das Christentum zu einer solchen Arche reduziert (reduced) worden, welche „the flood of communistic and nationalistic spiritual anarchy“ nicht mehr aufhalten könne: „It can only preserve the highest treasures of Christian spiritual life in samples of two and two of each species until the floods abate and a Mount Ararat arises out of the receding waters.“<sup>1354</sup> Die Christenheit in Großbritannien wird hiervon ausgenommen, sie verfüge noch über Ressourcen, die sie für einen direkten Beitrag im Kampf für soziale Gerechtigkeit (social justice) zur Verfügung stellen könne: „It [sc. the Anglican Church] has the best chance in western civilization of *being something more than an ark*; of entering organically into the creation of a new society.“<sup>1355</sup> Niebuhr will also betonen, dass ein prophetisches Christentum selbst in den dunkelsten Zeiten der Geschichte überdauern werde. Die für Niebuhr wichtige Pointe ist aber sogleich, dass das prophetische Christentum hernach aus dieser Arche heraustreten solle, um, gewissermaßen als Keimzelle, an der Gestaltung einer besseren Kultur und damit auch Zivilisation mitzuwirken. Später hat Niebuhr nicht mehr auf dieses Bild zurückgegriffen, vermutlich wegen des möglichen Missverständnisses, es als Aufforderung zur Abschottung zu interpretieren. So kritisiert

<sup>1351</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 105–106.

<sup>1352</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 28.

<sup>1353</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 236–237.

<sup>1354</sup> Niebuhr, R., *Christianity in Its Relation to the Perennial and the Contemporary Man*, 558.

<sup>1355</sup> Niebuhr, R., *Christianity in Its Relation to the Perennial and the Contemporary Man*, 558 [Hervorhebung T. B.].

Niebuhr in der Auseinandersetzung mit Karl Barth in Folge der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, dass vor allem innerhalb der „kontinentalen“ Theologie und unter führenden christlichen Leitungspersonen in Deutschland eine Tendenz der Weltflucht zu beobachten sei. Er beschreibt dies mit dem Bild der Arche wie folgt: „Yesterday they [sc. many of the Christian leaders of Germany] discovered that the church may be *an ark in which to survive a flood*. Today they seem so enamored of this special function of the church that they have decided to *turn the ark into a home* on Mount Ararat and live in it perpetually.“<sup>1356</sup> Auch, wenn Niebuhr Barth von dieser direkten Kritik ausnehmen wollte, so habe Barth doch Tendenzen der Abschottung in der Christenheit bestärkt.<sup>1357</sup>

Die mit der Metapher der Arche ausgedrückte Haltung einer gewissen Gelassenheit und Distanz zu allen Geschehnissen, ohne ihnen gleichgültig gegenüberzustehen und gerade aus dieser Distanz Kraft für eine engagierte Zeitgenossenschaft ziehen zu können, verbindet Niebuhr nun mit der prophetischen Religion. Niebuhrs Bezug auf die Exilsprophetie reicht noch weiter, denn hier findet er meines Erachtens ein Modell, das in Krisenzeiten den Selbsterhalt der Religion garantieren kann: „The prophetic movement in Hebraic religion offers an interesting confirmation of the thesis that a genuine faith in transcendence is the power which lifts religion above its culture and emancipates it from sharing the fate of dying cultures.“<sup>1358</sup> Die Exilspropheten hätten die „hebräische“ Religion durch ihren Transzendenzbezug nicht nur in dem Moment bewahren können, als die „hebräische“ Kulturreligion mit der Tempelzerstörung enden musste, sondern hätten ihr zu einer vorher nicht dagewesenen Reinheit (a new purity) verholfen. Diese beinhalte die *Interpretation* der Katastrophe (interpretation of the meaning of catastrophe), die Vorstellung der erlösenden Kraft stellvertretenden Leidens und einer universalen Erlösung, die über Israel hinausgehe.<sup>1359</sup> Augustin habe in vergleichbarer Weise den Bestand des Christentums angesichts des Untergangs Roms

<sup>1356</sup> Niebuhr, R., *We Are Men and Not God*, 1139. Barth ließ diese Anschuldigung nicht unkommentiert. Vgl. Barth, K., *Continental vs. Anglo-Saxon Theology*, 202: „When I say that we should rely on God alone and not on men, and least of all on ourselves, I am accused of being a sort of super-Lutheran, fleeing from all responsibility and decision and about to make out of Noah’s ark a secure home on Mount Ararat. All this, in spite of the fact that I have for ten years been rebuked from Germany for bringing the gospel and the law, faith and politics, the church and democracy, into too close connection with one another.“

<sup>1357</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Answer to Karl Barth*, 234: „I suggested that the emphasis of his [sc. Barth’s] Amsterdam address might encourage certain tendencies in the German church to regard the church as a perpetual ark and make a home in it on Mount Ararat. I certainly did not tax Barth himself with such a tendency, for as he rightly insists he bore eloquent testimony against religious irresponsibility, particularly during the war years.“

<sup>1358</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 30.

<sup>1359</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 30.

garantieren können.<sup>1360</sup> Den Ursprung dieser Strategie findet Niebuhr jedoch in der Exilsprophetie.

Meiner Interpretation zufolge sieht sich Niebuhr in einer den Exilspropheten und Augustin vergleichbaren Lage und sieht es zunächst als seine vordringliche Aufgabe an, den Bestand des Christentums zu garantieren, wobei dies jedoch allein einem prophetischen Christentum möglich sei, womit er die Aufforderung der Rückkehr zu diesen Wurzeln impliziert. Die Parallelisierung der eigenen Situation mit den Propheten ergibt sich aus der Bedeutung, die Niebuhr schon auf der ersten Seite seines Buches einem Glauben zuschreibt, welcher in der Lage wäre in chaotischen Zeiten zur Quelle von „clues to the meaning of life and the logic of contemporary history“ zu werden<sup>1361</sup> – eben jene Leistung, die Niebuhr den Propheten und Augustin zuschreibt.<sup>1362</sup> Die Parallelisierung der eigenen Situation mit

<sup>1360</sup> Vgl. *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 30. Vgl. *Niebuhr, R., Beyond Tragedy*, 119: „The destruction of Rome shattered this complacency. In that moment St. Augustine performed a service to Christian theology, comparable to the reinterpretation of Hebrew thought in the great prophets.“

<sup>1361</sup> *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 3.

<sup>1362</sup> Dass diese Frage Niebuhr in den turbulenten Jahren vor und während des Zweiten Weltkrieges konstant beschäftigt, zeigen die kontinuierlichen Verweise darauf seit *Reflections on the End of an Era*. Besonders deutlich wird es in dem 1942 veröffentlichten Artikel *Niebuhr, R., A Faith For History's Greatest Crisis*, in welchem Niebuhr dezidiert die eigene Krise – hier die Verteidigung der eigenen Zivilisation gegen Nazi-Deutschland – als dritte nach dem Untergang Roms und dem Ende des Mittelalters deutet. Jene große Krise beinhalte den Zusammenbruch der Zivilisation und der Kultur, im besten Fall wäre die Kultur jedoch nicht von jenem Verfall betroffen und könnte mit einer gewissen Gelassenheit diese Entwicklungen überblicken, interpretieren und für den Aufbau einer besseren Zivilisation die entsprechenden Lehren ziehen. Damit bezeichnet Niebuhr eben jene Unabhängigkeit, wenn er auch den Begriff hier nicht verwendet, die er in *An Interpretation of Christian Ethics* von einem prophetischen Christentum fordert. In jenem Artikel stellt Niebuhr nun klar, dass die moderne Kultur jedoch so eng verbandelt mit ihrer Zivilisation sei, dass der Zerfall letzterer auch sie an den Rand der Sinnlosigkeit führe, was wiederum die zivilisatorische Krise verstärkte. Der Unterschied zwischen diesem Artikel und der sieben Jahre zuvor veröffentlichten Ethik besteht darin, dass Niebuhr in letzterer den Zusammenbruch der Zivilisation noch unter der Perspektive seiner *Reflections on the End of an Era* als Durchgangsstadium zu einer besseren Zukunft versteht – zugrunde liegt hier ein iteratives Krisenverständnis. 1942 jedoch hat jene Krise unter den neuen historischen Gegebenheiten fast schon apokalyptische Dimensionen angenommen, sodass Niebuhr zunächst die, wenn auch fehlerhafte, eigene Zivilisation vor der Zerstörung der nationalsozialistischen „Barbaren“ retten will und hierfür die religiösen Ressourcen in den Dienst einer kulturellen Rekonstruktion (cultural reconstruction) stellt, welche wiederum dem Erhalt und Verbesserung der Zivilisation dienen soll. Trotz dieser Unterschiede eint beide Texte, dass die moderne Kultur laut Niebuhr jene positive Aufgabe nicht zu leisten vermag und umgeformt werden müsse. Vgl. auch *Niebuhr, R., Christianity and Classical Culture*. Rez. Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, in: *The University of Toronto Quarterly* 10, July (1941), 505–510, 510: „I believe, as already suggested, that Professor Cochrane's book [sc. *Christianity and Classical Culture*] has a tremendous significance for the understanding of our own history, not only because there are obvious analogies between the decline of Rome and our own tragic period, but also because any profound analysis of the problem of history in any period is bound to throw light upon every period.“ Der Artikel ist neu abgedruckt als: *Niebuhr, R., Rez. Charles Norris Cochrane, Christi-*

der Eroberung Roms durch die Westgoten und der dadurch angestoßenen augustinischen Verarbeitung in *De Civitate Dei* unterstreicht unsere oben ausgeführte Krisendiagnose Niebuhrs noch einmal. Die gegenwärtige Situation stellt sich für Niebuhr in vergleichbarer Schärfe dar und fordert daher zu einer ebensolchen Neuausrichtung des Christentums und kritischen Distanzierung von der im Untergang begriffenen Umwelt. Zugleich wird Augustin die besondere Leistung zugesprochen, den Untergang Roms nicht mit der Theodizeefrage verbunden zu haben. Ihm sei es gelungen, die tragischen Entwicklungen in der Geschichte stattdessen auf menschlichen Hochmut zurückzuführen und dadurch den Menschen nicht aus seiner Verantwortung zu entlassen.<sup>1363</sup>

Ein adäquater Glaube, für Niebuhr nur ein prophetisches Christentum, soll die Keimzelle für die Generierung einer neuen und besseren Kultur bilden. Dieses *An Interpretation of Christian Ethics* rahmende Interesse zeigt, dass Niebuhr trotz des Plädoyers für „Unabhängigkeit“ und Distanzierung ein kulturprägendes Ziel verfolgt. In seiner Kritik an der gegenwärtigen modernen Kultur ist zugleich ein kulturschöpferisches Element enthalten, das jener „falschen“ nun die „wahre“, religiös geprägte Kultur gegenüberstellen will. Damit teilt Niebuhrs Ethik wiederum mit Albert Schweitzer den positiven Rekurs auf die Propheten, und auch Schweitzers Ethik kann als Kulturphilosophie interpretiert werden.<sup>1364</sup>

#### 4.1.4 Christliche Ethik zwischen jesuanischem Liebesideal und anthropologischem Realismus

##### 4.1.4.1 Die ethische Norm: Jesu Ethik als „unmögliche Möglichkeit“

Nachdem Niebuhr das Interesse seiner Ethik und die Ressourcen einer prophetischen Religion dargestellt hat, betont er, dass die Ethik Jesu das perfekte Resultat der prophetischen Religion sei.<sup>1365</sup> Ihr Liebesideal habe dasselbe „dialektische“ Verhältnis zur menschlichen Erfahrung wie der prophetische Gott zur Welt, denn es sei ihr immanent und zugleich den menschlichen Möglichkeiten transzendent.<sup>1366</sup> Indem Niebuhr sich daher zunächst im zweiten Kapitel der jesuanischen Ethik zuwendet und hernach „The Christian Conception of Sin“ behandelt, steckt er den Rahmen ab, in dem sich christliche Ethik seines Erachtens bewegt. Die von der Religion erfasste Tiefendimension des Lebens enthält Niebuhr zufolge sowohl ein unerreichbares Ideal, vorgestellt in der Ethik Jesu, und das Wissen um die

---

anity and Classical Culture, in: C. C. Brown (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992, 131–135. Vgl. *Cochrane, C. N.*, *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action From Augustus to Augustine*, New York 1957.

<sup>1363</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Beyond Tragedy*, 120; *Niebuhr, R.*, *Human Nature*, 215.

<sup>1364</sup> Vgl. *Pohl, S.*, *Albert Schweitzers Ethik als Kulturphilosophie. Kann die Ehrfurcht vor dem Leben Maßstab einer Bioethik sein? (Tübinger Studien zur Ethik 5)*, Tübingen 2014.

<sup>1365</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *An Interpretation of Christian Ethics*, 37.

<sup>1366</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *An Interpretation of Christian Ethics*, 37.

Realität des Bösen im menschlichen Leben: „The measure of Christianity’s success in gauging the full dimension of human life is given in its love perfectionism, on the one hand, and in its moral realism and pessimism, on the other.“<sup>1367</sup> Damit bildet das Wissen um Möglichkeiten und Unmöglichkeiten menschlichen Handelns das Fundament christlicher Ethik.

In einem ersten Schritt will Niebuhr den seines Erachtens irrigen, jedoch weit verbreiteten Glauben ausräumen, dass die Ethik Jesu ein menschlich umsetzbares Programm beinhalte. Martin E. Marty hat daher *An Interpretation of Christian Ethics* als Angriff gegen „liberal middle-class churches“ verstanden.<sup>1368</sup> Niebuhr kritisiert nun nicht nur seine direkten Vorgänger bei den Rauschenbusch Lectures, sondern auch „Klassiker“ des Social Gospel, die er als „less rigorous thinkers of the social gospel school“ bezeichnet, so etwa Shailer Mathews und Francis Peabody.<sup>1369</sup> Insbesondere Shailer Mathews bildet eine formidable Zielscheibe für Niebuhrs Kritik; kein anderer Vertreter des Social Gospel wird von ihm so häufig in diesem Buch angeführt und für seine Naivität verhöhnt. Mathews hatte bereits Ende des 19. Jahrhunderts in seinem enorm einflussreichen Buch *The Social Teachings of Jesus*<sup>1370</sup> die direkte sozialpolitische Bedeutung von Jesu Lehren betont; das von Jesus verkündete Reich Gottes war für ihn keine eschatologische Realität,<sup>1371</sup> sondern reale historische Möglichkeit.<sup>1372</sup> „Jesus, then,“ so Mathews, „thinks that an ideal society is not beyond human attainment, but is the natural possibility for man’s social capacities and powers.“<sup>1373</sup> In Bezug auf die in Mathews’ aktuellstem Buch sich weiterhin äußernde Vermischung von Evangelium und Politik stellt Niebuhr polemisch fest, dass dieser aus der Geschichte der vorangegangenen 20 Jahre nichts gelernt zu haben scheine, wenn er sage: „The neglect of the principle of sacrifice which Jesus so clearly saw was involved in that personal cooperation which he called love, continues to prevent the betterment of our economic relations.“<sup>1374</sup> Damit greift sich Niebuhr wiederum ein besonders extremes Beispiel heraus, das für ihn stellvertretend für das liberale Christentum steht und sich umso leichter angreifen lässt. Mathews’ Grundannahme, dass die Ethik Jesu prinzipiell

<sup>1367</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 65.

<sup>1368</sup> Marty, M. E., *Religion and Republic. The American Circumstance*, Boston 1987, 114.

<sup>1369</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 172.

<sup>1370</sup> Vgl. Mathews, S., *The Social Teaching of Jesus. An Essay in Christian Sociology*, New York 1897.

<sup>1371</sup> Gary Dorrien verweist darauf, dass sich die rein eschatologische Auslegung der jesuanischen Reich-Gottes-Verkündigung in Amerika zunächst kaum durchsetzen konnte; der eschatologische Charakter dieser Hoffnung schien dem sozialen Interesse der Social Gospeler entgegenzustehen. Vgl. Dorrien, G. J., *Soul in Society. The Making and Renewal of Social Christianity*, Minneapolis 1995, 32–34.

<sup>1372</sup> Vgl. Dorrien, G. J., *Soul in Society*, 31.

<sup>1373</sup> Mathews, S., *The Social Teaching of Jesus*, 77.

<sup>1374</sup> Mathews, S., *Christianity and Social Process. Barrows Lectures for 1933–1934*, New York 1934, 175. Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 175.

umsetzbar sei, stellt Niebuhr die Religion und Ethik Jesu als „impossible possibility“ gegenüber.

Was meint Niebuhr mit der paradoxen Bezeichnung einer solchen „unmöglichen Möglichkeit“? Er verwendet die Formulierung in *An Interpretation of Christian Ethics* zum ersten Mal. Die auch in Karl Barths *Römerbrief* begegnende Wendung wollte bei diesem den radikalen Abstand zwischen Gott und Mensch hervorheben; Gott ist hier das Unmögliche, das mit seiner Offenbarung in den Raum des Möglichen eintritt.<sup>1375</sup> Er nutzt die Formel polemisch gegen das, was der liberalen Theologie seinem Empfinden nach als (menschen-)möglich gilt.<sup>1376</sup> Barth denkt die „unmögliche Möglichkeit“ also als das von Gott her dem Menschen Unmögliche, das nur als Möglichkeit Gottes verstanden werden kann. Tillich interpretiert Niebuhrs Wendung in Bezug auf das in Christus ausgedrückte Paradox als „humanly impossible divine possibility“ und bezeichnet damit die Menschwerdung Gottes.<sup>1377</sup> Für Niebuhr enthält die Offenbarung in Christus, dem Gott-Menschen, aber nicht nur die Erkenntnis dessen, was dem Menschen unmöglich ist, sondern hier zeige sich die „paradoxe“ oder „dialektische“ Gott-Welt-Beziehung sinnbildlich. Von Christus und dem Kreuz werde die Gänze menschlichen Seins erleuchtet und interpretiert. Werde diese in Christus selbst vorhandene Paradoxie aufgelöst, mithin Christus entweder seiner Göttlichkeit oder Menschlichkeit entkleidet, so gehe sowohl der Genius des Mythos als auch dessen Relevanz für das menschliche Leben verloren.<sup>1378</sup>

Niebuhr nutzt also den Begriff Barths, füllt ihn allerdings neu, denn ihm geht es weniger um die Offenbarung in Christus selbst als um das daraus folgende Menschenbild und die Ethik. Er fragt nach dem, was dem Menschen tatsächlich möglich ist. In dieser Hinsicht versteht er das eschatologische Denken Jesu zwischen präsentischem und futurischem Reich-Gottes-Gedanken als „mythical expression of the impossible possibility under which all human life stands.“<sup>1379</sup> Der präsentische Aspekt verdeutlicht damit, dass das, was Menschen unmöglich erscheinen mag, in Wirklichkeit möglich ist. Das bedeutet konkret, dass es immer neue Möglichkeiten für das eigene Handeln gibt, womit das menschliche Handeln angetrieben wird. Aber gegen jeden hieraus ableitbaren Perfektionismus macht

<sup>1375</sup> Vgl. Barth, K., *Der Römerbrief*. (Zweite Fassung) 1922 (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 2010, 109, 114, 189, 271, 299, 387, 644 u. v. m. Für einen knappen Vergleich von Barths und Niebuhrs Verwendung der Begrifflichkeit vgl. auch Hunsinger, G., *How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology*, New York 1993, 38–39. Zur Auslegung der Formel Barths vgl. Jüngel, E., *Theologie als „unmögliche Möglichkeit“*. Zwischen Overbeck und den beiden Blumhardts, *Barth-Studien* (Ökumenische Theologie 9), Zürich 1982, 62–83.

<sup>1376</sup> Vgl. Jüngel, E., *Theologie als „unmögliche Möglichkeit“*, 79.

<sup>1377</sup> Tillich, P., Reinhold Niebuhr's Doctrine of Knowledge, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought* (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 35–43, 38.

<sup>1378</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 119–120.

<sup>1379</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 58.

Niebuhr deutlich, dass dies weiterhin unter dem eschatologischen Vorbehalt steht; jeder Fortschritt zeigt sich hinterher nur als Annäherung an das Ideal, nicht als dessen Verwirklichung.<sup>1380</sup>

Niebuhr definiert die „impossible possibility“ auch als „law of love“, als die perfekte von Jesus vorgelebte, selbstaufopfernde Liebe. Er bezeichnet damit das allein bei Jesus verwirklichte Ideal bedingungsloser Liebe, das für Menschen zum unerfüllbaren Liebesgesetz wird.<sup>1381</sup> In den Lehren Jesu sei der transzendente Charakter seiner Ethik, „the impossibility of an impossible possibility“, implizit, welcher erst durch Paulus expliziert worden sei.<sup>1382</sup> Indem das liberale Christentum diese implizite Unerfüllbarkeit der jesuanischen Forderungen übersehen habe, habe es Jesus zum nachzuahmenden Vorbild gemacht. Niebuhr betont demgegenüber, dass es sich bei der Ethik Jesu um eine rein vertikal orientierte und der Vernunft anstößige Ethik handle, deren einziger Referenzpunkt der absolute Liebeswille Gottes sei. Nach diesem Vorbild zu leben sei dem Menschen *unmöglich*. Das betont Niebuhr gegenüber all jenen, die wie Shailer Mathews denken, dass die ideale Gesellschaft im Bereich des Menschenmöglichen liege. Gerade die Ausrichtung am Unmöglichen führe aber nun Niebuhr zufolge zu neuen und höheren Aktualisierungen dieser unmöglichen Liebe im Rahmen des Möglichen, und so kann punktuell das ansonsten nicht für möglich Gehaltene – wenn auch nun in Annäherung und nie deckungsgleich – *möglich* werden. Letztlich will Niebuhrs Formel sagen, dass die Handlungsoptionen der Menschen im Grundsatz unbegrenzt sind (infinite possibilities), aber der Mensch als Geschöpf immer nur eine begrenzte Perspektive auf die Welt haben kann.<sup>1383</sup>

Die Einsicht in die eigene Unfähigkeit, dem Liebesgesetz Jesu entsprechen zu können, wird zugleich zum Beginn neuer Optionen. Niebuhr führt als Beispiel Liebe als Vergebung (love as forgiveness) an, eigentlich „the most difficult and impossible of moral achievements“, die dennoch ermöglicht werden könne durch die Einsicht in die eigenen Unzulänglichkeiten, das eigene Zurückbleiben hinter dem Anspruch vollkommener Liebe und damit die Erkenntnis der eigenen Sünde.<sup>1384</sup> Hier werde eine bleibende moralische Anspannung erzeugt, welche sich dynamisch auswirke. Dieser Aspekt ist offensichtlich mit dem ersten eng verknüpft. Dementsprechend leben die Christin und der Christ in einer kontinuierlichen Unruhe, die nicht als Nachteil, sondern als moralische Leistung des Christentums zu begreifen ist.<sup>1385</sup> Richard Fox formuliert dies passend, wenn er sagt:

<sup>1380</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 58.

<sup>1381</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 59.

<sup>1382</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 119.

<sup>1383</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 118.

<sup>1384</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 223.

<sup>1385</sup> In gleicher Weise legt Johann Hinrich Claussen die ethisch-religiöse Idee Jesu bei Ernst Troeltsch aus als „das dynamische und konflikthafte Unruhemoment, das jede Befriedung in der gesellschaftlichen Gegenwart unmöglich macht.“ *Claussen, J. H.*, *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie*, 291.

„There could be no peace for the Christian realist – only an occasional deep breath before the next in a never-ending series of re-examinations.“<sup>1386</sup> Zugleich verfügt das prophetische Christentum nach Niebuhr aber auch über Ressourcen der Entspannung.<sup>1387</sup> Damit spricht er hier bereits die zwei Aspekte der Gnade an – Rechtfertigung und Heiligung –, die Niebuhr in dieser Terminologie hier noch nicht so benennt, aber sachlich meint. Die (Un-)Möglichkeiten des Menschen werden damit durch die in Christus offenbare Gnade Gottes als Rechtfertigung und Heiligung ansichtig.<sup>1388</sup>

Niebuhrs Auslegung der jesuanischen Liebesethik als unerreichbares Ideal ist nicht nur bei vom Social Gospel geprägten Zeitgenossen auf Widerstand getroffen. So hat auch der US-amerikanische Philosoph Gregory Vlastos seinerzeit auf eine seines Erachtens grundsätzliche Undeutlichkeit in Niebuhrs Liebesverständnis hingewiesen.<sup>1389</sup> Niebuhr habe es nicht verstanden, zwischen Liebe als Gefühl und Liebe als ethischer Haltung zu differenzieren, sodass Vlastos befürchtet, Niebuhr würde entgegen seinen eigenen Interessen einer privatisierenden Liebesethik Vorschub leisten, die gesellschaftliches Engagement verunmögliche.<sup>1390</sup> Hinter dieser Kritik steht ein fundamental verschiedenes Verständnis der Ethik Jesu, die Vlastos im Gegensatz zu Niebuhr als konkretes, historisch durchzuführendes Programm versteht; Jesus habe demnach nicht gezögert „extremely unperfectionist tactics in his attack on the scribes and Pharisees“ zu nutzen.<sup>1391</sup> Niebuhr hingegen hat ein absolutistisches Verständnis von der Liebesethik Jesu, die letztlich auf Selbstaufgabe hinauslaufen müsse, weil sie selbst den natürlichsten Egoismus und die Sorge für das eigene Leben ablehne, sodass von hier kein direkter

<sup>1386</sup> Fox, R. W., Reinhold Niebuhr – The Living of Christian Realism, in: R. Harries (Hrsg.), Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time, London 1986, 9–23, 22.

<sup>1387</sup> Vgl. Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics, 117.

<sup>1388</sup> Vgl. Niebuhr, R., Why the Christian Church is Not Pacifist, London 1940, 9: „The grace of God which is revealed in Christ is regarded by Christian faith as, on the one hand, an actual ‚power of righteousness‘ which heals the contradiction within our hearts. In that sense Christ defines the actual possibilities of human existence. On the other hand, this grace is conceived as ‚justification‘, as pardon rather than power, as the forgiveness of God, which is vouchsafed to man despite the fact that he never achieves the full measure of Christ. In that sense Christ is the ‚impossible possibility‘. Loyalty to Him means realization in intention, but does not actually mean the full realization of the measure of Christ. In this doctrine of forgiveness and justification, Christianity measures the full seriousness of sin as a permanent factor in human history.“ Der Artikel ist neu abgedruckt als: Niebuhr, R., Why the Christian Church is not Pacifist, Christianity and Power Politics, New York 1952, 1–32 sowie als: Niebuhr, R., Why the Christian Church is Not Pacifist, in: R. M. Brown (Hrsg.), The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses, New Haven 1986, 102–119.

<sup>1389</sup> Vgl. Vlastos, G., The Impossible Possibility. Rez. Reinhold Niebuhr, An Interpretation of Christian Ethics, in: Christendom 1, 2 (1936), 390–394, 393.

<sup>1390</sup> Vgl. Vlastos, G., The Impossible Possibility, 393.

<sup>1391</sup> Vlastos, G., The Impossible Possibility, 393. Vgl. auch Kroeker, P. T., Christian Ethics and Political Economy in North America. A Critical Analysis (McGill-Queen’s Studies in the History of Religion 17), Montreal 1995, 69–71.

Weg zu einer Sozialethik führe, in welcher es immer um das konkrete Abwägen konkurrierender Interessen gehen müsse: „No life can be lived in such unconcern for the physical basis of life.“<sup>1392</sup> Ethische Forderungen implizierten immer zugleich Aussagen über die menschlichen Möglichkeiten, diese zu erfüllen; wer daher die menschliche Unmöglichkeit der Umsetzbarkeit der Ethik Jesu unterschläge, habe ein unrealistisches Verständnis vom Menschsein: „The faith which regards the love commandment as a simple possibility rather than an impossible possibility is rooted in a faulty analysis of human nature which fails to understand that though man always stands under infinite possibilities and is potentially related to the totality of existence, he is, nevertheless, and will remain, a creature of finiteness.“<sup>1393</sup>

Niebuhr zieht eine scharfe Unterscheidung ein zwischen der Ethik Jesu und jeder Sozialethik; „no such social ethic can be directly derived from a pure religious ethic“.<sup>1394</sup> Niebuhr war in dieser Interpretation der Ethik Jesu nicht allein. Henry Pitney Van Dusen hebt ebenfalls die Abständigkeit der Ethik Jesu hervor, die keine Blaupause für das eigene Leben anbiete.<sup>1395</sup> Etwa zu der Zeit, als Niebuhr seine Ethik an der Colgate-Rochester Divinity School vorträgt, wird in der Theological Discussion Group, der bereits angesprochenen Keimzelle des Christlichen Realismus, im April 1934 ein Manuskript von John C. Bennett unter dem Titel „The Relevance of the Ethic of Jesus for Contemporary Life“ besprochen, das sich in vielerlei Hinsicht mit Niebuhrs Gedanken trifft.<sup>1396</sup> Bennett fragt darin, was die eschatologischen Momente der Predigt Jesu für deren gegenwärtige Relevanz bedeuten können. Auch Bennett sieht das von Jesus verkörperte Ideal als Norm und anzustrebende Zielvorgabe an: „It represents the direction and the goal for society as well as for the individual even though it is a goal which may

<sup>1392</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 41.

<sup>1393</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 118.

Noch heute trifft Niebuhrs Betonung der „unmöglichen Möglichkeit“ der jesuanischen Ethik auf vehemente Kritik. Samuel Wells meint, Niebuhr nehme die Zweinaturenlehre nicht ernst genug und missverstehe daher deren ethische Konsequenzen: „If he [sc. Jesus] was fully human his ethic is fully realizable by human beings; if he was fully divine his ethic is fully binding on human beings.“ Wells, S., *The Nature and Destiny of Serious Theology*, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*, Oxford 2010, 71–86, 76 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1394</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 51.

<sup>1395</sup> Vgl. Van Dusen, H. P., *The Significance of Jesus Christ*, in: D. E. Roberts/H. P. Van Dusen (Hrsg.), *Liberal Theology. An Appraisal, Essays in Honor of Eugene William Lyman*, New York 1942, 205–222, 221.

<sup>1396</sup> Das Treffen stand unter dem Thema „The Significance of Jesus Christ“ und war das zweite, zu dem sich die Gruppe zusammenfand, erstmalig auch unter Beteiligung von Paul Tillich; vgl. Warren, H. A., *Theologians of a New World Order*, 63. Es ist sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht belegt, dass auch Reinhold Niebuhr bei diesem Treffen anwesend war. Selbst, wenn dem nicht so gewesen sein sollte, wären ihm die Beiträge schriftlich im Vorfeld zugesandt worden.

never be reached.<sup>1397</sup> Die Christenheit müsse gegenüber diesem Ideal zugleich sowohl die Spannung (tension) zwischen Ideal und Wirklichkeit und damit die Korrekturfunktion des Ideals wahren, als auch „look upon the next-best-thing to be done as having behind it the authority of the ideal itself or the will of God.“<sup>1398</sup> In der Spannung zwischen dem Ideal und der „zweitbesten“ Umsetzung des Ideals bleibe die Christin und der Christ „in a state of restlessness which will at every stage in the process put the burden of proof on policies of compromise and which will constrain him to leave no stone unturned to create new levels of possibilities.“<sup>1399</sup>

Wozu bedarf es in Niebuhrs Ethik des Bezuges auf die Ethik Jesu? Laut Niebuhr führt gerade die religiöse Perspektive dieser Ethik zu praktisch relevanten Einsichten. Dreierlei Effekt habe dieses in Jesus verkörperte Ideal: Es biete, erstens, einen kritischen Standard zur Bewertung alles Irdischen. Es führe, zweitens, zu einer demütigen Haltung durch den Verweis auf das eigene Zurückbleiben hinter dem Ideal. Drittens werde es zum Motor einer ethischen Dynamik in der Ausrichtung auf das Ideal als zwar unerreichbares, aber doch anzunäherndes Ziel. Die letztgültigen moralischen Forderungen der Ethik Jesu und deren Universalismus sieht Niebuhr notwendigerweise transzendent begründet, da ihr moralischer Imperativ sich nicht auf eine vom Chaos gefährdete und von der Sünde korrumpierte Welt gründen könne.<sup>1400</sup> Hier markiert Niebuhr daher auch den Unterschied zum stoischen Universalismus, der sich auf die Vernunft als göttliches Prinzip stütze und damit sogleich deutlich eingeschränkter sei als ein transzendent begründeter Universalismus.<sup>1401</sup> Das transzendente jesuanische Ideal gehe jedoch über jeden *rationalen* Universalismus hinaus; den Menschen selbst sei es nicht möglich, sich rein vernünftig ein unmögliches Ideal zu setzen und es dauerhaft anzustreben: „The ultimate moral demands upon man can never be affirmed in terms of the actual facts of human existence.“<sup>1402</sup> Die jesuanische Forderung die Mitmenschen zu lieben sei nicht auf deren beispielsweise rationale Fähigkeiten zurückzuführen, sondern allein auf den liebenden Willen Gottes. Von dieser absoluten, transzendent begründeten Perspektive her ergibt sich nun für Niebuhr das Kritikpotenzial der Ethik Jesu. Unter der Perspektive des allumfassenden Liebeswillens, der ihr zugrunde liege, würden „the realities of the world of human egoism, and the injustices and tyrannies arising from it, [...] fully revealed. We see the

<sup>1397</sup> Bennett, J. C., The Relevance of the Ethic of Jesus for Contemporary Life, 1934 (Manuskript), The Burke Library Archives at Union Theological Seminary in the City of New York, Theological Discussion Group Papers, Box 1, Folder 2, 1–6, 4.

<sup>1398</sup> Bennett, J. C., The Relevance of the Ethic of Jesus for Contemporary Life, 1934, 4.

<sup>1399</sup> Bennett, J. C., The Relevance of the Ethic of Jesus for Contemporary Life, 1934, 4–5.

<sup>1400</sup> Vgl. Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics, 50.

<sup>1401</sup> Vgl. Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics, 49.

<sup>1402</sup> Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics, 50.

actual facts more clearly and realize that the world of nature is also a world of sin.“<sup>1403</sup>

Obwohl Jesu Ethik ein unerreichbares Ideal verkörpere, werde sie daher dennoch zum kritischen Maßstab, an dem menschliches Leben beurteilt und als defizitär befunden werden müsse. Damit hängt die zweite Leistung der Ethik Jesu zusammen, die Niebuhr meines Erachtens letztlich in einer Art *usus elenchticus* sieht, denn das hier verkörperte Ideal dient dem Aufweis, dass es für Menschen unmöglich ist, selbiges umzusetzen. Aus der hiermit verbundenen Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit und der Sündhaftigkeit vor Gott, die nur aus jener religiösen Perspektive zu gewinnen sei, könne eine demütigere Haltung im mitmenschlichen Umgang erwachsen.<sup>1404</sup> „[T]here is a difference between the man who understands something of the mystery of evil in his own soul and one who complacently accepts human egoism as a force which must be skillfully balanced with altruism in order that moral unity may be achieved.“<sup>1405</sup> Der prophetische Glaube bleibt in Niebuhrs Verständnis jedoch nicht bei dieser Erkenntnis der eigenen Korruptiertheit und Reue (contrition) stehen, welche im Angesicht eines nicht umzusetzenden Ideals das moralische Streben verhindern könnte. Vielmehr inkludiere bereits das Wissen um das Ideal auch eine Gnadenerfahrung: die Gewissheit, dass das für Menschen Unerreichbare bereits realisiert sei.<sup>1406</sup> So vereint für Niebuhr das von Jesus verkörperte Liebesideal die Funktion von Gesetz und Evangelium, und Niebuhr verortet hier die Erfahrung der Rechtfertigung, die für ihn nie losgelöst ist von der Forderung nach Perfektion.<sup>1407</sup> In einzigartiger Weise habe es Jesu Religion vermocht, die ethische Spannung und die Gnadenzusage zusammenzubinden.<sup>1408</sup> So kann Niebuhr das jesuanische Ideal zugleich als ethischen Motor verstehen, der ethisches Streben nach diesem trotz dessen Nicht-Umsetzbarkeit in Gang setzt. Wie sich Niebuhr dies zu denken scheint, wird deutlich, wenn er davon spricht, dass Menschen nach der Umsetzung eines Ideals

<sup>1403</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 51.

<sup>1404</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 47–48.

<sup>1405</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 218.

<sup>1406</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 281.

<sup>1407</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 282: „In this imaginative insight the relation of the assurance of forgiveness to the demand for perfection in high religion is revealed at its best.“ Vgl. auch Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 284–285: „All men who live with any degree of serenity live by some assurance of grace. [...] The sinner must feel himself ‘justified’, that is, he must feel that his imperfections are understood and sympathetically appreciated as well as challenged.“

<sup>1408</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Reflections on the End of an Era*, 281. Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 117: „[P]rophetic religion [...] has resources for relaxing moral tension as well as for creating it.“ Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 120: „In genuine prophetic Christianity the moral qualities of the Christ are not only our hope, but our despair. Out of that despair arises a new hope centered in the revelation of God in Christ.“ Der historische Jesus wird von Niebuhr als Ausgangspunkt für den Christus des Glaubens bestimmt und als Symbol der Beziehung von Transzendtem zu Historischem, ohne dass er dieser Frage in diesem Buch weiter nachgeht.

streben würden, sofern dies als „more essential reality“ begriffen werde. Christinnen und Christen fühlen sich dem Liebesideal verpflichtet, weil dessen Realität im Willen und der Natur Gottes verwirklicht geglaubt wird.<sup>1409</sup> Das Wissen um die Realität des Ideals bei Gott und damit „to know life in its essence and not only in its momentary existence“ führe dazu, dass jene Existenz nie einfach nur akzeptiert werden könne oder man an ihr verzweifeln müsse.<sup>1410</sup>

In den letzten beiden Kapiteln von *An Interpretation of Christian Ethics*, „Love as a Possibility for the Individual“ und in „Love as Forgiveness“, wendet sich Niebuhr konkret der Liebe zu. Er verweist nun getreu seiner Differenz zwischen den ethischen Möglichkeiten Einzelner und von Gruppen darauf, dass Liebe niemals für Kollektive, doch auch im besten Fall nur für wenige Individuen eine Handlungsoption sei. Liebe wird nun als Geschenk und Frucht des Glaubens dargestellt – Niebuhrs sonstiger Rede vom Liebesgebot und Liebesgesetz entgegengesetzt – und damit als eine Art Habitus, in den das christlich geprägte Leben im besten Fall übergeht: „[T]he total spiritual attitude which informs a life determines to what height a moral action may rise in a given moment.“<sup>1411</sup> Die höchste Frucht des christlichen Glaubens erkennt Niebuhr in der Vergebung. Damit zielt der Glaube in letzter Konsequenz auf ein höheres als das rationale Ideal der Toleranz im Miteinander. So sehr Niebuhr Toleranz als rationale Errungenschaft würdigt, so sehr zweifelt er auch an deren Beständigkeit, insbesondere in Zeiten des Konfliktes: „Yet tolerance tends to become dissipated as soon as the impartial observer is forced by the exigencies of history to espouse one side or the other.“<sup>1412</sup> Es ist deshalb eine aus dem Bezug auf den transzendenten Gott geborene Haltung, die Niebuhr zufolge vor Selbstabsolutierung, der ihr entsprechenden Verteufelung von Mitmenschen und von daraus folgenden zwischenmenschlichen Grausamkeiten bewahren könne.<sup>1413</sup> „It is therefore only religion, the high religion which worships a holy God before whom all men feel themselves sinners, that can maintain the elements of decency, pity and forgiveness in human life and can resist the cruelty and inhumanity which flows inevitably from the process that absolutizes some human values and identifies others with the very source of all evil.“<sup>1414</sup> Vergebungsfähigkeit sei jedoch nur möglich im Angesicht der eigenen Vergebungsbedürftigkeit und daher auch eine kaum umzusetzende moralische Möglichkeit, sondern – im besten Falle – Frucht des Glaubens und Gnadengabe.

Niebuhr hat die Hoffnung, dass die Ressourcen des prophetischen Christentums die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Konflikte abmildern kön-

---

<sup>1409</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 8–9.

<sup>1410</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 218.

<sup>1411</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 218.

<sup>1412</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 227.

<sup>1413</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 135.

<sup>1414</sup> Niebuhr, R., *The Problem of Communist Religion*, in: *The World Tomorrow* 17, 15 (1934), 378–379, 379.

nen.<sup>1415</sup> Er stellt sich hier insbesondere eine demütige Haltung vor, welche die Fehler im anderen auch bei sich selbst erkennt und daher von überzogener Gewalt oder Rachephantasien absieht. „In a final conflict only those who have learned the grace of humility can be loving, for in a conflict love requires forgiveness and forgiveness is possible only to those who know themselves to be sinners.“<sup>1416</sup> Die Schlichtung gesellschaftlicher Auseinandersetzungen hänge mehr noch als an sozialen Mechanismen an der Kultivierung einer solchen Geisteshaltung.<sup>1417</sup> Dies – die Vermeidung der Eskalation einer Auseinandersetzung durch eine demütige Haltung<sup>1418</sup> – stellt für Niebuhr ein religiöses Problem dar.<sup>1419</sup> Niebuhrs Realismus verbietet ihm aber gleichzeitig überzogene Erwartungen, und so erblickt er angesichts der unweigerlich auch gewaltsamen Entwicklungen in der Geschichte der Menschheit die Leistung des christlichen Glaubens, aktiv in ihr zu handeln: „There will be elements of vindictiveness in every historic movement against established injustice. The Christian who fully understands the tragic character of man’s social life will neither refuse to participate in a social struggle because these elements are in it, nor yet will he call evil good.“<sup>1420</sup>

Indem Niebuhr die Nicht-Umsetzbarkeit der Ethik Jesu herausstellt, setzt er einerseits den obersten Referenzpunkt christlicher Ethik und markiert zugleich, was demgegenüber christliche Ethik selbst sein soll. Christliche Ethik sei demnach nicht mit der Ethik Jesu identisch, indem sie einfach auf Jesus zurückzuführende Moralvorstellungen in die gegenwärtige Lebenswelt der Menschen überführe. Im Gegenteil beschäftige sie sich mit Kompromissen, denn sie strebe vorläufige Gleichgewichte in der Welt an, die immer unter der Kritik des Liebesideals stünden.<sup>1421</sup> Auch dieser Gedanke einer „Ethik des ‚Kompromisses‘“ erinnert stark an

<sup>1415</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 236.

<sup>1416</sup> *Niebuhr*, R., *When Will Christians Stop Fooling Themselves?*, 659.

<sup>1417</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Is Social Conflict Inevitable?*, in: *Scribner’s Magazine* 98, 3 (1935), 166–169, 167.

<sup>1418</sup> Interessanterweise spricht auch Ernst Troeltsch in seiner Thematisierung der Predigt Jesu von der Generierung von Tugenden, zu der er u. a. Demut zählt. Vgl. *Troeltsch*, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 37.

<sup>1419</sup> *Niebuhr*, R., *Is Social Conflict Inevitable?*, 168: „The problem of reconciliation in conflict is therefore a religious problem. On the level of history all men are enemies. [...] They are in fact worse than beasts of prey, because they make spiritual and therefore demonic pretensions for the enterprises by which they satisfy their lusts. Men are reconciled to each other by discovering themselves equally distant from the absolute, whatever the distance and the difference between them on the historical level.“

<sup>1420</sup> *Niebuhr*, R., *Class War and Class Hatred*. Rez. Nicholas Berdyaev, *Christianity and Class War*, in: *The World Tomorrow* (1934), 21.

<sup>1421</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 59. Niebuhr spricht hier davon, dass sich christliche Ethik mit dem „problem of creating and maintaining tentative harmonies of life in the world in terms of the possibilities of the human situation,“ beschäftige, „while yet at the same time preserving the indictment upon all human life of the impossible possibility, the law of love.“

Troeltsch.<sup>1422</sup> Demnach geht es für Niebuhr um die Schaffung der besten Ordnung unter den Gegebenheiten, die gleichwohl immer wieder von einem letztgültigen Ideal her kritisch angefragt werden muss. Das Potenzial der Ideologiekritik liegt damit bereits im jesuanischen Liebesideal beschlossen. Nur durch das Festhalten an einem transzendenten Ideal könne jede vorläufige Ordnung verbessert und an ihr weitergearbeitet werden, da sonst das Missverständnis entstehen könne, bereits die bestmögliche Ordnung etabliert zu haben. Auch in dem späteren Vorwort von 1956 zu *An Interpretation of Christian Ethics* sieht Niebuhr in der Frage, wie aus einer absoluten Ethik eine Sozialethik gewonnen werden kann, das zentrale Problem: „A social ethic must be concerned with the establishment of tolerable harmonies of life, tolerable forms of justice, and tolerable stabilities in the flux of life. [...] These harmonies must be created under ‚conditions of sin‘.“<sup>1423</sup> In jener Frage knüpft Niebuhr wiederum dezidiert an Augustin und dessen Unterscheidung zwischen dem Frieden der *civitas terrena* und der *civitas Dei* an, um einerseits die Notwendigkeit der Errichtung einer „sufferable order“ hervorzuheben und andererseits „to set these tentative and insecure unities and achievements under the criticism of the ultimate ideal“.<sup>1424</sup>

Ohne an dieser Stelle einen rezeptionsgeschichtlichen Vergleich zwischen Niebuhrs Jesusbild und demjenigen Ernst Troeltschs leisten zu können, so soll doch noch kurz auf sich aufdrängende Parallelen verwiesen werden.<sup>1425</sup> Auch Troeltsch wendet sich in ähnlich konstruktiver Sicht auf die Ethik dem historischen Jesus zu und differenziert wie Niebuhr stark zwischen der Predigt Jesu und der paulinischen Überlieferung. Bis in die inhaltliche Kontur jesuanischer Ethik

<sup>1422</sup> Vgl. Graf, F. W., Ernst Troeltsch (1865–1923), in: Ders. (Hrsg.), *Klassiker der Theologie*. Bd. 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner (Beck'sche Reihe 1631), München 2005, 171–189, 182.

<sup>1423</sup> Niebuhr, R., Preface to the 1956 Edition, *An Interpretation of Christian Ethics*, Introduction by Edmund N. Santurri (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 2013, xxxi–xxxii, xxxii.

<sup>1424</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 60–61. Augustin setzt sich mit dieser Frage insbesondere im 19. Buch auseinander; vgl. *Augustinus, A., Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*. Vollständige Ausgabe in einem Band, Buch 1 bis 10, Buch 11 bis 22 (aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme, eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen), München 2011, 517–583. Niebuhr schreibt hierzu: „With Augustine we must realize that the peace of the world is gained by strife. That does not justify us either in rejecting such a tentative peace or in accepting it as final. The peace of the city of God can use and transmute the lesser and insecure peace of the city of the world; but that can be done only if the peace of the world is not confused with the ultimate peace of God.“ Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 61.

<sup>1425</sup> Larry Rasmussen stellt eindrücklich dar, in welcher Weise sich das Jesusbild Niebuhrs von dem Troeltschs unterscheidet und wo es ihm dennoch ähnlich sei: „Unlike either the rather aristocratic Troeltsch or Harnack, Niebuhr sees in Jesus a grave threat to the political and religious authorities, a threat that led to his crucifixion. But the Jesus who embodies a pure moral ideal in heroic fashion and whose Kingdom is not a social program or a sufficient basis for a this-worldly social ethic, is both Niebuhr's and Troeltsch's, as is the emphatic bias against sectarian Christianity as the form of Christianity adequate for such a Christian social ethic.“ Rasmussen, L., *Was Reinhold Niebuhr Wrong about Socialism?*, 439–440 [Hervorhebung im Original].

zeigt sich ein ähnliches Profil in Troeltschs Betonung der Abständigkeit Jesu zur modernen Kultur durch ihren Bezug auf ein überweltliches Gut. Auch hat Troeltsch beispielsweise in seinem Vortrag „Politische Ethik und Christentum“ betont, dass das Evangelium „keine direkten politischen und sozialen Weisungen“ beinhalte.<sup>1426</sup> Die Ethik Jesu wird damit als „dauernde Kritik“ sowie „spezifische Motivation“ installiert und ermöglicht eine innerweltliche Unabhängigkeit.<sup>1427</sup> Johann Hinrich Claussen betont aber auch, dass Troeltschs Jesusbild nicht „konsequent“ eschatologisch sei, sondern Ansätze für eine Vermittlung von Religion und Kultur bereithalte, die nie in eine „differenzlose Synthetisierung“ führe.<sup>1428</sup> Damit sehen wir bei Troeltsch in mehreren Aspekten eine Vorform der Niebuhr'schen Jesusdeutung, wobei insbesondere das gemeinsame praktische Interesse hervortritt.

#### 4.1.4.2 Die anthropologische Realität: Sünde

Die Ethik Jesu fordert Niebuhr zufolge von Menschen das Unmögliche und führt ihnen in dieser Forderung ihre Grenzen vor Augen. Bereits die Forderung, gar das Gesetz, der Liebe (law of love, love commandment) ist ein logischer Widerspruch. Schließlich kann Liebe nicht geboten werden, da es sich dann nicht mehr um Liebe handeln kann und auch das Befolgen eines solchen Gebotes etwas anderes als bedingungslose Liebe wäre. Sobald Liebe gefordert werden muss, ist bereits deutlich, dass Menschen hinter das jesuanische Ideal zurückfallen. Christlicher Ethik geht es daher im Sinne Niebuhrs nicht um die Etablierung einer den Menschen unmöglichen und damit utopischen idealen Gesellschaft, sondern realistischerweise um vorläufige Ordnungen in einer Welt unvollkommener Menschen, in einer „world of sin“. Stellt die Ethik Jesu ein Ideal dar, das zum Handlungsmotor und zur Richtschnur ethischen Handelns wird, so ist dessen Kehrseite eine theologische Anthropologie, welche in realistischer Weise um die Möglichkeiten und Grenzen des Menschen weiß und damit den Handlungsraum christlicher Ethik absteckt. Laut Niebuhr gehört zur umfänglichen Lebensdimension des Menschen auch der moralische Realismus und Pessimismus (moral realism and pessimism) des Christentums, dem in der Sündenlehre Rechnung getragen werde.<sup>1429</sup> Dass Realismus hier explizit mit Pessimismus verbunden wird, erklärt sich meines Erachtens durch die Gegenüberstellung zum impliziten Optimismus liberaler Theologie. Niebuhrs Realismus inkludiert ein Wissen darum, dass Menschen dem Ideal

<sup>1426</sup> Troeltsch, E., Politische Ethik und Christentum (1904), in: T. Rendtorff (Hrsg.), Ernst Troeltsch: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912). Teilband 1 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 6), Berlin 2014, 105–196, 168.

<sup>1427</sup> Claussen, J. H., Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie, 103–104, 114.

<sup>1428</sup> Claussen, J. H., Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie, 226; 291.

<sup>1429</sup> Vgl. Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics, 65.

nie vollumfänglich nachkommen können. Das Sündenbewusstsein als Wissen um die Beziehung und Trennung von „life in its essence“ sei überhaupt erst durch den Transzendenzbezug der Religion und durch die Gegenüberstellung zum Liebesideal möglich.<sup>1430</sup> Die Sündenlehre komplementiert sodann den christlichen „Liebesperfektionismus“ (love perfectionism) in der ganzheitlichen Beschreibung menschlichen Lebens. Diese drückt für Niebuhr ewige und paradoxe Einsichten aus, die in der (liberal geprägten) Moderne unverständlich geworden seien.

Vor allem im menschlichen Geist (spirit) offenbare sich ein Paradox zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen der Fähigkeit, sich unendliche Möglichkeiten vorzustellen, welche die realen Gegebenheiten transzendieren, und der Unmöglichkeit, diese tatsächlich umzusetzen.<sup>1431</sup> Das christliche Sündenbewusstsein gehe aber über die Erkenntnis dieser Begrenztheit hinaus, die Niebuhr auch allen anderen Moraltheorien zuschreibt, indem es diese nicht einfach akzeptieren könne.<sup>1432</sup> Niebuhr interessieren im Kontext seiner Ethik weniger die metaphysischen als vor allem die psychologischen und moralischen Aspekte der Sündenlehre. Er betont deren Beitrag in ihrer Interpretation der „Fakten“ menschlicher Natur, insbesondere „the idea that evil lies at the juncture of nature and spirit“.<sup>1433</sup> Dadurch werde das Böse dem Verantwortungsbereich des Menschen zugerechnet und zugleich die Tragik deutlich, dass der Mensch zwischen Freiheit und Begrenztheit notwendigerweise Schuld auf sich lade, faktisch zudem nicht ohne Sünde sein könne, da er sich selbst als endliches Wesen verabsolutiere und damit gegen Gott rebelliere.<sup>1434</sup> Neu tritt in *An Interpretation of Christian Ethics* die Aufnahme von Tillichs Verständnis des Dämonischen hinzu.<sup>1435</sup> Andernorts schreibt Niebuhr: „Tillich’s doctrine of the demonic is in reality a very astute interpretation of human culture and history, from the point of view of a Christian theology which takes the myth of the fall seriously as descriptive of a permanent human situation.“<sup>1436</sup> Mit Tillich versteht Niebuhr das Dämonische als Verabsolutierung des Kontingenten und Historischen.<sup>1437</sup> Die moderne Kultur habe von jener dämonischen Kraft im menschlichen Leben nichts gewusst, welche sich für Niebuhr

<sup>1430</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 65.

<sup>1431</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 66.

<sup>1432</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 67–68.

<sup>1433</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 76.

<sup>1434</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 84.

<sup>1435</sup> Es lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob Niebuhr zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Ethik bereits Tillichs 1926 verfasste Schrift *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinnbedeutung der Geschichte* kannte. Tillich hatte 1936 in dem Buch *The Interpretation of History* in englischer Übersetzung eine Anzahl früherer Texte herausgegeben, die seine grundlegenden philosophischen und theologischen Vorstellungen inklusive ihrer Applikation zugänglich machen sollten; Niebuhr hat an der Übersetzung zeitweilig mitgewirkt. Darin enthalten ist auch *Das Dämonische*, auf das sich Niebuhr mehrfach bezieht.

<sup>1436</sup> Niebuhr, R., *The Contribution of Paul Tillich*, 579.

<sup>1437</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 232.

gegenwärtig besonders deutlich in der kommunistischen Ideologie ausdrückt.<sup>1438</sup> Gleichwohl sei sie in jeder menschlichen Situation präsent, selbst in den intimsten individuellen Beziehungen.<sup>1439</sup> Die moderne Kultur habe geglaubt, „that the forces of reason had successfully chained all demonic powers.“<sup>1440</sup> Dieses Paradox, dass gerade die Auszeichnung des Menschen mit seinen geistigen Fähigkeiten ihn unabweichlich zu dämonischer Überheblichkeit verleite, werde im Mythos des Falls durch das Bild des eifersüchtigen Gottes ausgedrückt. Dessen Eifersucht gründe in der menschlichen Sünde der Selbstvergottung, welche wiederum nur durch die menschlichen Möglichkeiten der Selbsttranszendenz und damit der Möglichkeit, das eigene endliche Leben unter der ewigen Perspektive zu betrachten, denkbar sei.<sup>1441</sup> Damit wird für Niebuhr ein einseitiger Fortschrittsnarrativ und Vernunftoptimismus moderner Moraltheorien durchbrochen und durch den komplementären Anstieg an destruktiven Möglichkeiten ergänzt.<sup>1442</sup> „The conclusion most abhorrent to the modern mood“, schreibt Niebuhr, „is that the possibilities of evil grow with the possibilities of good, and that human history is therefore not so much a chronicle of the progressive victory of the good over evil, of cosmos over chaos, as the story of an ever-increasing cosmos, creating ever-increasing possibilities of chaos.“<sup>1443</sup>

Des Weiteren leiste die Sündenlehre die Interpretation einer universalen menschlichen Schuld erfahrung, die aus der Konfrontation mit einem Ideal fließe, sodass selbst alternativlos erscheinende Handlungen von einem Gefühl von Schuld begleitet seien.<sup>1444</sup> Wenn Menschen auch nicht das absolute Ideal verwirklichen könnten, so wüssten sie doch, dass es immer unmittelbar bessere Möglichkeiten gebe: „Even though the highest moral possibility transcends the limits of his imperfect freedom, there is always an immediately higher possibility which he might take. A general sense of religious guilt is therefore a fruitful source of a sense of moral responsibility in immediate situations.“<sup>1445</sup> In dem Schuldgefühl sei daher ein Verweis auf die transzendenten Möglichkeiten präsent, und religiöse Mythen zeichnen sich für Niebuhr nun dadurch aus, dass sie auf diese Perspektive hinweisen, ohne die Endlichkeit ihrer Bedeutung zu berauben.<sup>1446</sup> Dies ist das methodisch Besondere an Niebuhrs Ansatz. Die biblischen Mythen wüssten darum, dass das Abenteuer menschlichen Lebens gefährlicher sei als gemeinhin angenommen: „[T]he adventure of life is much more perilous than is assumed by those who imagine that human rationality is a simple guarantee of progressive

<sup>1438</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 134.

<sup>1439</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 123–124.

<sup>1440</sup> *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 16.

<sup>1441</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 86.

<sup>1442</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 69.

<sup>1443</sup> *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 97–98.

<sup>1444</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 77.

<sup>1445</sup> *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 78.

<sup>1446</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 82–83.

moral achievement.<sup>1447</sup> Nur durch den Transzendenzbezug und die daraus folgende Erkenntnis der eigenen Grenzen sowie deren Unüberwindbarkeit aus eigener Kraft könnten die Überheblichkeiten, zu denen menschliches Leben neige, als solche und in ihrer Relativität erkannt werden.<sup>1448</sup>

Die Sündenlehre, insbesondere der Mythos vom Sündenfall, beantwortet und erklärt in Niebuhrs Modell nicht die Frage nach dem letzten Ursprung der Sünde. Vielmehr beschreibt sie das Paradox der faktischen Unausweichlichkeit menschlicher Selbstüberhebung bei gleichzeitiger Verantwortlichkeit, sowohl in der religiösen wie moralischen Dimension. Die Erbsündenlehre schildert diese objektive Unausweichlichkeit, die aus der Anlage des menschlichen Lebens resultiert: „Original sin is not an inherited corruption, but it is an inevitable fact of human existence, the inevitability of which is given by the nature of man’s spirituality. It is true in every moment of existence, but it has no history.“<sup>1449</sup> Mit dieser Interpretation theologischer Anthropologie richtet sich Niebuhr einerseits gegen den modernen Vernunftoptimismus, der das Korruptionspotenzial der Vernunft übersieht, andererseits gegen die Lehre der totalen Verderbtheit des Menschen einschließlich seiner Vernunft, weil so die ethisch notwendige Freiheit, Verantwortlichkeit und die Handlungsmöglichkeiten geleugnet würden.<sup>1450</sup> Um mit diesem Paradox umgehen zu können, genügt es Niebuhr, es als solches wahrzunehmen, ohne es im Einzelnen erklären zu müssen.

Das anthropologische Kapitel „The Christian Conception of Sin“ (Kapitel 3) dient Niebuhr dazu, die bereits im vorangegangenen Kapitel angegriffenen Hoffnungen auf Umsetzbarkeit jesuanischer und damit utopischer Vorstellungen aus anthropologischer Sicht zu begrenzen. Bereits andernorts gemachte anthropologische Aussagen über Grenzen und Möglichkeiten menschlichen Handelns werden hier theologisch erweitert durch die These, dass eine realistische Einschätzung der Potenziale und Grenzen menschlichen Handelns erst im Horizont christlicher-prophetischer Religion und der damit verbundenen Tiefendimension des Lebens möglich sei. Nur hier werde erkannt, dass Gut und Böse im menschlichen Leben „dialektisch“ und untrennbar miteinander verbunden seien – eine wesentliche, laut Niebuhr in der Moderne nicht mehr präsenste Grundlage für eine adäquate Sozialethik. Das dezidiert Christliche in der christlichen Ethik ist damit für Niebuhr jener theologische Unterbau, das Wissen um die „ultimate possibilities of good“

---

<sup>1447</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 88.

<sup>1448</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 88–89.

<sup>1449</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 90.

<sup>1450</sup> Dieses Problem habe schon Augustin nicht lösen können, und so wendet sich Niebuhr trotz seiner sonstigen Würdigung Augustins gegen dessen historische Interpretation der Erbsündenlehre. In ihrem Versagen, die gerade von Niebuhr hervorgehobene paradoxe Beziehung zwischen menschlichem Geist und Natur, Vernunft und Impuls im Bösen zu begreifen, habe sie menschliche Verantwortung geleugnet und in ihrem konsistenten Pessimismus eine Grundlage für die Duldung ungerechter politischer Verhältnisse geschaffen, solange diese die irdische Ordnung garantieren. Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 89–92, 158.

und die „depths of evil“ im Leben sowie die daraus fließende ethische Dynamik.<sup>1451</sup> Gleichwohl erblickt Niebuhr in diesen tiefgründigen Einsichten eine praktische Problematik: Wie soll von jenen letztgültigen Einsichten her eine angemessene Sozialethik, die sich mit unmittelbaren Fragen beschäftigen muss, entworfen werden? Schließlich fordert Niebuhr in seinem pragmatistischen Ansatz, letztgültige Interpretationen auch verwerfen zu dürfen, sofern sie nicht den unmittelbaren Problemen von sozialer Gerechtigkeit dienlich gemacht werden können.<sup>1452</sup> Damit ist Niebuhr an das Ende seiner „fundamentelethischen“ Überlegungen gelangt und geht im Folgenden dazu über, die konkreten Folgen für eine christliche Ethik zu betrachten. Er schlägt nun die Brücke von den christlichen Wahrheiten hin zur alltäglichen ethischen Praxis und zurück – damit beabsichtigt er, deren Relevanz aufzeigen und sie so vor der ansonsten zu Recht drohenden Ablehnung zu bewahren.

Das vierte Kapitel „The Relevance of an Impossible Ethical Ideal“ stellt eine Schaltstelle zwischen dem vorangegangenen Grundlagenteil und der folgenden Applizierung auf materialethische Fragen dar. Die Leistung der letztgültigen religiösen Einsichten (in ihrer bestmöglichen prophetischen Form) für die konkreten und unmittelbaren ethischen Fragen der Gegenwart besteht für Niebuhr letztlich darin, dass die prophetische Religion vor allem im Angesicht von Krisen verantwortliche Teilhabe an gesellschaftlichen Prozessen im Vertrauen auf letztgültigen Sinn ermöglicht. Hinzu kommen die Bereitstellung einer Vision des Ideals, das Kritikmaßstab und ethischer Motor zugleich ist, sowie ein in der Erfahrung zu verifizierender moralischer Realismus im Hinblick auf Potenziale und Grenzen menschlichen Handelns. Es sei demnach keine geringe Leistung, wenn eine Religion es vermöge, Menschen erfahren zu lassen, was ihnen möglich und unmöglich ist, und wenn sie dadurch ihre Handlungsoptionen realistischer einschätzen können. Niebuhr hat diese Erkenntnisleistung wenige Jahre später in seinem berühmten Gelassenheitsgebet komprimiert festgehalten: „God, give us grace to accept with serenity the things that cannot be changed, courage to change the things that should be changed, and the wisdom to distinguish the one from the other.“<sup>1453</sup>

Wenn die von Niebuhr skizzierte Einsicht nicht auf rationalem Wege zu erlangen, sondern eine Gabe des prophetischen Christentums im Glauben ist, so lässt sich fragen, ob sie nicht auch (in Grenzen) vermittelbar ist. Tatsächlich finden sich in Niebuhrs Ethik keine Antworten auf diese Frage, und er geht auf die im Grunde religionspädagogische Aufgabe der Kirchen und ihre Umsetzung nicht im Detail ein.<sup>1454</sup> Im Blick auf seine eigene homiletische Tätigkeit scheint er vornehmlich

<sup>1451</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *An Interpretation of Christian Ethics*, 98.

<sup>1452</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *An Interpretation of Christian Ethics*, 140.

<sup>1453</sup> Niebuhrs erste öffentliche Verwendung dieses Gebets ist belegt für den Sommer 1943; vgl. *Sifton, E.*, *The Serenity Prayer*, 17–18.

<sup>1454</sup> Auch Lovin erkennt, dass Niebuhr insgesamt den Fokus weniger auf die „importance of a community of faith for nurturing and sustaining the distinctive Christian vision“ gelegt habe. Vgl. *Lovin, R. W.*, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, 96.

an die Institution des Gottesdienstes und die hierin verortete Predigt zu denken. Einen Hinweis können wir Niebuhrs Artikel „When Will Christians Stop Fooling Themselves?“ von 1934 entnehmen. Hier wendet sich Niebuhr im liberalen Journal *The Christian Century*, das vornehmlich von Pfarrern gelesen wird, offenbar an die Leitungspersonen in kirchlichen Ämtern und fordert, dass die Kirchen Realistinnen und Realisten hervorbringen sollten, die das Ziel einer gerechteren Gesellschaft teilen und zugleich um die Notwendigkeit der Implementierung von entsprechenden Mechanismen zur Sicherung und Hervorbringung eben jener Gerechtigkeit wissen.<sup>1455</sup>

#### 4.1.5 Annäherung an das Liebesideal: Gerechtigkeit und ihre Verwirklichung

##### 4.1.5.1 *Gerechtigkeit als Freiheit und Gleichheit*

Im Bereich der Sozialethik fragt Niebuhr nun nach konkreten Lösungen zu einzelnen Fragen; er wendet sich vor allem Politik und Wirtschaft als Testfällen zu. Hierbei ist zu beachten: „The common currency of the moral life is constituted of the ‚nicely calculated less and more‘ of the relatively good and the relatively evil.“<sup>1456</sup> Aus dem Unterschied zwischen jesuanischer Ethik und menschlich realisierbarer Sozialethik folgt für Niebuhr die *An Interpretation of Christian Ethics* durchziehende Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit. Das ideale Zusammenspiel dieser Größen im gesellschaftlichen Raum verdeutlicht Niebuhr wie gewohnt im Zusammenspiel seiner Kritik an Positionen christlicher „Orthodoxie“ und des theologischen Liberalismus, die den von uns bereits behandelten Aspekten kaum etwas Neues hinzufügt. Wir werden sie daher nur dort punktuell aufgreifen, wo Niebuhr seine eigene Position dadurch konturiert.

Während die jesuanische Ethik auf ein menschlich nicht erreichbares Liebesideal zielt, kann es in gesellschaftlichen Beziehungen, insbesondere im Hinblick auf die von Niebuhr entfaltete Anthropologie, lediglich um die Etablierung von Gerechtigkeit gehen. Gerechtigkeit ist demnach der Versuch, konkurrierende Interessen in eine Ordnung, ein Kräftegleichgewicht zu überführen.<sup>1457</sup> Für Niebuhr stehen Gerechtigkeit und Liebesideal dennoch insofern in Beziehung, als das Liebesideal die Quelle der Gerechtigkeitsnormen (norms of justice) darstellt und auch eine letztgültige kritische Perspektive bietet.<sup>1458</sup> Ein späterer Aphorismus Niebuhrs bringt es bezeichnend auf den Punkt: „Love is the motive, but justice is

<sup>1455</sup> Niebuhr, R., *When Will Christians Stop Fooling Themselves?*, 659: „The church would do more for the cause of reconciliation if, instead of producing moral idealists who think that they can establish justice, it would create religious and Christian realists who know that justice will require that some men shall contend against them.“

<sup>1456</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 103.

<sup>1457</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 140.

<sup>1458</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 140.

the instrument.<sup>1459</sup> Als sogenannte regulative Prinzipien von Gerechtigkeit bestimmt Niebuhr Freiheit und Gleichheit: „The ideal possibility for men involved in any social situation may always be defined in terms of freedom and equality. Their highest good consists in freedom to develop the essential potentialities of their nature without hindrance. [...] Since human beings live in a society in which other human beings are competing with them for the opportunity of a fuller development of life, the next highest good is equality; for there is no final principle of arbitration between conflicting human interests except that which equates the worth of competing individuals.“<sup>1460</sup> Die sich hier andeutende Hierarchie zwischen den Gerechtigkeitsprinzipien ist bereits in *An Interpretation of Christian Ethics* nicht vollständig konsistent durchgehalten, da sich Niebuhr vorzugsweise mit „equality“ auseinandersetzt und darin das Echo des Liebesideals erblickt: „Equality is always the regulative principle of justice; and in the ideal of equality there is an echo of the law of love, ‚Thou shalt love thy neighbour as thyself.‘“<sup>1461</sup> Das Ziel der Gleichheit stellt für Niebuhr das gesellschaftliche Äquivalent der Nächstenliebe dar. Grundsätzlich ist zu beachten, dass die Hierarchie dieser Prinzipien von Niebuhr in unterschiedlichen Kontexten verschieden bestimmt wird, sodass er auch die Grundprinzipien von Freiheit und Gleichheit im Kontext des Kalten Krieges durch Prinzipien wie Ordnung, Sicherheit und Frieden erweitert denken konnte.<sup>1462</sup> Außerdem stünde eine Systematisierung dieser Prinzipien in einer formalen Starrheit dem Grundcharakter von Niebuhrs Ethik, die sich durch eine gewisse pragmatische Flexibilität auszeichnet, entgegen.<sup>1463</sup>

Das einfachste, wenn auch – wie Niebuhr zugibt – wenig präzise moralische Prinzip nennt er „equal justice“ als Annäherung an das Liebesideal.<sup>1464</sup> Darunter versteht er grundsätzlich distributive Gerechtigkeit. Rationale universalistische Ethik und prophetische Ethik treffen sich seines Erachtens in der Verpflichtung gegenüber allem menschlichen Leben und damit in diesem Gleichheitsprinzip. Schon in *Moral Man and Immoral Society* hatte Niebuhr „equal justice“ als das rational einsichtigste soziale Ziel benannt, das sich aus der Konsistenz des Denkens

<sup>1459</sup> Niebuhr, R./Baldwin, J., The Meaning of the Birmingham Tragedy. Audio-Interview 1963, <https://soundcloud.com/onbeing/reinhold-niebuhr-and-james-baldwin-on-the-meaning-of-the-birmingham-tragedy>, <31.08.2018>.

<sup>1460</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 147.

<sup>1461</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 108 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1462</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Development of a Social Ethic in the Ecumenical Movement*, in: R. H. Stone (Hrsg.), *Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age* by Reinhold Niebuhr, New York 1968, 165–181, 177. Auch Harlan Beckley bestätigt dies und betont, dass Niebuhr unter anderen zeitgeschichtlichen Umständen gegenüber der vormaligen Dominanz von „equal justice“ beispielsweise Freiheit und Frieden höher bewerten konnte. Vgl. Beckley, H., *Passion For Justice. Retrieving the Legacies of Walter Rauschenbusch, John A. Ryan, and Reinhold Niebuhr*, Louisville, Kentucky 1992, 214.

<sup>1463</sup> In dieser Beobachtung folge ich *Lovin, R. W.*, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, 27–28, Anm. 42.

<sup>1464</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 131.

erbe. <sup>1465</sup> „Since no life has value if all life is not equally sacred, the highest social obligation is to guide the social struggle in such a way that the most stable and balanced equilibrium of social forces will be achieved and all life will thereby be given equal opportunities of development.“<sup>1466</sup>

Indem Niebuhr hier die gleichen Möglichkeiten der Entwicklung hervorhebt, geht er zugleich über allein distributive Gerechtigkeitsvorstellungen hinaus und bezieht in seine Überlegungen mit ein, dass es durchaus geboten sein kann, Menschen ungleich zu behandeln, um gleiche Möglichkeiten zu ermöglichen – sind Menschen doch per se unterschiedlich und kommen von verschiedenen Voraussetzungen. Niebuhr spricht in diesem Kontext daher auch von einer „imaginative justice“, welche besondere individuelle Bedürfnisse und Voraussetzungen zu berücksichtigen vermag.<sup>1467</sup> Der Verweis auf dieses imaginative Vermögen droht in Niebuhrs Ausführungen unterzugehen, da es in *An Interpretation of Christian Ethics* nur an einer Stelle explizit vorkommt; es ist aber dennoch konzeptuell bedeutsam. Dieses Vorstellungsvermögen habe letztlich mehr mit dem Liebesideal als mit gemeinen Gleichheitsvorstellungen zu tun. So schreibt Niebuhr 1937: „It is ‚right‘ that I protect my own interests as well as those of my neighbor. But an imaginative regard for the interests of my neighbor will be concerned for his needs even if they are in competition with mine. Such an imaginative concern for the neighbor’s interest transcends all ordinary conceptions of equity and enjoins actions of generosity which no society can ever enjoin or regularize.“<sup>1468</sup>

Niebuhr sieht das Ideal von Gleichheit<sup>1469</sup> und das Liebesideal in einem aufsteigenden Verhältnis stehend, wobei das Konzept der Gleichheit für gesellschaftliche Fragen konkretere Bedeutung habe, weil es bereits mit der egoistischen Natur des Menschen rechne, die sich der Gleichheit entgegenstelle.<sup>1470</sup> Das Liebesideal wiederum übersteige jegliches Gesetz und vermittele sich gesellschaftlich über „equal justice“. Nur das Ideal verschaffe die für innerweltliche Verbesserungen notwendige ethische Spannung, die der prophetische Glaube ausdrücke. Nur durch diese Differenz zwischen Wirklichkeit und Ideal bei gleichzeitiger Bezogenheit aufeinander könne jede Form relativer Gerechtigkeit immer wieder hinterfragt werden. Nur so werde vermieden, dass etwas Historisches über Gebühr, bei-

<sup>1465</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 234. Vgl. hierzu Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, 29.

<sup>1466</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 196.

<sup>1467</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 109.

<sup>1468</sup> Niebuhr, R., *The Truth in Myths*, 134.

<sup>1469</sup> Indem Niebuhr bisweilen vom „ideal of equality“ spricht, zeigt sich meines Erachtens erneut eine gewisse Inkonsistenz in seiner Begrifflichkeit. Während an anderer Stelle das „Ideal“ der Liebe gerade durch seine Unerreichbarkeit gekennzeichnet ist und durch Gerechtigkeit – verwirklicht unter anderem in Gleichheit – nur angenähert werden kann, erscheint hier nun Gleichheit ebenfalls als ein der Liebe vergleichbares transzendentes Ideal.

<sup>1470</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 149.

spielsweise durch die Aura einer Schöpfungsordnung, der Kritik entzogen und verabsolutiert werde.<sup>1471</sup>

Hier findet Niebuhrs Ethik nun direkte Anwendung in der Kritik einzelner Antworten, die in der Tradition christlicher Ethik auf Fragen von Politik und Wirtschaft versucht worden sind. Dabei gerät zunächst der politische Konservatismus des sogenannten „orthodoxen“ Christentums in sein Visier und damit auch die politische Ethik Luthers und des Luthertums; hier sei das Liebesideal jeglicher sozialer Relevanz beraubt worden.<sup>1472</sup> Der in seinen Augen hier betonte oberste Wert von Ordnung könne nicht gegen „equal justice“ ausgespielt werden, und Niebuhr bewertet es als völlig ungenügend, politische Macht allein bei Übergriffen in den religiösen Bereich kritisieren zu wollen. Er würdigt daher gegenüber seiner – wie gewohnt polemisch überspitzten – Auslegung der politischen Theorien Luthers und – mit kleinen Ausnahmen – Calvins<sup>1473</sup> die spätere reformierte Tradition, die politischen Widerstand dezidiert christlich habe begründen können und so die implizite Demokratieaffinität des Christentums expliziert habe: „In the thought of such men as Beza and John Knox and the Dutch and American Calvinists this led to a Christian justification of political rebellion and laid the foundation for a dynamic relationship between Calvinism and the democratic movement. Thus the implied and covert democracy of Christian conceptions of natural law finally became explicit and contributed to the overthrow of monarchy and the establishment of constitutional government.“<sup>1474</sup>

Mit Blick auf die Instrumentalisierung von Röm 13 in der Theologiegeschichte betont Niebuhr, dass der Staat zu sehr ein menschliches Konstrukt sei, als dass er von Kritik ausgenommen werden könne.<sup>1475</sup> Zudem zeichne sich die prophetische

<sup>1471</sup> Der einzige Punkt, den Niebuhr dem Konzept der Schöpfungsordnung positiv zugesteht, ist, dass es die „organischen“ Aspekte des Lebens ausdrücken wolle: „It is a symbol of the religious-mythical understanding for the organic aspects of life which rationalistic morality frequently fails to appreciate. Both liberal and radical social morality inclines to regard the organic unities of family, race, and nation as irrational idiosyncrasies which a more perfect rationality will destroy.“ *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 152.

<sup>1472</sup> Vgl. *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 161–162. Vgl. auch *Niebuhr, R., The Contribution of Religion to Social Work*, 11; *Niebuhr, R., Christianity and Power Politics*, 51: „The Lutheran Reformation is therefore that particular locus in the history of Christendom where the problem of justice is most nearly disavowed.“

<sup>1473</sup> Vgl. *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 159–160: „In justice to Calvin and Calvinism it must be said that Calvin expressed a more revolutionary sentiment in his sermon on Daniel 6“. Erst durch Lücken in Calvins Theorien habe es diese Möglichkeit gegeben. Vgl. *Niebuhr, R., Christian Politics and Communist Religion*, 452: „Fortunately, later Calvinism, enlarging loopholes left by Calvin himself, found ways of justifying political rebellion against injustice, provided the lower magistrates led the rebellion against the higher magistrates (the kings), and thus guaranteed the public rather than private character of the use of force. Thus Calvinism became intimately related to the democratic movements which helped to destroy the old feudal order.“

<sup>1474</sup> *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 161.

<sup>1475</sup> Vgl. *Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics*, 154.

Religion durch ihre Anthropologie und ihr damit verbundenes Wissen um die Gefahren von Macht aus, das gerade deshalb ein unkritisches Verhältnis zur Obrigkeit verbiete. Jener „orthodoxe“ Protestantismus sei nun in seiner politischen Ethik inkonsistent gewesen: „Its great weakness lies in the fact that it is completely uncritical toward the use of coercion by the established government while it rigorously prohibits every type of rebellious coercion and violence.“<sup>1476</sup> Wenn gleich Niebuhr hier auf die Wurzeln protestantischer politischer Ethik in der Reformation zurückgeht, so hat er doch zeitgenössisch die prominente Wiederaneignung der Theorie von den Schöpfungsordnungen in der europäischen Theologie, insbesondere bei dem „Nazi theologian“ Emanuel Hirsch,<sup>1477</sup> bei Emil Brunner und Friedrich Gogarten im Blick. Gerade hier werde das revolutionäre Potenzial des Liebesideals und seine Kritikfähigkeit untergraben und die prophetische Dialektik aufgelöst, welche die Welt als Schöpfung Gottes und sie zugleich unter seinem Gericht verstehe:

*The ability of Christian theology to regard the contingent and historically relative facts of human existence as both the immutable characteristics of a sinful world and yet also as divinely ordained and created values is due to an interesting and baneful perversion of the prophetic paradoxical estimate of the world as both evil and good, as being the creation of God and yet standing under divine judgment. Since the religious appreciation of the world and the religious criticism of the world are not used as sources of discrimination between the good and evil in specific instances, the consequence is merely a completely immoral compound of religious optimism and religious pessimism.*<sup>1478</sup>

Niebuhr führt diese unkritische Haltung auf eine zu pessimistische Anthropologie und eine ihr korrespondierende Betonung von Ordnung zurück. Dabei seien anthropologische Einsichten nicht konsequent auch auf die Herrschenden angewandt worden. Zugleich sei das Liebesideal als vollkommen irrelevant für die Politik betrachtet worden. In anderer Weise habe das liberale Christentum zu unkritisch das jesuanische Liebesideal auf die Politik übertragen und in seinem anthropologischen Optimismus andere Aspekte prophetischer Religion vergessen. Dies habe im politischen Bereich zu einem Desinteresse an notwendigen Mechanismen für die Garantie basaler sozialer Gerechtigkeit geführt.<sup>1479</sup> So resümiert Niebuhr: „Liberal Christian literature abounds in the monotonous reiteration of the pious hope that people might be good and loving, in which case all the nasty business of politics could be dispensed with.“<sup>1480</sup> Aus der Abgrenzung von beiden Zugängen zur Frage der Verhältnisbestimmung des Christentums zur Politik und vor dem Hintergrund seiner regulativen Prinzipien formuliert Niebuhr nicht nur abstrakt

<sup>1476</sup> Niebuhr, R., *Christian Politics and Communist Religion*, 451.

<sup>1477</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 151.

<sup>1478</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 151–152.

<sup>1479</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 171.

<sup>1480</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 177.

die Dialektik von Gerechtigkeit und Liebe, sondern plädiert konkret für bestimmte gesellschaftliche Strukturen und die Etablierung eines ethischen Habitus. Das unerreichbare Ideal lässt sich in Niebuhrs Sinne damit zumindest gebrochen in gesellschaftliche Strukturen überführen.

#### 4.1.5.2 Soziale Gerechtigkeit: Demokratie und Sozialismus

Niebuhrs theologische Grundlagen und die vorgestellten regulativen Prinzipien geben zwar die Richtung seiner Ethik vor, gleichwohl lassen sie immer noch viel Spielraum, was ihre konkrete gesellschaftliche Umsetzung angeht. Wenngleich ein wesentliches Moment in Niebuhrs Ethik meines Erachtens im „fundamenteethischen“ Bereich und dort insbesondere in der Ausbildung einer bestimmten Haltung auf Grundlage des theologischen Unterbaus liegt, so zeigen sich doch auch bei Niebuhr Folgerungen für die Gestaltung sozialer Strukturen.<sup>1481</sup> So betont er grundsätzlich die Notwendigkeit von Kräftegleichgewichten (*balances of power*) in der Gesellschaft, was nicht nur dem Prinzip von Gleichheit entspricht, sondern vielmehr vor dem Hintergrund der Niebuhr'schen Anthropologie und der in sozialen Gefügen gesteigerten egoistischen „Natur“ des Menschen umso notwendiger wird: „Prophetic Christianity, unlike modern liberalism, knows that the force of egoism cannot be broken by moral suasion and that on certain levels qualified harmonies must be achieved by building conflicting egoisms into a balance of power.“<sup>1482</sup> Die Notwendigkeit zwingender (*coercive*) Mechanismen fordert Niebuhr gegenüber jenen Denkerinnen und Denkern ein, die ausschließlich auf Freiwilligkeit und Wohlwollen vertrauen und in vermeintlicher Anlehnung an das jesuanische Vorbild jede Form gesellschaftlichen Zwanges ablehnen.<sup>1483</sup> Demgegenüber propagiert Niebuhr wie gewohnt einen pragmatischeren und realistischen Zugang zu politischen Fragen. In diesem Sinne betont er: „Basic justice in any society depends upon the right organization of men's common labour, the equalization of their social power, regulation of their common interests, and adequate restraint upon the inevitable conflict of competing interests.“<sup>1484</sup> Diese adäquate Organisation der gesellschaftlichen Strukturen lässt sich für Niebuhr nicht *a priori* und unabhängig von ihren Konsequenzen begründen. So gibt er auch keine spezi-

<sup>1481</sup> Diese Überlegungen werden von Niebuhr in *An Interpretation of Christian Ethics* nur knapp abgehandelt; zum besseren Verständnis ziehe ich für meine diesbezüglichen Ausführungen auch andere Quellen heran.

<sup>1482</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 114.

<sup>1483</sup> Konkret hat Niebuhr hier beispielsweise eine Resolution des Federal Council of Churches zu Roosevelts National Recovery Administration, einer neu geschaffenen Regulierungsbehörde, im Blick. Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 177: „Recently the Federal Council of Churches passed resolutions commending the Christian character of Roosevelt's N.R.A. programme, but deprecating the degree of coercion it involved. The implication was that an ideal political programme would depend purely upon voluntary co-operation, of the various economic forces of the nation.“

<sup>1484</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 181–182.

fischen Details für einzelne politische Regelungen vor. Bei Niebuhrs Ethik handelt es sich diesbezüglich eher, wie Harlan Beckley betont, um eine Orientierungshilfe, um grundlegende Strukturen wie das Regierungs- oder Wirtschaftssystem im Blick auf diejenigen Konsequenzen zu bewerten, die am ehesten als Annäherungen an das gesellschaftliche Ziel verstanden werden können: „Niebuhr’s working standards were intended to indicate what consequences are most likely to approximate the social ideal. They leave considerable room for intuitive judgments (informed by historical and social facts) about which policies produce the desired consequences. They are, however, guides for assessing which basic structures (e. g., system of government or of property ownership) will produce consequences that most nearly approximate the Christian social ideal.“<sup>1485</sup>

In *An Interpretation of Christian Ethics* zeigt sich bereits Niebuhrs Wertschätzung für demokratische Strukturen, wenngleich er auch deren Korruptionspotenzial sieht.<sup>1486</sup> In vergleichbarer Weise wird Niebuhr später zwischen den zeitlichen (ephemeral) und dauerhafteren (more permanently) Elementen der Demokratie unterscheiden.<sup>1487</sup> Zu den flüchtigen Elementen zählt Niebuhr den historischen Entstehungszusammenhang und die damit zusammenhängende enge Verbindung der Demokratie zum aufstrebenden Bürgertum in der Neuzeit; die Aspekte von dauerhafterem Wert beziehen sich auf ihre institutionellen Strukturen, welche der menschlichen „Natur“ entsprächen.<sup>1488</sup> Insgesamt würdigt Niebuhr die Demokratie als Mittel zur Eindämmung absolutistischer Bestrebungen der Herrschenden.<sup>1489</sup> Doch wird eine intensivere Auseinandersetzung mit diesem Thema erst mit der direkten Bedrohung der westlichen Demokratien im Kontext des Zweiten Weltkrieges stattfinden und in *The Children of Light and the Children of Darkness* 1944 kulminieren. Im Blick auf die zeitgenössische innenpolitische Dominanz wirtschaftspolitischer Fragestellungen im Zuge der *Great Depression* verwundert es nicht, dass nicht nur in *An Interpretation of Christian Ethics*, sondern auch in einer Vielzahl von Artikeln dieser Jahre die Frage wirtschaftlicher Ordnung dominiert, während die Frage demokratischer Ordnung nur unter dieser Perspektive in den Blick kommt. Schließlich ist der Faschismus in Niebuhrs Verständnis ein letztes Aufbäumen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, und seine Entwicklung als politisches Phänomen liegt in der Entwicklung des Wirtschaftssystems begründet. Niebuhrs Blick auf die internationalen Entwicklungen, insbesondere in Deutschland, involviert daher immer zugleich die Frage nach den Konsequenzen für die eigene innenpolitische Situation; gilt ihm doch die Lage in Deutschland als Vorbo-

<sup>1485</sup> Beckley, H., *Passion For Justice*, 217.

<sup>1486</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 10.

<sup>1487</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense* (With a new introduction by Gary Dorrien), Chicago, London 2011, 1: „Democracy, as every other historic ideal and institution, contains both ephemeral and more permanently valid elements.“

<sup>1488</sup> Vgl. hierzu das Kapitel 4.3.4.1.1 Anthropologische Begründung statt historischer Herleitung.

<sup>1489</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 190.

tin vergleichbarer Entwicklungen anderswo, sofern die nötigen Lehren nicht gezogen würden.<sup>1490</sup>

In der modernen Gesellschaft habe sich politische Macht vermehrt auf den Bereich der Wirtschaft verlagert, sodass Niebuhr einen Umbau der wirtschaftlichen Ordnung fordert, insbesondere eine Reform der Eigentumsverhältnisse.<sup>1491</sup> „Property has always been power, and inequalities in possession have always made for an unjust distribution of the common social fund.“<sup>1492</sup> Mehrere Gründe unterliegen Niebuhrs Forderung nach einer Sozialisierung des Produktiveigentums:<sup>1493</sup> Er nimmt an, dass gleiche politische Rechte ohne gleiche Machtverhältnisse im wirtschaftlichen Bereich keine gesellschaftliche Gleichheit und Gerechtigkeit schaffen können. Nicht nur ist von Niebuhrs Grundlagen her die Konzentration von Macht in den Händen Weniger im Sinne des Gleichheitskriteriums ungerecht, sondern auch auf der Grundlage seiner Anthropologie muss immer mit den egoistischen Interessen Einzelner gerechnet werden, denen nicht etwa durch Appell an deren Wohlwollen, sondern nur strukturell angemessen begegnet werden könne. Damit ist für Niebuhr radikaler Wirtschaftsliberalismus von vornherein verfehlt. Aber auch rein pragmatisch beurteilt Niebuhr ein starkes wirtschaftliches Machtgefälle als unsinnig, weil es das Funktionieren des Kapitalismus verhindere, sodass die Massen nicht die Möglichkeit hätten, die produzierten Güter zu kaufen.<sup>1494</sup> Roosevelts Versuch, dem Problem mit allzu vorsichtigen „mediating policies“ zu begegnen, wird von Niebuhr als unzureichend und gefährlich gewertet.<sup>1495</sup> Er fordert stattdessen die vollständige Sozialisierung des Produktionseigentums: „Efforts to solve this problem, short of the socialization of productive property, lead to a dangerous increase in the power of the state without giving the state final authority over the dominant economic power.“<sup>1496</sup> In gewisser Weise bewertet Niebuhr damit die Roosevelt'schen Maßnahmen ähnlich dem Faschismus als kapitalismusstützend. Explizit zieht Niebuhr den Vergleich zwischen Roosevelts und Hitlers Wirtschaftspolitik in einem im Sommer 1933 während eines Deutschlandbesuchs verfassten Artikel.<sup>1497</sup> Er interpretiert sowohl Roosevelts Eingriffe in

<sup>1490</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *A New Strategy for Socialists*.

<sup>1491</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 183.

<sup>1492</sup> *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 183.

<sup>1493</sup> In *The Children of Light and the Children of Darkness* wird Niebuhr sich deutlich zurückhaltender gegenüber solchen Radikallösungen äußern und betonen, dass die Sozialisierung von Eigentum eine allzu vereinfachende Lösung eines komplexen Problems darstelle, das kontinuierlich in demokratischen Prozessen verhandelt werden müsse. Vgl. *Niebuhr*, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 106; 115. Vgl. hierzu auch Kapitel 4.3.4.1.2 Demokratie und Wirtschaft.

<sup>1494</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 184.

<sup>1495</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Ex Cathedra*, in: *The World Tomorrow* 17, 14 (1934), 338.

<sup>1496</sup> *Niebuhr*, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 184.

<sup>1497</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Notes from a Berlin Diary*, 872. Anders äußert sich Niebuhr jedoch in *Niebuhr*, R., *Reflections on the End of an Era*, 79. Hier spricht er davon, dass man Roosevelt nicht mit dem Faschismus vergleichen könne, da jenes Endstadium des Klassenkampfes (*class struggle*) in

das Wirtschaftssystem als auch den im faschistischen Deutschland sich abzeichnenden Anstieg staatlicher Nachfrage als Maßnahmen, den Kapitalismus vor dem Zusammenbruch zu bewahren. Dieser werde hierdurch keineswegs grundsätzlich in Frage gestellt, sondern geradezu künstlich am Leben erhalten.

Eine sozialistische Wirtschaftsordnung hingegen ist im Sinne der gesellschaftlichen Annäherung an das christliche Liebesideal für Niebuhr anzustreben, weil sie dem Kriterium von „equal justice“ entspricht. Dabei geht es Niebuhr vor allem um die Sozialisierung von Produktionsmitteln (die gleichzeitig politische Machtmittel sind), während er (kleine) Privatvermögen als erhaltenswert betrachtet.<sup>1498</sup> Dementsprechend sollten Christinnen und Christen, welche die Machtrealitäten klar sehen, diese sozialistische Agenda unterstützen, um dem gemeinsamen Ziel von Gleichheit näher zu kommen.<sup>1499</sup> Aus diesem Grund gründet Niebuhr 1935 *Radical Religion* als neues Journal der Fellowship of Socialist Christians als „a quarterly devoted to discussions of prophetic religion“, in welchem Affinitäten und Unterschiede zwischen Christentum und Marxismus thematisiert werden sollen.<sup>1500</sup> Die sich in der Fellowship of Socialist Christians Sammelnden kann man durchaus mit dem religiösen Sozialismus in Europa vergleichen. Niebuhr steht beispielsweise auch im brieflichen Austausch mit Leonhard Ragaz, mit dem er über eine Zusammenarbeit, eine „geistige Gemeinschaft“ mit dem „Internationalen Bund der religiösen Sozialisten“ nachdenkt.<sup>1501</sup> Das Fazit des Eröffnungsheftes von *Radical Religion* buchstabiert letztlich aus, worauf Niebuhrs Überlegungen in *An Interpretation of Christian Ethics* bereits hinauslaufen, wenn er dort sagt:

*We believe that a capitalistic society is destroying itself and yet that it must be destroyed, lest it reduce, in the delirium of its disintegration, our whole civilization to barbarism. We believe that the social ownership of the means of production is the only basis of health and justice for a technical age. We believe that such a society can be established only through a social struggle and that in that struggle we ought to be on the side of the workman. In these things we can support socialism wholeheartedly.*<sup>1502</sup>

---

Amerika noch nicht erreicht sei, sondern man ihn eher mit den „semi-liberal, semi-radical tendencies of the Europe of 1919–29“ vergleichen müsse.

<sup>1498</sup> Hier verbergen sich wiederum strategische Überlegungen Niebuhrs, welche die Entfremdung von politischen Allianzen aus dem bäuerlichen Millieu, die eine allgemeine kommunistische Zwangskollektivierung fürchten, zu verhindern sucht. Vgl. Niebuhr, R., *A New Strategy for Socialists*, 490.

<sup>1499</sup> Vgl. auch Beckley, H., *Passion For Justice*, 219.

<sup>1500</sup> Niebuhr, R., *Radical Religion*, in: *Radical Religion* 1, 1 (1935), 3–5, 3.

<sup>1501</sup> Ragaz, L., Brief an Reinhold Niebuhr, 4. März 1936, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 10 [Hervorhebung im Original]; vgl. Ragaz, L., Brief an Reinhold Niebuhr, 25. April 1934, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 10. Zur Bedeutung des religiösen Sozialismus für Niebuhr vgl. u. a. Merkley, P. C., Reinhold Niebuhr, 63–83, 104; Rice, D. F., Reinhold Niebuhr and His Circle of Influence, 15–34.

<sup>1502</sup> Niebuhr, R., *Radical Religion*, 5.

In der Frage der Errichtung jenes Sozialismus zeigt sich nun eine Einschränkung in Niebuhrs eigener Demokratieaffinität, denn der Errichtung jener Ordnung müssten gegebenenfalls auch andere Werte untergeordnet werden. Dabei kommt das Verhältnis von Demokratie zu Sozialismus in Niebuhrs Denken in den Blick. Strukturell stellt die Demokratie seines Erachtens das geeignete Instrument dar, um politische und wirtschaftliche Macht zu begrenzen,<sup>1503</sup> was im Einklang mit seiner Propagierung eines sozialistischen Wirtschaftssystems steht. Andererseits betrachtet Niebuhr Demokratie nicht als Zweck an sich, und so wolle er sich in der politischen Strategie zur Umsetzung des Sozialismus nicht „sklavisch“ ihr gegenüber verpflichten.<sup>1504</sup> Wir erinnern uns, dass Niebuhr in den 1930er Jahren Mitglied der Socialist Party ist und sie 1940 vor allem aufgrund ihrer pazifistischen Ausrichtung verlassen wird. In den innerparteilichen Debatten zwischen einem konservativeren sozialdemokratischen und einem radikaleren sozialistischen Flügel um die programmatische Ausrichtung der Partei positioniert sich Niebuhr 1934 eindeutig auf der Seite des radikalen Flügels, der den Einsatz von Gewalt und revolutionärer Maßnahmen nicht ausschließt.<sup>1505</sup> Er wendet sich damit gegen den sozialdemokratischen Ansatz, *unter allen Umständen* am parlamentarischen System innerhalb seiner verfassungsmäßigen Grenzen festzuhalten und Reformen innerhalb und mit den Mitteln dieses Systems erreichen zu wollen. Den Unterschied in der methodischen Frage zur Umsetzung des Ziels von „equal justice“, entweder durch Revolution oder durch Partizipation am demokratischen Prozess, hat Niebuhr in *Moral Man and Immoral Society* auf Unterschiede in der Arbeiterklasse selbst zurückgeführt, wobei diejenigen, denen es vergleichsweise besser gehe, dem Parlamentarismus eher zuneigen würden.<sup>1506</sup> Niebuhr selbst würdigt ebenfalls einen parlamentarischen Sozialismus, stellt aber auch deutlich in Frage, ob auf diesem Wege wirklich ein vollständiger gesellschaftlicher Wandel möglich werde, oder ob man sich nicht mit bescheideneren Zielen zufrieden geben müsse, was Niebuhr nicht zufriedenstellen kann.

Demokratie, Treue zum bestehenden demokratischen System, kann daher für Niebuhr kein Selbstzweck sein. Sein politisches Programm ist sozialistisch und steht in Kontinuität mit dem Sozialismus Walter Rauschenbuschs. Gegenüber dem dort seines Erachtens verbreiteten Vorbehalt gegen jederlei Gewalteinsatz will Niebuhr diese Frage nicht *a priori*, sondern, wie bereits in *Moral Man and Immoral Society* geschehen, rein pragmatisch angehen. Auch Niebuhr strebt die Lösung sozialer Konflikte nicht gewaltsam an, er kritisiert aber einen religiös begründeten absoluten Pazifismus als gesellschaftlich irrelevant, weil dieser – logisch zu Ende gedacht – nicht in gewaltlosen Widerstand, sondern in die Askese führen

<sup>1503</sup> Vgl. Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics, 190–191.

<sup>1504</sup> Vgl. Niebuhr, R., Our Romantic Radicals, in: The Christian Century 52, 15 (1935), 474–476, 474.

<sup>1505</sup> Vgl. Niebuhr, R., Comment on An Appeal to the Socialist Party From 47 Members, in: The World Tomorrow 17, 8 (1934), 185–186.

<sup>1506</sup> Vgl. Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society, 200.

müsse. Eine solche Position habe allein symbolischen Wert im religiösen Bereich.<sup>1507</sup> Demgegenüber bekennt sich Niebuhr zu einem „pragmatischen Pazifismus“.<sup>1508</sup> „A responsible relationship to the political order, therefore, makes an unqualified disavowal of violence impossible.“<sup>1509</sup> Niebuhr sieht sich hier durchaus in der Nähe zum Utilitarismus und der Maxime, dass Zwecke die Wahl der Mittel rechtfertigen, vertritt aber die Ansicht, dass das gesamte menschliche Leben sich in solch einem „field of moral values and possibilities in which no absolute distinction between means and ends is possible“<sup>1510</sup> abspiele. Von vornherein gewisse Mittel auszuschließen, hält Niebuhr für illegitim. Gleichwohl zieht er eine Grenze ein durch eine Werthierarchie, die nicht weiter erläutert wird, aber vor dem Hintergrund des folgenden Beispiels an die regulativen Prinzipien erinnert:

*Obviously, any end does not justify any means because every possible value does not deserve the subordination of every other possible value of it. Yet the subordination of values to each other is necessary in any hierarchy of values. Freedom, for instance, is a high value which ought not to be too readily or too completely sacrificed for other values. Yet it is [sic!] sacrificed or subordinated to the necessities of social co-operation. To what degree freedom ought to be subordinated to the requirements of social cohesion, and vice versa, is one of those problems for which there is no final answer. It will emerge perennially in human history and be solved according to the requirements, pressures, convictions, and illusions of the hour.*<sup>1511</sup>

Dadurch, dass Niebuhrs Konzept keine Apriori kennt, wird die konkrete Frage nach der Ordnung relativer Werte letztlich immer in der einzelnen Situation entschieden, orientiert am Ziel der Gerechtigkeit – und für Christinnen und Christen letzten Endes am Ideal der Liebe.

Niebuhrs Unterordnung der Demokratie unter die Umsetzung des Sozialismus erklärt sich meines Erachtens weniger aus den von ihm erkannten Nachteilen des demokratischen Prozesses, welche die völlige Umgestaltung der sozialen Ordnung unwahrscheinlich werden lassen, sondern vielmehr vor dem Hintergrund einer nach seinem Empfinden sich zuspitzenden Krisensituation. Weiterhin im Einklang mit der in den *Reflections on the End of an Era* artikulierten marxistisch geprägten katastrophischen Geschichtssicht, geht Niebuhr von der Akkumulation gesellschaftlicher Konflikte aus, die auf eine Art Endkampf zwischen faschistischen und sozialistischen Kräften hinauslaufen. Aus der Betrachtung der Geschichte folgert Niebuhr, dass der Sozialismus nicht auf demokratischen Wegen eingeführt werden könne. Die sozialistische Bewegung will für die entscheidende Krisensituation vorbereiten, damit sie hier nicht das gleiche Schicksal wie die deutsche Sozialde-

<sup>1507</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 185–188.

<sup>1508</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 188–189.

<sup>1509</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 189.

<sup>1510</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 194.

<sup>1511</sup> Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 195 [Hervorhebung T. B.].

mokratie 1933 erleiden müsse. Dieser wirft er vor, dass sie an der Demokratie festgehalten habe, lange nachdem ihre faschistischen Gegenkräfte die demokratische Verfassung bereits ausgehöhlt hätten. Die deutsche Sozialdemokratie habe damit den Punkt verpasst, an dem die Abwendung des Faschismus und die Etablierung des Sozialismus möglich gewesen wäre. Solange sich Niebuhr in einer funktionierenden Demokratie sieht, die kaum mit der russischen Situation vergleichbar sei, sodass etwa die Voraussetzungen für eine Revolution nicht gegeben seien, sieht er die Durchsetzung der sozialistischen Agenda auf parlamentarische Methoden beschränkt.<sup>1512</sup> In jenem zugespitzten Endkampf jedoch, in welchem der Faschismus als letzter Überlebensversuch des Kapitalismus jene demokratischen Methoden außer Acht lässt, dürften Sozialistinnen und Sozialisten jedoch nicht den Fehler der Deutschen wiederholen und das zeitweilige Verlassen demokratischer Strukturen *a priori* ausschließen. So schreibt Niebuhr in Bezug auf den „Appeal to the Socialist Party“ 1934: „If it [sc. this Socialist program] would say that it believes that the *final social struggle* will involve *at least the temporary abrogation of democracy* and that the only question is whether Fascists or Socialists will make use of the dictatorship which emerges from the destruction of democracy, I would agree with them.“<sup>1513</sup> Während seiner Russlandreise 1930 beurteilt Niebuhr zwar Gewalt und Tyrannei als notwendig zur Errichtung des russischen Kommunismus, betont aber zugleich, dass eine Gesellschaft sich nicht auf Dauer allein auf Zwang gründen könne. Dennoch betont er seine „ethische Entscheidung“ (ethical choice) zugunsten des russischen Experiments, das offene Gewalt anwende, um „social equality“ zu errichten. Demgegenüber verurteilt er die verbreitete – absolute – Ablehnung von Gewalt in den USA als „Heuchelei“ (hypocrisy), denn hier werde verdeckte Gewalt eingesetzt, um ein System der sozialen Ungleichheit zu erhalten.<sup>1514</sup>

Niebuhr impliziert, dass er sich im Anschluss an jene Krisensituation, die zur alternativen Wahl zwischen Faschismus oder Sozialismus führe, sogleich die erneute Etablierung von demokratischen Strukturen vorstellt – soll es doch seines Erachtens nur um eine zeitweilige Aussetzung der Demokratie gehen. Ein solcherart hervorgebrachter Sozialismus mit demokratischen Elementen würde dann nicht nur dem regulativen Kriterium von „equal justice“, sondern auch dem der

<sup>1512</sup> Vgl. Niebuhr, R., Democracy in Crisis. Rez. Harold Laski, Democracy in Crisis, in: The World Tomorrow 16, 17 (1933), 404: „The tool of democracy must be used. But if one is as certain as Mr. Laski that the enemies of labor will disavow democratic principles *in the final combat*, one is forced to the conclusion that labor ought to beat them to it. This is particularly true if one knows that, like the Fascists in Germany, the reactionaries will exploit the impatience of a public which has grown tired of the parliamentary fluctuations arising from the inability of either radicalism or reaction to gain a clear mandate from the electors“ [Hervorhebung T. B.].

<sup>1513</sup> Niebuhr, R., Comment on An Appeal to the Socialist Party From 47 Members, 186 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1514</sup> Vgl. Niebuhr, R., Land of Extremes, 1242. Ähnliche Implikationen finden sich auch in dem Artikel Niebuhr, R., Is Peace or Justice the Goal?

Freiheit entsprechen. Zur Etablierung dieses Systems ist es aber für Niebuhr unverzichtbar, dass es zunächst eine wirkmächtige sozialistische Bewegung gibt und dass der Moment erkannt wird, an dem es gelte, die Demokratie auszusetzen. Aus der Geschichte der sozialistischen Bewegungen sucht Niebuhr entsprechend für die Zukunft des Sozialismus in den USA zu lernen. Russland sei dabei kaum vergleichbar, weil es hier zuvor keine demokratischen Strukturen gegeben habe und die Situation damit nicht der in den Vereinigten Staaten entspreche. In Deutschland habe sich die Krisensituation bereits ereignet und sei zu Gunsten der Faschisten entschieden worden. In den USA sei dieser Zeitpunkt noch nicht gekommen und werde sich möglicherweise noch eine Weile hinauszögern, wird aber letztlich von Niebuhr als unvermeidbar erwartet. So schreibt Niebuhr 1935 in *The American Socialist Quarterly* in dem Artikel „The Revolutionary Moment“, in metaphorischer Weise auf Geburtswehen anspielend: „The ninth month is obviously not at hand in America. When it arrives the child may be born dead because revolutionary midwives have killed each other off in a period before the birth in a desperate argument about the advisability of using forceps.“<sup>1515</sup> Im Gegensatz zu den Sozialdemokratinnen und Sozialdemokraten, die im System des Kapitalismus und der Demokratie ihre Agenda durchsetzen wollen, betont Niebuhr dass ein „guter Sozialist“ sich von in jenem System gefundenen Kompromissen nicht täuschen lassen würde:

*He knows that there is no easy transition from capitalism to socialism. He does not believe that workmen's compensation and social security acts, that public ownership of public utilities, etc. are all steps in the direction of socialism in the sense that the final step is no different from these preliminary steps. He has a catastrophic view of society. He knows that the immediate rights gained by labor in a dying capitalism help to destroy the system and that the more capitalism is frustrated by a united labor movement from making labor bear the burden of the contraction of the system, the sooner will its various schemes for avoiding collapse run out.<sup>1516</sup>*

Niebuhr ist jedoch Realist genug, um gleichzeitig zu wissen, dass es in den Vereinigten Staaten zu diesem Zeitpunkt keine nennenswerte sozialistische Bewegung gibt und es zunächst darum gehen müsse, diese aufzubauen, Allianzen zu schmieden und in der Debatte mit den pazifistischen Sozialistinnen und Sozialisten die Bewegung auf jenen fast schon apokalyptisch anmutenden Krisenhöhepunkt vorzubereiten.

Der Zusammenhang von Demokratie und Sozialismus wurde an dieser Stelle so breit ausgeführt, weil sich an ihm direkt zeigen lässt, zu welchen konkreten Folgerungen Niebuhrs ethischer Pragmatismus in Verbindung mit den regulativen Prinzipien von Gleichheit und Freiheit im Kontext der Abfassung von *An Interpretation*

<sup>1515</sup> Niebuhr, R., The Revolutionary Moment, in: *The American Socialist Quarterly* 4, 2 (1935), 8–13, 13.

<sup>1516</sup> Niebuhr, R., The Revolutionary Moment, 13.

*tation of Christian Ethics* führt. Von seinem eigenen System her ist es durchaus konsequent, dass Niebuhr einen Sozialismus mit demokratischen Elementen als die bestmögliche soziale Ordnung ansieht und diesem Ziel auch die Mittel angepasst werden müssen. Zugleich muss aber seine Hoffnung auf eine baldige Wiederaufrichtung demokratischer Strukturen nach der Abschaffung der Demokratie im Sinne der Etablierung des Sozialismus von Niebuhrs anthropologischen Realismus her selbst wiederum als sehr optimistisch bezeichnet werden. Wie sollten diejenigen Personen, die im Übergang zum neuen System Machtpositionen innehaben, nun plötzlich dazu bewogen werden, ihre Macht abzugeben oder zu teilen? Dieses Problem bleibt bei Niebuhr unreflektiert und stellt meines Erachtens einen Schwachpunkt seiner in den 1930er Jahren vertretenen Konzeption dar. Im Kontext des Zweiten Weltkrieges, in dem Niebuhr auch die Socialist Party verlässt, wird er das Prinzip der Freiheit mehr als die Gleichheit betonen; die demokratische Ordnung gewinnt bei ihm an Eigenwert und ist vor der potenziellen Zerstörung durch Nazi-Deutschland zu bewahren.<sup>1517</sup> Wie wir noch sehen werden, haben wir es sodann mit einer vollkommenen Abkehr von seinen vormaligen Positionen zu tun.

Niebuhrs Ausführungen zum Kräftegleichgewicht, zur Demokratie und zum Sozialismus machen seine Ansicht deutlich, dass gesellschaftliche Strukturen errichtet werden müssen, die mit der „Natur“ des Menschen rechnen und umgehen können. Sie sollen zugleich so gestaltet werden, dass sie sich unter neuen historischen Bedingungen wandeln können. Niebuhr gibt, wie wir gesehen haben, nur grobe Richtlinien hierfür vor. Das System, das die Grundwerte Gleichheit und Freiheit verkörpert, scheint für ihn in dieser Zeit allein ein demokratischer Sozialismus zu sein, dessen Verpflichtung gegenüber der Demokratie rein pragmatisch und nicht dogmatisch verstanden wird.

#### 4.1.6 Zwischenfazit

Reinhold Niebuhrs Interesse an der Konkretisierung christlicher Ethik in *An Interpretation of Christian Ethics* bringt ihm selbst von zeitgenössischen Kritikern seiner Position Wertschätzung ein, sodass Irl Witchurch in seiner sonst kritisch-polemischen Rezension des Buches es zumindest als „a landmark in a new phase of religious development“ bezeichnet.<sup>1518</sup> Weniger aufsehenerregend als seine beiden vorangegangenen Bücher wird das Werk zugleich als wegweisend für eine theologische Neuausrichtung innerhalb des US-amerikanischen Protestantismus wahrgenommen. So formuliert Wilhelm Pauck in seiner enthusiastischen Rezensi-

<sup>1517</sup> Vgl. Miller, F. P., *The Crisis*, 1: „We are the trustees of this North Atlantic society. We are the heirs of this freedom. What then is the Crisis? The Crisis is that the most powerful state in Europe has sworn to destroy our North Atlantic civilization, and during 1940 has proved its ability to keep its word.“

<sup>1518</sup> Witchurch, I. G., *Transcendental Ethics*. Rez. Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, in: *The Christian Century* 53, 1 (1936), 19–20, 19.

on: „Let the critics of this new Protestantism therefore realize that Niebuhr is not a single voice in the wilderness, but that he speaks for those Christians of this generation who have outgrown (really *outgrown*) the concerns of liberal Christianity as well as of liberal culture, and are willing to be confronted (and to confront their age) with the challenge of prophetic religion.“<sup>1519</sup>

Wie gezeigt, bewegt sich Niebuhr mit *An Interpretation of Christian Ethics* in einem innertheologischen Gesprächsrahmen, indem er seine Gedanken als Professor eines christlich-theologischen Seminars an einer eben solchen Institution vorträgt. Auch die inhaltliche Auseinandersetzung mit Niebuhrs Buch plausibilisiert diesen Kreis von Adressatinnen und Adressaten, denn er setzt sich in seiner gewohnt kritischen Art vornehmlich mit den bestehenden Figuren des ihm gegenwärtigen US-amerikanischen Christentums, insbesondere des Protestantismus, auseinander. Deren Anhänger/-innen will er nun verdeutlichen, dass in der gegenwärtigen Zeit ihr Christentum nicht überlebensfähig sei. Umso wichtiger wird der von Niebuhr aufgezeigte Weg als Rückkehr zur ureigensten Gestalt des Christentums. Ein sich in seinen prophetischen Wurzeln erneuerndes Christentum, wie es Niebuhr seinen Hörerinnen und Hörern sowie Leserinnen und Lesern ins Bewusstsein ruft, sei allein in der Lage, gleich einer Arche zu überdauern und darüber hinaus Orientierung im Blick auf die Zukunft zu bieten.

Mit der Darstellung dessen, was Niebuhr sich unter einer prophetischen Religion und dem ihm entsprechenden Christentum vorstellt, hat er nun endlich auch seine theologischen Grundlagen systematisch ausgearbeitet. Die Grundannahme seiner Ethik ist die Bejahung und Forderung gesellschaftlichen Handelns – wie bereits zuvor dargelegt, liegt darin gar Niebuhrs Anliegen begründet, überhaupt Theologie zu treiben. Wir haben gesehen, dass Niebuhr die jesuanische Ethik mit dem von ihm verkörperten Liebesideal durchaus als Antrieb und Norm gesellschaftlichen Handelns versteht, sich aber dennoch dessen direkte Applikation von der schieren Unmöglichkeit der menschlichen Umsetzung her verbietet. Das gesellschaftliche Ziel, das Niebuhr als Annäherung an jenes Ideal versteht, ist Gerechtigkeit und wird durch die Kriterien Gleichheit und Freiheit weiter profiliert. Auch Nicht-Christinnen und Nicht-Christen können diese rational zugänglichen Prinzipien nachvollziehen, für Christinnen und Christen ergeben sie sich als logische Folge aus dem unerreichbaren Liebesideal. Neben diese Zielbestimmung christlicher Sozialethik tritt sodann eine realistische Anthropologie als Grundlage für eine möglichst erfolgreiche Umsetzung des gesellschaftlichen Ziels. Die Einsicht in die tragische Doppelnatur des Menschen zwischen Gut und Böse, Gottesebenbildlichkeit und Sünde, ist die einzig angemessene Grundlage für ein von Menschen ausgeführtes und auf Menschen ausgerichtetes Handeln. In jenem Grade, in welchem die Einsicht in die Dialektik der menschlichen Natur die ethische Abwägung mitbestimmt, erhöht sich die Chance, eine dem Ziel dienliche, ange-

---

<sup>1519</sup> Pauck, W., Rez. Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, in: *Radical Religion* 1, 2 (1936), 33–36, 34 [Hervorhebung im Original].

messene ethische Entscheidung zu treffen. Das spannungsvolle Zusammenhalten beider Pole der Doppelnatur des Menschen allerdings lässt sich nach Niebuhr gerade nicht allein mittels der Vernunft erreichen, sondern ist ausschließlich im Mythos, insbesondere in der christlichen Überlieferung zugänglich.

Niebuhrs theologische Einsichten sieht er im von ihm propagierten prophetischen Christentum verkörpert und verinnerlicht. Damit verbindet sich in Niebuhrs Ethik nun zweierlei: Einerseits bietet das prophetische Christentum die angemessenste Grundlage für das gesellschaftliche Handeln Einzelner, denn es ermöglicht eine Art Grundhaltung, die sich aus den prophetischen Einsichten ergibt. Deren Charakteristika sind unter anderem eine permanent kritische Haltung, eine unbändige ethische Motivation, Streben nach Liebe und Gerechtigkeit, Demut, Vergebung. Andererseits beinhaltet Niebuhrs Ethik von den Grundlagen des Liebesideals und der Anthropologie her eine Stoßkraft auf bestimmte gesellschaftliche Strukturen, die am ehesten der gesellschaftlichen Umsetzung von Gerechtigkeit entsprechen. Dabei handelt es sich, wie wir gesehen haben, um eine sozialistische Wirtschaftsordnung mit demokratischer politischer Struktur. Christinnen und Christen, die auf Basis des prophetischen Christentums Entscheidungen treffen, müssten sich gemäß Niebuhrs Theorie der Forderung nach einem demokratischen Sozialismus anschließen können.

Aus der Darstellung hat sich nun auch ergeben, dass Niebuhr zwar danach strebt, mündiges und verantwortliches Handeln von Christinnen und Christen zu befördern, nicht aber Vorgaben zu machen, wie diese in Einzelfragen handeln sollen. Niebuhrs Ethik gibt einen Rahmen vor, der nicht beliebig ist und durchaus in eine gewisse Richtung weist. Für den Einzelfall bleibt aber weiterhin ein breites Spektrum an verantwortlichen Handlungsmöglichkeiten. In diesem Sinne sind Niebuhrs einzelne theologisch informierte Kommentare zeitgeschichtlicher Ereignisse immer als Einzelentscheidungen innerhalb jenes Rahmengefüges und im Kontext zu begreifen. Nicht diese auch historisch bedingten Einzelentscheidungen beanspruchen Allgemeingültigkeit, sondern der durch Ziel und Motivation des Handelns und seine realistische Anthropologie abgesteckte Rahmen.

Auch, wenn der Dialog mit Nicht-Christinnen und Nicht-Christen hier nicht im Fokus steht: Hat *An Interpretation of Christian Ethics* vielleicht dennoch Implikationen und Wert für diese? Wir können diese Frage bejahen, doch zeigt sich die ethische Bedeutung des Christentums hier nur indirekt: Christinnen und Christen sind schließlich Zeitgenossinnen und Zeitgenossen, und auch die nicht-christliche Welt profitiert von engagierten Mitmenschen, unabhängig davon, was das ihnen zu Grunde liegende Weltbild und deren Motivation zum Handeln ist. Nicht-Christinnen und Nicht-Christen begegnen Christinnen und Christen entsprechend im alltäglichen Miteinander, in gesellschaftlichen Debatten und in der Diskussion darüber, wie eine soziale Vision realistischerweise durchgesetzt werden kann, die Referenzpunkte mit nicht-christlichen Moralthorien teilt. Man könnte meinen, Christinnen und Christen vermöchten es, ihrer nicht-christlichen Umwelt als Ge-

sprächspartner/-innen auf Augenhöhe zu begegnen, doch letztlich wird man mit Niebuhr sogar sagen müssen, dass das prophetische Christentum nicht nur theologische Wahrheiten verkörpert, sondern gerade deshalb auch in der Lage ist, zu – in der Tendenz – angemesseneren sozialetischen Entscheidungen zu kommen als Personen anderen Hintergrunds. Die christlich überlieferte Einsicht in die „Natur“ des Menschen beinhaltet im Denkraum Niebuhrs einen Vorteil, wenn es darum geht, eine adäquate Strategie zur Umsetzung des sozialetischen Ziels zu finden. Umgekehrt ergibt sich gerade aus Niebuhrs pragmatistischem Grundansatz, dass sich an der Adäquatheit von auf Grundlage eines prophetisch-christlichen Habitus getroffenen Entscheidungen die Wahrheit der zugrundeliegenden theologischen Aussagen erweist.

Niebuhrs Ethik ist für den vermeintlichen Verlust oder die Schwäche einer sozialen Vision kritisiert worden, die sich aus der Verneinung der direkten ethischen Bedeutsamkeit des jesuanischen Ideals ergebe. Niebuhr denke zu systemimmanent, sein Realismus sei immer schon eingeschlossen in ein festes Gefüge und habe keine Option, das Udenkbare zu erwarten.<sup>1520</sup> Wenn diese Kritik auch ihr Recht hat und in Niebuhrs Leben und Werk Ansatzpunkte findet, so enthält Niebuhrs Ethik doch meines Erachtens das mit den Kritikerinnen und Kritikern geteilte Interesse an progressiven, am Prinzip sozialer Gerechtigkeit orientierten gesellschaftlichen Veränderungen. Der handelnde Mensch bei Niebuhr ist stets unruhig, gerade dies zeichnet das Leben des Propheten und der Prophetin in ihrem Handeln im ständigen Bewusstsein des göttlichen Richtspruches über die mitmenschlichen Ungerechtigkeiten aus, ohne von dieser Unruhe und Spannung erdrückt zu werden. Niebuhrs Ethik ist aus diesem Grund immer auch politisch in dem Sinne, dass das Christentum unweigerlich in der Gesellschaft aktiv leben und wirken soll und muss, ohne in ihr aufzugehen. Die Christin und der Christ sind nicht plötzlich andere Menschen, wenn sie sich mit politischen Fragen auseinandersetzen, und ihr ethisches Ideal hat sogleich auch politische Implikationen, wengleich diese in ihren Einzelheiten unter Erwägung rationaler Argumente, egoistischer Interessen und den konkreten Erfordernissen der einzelnen Situation immer wieder neu abzuwägen sind.

Ethik und Theologie Niebuhrs führen unweigerlich in den öffentlichen Raum und zum politisch relevanten Handeln. In diesem Sinne – und weil Niebuhrs gesamte Theologie ihren Ausgangspunkt an sozialetischen Herausforderungen

---

<sup>1520</sup> Gary Dorrien macht diese Aspekte in seiner Kritik Niebuhrs besonders stark, während er meines Erachtens das bleibend kritische und progressive Moment in Niebuhrs Ethik zu Gunsten der Hervorhebung von Niebuhrs politischem Realismus unterbetont. Letztlich wird deutlich, dass sich diese Kritik aus einer unterschiedlichen theologischen Grundlage speist, die in Anknüpfung an Walter Rauschenbusch „the kingdom in the political sphere“ umzusetzen sucht und von einer christlichen Ethik weniger die allgemeine und flexible Ermöglichung verantwortlicher Teilhabe, sondern „faithfulness to the prophetic ideals“ und deren Inkarnation in den Kirchen fordert, unabhängig von „the world’s tests for worthwhile activity“. Vgl. *Dorrien, G. J., Soul in Society*, 344; 374–375.

nimmt – ist sein Konzept auch treffend als *Public Theology* zu bezeichnen. Diese Theologie Niebuhrs fordert ein engagiertes Christsein, das gerade aufgrund seiner anthropologischen und ethischen Ressourcen gegenüber anderen Weltanschauungen prädestiniert ist für eine adäquate, an Gerechtigkeit orientierte Gestaltung der Welt. Gleichwohl muss betont werden, dass sich Niebuhrs Denken auch durch das Bewusstsein für die Ambivalenz der Religion in diesem öffentlichen Raum auszeichnet. Das Christentum kann nie in einem politischen Programm aufgehen – das verbietet sein Bezug auf den transzendenten Gott.

Mit *An Interpretation of Christian Ethics* löst Niebuhr seinen Anspruch ein, eine Grundlage für angemessenes soziales Handeln zu erarbeiten. Der Entwurf ist dabei gleichzeitig ein großangelegtes Reformprogramm für das (protestantische) Christentum. Es hat sich in der Untersuchung des Werks bestätigt, dass Niebuhrs Interesse von sozialen Fragen ausgeht und über die ethische Reflexion hin zu einer theologischen Anthropologie führt. Daher ist es nur folgerichtig, sich nun seinem oft als Hauptwerk bezeichneten theologisch-anthropologischen Entwurf *The Nature and Destiny of Man* zuzuwenden.

## 4.2 The Nature and Destiny of Man (1941/1943): Kulturelle Reorientierung anhand christlicher Anthropologie

### 4.2.1 Methodische Vorbemerkung

*The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, gemeinhin als Niebuhrs theologisch-anthropologisches Hauptwerk betrachtet, verarbeitet reiches geistesgeschichtliches Material und spannt einen weiten thematischen Bogen von der Thematisierung der „Natur“ (nature) des Menschen hin zu der im Rahmen einer Geschichtstheologie verhandelten Frage nach der „Bestimmung“ (destiny) des Menschen, eingekleidet in einen Narrativ der Moderne und angereichert durch Fragen politischer Applikation. Somit ist es nicht verwunderlich, dass das Werk immer wieder unterschiedlich ausgelegt wird. Die Suche nach *dem* ihm eigentlich angemessenen Verständnis geht damit bis heute weiter. Ein eindimensionales Verständnis als theologisches<sup>1521</sup> oder demgegenüber primär politisches Werk,<sup>1522</sup>

<sup>1521</sup> Immer wieder begegnen in der Forschung vornehmlich theologische Interpretationen, was sachlich zwar nicht unangemessen ist, aber hinter der Weite des von Niebuhr selbst abgesteckten Rahmens zurückbleiben muss. Ob man so weit gehen kann wie Anton Maier, der hier „ein grossartiges System einer theologischen Metaphysik“ sehen will, ist meines Erachtens fraglich. Vgl. Maier, A., Das Menschenbild Reinhold Niebuhrs, 10. Eine aktuellere theologische Interpretation bietet Langdon Gilkey, der hier Niebuhrs „mature theology“ erblickt und sie als Vertiefung der sozialen und politischen Erörterungen der Vorjahre versteht. Damit zieht er sogleich eine Trennung von Theologie und Politik bei Niebuhr ein, die sich von Niebuhrs Selbst- und Theologieverständnis her nicht nahelegt. Vgl. Gilkey, L., On Niebuhr, 53. Demgegenüber hebt

als Apologie „traditioneller“ christlicher Anthropologie in der Moderne,<sup>1523</sup> als Exposition christlicher Sündenlehre,<sup>1524</sup> als Sozialethik<sup>1525</sup> oder Humanismus im Gewand christlicher Sprache<sup>1526</sup> wird daher meines Erachtens weder der komplexen kontextuellen Entstehungssituation, noch dem Werk selbst, noch dem Charakter seines Autors gerecht.

Die Vielfalt möglicher Interpretationen im Hinterkopf behaltend, wird im Folgenden nicht der Gesamtinhalt wiedergegeben – dies würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und wäre nicht zielführend –, auch wenn wir uns einen Überblick über die Argumentation verschaffen müssen. Vielmehr konzentriert sich die Darstellung auf die Niebuhr'sche Rahmenkonstruktion, das heißt, auf seinen auf die Diagnose der ihm gegenwärtigen anthropologischen Probleme der Moderne gerichteten Narrativ von Antike bis Gegenwart und die dabei in Bezug auf seine theologische Anthropologie relevanten Figurationen. Dreh- und Angelpunkt wird dabei das Ende der im mittelalterlichen Katholizismus für Niebuhr unbefriedigend geentenen Synthese aus antikem und christlichem Menschenbild und Niebuhrs Suche nach einer leistungsfähigeren Synthese aus „Renaissance“ und „Reformation“.

Im Rückgriff auf diese neuen Begrifflichkeiten und schlaglichtartig beleuchteten Denkfiguren aus der vorangegangenen mehr als zweitausendjährigen Geistesgeschichte geht es Niebuhr letztlich weiterhin um die alte Frage nach einem prophetischen Christentum, den Beitrag des Christentums für die praktischen Herausforderungen der Gegenwart und die Wechselbeziehung von Anthropologie und Ethik. Aus diesem Interesse heraus liegt Niebuhrs Werk trotz der Anspielungen von Platon bis Martin Heidegger quer zu zeitgenössischen Debatten in Philosophie und Theologie. Vor dem Hintergrund von Niebuhrs pragmatistischem

Scott Erwins Untersuchung den engen Zusammenhang von theologischer Disposition und politischem Denken bei Niebuhr deutlich heraus und will *The Nature and Destiny of Man* vor dem historischen Kontext verstehen und nicht allein als akademisch-theologisches Werk interpretieren. Vgl. *Erwin, S. R.*, *The Theological Vision of Niebuhr's Irony of American History*, 20–21.

<sup>1522</sup> Vgl. *Rohde, C.*, Reinhold Niebuhr, 83.

<sup>1523</sup> Vgl. *Hamilton, K.*, *The Doctrine of Humanity in the Theology of Reinhold Niebuhr*, 39. Auch Ronald Stone hebt den apologetischen Aspekt sowie die Begründungsfunktion für die christliche Ethik in *The Nature and Destiny* stark hervor. Vgl. *Stone, R. H.*, Professor Reinhold Niebuhr, 132–133. Dietz Lange betont demgegenüber, dass eine einseitige Festlegung des Werks auf die Begründung der Ethik ihm nicht gerecht werde. Vgl. *Lange, D.*, *Christlicher Glaube und soziale Probleme*, 88–89.

<sup>1524</sup> Für Charles Lemert erklärt sich die Aktualität Niebuhrs vor allem aus der Sündenlehre seines anthropologischen Hauptwerks; als einer „fresh exposition of what, in modern culture, is so little examined yet so apt to the political realities of our time, once again: sin.“ *Lemert, C. C.*, *Why Niebuhr Matters*, 110.

<sup>1525</sup> Vgl. *Schwarke, C.*, Jesus kam nach Washington, 111. Allerdings ist einschränkend anzumerken, dass Christian Schwarke Niebuhrs Buch nicht allein auf die sozialetischen Aspekte festlegt, sondern dies als eine mögliche Lesart, die sich vor dem Hintergrund seiner Fragestellung ergibt, betrachtet.

<sup>1526</sup> Vgl. *Hauervas, S.*, *With the Grain of the Universe*, 131.

Theologieverständnis und funktionalisierender Indienstnahme gedanklicher Figuren wäre es daher auch im Rahmen unserer Untersuchung nicht zielführend, Einflüsse im Einzelnen ausarbeiten zu wollen, dienen diese doch eher als Anreger und Stichwortgeber. Vielmehr werden wir aufzeigen, wie Niebuhr das Christentum, insbesondere dessen theologische Anthropologie, für ein kulturelles Reorientierungsprogramm einspannt, um dadurch auch den christlichen Beitrag für den Erhalt der demokratischen Zivilisation aufzuweisen.

#### 4.2.2 Zum Kontext

##### 4.2.2.1 Die Entstehungsgeschichte: Von den Gifford Lectures zum gedruckten Buch

Die 1941 und 1943 erstmals veröffentlichten Bände von *The Nature and Destiny of Man* gehen zurück auf die von Reinhold Niebuhr 1939 in Edinburgh gehaltenen Gifford Lectures. Vermutlich im Winter des Jahres 1936/1937 erhält Niebuhr von seinem ehemaligen Kollegen und Freund John Baillie<sup>1527</sup> die Einladung, die prestigeträchtige Vorlesungsreihe in zwei Reihen zu je zehn Vorlesungen zu halten.<sup>1528</sup> Niebuhr nimmt die Einladung der Universität von Edinburgh – vermutlich nach einigem Zögern<sup>1529</sup> – an und beginnt bereits 1937 mit der vorbereitenden Lektüre.<sup>1530</sup> Während der Vorbereitung gesteht er Freunden gegenüber den erhöhten Stress ein, den er mit den Gifford Lectures verbindet, und noch nach Abhalten der ersten und sehr gut besuchten Vorlesungsreihe zweifelt Niebuhr daran, ob er den Erwartungen gerecht geworden sei.<sup>1531</sup> Im Hinblick auf seine vorangegangene

<sup>1527</sup> John Baillie (1886–1960) war ein schottischer Theologe, der von 1930 bis 1934 die Professur für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York City bekleidete und den seither eine enge Freundschaft mit Reinhold Niebuhr verband. 1934 wechselte er an die Universität von Edinburgh. Vgl. *Handy, R. T.*, A History of Union Theological Seminary in New York, New York 1987, 173–174; *Fox, R. W.*, Reinhold Niebuhr, 124–125.

<sup>1528</sup> Vgl. *Fox, R. W.*, Reinhold Niebuhr, 178.

<sup>1529</sup> Niebuhr scheint die Einladung nicht sofort angenommen zu haben, sodass sich Baillie am 22. März 1937 brieflich an Ursula Niebuhr wendet und sie darum bittet, positiv auf die Entscheidung ihres Ehemannes hinzuwirken: „Dear Ursula, I hope you will do what you can to persuade Reinie to accept the invitation which we have sent him from this University. Tell him that one reason for inviting him is simply that we think he has something to say to us which we ought to hear.“ Womöglich um etwaige Bedenken auszuräumen, hebt Baillie noch die thematische Weite der Vorlesungsreihe hervor, obgleich mit dem Zusatz: „The more theological the better, but the limits are not tightly drawn.“ *Baillie, J.*, Brief an Ursula Niebuhr, 22. März 1937, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 46.

<sup>1530</sup> Niebuhr schreibt in einem Brief an seinen Freund William Scarlett im August 1937: „I am busy reading for my Giffords“. *Niebuhr, R.*, Brief an William Scarlett, 28. August [1937?], Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 27. Vgl. hierzu auch *Fox, R. W.*, Reinhold Niebuhr, 178; *Bronn, C. C.*, Niebuhr and His Age, 69.

<sup>1531</sup> Richard Fox führt einige überzeugende Belege aus der persönlichen Korrespondenz zur Untermauerung dieser These an; vgl. *Fox, R. W.*, Reinhold Niebuhr, 185–188. Ronald Stone hingegen hat betont, dass man diese Äußerungen Niebuhrs nicht überbewerten solle und Niebuhr genügend Zeit zur Vorbereitung gehabt hätte. Vgl. *Stone, R. H.*, Professor Reinhold Niebuhr, 132.

Publikationstätigkeit überrascht dies nicht, denn Anlage wie Umfang von *The Nature and Destiny of Man* unterscheiden sich deutlich von seinen sonstigen Werken.<sup>1532</sup> Dass es sich hierbei um ein Projekt mit für Niebuhr neuen Dimensionen handelt, war ihm daher wohl auch selbst bewusst.

Der im Folgenden recht kleinteilig dargebotene Entstehungsverlauf der ursprünglichen Vorlesungen und der daraus entstehenden Buchbände soll deutlich machen, wie wichtig es ist, im Blick auf die Kontextualisierung von *The Nature and Destiny of Man* sowohl die Zeit von 1937 bis zum Abhalten der Gifford Lectures 1939 als auch die folgende Überarbeitungsdauer von 1940 bis Anfang 1943 in Betracht zu ziehen. Dies ist vor allem von Bedeutung im Blick auf Niebuhrs begleitende journalistische Tätigkeit, die Auskunft darüber gibt, welche Themen und Ereignisse ihn während der Erarbeitung seines anthropologischen Hauptwerks bewegen. Zugleich lässt sich vor dem Entstehungshorizont auch besser einordnen, wie das Gesamtwerk zu verstehen ist – meines Erachtens als kulturelles Reorientierungsprogramm im Dienste der Verteidigung der Demokratie aus dem Geist der theologischen Anthropologie.

Während des Sommers 1938 hat Niebuhr die ersten Vorlesungen für den ersten Teil seiner Gifford Lectures über „Human Nature“ erarbeitet. Noch im Herbstsemester 1938 bietet er auf dieser Grundlage ein Seminar im Bereich Religionsphilosophie mit dem Titel „The Christian View of Human Nature and Human Destiny“ am Union Theological Seminary an.<sup>1533</sup> Der Aufbau der Vorlesungen zu „Human Nature“ wird sodann auch vollständig deckungsgleich mit der Gliederung des später veröffentlichten ersten Druckbandes sein.<sup>1534</sup> Die zweite Vorlesungsreihe zu „Human Destiny“ basiert hingegen auf weniger gründlichen

---

Ein Brief Reinhold Niebuhrs an seine Schwester und seine Mutter direkt nach Ende der ersten Vorlesungsreihe 1939 deutet jedoch eher in die Richtung der Interpretation von Fox: „The only thing I can say is that I ended with more people than I began. But for a Gifford lecturer this is not an unambiguous blessing as his stuff is supposed to be so difficult that the general public can not understand it. The fact that the general public, mostly parsons came to my lectures was regarded by some I think as proof of the fact that I did not give them the real stuff.“ *Niebuhr, R.*, Brief an Lydia und Hulda Niebuhr, 16. Mai 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58.

<sup>1532</sup> Eine Vielzahl der Bücher Niebuhrs sind Zusammenstellungen kleinerer Schriften, Sammelwerke bereits publizierter Artikel, oder Werke hervorgegangen aus einzelnen Vorlesungen oder Predigten. Im Allgemeinen verfasst Niebuhr ein Buch innerhalb recht kurzer Zeit. So gesteht er Ursula Niebuhr gegenüber beispielsweise ein, dass er *Does Civilization Need Religion?* innerhalb eines Monats verfasst habe. *Niebuhr, R.*, Brief an Ursula Keppel-Compton, 30. Juli [1931?], Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58.

<sup>1533</sup> Vgl. *Stone, R. H.*, Professor Reinhold Niebuhr, 132. Da der Kurs in der Folge regelmäßig angeboten und dem Bereich Religionsphilosophie – seltener Systematischer Theologie – zugeordnet wurde, plädiert Ronald Stone dafür, diesem Hinweis zu folgen und *The Nature and Destiny of Man* als „exercise in Christian philosophy“ zu verstehen.

<sup>1534</sup> Dies belegt eine Handreichung der Universität Edinburgh mit der Ankündigung der Gifford Lectures, vgl. University of Edinburgh, Gifford Lectureship in Natural Theology, 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 40.

Vorarbeiten, da sich ihre Erarbeitung bedingt durch Krankheit und vielfältige weitere Verpflichtungen verschiebt.<sup>1535</sup> Kurz vor Beginn der Vorlesungen berichtet er seiner Frau Ursula: „They are really quite terrible from the standpoint of publication and I dread to think of the amount of work they require. I think the stuff will bear scrutiny now but not the form.“<sup>1536</sup>

Von März bis November 1939 hält sich Niebuhr in Großbritannien auf. Die erste Vorlesungsreihe über „Human Nature“ hält er vom 24. April bis 15. Mai ab, die zweite über „Human Destiny“ vom 11. Oktober bis 1. November. Da sich Großbritannien seit Anfang September 1939 im Kriegszustand befindet, erklärt sich Niebuhr kurze Zeit später dazu bereit, eine komprimierte Fassung seiner Gifford Lectures mit direktem Bezug auf die politische Situation zu veröffentlichen. Die Erarbeitung dieses kleinen Heftes, *Europe's Catastrophe and the Christian Faith*, fällt damit in die Zeit der Vorbereitung der zweiten Vorlesungsreihe.<sup>1537</sup>

Die Überarbeitung der Vorlesungen hat zur Folge, dass die Bände erst zu Beginn des Jahres 1941 und der zweite – deutlich später als geplant – erst Anfang 1943 erscheinen können. Während Niebuhr am ersten Band arbeitet, gibt er parallel den Sammelband *Christianity and Power Politics* mit zum Teil bereits veröffentlichten Aufsätzen heraus, die sich allesamt sowohl theologisch als auch politisch kritisch mit der Frage US-amerikanischer Neutralität in Relation zum europäischen Kriegsgeschehen auseinandersetzen.<sup>1538</sup> Weiterhin geht Niebuhr seiner Herausgeber Tätigkeit für *Radical Religion*, mittlerweile umbenannt in *Christianity and Society*, nach und bereitet das ab Februar 1941 erscheinende Journal *Christianity and Crisis* vor.<sup>1539</sup> Die Bearbeitung des zweiten Bandes gestaltet sich aus den oben genannten Gründen deutlich aufwändiger und verzögert sich entsprechend.<sup>1540</sup> Eine entscheidende Rolle in der Vorbereitung und Überarbeitung der Gifford Lectures kommt Ursula Niebuhr zu. So lässt sich aus der brieflichen Korrespondenz der Eheleute entnehmen, wie wichtig Ursulas Expertise für Reinhold gewe-

<sup>1535</sup> Knapp zwei Wochen vor Beginn der Vorlesungen schreibt Reinhold Niebuhr an seine Frau: „Started this morning on outlining my first lecture. Will do one a day and make corrections as I go along.“ Niebuhr, R., Brief an Ursula Niebuhr, 30. September 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 59.

<sup>1536</sup> Niebuhr, R., Brief an Ursula Niebuhr, 7. Oktober 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 59.

<sup>1537</sup> Niebuhr schreibt hierüber seiner Ehefrau am 30. September 1939: „I have spent the week doing some work on my lectures and more on a ten thousand word booklet for which Nisbets [sic] ask me as one in a series of sixpenny religious booklets to be put out immediately. Mine is inevitably a kind of resume of my Giffords in the light of the war. Next week I will spend the entire week going over my Giffords.“ Vgl. Niebuhr, R., Brief an Ursula Niebuhr, 30. September 1939.

<sup>1538</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Christianity and Power Politics*.

<sup>1539</sup> Das von Niebuhr seit 1935 herausgegebene Journal *Radical Religion* erscheint ab 1940 unter dem Namen *Christianity and Society*.

<sup>1540</sup> Niebuhr arbeitet an diesem Band, *Human Destiny*, intensiv erst von Mai bis September 1942; vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 211.

sen ist, und dass er sie teils auch als Co-Autorin wahrgenommen hat.<sup>1541</sup> Sie selbst wird später sagen, sie habe die ersten Vorlesungen intensiver und kritischer als die zweiten bearbeitet.<sup>1542</sup>

Insbesondere die zeitliche Spanne zwischen der Veröffentlichung des ersten Bandes *Human Nature* und dem Erscheinen von *Human Destiny* hat in der Forschung die Frage aufkommen lassen, inwiefern sich beide Bände wirklich als ein Ganzes lesen lassen oder ob sie nicht doch gar als separate Werke und weniger vor dem Hintergrund der Gifford Lectures 1939 als vielmehr von den Ereignissen des Zweiten Weltkrieges her verstanden werden müssten. Ich stimme Scott Erwin, der diese These vertritt,<sup>1543</sup> insoweit zu, dass der Entstehungskontext in seiner Gänze in Betracht zu ziehen ist, doch ist es meines Erachtens zugleich angemessen, in der Frage der Zusammengehörigkeit beider Bände dem generellen Forschungskonsens zu folgen und sie als ein Werk zu verstehen. Einerseits hat sie Niebuhr als zusammengehörige Teile bereits für die Gifford Lectures 1939 konzi-

<sup>1541</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Brief an Ursula Niebuhr, [Juni 1938], in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), *Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr*, San Francisco 1991, 135–136, 135: „I do hope that by August your nausea will be sufficiently gone so that you can help, and read the church fathers for me.“ Bereits 1931, während Reinhold Niebuhr mit der Abfassung von *Moral Man and Immoral Society* beschäftigt ist, bittet er Ursula um Mithilfe, sofern sie für seine These relevante Belege findet. Vgl. *Niebuhr, R.*, Brief an Ursula Keppel-Compton, 10. Juli [1931?], Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58. Vgl. auch Niebuhrs späteres Eingeständnis, dass er nach seinem Schlaganfall 1952 vollends auf Ursula Niebuhrs Hilfe angewiesen war: „Now I absolutely relied on her editing, and it dealt not only with style but, more and more, with the substance of my thought.“ *Niebuhr, R.*, Epilogue: A View of Life From the Sidelines, in: R. M. Brown (Hrsg.), *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*, New Haven 1986, 250–257, 253. Zur Rolle von Ursula Niebuhr als Co-Autorin vgl. *Miles, R.*, *Uncredited: Was Ursula Niebuhr Reinhold's coauthor?*

<sup>1542</sup> Vgl. *Niebuhr, U.*, 1939 Memoir: Edinburgh, Gifford Lectures, and the Outbreak of War, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), *Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr*, San Francisco 1991, 143–158, 154. Reinhold Niebuhr würdigt allerdings explizit die Hilfe seiner Ehefrau bei der Überarbeitung des Manuskripts zum zweiten Band, wie er im Vorwort anmerkt; vgl. *Niebuhr, R.*, *Human Destiny* [Erstausgabe 1943]. *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Volume II, New York 1943, vi. Vgl. auch *Dorrien, G.*, *Economy, Difference, Empire*, 52, der die starke Unterstützung Reinhold Niebuhrs beim zweiten Band durch Ursula Niebuhr und Henry Sloan Coffin hervorhebt.

<sup>1543</sup> Vgl. *Erwin, S. R.*, *The Theological Vision of Niebuhr's Irony of American History*, 20–21. Erwin versteht beide Bände so, dass man im ersten Band „a theological justification for Niebuhr's advocacy for the United States to enter the war“ finde und Band zwei, verfasst nachdem die USA in den Krieg eingetreten sind, für eine demütige Haltung im Kriegsgeschehen plädiere. Allerdings hat Niebuhr zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Human Nature* noch nicht für einen Kriegseintritt der USA plädiert, wenn auch für eine deutliche Unterstützung der Alliierten, insbesondere Großbritanniens. So schreibt Niebuhr noch im Sommer 1941 „that one must regard the effort of helping the allies to victory without war as the best possible statesmanship under the circumstances.“ Vgl. *Niebuhr, R.*, *American Response to the World Crisis*, in: *Christianity and Society* 6, 2 (1941), 4–5, 4. Auch der Hinweis auf die demütige Haltung ist in *Human Destiny* nicht völlig neu, wie wir bereits in *An Interpretation of Christian Ethics* gesehen haben.

piert, andererseits hat er auch in der Überarbeitungsphase beide Teile stets als integrale Einheit verstanden, was aus der Vielzahl von Vor- und Rückverweisen, in besonderer Weise aber auch aus seinen eigenen Aussagen in den jeweiligen Vorworten der gedruckten Bände hervorgeht. So schreibt Niebuhr im Januar 1941: „The second series of these lectures [...] could not be completed in time for simultaneous publication with the first series. They will be published within a year. I should like to emphasize that *they form an integral unity with the lectures here presented* and I hope that the very incomplete development of the Christian doctrine of man in this volume will not be judged prematurely until the other volume is completed.“<sup>1544</sup> In seinem Vorwort zum zweiten Band vom Januar 1943 betont Niebuhr sodann ebenfalls, dass sich die Veröffentlichung zwar verzögert, sich darin aber grundsätzlich nichts an der Substanz der ursprünglichen Vorlesungen geändert habe.<sup>1545</sup>

Reinhold Niebuhr kann in *The Nature and Destiny of Man* an die bereits in *An Interpretation of Christian Ethics* gelegten anthropologischen und sozialetischen Grundlagen anknüpfen. Zugleich gibt ihm die intensive Vorbereitung auf die Gifford Lectures die Möglichkeit, seine bisherigen Gedanken in einen umfassenderen philosophie- und theologiegeschichtlichen Kontext einzubetten.<sup>1546</sup> Bereits 1937 merkt er in einer Rezension zu dem Buch *The Destiny of Man* des Philosophen Nikolai Beryaev an, dass eine solcherlei konzipierte Anthropologie, deren Ziel es sei, „to synthesize or to set in juxtaposition what psychologists, psychopathologists, Marxians, romantics, idealists and materialists are saying about human nature“ in den Vereinigten Staaten bislang noch ausstehe.<sup>1547</sup> Ich halte es für wahrscheinlich, dass Niebuhr die Ausarbeitung seiner eigenen theologischen

<sup>1544</sup> Niebuhr, R., *Human Nature* [Ausgabe 1943], viii [Hervorhebung T. B.]. Da die ursprünglichen Vorworte zu *Human Nature* und *Human Destiny* in der beide Bände umfassenden Neuausgabe von 2013 nicht enthalten sind, zitiere ich diese aus den älteren Ausgaben. Abgesehen davon beziehe ich mich ausschließlich auf die Neuausgabe Niebuhr, R., *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation* (Introduction by Robin W. Lovin) (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 1996.

<sup>1545</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny* [Erstausgabe 1943], v–vi: „This second volume has been delayed beyond the date of publication promised in the preface of the first volume. The revision which the lectures required could not be completed as quickly as I had hoped because of the distractions of other obligations. Nothing has been changed in the essential structure of the lectures. Some additional material has been added.“

<sup>1546</sup> So begrüßt Walter Marshall Horton, dass die zuvor lediglich implizite Theologie Niebuhrs nun endlich expliziert werde. Vgl. Horton, W. M., Niebuhr's Essay on Man. Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, Volume I*, in: *Christendom* 6 (1941), 426–430, 426.

<sup>1547</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Viewing Human Nature*. Rez. Nicolas Berdyaev, *The Destiny of Man*, in: *New York Herald Tribune Books*, 17. Oktober 1937, 18: „It is a study of human nature. Its field is what Continental culture calls ‚anthropology‘ and by which it significantly means something more than the science of primitive life which that word connotes in American usage. This is a neglected field in American thought because no one bothers to synthesize or to set in juxtaposition what psychologists, psychopathologists, Marxians, romantics, idealists and materialists are saying about human nature.“

Anthropologie – in gewisser Analogie zur Philosophischen Anthropologie – auch als Versuch verstanden hat, diesem Defizit zu begegnen. Aus der Evaluation und Zusammenschau verschiedener, sich zuweilen widersprechender Aspekte soll nun eine Gesamtsicht auf das Menschsein erhoben werden. Hier, wie auch in Niebuhrs früherem Werk, lässt sich sein sozialetisches Interesse nicht von der Bearbeitung der anthropologischen Fragen abtrennen. Wie der folgende Argumentationsgang zeigen wird, legt Niebuhr seine theologische Anthropologie als kulturelles Reorientierungsprogramm an, um die nun von außen konkret bedrohte demokratische Zivilisation verteidigen zu können. Dabei wird letztlich theologische Anthropologie, wie sie Niebuhr hier präsentiert, zur entscheidenden Ressource in den Bestrebungen zur Rettung der Demokratie.

#### 4.2.2.2 *Demokratien im Untergang?*

Betrachtet man Niebuhrs vielfältige Editorials und Artikel, die er parallel zur Er- und Überarbeitung seiner Gifford Lectures verfasst, so zeigt sich hier, wie seine Ausarbeitung der theologischen Anthropologie von der Sorge um den Zustand und die Zukunft der Demokratie begleitet wird. Die vielfältigen Gefahren „von innen“ – von politisch sowohl linker als auch rechter Seite – wie auch die konkrete Gefahr durch die militärische Expansion der faschistischen Länder vor und während des Zweiten Weltkrieges verknüpft er direkt mit dem Nachdenken über seine Anthropologie. In diesem Sinne lässt sich *The Nature and Destiny of Man* auch als Versuch lesen, diese Problematik auf ihre letztgültigen Ursachen im „Wesen“ des Menschen zurückzuführen und die gewonnenen Erkenntnisse seinem Interesse der Verteidigung der Demokratie dienstbar zu machen. Niebuhrs sogleich hervorzuhebende intensive Auseinandersetzung mit diesem Thema erhellt, dass er nicht erst *nach* der Elaboration seiner theologischen Anthropologie die politisch-ethischen Konsequenzen aus seinem Entwurf zieht. Vielmehr entsteht die Grundlage seiner später publizierten Demokratieschrift, *The Children of Light and the Children of Darkness*, der wir uns im nächsten Hauptkapitel zuwenden werden, *parallel* zu *The Nature and Destiny of Man*.

Unter anderem Niebuhrs induktiver Ansatz führt dazu, dass er aus der Geschichte „lernt“ und in Bezug auf eigene früher geteilte Vorstellungen umzudenken beginnt, insbesondere was die Etablierung und Gestalt eines sozialistischen Wirtschaftssystems angeht. Das zunächst als vielversprechend betrachtete „russische Experiment“ zeigt beispielsweise mit den sogenannten Moskauer Prozessen seine Schattenseiten und die Entwicklung hin zu einer Tyrannei.<sup>1548</sup> Dies hat

<sup>1548</sup> Vgl. u. a. Niebuhr, R., The Moscow Trials, in: *Radical Religion* 2, 2 (1937), 1–2; Niebuhr, R., Rez. R. Y. B. Scott, Gregory Vlastos (Hrsg.), Towards a Christian Revolution, in: *Radical Religion* 2, 2 (1937), 42–44; Niebuhr, R., Rez. R. Y. B. Scott, Gregory Vlastos (Hrsg.), Towards a Christian Revolution; Niebuhr, R., Christian Perfectionism, in: *Radical Religion* 2, 3 (1937), 1–2; Niebuhr, R., Trials on Trial. Rez. Not Guilty, Report of the Commission on Inquiry Into the Charges Against Leon Trotzky in the Moscow Trials, in: *The Nation* 147, 5 (1938), 112–113.

enorme Auswirkungen auf Niebuhrs Demokratieverständnis. Ging Niebuhr – wie gezeigt – nur wenige Jahre zuvor noch von der Möglichkeit eines Zeitpunkts aus, zu welchem es geboten sein könne, die Demokratie zeitweilig auszusetzen, so zeigt sich seine veränderte Perspektive bereits im Herbst 1937: „The whole of contemporary Russian history proves the tremendous importance of *preserving the value of democracy in any change* toward a socialized society.“<sup>1549</sup> Dementsprechend sieht er zunehmend die Aufgabe einer „radikalen Bewegung“ (radical movement) nicht mehr darin, sich für einen letzten Krisenmoment zu wappnen, sondern betont das graduelle Moment sozialen Wandels und „the task of advancing democracy to include economic justice as well as political justice“.<sup>1550</sup> Dies führt 1942 zu einer expliziten Würdigung einiger Aspekte des Kapitalismus.<sup>1551</sup> Parallel gelangt Niebuhr zunehmend zu einer genuin positiven Einschätzung der Politik Franklin D. Roosevelts, welche nicht mehr nur allein darin begründet ist, ihn gegen aufstrebende konservative Bestrebungen zu unterstützen.<sup>1552</sup> 1940 zeigt sich eine ausdrückliche Anerkennung der Potenziale des *New Deal* mit seiner „planned economy“.<sup>1553</sup> Nach dem Kriegseintritt der USA sieht Niebuhr auch die Möglich-

<sup>1549</sup> Niebuhr, R., *The Russian Mystery*, in: *Radical Religion* 2, 4 (1937), 4–6 [Hervorhebung T. B.]. Vgl. demgegenüber Niebuhr, R., *Comment on An Appeal to the Socialist Party From 47 Members*.

<sup>1550</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Defending Democracy*, in: *Christianity and Society* 5, 4 (1940), 10–11, 11. Vgl. auch: Niebuhr, R., *The Hitler-Stalin Pact*, in: *Radical Religion* 4, 4 (1939), 1–3, 3: „It is well for all Christians who have not fled into quietism but who have a sense of responsibility toward the problems of civilization, to recognize clearly that the tragedy of our era is not merely the decay of a capitalistic-bourgeois social order; but the corruption of its alternative socialist order almost as soon as it had established itself. This does not mean that the task of advancing democracy to include economic justice as well as political justice is a hopeless one.“ Der Artikel ist neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *The Hitler-Stalin Pact*, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 77–80.

<sup>1551</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Russia and the Western World*, in: *Christianity and Society* 7, 3 (1942), 7–9, 8: „Russian experience has proved the danger of a mere merging of political and economic power in the so called abolition of private property. There are some forms of justice in the capitalistic world which are derived from the competition between economic and political power, which have been lost in Russia.“

<sup>1552</sup> Zwar übt Niebuhr während der erneuten Rezession von 1937/1938 harsche Kritik an Roosevelt, bevorzugt ihn aber gegenüber den seines Erachtens reaktionären Alternativen. Vgl. Niebuhr, R., *The Domestic Situation*, in: *Radical Religion* 3, 3 (1938), 3–4, 4. Mit Sorge beobachtet Niebuhr die gestiegene Präsenz konservativer Kräfte im House und Senat nach den Wahlen 1938. In Bezug auf die Präsidentschaftswahl 1940 ist Roosevelts Wahl für Niebuhr alternativlos: „The Republican alternative to a Roosevelt victory is almost too horrible to contemplate.“ Vgl. Niebuhr, R., *The Presidential Election*, in: *Radical Religion* 5, 1 (1940), 9–11, 10. Mark Edwards hat herausgearbeitet, dass auch die anderen Realistinnen und Realisten im Umfeld Niebuhrs nach 1936 eine ähnliche Entwicklung durchmachen: „That shift marked the beginning of the ‘deradicalization’ of the Old Left.“ *Edwards, M. T., The Right of the Protestant Left*, 62.

<sup>1553</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Marxists Are Taking Stock*, in: *Christianity and Society* 5, 2 (1940), 8–9, 8: „The New Deal is an attempt at a non-dictatorial planned economy, not successful yet but technically capable of success if strong enough politically.“

keit, gerade in Kriegszeiten wirtschaftliche Gerechtigkeit voranzutreiben.<sup>1554</sup> Mit der Erkenntnis des Potenzials graduellen Wandels *im Rahmen* demokratischer Prozesse wendet sich Niebuhr gegen die Gefährdung dieser demokratischen Struktur durch eine mögliche Revolution. Die größte Gefahr in dieser Hinsicht, insbesondere in Amerika, sieht Niebuhr in der politischen Rechten und ihren „christlichen“ Pendants. So wendet er sich gegen das Aufleben des „Christlichen Faschismus“<sup>1555</sup> wie gegen die engen Verbindungen der „America First“-Bewegung zu christlichen Initiativen, die trotz äußerst unterschiedlicher Profile einen gemeinsamen Nexus in der Betonung US-amerikanischer Neutralität gegenüber interventionistischen Bestrebungen finden.<sup>1556</sup> Obwohl die US-amerikanische Christenheit im Allgemeinen über die in der Shoa gipfelnde Verfolgung der jüdi-

<sup>1554</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Unity of History, in: Christianity and Crisis 2, 7 (1942), 1–2, 1: „There are problems of domestic justice which will be solved by the war emergency more than by the peace after the war.“ Vgl. auch Niebuhr, R., Chastisement unto Repentance or Death, in: Christianity and Society 7, 2 (1942), 3–5, 4: „The discipline of wartime taxation has had strong equalitarian effects upon British life and will have similar consequences in our life. The gross inequalities of capitalistic democracies are disappearing under the wartime necessity.“ Der Artikel ist neu abgedruckt als: Niebuhr, R., Chastisement Unto Repentance or Death, in: D. B. Robertson (Hrsg.), Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr, Gloucester, Massachusetts 1976, 180–183.

<sup>1555</sup> Niebuhr, R., Christian Fascism, in: Radical Religion 4, 4 (1939), 5: „There are no more dangerous enemies of democracy in America than the various ‚Christian‘ front organizations, enrolled under Father Coughlin and acknowledging his leadership.“ Vgl. bereits Niebuhr, R., Don't Preach Ideals in a Vacuum, in: The American Friend New Series 23, 11 (1935), 208–209, 208: „Senator Long and Father Coughlin are not conscious fascists. They even disavow fascistic designs. Nevertheless their political program consists of precisely the kind of sentiments and vague policies which made for fascism in Europe. It is designed to express the resentments of the lower middle classes, and for that reason it is critical of both the plutocracy and of radicalism. But there is not enough political intelligence in it to know what sort of social control makes for justice and what kind accentuates ancient evils.“

<sup>1556</sup> Vgl. Niebuhr, R., Pacifism and America First, in: Christianity and Crisis 1, 10 (1941), 2–5, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., Pacifism and „America First“, in: D. B. Robertson (Hrsg.), Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr, Gloucester, Massachusetts 1976, 285–292. Niebuhr kritisiert diesbezüglich insbesondere das sogenannte „Ministers' No War“-Kommittee sowie die „Churchmen's Campaign for Peace through Mediation“. Vgl. Sittser, G. L., A Cautious Patriotism, 50. Niebuhrs Artikel hat den vehementen Widerspruch des Herausgebers des liberalen *Christian Century*, Charles Clayton Morrison, hervorgerufen, der bestrebt ist, jene von Niebuhr dargestellten Verbindungen zwischen christlichen Organisationen und „America First“ zu relativieren. Er bezieht sich dabei vor allem auf Niebuhrs kritische Darstellung pazifistischer Positionen und wertet Niebuhrs Artikel gar als „propaganda of Christian sanctions for war“. Vgl. Morrison, C. C., A Strain on the Tie That Binds, in: The Christian Century 58 (1941), 853–855, 855. Zu Niebuhrs indirekter Antwort vgl. Niebuhr, R., Christ and Our Political Decisions, in: Christianity and Crisis 1, 14 (1941), 1–2. Zum Auseinanderbrechen der Freundschaft zwischen Niebuhr und Morrison u. a. über die sich in ihrem Verhältnis spiegelnde Debatte zwischen Interventionismus und den Befürwortenden von US-amerikanischer Neutralität im Umfeld des Zweiten Weltkrieges vgl. Coffman, E. J., The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline, 111–144.

schen Bevölkerung in Europa gut informiert ist, trägt auch dies nicht zu ihrer Interventionsbereitschaft bei.<sup>1557</sup>

Niebuhrs Fokus liegt jedoch auf den internationalen Entwicklungen und damit den äußeren Gefahren für die Demokratie(n). Dabei erweist er sich in seinen journalistischen Äußerungen als informierter und versierter Kommentator, der neben den bedenklichen Entwicklungen in Mitteleuropa auch den Spanischen Bürgerkrieg und die kriegerischen Entwicklungen in Asien und Afrika überschaubar. Mit der militärischen Expansion Nazi-Deutschlands, beginnend mit der Rheinlandbesetzung 1936, sieht Niebuhr dem aus seiner Sicht unvermeidlichen Kommen des nächsten Krieges entgegen.<sup>1558</sup> Fast schon prophetisch blickt er bereits 1936 auf die nächste „Kampfprobe“ in der Tschechoslowakei voraus, zu der es im Herbst 1938 kommen wird.<sup>1559</sup> Niebuhr beobachtet mit Sorge die seines Erachtens unzulänglichen Reaktionen der europäischen Mächte, insbesondere Großbritanniens, die Hitler gewähren lassen, um einen drohenden Krieg zu vermeiden.<sup>1560</sup>

<sup>1557</sup> *Sittser, G. L.*, A Cautious Patriotism, 212–215 betont jedoch, dass ausdrücklicher Antisemitismus und faschistische Einstellungen zwar präsent, mehrheitlich jedoch unpopulär gewesen seien. Bereits 1933 schreibt Niebuhr in einem Artikel: „Evidences multiply that the German nazi effort to extirpate the Jews in Germany is proceeding with unexampled and primitive ferocity.“ *Niebuhr, R.*, Germany Must Be Told!, 1014. Zu Niebuhrs Auseinandersetzung mit der Judenverfolgung der Nationalsozialisten vgl. neben punktuellen Erwähnungen andernorts *Niebuhr, R.*, Antisemitism, in: *Radical Religion* 3, 3 (1938), 5; *Niebuhr, R.*, The Plight of the Jews, in: *Radical Religion* 3, 4 (1938), 8–9. Vgl. auch *Feldman, E.*, Niebuhr and the Jews, in: *Jewish Social Studies* 46, 3/4 (1984), 293–302.

<sup>1558</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, The International Situation, in: *Radical Religion* 1, 3 (1936), 8–9, 8: „The German occupation of the Rhineland may be logical and just, but it also brings the next war nearer and makes it more inevitable.“ Vgl. auch *Niebuhr, R.*, Greek Tragedy and Modern Politics, in: *The Nation* 146, 1 (1938), 740–744, 741: „They [sc. fascist powers] can afford to engage in these bluffs because they do not have to consider the public fear of war which places a check upon the maneuvers of statesmen in democratic nations. It is, for instance, a fairly well-established fact that when Germany militarized the Rhineland it averted French and English intervention by threatening to retaliate with a terrible aerial bombardment. Germany knew very well at that time that it was not prepared for a war against France and England. But an after-us-the-deluge recklessness proved to be a successful type of diplomacy.“ Der Artikel ist neu abgedruckt als: *Niebuhr, R.*, Greek Tragedy and Modern Politics, Christianity and Power Politics, New York 1952, 95–105.

<sup>1559</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Which Way, Great Britain? Will it be France, or Germany? War or Peace?, in: *Current History* 45, 2 (1936), 35–39, 35: „Most probably the next test of strength will be some venture in Czechoslovakia in relation to the three-million German minority there. Vgl. auch *Niebuhr, R.*, The International Situation, in: *Radical Religion* 3, 4 (1938), 1–3, 1: „One need only to read Hitler’s ‚Mein Kampf‘, a plan of battle which he has followed religiously, to realize what his ultimate ambitions are and how little the alleged oppression of the Sudeten Germans is a real consideration in his present policies. Czecho-Slovakia must be destroyed at all costs.“

<sup>1560</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, The International Situation, in: *Radical Religion* 3, 3 (1938), 1–2, 2: „Obviously the whole of the European situation is dominated by German expansion on the one hand and by British acquiescence on the other.“ Insbesondere die Äußerungen der *London Times* in Bezug auf die deutsche Besetzung des Sudetenlandes zeugen für Niebuhr von jeglicher Realitätsferne. Vgl. *Niebuhr, R.*, The London Times and the Crisis, in: *Radical Religion* 4, 1 (1938), 29–32, 32:

Derlei Appeasement-Politik müsse unweigerlich zu einer „ultimate crisis“ und damit zu eben jenem Krieg führen, den man zu vermeiden bestrebt sei: „Germany is bound to regard every successful test of strength, not as an appeasement of her just grievances, but as a preliminary victory which encourages to a more ultimate conflict.“<sup>1561</sup> In diesem Sinne ist Niebuhrs Interpretation der zeitgenössischen Geschehnisse unter Bezugnahme auf die griechischen Tragödien zu verstehen: „Thus the modern tragedy unfolds itself. Like the characters of Greek drama, each nation helps to bring about ultimate disaster in its very effort to avoid it.“<sup>1562</sup> Die demokratischen Nationen seien nicht in der Lage, sich gegen die Machtgebärden faschistischer Regime zu wehren; sie ließen sich einschüchtern und verpassten somit den Zeitpunkt, zu welchem ein resolutes Eingreifen Schlimmeres verhindern könne. Das Münchner Abkommen vom September 1938 stellt für Niebuhr in dieser Hinsicht einen absoluten Tiefpunkt dar.<sup>1563</sup> Damit ist für ihn die Alternative zwischen einer faschistischen Vorherrschaft in Europa und Krieg unweigerlich gegeben. Während Niebuhr 1939 in Großbritannien an seiner zweiten Vorlesungsreihe arbeitet, beginnt am 1. September der Krieg in Europa. Er dokumentiert für *The Christian Century*: „As one who has been certain for years that this would be the consequence of ‚appeasement‘, I am no less shaken than those who had more hopes than I.“<sup>1564</sup>

Als Niebuhr 1940 die ersten Vorlesungen für den Druck von *Human Nature* bearbeitet, verschärft sich die internationale Situation mit den ungebremsten militärischen Erfolgen der Achsenmächte zusehends. In dem Moment, in dem US-amerikanische Unterstützung, insbesondere Großbritanniens, dringend nötig wird, wird diese innerhalb der US-amerikanischen Bevölkerung jedoch kontrovers diskutiert. Niebuhr spricht von einer „spiritual crisis“ angesichts der Notwendigkeit verstärkter Unterstützung bei gleichzeitig starken isolationistischen Strömungen.<sup>1565</sup> Über die Frage einer möglichen Intervention wird in Amerika intensiv debattiert, und sie spaltet die Nation im Ganzen wie die Kirchen im Besonderen.<sup>1566</sup> In diesen Kontext gehört auch der heftige und öffentlich geführte Streit

---

„[T]he only issue was whether Hitler would occupy Sudetenland in a gentlemanly fashion or would be rude about it.“

<sup>1561</sup> Niebuhr, R., Which Way, Great Britain?, 37.

<sup>1562</sup> Niebuhr, R., The International Situation, in: *Radical Religion* 3, 1 (1937), 2–3, 3. Zur Bedeutung der griechischen Tragödien und des Tragischen bei Niebuhr vgl. Kapitel 4.2.3.3.2 Tragik verstehen: Der Mensch unter der Sünde und 4.2.3.3.3 Mit der Tragik umgehen: Der christliche Weg über die Tragödie hinaus.

<sup>1563</sup> Vgl. Niebuhr, R., After Munich, in: *Radical Religion* 4, 1 (1938), 1–2.

<sup>1564</sup> Niebuhr, R., Leaves From the Notebook of a War-Bound American, in: *The Christian Century* 56, 43 (1939), 1298–1299, 1298.

<sup>1565</sup> Vgl. Niebuhr, R., America in the Hour of Decision, in: *Christianity and Society* 6, 3 (1941), 1–3, 1. Nur drei Jahre zuvor betonte Niebuhr noch, dass die Vereinigten Staaten noch vergleichsweise unberührt seien von der „spiritual crisis of Europe“. Vgl. Niebuhr, R., Introduction, „None Other Gods“, New York 1937, vii–ix, ix.

<sup>1566</sup> Vgl. Sittser, G. L., A Cautious Patriotism, 49.

zwischen Niebuhr und *The Christian Century*, insbesondere dessen Herausgeber Charles Clayton Morrison.<sup>1567</sup> Als Antwort auf isolationistische Tendenzen veröffentlicht Niebuhr nicht nur im Februar 1940 die Schrift *Why the Christian Church is Not Pacifist*, sondern ab Februar 1941 auch das Journal *Christianity and Crisis*.<sup>1568</sup> In dessen Eröffnungsheft wird die Stoßrichtung der Zeitschrift wie folgt wiedergegeben: „In the presence of *the Crisis* the editors of this journal feel that as Christian citizens the least they can do is to advocate a policy on the part of the government of the United States of giving those who fight for freedom all the aid that it is in our power as a nation to give.“<sup>1569</sup> In dieser Linie propagiert Niebuhr vor allem Gesetzgebungen, die verstärkte finanzielle und materielle Hilfe an Großbritannien ermöglichen. Dazu gehören der Widerruf des *Johnson Act*, die Unterstützung des *Lend-Lease Act* sowie – noch vor dem Angriff auf Pearl Harbor – den Widerruf des *Neutrality Act*.<sup>1570</sup> Aus pragmatischen Gründen, insbesondere aufgrund des großen Widerstands innerhalb der Bevölkerung und weil die USA nicht direkt bedroht sind, spricht Niebuhr sich jedoch noch gegen einen Kriegseintritt aus.<sup>1571</sup>

Allen Versuchen, den Krieg für imperialistische Interessen zu instrumentalisieren – beispielsweise Henry Luce's Vorstellung eines „American Century“ – stellt sich Niebuhr vehement entgegen, und gleichermaßen lehnt er die Überhöhung des Krieges zu einem „heiligen“ Krieg ab.<sup>1572</sup> Damit verbindet sich insbesondere nach dem US-amerikanischen Kriegseintritt die Betonung religiös motivierter Demut im Umgang mit dem politischen Gegner und als Gegengewicht zu Selbstgerech-

<sup>1567</sup> Vgl. Coffman, E. J., *The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline*, 111–144.

<sup>1568</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Why the Christian Church is Not Pacifist*.

<sup>1569</sup> Miller, F. P., *The Crisis*, 1 [Hervorhebung im Original]. Das von Francis Pickens Miller verfasste, unsignierte Editorial beansprucht, für den gesamten Herausgeberkreis zu sprechen.

<sup>1570</sup> Der *Johnson Act* von 1934 verbot es, Kredite an Länder zu erteilen, die ihre Kriegsschulden vom Ersten Weltkrieg noch nicht beglichen hatten, was zu diesem Zeitpunkt auch die Hilfe für Großbritannien betraf. Der sogenannte *Lend-Lease Act* wollte demgegenüber Großbritannien unterstützen, ohne zunächst Rückzahlungen zu fordern. Der *Neutrality Act*, mehrfach verlängert, schloss militärische Unterstützung von Ländern im Kriegszustand aus.

<sup>1571</sup> Vgl. Niebuhr, R., *American Neutrality*, in: *Christianity and Society* 5, 3 (1940), 5–7, 5: „We believe that we ought to stay out of the war because, just as in the world war, our vital interests are only ultimately and not immediately touched by a possible allied victory. This prevents the whole nation from feeling that coincidence of vital and ideal interests which alone prompts nations to enter such a horrible carnage with comparative unanimity. We could not enter the war without a vicious political controversy and without a considerable loss of democratic freedom, not because democratic freedom necessarily disappears in war (it has not disappeared in Britain) but because the dissident minority would be necessarily large and this would lead to an effort to create national unity by coercion.“

<sup>1572</sup> Vgl. Luce, H. R., *The American Century*, in: *Life* 10 (1941), 61–65. Zu Niebuhrs Kritik vgl. Niebuhr, R., *Editorial Notes*, in: *Christianity and Society* 6, 2 (1941), 7–8, 8: „This [sc. Henry Luce's standpoint] is an example of the wrong kind of interventionism, though the imperialistic motif in it is not primarily economic. It is spiritual. The basis for the whole program is American selfrighteousness.“ Vgl. auch Niebuhr, R., *Holy Wars*, in: *Christianity and Crisis* 1, 1 (1941), 2–3. Vgl. auch Niebuhr, R., *Human Destiny*, 124, Anm. 26.

tigkeit oder hegemonialen Bestrebungen.<sup>1573</sup> Der Angriff auf Pearl Harbor am 7. Dezember 1941 hat die im Vorfeld kontrovers geführte Debatte über einen Kriegseintritt zu einem raschen Ende geführt. Gerald Sitters Studie über die Stellung US-amerikanischer christlicher Kirchen zum Zweiten Weltkrieg macht deutlich, dass der generelle Konsens nun bei einem zurückhaltenden Patriotismus (cautious patriotism) liegt. Christinnen und Christen zeigen sich zwar bereit, Verantwortung zu übernehmen und schweren Herzens diesen Krieg zu führen; sie verweigern sich aber einer Kriegshysterie oder der ideologischen Aufladung des Krieges. Für ihre Zurückhaltung werden die Kirchen zuweilen von der säkularen Presse heftig attackiert.<sup>1574</sup> Frühzeitig betont Niebuhr, dass die Abwehr der Achsenmächte nur das negative Ziel sei, über das die positive Aufgabe der Ordnung der Nachkriegswelt nicht vergessen werden dürfe.<sup>1575</sup>

Die grundlegende Einsicht Niebuhrs in all diesen Jahren ist, dass eine Verteidigung der Demokratie leichter möglich gewesen wäre, wenn man frühzeitig resolut gehandelt hätte. Sowohl die europäischen Länder als auch die USA hätten diese Chance verpasst, und so fragt Niebuhr nach den zugrunde liegenden Ursachen. Er resümiert bereits im Frühjahr 1939 in „Some Reflections on the Retreat of Democracy“: „Perhaps, in other words, civilization is perishing because it had *inadequate spiritual foundations, an inadequate culture*. Its foes have the sense of power but no ideas. Its defenders have ideas, but they are inadequate.“<sup>1576</sup> In diesem Sinne ist *The Nature and Destiny of Man* als Antwort auf dieses Problem zu verstehen, als die Suche nach kulturellen Ressourcen, um „die demokratische Zivilisation“ verteidigen und erhalten zu können. So führt Niebuhr Großbritanniens – wenn auch verspätete – Resolution, Nazi-Deutschland Widerstand zu leisten, auf christliche Ressourcen zurück.<sup>1577</sup>

<sup>1573</sup> Vgl. u. a. Niebuhr, R., History (God) Has Overtaken Us, in: Christianity and Society 7, 1 (1941), 3–5 (neu abgedruckt in Niebuhr, R., History (God) Has Overtaken Us, in: D. B. Robertson (Hrsg.), Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr, Gloucester, Massachusetts 1976, 292–296); Niebuhr, R., Anglo-Saxon Destiny and Responsibility, in: Christianity and Crisis 3, 16 (1943), 2–4, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., Anglo-Saxon Destiny and Responsibility, in: D. B. Robertson (Hrsg.), Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr, Gloucester, Massachusetts 1976, 183–189; Niebuhr, R., The Christian Faith and the German Problem, in: The Student Movement 47, 1 (1944), 6–8. Vgl. auch Erwin, S. R., The Theological Vision of Niebuhr's Irony of American History, 73.

<sup>1574</sup> Vgl. Sittser, G. L., A Cautious Patriotism, 27–29.

<sup>1575</sup> Vgl. Niebuhr, R., Plans for World Organization, in: Christianity and Society 7, 3 (1942), 6–7; Niebuhr, R., The United Nations and World Organization, in: Christianity and Crisis 2, 24 (1943), 1–2.

<sup>1576</sup> Niebuhr, R., Some Reflections on the Retreat of Democracy, in: Radical Religion 4, 2 (1939), 5–8, 8 [Hervorhebung T. B.]. Vgl. hierzu die Ausführungen zu der in seiner Demokratieschrift vorgenommenen Differenzierung zwischen den „children of light“ und den „children of darkness“ Kapitel 4.3.2 Von den „Kindern der Finsternis“ lernen.

<sup>1577</sup> Niebuhr, R., Knowledge Is Not Enough, in: Christianity and Society 6, 3 (1941), 9–10, 10: „It is not without significance that the one democratic nation which has been able to meet the Nazi

*The Nature and Destiny of Man* präsentiert nun diejenigen zum Teil verlorenen Ressourcen des Christentums als wesentlichen Beitrag für die Lösung der gegenwärtigen Krise, die Niebuhr auf defizitäre Menschenbilder zurückführt: „The study is based upon the conviction that there are resources in the Christian faith for an understanding of human nature which have been lost in modern culture.“<sup>1578</sup> Doch geht er hierüber noch hinaus, wenn er selbstbewusst den Überlegenheitsanspruch des Christentums gegenüber allen modernen Alternativen postuliert:<sup>1579</sup> „The belief which informs these pages is that the Christian faith represents *deeper* sources of insight into the meaning of life and, therefore, also *greater* sources of power for the fulfillment of life than has been assumed in the main currents of modern culture.“<sup>1580</sup> Christinnen und Christen trügen dementsprechend eine besondere Verantwortung, da nur sie die tiefgründigen Ursachen und Gründe der aktuellen Krise verstehen könnten.<sup>1581</sup> So leuchtet es ein, dass in Niebuhrs Krisenrhetorik nun der iterative Krisenbegriff im Vordergrund steht. Niebuhr ruft erneut die medizinische Konnotation des Krisenbegriffs auf und betont, dass es noch nicht zu spät sei, nicht nur die Demokratie vor der konkreten Bedrohung zu bewahren und damit den akuten Krankheitszustand zu überwinden, sondern auch die tieferliegenden zivilisatorischen Ursachen, die latente Krankheit, die dem aktuellen Ausbruch vorausgeht, anzugehen.<sup>1582</sup>

Man könnte meinen, dass Niebuhr die in der Rückschau so dramatisch empfundene Zeit des Zweiten Weltkrieges mit apokalyptischen Motiven aufladen müsste, dass er diese Situation geradezu als finale Krise verstehen müsste. Das Gegenteil ist jedoch der Fall. Niebuhr glaubt zwar an ein Endgericht der Welt (a

---

terror with unbroken unity and with stubborn heroism, has been Britain. For the resources of a Christian civilization were less dissipated in Britain than in any other modern nation.“

<sup>1578</sup> Niebuhr, R., *Human Nature* [Ausgabe 1943], vii.

<sup>1579</sup> Vgl. zur Würdigung dieses Selbstbewusstseins von jüdischer Seite Kaplan, M. M., *What Is Man?* Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I–II, in: *The Reconstructionist* 10, 9 (1944), 9–13, 9. Niebuhr selbst sagt in seinen autobiografischen Äußerungen, dass es ihm um den Aufweis solcher Überlegenheit gegangen sei. Vgl. Niebuhr, R., *Intellectual Autobiography*, 9: „I was concerned to prove that modern versions of man’s nature and fate were at once very different from, and yet very similar to, interpretations found in classical idealism, and that the Biblical view of man was *superior* to both classical and modern views“ [Hervorhebung T. B.].

<sup>1580</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny* [Erstausgabe 1943], vii [Hervorhebung T. B.].

<sup>1581</sup> Vgl. Niebuhr, R., *America’s Last Chance*, in: *Christianity and Crisis* 1, 12 (1941), 1–2, 1: „In this historic hour when the fate of our civilization hangs by a slender thread, the responsibility of Christians is enormous. For they through faith understand something about the nature of the crisis. They through faith discern the true character of the forces that seek to dominate the world. It is their responsibility to rouse their sleeping comrades before it is too late.“

<sup>1582</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Fighting Chance for a Sick Society*, in: *The Nation* 152, 12 (1941), 357–360, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *Fighting Chance for a Sick Society*, in: E. Sifton (Hrsg.), Reinhold Niebuhr: *Major Works on Religion and Politics* (Library of America 263), New York 2015, 624–628.

crisis which cannot be resolved by any force within history itself),<sup>1583</sup> aber der Zweite Weltkrieg ist für ihn lediglich eine „total crisis“ westlicher Zivilisation.<sup>1584</sup> Sie ist eine besonders schlimme Krise, aber letztlich nur eine unter vielen. Diese Krise betrachtet Niebuhr spätestens mit Kriegsbeginn in Europa 1939 als „totalitäre“ Krise (totalitarian crisis), welche sowohl den Bereich der Zivilisation mit ihren politischen und wirtschaftlichen Systemen ins Wanken bringe als auch Kultur, Religion und Moral betreffe.<sup>1585</sup> Die „spiritual crisis“ im Bereich der Kultur wirke wiederum verstärkend auf die zivilisatorische Krise.<sup>1586</sup> Das wichtige Potenzial dieser bedrohlichen Situation liege nun aber darin, dass angesichts der faktischen Unzulänglichkeiten der bisherigen kulturellen Grundlagen die Bedeutung des Christentums erneut aufgewiesen werden könne. Von dieser konkreten Aufgabenstellung im Kontext der „totalitären Krise“ her nimmt *Human Nature* seinen Ausgangspunkt. Stärker als bisher nimmt die zeitgenössische Krise bei Niebuhr nun aber durchaus auch die theologische Färbung als göttliches Gericht an, wenn auch nicht als Endgericht. Niebuhr wird dies im Rahmen seiner geschichtstheologischen Überlegungen in *Human Destiny* herausstellen und daraufhin auslegen, was dies für das konkrete Handeln der menschlichen Akteure in der Geschichte bedeutet. Folglich richtet Niebuhr sein Werk auf die Verteidigung der Demokratie aus dem Geist der theologischen Anthropologie aus und beispielsweise nicht auf die intellektuelle Rechtfertigung theologischer Gehalte im Gespräch mit den Naturwissenschaften.<sup>1587</sup>

#### 4.2.3 Human Nature: Eine „realistische“ Sicht auf die Tragik des Menschseins

##### 4.2.3.1 Die Aufgabe: Synthese aus „Renaissance“ und „Reformation“

Niebuhr kommt der ihm gestellten Aufgabe so nach, dass er die Artikulation der seines Erachtens nun notwendigen „realistischen“ Anthropologie in einen groß angelegten Geschichtsnarrativ einspannt. Wesentliche Stationen sind dabei die Verbindung von antikem und biblischem Menschenbild in einer Synthese des mittelalterlichen Katholizismus sowie deren durch „Renaissance“ und „Reforma-

<sup>1583</sup> Niebuhr, R., *Europe's Catastrophe and the Christian Faith*, 40.

<sup>1584</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The International Situation*, in: *Radical Religion* 5, 1 (1940), 1–4, 1.

<sup>1585</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Europe's Catastrophe and the Christian Faith*, 7.

<sup>1586</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Europe's Catastrophe and the Christian Faith*, 10–11.

<sup>1587</sup> Interessanterweise begegnet die Feststellung und Thematisierung dieser Verzahnung von Niebuhrs theologischer Anthropologie mit seinen Gedanken zum Zustand der Demokratie in der Vielzahl der zeitgenössischen Rezensionen kaum. Eine der wenigen Ausnahmen bildet *Rougemont, D. de*, *The Evil in Man*. Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, in: *The Nation* 152, 12 (1941), 328–329, 328. Häufiger wird die fehlende Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften explizit kritisiert; vgl. *Rall, H. F.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, in: *Religion in Life* 10 (1941), 462–463, 462; *Calhoun, R. L.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, in: *The Journal of Religion* 21, 4 (1941), 473–480, 476; *Bower, W. C.*, *A Symposium on Reinhold Niebuhr's The Nature and Destiny of Man*, in: *Christendom* 6, 4 (1941), 580–582, 580.

tion“ herbeigeführter Zusammenbruch. Die gegenwärtigen Probleme werden auf diesen Zusammenbruch zurückgeführt, was nun aber nicht in die Sehnsucht nach der alten, sondern in die Suche nach einer neuen Synthese mündet. Durch diesen Narrativ verknüpft Niebuhr die beiden Bände *Human Nature* und *Human Destiny*, wobei man den ersten Band als Formulierung des Problems und der Aufgabenstellung, Band zwei sodann als Versuch einer Antwort lesen kann. Niebuhr geht es damit zunächst um eine kritische Analyse der menschlichen Situation in ihren Paradoxien, sodann aber um den produktiven Umgang mit diesen mithilfe christlicher Antworten. In diesem Sinne ist auch Niebuhrs in *Human Destiny* artikuliert Geschichtstheologie und die damit verbundene Christologie immer im Hinblick auf sein anthropologisch-ethisches Interesse zu verstehen: die Befähigung zum Umgang mit den Paradoxien des Menschseins.

Beide Bände, *Human Nature* und *Human Destiny*, sind demnach verknüpft durch die Analyse der speziellen Problematik der Moderne in anthropologischer Hinsicht und durch den Versuch einer Lösung. Niebuhr konstatiert, das alte Problem der menschlichen Frage nach sich selbst sei in der Moderne durch besondere kulturelle Entwicklungen verstärkt worden und führe zu einer Vielzahl sich widersprechender Menschenbilder, die sich allesamt als defizitär erwiesen. Aus diesem Grund nimmt eine ausgiebige Moderneanalyse etwa ein Drittel des ersten Bandes in Anspruch und eruiert eine in ihren Folgen ambivalente Entstehungsgeschichte der Moderne. Die Problematik der Moderne wird bis über das Ende der mittelalterlichen Synthese und bis in die Antike zurückverfolgt. Die gegenwärtige Problemlage ist damit letztlich eine, wenn auch unterschiedlich eingefärbte, Neuauflage eines alten Problems unter veränderten Vorzeichen. Was ist im Einzelnen hierunter zu verstehen?

In der mittelalterlichen Synthese seien die beiden grundsätzlich verschiedenen Zugänge zum Menschsein geeint worden, die nach ihrer Trennung auch in der Moderne in transformierter Weise weiterhin präsent seien. Es handele sich dabei einerseits um die Sichtweise „der“ klassischen griechisch-römischen Antike, andererseits um „die“ biblische Sichtweise.<sup>1588</sup> Die antike Sichtweise, unter die Niebuhr vornehmlich Platon, Aristoteles und mit Einschränkungen auch die Stoa rechnet, bildet seines Erachtens ihren Nexus darin, dass sie den Menschen grundsätzlich von seinen rationalen Fähigkeiten her verstehe und zu einem Dualismus im Blick auf das Menschsein führe.<sup>1589</sup> Dieser bilde sich aus der Vergöttlichung der Vernunft und der Abwertung des Körpers. Eine völlig andere antike Denkweise über den Menschen erblickt Niebuhr jedoch in den griechischen Tragödien, die der biblischen Sicht sehr nahe kämen, in der Moderne jedoch kaum eine Rolle spielt

<sup>1588</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 5.

<sup>1589</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 6–7. Das Denken Epikurs und Demokrits bewertet Niebuhr trotz deren Naturalismus als nicht weniger rationalistisch. Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 9. Gerade diese Form des „naturalistischen Rationalismus“ (naturalistic rationalism) sei in der Moderne besonders einflussreich geworden. Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 18.

hätten. Wir werden der Bedeutung der griechischen Tragödien und des Tragischen für Niebuhrs Anthropologie noch nachzugehen haben. Es gilt hier zunächst zu beachten, dass die griechischen Tragödien für Niebuhr gerade *nicht* zu dem grob skizzierten klassisch-antiken Menschenbild gerechnet werden.

Ebenso, wie Niebuhr verschiedene antike Denkrichtungen auf das skizzierte Menschenbild verdichtet, stellt er diesem im Singular das biblische beziehungsweise christliche Menschenbild gegenüber.<sup>1590</sup> Dieses unterscheidet sich vom klassisch-antiken dadurch, dass es den Menschen als von Gott geschaffen und, darin begründet, als untrennbare Einheit von Körper und Geist (body and spirit) verstehe. Es vermeide damit einseitige Werturteile von „gut“ und „böse“.<sup>1591</sup> Zugleich werde der Mensch primär in seiner Beziehung zu Gott verstanden, als Geschöpf, Gottebenbild und Sünder. Niebuhrs holzschnittartige Typisierungen sowohl der klassisch-antiken Gedankenwelt als auch der biblischen Überlieferung – gleiches ließe sich auch über Niebuhrs Moderneskizzen sagen – sind bereits bei zeitgenössischen Rezensenten auf erhebliche Kritik gestoßen.<sup>1592</sup> Mir scheint jedoch Dietz Langes Einschätzung zutreffend zu sein, dass diese Schematisierungen von vornherein nicht auf eine getreue Wiedergabe zielen, sondern einem apologetischen Zweck dienen, sie also von ihrer Funktion her verstanden werden müssen.<sup>1593</sup>

Die mittelalterliche Synthese dieser eigentlich widersprüchlichen Sichtweisen sieht Niebuhr in dem Werk Thomas von Aquins und dessen Zusammenführen von aristotelischem und augustinischem Denken verkörpert.<sup>1594</sup> Unter dem gemeinsamen Druck des unterschiedlich motivierten Protestes sowohl der „Renaissance“ als auch der „Reformation“ sei diese Synthese zusammengebrochen und habe die ehemals geeinten Aspekte wieder voneinander getrennt:<sup>1595</sup> „In the disso-

<sup>1590</sup> Vgl. zu dieser Problematik Calhoun, R. L., Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, 476.

<sup>1591</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 7, 12.

<sup>1592</sup> Die vernichtendste und wohl bekannteste Kritik ist die von Robert Calhoun. Dieser würdigt zwar Niebuhrs eigene Positionierung, doch sobald sich Niebuhr auf andere Denker beziehe, werde er diesen nicht gerecht und neige zu übertriebenen Generalisierungen. Calhoun, R. L., Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, 475. Auch Paul Tillich stand vor allem dem ersten Kapitel von *Human Nature* mit seinen historischen Ausführungen kritisch gegenüber. Vgl. Tillich, P., Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, in: *Christianity and Society* 6, 2 (1941), 34–37, 34.

<sup>1593</sup> Vgl. Lange, D., *Christlicher Glaube und soziale Probleme*, 90. Lange hebt zudem hervor, dass Niebuhr trotz seines Vorgehens „einen guten Blick für das Typische seiner Zeit trotz aller Vereinfachungen“ zeige.

<sup>1594</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 5.

<sup>1595</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 299. Vgl. zu diesem unterschiedlich motivierten Protest Niebuhr, R., *Human Nature*, 152, wo Niebuhr betont, dass die „Renaissance“ sich allgemein auf die Freiheit von Einschränkungen des Menschen in der Gesellschaft beziehe, wohingegen es der „Reformation“ bei Freiheit vor allem um „the right and the ability of each soul to appropriate the grace of God by faith without the interposition of any restrictive institution of grace“ gegangen sei.

lution of the synthesis, the Renaissance distilled the classical elements out of the synthesis and the Reformation sought to free the Biblical from the classical elements.<sup>1596</sup> Damit stehe die Moderne im Kern wieder vor dem gleichen Problem, das die mittelalterliche Kirche nur ungenügend zu lösen vermocht habe.

Niebuhr wäre falsch verstanden, wenn man meinen würde, dass er die mittelalterliche Lösung reaktualisieren wolle. Das vorreformatorische Amalgam habe schließlich unter anderem die volle Entfaltung der christlichen Individualität verhindert, den Ernst menschlicher Sünde und die Tragik menschlicher Geschichte nicht verstanden und dadurch beispielsweise die Relativität der sichtbaren Kirche verkannt.<sup>1597</sup> „Renaissance“ und „Antike“ (ausgenommen die griechischen Tragödien) stehen für Niebuhr sinnbildlich für den Versuch, den Menschen aus sich heraus verstehen zu wollen, wobei die Paradoxie des Menschseins dabei immer einseitig aufgelöst werde. Was sonst von Niebuhr als die Naivität des Liberalismus gebrandmarkt wird, hat dementsprechend in „Antike“ und „Renaissance“ seine Vorformen. Demgegenüber verkörpern „Reformation“ und „Bibel“ für ihn den dezidiert theologischen Versuch, der Paradoxie des Menschseins beizukommen. Will Niebuhr auch keine Rückkehr zur alten Synthese, so will er genauso wenig ein beziehungsloses Nebeneinander von „Renaissance“ und „Reformation“ akzeptieren, da in beiden Protestbewegungen jeweils wichtige Einsichten über das Menschsein gewonnen worden seien, die die Einseitigkeiten der jeweils anderen Position korrigieren könnten.

*Human Nature* skizziert zunächst diesen von Niebuhr konstruierten Geschichtsnarrativ in nuce und stellt die Frage, weshalb sich seit dem Zusammenbruch der Synthese zwar zwei Sichtweisen gegenüberstünden, die biblisch-reformatorische in der Moderne aber kaum Wirkung habe entfalten können.<sup>1598</sup> Die Antwort hierauf sowie die Antwort auf die Frage, ob es überhaupt möglich sei

<sup>1596</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 5.

<sup>1597</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 59, 148, 201. Weiterhin kritisiert Niebuhr sowohl an der mittelalterlichen Kirche als auch am modernen römischen Katholizismus (sein undifferenzierter Sprachgebrauch verwischt die Grenze zwischen beiden), dass dessen Naturrecht zu schnell in eine rigide Kasuistik ver falle; vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 220–221. Niebuhr würdigt den Versuch, eine Balance zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit zu bewahren, allerdings würden im römischen Katholizismus die Grenzen menschlichen Handelns allzu genau bestimmt. Die Leistung christlichen Glaubens sieht Niebuhr jedoch gerade in dem Offenhalten dieser Frage. Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 117–118. Die Unterordnung der Rechtfertigung des Menschen unter die Heiligung des Lebens habe zu einer Selbstrechtfertigung geführt. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 131, 135. Letztlich sei daher das Paradox der Gnade mit ihrem rechtfertigenden und befähigendem Aspekt nicht verstanden worden. Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 143. Die römisch-katholische Anthropologie wird als semi-pelagianisch von Niebuhr abgelehnt. Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 248. Das Fehlen des *simul iustus et peccator* führe zu einer defizitären Ekklesiologie. Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 143–144. Niebuhr kritisiert den römischen Katholizismus als autoritär und grundlegend intolerant. Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 208, 220. So gelangt Niebuhr zu dem abschließenden Fazit, dass der Katholizismus eine insgesamt defizitäre Synthese gebildet habe. Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 274.

<sup>1598</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 149.

eine neue übergreifende Synthese zu entwickeln, wird Niebuhr erst in *Human Destiny* geben. Durch diese Konstellation wird sowohl die im ersten Band ausgebreitete theologische Anthropologie geschichtsphilosophisch eingespannt als auch die Geschichtstheologie im Folgeband auf die Anthropologie aufgebaut.

Niebuhr nutzt die Begriffe „Renaissance“ und „Reformation“, wie wir bereits gesehen haben, typologisch, ohne dabei den hiermit verbundenen vielfältigen Phänomenen und Erscheinungsformen Rechnung zu tragen (oder tragen zu wollen). Die „Renaissance“ habe die unendlichen Potenziale des Menschen betont und diese allein mit Fortschrittsdenken verbunden, wohingegen die reformatorische Sündenlehre dazu geführt habe, dass im Blick auf das göttliche Gericht jegliche historisch notwendigen Unterscheidungen verblasst seien.<sup>1599</sup> Niebuhr aber will nun gerade die Befähigung durch den christlichen Glauben zu diesen relativen Abwägungen hervorheben.<sup>1600</sup> In beiden Stoßrichtungen seien demnach Komplexitäten des menschlichen Lebens verstanden worden, die über die mittelalterliche Lösung produktiv hinausgingen; gleichzeitig stünden sich ihre Entdeckungen aber in der Folge unvermittelt gegenüber. Dies und die Dominanz des Denkens der „Renaissance“ – die „reformatorischen“ Einsichten hätten sich nur in „Nebenflüssen“ (backwaters) halten können – seien die Gründe für die Verwirrungen (confusions) moderner Kultur.<sup>1601</sup> Damit schließt sich der Kreis jenes Argumentationsganges in *Human Nature*, welcher mit der thetischen Behauptung beginnt, dass gerade die anthropologischen Defizite moderner Kultur in ihrer Pluralität, im faktischen Verlust des Individuums und in ihrem Optimismus lägen – eben jene Aspekte, welche zur Orientierungslosigkeit und zu unangemessenen Strategien im Umgang mit den Gefahren für die Demokratie führen würden.<sup>1602</sup>

In diesem Zustand der Orientierungslosigkeit entdeckt Niebuhr bereits die erneute Relevanz der reformatorischen Einsichten, wenngleich es ihm nun nicht darum geht, die „Reformation“ als einfache Antwort gegenüber den Defiziten der „Renaissance“ in Stellung zu bringen. Niebuhr würdigt an den Reformatoren deren anthropologischen Realismus, kritisiert sie allerdings für ihre politische Ethik, wie wir an anderen Stellen bereits gesehen haben. Demgegenüber sucht Niebuhr dasjenige zu einen, was er als den wahren Kern der beiden konkurrierenden Strömungen ausfindig macht, die jeweiligen Fehler zu vermeiden und damit eine neue Synthese zu bilden.<sup>1603</sup> Die Bedeutung dieser Fragestellung sowohl für *Human Nature* als auch den Zusammenhang mit *Human Destiny* wird auf der formalen

<sup>1599</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 299–300.

<sup>1600</sup> Vgl. Niebuhr, R., *An Open Letter*, in: *Christianity and Society* 5, 3 (1940), 30–33, 30: „All human controversies are controversies between self-righteous sinners. But this does not absolve us of the necessity of seeking for the truth between contrasting claims, just as the sinfulness of all nations does not obviate the necessity of making discriminate judgments between their positions.“

<sup>1601</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 300.

<sup>1602</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 5, 18.

<sup>1603</sup> Bereits den liberalen Protestantismus bewertet Niebuhr als erfolglosen Versuch einer neuen Synthese; vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 5.

Ebene schon dadurch unterstrichen, dass die Frage auch am Ende des ersten Bandes als Rahmen wiederkehrt: „In how far and by what means it may be possible to bring Renaissance and Reformation insights about human nature into terms of fruitful interrelation is one of the primary problems to which we will address ourselves in the second volume of this treatise.“<sup>1604</sup> Es ist deutlich, dass für Niebuhr allein diese theologisch-anthropologische Synthese eine geeignete Grundlage für die Lösung der von ihm benannten Probleme bieten kann.

Nachdem wir das kulturelle Orientierungsinteresse in der Suche nach einer neuen Synthese hervorgehoben haben, stellt sich die Frage, warum Niebuhr sich der Beantwortung erst im zweiten Band zuwendet und wie er seine Argumentation strukturiert. Im Blick auf *Human Nature* wird deutlich, dass Niebuhr die Problematik in eine groß angelegte Modernedeutung und die darauf folgende Explikation „der“ biblischen Lehre vom Menschen einbettet. Die zehn Kapitel von *Human Nature* lassen sich dementsprechend formal so aufteilen, dass Niebuhr im ersten Kapitel („Man as a Problem to Himself“) als Problemstellung die verstärkte Rätselhaftigkeit menschlichen Lebens in der Moderne benennt. In den folgenden drei Kapiteln (Kapitel 2 „The Problem of Vitality and Form in Human Nature“, Kapitel 3 „Individuality in Modern Culture“, Kapitel 4 „The Easy Conscience of Modern Man“) bietet Niebuhr eine ausführliche Moderneanalyse dar, um die Ursachen dieser Problematik aufzuspüren. Das fünfte Kapitel („The Relevance of the Christian View of Man“) postuliert als Schaltstelle des Buches, dass angesichts dieser modernen Situation „die“ christliche Anthropologie eine bedeutsame Antwort biete. Es leitet zugleich über zur in den letzten fünf Kapiteln anhand der klassischen dogmatischen Themen ausgeführten theologischen Anthropologie (Kapitel 6 „Man as Image of God and as Creature“, Kapitel 7 „Man as Sinner“, Kapitel 8 „Man as Sinner (Continued)“, Kapitel 9 „Original Sin and Man’s Responsibility“, Kapitel 10 „Justitia Originalis“). Wir werden diesen Hauptlinien der Argumentation folgen, um zu sehen, wie Niebuhr es schafft, eine auf die Sündenlehre konzentrierte theologische Anthropologie als Antwort auf die Probleme der Moderne zu positionieren.

#### 4.2.3.2 Die Defizite moderner Anthropologien

Niebuhr beginnt sein Buch mit dem Postulat: „Man has always been his own most vexing problem.“<sup>1605</sup> In der Suche nach einer Lösung für dieses Problem zeige sich jedoch, dass sich jegliche Antwortversuche unweigerlich in Widersprüche verstrickten, da sie dem Paradox menschlichen Seins, sowohl „child of nature“ als

<sup>1604</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 300 [Hervorhebung T. B.]. Bereits im Oktober 1937 würdigt Niebuhr im Blick auf Nikolai Berdyaev diesen Ansatz, das jeweils Bewahrenswerte aus unterschiedlichen Theorien zusammenzufügen: „In his effort to construct a total view of human nature he sought to discover the element of truth in each of the conflicting theories.“ Niebuhr, R., *Viewing Human Nature*, 18.

<sup>1605</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 1.

auch „a spirit who stands outside of nature“ zu sein, nicht gerecht würden.<sup>1606</sup> Diese den Menschen seit jeher begleitende Problematik habe sich in der Moderne verstärkt, und Niebuhr bringt dagegen die Leistung christlicher Anthropologie in Stellung. Nur sie sei sich bewusst, dass der Mensch sich aus sich selbst heraus überhaupt nicht in Gänze verstehen könne, sondern dass er von Gott her verstanden werden müsse.<sup>1607</sup> Dieser Ansatz und Niebuhrs Rede von der Widersprüchlichkeit menschlichen Seins erinnert nicht zufällig an die nur wenige Jahre zuvor von Emil Brunner veröffentlichte theologische Anthropologie *Der Mensch im Widerspruch*, die Niebuhr während seiner Vorbereitungen auf die Gifford Lectures heranzieht und die ihn beeindruckt.<sup>1608</sup> Auch Brunner geht von einem „Mißverständnis‘ des Menschen über sich selbst“<sup>1609</sup> aus, von der Notwendigkeit, sich mit alternativen Sichtweisen kritisch auseinanderzusetzen und der Beobachtung, dass man zu seiner Zeit noch weiter von einer Antwort entfernt sei als je zuvor.<sup>1610</sup> In gleicher Manier betont Niebuhr: „It is not unfair to affirm that modern culture, that is, our culture since the Renaissance, is to be credited with the greatest advances in the understanding of nature and with the greatest confusion in the understanding of man.“<sup>1611</sup>

Niebuhrs Modernediagnose rückt diese beobachteten Widersprüchlichkeiten in den Vordergrund. Zunächst betrachtet er, wie der Zusammenhang von Natürlichkeit und Freiheit, Geschöpflichkeit und Kreativität oder – in Niebuhrs Sprache – von Vitalität und Form (vitality and form) bearbeitet worden sei. Dabei gelangt er zu der Feststellung, dass die modernen „metaphysischen Theorien“ (metaphysical theories) immer nur einen einzelnen Aspekt zum Ausgangspunkt ihrer Interpretation genommen hätten, sodass sich am Ende Halbwahrheiten einander gegenüberstünden.<sup>1612</sup> „The history of modern culture is, as we have noted, the story of a running debate between those who interpret man as reason and those who seek to explain him in terms of his relation to nature.“<sup>1613</sup> Die gegenwärtige Situa-

<sup>1606</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 3–4.

<sup>1607</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 13.

<sup>1608</sup> Vgl. Niebuhr, R., Brief an Emil Brunner, 10. März 1938: „I have been wanting to write to you for some time to tell you how much I appreciated your book *Der Mensch im Widerspruch* [sic!]. It is in every respect a profound and scholarly work that throws needed light on many questions of Christian anthropology that seem to me never to have been considered before. I have studied the book with mingled feelings, partly because I learned so much from it and partly because it took the wind out of my sails as it dealt with some matters like the historicity of ‘the fall’ for instance, which I had expected to deal with in the Gifford Lectures on which I am working. You have made really a great contribution in this book.“ Auch Dietz Lange erkennt durchaus Einflüsse von Brunners Anthropologie an. Vgl. Lange, D., *Christlicher Glaube und soziale Probleme*, 89, Anm. 1.

<sup>1609</sup> Brunner, E., *Der Mensch im Widerspruch*. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Zürich 1965, 17.

<sup>1610</sup> Vgl. Brunner, E., *Der Mensch im Widerspruch*, 33.

<sup>1611</sup> Niebuhr, R., Human Nature, 4–5.

<sup>1612</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 27–28.

<sup>1613</sup> Niebuhr, R., Human Nature, 33.

tion führt Niebuhr auf die „Revolte“ (rebellion) des modernen Naturalismus – in Gestalt von Romantik, Marxismus und Psychoanalyse – gegenüber den Einseitigkeiten des Rationalismus zurück.<sup>1614</sup> Dabei rekurriert er auf den vielgestaltigen Versuch der Wiederbetonung oder gar das Postulat der Dominanz der vitalen Seite des Lebens, seiner Impulse und Gefühle gegenüber der Vernunft sowie deren einheitsstiftendes Potenzial: „[T]he unities and forms of nature are emphasized against the disintegrating and divisive tendencies of conscious reason.“<sup>1615</sup> Den Faschismus leitet Niebuhr letztlich aus den Entwicklungen der Romantik ab; in der politischen Realität ähnelten sich seines Erachtens Kommunismus und Faschismus, weil beide „the paradoxical relation of the creative and the destructive forces in human life“ nicht verstünden.<sup>1616</sup>

Ein weiteres spezifisch modernes Problem sei die Hochschätzung des Individuums im Gegenüber zur faktischen Negation der Individualität: „What is important for us is that both the idea and the fact of individuality achieve their highest development in the Christian religion and that modern culture, beginning with the Renaissance, seeks to raise the idea of individuality beyond the limits set for it in the Christian faith by the law of love on the one hand and by the idea of the creatureliness of man on the other; and ends by losing the idea and the fact altogether.“<sup>1617</sup> Das nicht verstandene Paradox von Vitalität und Form zeigt für Niebuhr hier seine Wirkung, denn Individualität gründe sich sowohl auf die Partikularität des einzelnen Körpers als auch auf die Freiheit des Geistes in ihrer Zusammengehörigkeit.<sup>1618</sup> Kulturell werde das Individuum in modernen naturalistischen Philosophien aufgelöst, wo den Einzelnen kaum ein Wert beigemessen werde.<sup>1619</sup> Doch auch im Idealismus werde das Individuum zerstört, „sacrificed to the rational universal conceived in either political or trans-historical terms“.<sup>1620</sup> Der vermeintliche Ausweg aus dem Dilemma, den die Romantik gefunden zu haben meinte, habe zur Auflösung des Individuums im „collective individual“, in der Nation oder „Rasse“ geführt.<sup>1621</sup> Hinzu komme die zivilisatorische Bedrohung des Individuums in einer unpersönlichen industriellen Welt.<sup>1622</sup>

Zuletzt befasst sich Niebuhr noch mit dem reinen Gewissen (easy conscience), das alle modernen Anthropologien teilen würden, unabhängig davon, ob sie in Bezug auf die Möglichkeiten des Menschen vorwiegend optimistisch oder pessimistisch ausgerichtet seien. Paul Tillich sieht nicht zu Unrecht in diesem Kapitel über „The Easy Conscience of Modern Man“ „[t]he main battle against the mod-

<sup>1614</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Nature*, 33, 49.

<sup>1615</sup> *Niebuhr*, R., *Human Nature*, 37; vgl. 33–37.

<sup>1616</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Nature*, 20, 51.

<sup>1617</sup> *Niebuhr*, R., *Human Nature*, 57.

<sup>1618</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Nature*, 54–55.

<sup>1619</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Nature*, 70.

<sup>1620</sup> *Niebuhr*, R., *Human Nature*, 80.

<sup>1621</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Nature*, 83, 85.

<sup>1622</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Nature*, 66.

ern mind“.<sup>1623</sup> Dieser moderne Geist hat Niebuhr zufolge wegen seines trügerischen Sicherheitsgefühls und dominanten Optimismus keinen Zugang zum „Christian drama of salvation“.<sup>1624</sup> Das Böse werde nicht dem eigenen Verantwortungsbereich zugerechnet, sondern bleibe dem Menschen äußerlich; der moderne Geist übersehe die mögliche Perversion der als ausschließlich „gut“ bewerteten Vernunft.<sup>1625</sup> Die bereits in *Moral Man and Immoral Society* ausgeführte Kritik an John Dewey kommt hier erneut zum Tragen.<sup>1626</sup> Selbst eine ansonsten sehr kritische Rezension von Niebuhrs Buch gibt ihm Recht in seiner Kritik an den „Deweyites [...] assuming naively that they are going to teach democracy to Europeans and the Japanese.“<sup>1627</sup>

Der Durchgang durch diese drei von Niebuhr herausgestellten anthropologischen Aspekte der Moderne – ihre widersprüchlichen Theorien, der faktische Verlust des Individuums sowie ihr Optimismus – dient dem Aufweis ihrer Unfähigkeit, die darin enthaltene Frage in Gänze zu klären. Dies wird bewertet als „the most telling negative proof of the Biblical faith.“<sup>1628</sup> „Man is thus in the position of being unable to comprehend himself in his full stature of freedom without a principle of comprehension which is beyond his comprehension.“<sup>1629</sup> Damit hat sich gezeigt, dass Niebuhrs Moderneanalyse funktionalisiert wird, um nun die Bedürftigkeit nach den Ressourcen des Christentums, insbesondere in der Anthropologie, aufzuweisen und deren konkrete Relevanz darzustellen.

#### 4.2.3.3 Die Ressourcen christlicher Anthropologie

##### 4.2.3.3.1 Überblick über die anthropologische Argumentation

Um die Bedeutung des Christentums herausstellen zu können, beschäftigt sich Niebuhr im Kapitel „The Relevance of the Christian View of Man“ mit der Frage nach der Offenbarung und ihrer Zugänglichkeit.<sup>1630</sup> Dabei betont Niebuhr, dass es durchaus „Anknüpfungspunkte“ in der allgemeinen, jedem Menschen zukom-

<sup>1623</sup> Tillich, P., Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, 36.

<sup>1624</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 94. Auch der in der Moderne präsen- te pessimistische Unterton ändere nichts daran, dass der Hauptstrom optimistisch sei. Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 121.

<sup>1625</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 120.

<sup>1626</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 110–111. Zu Niebuhrs Auseinandersetzung mit Dewey vgl. Kapitel 3.3.2.3 Der Vernunftoptimismus säkularer Liberaler: Niebuhrs Kritik an John Dewey sowie Kapitel 4.3.3 Exkurs: Niebuhrs Demokratietheorie als Gegenentwurf zu John Dewey.

<sup>1627</sup> Bluett, J., S. J./Ryan, E. A., S. J., Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* Volume I–II, in: *Theological Studies* 5, 1 (1944), 76–85, 80.

<sup>1628</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 131.

<sup>1629</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 125.

<sup>1630</sup> Ebenso wie Niebuhr in *An Interpretation of Christian Ethics* an der zentralen Schaltstelle seines Buches das Kapitel „The Relevance of an Impossible Ethical Ideal“ zwischen seinen ethischen Grundlagen und der konkreten Anwendung auf sozialetische Bereiche positioniert, ist auch dieses Kapitel in *Human Nature* an einer solchen Schaltstelle platziert, zwischen der Modernediagnose und der folgenden Entfaltung der theologischen Anthropologie.

menden Erfahrung einer „reality beyond themselves“ gebe. „The experience of God is not so much a separate experience, as an overtone implied in all experience.“<sup>1631</sup> Mit dieser Naturoffenbarung beziehungsweise „general revelation“ bezeichnet Niebuhr nicht nur in Anlehnung an Schleiermacher das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl (unqualified dependence), sondern auch „the sense of being seen, commanded, judged and known from beyond“, was er mit dem Konzept des Gewissens zusammenführt.<sup>1632</sup> Die Schrift *interpretiere* nun diese allgemeine Erfahrung, sich verpflichtet und entsprechend auch gerichtet zu wissen, als das Gott-Mensch-Verhältnis. In zirkulärer Weise validiert sich für Niebuhr die christliche Hypothese an der Erfahrung als adäquater Interpretationsmodus:

*The significance of the Biblical interpretation of conscience lies precisely in this, that a universal human experience, the sense of being commanded, placed under obligation and judged is interpreted as a relation between God and man in which it is God who makes demands and judgments upon man. Such an interpretation of a common experience is not possible without the presuppositions of the Biblical faith. But once accepted the assumption proves to be the only basis of a correct analysis of all the factors involved in the experience; for it is a fact that man is judged and yet there is no vantage point in his own life, sufficiently transcendent, from which the judgment can take place.*<sup>1633</sup>

Darüber hinaus bedürfe es aber noch einer gesonderten Offenbarung, wie Niebuhr in Anklang an Martin Bubers Ich-Du-Philosophie hervorhebt, da Gott sich, um ihn in Gänze erkennen zu können, analog zur Tiefe der menschlichen Person selbst offenbaren müsse.<sup>1634</sup> Nur das biblische Gottesverständnis des Schöpfers, Richters und Erlösers werde dem menschlichen Abhängigkeitsgefühl, der Erfahrung des Gerichtetwerdens und der entsprechenden Sehnsucht nach Vergebung gerecht.<sup>1635</sup> Gott als Schöpfer und Richter sei durch eine universale Offenbarung allen zugänglich, nicht aber die Vergewisserung über die göttliche Gnade: „The assurance of faith that the nature and character of God are such that He has resources of love and redemption transcending His judgments, is not something which may be known in terms of ‚general‘ revelation. It is the most distinctive content of special revelation.“<sup>1636</sup> Wir haben in unseren Ausführungen

<sup>1631</sup> Niebuhr, R., Human Nature, 127.

<sup>1632</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 128.

<sup>1633</sup> Niebuhr, R., Human Nature, 129.

<sup>1634</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 130. Niebuhr bezieht sich in diesem Kapitel auf Martin Bubers *Königtum Gottes* in der deutschen Ausgabe und auf dessen Buch *Ich und Du* in englischer Übersetzung. Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 133, 294, Anm. 10. Stanley Hauerwas streitet – meines Erachtens zu Unrecht – das Vorhandensein der Idee einer selbstständigen Offenbarung Gottes und dessen unabhängigen Seins bei Niebuhr ab, wenn er sagt, „the revelation that is required for us to know Niebuhr’s god is but a reflection of ourselves“. Niebuhr folge darin William James, der Gott allein als Korrelat zu einem menschlichen Bedürfnis sehe. Hauerwas, S., *With the Grain of the Universe*, 122.

<sup>1635</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 131–132.

<sup>1636</sup> Niebuhr, R., Human Nature, 143.

zum prophetischen Christentum bereits gesehen, dass es gerade diese Gnadenzusage ist, die Jesus Christus gegenüber den Propheten für Niebuhr auszeichnet.

Die übrigen Kapitel von *Human Nature* entfalten sodann eine biblisch-christliche Anthropologie anhand der Themen Gottebenbildlichkeit, Schöpfung, Sünde und Ursprungsgerechtigkeit. Diese wurden, wenn sie überhaupt zur Sprache kamen, in Niebuhrs vorangegangenen Werken lediglich angerissen. Zu Recht betont der jüdische Philosoph Mordecai Kaplan, dass Niebuhr hier nicht eine allein christliche, sondern eine jüdisch-christliche Interpretation darbietet.<sup>1637</sup> Niebuhr expliziert zunächst die Schöpfungslehre und Gottebenbildlichkeit (Kapitel 6 „Man as Image of God and as Creature“). Die Gottebenbildlichkeit bezeichnet für Niebuhr die Fähigkeit des menschlichen Geistes (spirit) zur Selbsttranszendenz, die mehr als die Ratio beinhaltet und die Gott-Mensch-Beziehung betrifft. Mit Augustin betont Niebuhr: „[T]he power of transcendence places him so much outside of everything else that he can find a home only in God“.<sup>1638</sup> In der Moderne hätten an diese profunde Analyse allein die Arbeiten von Martin Heidegger und Max Scheler herangereicht.<sup>1639</sup>

Dass Niebuhr drei Kapitel darauf verwendet, die Sündenlehre zu elaborieren, und dass er auch der Erbsünde zentralen Raum gibt, dient der Reaktualisierung einer vermeintlich irrelevant gewordenen Interpretation. So hebt auch der englische Schriftsteller W. H. Auden seinerzeit in Reaktion auf Niebuhrs Werk hervor: „No Christian doctrine is more unwelcome to the modern liberal than the doctrine of Original Sin.“<sup>1640</sup> Trotz Niebuhrs Neuauslegung der Lehre, einschließlich der Ablehnung der Historizität des Sündenfalles, werde sie, so Niebuhr, nie vollkommen rational erscheinen, denn sie spreche eine Wahrheit aus, welche in den Grenzen der menschlichen Logik keinen Raum finde: „Loyalty to all the facts may require a provisional defiance of logic, lest complexity in the facts of experience be denied for the sake of a premature logical consistency.“<sup>1641</sup> Dies stellt für

<sup>1637</sup> Vgl. Kaplan, M. M., *What Is Man?*, 12. Kaplan nimmt hiervon allein die Erbsündenlehre aus, alle anderen Aspekte würden jedoch in gleichem Maße auch in der jüdischen Tradition betont. Diese Einschätzung liegt sicher auch darin begründet, dass Niebuhr sich vor allem in *Human Nature* etwa zu gleichen Teilen sowohl auf das Alte als auch auf das Neue Testament stützt, wobei herausragende Bedeutung sowohl dem Buch Jesaja als auch dem Römerbrief zukommt.

<sup>1638</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 156.

<sup>1639</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 161–162. Niebuhr bezieht sich hierbei auf die jeweils deutschen Ausgaben von Heideggers *Sein und Zeit* und Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

<sup>1640</sup> Auden, W. H., *The Means of Grace*. Rez. *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, in: *The New Republic* 104, 22 (1941), 765–766, 766.

<sup>1641</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 263. Solcherlei Aussagen bringen Niebuhr bei einigen Zeitgenossen den Ruf ein, irrational und inkonsistent zu sein. Vgl. *Vlastos, G.*, Sin and Anxiety in Niebuhr's Religion. Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, in: *The Christian Century* 58, 40 (1941), 1202–1204, 1204; *Bluett, J., S. J. and Ryan, E. A., S. J.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* Volume I–II, 77. Vgl. zur Kritik Sidney Hooks gegenüber Niebuhrs Dialektik *Hook, S.*, Social Change and Original Sin. Answer to Niebuhr, in: *The New Leader* 24, 43 (1941), 7–8, 8: „Called by its right name, a ‚dialectical truth‘, whether it be in the theology of dialectical materialism or in the mystery of dialectical theology, is always a wilful

Niebuhr die Leistung der mythischen Überlieferung prophetischer Religion dar, wie wir an anderer Stelle bereits herausgestellt haben. Wir werden uns insbesondere dem Zusammenhang von Sünde und *imago Dei* sogleich zuwenden. An dieser Stelle soll der Vollständigkeit halber in der Darstellung von Niebuhrs Argumentation noch konturiert werden, dass er sich zunächst mit der Sünde des Individuums und hernach mit der Sünde in Gruppen auseinandersetzt.<sup>1642</sup> Zudem versteht Niebuhr Sünde nicht allein als religiöse Kategorie, als Rebellion gegen die eigene Kreatürlichkeit und damit gegen den Schöpfer, sondern zugleich in moralischer Hinsicht mit ihren Auswirkungen auf die Mitmenschen.

Niebuhr beschließt *Human Nature* mit einer Neuauslegung der Ursprungsgerechtigkeit im Kapitel „*Justitia Originalis*“. Ebenso, wie der Sündenfall nicht als einmaliger historischer Zeitpunkt verstanden wird, so interpretiert Niebuhr auch die Ursprungsgerechtigkeit nicht als ein goldenes Zeitalter, sondern als ein dem Menschen präsenes Wissen um das Ideal. Dies ist das Liebesideal, das sich entsprechend der Freiheit des menschlichen Geistes nie mit einmal gefundenen Regelungen des menschlichen Miteinanders zufrieden geben kann.<sup>1643</sup> Niebuhr nennt dies „a vision of health which even a sick man may envisage, as the original righteousness which man does not possess but which he knows he ought to possess, since the contradiction in which he stands, and the consequent compulsion and submission in his relations to God, the neighbour and himself, are obviously not an ideal state of health.“<sup>1644</sup> Dies mündet in die Frage, ob es jemals einen Zeitpunkt in der Geschichte geben könne, zu dem das Ideal verwirklicht werden könne, sei es aus eigener Kraft oder mithilfe göttlicher Gnade. Niebuhr verneint letztlich diese Frage. Seine komplexe Antwort betont einerseits durch die Verbindung von Erbsündenlehre und Tragik das Unhintergehbare der Sünde, die Bedeutung der Rechtfertigungslehre und die Angewiesenheit auf die göttliche Gnade, die den Umgang mit jener tragischen Existenz ermöglichen soll. Andererseits verbleibt bei ihm das menschliche Leben in einer gewissen Unruhe, da die Gnade nie als Besitz reklamiert werden könne: „it is a having and not having“.<sup>1645</sup> Diese Aspekte der Versöhnungs- und Gnadenlehre entfaltet Niebuhr besonders im zweiten Band, sodass auch in dieser Hinsicht beide Bände wieder als Einheit wahrzunehmen sind.

Es bietet sich an, an dieser Stelle die Auslegung von Niebuhrs Sündenlehre vorzunehmen, insbesondere sein Verständnis der Unausweichlichkeit der Sünde und die Beziehung zu seiner Sicht auf das Tragische und die griechische Tragödie,

---

expression of obscurantism which converts man's logical incoherence into evidence that this is as near the universe can come to making sense.“

<sup>1642</sup> Die Ausführungen zur Sünde im Fokus auf das Individuum finden sich in Kapitel VII „Man as Sinner“; in Bezug auf das Verhalten von Gruppen vgl. Kapitel VIII „Man as Sinner (Continued)“.

<sup>1643</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 295.

<sup>1644</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 287.

<sup>1645</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 147.

auch wenn Niebuhr diese Aspekte in *The Nature and Destiny of Man* eher voraussetzt als sie deutlich zu explizieren.<sup>1646</sup> Daher werden im Folgenden auch Texte einbezogen, die diesen Zusammenhang deutlicher herausstellen. Durch die auf die Tragik fokussierte Lesart der Sündenlehre bietet sich die Möglichkeit, das eigentümlich christliche Hinausgehen über die Tragik in seiner Bedeutung für das menschliche Handeln zu verdeutlichen, das Niebuhr besonders mit seinen geschichtstheologischen Ausführungen im zweiten Band einzuholen bestrebt ist. Aus diesem Grund werden wir insbesondere in den Ausführungen zum christlichen Umgang mit der Tragik bereits auf den Zusammenhang zum Kreuz Christi vorgehen, den Niebuhr in *Human Destiny* darstellt.

#### 4.2.3.3.2 Tragik verstehen: Der Mensch unter der Sünde

Unser nun folgender detaillierterer Blick auf Niebuhrs theologische Anthropologie in *Human Nature* und insbesondere auf den Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit und Sündersein wird sich weniger auf die von Niebuhr geführte theologisch-geschichtliche Diskussion als auf die Art und Weise richten, wie er die Thematik bearbeitet, sowie auf seine dahinterliegende Absicht. In seinem späteren Vorwort von 1964 zur Neuauflage von *The Nature and Destiny of Man* wird deutlich, dass Niebuhr zum Zeitpunkt der Abfassung davon überzeugt gewesen ist, die biblischen Symbole auch modernen (nicht-christlichen) Menschen plausibilisieren zu können; umso überraschter war er, als dieser Ansatz auf heftige Kritik stieß.<sup>1647</sup>

<sup>1646</sup> Die Bedeutung des Konzepts der Tragik bzw. der Tragödie für Niebuhrs Theologie ist meiner Einschätzung nach in der Forschung eher selten gesehen oder lediglich am Rande behandelt worden. Zu den bisherigen Arbeiten vgl. u. a. *Barbour, J. D.*, Niebuhr Versus Niebuhr. The Tragic Nature of History, in: *The Christian Century* 101, 36 (1984), 1096–1099; *Boucard, L. D.*, Tragic Method and Tragic Theology. Evil in Contemporary Drama and Religious Thought, University Park 1989, 64–80; *Smith, T.*, The Uses of Tragedy. Reinhold Niebuhr's Theory of History and International Ethics, in: *Ethics & International Affairs* 9, 1 (1995), 171–191; *Lang, D. G.*, Reinhold Niebuhr on Tragedy, Irony, and Politics (prepared for presentation at the American Political Science Association Annual Meeting Toronto, Canada, September 3–7, 2009), <https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Daniel-Lang.pdf>, <31.08.2018>; *Hussain, K.*, Tragedy and History in Reinhold Niebuhr's Thought, in: *American Journal of Theology & Philosophy* 31, 2 (2010), 147–159; *Hollowell, A. E./Burk, J. K.*, Paul Ramsey and Reinhold Niebuhr on a Public Theology of Tragedy and the Problem of Dirty Hands, in: *International Journal of Public Theology* 5 (2011), 458–475.

<sup>1647</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Preface to the 1964 Edition, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Introduction by Robin W. Lovin (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 1996, xxv–xxvi, xxv: „My only regret is that I did not realize that the legendary character of the one [sc. the Fall] and the dubious connotations of the other [sc. original sin] would prove so offensive to the modern mind, that my use of them obscured my essential thesis and my ‚realistic‘ rather than ‚idealistic‘ interpretation of human nature.“ Vgl. auch *Niebuhr, R.*, Man's Nature and His Communities, 15–16. Besonders kritisch äußern sich beispielsweise der Sozialphilosoph Sidney Hook (vgl. *Hook, S.*, *Social Change and Original Sin*) und der Theologe und Pädagoge William Clayton Bower (*Harkness, G./Thomas, G. F./Calhoun, R. L./Adams, J. L./Bower, W. C.*, *A Symposium on Reinhold Niebuhr's Nature and Destiny of Man*, in: *Christendom* 6, 4 (1941), 567–582, 580–582), wohingegen der Schriftsteller W. H. Auden gerade

Während er jedoch meines Erachtens am Sachgehalt dessen, was er in „der“ biblischen Lehre vom Menschen ausgedrückt findet, festhält, gesteht er später den pädagogischen Fehler (pedagogical error) ein, „in seeking to challenge modern optimism with the theological doctrine [of original sin] which was anathema to modern culture“.<sup>1648</sup>

Im von Niebuhr sogenannten biblischen Menschenbild erblickt er das Potenzial, das Paradox menschlicher Existenz zu erfassen, das in den modernen Anthropologien einseitig aufgelöst werde. Allein hier sei es möglich, in die Höhen und Tiefen menschlicher Existenz zu blicken, das Böse umfänglich ernstzunehmen und dennoch den menschlichen Handlungsimpuls zu stärken und nicht in einen drohenden Fatalismus zu verfallen. Die Grundgedanken von *An Interpretation of Christian Ethics* kehren hier dementsprechend wieder und werden umfassender ausgeführt. Gegenüber den seines Erachtens simplizistischen Lösungen der Moderne betont Niebuhr das unauflösliche Ineinander von Kreativität und Destruktivität, von Gut und Böse menschlichen Seins, das allein in den biblischen Mythen Ausdruck finde. Er rekurriert in Bezug auf jenes „paradox of the form-creating and form-destroying capacity of human spirituality“ auf Paul Tillichs Ausführungen zum Dämonischen.<sup>1649</sup> Ebenso, wie Tillich den Ort des Dämonischen, das dieser als „positives Formwidriges“<sup>1650</sup> versteht, im menschlichen Geist bestimmt, betont Niebuhr dessen Verankerung in der Freiheit des menschlichen Geistes.<sup>1651</sup> Tillich versteht die Erbsündenlehre als den Versuch, das Paradox „im wesenswidrigen Akt Verantwortlichkeit und Unentrinnbarkeit“ zusammenzudenken.<sup>1652</sup> Niebuhr will meines Erachtens im Anschluss an Tillich die Ambivalenz des ganzen menschlichen Seins hervorheben und damit vermeiden, es in seiner Gefährlichkeit zu unterschätzen. Dieser Fehler habe die „politischen Dämonien“ der Gegenwart überhaupt erst ermöglicht.<sup>1653</sup> In Aufnahme Kierkegaard'scher Gedanken findet Niebuhr damit den Anlass (occasion), nicht aber den kausalen Grund (cause) für die Sünde in dieser zwiespältigen Anlage des Menschseins.<sup>1654</sup> Er schreibt: „In short, man, being both free and bound, both limited and limitless, is

---

Niebuhrs Ausführungen zur Sündenlehre als brilliant bewertet, wie oben bereits angedeutet worden ist. Vgl. *Auden, W. H.*, *The Means of Grace*, 766.

<sup>1648</sup> *Niebuhr, R.*, *Man's Nature and His Communities*, 15. Vgl. auch *Niebuhr, R.*, Preface to the 1964 Edition, xxv; *Stone, R. H.*, *An Interview with Reinhold Niebuhr*, in: *Christianity and Crisis* 29, 4 (1969), 48–52, 51–52.

<sup>1649</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Human Nature*, 37, Anm. 6. Niebuhr bezieht sich mehrfach auf die englische Ausgabe dieser Schrift in Tillichs *The Interpretation of History*, auch wenn er die Übersetzung als „terrible“ beurteilt. Vgl. *Niebuhr, R.*, Brief an Ursula M. Niebuhr, 12. April 1936, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), *Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr*, San Francisco 1991, 89–90.

<sup>1650</sup> *Tillich, P.*, *Das Dämonische*, 100.

<sup>1651</sup> Vgl. *Tillich, P.*, *Das Dämonische*, 104.

<sup>1652</sup> Vgl. *Tillich, P.*, *Das Dämonische*, 108.

<sup>1653</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Human Nature*, 106.

<sup>1654</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Human Nature*, 178.

anxious. Anxiety is the inevitable concomitant of the paradox of freedom and finiteness in which man is involved. Anxiety is the internal precondition of sin. It is the inevitable spiritual state of man, standing in the paradoxical situation of freedom and finiteness.<sup>1655</sup> Niebuhr stimmt an diesem Punkt Kierkegaard zu, obgleich er dessen Denken im Bereich sozialer Fragen für völlig nutzlos hält.<sup>1656</sup> Angst (anxiety) werde jedoch nur zur Versuchung, wenn der Mensch seine Situation falsch interpretiere; die entsprechende ideale Antwort auf die Situation wäre ein unbedingtes Gottvertrauen.<sup>1657</sup> Der letzte Grund dafür, dass es jedoch immer zu dieser Fehlinterpretation aus mangelndem Vertrauen komme, sei ein Mysterium (mystery); „sin posits itself“.<sup>1658</sup> Sünde ist also nicht objektiv notwendig, aber *faktisch* für Menschen unvermeidbar.<sup>1659</sup> Dass sie derart unausweichlich ist, aber dennoch dem Verantwortungsbereich des Menschen zugerechnet wird, macht ihre Tragik aus.<sup>1660</sup> In diesem Aspekt hat auch Tillich die Verbindung zwischen den griechischen Tragödiendichtern und der Anthropologie Augustins gesehen.<sup>1661</sup>

Sünde als Stolz beziehungsweise Hochmut (pride) versteht Niebuhr sowohl vertikal, die Gott-Mensch-Beziehung (rebellion against God) betreffend, als auch horizontal in Bezug auf die mitmenschliche Interaktion als Ungerechtigkeit (injustice).<sup>1662</sup> Des Weiteren zieht er noch die Unterscheidung von Überhöhung seiner selbst (sin of pride) oder Verleugnung seiner selbst (sin of sensuality) ein: „When anxiety has conceived it brings forth both pride and sensuality. Man falls into pride, when he seeks to raise his contingent existence to unconditioned significance; he falls into sensuality when he seeks to escape from his unlimited possibilities of freedom, from the perils and responsibilities of self-determination, by

<sup>1655</sup> Niebuhr, R., Human Nature, 182.

<sup>1656</sup> Vgl. Niebuhr, R., Rez. Soren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, in: Christianity and Society 6, 4 (1941), 44–45, 45. Niebuhr, R., Rez. Soren Kierkegaard, The Sickness Unto Death; Repetition, and Fear and Trembling, in: Christianity and Society 7, 2 (1942), 41–42.

<sup>1657</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 180; 183.

<sup>1658</sup> Niebuhr, R., Human Nature, 181, 252, Anm. 2.

<sup>1659</sup> Ich schließe mich hier Dietz Lange an, der Niebuhrs Sündenverständnis als „inevitable“ mit „faktisch unvermeidlich“ übersetzt, um den subjektiven Aspekt herauszustellen, dass Menschen nicht objektiv notwendig, d. h. vorherbestimmt, sündigen, sondern dass es lediglich faktisch hierzu komme. Dietz Lange hat diese Auslegung Niebuhr selbst 1961 als Unterscheidung zwischen „unavoidable“ und „inevitable“ vorgelegt und um dessen Einschätzung dazu gebeten. Vgl. Lange, D., Brief an Reinhold Niebuhr, 18. März 1961, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 8. Niebuhr hat in seiner Antwort dieser Interpretation zugestimmt, aber betont, dass diese Differenzierungen nicht auf ihn selbst zurückgehen können. Vgl. Niebuhr, R., Brief an Dietz Lange, 26. März 1961: „I think your distinctions are very well taken but they are not mine and I would not want to take credit for them.“

<sup>1660</sup> Larry Bouchard spricht diesbezüglich bei Niebuhr von einer Reduktion des Tragischen auf die Sünde. Vgl. Bouchard, L. D., Tragic Method and Tragic Theology, 71.

<sup>1661</sup> Vgl. Tillich, P., Man and Society in Religious Socialism, in: Christianity and Society 8, 4 (1943), 10–21, 14–15.

<sup>1662</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 179; 226. Dementsprechend geht auch die von Christoph Rohde vorgenommene Reduktion von Niebuhrs komplexer Sündentheologie auf die „Praktizierung von Sünde“ (Rohde, C., Reinhold Niebuhr, 84) an der Sache vorbei.

immersing himself into a ‚mutable good‘, by losing himself in some natural vitality.“<sup>1663</sup> Niebuhrs Fokus liegt vor allem auf dem Stolz, den er als „more basic“ markiert.<sup>1664</sup> Die „sin of pride“ nimmt bei Niebuhr verschiedene Formen an; so ist sie „pride of power“,<sup>1665</sup> „pride of knowledge“ und „pride of virtue“; letztere kann sich bis zur „spiritual pride“ erhöhen.<sup>1666</sup> Niebuhr führt Karl Barths Auseinandersetzung mit Emil Brunner über dessen *Natur und Gnade* und Barths „peculiar quality of personal arrogance and disrespect for the opponent“ als Beispiel für „spiritual pride“ an.<sup>1667</sup> Dem Stolz wohne unweigerlich ein Moment der (Selbst-)Täuschung (deceit, dishonesty) inne, denn im Grunde wisse der stolze Mensch, dass er die Verabsolutierung, die er für sich beansprucht, nicht verdiene.<sup>1668</sup> In diesem Sinne seien die seine Sünde begleitenden Täuschungen primär der Versuch, dies dennoch anderen gegenüber und sich selbst glaubhaft zu ma-

<sup>1663</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 186.

<sup>1664</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 185. Dies hat Niebuhr von feministischer Seite die Kritik eingebracht, seine Anthropologie sei von seinen subjektiven Erfahrungen her entworfen, sodass ihr universaler Anspruch konterkariert werde und sich eine Vielzahl von Erfahrungen – gerade von Frauen – hier nicht wiederfinden. Die prominenteste Kritik an diesem Ansatz findet sich bei Saiving Goldstein, V., *The Human Situation: A Feminine View*, in: *The Journal of Religion* 40, 2 (1960), 100–112, 108–109: „For the temptations of woman *as woman* are not the same as the temptations of man *as man*, and the specifically feminine forms of sin – ‚feminine‘ not because they are confined to women or because women are incapable of sinning in other ways but because they are outgrowths of the basic feminine character structure – have a quality which can never be encompassed by such terms as ‚pride‘ and ‚will-to-power‘. They are better suggested by such items as triviality, distractibility, and diffuseness; lack of an organizing center or focus; dependence on others for one’s own self-definition; tolerance at the expense of standards of excellence; inability to respect the boundaries of privacy; sentimentality, gossipy sociability, and mistrust of reason – in short, underdevelopment or negation of the self“ [Hervorhebung im Original]. Niebuhrs Sündenlehre hatte in der „sin of sensuality“ – verstanden als „seeking to hide his [sc. man’s] freedom and by losing himself in some aspect of the world’s vitalities“ – durchaus das Potenzial diese Erfahrungen aufzunehmen, allerdings tritt dieser Aspekt in Niebuhrs dominanter Auseinandersetzung mit der „sin of pride“ vergleichsweise in den Hintergrund. Niebuhr, R., *Human Nature*, 179. Zur Debatte vgl. Plaskow, J., *Sex, Sin, and Grace. Women’s Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Washington, D. C. 1980; Miles, R. L., *Bonds of Freedom*; Douglas, M./Hinson-Hasty, E., *Revisiting Valerie Saiving’s Challenge to Reinhold Niebuhr Honoring Fifty Years of Reflection on „The Human Situation: A Feminine View“*. Introduction and Overview, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 28, 1 (2012), 75–78; Stone, R. H., *Reinhold Niebuhr and the Feminist Critique of Universal Sin*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 28, 1 (2012), 91–96; Douglas, M., *Experience and Relevance. Continuing to Learn From Niebuhr and Saiving*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 28, 1 (2012), 102–108; Gentry, C. E., *Feminist Christian Realism*, in: *International Feminist Journal of Politics* (2015), 1–19.

<sup>1665</sup> Niebuhr würdigt Bertrand Russells Analyse zum Thema Macht als nah an dem christlichen Sündenverständnis liegend: Vgl. Niebuhr, R., *Rez. Bertrand Russell, Power*, in: *Radical Religion* 3, 4 (1938), 37–38, 37: „In other words he is defining man as he is just as Christianity defines sinful man, as dominated by pride and self-love.“

<sup>1666</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 188–203.

<sup>1667</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 202, Anm. 24.

<sup>1668</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 203–207.

chen. Die Notwendigkeit der Selbsttäuschung sei wiederum der negative Beweis für ein Wissen um das Ideal, oder, in Niebuhrs Worten: „an interesting refutation of the doctrine of man’s total depravity“.<sup>1669</sup> Die Thematik der Selbsttäuschung bespricht Niebuhr auch unter dem Begriff „Ideologie“ beziehungsweise „ideological taint“. Insbesondere Krisensituationen hätten das Potenzial, die Selbsttäuschung zu durchbrechen, und werden daher in ihrem produktiven Potenzial von Niebuhr gewürdigt; sie führten dann in die Alternative von Verzweiflung (despairing remorse) oder kreativer Buße (creative contrition).<sup>1670</sup> Gleichmaßen überträgt Niebuhr die dargestellten allgemeinen Analysen zu den Vorbedingungen der Sünde und ihren konkreten Auswirkungen auf menschliche Kollektive; auch hier fänden sich die Momente der Verabsolutierung und Kontingenzleugnung.<sup>1671</sup> In gleicher Weise spricht auch Tillich von sozialer Dämonie und erkennt dieselben „Urkräfte“ am Werk wie beim Individuum.<sup>1672</sup>

Konterkariert nun Niebuhrs Hervorhebung der Unausweichlichkeit der Sünde den von ihm angestrebten Handlungsimpuls? Wie verhält sich die Universalität der Sünde *coram Deo* zum konkreten Handeln *coram hominibus*? Gerade dies ist doch seine Hauptstoßrichtung und der Anlass für seine theologische Anthropologie: verantwortliches Handeln zu ermöglichen. Niebuhr beugt einer zu befürchtenden Handlungsunfähigkeit damit vor, dass er unterscheidet zwischen der „equality of sin“ und der „inequality of guilt“.<sup>1673</sup> Dass Menschen vor Gott allesamt Sünder seien, bedeute nicht, dass sie in der Geschichte nicht handeln sollten.<sup>1674</sup> Bereits die alttestamentlichen Propheten hätten betont, dass die Mächtigen mehr Verantwortung trügen, zu mehr Ungerechtigkeit neigten und entsprechend mehr Schuld auf sich laden würden.<sup>1675</sup>

Im Kontext der Erarbeitung von *The Nature and Destiny of Man* scheint hier vor allem die zeitgenössische Debatte um US-amerikanische Neutralität im Zweiten Weltkrieg durch. Es geht Niebuhr konkret darum, dass in einem Konflikt, insbesondere militärischer Art, zwischen verschiedenen Arten der Zivilisation unterschieden werden müsse.<sup>1676</sup> Er grenzt sich damit von denjenigen ab, die es ablehnen, dass die Vereinigten Staaten aus eigennützigen Interessen in den Krieg eingreifen. Demgegenüber betont Niebuhr, dass Nationen immer aus egoistischen Motiven handelten, selbst wenn sie vorgäben für allgemeine Werte zu streiten. Andere Argumente gegen eine Intervention betonten die Unangemessenheit eines Eingreifens, solange Ungerechtigkeiten im eigenen Land herrschten. Niebuhr sieht hierin lediglich den Willen, notwendigerweise unvollkommene Lösungen und

<sup>1669</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 203.

<sup>1670</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 205.

<sup>1671</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 213.

<sup>1672</sup> Vgl. Tillich, P., *Das Dämonische*, 106–107.

<sup>1673</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 219–220.

<sup>1674</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 220.

<sup>1675</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 223, 226.

<sup>1676</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 213–214.

tragische Entscheidungen vermeiden zu wollen. Es mache in den geforderten Differenzierungen und Entscheidungen beispielsweise einen wesentlichen Unterschied, ob Nationen ein richtendes Wort über sich ergehen lassen, oder ob sie eine kritische, prophetische Minderheit verfolgen.<sup>1677</sup> Damit spielt Niebuhr meines Erachtens letztlich auf das Widerstandsrecht in demokratischen Ländern an und bewertet implizit Demokratien dahingehend als christlich, dass ein vitaler christlicher Glaube immer auch die „Sünden“ einer Nation anprangern wird und sich Nationen dahingehend unterscheiden, inwiefern sie jener Kritik Raum und Recht zugestehen. Hiermit profiliert sich letztlich auch Niebuhr selbst als ein solcher prophetischer Kritiker, wenn er die US-amerikanische Neutralität als Form des egoistischen Isolationismus anprangert.

Das Paradox der faktischen Unausweichlichkeit der Sünde bei bleibender Verantwortlichkeit will Niebuhr nicht zuletzt mit der Rehabilitierung der Erbsündenlehre (original sin) erhellen.<sup>1678</sup> Sie sei Ausdruck einer Gewissenserfahrung, wenn Menschen sich verantwortlich fühlen selbst für Dinge, die sie nicht direkt zu verantworten haben.<sup>1679</sup> Denn sie wüssten immer, dass es eine bessere Option in jedem Moment gebe, und jenes Wissen um das Ideal legt Niebuhr auch mit Aufnahme der Lehre von der Ursprungsgerechtigkeit aus. Den innersten Widerspruch zwischen dem Wissen um eine ideale Option, die wir oben auch als vollkommenes Gottvertrauen bezeichnet haben, und dem unweigerlichen Dahinterzurückbleiben kann der Mensch aus sich selbst heraus nicht lösen. Diese Unlösbarkeit macht für Niebuhr die Tragik des Menschseins aus, die jedoch nicht sein Handeln und seine konkrete Verantwortlichkeit unterwandert. Ebenso beschreibt es Tillich: „Die Gewißheit, daß dieser Widerstreit in Ewigkeit entschieden ist, enthebt nicht von der Pflicht, sich um die konkreten Lösungen in der Zeit zu bemühen, in denen die ewige Entscheidung sich darstellt.“<sup>1680</sup> Trotz seiner Sünde bleibt der Mensch für Niebuhr weiterhin *imago Dei*; seine Essenz ist korrumpiert, er lebt im Widerspruch zu ihr, aber sie ist nicht zerstört.<sup>1681</sup>

#### 4.2.3.3.3 Mit der Tragik umgehen: Der christliche Weg über die Tragödie hinaus

Niebuhr erkennt starke Nähen zwischen den Menschenbildern in Christentum und griechischer Tragödie, die er nicht erst in *The Nature and Destiny of Man*, sondern bereits in *Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History*, publi-

<sup>1677</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 219.

<sup>1678</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 249.

<sup>1679</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 257.

<sup>1680</sup> Tillich, P., Das Dämonische, 110–111.

<sup>1681</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Nature, 269. Ähnlich betont auch Emil Brunner, dass die Sünde zwar wirklich die Gottesbeziehung und die Gottebenbildlichkeit zerstöre, diese aber noch als jene zerstörte vorhanden bleibe; er formuliert dies auch als den Unterschied zwischen der dem Menschen gebliebenen *Form* und Struktur seines Menschseins als verantwortliches Sein in Beziehung zu Gott, wobei diese Beziehung nun negativ qualifiziert sei und damit der *Inhalt* „als Sein in Liebe“ verloren sei. Vgl. Brunner, E., Der Mensch im Widerspruch, 137, 170.

ziert 1937, bedenkt. Bedauerlicherweise, so beklagt Niebuhr, seien gerade die Einsichten der Tragödien in der modernen Rückwendung zur Antike nicht aufgenommen oder aber missverstanden worden.<sup>1682</sup> Bereits die Tragödie habe erkannt, dass sich das menschliche Leben durch die Paradoxie von Schöpferkraft und Destruktivität auszeichne.<sup>1683</sup> Dementsprechend würden sich Tragödie und Erbsündenlehre in ihrem Pessimismus begegnen, in der Erkenntnis der faktischen Unausweichlichkeit der Sünde. Hier werde die Thematik von menschlicher Freiheit und Schicksalshaftigkeit verhandelt sowie die Erfahrung des damit verbundenen Leidens. Niebuhrs Absicht ist es, die Tragik menschlichen Seins und menschlicher Geschichte als solche zunächst wahrnehmen und sodann auf die besondere christliche Perspektive hierauf verweisen zu können, die einen Umgang mit der Tragik ermöglicht. So hebt Niebuhr beispielsweise in dem im zeitlichen Umfeld von *The Nature and Destiny of Man* entstehenden Artikel „The Role of Prophetic Religion in the World Crisis“ hervor, dass eine prophetische Religion die Erlösung des Menschen *nicht* als „emancipation from all this strife and conflict and tragedy of human history“ verstehe,<sup>1684</sup> sondern dass sie sowohl über eine einzigartige Perspektive hierauf als auch Ressourcen über diese Tragik hinaus verfüge.

Niebuhr erblickt zwei unterschiedliche Motive in der griechischen Tragödie: erstens, in Anlehnung an den „Prometheus“-Stoff, die Überhöhung durch das Streben nach dem Unendlichen; zweitens das dionysische Motiv, das Aufleben unbewusster Impulse, welche die gemeine Moral sprengen. Meines Erachtens zeigt sich in Niebuhrs Äußerungen eine Präferenz für die prometheische Tragödie, die in der auf die Selbstüberhöhung folgenden Selbsterstörung ein grundlegendes anthropologisches Problem thematisiere.<sup>1685</sup>

Die Heldinnen und Helden der Tragödien ragten so heraus, weil sie den vernünftigen Rat durchbrächen und sich übernahmen; ihre Imaginationskraft sei Quelle ihrer Schöpferkraft *und* der Destruktivität. In den antiken Tragödien lädt die tragische Heldin oder der tragische Held Schuld auf sich, weil sie oder er göttliche Gesetze durchbricht und diese nicht vollkommen erkennt. Weil sie sich über das angemessene Maß hinwegsetzen, gehen sie dem Untergang entgegen, aber gerade dies mache sie auch zu heldenhaften Figuren, so Niebuhr.<sup>1686</sup> Doch für Niebuhr geht es in der Reklamierung der Tragödien nicht darum, ihr aristokratisches Element hervorzuheben, sondern gerade das Universale, das in ihnen an-

<sup>1682</sup> So rekuriert Niebuhr zwar auf Friedrich Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* in einer englischen Übersetzung, meint aber, dass dieser die Tragödie einseitig für seinen Vitalismus reklamiere, während ihr Genius doch gerade darin liege, dass sie den „unresolved conflict between the Olympian and Dionysian, the rational and the vitalistic, principles in Greek thought“ ausdrücke. Niebuhr, R., *Human Nature*, 8, Anm. 5.

<sup>1683</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 10.

<sup>1684</sup> Niebuhr, R., *The Role of Prophetic Religion in the World Crisis*, 111–112.

<sup>1685</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Beyond Tragedy*, 160–164.

<sup>1686</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 11.

sichtig wird, herauszustellen.<sup>1687</sup> Damit steht Niebuhr in der Tradition neuzeitlicher Aneignung der Tragödien und des Tragischen. Nachdem, wie Reinhard Loock formuliert, die Tragödie durch die harsche Kritik Tertullians und Augustins in der christlichen Tradition lange Zeit zurückgedrängt worden war, wird ihr Stoff insbesondere mit der Aufklärung wiederentdeckt.<sup>1688</sup> Er wird nun zur Veranschaulichung des Verhältnisses von Freiheit und Natur genutzt, das nicht nur wenige Heroen, sondern alle Menschen betrifft.

Das lange eher problematische Verhältnis christlichen Denkens sowohl zur Tragödie als auch zum Tragischen<sup>1689</sup> speist sich auch aus der Ansicht, das Christentum beziehungsweise die Christusbotschaft stehe geradezu für die Überwindung der Tragik. Aus diesem Grund erachtet auch Nietzsche das Christentum als unfähig zur Tragödie.<sup>1690</sup> Niebuhr hingegen überwindet das Vorurteil, dass das Christentum der Tragödie per se feindlich gegenüberstünde, vielmehr sei es ihm zufolge eher so, dass das Christentum es erst ermögliche, an der Bedeutung der Tragödie festzuhalten.<sup>1691</sup> Auch in diesem Aspekt zeigt sich wiederum eine große Nähe zwischen Niebuhr und Tillich, denn auch dieser erklärt das Tragische zu einem universalen Begriff; es könne nicht einfach mit der Endlichkeit des Menschen gleichgesetzt werden.<sup>1692</sup> Tragik ist bei Tillich wie auch bei Niebuhr fundamentaler Bestandteil des menschlichen Lebens und nicht loszulösen von der menschlichen Größe.<sup>1693</sup> „Die Selbst-Transzendierung des Lebens, die sich dem Menschen als Größe des Lebens offenbart,“ schreibt Tillich, „führt unter den Bedingungen der Existenz zur Zweideutigkeit von Größe und Tragik. Nur das Große ist fähig, Tragik zu erfahren.“<sup>1694</sup>

<sup>1687</sup> Auch Tillich betont das demokratische Moment in den Tragödien. Vgl. *Tillich, P.*, Systematische Theologie III, Berlin 1966, 114.

<sup>1688</sup> Vgl. *Loock, R.*, Art. Tragische, das, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1971–2007, 1334–1345, 1336.

<sup>1689</sup> Vgl. *Sparn, W.*, Art. Tragik/Tragödie II. Systematisch-theologisch, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 33, Berlin 1976–2004, 755–762, 755.

<sup>1690</sup> Vgl. *Sparn, W.*, Art. Tragik/Tragödie II. Systematisch-theologisch, 756–757. Das Christentum muss Nietzsche als tragödienfeindlich und damit lebensfeindlich gelten, da es ihm zufolge doch geradezu die Flucht aus der Tragik des Lebens, Flucht aus dem Diesseits ins Jenseits und Leugnung des Unmoralischen im Leben darstellt; vgl. *Nietzsche, F.*, Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus, Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik, in: P. D'Iorio (Hrsg.), *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen*, Digitale Fassung der Kritischen Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967–, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> 2009–, Versuch einer Selbstkritik, 5.

<sup>1691</sup> Vgl. *Taylor, K./Waller, G.*, Introduction, in: Dies. (Hrsg.), *Christian Theology and Tragedy. Theologians, Tragic Literature, and Tragic Theory* (Ashgate Studies in Theology, Imagination, and the Arts), Farnham 2011, 1–11, 1.

<sup>1692</sup> Vgl. *Tillich, P.*, Systematische Theologie. Band I, Stuttgart 1956, 292. Vgl. *Tillich, P.*, Systematische Theologie III, 114. Bereits in *Das Dämonische* rekurriert Tillich auf die Tragödie. Vgl. *Tillich, P.*, *Das Dämonische*, 118–119.

<sup>1693</sup> Vgl. *Tillich, P.*, Systematische Theologie. Band II, Stuttgart 1958, 143.

<sup>1694</sup> *Tillich, P.*, Systematische Theologie III, 114.

Niebuhr bezieht sich bereits vor seiner engen persönlichen Beziehung zu Tillich auf das Tragische. Der Begriff begegnet bei ihm bereits in den 1920er Jahren und ist vermutlich angeregt durch seine Lektüre von Miguel de Unamunos *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, das Niebuhr in der englischen Übersetzung als *The Tragic Sense of Life* rezipiert. Auch in der Lebensphilosophie Unamunos findet sich eine Antinomie – nicht einfach nur ein Dualismus – im menschlichen Leben, welche das tragische Lebensgefühl ausmache.<sup>1695</sup> Konkret bedeutet die Tragik bei Unamuno die Sehnsucht nach Unsterblichkeit angesichts eines ungestümen Lebensdranges. Der Mensch könne die eigene Vergänglichkeit zwar begreifen, die Unendlichkeit aber nicht fassen.<sup>1696</sup> Der Umgang mit dem Tragischen unterscheidet jedoch Niebuhrs Rezeption von Unamuno, denn letzterer sieht das Tragische als Quelle heroischer Taten und entwickelt in Anlehnung an seinen Helden Don Quixote eine quixotische Philosophie, welche angesichts der eigenen unausweichlichen Endlichkeit ein vehementes „Trotzdem“ vertritt: „If it is nothingness that awaits us, let us make an injustice of it; let us fight against destiny, even though without hope of victory; let us fight against it quixotically.“<sup>1697</sup> Unamuno will aus seinem transzendenten Pessimismus einen alltäglichen Optimismus gewinnen, der sich allein auf den Lebenswillen des Menschen gründet und der in der Figur Don Quixotes für ihn exemplifiziert wird. Anders als für Unamuno ist für Niebuhr nicht die Endlichkeit an sich tragisch, sondern vielmehr die Unausweichlichkeit der Sünde, indem der Mensch faktisch sich selbst überhebt und dies ihm erst durch seine ihn auszeichnende Freiheit möglich ist. „Christianity and Greek tragedy agree that guilt and creativity are inextricably interwoven.“<sup>1698</sup> Dies sei wiederum eine Wahrheit, die sich rein rational nicht erklären lasse, sondern nur im Mythos dargestellt werden könne; aus diesem Grund sind die griechischen Tragödiendichter für Niebuhr der christlichen Wahrheit näher gekommen als die antiken griechischen Philosophen.<sup>1699</sup> Daher nimmt Niebuhr die antiken griechischen

<sup>1695</sup> Unamuno, M. d., *The Tragic Sense of Life*. translated by J. E. Crawford Fritch, New York 1954, 34: „For living is one thing and knowing is another; and, as we shall see, perhaps there is such an opposition between the two that we may say that everything vital is anti-rational, not merely irrational, and that everything rational is anti-vital. And this is the basis of the tragic sense of life.“

<sup>1696</sup> Vgl. Dix, S., Miguel de Unamuno und Antero de Quental. Iberische Religionskritik, einbrechende Moderne und die Tragik des Verlustes, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 59, 4 (2007), 311–330, 315.

<sup>1697</sup> Unamuno, M. d., *The Tragic Sense of Life*, 268. Vgl. auch Dix, S., Miguel de Unamuno und Antero de Quental, 320 [Hervorhebung im Original]: „Dieser *quixotismo* wird nun beschrieben als eine am Ewigen und am Göttlichen ausgerichtete Ökonomie und als eine Hoffnung in der rationalen Absurdität einer einbrechenden Moderne. Er ist für Unamuno eine Ästhetik, eine Methode, eine Epistemologie, eine Logik, eine Ethik, und er ist hauptsächlich eine Religion.“

<sup>1698</sup> Niebuhr, R., *Beyond Tragedy*, 165.

<sup>1699</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Beyond Tragedy*, 161: „The closer Greek tragedy remains to its source of Dionysic myth the more it expresses this titanic defiance of rational morality; for the myth embodies an unconscious penetration into the heart of life which Greek philosophers never knew.“

Tragödien auch aus der oben skizzierten Typologie „antikes Menschenbild“ heraus. Niebuhrs Vergleich hinkt insofern, als Tragödie und griechische Philosophie auf unterschiedlichen Ebenen operieren, was Tillich seinerzeit bereits kritisch anmerkt.<sup>1700</sup>

Im Christentum findet sich für Niebuhr eine weitere konkrete Verbindung zur griechischen Tragödie im Kreuz Christi.<sup>1701</sup> Zugleich sei dies aber auch der wesentliche Punkt, an dem das Christentum über die Tragödie hinausgehe. Die Auflösung der Tragödie involviere die Tragödie des Kreuzes, und so verbindet Niebuhr letztlich seine Anthropologie mit der Christologie sowie *Human Nature* und *Human Destiny*.<sup>1702</sup> „[T]he Christian view of history passes through the sense of the tragic to a hope and an assurance which is ‚beyond tragedy‘. The cross, which stands at the centre of the Christian world view, reveals both the seriousness of human sin and the purpose and power of God to overcome it.“<sup>1703</sup> Der Kreuzestod Jesu ist für Niebuhr einerseits tragisch und Abbild einer universalen Erfahrung, was weder die liberal-protestantischen noch die „orthodoxen“ Auslegungen verstanden hätten.<sup>1704</sup> Das Kreuz sei aber andererseits nicht nur tragisch, da sich das, was oberflächlich tragisch scheine, am Ende nicht als tragisch erweise. Mit Nietzsche meint Niebuhr, dass die Tragödie weder einfach nur optimistisch noch pessimistisch sei.<sup>1705</sup> Das Kreuz löse die Tragödie auf, ohne sie einfach zu übergehen – das ist für Niebuhr die Pointe der Versöhnungslehre.<sup>1706</sup> Niebuhrs Held, der gekreuzigte Jesus, ist demnach die Offenbarung, dass das Leben trotz tragischer Elemente nicht hoffnungslos sei und dass, auch wenn der Mensch die Tragik seiner Sünde nicht aus eigenen Kräften überwinden könne, sie von Gott

<sup>1700</sup> Vgl. *Tillich, P.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, 34–35: „The point is that Greek tragedy is a much more immediate expression of Greek religion than philosophy is.“

<sup>1701</sup> James Cone hat an Niebuhr kritisiert, dass er Jesu Tod am Kreuz nicht zu den vielen seinerzeit noch stattfindenden Lynchmorden in den USA in Beziehung gesetzt habe. Er nimmt dies zum Ausgangspunkt, die ambivalente Stellung Niebuhrs zum Thema Rassismus zu thematisieren. Cone stellt aber auch heraus, dass er damit nicht grundsätzlich Niebuhrs Theologie, sondern die Person Reinhold Niebuhrs kritisiert. Vgl. *Cone, J. H.*, *The Cross and the Lynching Tree*, Maryknoll 2011, 30–64.

<sup>1702</sup> Vgl. zum Zusammenhang von Anthropologie und Christologie bei Niebuhr *Lehmann, P.*, *The Christology of Reinhold Niebuhr*, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought* (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 251–280, 253–254. Darin macht Paul Lehmann auch deutlich, dass erst mit der Veröffentlichung von Niebuhrs *Beyond Tragedy* 1937 und insbesondere auch in *The Nature and Destiny of Man* Niebuhrs Christologie explizit gemacht werde.

<sup>1703</sup> *Niebuhr, R.*, *Beyond Tragedy*, x. Bereits in *Niebuhr, R.*, *An Interpretation of Christian Ethics*, 166 formuliert Niebuhr diese Einsicht in gleicher Weise.

<sup>1704</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, 70.

<sup>1705</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Beyond Tragedy*, 156–157.

<sup>1706</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Beyond Tragedy*, 155. John Marsden übersieht diesen doppelten Charakter des Kreuzes in Niebuhrs Auslegung, wenn er Niebuhr vorwirft, dieser würde das Kreuz allein als tragisch verstehen. *Marsden, J.*, *Reinhold Niebuhr and the Ethics of Christian Realism*, in: *International Journal of Public Theology* 4, 4 (2010), 483–501, 498.

her überwunden werde. Auch Nicht-Christinnen und Nicht-Christen können Niebuhr zufolge zu der Geschichte Jesu, die ans Kreuz führt, in Beziehung treten und sie als Tragödie wertschätzen. Dies betont Niebuhr auch, als er 1930 bei den Passionsfestspielen in Oberammergau zu Besuch ist, macht dabei aber zugleich deutlich, dass die christliche Zuschauerin und der christliche Zuschauer mehr als ihre säkularen Mitschauenden in der Geschichte erblicken könnten; sie sähen „its religious overtones in which it is suggested that this human drama is the portrayal of a cosmic theme.“<sup>1707</sup>

Der höchste qualitative Unterschied zwischen der Tragödie Jesu und der griechischen Tragödie wird von Niebuhr darin gesehen, dass Jesus laut Lk 23,28 den um ihn Weinenden sagt, „weint nicht über mich, sondern weint über euch selbst und über eure Kinder“, und damit jegliches Mitleid mit dem vermeintlich tragischen Helden ablehnt.<sup>1708</sup> Die klassischen Heldinnen und Helden der Tragödie hingegen bedürften immer des sie beklagenden Chores, doch dieses Selbstmitleid zeugt für Niebuhr letztlich nur von mangelndem Vertrauen in den Ausgang des eigenen Abenteuers. Dagegen zeuge das in Jesu Worten ausgesprochene Mitleid mit den ihn Bemitleidenden von dessen wahren Gottvertrauen in den letztgültig positiven Ausgang und in die Liebe Gottes. Nur einmal gesteht auch Niebuhr zu, dass sich auch am Kreuz ein Moment des Zweifels zeige und Jesus damit zu einer tragischen Figur werde, wenn er fragt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“<sup>1709</sup>

Am Kreuz zeigt sich für Niebuhr die Tiefe der Liebe Gottes, indem dieser die Sünde auf sich nehme. Dass diese radikale Liebe aber innerhalb der Geschichte am Kreuz endet und unterlegen bleibt, bedeutet für Niebuhr, dass auch die Geschichte für die Menschen ambivalent bleibt.<sup>1710</sup> Zugleich gehe das Kreuz aber in der Offenbarung dieser Liebe über die Logik der Geschichte hinaus. Wenn im Leiden Christi die Liebe Gottes ansichtig werde, dann werde es zur Kraftquelle (source of the renewal of life), um eigene leidvolle Erfahrungen interpretieren und mit ihnen umgehen zu können.<sup>1711</sup> Der Kreuzestod sei für die Christenheit daher nicht ausschließlich durch Tragik gekennzeichnet.<sup>1712</sup> Aus diesem Grund spricht Niebuhr von „The Terrible Beauty of the Cross“ und klärt, dass es sich im Kreu-

<sup>1707</sup> Niebuhr, R., At Oberammergau, in: *The Christian Century* 47, 33 (1930), 983–984, 984.

<sup>1708</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Terrible Beauty of the Cross*, in: *The Christian Century* 46, 12 (1929), 386–388, 387.

<sup>1709</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Common Root of Joy and Pain*, in: E. McNeill McKee (Hrsg.), *What Can Students Believe? Sermons by Harry Emerson Fosdick, Ernest Fremont Tittle, Charles R. Brown, Reinhold Niebuhr, Henry Sloane Coffin, James Rowland Angell, George A. Buttrick, Willard I. Sperry, Robert Russell Wicks, Elmore McNeill McKee*, New York 1931, 129–138, 137.

<sup>1710</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History*, New York 1949, 135.

<sup>1711</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Faith and History*, 137.

<sup>1712</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Beyond Tragedy*, 184–186.

zestod nicht nur um etwas Einmaliges in der Geschichte, sondern das Ansichtigwerden einer universalen Wahrheit handle.<sup>1713</sup> Im Tod Christi, des Gott-Menschen, werde zudem sichtbar, wer die Menschen ihrer Essenz nach seien und wer Gott letztgültig sei.<sup>1714</sup> Im Kreuz zeigt sich für Niebuhr die Liebe Gottes.<sup>1715</sup> Es sei Zugeständnis an die düsteren Aspekte des Lebens, zugleich aber auch Symbol des Sieges darüber.<sup>1716</sup> Menschen sollen gerade auch vom Blick auf Gottes Handeln am Kreuz Kraft gewinnen. Beide Aspekte der Gnade zeigen sich demnach am Kreuz: einerseits, dass Menschen der Rechtfertigung bedürfen, und andererseits, dass Menschen am Kreuz auch der Gnade des Zuspruchs versichert werden. Eben hierdurch werde die Christenheit befähigt, in den Paradoxien des Lebens zu leben und zu handeln. In diesem Sinn sind die Versöhnungslehre und die Rechtfertigungslehre (doctrine of Atonement and justification) für Niebuhr „an absolutely essential presupposition for the understanding of human nature and human history.“<sup>1717</sup> Am Kreuz erst werde deutlich, dass die Liebe und nicht das Gericht Gottes Antwort an die Menschheit sei: „[B]ut it [sc. Christian faith] does not regard the mercy of God as a forgiveness which wipes out the distinctions of good and evil in history and makes judgment meaningless.“<sup>1718</sup>

Jesu Kreuzestod wird für Niebuhr auch zum Schlüssel einer geschichtlichen Neuinterpretation sowohl für die Individuen als auch für den gesamten Geschichtsablauf. Am Kreuz zeige sich die unauflösliche Verbindung von Tragik und *beyond tragedy*. Wer das Leiden am Kreuz nivilliere, der ver falle in den Optimismus, den Niebuhr den „naiven“ Liberalen vorwirft. In der Geschichte leide der Gottesknecht, aber letztgültig werde diese Tragik von Gott her aufgelöst. Damit soll nun gerade das Handeln innerhalb dieser tragischen Geschichte ermöglicht werden – gegen alle rationale Logik.<sup>1719</sup> Dieses werde auch dazu führen, sich schuldig zu machen, denn oft müssten miteinander konkurrierende Werte abgewogen und Schlimmes getan werden, um noch Schlimmeres zu verhindern.<sup>1720</sup>

<sup>1713</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Terrible Beauty of the Cross*, 386.

<sup>1714</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Politics and the Christian Ethic*, in: *Christianity and Society* 5, 2 (1940), 24–28, 26.

<sup>1715</sup> Vgl. Niebuhr, R., Rez. Mary Britton Miller, *The Crucifixion*, in: *Christianity and Society* 9, 3 (1944), 45. Das hier rezensierte Gedicht thematisiert die während des Zweiten Weltkrieges stattfindende Bombardierung von Städten, mit der die Autorin das Kreuz Christi in Verbindung bringt. Niebuhr folgt ihrer Interpretation, wenn er sagt: „For Miss Miller, the necessity of young boys engaging in the bombing of cities for the sake of bringing victory to a just cause, is the most vivid revelation of the tragic contradictions of history, as indeed it is.“

<sup>1716</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Christianity and Redemption*, in: L. H. Hough (Hrsg.), *Whither Christianity?*, New York 1929, 110–122, 114.

<sup>1717</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 148.

<sup>1718</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 142.

<sup>1719</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 45–46.

<sup>1720</sup> Vgl. zu diesem Problem auch Hollowell, A. E. and Burk, J. K., Paul Ramsey and Reinhold Niebuhr on a Public Theology of Tragedy and the Problem of Dirty Hands. Für Nikolai Berdiaev gibt es einen Ausweg aus einem solchen „tragischen Wertkonflikt“ allein über das Handeln, „die schöpferische sittliche Tat“. Berdiaev, N., *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer para-*

Die Auseinandersetzung mit der Tragödie und der Tragik sowie mit deren Nähen und Unterschieden zu christlichen Traditionen dienen Niebuhr zur Beschreibung und Wahrnehmung des Bösen und seiner Quelle im Menschen selbst. Zwar lasse sich die Tragik nicht vermeiden, doch sei es möglich, mit ihr umzugehen. Niebuhr will durch den Rekurs auf das Tragische das unauflösliche Ineinander von Kreativität und Destruktivität hervorheben und damit die faktische Unausweichlichkeit und Universalität der Sünde, die ihren Grund in der Größe und Auszeichnung des Menschen findet und für die dieser verantwortlich und zurechenbar ist. Dass sich dieses Paradox nicht rational fassen lässt, verbindet die poetische Form der griechischen Tragödie mit dem christlichen Symbol der Erbsünde. Indem die griechische Tragödie dieses Problem richtig erkennt, bietet sich hier für Niebuhr ein Anknüpfungspunkt für das Christentum zur nicht-christlichen Vorstellungswelt. Der nicht zu vernachlässigende Unterschied ist für Niebuhr jedoch darin zu sehen, dass das Christentum eine Antwort auf diese Tragik bereithalte: die göttliche Gnade, die am Kreuz Christi anschaulich wird. Tragik und Sünde verweisen demnach auf die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen.

Ähnlich wie Tillich, der dem Protestantismus die „neue Schau des Dämonischen“<sup>1721</sup> zuschreibt, betont Niebuhr, es komme gerade der „Reformation“ zu, das Tragische wiederentdeckt zu haben. Dies wertet Niebuhr geradezu als ihre besondere Leistung. Die tragischen Entwicklungen innerhalb der Geschichte würden im Horizont des christlichen Glaubens verstehbar und, da die Geschichte als Ganze in den Händen Gottes geglaubt wird, nicht ihres Sinns beraubt, sodass menschliches Handeln möglich bleibe.<sup>1722</sup> Die Antwort auf die Tragik ist für Niebuhr nicht Resignation, sondern die Erkenntnis, dass sie vom Menschen aus eigener Kraft nicht zu überwinden sei, durch den Glauben jedoch mit ihr umgegangen werden könne.<sup>1723</sup> In *Human Destiny* wendet sich Niebuhr der christlichen Perspektive auf die Geschichte und damit den konkreten Ressourcen für ein verantwortliches Handeln zu. Zugleich spinnt Niebuhr nun den narratologischen Faden seiner Suche nach einer neuen Synthese aus „Renaissance“ und „Reformation“ weiter.

---

doxalen Ethik (Deutsch von J. Schor) (Reihe religiöser Russen 2), Bern 1935, 212 [Hervorhebung im Original].

<sup>1721</sup> Tillich, P., Das Dämonische, 117. Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 136.

<sup>1722</sup> Deutlich wird die Indienstnahme des Tragischen nicht für einen Rückzug aus den Dilemmata der Geschichte, sondern für den verantwortlichen Umgang mit ihnen in der öffentlichen Debatte über die Mandchurei-Krise von 1932 mit seinem Bruder H. Richard. Während H. Richard Niebuhr mit Verweis auf Gottes Handeln in der Geschichte für ein Nichteingreifen der USA plädiert, spricht sich Reinhold Niebuhr trotz des Anerkennens „that the history of mankind is a perennial tragedy“ für ein Eingreifen aus. Niebuhr, R., Must We Do Nothing?, in: *The Christian Century* 49, 13 (1932), 415–417, 417. Reinhold Niebuhr antwortet hiermit auf Niebuhr, H. R., The Grace of Doing Nothing, in: *The Christian Century* 49 (1932), 378–380. Zu dieser Auseinandersetzung zwischen den Niebuhr-Brüdern vgl. Barbour, J. D., Niebuhr Versus Niebuhr.

<sup>1723</sup> Niebuhr, R., Must We Do Nothing?, 417.

## 4.2.4 Human Destiny: Verantwortliches Handeln im „Interim“

## 4.2.4.1 Überblick

Hat Reinhold Niebuhr in *Human Nature* festgestellt, dass die Paradoxien des menschlichen Lebens allein im christlichen Glauben angemessen wahrgenommen werden können, so stellt sich ihm bereits dort die Frage nach deren Überwindung. Daher sind wir bereits auf die Bedeutung des Kreuzes Christi für die Anthropologie und die Überwindung der Tragik zu sprechen gekommen. *Human Destiny* wendet sich nun der Frage nach der Vollendung beziehungsweise Erfüllung (fulfillment) menschlichen Lebens in der Geschichte und der im christlichen Glauben gegebenen Antwort zu.<sup>1724</sup> In der geschichtstheologischen Einspannung christologischer Aussagen baut Niebuhr somit auf der zugrundegelegten Anthropologie von *Human Nature* auf.

Auch, wenn Niebuhr nun einen geschichtstheologischen Narrativ aufruft, gilt es vorab zu betonen, dass es ihm primär nicht um den Entwurf einer Geschichtstheologie geht, sondern um das Handeln der Einzelnen in der Geschichte. Geschichtstheologie einschließlich der hier verhandelten christologischen Aussagen steht dabei ganz im Dienst der Anthropologie und Ethik und wird auf ihre diesbezüglichen Ressourcen befragt.<sup>1725</sup> H. Richard Niebuhr hat daher die Geschichtsinterpretation seines Bruders treffend so ausgelegt, dass Reinhold Niebuhr mit „Geschichte“ (history) weder den Verlauf menschlicher Handlungen, noch die Interpretation des Historikers meine, sondern „the conception of social process as this is present in the mind of an ethical agent“.<sup>1726</sup> Analog zum ersten Band, wo Niebuhr die theologische Anthropologie an eine Kritik moderner anthropologischer Modelle anschließt, geht Niebuhr nun von der Invalidierung alternativer

<sup>1724</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Human Destiny* [Erstausgabe 1943], v: „This volume, representing the second series of the Gifford Lectures delivered at Edinburgh in the Autumn of 1939, seeks to present the answer of Christian faith to the human problem. It therefore analyses Christian doctrines of redemption and Christian concepts of historical destiny and compares them with alternate classical and modern doctrines.“

<sup>1725</sup> Interessanterweise wurde das Thema „Christian Philosophy of History“ im Februar 1936 in der Theological Discussion Group diskutiert, an deren Sitzungen Niebuhr nachweislich teilnahm. Dabei stellte H. Richard Niebuhr seine „Reflections on the Christian Theory of History“ vor, die sich in der Ausrichtung auf die Ethik mit den späteren Gedanken Reinhold Niebuhrs treffen. H. Richard Niebuhr schreibt, dass Geschichtstheorie betrieben werden müsse, „for the sake of understanding the situation of man in history, in order to know how he may know to conduct himself“ (*Niebuhr, H. R.*, *Reflections on the Christian Theory of History*, in: W. S. Johnson (Hrsg.), *H. R. Niebuhr: Theology, History, and Culture. Major Unpublished Writings*, Foreword by Richard R. Niebuhr, New Haven 1996, 84–90, 85) und dass Menschen im Licht dessen, was Gott bereits getan habe und worauf man noch hoffen könne, handeln sollten; vgl. *Niebuhr, H. R.*, *Reflections on the Christian Theory of History*, 89.

<sup>1726</sup> *Niebuhr, H. R.*, *Reinhold Niebuhr's Interpretation of History*, in: W. S. Johnson (Hrsg.), *H. R. Niebuhr: Theology, History, and Culture. Major Unpublished Writings*, Foreword by Richard R. Niebuhr, New Haven 1996, 91–101, 92.

Geschichtsinterpretationen aus, denen er die christliche als dynamisch und weniger optimistisch, damit aber tatsächlich überlegen gegenüberstellt.<sup>1727</sup> Dabei sei noch einmal darauf hingewiesen, dass wir es hier nicht mit einer Geschichtsphilosophie oder -theologie zu tun haben, die sich in die europäischen Debatten nahtlos einfügen lässt.

Dies macht insbesondere auch die Rezeption von Niebuhrs später veröffentlichtem Buch *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History* deutlich, das nach Niebuhrs eigener Aussage auf dem in *Human Destiny* Ausgeführten aufbaut und diese Gedanken lediglich erweitert.<sup>1728</sup> Durch die deutsche Übersetzung dieses Werks wurde diese Gedankenführung in den 1950er Jahren auch hierzulande bekannt und in Beziehung zur eigenen Debattenlage gesetzt. Indem wir einen kurzen Blick auf diese Rezeption werfen, werden wir deutlich machen, worum es im Folgenden gerade *nicht* gehen soll. Wird Niebuhrs Denken vom deutschen geschichtsphilosophischen Diskurs her gelesen, kann es als ungenügend bewertet werden, da dies nicht der Gesprächsrahmen ist, in dem er sich bewegen will. Dementsprechend kann es auch nicht um Niebuhrs Auseinandersetzung mit geschichtsphilosophischen Positionen gehen, da sonst die Originalität und das ihn leitende Interesse völlig aus dem Blick geraten würden. Wolfgang Trillhaas konstatiert daher treffend, dass sich Niebuhrs Denken schwer in die Diskussionen zu Fragen der Geschichte in Deutschland einfügt. Er führt dies auf die Verbindung von Geschichtstheorie und politischer Ethik, auf „eine gewisse, in ihrer Art behutsame Unabgeschlossenheit der Thesen“ sowie „eine gewisse Unpräzision der Begriffe, die sich unter der großartigen Einfachheit der Sicht leicht verbirgt“, zurück.<sup>1729</sup> Ein anderer Rezensent bemerkt, dass „[e]in Werk, das die Beziehungen zwischen Glauben und Geschichte zum Gegenstand hat, [...] sich in Deutschland einem sehr anspruchsvollen Leser gegenübersehen“ würde und äußert sogleich seine Enttäuschung darüber, dass die hierzulande zentralen Themen der Entmythologisierung und der Geschichtlichkeit des Glaubens keine Beachtung fänden.<sup>1730</sup> In dieselbe Richtung geht auch die Kritik Hans Köhlers, die hier zitiert werden soll, weil sie für unseren Zusammenhang besonders eindrücklich hervorhebt, worum es in unserer folgenden Betrachtung von Niebuhrs Beschäftigung mit der Geschichte gerade nicht gehen kann und soll: „Man hätte von einem The-

<sup>1727</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny* [Erstausgabe 1943], v.

<sup>1728</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Intellectual Autobiography*, 9.

<sup>1729</sup> Trillhaas, W., Rez. Georgette Paul Vignaux, *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr*, in: *Theologische Literaturzeitung*, 2 (1959), 129–130.

<sup>1730</sup> Huntemann, G. H., Rez. Reinhold Niebuhr, *Glaube und Geschichte*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 7, 4 (1955), 376–377, 376. Während Georg Huntemann dennoch Niebuhrs Werk würdigen kann, sieht Karl Furtmann Niebuhrs Ausführungen als völlig veraltet an. Sie wären für den deutschen Kontext um die Jahrhundertwende relevant gewesen, würden sich aber in die aktuellen Debatten nicht einfügen. Vgl. Kahl-Furtmann, G., Rez. Reinhold Niebuhr, *Glaube und Geschichte (Faith and History)*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 9, 1 (1955), 155–160, 160.

ologen der Gegenwart auch mit Fug und Recht erwarten können, daß er sich mit der geschichtsphilosophischen Sicht so namhafter Denker wie Karl Jaspers und seines New Yorker Kollegen Paul Tillich auseinandersetze, die m. E. vieles zu sagen haben, was durchaus mit dem, was Niebuhr als christliche Sicht der Geschichte bezeichnet, übereinstimmt. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Niebuhr in der Darstellung der modernen Geschichtsphilosophie doch etwas sehr stark simplifiziert.<sup>1731</sup>

Wir haben bereits gesehen, dass Niebuhr die in *Human Nature* explizierte Anthropologie geschichtsnarratologisch – Synthese, Zerfall der Synthese, Suche nach einer neuen Synthese – eingeführt hat. Hier nun baut er seine geschichtstheologischen Aussagen auf die dort explizierte Anthropologie auf, und wir begegnen daher der Paradoxie auf Ebene der menschlichen Natur nun auf die Geschichte gewandt wieder.<sup>1732</sup> So geht es nun wieder darum, den Beitrag des Christentums zur Wahrnehmung der Spannung zwischen Freiheit und Begrenzung, Kreativität und Korruption, bei bleibendem Gestaltungsimpuls zu explizieren – das Niebuhr seit jeher umtreibende Problem, das er in immer neuen Zusammenhängen thematisiert. Niebuhr kommt nun auf die zuvor besprochene Suche nach einer neuen Synthese zurück. Wie seine Lösung aussieht und wie er diese sofort auf die Bereiche von Kultur und Zivilisation appliziert, werden wir nach einem kurzen Abriss der Argumentation eruieren.

Die zehn Kapitel von *Human Destiny* lassen sich so aufgliedern, dass Niebuhr zunächst in den ersten drei Kapiteln (Kapitel 1 „Human Destiny and History“, Kapitel 2 „The Disclosure and the Fulfillment of the Meaning of Life and History“, Kapitel 3 „The Possibilities and Limits of History“) das Problem der Geschichte entwickelt und das christliche Geschichtsverständnis zwischen der Offenbarung in Christus und der Wiederkunft Christi formuliert, welche entsprechend im letzten Kapitel (Kapitel 10 „The End of History“) wieder aufgegriffen wird. Damit entsteht ein Rahmen um die übrigen Kapitel, der auch inhaltlich nahelegt, dass es Niebuhr vor allem um das „Interim“ geht und darum, wie sich die göttliche Gnade zur Geschichte verhält. Im vierten Kapitel „Wisdom, Grace and Power (The Fulfillment of History)“ bespricht Niebuhr die für ihn nicht zu trennenden Aspekte von Gnade als Rechtfertigung und Heiligung in ihrer Relation zur Geschichte.

Die folgenden Kapitel nehmen die Fragestellung aus dem ersten Band *Human Nature* wiederum auf und verfolgen theologiegeschichtlich den Umgang mit den beiden Aspekten der Gnade bis zur Destruktion der mittelalterlichen Synthese

<sup>1731</sup> Köhler, H., Rez. Reinhold Niebuhr, Glaube und Geschichte (Faith and History), in: Historische Zeitschrift 174, 3 (1952), 525–528, 526–527.

<sup>1732</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung auch die Rezension Kuhn, H., Charity and Contemplation, 421: „Together they [sc. the two volumes] formulate the writer’s answer to the question: ‘What is Man?’ The difference between the first and the second is one of emphasis rather than of theme“ [Hervorhebung T. B.].

(Kapitel 5 „The Conflict Between Grace and Pride“). Hernach wird die Debatte zwischen „Renaissance“ und „Reformation“ nachgezeichnet (Kapitel 6 „The Debate on Human Destiny In Modern Culture: The Renaissance“, Kapitel 7 „The Debate on Human Destiny In Modern Culture: The Reformation“), immer im Interesse der gesuchten neuen Synthese. Die hierdurch gewonnenen Einsichten überträgt Niebuhr in den folgenden beiden Kapiteln in die Praxis, zunächst auf den Bereich der Kultur und auf die Wahrheitsfrage (Kapitel 8 „Having, and not Having, the Truth“), sodann auf den Bereich der Zivilisation und die Frage nach der Umsetzung von Gerechtigkeit (Kapitel 9 „The Kingdom of God and the Struggle for Justice“). Damit hat Niebuhr die kulturelle Antwort nun auch auf die Herausforderung seiner Zeit übertragen: die realistische Neubegründung der Demokratie.

#### 4.2.4.2 Die Leistungsfähigkeit christlichen Geschichtsverständnisses

Niebuhr beginnt mit der Beobachtung der Paradoxie von Freiheit und Notwendigkeit, die er wie bereits in der Anthropologie nun auch in der Geschichte als ganzer entdeckt. Allein der Mensch habe die Möglichkeit, durch sein Vermögen der Transzendenz die Geschichte zu überblicken und zu kennen (knowing history) und zugleich „to change, reorder and transmute the causal sequences of nature and thereby to *make* history.“<sup>1733</sup> In Betrachtung der geschichtlichen Zusammenhänge geht es Niebuhr wiederum um das Handeln des Menschen bei gleichzeitigem Wissen um seine ihm von Gott gesetzten Grenzen. Daher muss hier ein mögliches Missverständnis ausgeschlossen werden, das sich aus Niebuhrs Begriffsverwendung des doppeldeutigen Begriffs „destiny“ ergeben könnte.

Meines Erachtens sollte hierbei nicht an „Schicksal“ gedacht werden, zumindest nicht im üblichen Sinne als eine dem eigenen Handlungsspielraum vollkommen entzogene Macht – würde dies doch Niebuhrs gesamtes Unternehmen konterkarieren. Es erscheint daher plausibel „destiny“ mit „Bestimmung“ zu übersetzen und damit als Sinn, Zweck und Ziel menschlichen Handelns zu verstehen.<sup>1734</sup> Niebuhr nutzt den Bestimmungsbegriff sowohl für das Individuum als auch für Kollektive.<sup>1735</sup> In seiner Begriffsverwendung reiht sich *Human Destiny* unter diejenigen anthropologischen Abhandlungen ein, deren prominenteste vielleicht Johann Joachim Spaldings *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* ist.<sup>1736</sup> Von

<sup>1733</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 1 [Hervorhebung im Original].

<sup>1734</sup> Vgl. *Grave, C.*, Art. Bestimmung des Menschen, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971–2007, 857–859, 857.

<sup>1735</sup> So hat Niebuhr gegenüber Karl Barth betont: „But we are men and not God, and the destiny of civilizations depends upon our decisions in the ‘nicely calculated less and more’ of good and evil in political institutions“. Niebuhr, R., *An Answer to Karl Barth*, 234.

<sup>1736</sup> Vgl. *Spalding, J. J.*, *Die Bestimmung des Menschen*. (1748; 21748; 31749; 41752; 51754; 61759; 71763; 81764; 91768; 101774; 111794) (Kritische Ausgabe, Erste Abteilung: Schriften 1), Tübingen 2006. Für eine hervorragende begriffsgeschichtliche Studie zum Bestimmungsbegriff vgl. *Macor*,

einer direkten Bekanntheit Niebuhrs mit Spaldings Werk kann zwar nicht ausgegangen werden, doch kennt Niebuhr Nikolai Berdyaevs *Von der Bestimmung des Menschen* in seiner englischen Übersetzung *The Destiny of Man*.

Vielleicht hat Niebuhr den Begriff gerade wegen seiner Ambiguität gewählt. Wieder einmal geht es ihm um einen dritten Weg zwischen zwei Extremen hindurch, zwischen dem Glauben, „master of his own destiny“ zu sein, und einem Determinismus.<sup>1737</sup> Niebuhr will das verantwortliche Handlungsmoment betonen und zugleich gegenüber der von ihm immer wieder verurteilten einsinnigen Fortschrittsgläubigkeit hervorheben, dass Menschen nie völlig autonom handeln können. Dies ist schon allein deshalb unmöglich, weil wir uns in Kontexten vorfinden, in denen andere Menschen unsere Optionen immer schon mitbestimmen und mitbegrenzen, zugleich auch bereits aufgrund unserer „natürlichen“ Beschaffenheit. Es wäre letztlich die auf die Geschichte übertragene Sünde des Menschen, diese Abhängigkeit zu verleugnen.<sup>1738</sup> Ein wesentlicher Schritt in die richtige Richtung wäre hingegen, die Begrenztheit der eigenen Perspektive zu erkennen und innerhalb der Geschichte sowohl Realisierungen als auch Korruptionen des Sinns der Geschichte zu erkennen. Niebuhrs berühmtes Gelassenheitsgebet bittet daher um göttliche Hilfe, „the wisdom to distinguish“<sup>1739</sup> zwischen denjenigen Dingen, an denen sich nichts ändern lässt und denjenigen, die man verändern kann, zu erlangen. In diese Richtung deuten auch die Schlussätze von *Human Destiny*, wo Niebuhr sagt: „[W]isdom about our destiny is dependent upon a humble recognition of the limits of our knowledge and our power. Our most reliable understanding is the fruit of ‚grace‘ in which faith completes our ignorance without pretending to possess its certainties as knowledge; and in which contrition mitigates our pride without destroying our hope.“<sup>1740</sup>

Während Niebuhr im Sommer 1939 den zweiten Teil seiner Vorlesungen für die Gifford Lectures vorbereitet, findet sich dieses zweideutige Gedankenmuster des Bestimmungsbegriffs von Freiheit und Notwendigkeit bereits im Artikel „Prisoners of Destiny“. Dieser nimmt seinen Ausgangspunkt bei einem Schreiben Roosevelts an Hitler und Mussolini vom April 1939, in welchem er angesichts des drohenden Krieges betont, dass es noch nicht zu spät sei, eine friedliche Lösung zu finden. Roosevelt formuliert: „I refuse to believe that the world is, of necessity, such a prisoner of destiny. On the contrary, it is clear that the leaders of great nations have it in their power to liberate their peoples from the disaster that impends.“<sup>1741</sup> Demgegenüber betont Niebuhr ein Paradox: „We are not prisoners of

---

L. A., *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte* (Monographien zur Philosophie der deutschen Aufklärung 25), Stuttgart 2013.

<sup>1737</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 22, 47.

<sup>1738</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 188

<sup>1739</sup> Sifton, E., *The Serenity Prayer*, 7.

<sup>1740</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 321.

<sup>1741</sup> Roosevelt, F. D., *The President Again Seeks a Way to Peace. A Message to Chancellor Adolf Hitler and Premier Benito Mussolini, April 14, 1939*, in: S. I. Rosenman (Hrsg.), *The Public Pa-*

destiny? We are, and we are not. History is a realm of fate and decision.“<sup>1742</sup> So lässt sich auch Niebuhrs Reaktion auf den Angriff auf Pearl Harbor in dem Artikel „History (God) Has Overtaken Us“ verstehen:

*We cannot contemplate our political life decently without a proper and grateful understanding of the 'grace' of God. For the grace of God is on the one hand the providential working in history by which God makes the wrath of man to praise him, and transmutes good out of evil. In the immediate situation, that means that he persuades sinful men to consider the miseries and necessities of their fellowmen by throwing them into like miseries and necessities.*<sup>1743</sup>

Dies zu erörtern und die Implikationen des christlichen Glaubens für die Interpretation der Geschichte als Handlungsfeld darzustellen, macht das Leitinteresse von *Human Destiny* aus.

In gleicher Weise, wie Niebuhr die Notwendigkeit einer umfassenden Anthropologie sieht und darauf reagiert, betont er bereits 1936 in einer Rezension zu Nikolai Berdyaevs *The Meaning of History*: „Philosophy of history has been an undeveloped discipline in American thought.“<sup>1744</sup> Wie Berdyaev versteht Niebuhr die Geschichte als komplexes Interaktionsfeld, auf dem Gott, Mensch und Natur agieren, wobei das Christentum den Menschen zur Verantwortung und Gestaltung ruft.<sup>1745</sup> Des Weiteren betont Niebuhr in Übereinstimmung mit Berdyaev, dass jede Geschichtsphilosophie auf dem Christentum ruhe, und entfaltet diesen Aspekt vor allem unter Bezugnahme auf den von Paul Tillich bereits in den 1920er Jahren dargestellten Zusammenhang von „Christologie und Geschichtsdeutung“.<sup>1746</sup> Was ist mit diesem Verhältnis von Christologie und Geschichtsdeutung gemeint?

pers and Addresses of Franklin D. Roosevelt. 1939 Volume: War – and Neutrality, with a special introduction and explanatory notes by President Roosevelt, New York 1941, 201–205, 202.

<sup>1742</sup> Niebuhr, R., Prisoners of Destiny, in: *Radical Religion* 4, 3 (1939), 4–6, 4.

<sup>1743</sup> Niebuhr, R., History (God) Has Overtaken Us, 4 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1744</sup> Niebuhr, R., Rez. Nicolas Berdyaev, *The Meaning of History*, in: *Radical Religion* 2, 1 (1936), 42–43, 42.

<sup>1745</sup> Zu Berdyaevs Position vgl. *Berdyaev, N., Christian Optimism and Pessimism*, 418: „God’s action in history is mysterious, and cannot be rationalized. God is active in history, but so are man and nature. Hence history is an interaction of divine providence, natural determinism and human freedom.“

<sup>1746</sup> Niebuhr bezieht sich hierbei auf das Kapitel *Tillich, P., Christologie und Geschichtsdeutung, Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1950, 110–127, das er der englischen Zusammenstellung von Tillichs frühen Schriften in *Tillich, P., The Interpretation of History* entnimmt. Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 2, Anm. 1. Zur Christologie des frühen Tillich vgl. *Neugebauer, G., Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption* (Theologische Bibliothek Töpelmann 141), Berlin 2007.

Niebuhr unterscheidet – die Parallelen zu Tillichs Vortrag „Historical and Nonhistorical Interpretations of History“<sup>1747</sup> sind frappierend – grundsätzlich zwischen geschichtlichen (historical) und ungeschichtlichen (non-historical) Religionen, die er nach ihrer Sicht auf die Geschichte und deren Bedeutung für den Sinn des Lebens bewertet: „The basic distinction between historical and non-historical religions and cultures may thus be succinctly defined as the difference between those which expect and those which do not expect a Christ. A Christ is expected wherever history is regarded as potentially meaningful but as still awaiting the full disclosure and fulfillment of its meaning.“<sup>1748</sup> Niebuhrs „dialektischem“ Gott-Welt-Verständnis entsprechend kann der Sinn des Lebens und der Geschichte weder in Gänze in der Welt noch ihr gänzlich transzendent sein, so dass historische Religionen die Offenbarung des transzendenten Sinnes in der Welt, zu welchem Menschen nur in unvollkommener Weise Zugang haben, erwarten.<sup>1749</sup> „The fact that there can be no Christ without an expectation of Christ relates Christianity as founded in a unique revelation to the whole history of culture; the fact that the true Christ cannot be the Messiah who is expected separates Christianity from the history of culture.“<sup>1750</sup> Die alttestamentlichen Propheten hätten das Problem und die Frage gesehen, wie die Geschichte mehr als allein das Gericht Gottes sein und erfüllt werden könne.<sup>1751</sup>

Niebuhr stellt fest, dass jede Geschichtssicht bereits von Vorverständnissen herkommt, und er legt Wert darauf, dass sein eigener Ausgangspunkt in dieser Hinsicht christlich und damit „dogmatisch“ sei.<sup>1752</sup> In ähnlicher Weise hebt auch Tillich hervor, dass der Sinn der Geschichte nicht objektiv feststellbar sein könne, sondern einer Entscheidung bedürfe.<sup>1753</sup> Wegen der Erwartung „eines Christus“ nennt Niebuhr historische Religionen „by their very nature prophetic-Messianic“.<sup>1754</sup> Die Leistung Jesu bestehe nun in einer Neuinterpretation der prophetischen und apokalyptischen Hoffnungen auf einen Zeitpunkt „which would both reveal the meaning of life and fulfill it“.<sup>1755</sup> Die in dieser Hoffnung geeinten Aspekte würden bei Jesus hingegen mit seiner präsentischen und eschatologischen Reich-Gottes-Erwartung getrennt; einerseits sei die Geschichte bereits erfüllt, andererseits warte sie auf ihre Erfüllung mit der Wiederkunft Christi (second com-

<sup>1747</sup> Vgl. *Tillich, P.*, Historical and Nonhistorical Interpretations of History. A Comparison (1948 [1939]), in: J. Clayton (Hrsg.), Paul Tillich: Writings in the Philosophy of Religion – Religionsphilosophische Schriften (Main Works/Hauptwerke 4), Berlin 1987, 313–325.

<sup>1748</sup> *Niebuhr, R.*, Human Destiny, 4.

<sup>1749</sup> *Niebuhr, R.*, Human Destiny, 3–4.

<sup>1750</sup> *Niebuhr, R.*, Human Destiny, 16.

<sup>1751</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Human Destiny, 27.

<sup>1752</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Human Destiny, 6.

<sup>1753</sup> Vgl. *Tillich, P.*, Christologie und Geschichtsdeutung, 114.

<sup>1754</sup> *Niebuhr, R.*, Human Destiny, 4.

<sup>1755</sup> *Niebuhr, R.*, Human Destiny, 47.

ing).<sup>1756</sup> Wo kein Christus erwartet werde, erblickt Niebuhr – vergleichbar mit der einseitigen Auflösung der Paradoxien des Menschseins – Reduzierungen der Geschichte auf eine natürliche Kausalkette oder ihre Auflösung in der Ewigkeit.<sup>1757</sup>

Der Sinn der Geschichte ist für Niebuhr nur ein Teilaspekt des übergeordneten Sinns des Lebens.<sup>1758</sup> Das Christentum glaube, dass beiderlei im Leben und Sterben Christi am Kreuz offenbart und erfüllt sei. Die Geschichte erhalte erst von dieser transzendenten und doch in der Geschichte involvierten „Mitte“ her ihren Interpretationspunkt, von dem aus Anfang und Ende der Geschichte betrachtet werden könnten.<sup>1759</sup> Damit sei Christus das Zentrum der Geschichte und verweise auf den transzendenten Sinn der Geschichte; er stehe damit der Neigung des Menschen entgegen, den Sinn in sich selbst entdecken zu wollen.<sup>1760</sup> Jesus Christus gebe nun auch die Antwort auf die Frage, wie die Tragik der Sünde überwunden werden könne: „It is God Who suffers for man’s iniquity. He takes the sins of the world upon and into Himself. This is to say that the contradictions of history are not resolved in history; but they are only ultimately resolved on the level of the eternal and the divine.“<sup>1761</sup> Dies ist keine Antwort auf einer theoretischen Ebene, sondern – und das ist meines Erachtens für Niebuhr entscheidend – in der „suffering love“ am Kreuz habe es sich um eine konkrete *Handlung* Gottes in der Geschichte gehandelt (an act rather than a thought).<sup>1762</sup> „The God of Christian revelation is not disengaged from, but engaged in, the world“.<sup>1763</sup> Das Gericht, das Leid, werde nicht einfach übergangen, sondern Gott nehme es selbst auf sich, durchbreche jedoch zugleich die Logik der Geschichte. Niebuhr legt die Inkarnation so aus, dass sie weder Weltflucht noch Vergöttlichung der Geschichte zulasse.<sup>1764</sup> In dieser Welt sei es Menschen nicht möglich, nach dem Ideal der Liebe zu leben, sondern nur, sich an der „mutual love“ – sachlich meint dies: Gerechtigkeit – zu orientieren.<sup>1765</sup> Dementsprechend interpretiert Niebuhr die Eschatologie so, dass es darin einerseits zwar um das konkrete Ende (*finis*) gehe, andererseits aber auch um das Ziel, den Sinn der Geschichte (*telos*). Grundsätzlich ist für Niebuhr die Geschichte aufgehoben im Willen Gottes; es könne auf ihren Sinn

<sup>1756</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Destiny*, 47–48.

<sup>1757</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Destiny*, 7–15.

<sup>1758</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Destiny*, 36.

<sup>1759</sup> Niebuhr erblickt in Christus ebenso wie Tillich diese Mitte. Für Tillich ist sie „der Ort, an dem das sinngebende Prinzip der Geschichte angeschaut wird.“ *Tillich*, P., *Christologie und Geschichtsdeutung*, 116.

<sup>1760</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Destiny*, 215.

<sup>1761</sup> *Niebuhr*, R., *Human Destiny*, 46.

<sup>1762</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Destiny*, 92. Diesen Aspekt hebt Niebuhr auch in besonderer Weise hervor in *Niebuhr*, R., *Rez. John MacMurray, The Clue to History*, in: *Radical Religion* 4, 2 (1939), 40–42, 40: „God, he rightly declares, *acts* according to Biblical religion; he is the Creator, and history is the story of his actions“ [Hervorhebung im Original].

<sup>1763</sup> *Niebuhr*, R., *Human Destiny*, 94.

<sup>1764</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Destiny*, 91.

<sup>1765</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Destiny*, 69–70.

vertraut werden trotz ihres grundlegend tragischen Charakters. So, wie Niebuhr in der Anthropologie hervorhebt, dass es keinen einseitigen Fortschritt gebe, merkt er hier an, dass dies auch auf die Geschichte zutreffe: Er nimmt hierfür das biblische Symbol des Anti-Christen auf, das ausdrücke, dass sich die Geschichte nicht selbst vervollkomme: „Taken seriously, as it should be, this symbol refutes every modern liberal interpretation of history which identifies ‚progress‘ with the Kingdom of God.“<sup>1766</sup>

In Jesu Verkündigung werde das Reich Gottes als präsent und zukünftig zugleich verstanden, die Geschichte damit zum Interim.<sup>1767</sup> Auch dieses ist für Niebuhr wie alle anderen biblischen Symbole ernstzunehmen, aber nicht wörtlich und dementsprechend auch nicht zeitlich zu verstehen.<sup>1768</sup> Nur so könne die Dialektik zwischen Gott und Welt, die „dialectical relation between history and superhistory“, gewahrt werden.<sup>1769</sup> In jedem einzelnen Moment bestehe diese Spannung zwischen Erfüllung und Vorbehalt, zwischen Ideal und Wirklichkeit. So grenzt sich Niebuhr auch von Albert Schweitzers Interpretation der Interimsethik Jesu ab und betont: „Thus reconstructed, the idea that history is an ‚interim‘ between the first and the second coming of Christ has a meaning which illumines all the facts of human existence. History, after Christ’s first coming, has the quality of *partly* knowing its true meaning.“<sup>1770</sup> „Interim“ meint dann, dass der Sinn des Lebens zum Teil bereits realisiert und zugleich noch in Gänze verborgen ist, dabei aber nicht von verantwortlichem Handeln dispensiert.<sup>1771</sup> Das Kreuz Christi werde für die Christenheit nicht nur Quelle der Erkenntnis, dass Gott über Ressourcen der Vergebung verfüge, die über seine Gerechtigkeit hinausgehen, sondern auch Quelle der Kraft, um ein Leben „of serenity and creativity“ leben zu können.<sup>1772</sup> „The assertion of Christian faith is that the knowledge of God through the crucified Christ is both ‚wisdom‘ and ‚power‘, both ‚grace‘ and ‚truth‘; which is to say that not only are life and history now fully known by having found their true end and meaning beyond themselves but they are also completed and fulfilled.“<sup>1773</sup>

<sup>1766</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 49, Anm. 25. Obwohl Niebuhr viele Jahre später, im Kontext des Kalten Krieges, weniger optimistisch sein wird, dass traditionelle Symbole wie das des Anti-Christen modernen Menschen zu vermitteln seien, hält er grundsätzlich an deren Bedeutung fest: „I placed a special emphasis on the eschatology of the New Testament with its special symbols of the Christ and anti-Christ, taking them as symbols of the fact that both good and evil grow in history, and that evil has no separate history, but that a greater evil is always a corruption of a greater good.“ Niebuhr, R., *Preface to the 1964 Edition*, xiv.

<sup>1767</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 48.

<sup>1768</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 50: „[I]t is important to take Biblical symbols seriously but not literally. If they are taken literally the Biblical conception of a dialectical relation between history and superhistory is imperiled“.

<sup>1769</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 50.

<sup>1770</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 50–51 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1771</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 213.

<sup>1772</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 58.

<sup>1773</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 57.

Zwar bringe die Christusoffenbarung etwas Neues und sei nicht einfach eine Erweiterung menschlicher Weisheit, gleichwohl stehe sie ihr nicht vollkommen gegensätzlich gegenüber. Es gebe Anknüpfungspunkte, wenngleich der Glaube immer ein Wunder und Gnadenwerk bleibe: „For there is an element in the truth of faith which defies the wisdom of both wise and foolish, more particularly of the wise. But on the other hand a truth of faith is not something which stands perpetually in contradiction to experience. On the contrary it illumines experience and is in turn validated by experience.“<sup>1774</sup> In dieser Hinsicht steht Niebuhr theologisch wiederum Paul Tillich nahe und bezieht explizit mit Emil Brunner Position gegen Karl Barth.<sup>1775</sup>

#### 4.2.4.3 Niebuhrs Skizze einer Synthese aus „Renaissance“ und „Reformation“

Es kann nicht oft genug betont werden, wie sehr es Niebuhr um das verantwortliche Handeln von Menschen in der Geschichte geht, das immer ein Ringen zwischen Vorgegebensein und Selbstbestimmung darstellt. Diesem Interesse gilt das Gesamtwerk *The Natur and Destiny of Man*, und diesem dient die Suche nach einer neuen Synthese aus den Einsichten von „Renaissance“ und „Reformation“, die Niebuhr mit *Human Nature* begonnen hat. Er nimmt diesen Faden in *Human Destiny* wieder auf und behandelt letztlich die Frage nach dem *simul iustus et peccator*. Dabei will er die seines Erachtens durch „Reformation“ und „Renaissance“ auseinandergerissenen Aspekte der Gnade als „power of God over man“ und als „power of God in man“ in eine erneute Einheit von Rechtfertigung (justification) und Heiligung (sanctification) überführen.<sup>1776</sup> Hiermit ist das *Christus pro nobis* und das *Christus in nobis* bezeichnet. Niebuhr will zeigen, wie sich dieses Paradox der Gnade für die Christinnen und Christen und ihr Handeln auswirkt. Sie hätten zwar „the newness of life in principle“, der Mensch müsse nun aber auch praktisch dessen Realisierung anstreben.<sup>1777</sup> Dementsprechend müsse sowohl die Unfähigkeit zur Selbstvervollkommnung mit dem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung betont werden als auch die Notwendigkeit des Handelns und die immer neuen Möglichkeiten des Menschen, also die Seite der „Renaissance“. So zeigt sich für Niebuhr, dass auch der Glaubende noch *simul iustus et peccator* sei.<sup>1778</sup> Das Paradox, dass die Gnade im Glauben zugesprochen, aber nicht zum Besitz wird, bezeichnet Niebuhr auch in Anlehnung an eine Formulierung Emil Brunners als „having and yet not having“.<sup>1779</sup> „[T]he faith and the grace by which we stand beyond the contradictions and ambiguities of history is no simple pos-

<sup>1774</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 63.

<sup>1775</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 64, Anm. 14.

<sup>1776</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 98–99, 153–156.

<sup>1777</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 103.

<sup>1778</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 123–125.

<sup>1779</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 124.

session; that it is a having and not having; and that, claimed as a secure possession, it becomes a vehicle of the sin from which it ostensibly emancipates.<sup>1780</sup>

Niebuhr zeichnet die Auflösung dieser zusammengehörigen Aspekte in einem historischen Durchgang nach, um die Debatte zwischen „Renaissance“ und „Reformation“ erneut zu führen, da sich die Moderne seines Erachtens zu schnell auf die Seite der „Renaissance“ verlagert habe. Die Dialektische Theologie habe den Diskurs zwar erneut eröffnet, sich aber wiederum einseitig auf die Seite der „Reformation“ geschlagen.<sup>1781</sup> Niebuhrs folgender Argumentationsang dient dem Ziel der kulturellen Neuorientierung (reorientation of spiritual life) und der Eruiierung einer Sicht auf den Menschen, welche Optimismus und Pessimismus transzendiert, welche „Renaissance“ und „Reformation“ eint.<sup>1782</sup>

Die „Renaissance“ wird bei Niebuhr zur bestimmenden Quelle der Moderne, die Aufklärung sei lediglich eines ihrer Derivate.<sup>1783</sup> Der sozialhistorische Hintergrund für ihren inhärenten Optimismus und ihren Erfolg seien die technischen Entwicklungen der Moderne gewesen.<sup>1784</sup> Die „Renaissance“ habe gemeint, ohne die Gnade auskommen zu können, weil sie letztlich den Menschen missverstanden habe.<sup>1785</sup> Sie baue darauf, dass sich das von ihr angestrebte Ideal fast wie von selbst in der Geschichte realisieren werde.<sup>1786</sup> Das von ihr betonte Wissen um die theoretisch unendlichen Möglichkeiten des Menschen soll in die von Niebuhr angestrebte neue Synthese aufgenommen werden.<sup>1787</sup> In praktischer Hinsicht erweise sich jedoch das aus ihr fließende falsche Sicherheitsgefühl als gefährlich; so verfüge sie nun, wo ihr Optimismus sich als überzogen erweise, über keine alternativen Perspektiven und Handlungsmöglichkeiten.<sup>1788</sup>

In dieser Situation gewinnt für Niebuhr die „Reformation“ wieder an Relevanz, ohne dass der kritische Geist der „Renaissance“ und deren aktiv-dynamischer Impetus preisgegeben werden dürfe. „Ideally the doctrine of justification by faith is a release of the soul into action; but it may be wrongly interpreted to encourage indolence.“<sup>1789</sup> In diesem Kontext begegnet die erneute Kritik an Luther, dem gegenüber Calvin dem Paradox von Rechtfertigung und Heiligung besser gerecht geworden sei.<sup>1790</sup> Trotz Niebuhrs Kritik an der „Renaissance“ muss bedacht werden, dass er sich ihr sehr verpflichtet sieht, wie er auch in persönlicher

<sup>1780</sup> Niebuhr, R., Human Destiny, 147.

<sup>1781</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 159.

<sup>1782</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 156.

<sup>1783</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 165.

<sup>1784</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 182.

<sup>1785</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 150.

<sup>1786</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 166.

<sup>1787</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 168.

<sup>1788</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 182; 189, Anm. 7.

<sup>1789</sup> Niebuhr, R., Human Destiny, 188.

<sup>1790</sup> Vgl. zu Niebuhrs Kritik an Luther Niebuhr, R., Human Destiny, 193–198. Demgegenüber zu Calvin vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 200.

Korrespondenz John C. Bennett gegenüber gesteht: „I appreciated your putting me strongly on the side of the Renaissance as against the pure Reformation interpretation. Though I have been put on the Reformation side by virtue of my criticisms of liberalism, I think the general presuppositions of my teaching, particularly in the field of ethics, do not fit the category into which I am usually placed at all.“<sup>1791</sup>

Die neue Synthese aus „Renaissance“ und „Reformation“ soll nun die Einsichten beider Strömungen aufnehmen und zur gegenseitigen Korrektur nutzen. Das bedeutet konkret, die historischen Möglichkeiten des Menschen zu bejahen, dabei jedoch die Möglichkeit jeder Vervollkommnung des Einzelnen und der Welt zu verneinen.<sup>1792</sup> Im Blick auf den Ertrag von Niebuhrs Untersuchung muss man allerdings feststellen, dass Niebuhr über eine grobe Skizze dieser Synthese nicht hinauskommt. Niebuhr hat das Problem damit nicht gelöst, sondern eher Wegweiser aufgestellt. Die Synthese soll beide Gnadenaspekte, Rechtfertigung und Befähigung, inkorporieren und spannungsvoll zusammenhalten.<sup>1793</sup> Sie soll damit in breitem kreativen Austausch mit der Kultur stehen und in dieser Freiheit über die Grenzen der mittelalterlichen Synthese hinausgehen und sie soll – wie Niebuhr in *An Interpretation of Christian Ethics* schon forderte – die letztgültigen theologisch-christlichen Gehalte in direkte Verbindung mit den konkreten Fragen des Lebens bringen.<sup>1794</sup>

Konkret heißt dies für Niebuhr, sich durch die Gnade befähigen zu lassen, die schwierigen und dennoch notwendigen Entscheidungen in der Geschichte treffen zu können – in Kauf nehmend, dabei Schuld auf sich zu laden.<sup>1795</sup> In Anlehnung an den Philipperbrief sagt Niebuhr daher: „St. Paul said to the Philippians, ‚Work out your own salvation in fear and trembling‘. That is the only way we can possibly work it out – with fear and trembling.“<sup>1796</sup> In derselben Weise betont Niebuhr diese stete Unruhe zum einjährigen Bestehen von *Christianity and Crisis*: „*Christianity and Crisis* was founded a year ago to express the convictions of those Christians who felt that the Christian faith offered no easy escape from the hard and sometimes cruel choices of such a world as ours but that it did offer resources and insights by which our decisions could be made wisely and our responsibilities borne courageously.“<sup>1797</sup> Für das Handeln der Menschen bedeute dies, dass sie es

<sup>1791</sup> Niebuhr, R., Brief an John C. Bennett, 5. März 1943, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 42.

<sup>1792</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 209.

<sup>1793</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 207.

<sup>1794</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 210.

<sup>1795</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 213–214.

<sup>1796</sup> Niebuhr, R., *White Man’s Burden*, in: *Christianity and Society* 6, 3 (1941), 3–5, 4. Niebuhr bezieht sich auf die hier angesprochene Stelle aus Phil 2,12 auch in Niebuhr, R., *Human Destiny*, 116–117; 205.

<sup>1797</sup> Niebuhr, R., *Our Responsibilities in 1942*, in: *Christianity and Crisis* 1, 24 (1942), 1–2, 1. Dieser Aspekt von Niebuhrs Theologie und Ethik hat nun jedoch dazu geführt, dass Niebuhr im Sinne

immer unter Vorbehalt verstehen müssten, und so legt Niebuhr hierauf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen aus. Die Kritik von Samuel Wells behauptet, Niebuhr missverstehe das Gleichnis: „The parable suggests the greatest way Christians show their faith in the God revealed in Christ may not be their transformatory intervention but their *revolutionary patience*.“<sup>1798</sup> Niebuhr hingegen legt es weder im Sinne eines blinden Aktionismus noch derlei „revolutionärer“ Geduld aus, sondern als Gleichnis für den Charakter menschlicher Geschichte verdeutliche es, dass der Mensch nicht umhin komme, vorläufige Entscheidungen zu treffen, dass er dabei aber demütig bleiben solle im Wissen darum, dass es sich nicht um letzte Entscheidungen handele.<sup>1799</sup> In dieser Hinsicht verwendet Niebuhr das Gleichnis auch zur Interpretation des Endgerichts (symbol of the last judgment): „When history confronts God the differences between good and evil are not swallowed up in a distinctionless eternity. All historical realities are indeed ambiguous. Therefore no absolute distinction between good and evil in them is possible.“<sup>1800</sup> Gerade dies sei nun der Kern des Gleichnisses, „both of which must be allowed to grow until the harvest (final judgment) because they cannot always be distinguished from one another.“<sup>1801</sup> Dementsprechend besteht für Niebuhr der Genius des Christentums nicht in vermeintlich leichtfertigen Ausflüchten aus der Tragik des Lebens, sondern in der Befähigung zum kreativen Umgang mit ihr. Im Folgenden wird die Bedeutung dieses Sachverhalts noch deutlicher werden, wenn Niebuhr ihn explizit für die Verteidigung der Demokratien in Anspruch nimmt und damit auch moralisch fragwürdige Militäraktionen rechtfertigen kann.

---

eines *peccare fortiter* oder einer „noble cause corruption“ missverstanden worden ist. Vgl. *Dijoseph, J.*, American Noble Cause Corruption, the Banality of Evil, and the Threat to American Democracy, 1950–2008, Lanham, Maryland 2010, 59–61. Zum Vorwurf des Konsequentialismus bei Niebuhr vgl. *Wells, S.*, The Nature and Destiny of Serious Theology, 84. Zur Widerlegung vgl. *Haas, M. L.*, Reinhold Niebuhr’s „Christian Pragmatism“. A Principled Alternative to Consequentialism, in: *The Review of Politics* 61, 4 (1999), 605–636; *Carnahan, K. M.*, (Mis)Reading Niebuhr’s Ethics of War, <http://www.politicaltheology.com/blog/misreading-niebuhrs-ethics-of-war/>, <31.08.2018>.

<sup>1798</sup> *Wells, S.*, The Nature and Destiny of Serious Theology, 81 [Hervorhebung T. B.]. Vgl. zu Niebuhrs Auslegung dieses Gleichnisses *Niebuhr, R.*, The Wheat and the Tares, in: R. M. Brown (Hrsg.), *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*, New Haven 1986, 41–48, 47: „Thus human history is a mixture of wheat and tares. We must make provisional distinctions, but we must know that there are no final distinctions. [...] Man is a creature and a creator.“ Die Predigt ist ursprünglich erschienen als: *Niebuhr, R.*, The Wheat and the Tares, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Justice and Mercy*, San Francisco 1986, 51–60 und ist neu abgedruckt als: *Niebuhr, R.*, The Wheat and the Tares, in: E. Sifton (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics (Library of America 263)*, New York 2015, 879–887.

<sup>1799</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, The Wheat and the Tares, 47.

<sup>1800</sup> *Niebuhr, R.*, Human Destiny, 292.

<sup>1801</sup> *Niebuhr, R.*, Human Destiny, 292, Anm. 4.

#### 4.2.4.4 Die Applikation auf Kultur und Zivilisation: Toleranz und Demokratie

##### 4.2.4.4.1 Das kulturelle Problem: Wahrheitssuche und Toleranz

Nachdem Niebuhr in seiner Synthese die beiden Aspekte der Gnade wieder zusammengebunden hat, geht es ihm nun um die Existenz des Einzelnen im oben beschriebenen „Interim“. So wendet er seine Erkenntnisse nun auf den Bereich der Kultur und der Zivilisation an, „the paradox of our having, and not yet having either truth or justice in history“.<sup>1802</sup>

Mit Blick auf den Bereich der Kultur wendet sich Niebuhr der Wahrheitsfrage zu. Bereits die unendliche Kapazität des menschlichen Geistes müsste es eigentlich verunmöglichen, die eigenen Wahrheiten mit der absoluten Wahrheit zu identifizieren, doch zugleich führe das ideologische Moment der Sünde dazu, die Relativität der eigenen Perspektive nicht zuzugeben.<sup>1803</sup> Die christliche Antwort auf dieses Problem sei die Feststellung, dass es vollkommene Wahrheit nur in Christus gebe.<sup>1804</sup> Damit beuge diese Position jeglichen Fanatismen vor, die aus dem „intellectual pride“ fließe können und aus der Meinung, den Wahrheitsprimat innezuhaben.<sup>1805</sup> Die Bedeutung des Paradoxons der Gnade angewandt auf die Frage der Wahrheit als „having, and not having“ zeigt sich für Niebuhr in der Toleranz, die letztlich aus der Selbstreflexivität des eigenen Glaubens fließe. „The test of how well this paradox of the gospel is comprehended, and how genuinely it has entered into human experience is the attitude of Christians towards those who differ from themselves in convictions which seem vital to each. The test, in other words, is to be found in the issue of toleration.“<sup>1806</sup> Dieser „Toleranztest“ beinhaltet zwei Elemente: erstens, starke Überzeugungen zu haben, nach ihnen zu handeln, und zugleich andere Ansichten zu tolerieren. Dieses Handeln aus Überzeugung sei den Glaubenden möglich, weil sie sich ihres Grundes in der absoluten Wahrheit gewiss seien, die ihnen zwar offenbar, aber nicht ihr Besitz sei.<sup>1807</sup> Das zweite Element sei „the capacity to preserve the spirit of forgiveness towards those who offend us by holding to convictions which seem untrue to us.“<sup>1808</sup> Im Blick auf die Neuordnung nach dem Zweiten Weltkrieg spricht Niebuhr andernorts noch von einem letztgültigen Test: „The organization of a world order will test man’s capacity for tolerance with an ultimate test; for we will have to learn to live and work with peoples and nations who base their life on different presuppositions than our own. There must of course be some common denominator for such a world order.“<sup>1809</sup> Die Grenzen der Toleranz thematisiert Niebuhr in *Human*

<sup>1802</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 213.

<sup>1803</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 214.

<sup>1804</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 215.

<sup>1805</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 195.

<sup>1806</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 219.

<sup>1807</sup> Vgl. Lange, D., *Christlicher Glaube und soziale Probleme*, 148.

<sup>1808</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 219.

<sup>1809</sup> Niebuhr, R., *The Anglo-Russian Pact*, in: *Christianity and Crisis* 2, 11 (1942), 2–3, 3.

*Destiny* nicht. Im Blick auf die Frage, wie viel Toleranz in einer Demokratie zulässig sein soll, hat Niebuhr in einem späteren Artikel betont, dass sie auch bösartige politische Meinungen aushalten müsse, allerdings nur bis zu dem Punkt, wo diese eine klare Bedrohung für den Bestand der Demokratie bedeuten würden.<sup>1810</sup>

Gemessen an dem von Niebuhr dargelegten Toleranztest wird die „Reformation“ als defizitär beurteilt, die Generierung der modernen Toleranzidee aus der Skepsis der „Renaissance“ heraus hingegen gewürdigt – auch der „sektiererische“<sup>1811</sup> Protestantismus wird der „Renaissance“ zugeordnet.<sup>1812</sup> Grundsätzlich hätten die Reformatoren mit der Rechtfertigungslehre über die Ressourcen zur Toleranz verfügt, allerdings hätten sie diese nicht in der Praxis angewandt.<sup>1813</sup> Den römischen Katholizismus bewertet Niebuhr als „intolerant in principle“, hier werde „unconditioned possession of the truth“ beansprucht.<sup>1814</sup>

An die „Renaissance“ anknüpfende Formen von Toleranz bewertet Niebuhr insgesamt als defizitär, weil sie zu häufig in Relativismus verfallen würden und dann nicht mehr handlungsfähig seien oder neue Fanatismen befördern würden.<sup>1815</sup> Bereits in seiner Diskussion der Romantik hat sich Niebuhr kurz mit dem Problem des Relativismus auseinandergesetzt, zu dem jene angeblich in Moral, Religion und Politik führe.<sup>1816</sup> So zieht Niebuhr dort die Linie von Relativismus hin zu Faschismus, Zerstörung der Individualität und Nihilismus.<sup>1817</sup> Die moderne

<sup>1810</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Unintended Virtues of an Open Society*, in: *Christianity and Crisis* 21, 13 (1961), 132–138, 133.

<sup>1811</sup> Niebuhr definiert eine „Sekte“ (sect) als „a voluntary and exclusive religious fellowship with standards of faith and conduct different from the general community and therefore conscious of a tension between the Christian ideal and the life of the community. The sect is usually either pietistic or apocalyptic that is, it tries in terms of pietistic individualism to achieve the Christian ideal in personal conduct, or it is dominated by the hope of the establishment of the kingdom of God on earth.“ Niebuhr, R., *Sects and Churches*, in: *The Christian Century* 52 (1935), 885–887, 885, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., *Sects and Churches*, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York 31965, 34–41. Niebuhr schließt sich hier an die Troeltsch'sche Typologie von Kirche, Sekte und Mystik an, wie u. a. Rasmussen, L., *Was Reinhold Niebuhr Wrong about Socialism?*, 437 und Gaston, K. H., „A Bad Kind of Magic“. The Niebuhr Brothers on „Utilitarian Christianity“ and the Defense of Democracy, in: *Harvard Theological Review* 107, 1 (2014), 1–30, 29 hervorgehoben haben. In *Human Destiny* rekurriert Niebuhr u. a. auf Bewegungen um Hans Denk und Kaspar Schwenkfeld sowie auf die englischen „Independents“ und „Levellers“ des 17. Jahrhunderts; vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 232–233.

<sup>1812</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 231–237.

<sup>1813</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 226–231.

<sup>1814</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 220–221. Dieser pauschalen Aussage ist von römisch-katholischer Seite umgehend widersprochen worden. So gibt Edmond Benard zwar zu, dass die römisch-katholische Kirche „doctrinally intolerant“ sei, aber das nicht unvereinbar sei mit der Praktizierung von „personal tolerance“. Vgl. Benard, E. D., *Reinhold Niebuhr and the Catholic Church. Part II: The "Intolerance" of Catholicism*, in: *American Ecclesiastical Review* 111, 6 (1944), 401–418.

<sup>1815</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 236.

<sup>1816</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 85.

<sup>1817</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Nature*, 86.

Toleranz löse die Wahrheitsfrage nur vorläufig, wenn sie glaube, dass die Vielfalt von Wahrheiten sich am Ende zu einer einzigen Wahrheit akkumulieren ließe.<sup>1818</sup> Am Ende sei dies eine unverantwortliche Position im Blick auf „die“ Wahrheit selbst, die in Skeptizismus führen müsse. Zudem ruhe dies bereits wiederum auf der Annahme, dass es einen Fortschritt im Erlangen von Wahrheit gebe, der sich unweigerlich in einem Additionsverfahren einstellen müsste. Gerade diese nicht explizierte Voraussetzung bezweifelt Niebuhr, da für ihn alles Leben im Fragmentarischen und in der Zweideutigkeit verbleibt. Damit bestreitet Niebuhr grundsätzlich, dass eine säkulare Gesellschaft toleranter wäre als eine stark von religiösen Traditionen geprägte.<sup>1819</sup> Stattdessen plädiert Niebuhr für ein positionelles Eintreten für den eigenen Standpunkt bei gleichzeitiger toleranter Offenheit. Wahre Toleranz fließe aus der Vergebung, aus der Erkenntnis, dass wir nie die ganze Wahrheit haben könnten, sondern diese allein in Gott ruhe.<sup>1820</sup> „In any profound Christianity the spirit of tolerance must be derived from the knowledge that, however necessary it may be to judge one another and even to fight one another on the moral and political level, we are all sinners who stand under God’s ultimate judgment.“<sup>1821</sup>

Von vielen Zeitgenossen wurde Niebuhrs Betonung der Toleranz als besonders innovativ und transreligiös anschlussfähig wahrgenommen.<sup>1822</sup> In der heutigen, interkonfessionell und interreligiös anzulegenden Debatte über den Umgang mit Pluralität hat die christlich-theologische Grundlegung von Niebuhrs Toleranzverständnis jedoch auch kritische Anfragen erfahren. Schließlich liegt seine Forderung nach Toleranz in dem Ideal der Demut begründet, welches sich wiederum aus seiner Betonung der Erbsündenlehre ergibt. Wenn also das christliche Verständnis der Erbsünde nach Niebuhr idealiter die Möglichkeit eröffnet, dass die oder der Glaubende die eigenen Unvollkommenheiten und Grenzen reflektiert und dementsprechend tolerant gegenüber anderen auftritt, was bedeutet dies dann für Menschen mit anderem (nicht-)religiösem Hintergrund, der unter Umständen kein der Erbsündenlehre vergleichbares Konzept beinhaltet? Was bedeutet dies für Religionen, die nicht über ein solches fallibilistisches Wahrheitsverständnis verfügen? Wilfried McClay formuliert zugespitzt: „[H]is [sc. Niebuhr’s] approach to religious pluralism seemed to require that all religions in their ‚highest‘ form be

<sup>1818</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 237.

<sup>1819</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 232. Zu beachten ist, dass es für Niebuhr – streng genommen – keine säkularen Gesellschaften geben kann. „Säkular“ bedeutet für ihn stets eher „quasi-religiös“ als „nicht-religiös“.

<sup>1820</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 243.

<sup>1821</sup> Niebuhr, R., *Ten Years That Shook My World*, 543.

<sup>1822</sup> Rougemont, D. de, *Man and History*. Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume II, in: *The Nation* 156, 13 (1943), 457–458, 457: „His plea for tolerance strikes a note that is very rare today.“ Vgl. auch Kaplan, M. M., *What Is Man?*, 9: „One rarely meets in theological writings so sensitive an appreciation for Biblical teaching, or so ardent an advocacy of social justice and religious tolerance.“

self-reflexive, in the same way that his was. In other words, his approach was anything but radically pluralistic, in the end. Its fundamental algebra was, and remained, Western Christian to the core.<sup>1823</sup> Von gänzlich anderer Seite hat Kelly Alvin Madden Niebuhrs Toleranzkonzept als nicht vertretbar für Anhänger/-innen von „orthodox Christian traditions“ kritisiert, da es suggeriere, dass man sich über die Wahrheit seines eigenen Glaubens unsicher sein müsse.<sup>1824</sup>

Reinhold Niebuhr würde vermutlich beide Kritiken als einseitig und von unzureichenden Toleranzkonzepten beeinflusst zurückweisen. Es bleibt für ihn dabei, dass einerseits vor dem Hintergrund seiner Anthropologie die Idee absurd erscheinen muss, ein Mensch könne sich jemals – und sei es im Glauben – sicher im Besitz „der Wahrheit“ wähnen. Andererseits verweist er immer wieder auf die Notwendigkeit der Positionalität – und die schließt seine eigene Position, sein Toleranzkonzept mit ein –, um nicht der Gefahr zu erliegen, Pluralismus durch die Nivellierung von Unterschieden letztlich abzuschaffen oder einem extremen Relativismus zu erliegen. Es ist meines Erachtens zudem zu würdigen, dass Niebuhr sein Toleranzverständnis geradezu mit der Maßgabe entwickelt, dass es soziales Leben in pluralen, demokratischen Gesellschaften zu ermöglichen und zu sichern vermag. Diese pragmatische Stoßrichtung wird uns auch im Zusammenhang mit *The Children of Light and the Children of Darkness* wieder begegnen.

#### 4.2.4.4.2 Das zivilisatorische Problem: Gerechtes Zusammenleben in der Demokratie

Im vorletzten Kapitel seines Buches und in direkter Parallelität zur vorherigen kulturellen Anwendung bezieht Niebuhr seine Erkenntnis der neuen Synthese auf den Bereich sozialer Organisation – bei ihm: „Zivilisation“ – im Interesse gerechter sozialer Beziehungen. Dabei kehrt die Differenz und Bezogenheit von Gerechtigkeit und Liebe wieder, die sich in gleicher Weise bereits in *An Interpretation of Christian Ethics* gezeigt hat.<sup>1825</sup> Niebuhr betrachtet dementsprechend zunächst die Prinzipien der Gerechtigkeit, bevor er sich den ihnen entsprechenden Strukturen zuwendet. Wiederum rekurriert Niebuhr auf die Prinzipien von Gleichheit (equality) und Freiheit (liberty),<sup>1826</sup> erkennt die Notwendigkeit von Macht (power) für gesellschaftliche Ordnung an sowie deren Überführung in ein Machtgleichgewicht (equilibrium of power).<sup>1827</sup> An anderer Stelle haben wir auf den engen Zusammenhang von Gerechtigkeit und Liebe im Denken Niebuhrs verwiesen und da-

<sup>1823</sup> McClay, W. M., Reinhold Niebuhr and the Problem of Religious Pluralism, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power, Oxford 2010, 218–233, 231.

<sup>1824</sup> Vgl. Madden, K. A., The Importance of „Having“ the Truth. A Critique of Reinhold Niebuhr's Fallibilist Theory of Religious Toleration, in: Theology Today 57, 4 (2001), 517–532, 517; 521–523.

<sup>1825</sup> Vgl. Niebuhr, R., An Interpretation of Christian Ethics, 107–108.

<sup>1826</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 254.

<sup>1827</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 257.

rauf, dass es erstere ohne letztere für ihn nicht geben kann. In analoger Weise sind für ein harmonisches Zusammenleben ihm zufolge nicht allein demokratische Strukturen und Mechanismen ausreichend, weshalb die im vorherigen Kapitel besprochene kulturelle Ergänzung notwendig ist. Das Kapitel „The Kingdom of God and the Struggle for Justice“ stellt wesentliche Gehalte von Niebuhrs in *The Children of Light and the Children of Darkness* ausgeführter Demokratietheorie dar, sodass wir es an dieser Stelle bei einem kurzen Überblick belassen können, da wir diese im nächsten Abschnitt dieser Arbeit näher betrachten werden. Wenn Niebuhr von Demokratie spricht, so hat er vor allem die US-amerikanische Ausprägung im Blick mit ihrem universalen Wahlrecht und der Institutionalisierung von „checks and balances“ zur Verhinderung von Machtkonzentration.<sup>1828</sup>

Hervorzuheben ist, dass Niebuhr nun seine gesamten vorherigen Einsichten auf die politische Ordnung überträgt. Vor dem Hintergrund des oben dargestellten zeitgenössischen Kontextes ist deutlich, dass er damit seine Überlegungen dem von Anfang an leitenden Interesse zuführt: Niebuhr geht es weniger darum, historisch die christlichen Einflüsse in der Genese der Demokratie herauszustellen, als vielmehr zu betonen, dass die Demokratie im Blick auf die von ihm zuvor entfaltete Anthropologie strukturell die angemessenste politische Organisationsform ist. Zudem blickt Niebuhr hier wie andernorts bereits auf eine zukünftige Weltgemeinschaft voraus. Der Schluss seiner diesbezüglichen Ausführungen ist erhellend: „The new world must be built by resolute men who ‚when hope is dead will hope by faith‘; who will neither seek premature escape from the guilt of history, nor yet call the evil, which taints all their achievements, good. There is no escape from the paradoxical relation of history to the Kingdom of God. History moves towards the realization of the Kingdom but yet the judgment of God is upon every new realization.“<sup>1829</sup> Hier erblickt Niebuhr den konkreten motivationalen Beitrag des Christentums zu gegenwärtigen sozialen und politischen Fragen: „The real contribution of Christian faith to problems of world organization lies [...] in encouraging men and nations to assume the responsibilities which inhere in the possession of power with as little pride as possible.“<sup>1830</sup> Der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Liebe als Handlungsmotor und Kritikmaßstab soll im poli-

<sup>1828</sup> Zum universalen Wahlrecht in einer Demokratie vgl. *Niebuhr, R., Reflections on the End of an Era*, 89; *Niebuhr, R., Democracy, Secularism, and Christianity*, in: *Christianity and Crisis* 13, 3 (1953), 19–20; 24, 19: „Democracy as a political institution is rooted in the principle of universal suffrage which arms every citizen with political power and the chance to veto the actions of his rulers. It implements the thesis that governments derive their authority from the consent of the governed.“ Vgl. Auch *Niebuhr, R., The Unintended Virtues of an Open Society*, 132: „The ultimate virtue of an open society is not merely the political system of self-government, a government ‚of the people, by the people and for the people,‘ though that is its immediate virtue. The political virtue of a free society is that it makes power responsible, disperses power into as many centers as possible, thereby creating a system of checks and balances, and refuses immunity from criticism and review to any center of power and prestige.“

<sup>1829</sup> *Niebuhr, R., Human Destiny*, 285–286.

<sup>1830</sup> *Niebuhr, R., Power and Justice*, in: *Christianity and Society* 8, 1 (1942), 9–10, 10.

tischen Bereich dazu führen, nach Gerechtigkeit zu streben – wohl wissend, dass wir uns damit unausweichlich (jedoch in unterschiedlichen Graden) schuldig machen werden.<sup>1831</sup>

#### 4.2.4.5 *Der größere Zusammenhang: Aufstieg und Fall von Kulturen und Zivilisationen*

Im Abschnitt „The Rise and Fall of Cultures and Civilizations“ des Schlusskapitels „The End of History“ wird deutlich, warum Niebuhr sich mittlerweile so sehr für den Erhalt der Demokratie einsetzen kann, während er noch wenige Jahre zuvor im Zweifelsfall deren Krise als den Moment der von ihm seinerzeit angestrebten Errichtung des Sozialismus begreifen konnte, in dem demokratische Prinzipien unter Umständen auszusetzen seien. Der Grund scheint eine veränderte Sicht auf die Geschichte zu sein. Zunächst ist Niebuhr bis etwa Ende der 1930er Jahre noch wie so viele seiner Zeitgenossinnen und Zeitgenossen von Oswald Spenglers Kulturtheorie geprägt, wengleich er ihm teils auch sehr kritisch gegenübersteht.<sup>1832</sup> Dies führt zu einem apokalyptisch anmutenden Endkampfeszenario, in dem es nur die Wahl zwischen Faschismus und Sozialismus gibt. Jetzt allerdings, im Kontext der Erarbeitung von *Human Destiny*, betrachtet Niebuhr die Kulturbeziehungsweise Geschichtstheorie Spenglers im Vergleich zu Arnold Toynbees *A Study of History* und wendet sich verstärkt letzterem Entwurf zu. Nachdem Toynbee in den ersten drei Bänden seines Werks das Wachstum von Zivilisationen bespricht, widmen sich die folgenden drei Bände deren Verfall – Niebuhr liest eben diese zur Abfassungszeit von *Human Destiny*. Er rezipiert und übernimmt Toynbees Sicht auf diese Entwicklungen.

Der geschichtliche Wandel sei, so schreibt Niebuhr nun, nur durch eine transzendente Perspektive, „from above“, zu verstehen.<sup>1833</sup> Nur so könne Sinn gesehen werden, wo der Mensch zunächst nur Chaos erblicke.<sup>1834</sup> Spengler hingegen sehe den historischen Prozess als natürlichen an, und damit gebe es keine „unity in history“ – abgesehen vom unvermeidlichen, organischen Wachsen und Vergehen von Zivilisationen.<sup>1835</sup> Letztlich findet sich hier die von Niebuhr beklagte Reduzierung der Geschichte auf natürliche Vorgänge: „Thus the freedom of history is regarded as either wholly illusory or at least as completely subordinate to natu-

<sup>1831</sup> Es versteht sich von selbst, dass der Umkehrschluss, durch (vermeintliches) Nicht-Handeln könne Schuld vermieden werden, nach Niebuhr *nicht* zulässig ist.

<sup>1832</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Historian, Poet – and Junker*. Rez. Oswald Spengler, *The Hour of Decision*, in: *The World Tomorrow* (1934), 211.

<sup>1833</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 302.

<sup>1834</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 307: „Whatever meaning there is in the rise and fall of civilizations can be known only ‚by faith‘; for it must be viewed from the vantage point of an eternity above history, which no man has as a possession but only by faith. From such a vantage point history is meaningful, even if it should be impossible to discern any unity in its continuing processes.“

<sup>1835</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 302.

re.<sup>1836</sup> Das zyklische Geschichtsverständnis dient Spengler zur Vorhersage dessen, was kommen würde, des unmittelbar bevorstehenden Verfalls der eigenen Kultur. Zugleich führt es mit seinem tendenziellen Determinismus zu einer pessimistischen und relativistischen Sicht. Was bei Spengler Notwendigkeit ist, das „führt bei Toynbee nur zu einer Warnung vor dieser Gefahr der Erstarrung und des Untergangs“, so Erich Rothacker.<sup>1837</sup> Toynbee wendet sich, kritisch an Spengler anknüpfend, vor allem gegen dessen Relativismus, gegen die starke Trennung der Kulturen und eine strikt organische Sichtweise.<sup>1838</sup> Demgegenüber hebt er das freiheitliche Moment hervor, zu dem Niebuhr zustimmend anmerkt: „[A]s Toynbee points out, the failure of civilizations always involves something more than mere weakness of age. They perish because they make mistakes in meeting some new challenge or complexity of history.“<sup>1839</sup> Der Untergang ist dementsprechend bei Toynbee ein „Versagen der schöpferischen und führenden Minderheit in einer Schwierigkeit“.<sup>1840</sup> Während Niebuhr sich auf den zweiten Teil seiner Gifford Lectures im Herbst 1939 vorbereitet, liest er Toynbees gerade erschienene Bände, die sich mit dem Untergang von Zivilisationen beschäftigen.<sup>1841</sup> Niebuhr merkt zustimmend an, dass Toynbee das „element of tragic destiny in history“ hervorhebe, wo Spengler nur Notwendigkeit sehe.<sup>1842</sup> Damit betont Niebuhr zugleich, dass soziale Organismen sich im Idealfall immer wieder erneuern und, anders als Menschen, in der Theorie unendlich leben könnten: „But this would require that they be perpetually adapted to new historical situations.“<sup>1843</sup> In der Praxis verfielen sie alle irgendwann der Versuchung, die in ihrer Freiheit liege, sich entweder zu überheben oder vor ihrer Verantwortung davonzustehlen.<sup>1844</sup> Niebuhr möchte es in seiner Analyse allerdings nicht bei diesem pessimistischen Ausblick belassen: „It would be wrong, however, to view the history of the world’s many cultures and civilizations with an eye only upon their decline. They die in the end; but they also

<sup>1836</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 303.

<sup>1837</sup> Rothacker, E., Toynbee und Spengler, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 24, 3 (1950), 389–404, 391.

<sup>1838</sup> Vgl. Raubut, F., Die Geschichtsphilosophie Vicos, Spenglers und Toynbees in ihrer Zusammengehörigkeit, in: R. Grossmann/W. Pabst/E. Schramm (Hrsg.), *Der Vergleich. Literatur- und Sprachwissenschaftliche Interpretationen*, Festgabe für Hellmuth Petriconi zum 1. April 1955 (Hamburger Romanistische Studien), Hamburg 1955, 23–33, 29–30.

<sup>1839</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 303.

<sup>1840</sup> Raubut, F., Die Geschichtsphilosophie Vicos, Spenglers und Toynbees in ihrer Zusammengehörigkeit, 31.

<sup>1841</sup> Vgl. Niebuhr, R., Brief an Ursula Niebuhr, 3. Oktober 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 59; Niebuhr, R., Brief an Ursula Niebuhr, 11. Oktober 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 59. Niebuhr rezensiert diese Bände wohlwollend; vgl. Niebuhr, R., Rez. Arnold Toynbee, *A Study of History*, Volume IV–VI, in: *Radical Religion* 5, 1 (1940), 31–32.

<sup>1842</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 303, Anm. 2.

<sup>1843</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 303.

<sup>1844</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 303–304.

live. Their life is a testimony of the creativity of history, even as their death is a proof of the sin in history.“<sup>1845</sup>

In Spenglers System hätte es für dergleichen keinen Raum gegeben, und es wird Niebuhr letztlich auch wegen seiner anti-demokratischen Stoßrichtung fremd.<sup>1846</sup> Die Fehler und Ungerechtigkeiten in der eigenen, demokratisch geprägten Zivilisation bedeuten für ihn daher nicht, dass eine Differenzierung zwischen Demokratie und Tyrannei ohne Relevanz bliebe. So endet Niebuhr auch *Human Destiny* mit der Feststellung, dass das Vertrauen in Gott als den Grund der Existenz (ground of existence), der zugleich bis zum Punkt des eigenen Leidens in die Geschichte involviert ist, einen Glauben hervorrufen könne, der Menschen zu verantwortlichem Handeln befähige.<sup>1847</sup> Dementsprechend geht es Niebuhr auch nicht mehr – wie noch wenige Jahre zuvor – darum, eine „Arche“ zu finden, in welcher die prophetische Religion die Stürme der Zeit überdauern könne, um sodann erneut ihre Einsichten in eine neue Zivilisation einzubringen. Der Anspruch geht vielmehr nun darüber hinaus, denn eben jene Religion soll schon jetzt, in dieser stürmischen Zeit, ihren Beitrag leisten, um, im Sinne Toynbees, die notwendigerweise unvollkommene, aber unmittelbar bessere Zivilisation zunächst zu erhalten und fortlaufend an neue Gegebenheiten anzupassen; gleichzeitig soll die Zivilisation konsequent in Richtung größerer Gerechtigkeit weiterentwickelt werden. Dementsprechend benötige die Verteidigung der Zivilisation eine robuste kulturelle Grundlage, die sie nach Niebuhrs Konzept allein im Christentum findet.

Niebuhr vergleicht seine eigene Zeit, wie wir bereits oben im Blick auf seine Augustinrezeption gesehen haben, mit dem spätantiken Rom und adaptiert für die eigene Positionierung und Aufgabenbestimmung eine These des kanadischen Historikers Charles Norris Cochrane, die er auch bei Toynbee findet. Sie lautet, „that Roman decay was a revelation of the inability of the classical mind to come to grips with novel trends in history“.<sup>1848</sup> Die römische Antike habe über kein angemessenes Geschichtsverständnis verfügt. Eben jene Entwicklungen sieht Niebuhr auch am Werk in der demokratischen Zivilisation seiner Gegenwart, und so liest sich auch Niebuhrs diesbezügliche Beobachtung wie die Gesamtanlage seiner theologischen Anthropologie: „Certainly our civilization can find no spiritual security or political peace within terms of the liberalism which has informed our democratic civilization and which failed so miserably to gauge the internal and

---

<sup>1845</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 305.

<sup>1846</sup> Die politischen Intentionen Spenglers sah Niebuhr in dessen späterem Werk deutlicher hervortreten; vgl. Niebuhr, R., *Historian, Poet – and Junker*, 211: „For Hitler and his storm troopers Spengler has ill-disguised contempt. Hitler is, after all, a product of democracy, though he has destroyed it. Spengler wants democracy destroyed not by a demagogue who leads his followers astray, but by a good country squire who dons his military uniform and discovers his peasants as ready to follow him in warfare as they have been willing to slave for him in peace.“

<sup>1847</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 321.

<sup>1848</sup> Niebuhr, R., *Christianity and Classical Culture*, 506.

external perils to which we have been exposed. *We need a reorientation* as urgently as did Roman classicism.<sup>1849</sup>

Die Tragweite dieser Äußerungen wird besonders vor dem Hintergrund des Zweiten Weltkrieges deutlich, auch wenn Niebuhr in *Human Destiny* lediglich in einer (sehr umfangreichen) Fußnote hierauf rekurriert. In dieser Situation verschaffe der christliche Glaube die Möglichkeit, „trials and tumults of a civilization“ weder in Gleichmut zu betrachten, noch den Sinn des Lebens mit dem Erhalt der eigenen Kultur und Zivilisation zu identifizieren.<sup>1850</sup> Dank des christlichen Glaubens lasse sich die gegenwärtige Geschichte nicht nur als chaotisch oder tragisch wahrnehmen, sondern als Gericht Gottes über die eigenen Sünden verstehen. Wieder parallelisiert Niebuhr die eigene Zeit mit dem Untergang Jerusalems 587/586 v. Chr., den die Propheten interpretiert hätten. Auch die Propheten hätten sich fragen müssen, warum Gott zum Vollzug des Gerichts an ihnen „nations which are more wicked than Israel“ nutze.<sup>1851</sup> In gleicher Weise versteht Niebuhr die Nationalsozialisten als Vollstrecker des göttlichen Gerichts. Indem die Katastrophe derart interpretiert und ihr Sinn gegeben wird, eröffnet sich auch die Möglichkeit zur Umkehr: „There can be no true repentance if disaster is not interpreted in the light of the faith which sees the judgments of God in the vicissitudes of history. That is why profound preaching is so important in times of crisis. The disasters of history, without faith, usually produce despair.“<sup>1852</sup> Christinnen und Christen wüssten um die letztgültige Ursache der gegenwärtigen Krise und sie wüssten auch, dass der Gott, der ihr Richter ist, auch ihr Erlöser ist.

#### 4.2.5 Zwischenfazit

Viele Aspekte des umfassenden Werks *The Nature and Destiny of Man* konnten hier nur angerissen werden. Die hier angebotene Interpretation beruht auf der Erkenntnis, dass das Werk sowohl von seinem Kontext als auch von seiner Zielsetzung her zu verstehen ist und damit wiederum auf die pragmatische Stoßrichtung des Niebuhr'schen Denkens verweist. Angesichts der Krisensituation, die nach Niebuhr das Potenzial für eine Erneuerung oder Zerstörung der demokratischen Zivilisation in sich trägt, legt er seine theologische Anthropologie als Beitrag zur kulturellen Reorientierung an. Diese wiederum zielt darauf, die spezifisch christlichen Ressourcen sowohl für die direkte Aufgabe der Verteidigung der Demokratien als auch für die bevorstehende internationale Neuordnung der Welt fruchtbar zu machen. In ähnlicher Weise wie in *An Interpretation of Christian Ethics* muss hierfür jedoch das Christentum „in Bestform“ zur Verfügung stehen. Prägte er dort

<sup>1849</sup> Niebuhr, R., *Christianity and Classical Culture*, 510 [Hervorhebung T. B.].

<sup>1850</sup> Niebuhr, R., *Human Destiny*, 307, Anm. 10.

<sup>1851</sup> Niebuhr, R., *Human Nature*, 140; vgl. auch Niebuhr, R., *Human Destiny*, 31, Anm. 27.

<sup>1852</sup> Niebuhr, R., *The Fires of History*, in: *Christianity and Society* 8, 2 (1943), 7–9, 8. Vgl. auch Niebuhr, R., *The Role of Prophetic Religion in the World Crisis*, 116.

dafür die Formel vom „prophetischen Christentum“, so spricht er hier nun von der neuen Synthese aus „Reformation“ und „Renaissance“.

Der eigentliche Beitrag des Christentums liegt nach Niebuhrs Konzept meines Erachtens in der Generierung einer persönlichen Haltung, die Verantwortung und Demut verbindet, sowie in der Bereitstellung anthropologischer und geschichtlicher Einsichten, die sich für die aktuellen Herausforderungen der militärisch bedrohten demokratischen Nationen fruchtbar machen lassen. Es geht darum, die Tragik des Menschen und der Geschichte ernst zu nehmen, wie es für Niebuhr der christliche Glaube mit dem Kreuz Christi tut, um mit der Tragik unter der Perspektive *beyond tragedy* umgehen zu können. Dies sei eine Gabe des Glaubens und der Gnade, deren beide Aspekte, der vor Gott rechtfertigende und der zum Handeln in der Welt befähigende, zusammengehören. Niebuhrs Aussagen zur Geschichtstheologie und darin eingebettet zur Christologie stehen damit immer im Dienste seiner anthropologischen und praktischen Abzweckung.

Die Vielzahl der Rezensionen zu *The Nature and Destiny of Man* zeigt, dass Niebuhr in der zeitgenössischen Debatte „einen Nerv getroffen“ hat. Wenn auch vor allem der erste Band in seinen historischen und analytischen Aspekten oft kritisch aufgenommen worden ist, so lobt doch selbst die Mehrzahl dieser Kritiker Niebuhrs produktive Artikulierung seiner Position. In diesem Sinne scheint es auch fruchtbringend, diese Kritik als solche anzunehmen und insbesondere Niebuhrs grobe Typisierungen als Instrument zu verstehen, seine Ansichten über das Christentum und dessen Beitrag für die moderne Welt zu verstehen. Diesen Beitrag wird Niebuhr in *The Children of Light and the Children of Darkness* für den Bereich politischer Theorie explizieren.

### 4.3 The Children of Light and the Children of Darkness (1944): Theologische Anthropologie als Fundament einer wehrhaften Demokratie

#### 4.3.1 Die Aufgabe: Verteidigung der Demokratie

„That one of the most profound and helpful discussions of democratic theory and practice to appear in recent years“, so der US-amerikanische Politikwissenschaftler John H. Hallowell, „should come from the pen of America’s most eminent theologian is a fact that has significant implications for political science.“<sup>1853</sup> Er bezieht sich dabei zeitgenössisch auf Reinhold Niebuhrs 1944 publiziertes Buch *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*. Hallowell bemerkt, dass Niebuhrs Werk gegenüber zuweilen

---

<sup>1853</sup> Hallowell, J. H., Rez. Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, in: *The American Political Science Review* 39, 3 (1945), 579–581, 579.

anzutreffenden Vorurteilen bezüglich der Bedeutung christlicher Einsichten für die Politik eine „vigorous challenge“ darstelle.<sup>1854</sup> Dieser Befund ist umso interessanter, als Niebuhr die seiner demokratietheoretischen Schrift zugrundeliegende Theologie in diesem Werk lediglich am Rande skizziert; der Zusammenhang zwischen Niebuhrs hier artikulierter politischer Philosophie und seiner zuvor explizierten Theologie, insbesondere seiner Anthropologie, ist jedoch fundamental und muss bei einer allein politikwissenschaftlichen Lesart notwendigerweise zu kurz kommen. Wir haben Niebuhrs *The Nature and Destiny of Man* als theologisch-anthropologisch fundiertes kulturelles Rettungsprogramm interpretiert, das für die Verteidigung der gefährdeten demokratischen Zivilisation fruchtbar gemacht wird. Der dort nur angerissene konkrete Transfer auf die politische Ebene wird in *The Children of Light and the Children of Darkness*, seiner bekanntesten Publikation zur politischen Philosophie, weiter ausgeführt.

Das Buch geht zurück auf die für die Raymond F. West Lectures erarbeiteten Vorlesungen, die Niebuhr im Januar 1944 an der Universität von Stanford hält; erweitert und bearbeitet werden sie gegen Ende desselben Jahres veröffentlicht. Richard Fox liegt grundsätzlich richtig, wenn er *The Children of Light and The Children of Darkness* als Auskopplung aus *The Nature and Destiny of Man* bezeichnet, wenngleich darin zuvor nur angerissene Aspekte nun breiter entfaltet werden.<sup>1855</sup> Im Blick auf Niebuhrs Gesamtwerk lässt sich festhalten, dass er sich bereits in den vorangegangenen Jahren mit der Frage staatlicher Ordnung beschäftigt hat. Die politischen Aussagen in seinem Demokratiebuch sind als konsistente Applikation seiner spätestens seit *Moral Man and Immoral Society* artikulierten Anthropologie zu verstehen. In praktischen Einzelfragen zeigen sich jedoch erhebliche Wandlungen bis zur Entstehung von *The Children of Light and the Children of Darkness*. So sei an dieser Stelle noch einmal erinnert an die in den frühen 1930er Jahren von Niebuhr erwartete zivilisatorische Krise, welche einen möglichen Ausnahmezustand mit zeitweiliger Aussetzung der Demokratie nötig machen würde. Demgegenüber betont Niebuhr nur wenige Jahre später, wie wichtig es sei, *ausnahmslos* an den demokratischen Prozessen festzuhalten.<sup>1856</sup>

Des Weiteren lag der Fokus zuvor insbesondere auf den innenpolitischen Problemen, verbunden mit Fragen wirtschaftlicher Ordnung, wohingegen nun – dem zeitgeschichtlichen Kontext geschuldet – die außenpolitische Dimension der Verteidigung der Demokratie und der Schaffung einer internationalen Neuord-

---

<sup>1854</sup> Vgl. *Hallowell, J. H.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, 579.

<sup>1855</sup> Vgl. *Fox, R. W.*, Reinhold Niebuhr, 219.

<sup>1856</sup> Dietz Lange sieht Niebuhr hier seine „fast dogmatische Übernahme von Teilen der marxistischen Lehre“ überwinden. *Lange, D.*, *Christlicher Glaube und soziale Probleme*, 154. Nach der oben dargebotenen Analyse ist Niebuhrs Rezeption marxistischer Ideen allerdings nur ein Teilaspekt seiner in den 1930er Jahren vertretenen Position.

nung nach dem Zweiten Weltkrieg im Mittelpunkt steht.<sup>1857</sup> Der Bruch sollte meines Erachtens jedoch nicht zu scharf betont werden, denn Niebuhr präferiert auch zuvor die Demokratie als Staatsform, betont allerdings selbst, dass er ihr nun mehr als je zuvor verpflichtet sei.<sup>1858</sup> Diese vertiefte Wertschätzung findet ihren Ausdruck nicht allein auf der theoretischen Ebene der Auseinandersetzung, sondern auch in Niebuhrs praktischem Engagement. Bereits 1936 engagiert sich Niebuhr in dem überkonfessionellen Verband des United Christian Council for Democracy, der sich für die Stärkung demokratischer Strukturen einsetzt.<sup>1859</sup> Seit 1941 ist Niebuhr Mitglied der Union for Democratic Action; er engagiert sich bei den American Friends of German Freedom und dem Council for a Democratic Germany; er ist 1947 Mitbegründer der Americans for Democratic Action.<sup>1860</sup> Die Thematik bleibt demnach auch nach dem Zweiten Weltkrieg für Niebuhr bedeutsam.<sup>1861</sup>

Den wesentlichen Anstoß für eine vertiefte intellektuelle Auseinandersetzung in politischer wie theologischer Hinsicht liefert das Münchner Abkommen. Es regt Niebuhr zur Bearbeitung demokratietheoretischer Fragestellungen an und ist damit von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Entstehung von *The Children of Light and the Children of Darkness*. Das Abkommen stellt in Niebuhrs Perspektive eine deutliche Niederlage der demokratischen Mächte gegenüber Nazi-Deutschland dar.<sup>1862</sup> Von vielen dennoch als Triumph gefeiert in der Hoffnung, einen drohenden Krieg noch einmal diplomatisch abgewendet zu haben,<sup>1863</sup> be-

<sup>1857</sup> Dieser Thematik widmen sich im Umfeld der Abfassung von Niebuhrs Werk verschiedene Konferenzen der alliierten Mächte, die Niebuhr journalistisch begleitet. Vgl. u. a. Niebuhr, R., Politics and the Children of Light, in: Christianity and Crisis 3, 20 (1943), 2; Niebuhr, R., Is Peace Being Made?, in: Christianity and Crisis 3, 22 (1943), 2; Niebuhr, R., Dumbarton Oaks, in: Christianity and Society 10, 1 (1944), 3–4.

<sup>1858</sup> Vgl. Niebuhr, R., Ideologies. Mental Corruption Is No „Capitalist“ Monopoly, Special Interests Pervert Thinking on the Left, in: The New Leader 24, 33 (1941), 4: „One of the reasons why many of us have become more devoted to democracy as a system of government than we once were, is because we have discovered that democratic checks and counter-checks are the best method of neutralizing special interests and of arriving at the truth by allowing various corruptions of the truth to destroy each other.“

<sup>1859</sup> Vgl. Niebuhr, R., The United Christian Council for Democracy, in: Radical Religion 2, 1 (1936), 9–10; Niebuhr, R., United Christian Council for Democracy, in: Radical Religion 2, 2 (1937), 47–48.

<sup>1860</sup> Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 197–201; 229–231; Brown, C. C., Niebuhr and His Age, 110; Rive, D. F., Reinhold Niebuhr and His Circle of Influence, 33.

<sup>1861</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Self and the Dramas of History, 163–216; Niebuhr, R., The Structure of Nations and Empires, 49–65; 182–200; Niebuhr, R./Sigmund, P. E., The Democratic Experience. Past and Prospects, New York 1969. *The Democratic Experience* geht auf ein 1961 in Harvard unterichtetes Seminar zurück und wurde gemeinsam mit dem Politikwissenschaftler Paul Sigmund verfasst; es ist kaum rezensiert und wahrgenommen worden. Vgl. Fox, R. W., Reinhold Niebuhr, 289.

<sup>1862</sup> Vgl. Schmarke, C., Jesus kam nach Washington, 123.

<sup>1863</sup> Vgl. Russell, B., Must Democracy Use Force? III. Munich Rather Than War, in: The Nation 148, 7 (1939), 173–175. Niebuhr antwortet hierauf in Niebuhr, R., Mr. Niebuhr's Rebuttal, in: The

wertet Niebuhr es lediglich als Ausdruck liberaler Verwirrungen, welche seines Erachtens bislang das instabile kulturelle Fundament der Demokratien bilden.<sup>1864</sup> Für einige emigrierte europäische sowie US-amerikanische Intellektuelle ist das Abkommen das Gründungsereignis einer sich unter dem Namen Committee on Europe formierenden Gruppe, der sich neben Niebuhr unter anderem Thomas Mann anschließt, mit dem Ziel „einer theoretischen Neufundierung des demokratischen Staatsgedankens“.<sup>1865</sup> Die Aktivitäten der Gruppe mündeten im November 1940 in eine Deklaration mit dem Titel *The City of Man. A Declaration on World Democracy*, welche die USA zu politischer Verantwortung entgegen isolationistischer Tendenzen aufruft: „a war to end war“, so die Autoren, „may be again, the lot of our generation“.<sup>1866</sup> Das Pathos der Sprache, die religiöse Aufladung der Demokratie als eines „militanten Glaubens“ gegenüber einer dieser schadhafte Routinisierung erklärt sich aus den militärischen Erfolgen Nazi-Deutschlands im Sommer 1940.<sup>1867</sup>

Wenn auch der Gedankengang in *The Children of Light and the Children of Darkness* weniger emphatisch ist, so geht es Niebuhr doch auch hier um die Wehrhaftigkeit der Demokratie und die hierfür notwendige kulturelle Fundierung. In diesem Sinne hält Niebuhr im Vorwort zur Neuausgabe von 1960 an der Hauptthese des Buches fest, derzufolge die Demokratie eine realistischere Basis brauche als die üblicherweise mit ihr verbundenen „liberalen“ Begründungen.<sup>1868</sup> Niebuhrs Suche nach einer Neubegründung der Demokratie reiht sich in die von Edward Purcell diagnostizierte zeitgenössische Krise der Demokratietheorie in den 1930er und 1940er Jahren ein.<sup>1869</sup> Nachdem zuvor ein genereller Konsens bestanden habe, dass Demokratie die beste Staatsform sei, werde diese selbstverständliche Voraussetzung durch die Ereignisse der 1930er Jahre so weit in Frage gestellt, dass

---

Nation 148, 7 (1939), 187. Vgl. zur Einschätzung des Münchner Abkommens in religiösen Kreisen auch *Sittler, G. L., A Cautious Patriotism*, 23.

<sup>1864</sup> Vgl. *Niebuhr, R., Must Democracy Use Force? II. Peace and the Liberal Illusion*, in: *The Nation* 148, 5 (1939), 117–119, 117.

<sup>1865</sup> *Lützeler, P. M., The City of Man (1940). Ein Demokratiebuch amerikanischer und emigrierter europäischer Intellektueller*, in: *Exilforschung* 2 (1984), 299–309, 299.

<sup>1866</sup> Vgl. *Agar, H./Aydelotte, F./Borgese, G. A./Broch, H./van Brooks, W./Comstock/Ada L./Elliott, W. Y./Fisher, D. C./Gauss, C./Jászai, O./Johnson, A./Kohn, H./Mann, T./Mumford, L./Neilson, W. A./Niebuhr, R./Salvemini, G., The City of Man. A Declaration on World Democracy*, New York 1940, 23. Paul Lützeler zufolge war Niebuhr vor allem für die Theologie des Buches zuständig. Vgl. *Lützeler, P. M., The City of Man (1940)*, 305. Demgegenüber hat Christian Schwarke meines Erachtens richtig darauf hingewiesen, dass sich die Formulierungen und Gedankengänge nur schwer mit Niebuhrs üblichen Positionen in Einklang bringen lassen. Vgl. *Schwarke, C., Jesus kam nach Washington*, 142. Welche Aussagen in der Publikation auf Niebuhr selbst zurückgehen oder von ihm beeinflusst worden sind, lässt sich nicht mehr nachvollziehen.

<sup>1867</sup> Diese Rhetorik hat Healan Gaston dazu veranlasst, hierin „a crass statement of religious nationalism“ zu erkennen. Vgl. *Gaston, K. H., „A Bad Kind of Magic“*, 11.

<sup>1868</sup> Vgl. *Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness*, xxvii.

<sup>1869</sup> Vgl. *Purcell, E. A., Jr., The Crisis of Democratic Theory. Scientific Naturalism & the Problem of Value*, Lexington, Kentucky 1973.

nach expliziten Begründungen gesucht werden muss. Wie sonst sollte die Demokratie auch nach außen verteidigt werden können, fragt Robert Hutchins, Präsident der Universität Chicago, im Jahre 1940: „Is democracy a good form of government? Is it worth dying for? Is the United States a democracy? If we are to prepare to defend democracy we must be able to answer these questions.“<sup>1870</sup> Purcell hingegen beobachtet, dass es auch dann, als die USA bereits in den Zweiten Weltkrieg involviert sind, noch zu keinem Konsens über die positive Begründung der Demokratie gekommen ist.<sup>1871</sup> In dieser Situation bietet Niebuhr seine „realistische“ Neubegründung an, deren Realismus für Niebuhr in dem im biblischen Menschenbild ausgedrückten Wissen um die Höhen und Abgründe menschlicher Existenz wurzelt. Diesen Einsichten werde in der Demokratie politisch Rechnung getragen.<sup>1872</sup> Der zunächst unverständliche Dualismus des Buchtitels zwischen den „Kindern des Lichts“ und den „Kindern der Finsternis“ zielt darauf ab, diesen Realismus für die liberalen „Kinder des Lichts“, die Begründer der Demokratie, zurückzugewinnen. Bereits die Inanspruchnahme dieser biblischen Figur deutet auf die grundsätzliche Bedeutung theologischer Einsichten für Niebuhrs politische Fragestellung hin.

Im Folgenden werden wir der Frage genauer nachgehen, in welcher Weise Niebuhr die Beziehung von Christentum und Demokratie versteht und wie seiner theologischen Anthropologie dabei fundierende Bedeutung zukommt. Dabei werden wir zuerst einen Blick auf das Interesse, dem seine Theologie dienstbar gemacht wird, werfen, nämlich die Wehrhaftigkeit der Demokratie (Kapitel 1 „The Children of Light and the Children of Darkness“). Dies wird auch die Bedeutung des zunächst kryptisch verbleibenden Buchtitels erhellen. Sodann folgen wir dem Argumentationsgang und wenden uns den technischen Aspekten der Demokratie zu, dem Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft (Kapitel 2 „The Individual and the Community“), Fragen der Wirtschaftsordnung (Kapitel 3 „The Community and Property“) und der Übertragung seiner Ansichten auf den Bereich internationaler Politik (Kapitel 5 „The World Community“). Neben diesen formalen Aspekten lebt Niebuhrs Theorie vor allem von der kulturellen Komponente, in welcher nicht nur die Gestaltung des Miteinanders in pluralen Gesellschaften (Kapitel 4 „Democratic Toleration and the Groups of the Community“) diskutiert wird, sondern in der sich der konkrete Beitrag des Christentums bestmöglich artikulieren soll.

Niebuhr beginnt sein Buch mit der Beobachtung, dass die mit der Demokratie eng verbundene „liberale Kultur“ in ihrem exzessiven Optimismus im Blick auf Mensch und Geschichte den Bestand der Demokratie gefährde.<sup>1873</sup> In *The Children*

<sup>1870</sup> Hutchins, R. M., What Shall We Defend? We are Losing Our Moral Principles, in: Vital Speeches of the Day 6, 18 (1940), 547–549, 547.

<sup>1871</sup> Purcell, E. A., Jr., The Crisis of Democratic Theory, 196.

<sup>1872</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness, 3.

<sup>1873</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness, xxxi.

of *Light and the Children of Darkness* macht er es sich daher zur Aufgabe, die kulturelle Basis der demokratischen Zivilisation im Interesse dessen, was wir eine „wehrhafte Demokratie“ nennen könnten, neu zu formulieren. Seine Neubegründung erhält damit unmittelbar praktische Bedeutung und spricht für die bleibend pragmatische Ausrichtung seines Denkens. Außerdem schließt das Werk damit auch in dieser Hinsicht wiederum an die in *The Nature and Destiny of Man* angestrebte Synthese aus „Renaissance“ und „Reformation“ als kulturellem Reorientierungsprogramm an. Denn auch jenes stellt, wie gezeigt, die theologische Anthropologie bereits in den Dienst der Verteidigung der Demokratie. Das Problem – die vermeintliche Naivität der liberalen Kultur – stellt sich Niebuhr so dringlich, weil es die seines Erachtens bereits bestehenden strukturellen Nachteile der demokratischen Zivilisation gegenüber rücksichtslosen Diktaturen zu verschlimmern drohe.<sup>1874</sup> Damit bezieht er sich insbesondere auf den Bereich der Außenpolitik als „natural weakness“ und die Beobachtung, dass die Demokratien durch die Rücksichtnahme auf den Willen der Bürger/-innen in ihrer Handlungsfähigkeit weit eingeschränkter seien als Diktaturen, die nicht erst eine große Mehrheit ihrer Bevölkerung zur Zustimmung bewegen müssen.<sup>1875</sup> Nehme man noch die Tatsache hinzu, dass die wenigsten Bürger/-innen umfassend politisch informiert seien, notwendigerweise über bestimmtes Detailwissen nicht Bescheid wissen könnten und ihnen daher oftmals der Weitblick fehle und sie erst bereit seien, aktiv zu werden, wenn Gefahren bereits unausweichlich und imminent seien, überrascht es nicht, dass Niebuhr auch von der Außenpolitik als der Achillesferse der Demokratien spricht.<sup>1876</sup>

Die sich mit der Frage der Wehrhaftigkeit verbindenden moralischen Fragen haben Niebuhr zunächst im Vorfeld des US-amerikanischen Kriegseintrittes beschäftigt, wobei er lediglich aus pragmatischen Gründen einer Intervention entgegensteht. Ein radikaler Pazifismus ist mit Niebuhr nicht möglich, denn es gibt für ihn Dinge, die schlimmer sind als Krieg.<sup>1877</sup> Faktisch geklärt hatte sich die Kriegsfrage zwar mit dem Angriff auf Pearl Harbor, doch meines Erachtens steht diese Debatte während der Abfassung von *The Children of Light and the Children of Darkness* weiterhin im Hintergrund. Außerdem stellen sich die darin bereits angerissenen Fragen auch während des Kriegsverlaufs, wenn es um konkrete Maßnahmen der Kriegsführung geht.

Der Versuch, sich diesen Dilemmata unter Rückverweis auf bestimmte Apriori zu entziehen ist in Niebuhrs Denken unzulässig, und aus diesem Grund hatte er

---

<sup>1874</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Democracy and Foreign Policy, Christianity and Power Politics*, New York 1952, 65–73, 68.

<sup>1875</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Christianity and Power Politics*, 65.

<sup>1876</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Democracy and Foreign Policy*, in: *The New Leader* 40, 14 (1957), 9–10.

<sup>1877</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Tyranny and War*, in: *Radical Religion* 4, 4 (1939), 8–9, 9: „Tyranny is worse than war, for two reasons. [...] [I]t is a ‘cold war’ which destroys life, liberty, and culture; secondly it must inevitably lead to war.“

auch den mehrfach verlängerten *Neutrality Act* kritisiert. Eine pazifistische Einstellung würde die ohnehin bestehenden Nachteile demokratischer Außenpolitik vergrößern und den Krieg, den diese zu vermeiden anstrebt, noch wahrscheinlicher machen.<sup>1878</sup> Niebuhr würdigt das pazifistische Zeugnis in seinem Symbolwert, sofern es authentisch sei und sich in dem Bestreben, die jesuanische Ethik zu leben, von der Politik fernhalte. Wo dies nicht der Fall ist, spricht er hingegen von „naiven Perfektionistinnen und Perfektionisten“. Wie Gerald Sittser zu Recht anmerkt, bedient sich Niebuhr hier wiederum eines polemischen Tonfalls und versucht kaum ernsthaft, andere Argumente als die seinen anzuerkennen.<sup>1879</sup> Interessanterweise wird die Debatte auch in religiösen Kreisen vorwiegend über die politische Ebene geführt, da Kritiker wie Reinhold Niebuhr in dem Vorwurf politischer Naivität sogleich das Argumentationsfeld abstecken.<sup>1880</sup> Für viele Christinnen und Christen, die Niebuhrs radikale Ablehnung des Pazifismus für die Politik nicht teilen können, stellt sich dennoch die Frage, inwiefern sich dies mit ihrem Glauben vereinbaren lasse. Niebuhr hat sich dieser Thematik in seiner 1940 veröffentlichten Schrift *Why the Christian Church is Not Pacifist* zugewandt. Neben das bereits angesprochene politische Argument tritt die Ablehnung der Identifizierung von Christentum mit Pazifismus, die den Unterschied, nicht aber die Beziehungslosigkeit, zwischen der Ethik Jesu mit ihrem radikalen Liebesideal und den menschlichen Möglichkeiten missachte. Zugleich werde so der Glaube simplifiziert, der durch den Zuspruch der Gnade gerade den Umgang mit der Ambivalenz des Lebens und dessen Tragik ermögliche.

Bei Weitem nicht alle verbinden wie Niebuhr die Verpflichtung gegenüber der Demokratie mit deren außenpolitischer Wehrhaftigkeit. Der Herausgeber von *The Christian Century*, Charles Clayton Morrison, sorgt sich eher um den Zustand der Demokratie im Innern. Niebuhr hingegen, ebenso wie die Leitungsebene des Federal Council of Churches, verbindet die außenpolitische und innenpolitische Ebene und versteht sie als sich gegenseitig stützend.<sup>1881</sup> Keinesfalls sollte eine Seite gegen die andere ausgespielt werden in der Form, dass es zunächst eine perfekte Demokratie auf nationaler Ebene zu errichten gelte und erst hernach diese das Recht hätte, sich nach außen zu verteidigen, oder aber alternativ demokratische Rechte unter dem Vorwand der Verteidigung nach außen auszusetzen.

Gängige zeitgenössische Befürchtungen der inneren Gefährdung betreffen einerseits die Konzentrierung präsidentialer Macht, die Roosevelt vermeintlich unausweichlich – allein schon wegen Überschreitung der traditionellen Höchstzahl von zwei Regierungsperioden – zum Diktator machen würde. Andererseits wird befürchtet, der Krieg würde zur Einschränkung von Bürgerrechten führen und die

<sup>1878</sup> Diese Einsicht kommentiert Niebuhr wohlwollend auch in seiner Rezension *Niebuhr*, R., Rez. F. Elwyn Jones, *The Defense of Democracy*, in: *Radical Religion* 3, 4 (1938), 41.

<sup>1879</sup> Vgl. *Sittser*, G. L., *A Cautious Patriotism*, 72.

<sup>1880</sup> Vgl. *Sittser*, G. L., *A Cautious Patriotism*, 51.

<sup>1881</sup> Vgl. *Sittser*, G. L., *A Cautious Patriotism*, 169; *Niebuhr*, R., *Defending Democracy*, 10.

Sozialgesetzgebung verlangsamten.<sup>1882</sup> Vor allem gegen die letzteren Bedenken macht Niebuhr die Aufgabe progressiver Bewegungen stark und betont, dass gerade der Krieg auch die Chance bieten könne, soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten abzubauen. Dabei denkt er insbesondere an eine resolute Steuerpolitik, „which will achieve ‚equality of sacrifice‘ by ‚inequality of sacrifice‘, on the ground that a society which begins with great inequalities of privilege, must insist on inequalities of specific sacrifices if the genuine equality of sacrifice is to be achieved.“<sup>1883</sup> Dennoch ist es nicht verwunderlich, dass viele es als Paradoxie empfinden mussten, die Demokratie nach außen zu verteidigen, während US-Amerikaner/-innen japanischen Ursprungs, Afro-Amerikaner/-innen, Kommunistinnen und Kommunisten und andere zu Hause diskriminiert werden. Insbesondere die massenhafte Internierung japanischstämmiger US-Amerikaner/-innen bestätigt, dass solcherlei Bedenken gegenüber der Aberkennung oder Aussetzung von Bürgerrechten nicht unbegründet gewesen sind. Niebuhr ist zwar bereit, in Krisenzeiten bestimmte Einschränkungen „peripherer“ Freiheiten zu akzeptieren, nicht aber derlei leichtfertige und hier eindeutig rassistisch motivierte Einschränkungen essentieller Freiheiten. Kritik an diesen Zuständen ist seinerzeit in christlichen Publikationen wenig verbreitet.<sup>1884</sup> Im Blick auf das Ausspielen der Innen- gegen die Außenperspektive macht Niebuhr jedoch deutlich: „We might conceivably preserve the power and the prestige of our nation in a Nazi world. It is hardly conceivable that we could preserve our democratic values if the victory of the Nazis had been brought about partly by our indifference to the democratic cause. The idea of an island of democracy in a tyrannical world is a snare and delusion.“<sup>1885</sup> *The Children of Light and The Children of Darkness* konzentriert sich primär auf diese Außenperspektive.

Das Problem der Wehrhaftigkeit berührt, wie bereits oben angesprochen, zugleich die Frage nach der Kriegsführung. In zeitgenössischen Artikeln beschäftigt

<sup>1882</sup> Vgl. *Sittser, G. L.*, A Cautious Patriotism, 52–58.

<sup>1883</sup> *Niebuhr, R.*, Union for Democratic Action, in: *Christianity and Society* 6, 3 (1941), 6. Vgl. auch *Niebuhr, R.*, Equality of Sacrifice, in: *Christianity and Society* 7, 1 (1941), 7; *Niebuhr, R.*, Chastisement unto Repentance or Death, 4. Als ein Element dieses Prozesses nennt Niebuhr die Zentralisierung durch Umstellung auf die Kriegswirtschaft; vgl. *Niebuhr, R.*, Social Justice in a Defense Economy, in: *Christianity and Society* 6, 2 (1941), 6–7, 6: „We now turn to planned economy not to realize the democratic right to work but to meet the military menace. [...] The Roosevelt Administration is putting up a heroic fight to reserve this new instrument of power for democracy. Whether it can succeed in this depends, not on its own good will, but on the strength and insight of democrats in coming to its support.“ Auch die Rationierung von Gütern sei ein solches Element in Richtung des Gleichheitsideals; vgl. *Niebuhr, R.*, Rationing and Democracy, in: *Christianity and Society* 8, 1 (1942), 8–9, neu abgedruckt als: *Niebuhr, R.*, Rationing and Democracy, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 61–63.

<sup>1884</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, The Evacuation of Japanese Citizens, in: *Christianity and Crisis* 2, 8 (1942), 2–5. Zu Morrisons kritischer Kommentierung der Ereignisse vgl. *Coffman, E. J.*, The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline, 136.

<sup>1885</sup> *Niebuhr, R.*, Whosoever Will Save His Life..., in: *Christianity and Crisis* 1, 2 (1941), 1–2, 1.

sich Niebuhr beispielsweise mit der massiven Bombardierung deutscher Städte, die auch in großer Zahl zivile Opfer fordert. Dahinter steht die Frage, ob demokratische Staaten auf bestimmte militärische Mittel verzichten sollten. Die Massenbombardierung deutscher und japanischer Städte wird mehrheitlich, auch von Christinnen und Christen wie auch von Kirchen gebilligt oder nicht weiter kommentiert. Zu der kleineren Gruppe der Gegner gehört wiederum Charles Clayton Morrison, der die Zuverlässigkeit der „Präzisionsbombardierung“ hinterfragt.<sup>1886</sup> Für Niebuhr steht fest, dass der notwendige Sieg über den Feind es unausweichlich mache, dass auch unschuldige Leben gefordert würden und man Schuld auf sich lade.<sup>1887</sup> Die Bombardierung deutscher Städte wird damit lediglich zum Sinnbild der Ambiguität des Krieges und der Unausweichlichkeit der Schuld.

Für Niebuhr ist es politisch keine Option, ein Kriegsmittel völlig auszuschließen, das der Gegner bereit ist zu nutzen, weil das einen ungemeinen Vorteil für diesen bedeuten würde und die Wehrhaftigkeit der Demokratie unterwandern würde. Selbst das Argument der Unverletzbarkeit der Menschenwürde würde Niebuhr nicht gelten lassen. „It is important furthermore to challenge the simple contrast made in the pacifist statement between human values and military necessity. For human values are also involved in a speedy and certain victory; for an avoidable prolongation of the German occupation of Europe would bring additional misery and death to millions.“<sup>1888</sup> Der Unterschied in der Kriegsführung könne, so Niebuhr, nicht in der Wahl der Mittel liegen, sondern allein in der zugrundeliegenden Motivation sowie in der Art und Weise, wie gewisse Mittel angewandt oder moralisch gerechtfertigt werden. Dementsprechend könnten Entscheidungsträger/-innen nicht per se für die verwendeten Mittel kritisiert werden, sondern eher dafür, dass sie mildere Alternativen nicht ausreichend bedacht hätten.<sup>1889</sup> Gegen Niebuhrs sich hier aussprechenden politischen Pragmatismus ließe

<sup>1886</sup> Vgl. *Sittser, G. L.*, A Cautious Patriotism, 218.

<sup>1887</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, The Bombing of Germany, in: *Christianity and Society* 8, 3 (1943), 3–4, 3, neu abgedruckt als: *Niebuhr, R.*, The Bombing of Germany, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 222–223 sowie als: *Niebuhr, R.*, The Bombing of Germany, in: E. Sifton (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics (Library of America 263)*, New York 2015, 654–655.

<sup>1888</sup> *Niebuhr, R.*, Is the Bombing Necessary?, in: *Christianity and Crisis* 4, 5 (1944), 1–2, 1.

<sup>1889</sup> Niebuhr bringt dieses Argument im Zusammenhang mit dem Abwurf der Atombombe an. Vgl. *Niebuhr, R.*, The Atomic Bomb, in: *Christianity and Society* 10, 4 (1945), 3–5, 4: „It is a simple matter to condemn the statesmen who made the decision to use the bomb. [...] We can criticise the statesman however for lack of imagination in impressing the enemy with the power of the bomb, without the wholesale loss of life which attended our demonstration of its power. Suppose we had announced the perfection of the bomb to the enemy; threatened its ultimate use and given some vivid demonstrations of its power in places where the loss of life would have been minimal. The moral advantage of such imagination would have been tremendous.“ Der Artikel ist neu abgedruckt als: *Niebuhr, R.*, The Atomic Bomb, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 232–235. Für Niebuhrs Stellung zum Atomkrieg vgl. das Kapitel „Niebuhr and the

sich einwenden, dass sich das Fehlen von Absoluta desaströs auswirke, weil so demokratische Werte wie grundlegende Menschen- und Bürgerrechte nicht glaubwürdig erhalten werden könnten. Demgegenüber erblickt Niebuhr keinen Ausweg aus den „battles of history without being a parasite upon those who fight the battles.“<sup>1890</sup> „[I]f we fully understand the precarious as well as precious character of even imperfect systems of justice, we will know that they must be defended, even if their defense involves us in tragic conflict.“<sup>1891</sup> Mit Niebuhr ließe sich zudem fragen, was demokratische Werte noch nützen, wenn das System, das diese ermöglicht, untergeht. Innerhalb der Notwendigkeiten zu handeln und dabei Böses zu tun, um ein schlimmeres Übel zu verhindern, verlangt dementsprechend nach einer kulturellen Grundlage, einer Haltung, die dem Menschen dies ermöglicht. Es ist gerade dieser Punkt, an welchem Niebuhr dem Christentum große Bedeutung für die Demokratien zumisst.

#### 4.3.2 Von den „Kindern der Finsternis“ lernen

Niebuhrs Absicht, die Wehrhaftigkeit der Demokratien zu stärken, zeigt sich im ersten Kapitel von *The Children of Light and the Children of Darkness*, welches den Buchtitel aufnimmt und auf Lk 16,8 rekurriert. Die Kernthese des Kapitels lautet, die „Kinder des Lichts“ sollten von den „Kindern der Finsternis“ (zuweilen auch als „children of this world“ bezeichnet) lernen. Den Unterschied zwischen den hier wiederum typologisch differenzierten Gruppen markiert Niebuhr mit der Referenz auf individuelle Interessen transzendierende Normen. Die „Kinder des Lichts“ bezeichnet er als diejenigen, die sich einem übergeordneten ethischen Ideal (a higher law/a more universal law/a more universal good)<sup>1892</sup> verpflichtet fühlen. Zu ihnen zählt er so unterschiedliche Gruppen wie die modernen Liberalen, das Bürgertum des 18. und 19. Jahrhunderts sowie Marxistinnen und Marxisten. Ein zeitgenössischer Rezensent bestimmt diese Aufreihung treffend in der Formulierung: „The difference evidently is not one of doctrine but of temperament.“<sup>1893</sup> Den „Kindern des Lichts“ rechnet Niebuhr die Errichtung der Demokratie zu, doch sie unterschätzen seines Erachtens die Gefahren, die vom Egoismus und der Brutalität der „Kinder der Finsternis“ ausgehen. Diese hätten im

---

Thermonuclear Dilemma“ in *Craig, C., Glimmer of a New Leviathan. Total War in the Realism of Niebuhr, Morgenthau, and Waltz*, New York 2003, 74–92.

<sup>1890</sup> Niebuhr, R., In the Battle and Above It, in: *Christianity and Society* 7, 4 (1942), 3–4, 3, neu abgedruckt als: Niebuhr, R., In the Battle and Above It, in: C. C. Brown (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992, 61–62. Vgl. auch Niebuhr, R., *The Bombing of Germany*, 3: „No man has the moral freedom to escape from these hard and cruel necessities of history. Yet it is possible to express the freedom of man over the necessities of history. We can do these things without rancor or self-righteousness.“

<sup>1891</sup> Niebuhr, R., In the Battle and Above It, 3.

<sup>1892</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 9–10.

<sup>1893</sup> *Guerard, A., Good and Evil, Here and Now. Rez. Reinhold Niebuhr, The Children of Light and the Children of Darkness*, in: *The Nation* 159, 24 (1944), 720–722, 721.

Gegensatz zu jenen keine ihrem Machtstreben übergeordneten Ideale; sie besäßen keinerlei moralische Skrupel, die Gutmütigkeit der „Kinder des Lichts“ auszunutzen. Auf ein solches Welt- und Menschenbild, das jegliche normativen Prinzipien ablehnt und Politik allein als Machtkampf versteht, lasse sich keine Demokratie bauen.<sup>1894</sup>

Diesem Dualismus folgend wäre es scheinbar nicht allzu schwer, den „Kindern des Lichts“ das Prädikat „gut“ und den „Kindern der Finsternis“ ein „böse“ zuzuordnen; und was läge näher, als die Nationalsozialisten als Inkarnation der Letzteren zu verstehen?<sup>1895</sup> Schließlich definiert Niebuhr doch das Gute relational als „the harmony of the whole on various levels“, während er das Böse als „the assertion of some self-interest without regard to the whole“ versteht.<sup>1896</sup> Gleichwohl kehrt Niebuhr nun nicht zu einem manichäischen Menschenbild zurück, das seine gesamten vorausgehenden Bemühungen um die Herausstellung der unhintergehbaren Ambivalenz und Tragik menschlicher Existenz konterkarieren würde. Vielmehr weicht er vermeintlich offensichtliche Bewertungen auf, wenn er den „Kindern des Lichts“ Naivität und Dummheit, denen der Finsternis jedoch Weisheit zuschreibt. Dies deutet darauf hin, dass Niebuhr mit der Indienstnahme des Bildes etwas anderes beabsichtigt, als die Unterscheidung auf den ersten Blick vermuten lassen könnte.

Wenn Niebuhr betont, dass die idealistischen „Kinder des Lichts“ nicht nur ihre Gegner, sondern sich selbst missverstünden, so weist er damit meines Erachtens darauf hin, dass ihnen an den „Kindern der Finsternis“ eine Erkenntnis über ihr eigenes Sein aufgehen sollte, womit wiederum die binäre Differenz unterwandert wird. Diese These findet Unterstützung in dem Artikel „The Hitler-Stalin Pact“ von 1939, wo Niebuhr meines Wissens erstmalig die Figur der „children of light“ auf die westlichen Demokratien anwendet und darin zugleich betont, dass diese auch nur „children of twilight“ seien.<sup>1897</sup> Gleichermaßen kritisiert er in *The Children of Light and the Children of Darkness* unter Verweis auf die

<sup>1894</sup> Aus diesem Grund kritisiert Niebuhr beispielsweise den politischen Theoretiker James Burnham, der sein pessimistisches, nach Niebuhr letztlich zynisches Menschenbild für die Demokratie und nicht für autoritäre Regime fruchtbar machen will. Niebuhr hält dies für inkonsequent. Vgl. Niebuhr, R., Study in Cynicism. Rez. James Burnham, The Machiavellians, in: *The Nation* 156, 18 (1943), 636–638.

<sup>1895</sup> Dies legt sich insbesondere nahe, als Niebuhr zuweilen selbst diese Identifikation andeutet. Vgl. Niebuhr, R., The Possibility of a Durable Peace, in: *Christianity and Society* 8, 3 (1943), 9–12, 9: „The children of darkness are wiser in their generation than the children of light. The Nazis understood the global character of this war long before the so-called democratic nations understood it.“ Der Artikel ist neu abgedruckt als: Niebuhr, R., The Possibility of a Durable Peace, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 196–200.

<sup>1896</sup> Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 9. Zur „Harmonie“ vgl. obige Ausführungen zur Rezeption von L. T. Hobhouse im Kapitel 3.3.2.2 Die anthropologischen Grundlagen von Niebuhrs Polemik.

<sup>1897</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Hitler-Stalin Pact*, 1.

„Natur“ des Menschen die Versuche einer simplen Trennung von „Gut“ und „Böse“.<sup>1898</sup> Kaum ein anderer Satz wie der folgende schließt jeden Zweifel darüber aus, dass es Niebuhr gerade nicht um eine solche Unterteilung der Menschheit geht: „Hitler is of course a brother to all of us, in so far as his movement explicitly avows certain evils which are implicit in the life of every nation.“<sup>1899</sup>

Die unmittelbare praktische Bedeutung jener in seinem Buch zunächst postulierten und sogleich aufgelösten Unterscheidung zeigt sich im Blick auf den Umgang mit Nazi-Deutschland, der, wenn auch nicht in *The Children of Light and the Children of Darkness*, so doch in der zeitgenössischen Debatte gerade auch im Blick auf die Nachkriegsordnung diskutiert wird. Trotz der Gräueltaten und der politischen Aggressionen der Deutschen verwehrt sich Niebuhr gegen pauschale Verurteilungen. In diesem Sinne kritisiert er vehement die simplizistische antideutsche Propaganda Robert Gilbert Vansittarts und dessen Behauptung, dass der Nationalsozialismus eine Wesensäußerung der Deutschen sei.<sup>1900</sup> Der zunächst missverständliche Titel von Niebuhrs Buch zeigt also vielmehr die Stoßrichtung der Argumentation an, welche diesen Dual gerade auflösen will.<sup>1901</sup>

Im Blick auf die oben angesprochene Frage der Kriegsführung bedeutet dies, wie Niebuhr hier auch deutlich sagt, dass die „Kinder des Lichts“ entgegen ihrer ersten Intention auch bereit sein müssen, mit denselben Waffen wie ihre Gegner zu kämpfen. Wir begegnen diesem Gedankengang auch in einem 1943 veröffentlichten Artikel, betitelt „Politics and the Children of Light“, wo Niebuhr ihn auf Jesus selbst zurückführt: „It might be worth remembering that our Lord, who is usually claimed as an ally of moral purism in politics, advised his disciples on one occasion to make friends of ‚the mammon of unrighteousness‘ and chided the ‚children of light‘ because the ‚children of darkness‘ were ‚wiser in their generation‘ than the children of light.“<sup>1902</sup> Meines Erachtens müssen wir Niebuhr so verstehen, dass diese Weisheit auf der Grundlage eines „realistischen“ Menschen-

---

<sup>1898</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 21.

<sup>1899</sup> Niebuhr, R., *Mann's Political Essays*. Rez. Thomas Mann, *Order of the Day*; Joseph Gerard Brennan, *Thomas Mann's World*, in: *The Nation* 155, 22 (1942), 582–584, 584.

<sup>1900</sup> Robert Vansittart's 1941 veröffentlichte Broschüren *Black Record: Germans Past and Present* waren berühmt für diese Art der Propaganda. Vgl. hierzu Später, J., Vansittart. *Britische Debatten über Deutsche und Nazis 1902–1945* (*Moderne Zeit* 4), Göttingen 2003. Zu Niebuhrs Kritik hieran und seiner Auseinandersetzung mit dieser Frage vgl. u. a. Niebuhr, R., *Mann's Political Essays*, 584; Niebuhr, R., *Germans and Nazis*, in: *Christianity and Society* 6, 2 (1941), 3; Niebuhr, R., *What to Do with Germany*. Rez. Heinz Pol, *The Hidden Enemy*, in: *The Nation* 157, 20 (1943), 559–560; Niebuhr, R., *The German Question*. Rez. Harold G. Moulton, Louis Marlio, *The Control of Germany and Japan*; H. N. Brailsford, *Our Settlement with Germany*; Chatham House Study Group (Hrsg.), *The Problem of Germany. An Interim Report*, in: *The Nation* 159, 19 (1944), 563; 566; Niebuhr, R., *The Christian Faith and the German Problem*; Niebuhr, R., *Vansittart's Obsession*. Rez. Lord Vansittart, *Lessons of My Life*, in: *The Nation* 158, 1 (1944), 20–21.

<sup>1901</sup> Vgl. auch Sabella, J., *The Wisdom of the Serpent and the Harmlessness of the Dove*, <http://www.politicaltheology.com/blog/the-wisdom-of-the-serpent-and-the-harmlessness-of-the-dove-jeremy-sabella/>, <31.08.2018>.

<sup>1902</sup> Niebuhr, R., *Politics and the Children of Light*.

bildet die Erkenntnis betrifft, dass Menschen nie zwischen moralisch scharf zu trennenden Optionen – Gut und Böse – wählen können. Sie müssen notwendigerweise in Graubereichen operieren und relative Möglichkeiten abwägen, und auch die „Kinder des Lichts“ müssen einsehen und darauf vorbereitet sein, dass weder sie selbst noch ihre Gegner allein rational handeln. Das bedeutet nicht, dass sie ihre Normen ablegen sollen, doch sind sie aufgerufen, im Sinne der Verteidigung der demokratischen Zivilisation „the wisdom of the serpent and the harmlessness of the dove“ spannungsvoll miteinander zu verbinden.<sup>1903</sup> In diesem Sinne läuft Niebuhrs erstes Kapitel auf die Schlussfolgerung hinaus: „The children of light must be armed with the wisdom of the children of darkness but remain free from their malice. They must know the power of self-interest in human society without giving it moral justification. They must have this wisdom in order that they may beguile, deflect, harness and restrain self-interest, individual and collective, for the sake of the community.“<sup>1904</sup>

#### 4.3.3 Exkurs: Niebuhrs Demokratietheorie als Gegenentwurf zu John Dewey

Wir haben gesehen, dass Niebuhr den westlichen Demokratien die Möglichkeit langfristiger Existenzsicherung unter Verweis auf die Dominanz „liberaler Kultur“ und die Naivität der „Kinder des Lichts“ abspricht. Dies ergänzt stimmig seine bisherige Liberalismuskritik und erweitert sie um eine (vor allem außen-)politische Dimension. Die Debatte, die Niebuhr innerhalb des liberalen Christentums insbesondere mit *The Christian Century* hierüber führt, haben wir bereits angerissen und wenden uns nun dem säkularen Bereich zu. Wir erinnern uns dabei zurück an Niebuhrs vehemente Liberalismuskritik in *Moral Man and Immoral Society*, die sich wesentlich auf John Dewey bezog. Da Dewey seinen Liberalismus in engster Verbindung zur Stärkung eines demokratischen „way of life“ versteht, ist es verständlich, dass sich die Niebuhrforschung dem Verhältnis seiner politischen Theorie zu der Deweys zugewandt hat. Dabei ist hervorgehoben worden, dass sich beide zunächst einmal unterschiedlichen Traditionssträngen zuordnen lassen, die sich bis auf die Generation der Gründerväter der US-amerikanischen Demokratie zurückführen lassen. Dewey wird dann eher der Tradition Thomas Jeffersons und Niebuhr eher James Madisons zugeordnet; die Differenz speist sich wiederum aus deren unterschiedlichen anthropologischen Grundverständnissen.

Mit Jefferson und Madison verbinden sich unterschiedliche Akzente innerhalb der Demokratietheorie; Jefferson setzte sich insbesondere für die Erklärung der

<sup>1903</sup> Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 40–41.

<sup>1904</sup> Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 41. Dies entspricht fast wortwörtlich den Grundgedanken, die Niebuhr ein Jahr zuvor äußert. Vgl. Niebuhr, R., *Politics and the Children of Light*, 2: „If the children of light would become wise without becoming children of darkness they must learn to beguile and deflect evil as well as to make a frontal attack upon it. They must learn not to flee from power, but to make it a servant of justice.“

Menschen- und Bürgerrechte ein und Madison für die Gewaltenteilung.<sup>1905</sup> Thomas Jefferson ist in Niebuhrs Augen das Sinnbild eines Liberalen, „a typical child of the Age of Reason“, einschließlich Niebuhrs pauschaler Assoziation von naivem Optimismus, die letztlich zu der für Niebuhr irrigen Überzeugung führen musste „that the least possible government is the best possible government“.<sup>1906</sup> Deutlich mehr habe der amerikanische Konstitutionalismus der Umsicht Madisons zu verdanken, die sich aus seinem „essentially Calvinistic approach to the problems of government“ speise.<sup>1907</sup> In diesem Sinn ist Madison auch für Niebuhr in die Tradition des „christlichen Realismus“ einzuordnen.<sup>1908</sup>

Vor diesem Hintergrund kann Niebuhrs Demokratietheorie als an James Madison anknüpfender Gegenentwurf zu John Dewey verstanden werden. Doch, wie Daniel Morris betont, unterscheiden sich Niebuhr und Dewey nicht in dem grundlegenden Aspekt, Demokratie als Herrschaft des Volkes zu verstehen und zu würdigen, sondern in der untergründigen „comprehensive vision of democracy“, die bei Dewey auf eine philosophische und bei Niebuhr auf dessen theologische Anthropologie zurückgeht.<sup>1909</sup> Hierüber seien die gegenseitigen Gemeinsamkeiten oft aus dem Blick geraten: Beide, Niebuhr und Dewey, entstammen der pragmatistischen Tradition, beide sind der Demokratie verpflichtet und in vielen praktisch-politischen Fragen einander ähnlicher als man zuweilen vermuten könnte; und doch, so Daniel Morris, hätten beide die theoretischen Grundlagen des anderen als für die Demokratie gefährlich bewertet. Trotz unterschiedlicher Grundlagen betont Morris, dass beide sich in der Betonung der für Demo-

---

<sup>1905</sup> Für einen prägnanten Überblick zu anthropologischen Grundlagen und Differenzen zwischen James Madison und Thomas Jefferson vgl. das Kapitel „Faith in Man“ in *Deneen, P. J.*, *Democratic Faith*, Princeton 2005, 15–49.

<sup>1906</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *An Interpretation of Christian Ethics*, 170–171.

<sup>1907</sup> *Niebuhr, R.*, *Human Destiny*, 284, Anm. 25. Vgl. hierzu auch *Niebuhr, R.*, *Roots of Our Thought*. Rez. Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy*, in: *The New York Times Book Review*, 7. Januar 1945, 3: „Calvinistic pessimism of a James Madison tended to correct the errors in Jefferson’s optimism in the original compound of democratic theory which produced our Constitution“. Für weitere positive Bezugnahmen Niebuhrs auf Madison vgl. u. a. *Niebuhr, R.*, *Democracy and the Party Spirit*, in: *The New Leader* 37, 11 (1954), 3–5, neu abgedruckt als: *Niebuhr, R.*, *Democracy and the Party Spirit*, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 66–72; *Niebuhr, R.*, *The Structure of Nations and Empires*, 193; *Niebuhr, R./Sigmund, P. E.*, *The Democratic Experience*, 41–42. Zu Niebuhrs „Madisonianism“ vgl. auch *Deneen, P. J.*, *Democratic Faith*, 255–259.

<sup>1908</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *The Irony of American History* (With a new Introduction by Andrew J. Bacevich), Chicago 2008, 96: „James Madison combined Christian realism in the interpretation of human motives and desires with Jefferson’s passion for liberty.“

<sup>1909</sup> Vgl. *Morris, D. A.*, *Virtue and Irony in American Democracy. Revisiting Dewey and Niebuhr*, Lanham, Boulder, New York, London 2015, 64; 106.

kratie notwendigen Tugenden, „humility“ und „mutuality“, treffen, ohne sich dieser Ähnlichkeit bewusst zu werden.<sup>1910</sup>

Martin Halliwell hat hervorgehoben, dass der Unterschied bezüglich der Bewertung der Leistungsfähigkeit der Vernunft allein gradueller Natur sei.<sup>1911</sup> Dennoch unterscheiden sich die Konzipierungen durch diese Akzente deutlich voneinander. Bei Dewey ist Demokratie nicht allein eine politische Organisationsform, sondern sie wird vielmehr individualisiert als ein „way of life“ verstanden, der rational fundiert und am ehesten der Freiheit des Menschen Rechnung tragen könne.<sup>1912</sup> Für Dewey kann die Intelligenz über den Impuls herrschen.<sup>1913</sup> Seinem Vertrauen in die rationalen Fähigkeiten des Menschen korrespondiert die Ablehnung von Gewalt zur Beförderung sozialen Wandels; der Einsatz eines solchen autoritären und antidemokratischen Mittels sei nicht gerechtfertigt.<sup>1914</sup>

Niebuhrs Demokratietheorie ist in gewisser Weise bescheidener als Deweys „way of life“; er betont mehr die institutionellen Mechanismen, welche der Macht des Egoismus, den „conditions of sin“, Rechnung tragen sollen, doch ohne – wie wir unten zeigen werden – dabei die kulturellen Aspekte zu vernachlässigen. Mehr als Dewey betont Niebuhr die Notwendigkeit, auf die Macht des Egoismus, äußere Zwänge und Machtstrukturen zu achten. Entsprechende Kritik an Deweys Rationalismus haben bereits prominente Vorgänger Niebuhrs geäußert.<sup>1915</sup> Deweys Naturalismus bedeutet für Niebuhr, dass dieser die radikale Freiheit und Transzendenzfähigkeit des Menschen unterschätze, die letztlich nur religiös eingeholt werden könne.<sup>1916</sup> Während Dewey institutionalisierter Religion gegenüber kritisch eingestellt ist, kommt für Niebuhr gerade deren Ressourcen konstitutive Bedeutung zu.

---

<sup>1910</sup> Vgl. *Morris, D. A.*, *Virtue and Irony in American Democracy*, 7. Die Demut wird bei Dewey durch dessen Fallibilismus betont, bei Niebuhr theologisch begründet mit der Sündenlehre und der allgemeinen Angewiesenheit auf Rechtfertigung.

<sup>1911</sup> *Halliwell, M.*, *The Constant Dialogue*, 70.

<sup>1912</sup> Vgl. *Rice, D. F.*, *Reinhold Niebuhr and His Circle of Influence*, 72; *Rice, D. F.*, *Reinhold Niebuhr on Democracy*, in: Ders. (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr Revisited. Engagements with an American Original*, Grand Rapids, Michigan 2009, 123–138, 127.

<sup>1913</sup> Vgl. *Morris, D. A.*, *Virtue and Irony in American Democracy*, 184.

<sup>1914</sup> Vgl. *Morris, D. A.*, *Virtue and Irony in American Democracy*, 185.

<sup>1915</sup> Vgl. *Morris, D. A.*, *Virtue and Irony in American Democracy*, 177.

<sup>1916</sup> Vgl. *Morris, D. A.*, *Virtue and Irony in American Democracy*, 174

#### 4.3.4 Das Zusammenwirken von Zivilisation und Kultur in der Demokratie und die Bedeutung kultureller Neuorientierung

##### 4.3.4.1 *Die demokratische Zivilisation*

###### 4.3.4.1.1 Anthropologische Begründung statt historischer Herleitung

Wir haben gesehen, dass Niebuhrs gesamte Anstrengungen der Verteidigung der Demokratie gewidmet sind. Aus diesem Grund stellt sich die Frage, ob angesichts des Brüchigwerdens des liberalen Weltbildes auch die mit ihr eng verbundene Demokratie illegitim geworden sei.<sup>1917</sup> Niebuhr verneint dies, und seine Kritik am Liberalismus dient dementsprechend auch nicht dazu, jene abzuschaffen, sondern ihre tiefgründigere Rechtfertigung herauszuarbeiten; wie bereits der Untertitel seiner Untersuchung, „A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense“, erkennen lässt. Um jenen Rückschluss abzuwenden, differenziert Niebuhr zwischen der dauerhaften (perennial) Validität der Demokratie als Methode und den vergänglichen (ephemeral) Elementen, die sich ihr angehaftet hätten.<sup>1918</sup> Zu letzteren gehören für Niebuhr traditionelle liberale Werte, die einseitige Betonung des Wertes der Freiheit und des Individualismus in der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft wie auch der Optimismus und Fortschrittsglaube der aufstrebenden Mittelklasse.<sup>1919</sup> Die dauerhaft validen Elemente jedoch verbindet Niebuhr mit deren Entsprechung zur menschlichen „Natur“.

Dieser anthropologische Begründungsmodus ist seinerzeit insbesondere innerhalb liberaler Theologie neu, mit Ausnahme Walter Rauschenbuschs, der ebenfalls die Demokratie als Methode des Interessenausgleichs versteht.<sup>1920</sup> Indem Niebuhr vor allem die Mechanik der Demokratie hervorhebt, will er sie von einer idealistischen Überhöhung befreien.<sup>1921</sup> Niebuhr sucht entsprechend nicht, wie allgemein üblich, nach einer historischen Herleitung der Demokratie, die wiederum im Relativen verbliebe, sondern entkommt dieser durch den Verweis auf die überzeitliche „Natur“ des Menschen.<sup>1922</sup> Dabei ist Dreh- und Angelpunkt die Angewiesenheit des Menschen auf soziale Beziehungen und zugleich seine indivi-

---

<sup>1917</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 2.

<sup>1918</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 1. Eine ähnliche Differenz zwischen dem demokratischen Gehalt beziehungsweise „Dogma“ und einer lediglich demokratischen „Fassade“ mit ebensolch kritischer Stoßrichtung begegnet bereits in Niebuhr, R., *Catastrophe or Social Control?*, 115.

<sup>1919</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 1–3; 6–7.

<sup>1920</sup> Vgl. Schwarke, C., *Jesus kam nach Washington*, 25.

<sup>1921</sup> Vgl. Schwarke, C., *Jesus kam nach Washington*, 125.

<sup>1922</sup> Vgl. Schwarke, C., *Jesus kam nach Washington*, 132.

duelle Freiheit, die diese zu transzendieren vermag.<sup>1923</sup> Diesem Aspekt werde die Demokratie dahingehend gerecht, dass sie einerseits Freiräume für das Individuum im Rahmen gesellschaftlicher Ordnung schaffe und andererseits die Notwendigkeit der Ordnung für das Individuum betone. Beide Werte, soziale Ordnung und Freiheit, stützten sich gegenseitig und verhinderten einen gemeinschaftsgefährdenden Individualismus sowie einen für das Individuum gefährlichen Kollektivismus.<sup>1924</sup> Demokratien verfügten über Mechanismen, diese Werte immer wieder neu auszutarieren: „An ideal democratic order seeks unity within the conditions of freedom; and maintains freedom within the framework of order.“<sup>1925</sup> Ordnung sowie Freiheit und Gleichheit als Gerechtigkeitsprinzipien könne es nie in vollkommener Form in einer Demokratie geben, aber es zeichne diese aus, dass sie die für das Miteinander nötigen Einschränkungen immer nur vorläufig setze und diese variabel blieben.<sup>1926</sup> Diese Freiheit ist für Niebuhr nicht allein aufgrund der Transzendenzfähigkeit des Menschen ein wichtiger individueller Wert, sondern gleichermaßen für Gemeinschaften wichtig, denn nur so könnten neue Entwicklungen aufgenommen und Strukturen graduell angepasst werden.<sup>1927</sup> Im Rückblick auf die Ausführungen zum Aufstieg und Untergang von Zivilisationen in *The Nature and Destiny of Man* erinnert dies an die von Toynbee übernommene Idee, dass ein wesentlicher Faktor im Erhalt von Kulturen und Zivilisationen in der Fähigkeit bestünde, neue Entwicklungen produktiv aufzunehmen.<sup>1928</sup> Demokratie sei, wie Niebuhr andernorts mit Bezug auf Carl Becker sagt, „a living process which requires constant readjustments to new situations“.<sup>1929</sup>

Die menschliche Sozialität sei eine Gegebenheit, ein „primordial character of community“, der sich nicht allein durch eine Willenserklärung generieren lasse.<sup>1930</sup> Dennoch haben Menschen nach Niebuhr die Freiheit, ihren Gemeinschaften eine Form zu geben: „Every human community is both organism and artifact.“<sup>1931</sup> Dies

<sup>1923</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 48–50. Vgl. auch *Niebuhr*, R., *Moral Man and Immoral Society*, 1: „The society in which each man lives is at once the basis for, and the nemesis of, that fullness of life which each man seeks.“

<sup>1924</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 3.

<sup>1925</sup> *Niebuhr*, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 3.

<sup>1926</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 64.

<sup>1927</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 4–5. Eduard Heimann hat darauf verwiesen, dass diese Einsicht in die Notwendigkeit von Freiheit nicht nur für Einzelne, sondern auch für die Gemeinschaft bereits bei dem Soziologen Georges Gurvich und dem Juristen Karl Llewelyn zu finden sei. Vgl. *Heimann*, E., Rez. Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, in: *Christianity and Society* 10, 1 (1944), 44–47, 46.

<sup>1928</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *Human Destiny*, 303.

<sup>1929</sup> *Niebuhr*, R., *A Living Process*. Rez. Carl L. Becker, *Freedom and Responsibility in the American Way of Life*, in: *The Nation* 161, 20 (1945), 526–527, 527, neu abgedruckt als: *Niebuhr*, R., *A Living Process*. Rez. Carl Becker, *Freedom and Responsibility in the American Way of Life*, in: C. C. Brown (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992, 144–145.

<sup>1930</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 53.

<sup>1931</sup> Vgl. *Niebuhr*, R., *The Self and the Dramas of History*, 163.

betont Niebuhr auch in Bezug auf den kleinsten gemeinsamen Nenner in demokratischen Gesellschaften, einen Konsens, der sich sowohl aus unbewussten Faktoren wie Ethnie oder Sprache speise, als auch aus dem bewussten Gefühl der Verbundenheit mit dem Gemeinwesen und dem Vertrauen darauf, dass die Regierung der legitime Sprecher des Gemeinwesens sei und der Gerechtigkeit diene.<sup>1932</sup> Die Sozialität des Menschen beschreibe einerseits das Menschsein und werde andererseits zur Norm.<sup>1933</sup> Einerseits verfügt der Mensch laut Niebuhr sowohl über instinktartige wie rationale Ressourcen für ein harmonisches Miteinander, andererseits habe er zugleich den Drang, dieses zu gefährden, um sich selbst zu bevorzugen. Gerade der letzte Aspekt sei jedoch in den meisten Begründungen der Demokratie unterschätzt worden, insbesondere in den modernen Vertragstheorien, denen zufolge Menschen aus rationalen Gründen einen Gesellschaftsvertrag schließen, um friedlich zusammenleben zu können – für Niebuhr sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene eine falsche Einschätzung.<sup>1934</sup> Gegenüber der Simplizität solcher Vorstellungen hebt Niebuhr die Schwierigkeiten in der Hervorbringung der Demokratie wie auch deren dauerhafte Fragilität hervor.<sup>1935</sup> Nur in einer Demokratie werde der Egoismus des Menschen, insbesondere derjenigen in machtvollen Positionen, unter Kontrolle gebracht und so eine Basis für eine gerechte Sozialordnung geschaffen. Immer vorausgesetzt ist die zumeist unausgesprochene Norm, dass Demokratien am besten das Streben nach Gerechtigkeit verkörpern, das heißt, eine Orientierung am Wohl der Gesamtgemeinschaft und nicht am Wohl einiger Weniger. In einer ungerechten Gesellschaft könne die Gemeinschaft allein über Zwang erhalten werden, langfristig werde sich jedoch Widerstand regen. „A free society requires some confidence in the ability of men to reach tentative and tolerable adjustments between their competing interests and to arrive at some common notions of justice which transcend all partial interests.“<sup>1936</sup>

Würde der Mensch rein rational handeln, so müsste er einsehen, dass ihm nie mehr zustehen könne als seinem Nächsten, und so würden Menschen automatisch harmonisch zusammenleben können. Da dem jedoch nicht so sei, da selbst die Ratio ideologisch eingefärbt sei, bedürfe es einer Ordnung, die diesem Fakt gerecht werde und derlei Tendenzen eindämme, ohne die produktiven Kapazitäten und die Freiheit des Menschen zu sehr einzuschränken. Weil der Mensch seine eigenen Interessen transzendieren könne, werde Demokratie erst möglich, aber

---

<sup>1932</sup> Vgl. Niebuhr, R., Consensus in einer demokratischen Gesellschaft, in: Politische Vierteljahresschrift 2, 3 (1961), 202–222, 203–205.

<sup>1933</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 244.

<sup>1934</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness, 53; 166–167.

<sup>1935</sup> Vgl. Niebuhr, R., Human Destiny, 268.

<sup>1936</sup> Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness, xxxi.

weil er sie nie ganz überwinden könne, bleibe Demokratie nötig, wie Niebuhrs bekanntes Diktum prägnant formuliert.<sup>1937</sup>

Oben haben wir die Leistungsfähigkeit der theologischen Anthropologie für Niebuhr darin herausgestellt, dass allein hier mit Hilfe der christlichen Symbole die Paradoxie des Menschseins ausgedrückt werden könne. Wir erinnern uns, dass die Stringenz rationalen Denkens immer zu einer Über- oder Unterbewertung des Menschen führe, zu einem zu pessimistischen oder zu optimistischen Menschenbild, was sich wiederum im politischen Bereich verheerend auswirke. Der christlich-realistische Blick auf den Menschen, „a sober view“, habe daher enorme politische Bedeutung.<sup>1938</sup> Damit liegt der Akzent bei Niebuhr nicht mehr nur allein auf der Ermöglichung und Verwirklichung von Freiheit, sondern – von der anderen Seite her – auf deren Bewahrung und Erhalt.<sup>1939</sup> Demokratie reagiere auf egoistische Tendenzen, indem sie Macht breit streue, sie nicht ohne Zustimmung in die Hände Weniger gebe, „checks and balances“ etabliere und die Möglichkeiten des Widerspruchs institutionalisiere.<sup>1940</sup> Dank demokratischer Institutionen könnten Minderheiten als Gewissen der Nation fungieren und Kritik üben.<sup>1941</sup>

Spätere Kritiker Niebuhrs haben hervorgehoben, dass sein Fokus auf die Einhegung egoistischer Bestrebungen sich zwar erfolgreich an diejenigen wende, die in Versuchung sind, ihre Macht auszunutzen, aber zu wenige Ressourcen aktiviere für diejenigen, die als Unterdrückte, Benachteiligte und Diskriminierte zum Widerstand ermächtigt werden müssten.<sup>1942</sup> Auch von befreiungstheologischer Seite wird dieser Aspekt kritisiert, und tatsächlich ist mit Niebuhr zu diesem Zeitpunkt „keine Revolution mehr zu machen“, sondern nur die graduelle und mühsame politische Arbeit innerhalb der etablierten, notwendigerweise unvollkommenen demokratischen Strukturen. Gleichwohl ist meines Erachtens das Moment der positiven Ermächtigung durchaus bei Niebuhr vorhanden, und zwar in der Korrelation von Gerechtigkeit und Liebesideal, der Bezeichnung der Verneinung eigenen Aktivwerdens als „sin of sensuality“ wie auch in seiner kritischen Disposition gegenüber Machthabenden, die allerdings stärker konturiert werden könnte.

Anhänger/-innen von Aristokratie oder Alleinherrschaft können von dem Menschenbild Niebuhrs her nicht erklären, warum die Herrschenden von den

<sup>1937</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, xxxii: „Man’s capacity for justice makes democracy possible; but man’s inclination to injustice makes democracy necessary.“

<sup>1938</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 13; 16.

<sup>1939</sup> Vgl. Schwarke, C., *Jesus kam nach Washington*, 126.

<sup>1940</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 46–47; Niebuhr, R., *The Self and the Dramas of History*, 176.

<sup>1941</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 183.

<sup>1942</sup> Vgl. Lovin, R. W., Reinhold Niebuhr in Historical Perspective, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*, Oxford 2010, 6–17, 8; Morris, D. A., *Virtue and Irony in American Democracy*, 9.

allgemein menschlichen Charakteristika ausgenommen sein sollten.<sup>1943</sup> Dies ist meines Erachtens eines der schlagkräftigsten Argumente, die Niebuhr für die Demokratie in Stellung bringt. Es steht jenen Vorbehalten entgegen, die selbst der Demokratie eigentlich zugeneigte liberale Theologinnen wie Georgia Harkness, aus ähnlichen theologischen Kreisen wie Niebuhr stammend, bisweilen äußern. So fürchtet Harkness eine „Tyrannei der Massen“ in der Demokratie und äußert Präferenzen für eine „ethische Aristokratie“.<sup>1944</sup> Zwar findet sich auch bei Niebuhr punktuell ein Selbstwiderspruch, wenn er konstitutiv auf das System der „checks and balances“ setzt, den Wert und die Einsichten des „common man“ mal hervorhebt, mal tadelt, und dagegen in Krisenzeiten die Bedeutung von verantwortlichen Führungspersonen mit Weitblick betont.<sup>1945</sup> Dennoch begegnet Niebuhr jenen Bedenken gegen eine Tyrannei der Masse mit der erweiterten Komponente der demokratischen Kultur, der wir uns sogleich zuwenden werden, sobald wir die Grundlinien von Niebuhrs Gedankengang noch in den Bereich der Wirtschaftsordnung und der internationalen Beziehungen verfolgt haben.

#### 4.3.4.1.2 Demokratie und Wirtschaft

Wenn der Gerechtigkeit fundamentale Bedeutung für die soziale Ordnung zukommt und der Begrenzung der Macht Einzelner bedarf, dann muss dies für Niebuhr auch den Bereich der Wirtschaftsordnung betreffen. Spätestens seit seinen *Detroit*er Tagen spricht er sich – in Kontinuität mit seinen Wurzeln im *Social Gospel* – auch in diesem Bereich für demokratische Strukturen und die Einschränkung von Macht aus.<sup>1946</sup> Das Ideal der Gleichheit, das in *An Interpretation of Christian Ethics* stark hervorgetreten war, wird in *The Children of Light and the Children of Darkness* tendenziell weniger betont; es gehört jedoch weiterhin – mit der

---

<sup>1943</sup> Vgl. zu Niebuhrs Ablehnung der Aristokratie Niebuhr, R., *The Middle Ground*. Rez. Alfred M. Bingham, *The Techniques of Democracy*, in: *The Nation* 155, 23 (1942), 627–628, 628 sowie Niebuhr, R., *Historian, Poet – and Junker*.

<sup>1944</sup> Vgl. Schwarke, C., *Jesus kam nach Washington*, 25; Harkness, G., *What Strategy Should the Church Adopt with Reference to Democracy?*, 1937 (Manuskript), *The Burke Library Archives at Union Theological Seminary in the City of New York*, *Theological Discussion Group Papers*, Box 1, Folder 8, 1–12, 6. Vgl. unten Kapitel 4.3.4.2.1 Die zeitgenössische Debatte über die kulturelle Verantwortung der Christenheit für die Demokratie.

<sup>1945</sup> Vgl. Schwarke, C., *Jesus kam nach Washington*, 126. Zu Niebuhrs Betonung der Notwendigkeit von Führungskompetenz in Krisenzeiten vgl. Niebuhr, R., *Democracy and Foreign Policy*, 71: „The defects of democracy in foreign policy can be overcome only by a leadership which is willing to risk its prestige by words and actions which anticipate the perils to which the State is exposed and which defy the common lethargy of the moment in order to ward off ultimate peril.“

<sup>1946</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Church and the Industrial Crisis*, 589: „The wrongs of modern civilization cannot be righted without fundamental and constitutional changes in our whole economic order which will involve a radical reapportionment of social privileges and economic rights. [...] Democracy, in short, must be applied in our industrial and commercial as well as in our political life.“ Vgl. auch Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 190.

Freiheit – zu den „working principles of justice“. <sup>1947</sup> In absoluter Form sei es nicht umsetzbar, dennoch betont Niebuhr, dass eine Demokratie vielleicht mehr als andere Staatsformen auf sozialem und wirtschaftlichem Ausgleich basiere, und dies schließe eine „gerechte“ Wirtschaftsordnung ein. Eine grundlegende Krise in diesem Bereich könne zur existenziellen Gefahr für die Demokratie werden. <sup>1948</sup>

In den verschärften wirtschaftlichen Gegensätzen seiner Zeit gehe es Niebuhr zufolge nicht allein um Verteilungsgerechtigkeit, vielmehr drehe es sich um die grundsätzliche Frage, ob es ein legitimes Recht auf Eigentum gebe, sodass Niebuhr hierauf besondere Aufmerksamkeit richtet. <sup>1949</sup> Niebuhr will einen Mittelweg zwischen den sich gegenüberstehenden Positionen finden, die auf liberaler Seite jegliche politische Einflussnahme auf Eigentumsverhältnisse ablehnen und auf marxistischer Seite im Privateigentum die Wurzel allen Übels finden. <sup>1950</sup> Während Niebuhr in den vorangegangenen Jahren eine vergleichsweise einfache Lösung vorgeschlagen hatte, die Verstaatlichung der Produktionsmittel, erkennt er zunehmend, dass dies nicht ausreichen würde, um Gerechtigkeit herzustellen und Macht verantwortlich zu begrenzen. Vielmehr sieht er nunmehr das Risiko, dass gerade die Sozialisierung von Produktionseigentum neue Machtkonzentrationen schaffen kann: Die *laissez-faire*-Theorie verfüge über keine Einschränkungen individueller Macht, und die marxistische Theorie sehe keinerlei Begrenzungen der Macht derjenigen vor, die sozialisierte Prozesse kontrollieren und dadurch wirtschaftliche und politische Macht in einer Person vereinen. <sup>1951</sup> Anhand der Macht dieser staatlichen „Manager“ erkennt Niebuhr nun, dass sie nicht allein an den Besitz von Eigentum gebunden ist. <sup>1952</sup> Die Crux liegt für Niebuhr letztlich wiederum darin, wie exzessive Machtkonzentrationen verhindert werden können und wie zugleich die wirtschaftlichen Prozesse in Richtung größerer Gleichheit und Gerechtigkeit gesteuert werden können. <sup>1953</sup> Die Frage wird von Niebuhr nicht abschließend geklärt; eine grundsätzliche Lösung wird ihr angesichts immer neuer Entwicklungen versagt.

---

<sup>1947</sup> Niebuhr, R., American Political Theory. Rez. D. W. Brogan, Politics and Law in the United States; T. V. Smith, The Democratic Tradition, in: The Nation 153, 19 (1941), 460. Vgl. auch Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness, 73–74.

<sup>1948</sup> Vgl. Niebuhr, R., Beyond Tragedy, 108: „The false prophet does not see that democracy may be little more than the luxury of a stable civilisation, in which the social struggle has been mitigated for the time“. Vgl. auch Niebuhr, R., Modern Utopians, Christianity and Power Politics, New York 1952, 141–158, 149: „Democracy as a method of arbitrating social conflict may fail in moments of crisis but democracy as a form of social control upon the leaders of society is a perennial necessity of justice.“ Der Artikel ist ursprünglich erschienen als: Niebuhr, R., Modern Utopians, in: Scribner's Magazine 100, 3 (1936), 142–145.

<sup>1949</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness, 88.

<sup>1950</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness, 98.

<sup>1951</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness, 112–113.

<sup>1952</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness, 111. Vgl. auch Niebuhr, R./Sigmund, P. E., The Democratic Experience, 5.

<sup>1953</sup> Vgl. Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness, 113–115.

Hinzu kommt eine nun nicht mehr allein negative Interpretation von Eigentum als Machtinstrument, sondern auch dessen grundsätzlich positive Anerkennung als existenzsichernd und damit als ambivalent: „Property, like every other form of power, is both defensive and offensive; and no sharp line can be drawn between its two functions.“<sup>1954</sup> Wie bereits angedeutet, ist es spätestens seit 1937 für Niebuhr nicht mehr denkbar, im Interesse größerer wirtschaftlicher Gleichheit die demokratische Ordnung auszusetzen. Stattdessen fordert er graduelle Verbesserungen innerhalb demokratischer Prozesse und mahnt bei jeder Form der Sozialisierung an: „a wise community will walk warily and test the effect of each new adventure before further adventures.“<sup>1955</sup> Andernorts betont Niebuhr, dass die Errungenschaften des Wohlfahrtsstaates und die Stärke der Gewerkschaftsbünde die historische Logik des Marxismus, die auf eine Revolution zulaufe, diskreditiert hätten.<sup>1956</sup> Der angemessene Umgang mit Eigentum bleibe ein *kontinuierlich* auszuhandelndes Thema, und so enden Niebuhrs Ausführungen zu dieser Frage mit der Feststellung: „For democracy is a method of finding proximate solutions for insoluble problems.“<sup>1957</sup>

#### 4.3.4.1.3 Demokratische Weltordnung

Unsere Ausführungen zur demokratischen Zivilisation wären unvollständig, würden sie nicht auch die internationale Perspektive Niebuhrs, auf die *The Children of Light and the Children of Darkness* im letzten Kapitel zuläuft, zumindest anreißen. In Niebuhrs Theorie stellt die Demokratie das Ideal für die politische Ordnung auf nationalstaatlicher Ebene dar. Wie bereits erläutert, leitet er dies aus seiner Anthropologie her, sodass es nicht überrascht, dass Niebuhr auch für die Organisation globaler Beziehungen demokratische Strukturen anstrebt. Nicht nur erkennt er historisch einen Trend hin zum Universalismus, der das moralische Verantwortungsgefühl der Menschen immer weiter ausweite, sondern auch die durch die wirtschaftliche und politische Interdependenz gegebenen Notwendigkeiten einer friedlichen internationalen Ordnung.<sup>1958</sup> Doch bleibe hinter dem Trend zur universalistischen Perspektive die praktische Umsetzung zurück. Die Schwierigkeit, die internationalen Beziehungen in eine demokratische Ordnung zu überführen, werden Niebuhr zufolge von manchen „children of light“ in ähnlicher Weise unterschätzt wie das entsprechende Problem auf nationaler Ebene.<sup>1959</sup> Er kritisiert, dass jene Idealistinnen und Idealisten meinten, es bedürfe allein einer internationalen Verfassung, um eine gerechte und geordnete Weltgemeinschaft herzustellen: „They think that we lack an international government only because no one has

---

<sup>1954</sup> Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 109.

<sup>1955</sup> Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 117.

<sup>1956</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Self and the Dramas of History*, 199.

<sup>1957</sup> Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 118.

<sup>1958</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 154.

<sup>1959</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 159.

conceived a proper blueprint of it.“<sup>1960</sup> Fortgeschrittenere (sophisticated) Idealistinnen und Idealisten, so Niebuhr, würden eine internationale Regierung einrichten wollen, welche über Mittel verfüge, ihre Entscheidungen auch durchzusetzen.<sup>1961</sup> Sie unterschätzten jedoch das schwierige Zusammenspiel von „organischen“ und rationalen Faktoren: Auch eine Weltregierung bedürfe Autorität und Prestige als einer Art Bindemittel, die sich nicht einfach herstellen ließen. Zu solchen einheitsstiftenden und bindenden Elementen zählt Niebuhr unter anderem eine homogene Bevölkerung (ethnic homogeneity), kulturelle Faktoren, gemeinsame Traditionen und Erfahrungen.<sup>1962</sup>

Niebuhrs Kritik sollte nicht als Plädoyer für ein einfaches Mächtegleichgewicht missverstanden werden, wie es reine „Realpolitiker/-innen“ vertreten. Er hielt dieses für eine sehr labile Lösung, zumal sich Machtverhältnisse etwa durch technologische Entwicklungen jederzeit ändern könnten.<sup>1963</sup> Vor allem aber betont Niebuhr wiederum in Einklang mit seiner anthropologischen Kritik die Notwendigkeit, den Einfluss der Großmächte zu begrenzen und den der kleineren Staaten zu sichern und zu stärken. Zwar sei die Grundlage für eine bessere Weltordnung durch eine Übereinkunft der großen Mächte zu legen, doch müsse dabei stets das – nur unvollkommen erreichbare – Ziel einer demokratisch strukturierten Weltgemeinschaft leitend sein. Die weltpolitische Situation, die Allianzen im Kampf gegen einen gemeinsamen Feind erfordere, biete zunächst einen möglichen Ausgangspunkt für eine solche engere Bindung. Es sei sodann jedoch zugleich die Macht der stärksten Nationen durch konstitutionelle Zwänge und die Aufwertung der kleineren Mächte in einer Staatengemeinschaft zu beschränken.<sup>1964</sup> Es handelt sich bei diesem Konzept wiederum um einen Versuch, einen Mittelweg zwischen den Extremen zu finden und sich graduell dem höchsten innerweltlich zu erreichenden Ziel – Gerechtigkeit in Freiheit und Gleichheit – anzunähern. Dass sich dies angesichts nationaler Egoismen als ungemein schwierig gestaltet, stellt Niebuhr in Rechnung, weshalb es von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, dass seine Ausführungen in ein Plädoyer für eine christliche Perspektive münden, die auf erwartbare Frustrationen vorbereitet und durch die christliche Hoffnung auf Gottes Wirken dennoch zur Weiterarbeit am Projekt der gerechten Ordnung motiviert.<sup>1965</sup> Damit haben wir bereits den kulturellen Aspekt der Bedeutung des Christentums für die Demokratie berührt, der wir uns nun intensiver zuwenden müssen.

---

<sup>1960</sup> Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 163.

<sup>1961</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 164–165.

<sup>1962</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 165.

<sup>1963</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 176.

<sup>1964</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 178–179.

<sup>1965</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 189–190.

#### 4.3.4.2 *Der christliche Beitrag zum kulturellen Fundament der Demokratie*

##### 4.3.4.2.1 Die zeitgenössische Debatte über die kulturelle Verantwortung der Christenheit für die Demokratie

Da die technischen Aspekte der Demokratie erst durch die in ihr agierenden Menschen mit Leben gefüllt werden, darf die kulturelle Komponente nicht unterschätzt werden, und es gehört zu den Eigenarten von Niebuhrs Konzept, dass er beide Aspekte gleichermaßen betont. Das Fundament jeder, auch vermeintlich säkularen, Kultur bestimmt Niebuhr immer als religiös, da sich in ihren Werten stets eine Idee vom Sinn des Lebens finde, die Letztgültigkeit beanspruche.<sup>1966</sup> Trotz seines Plädoyers für einen religiösen Pluralismus gründet Niebuhrs politische Philosophie in der Annahme, dass das Christentum eine adäquatere kulturelle Grundlage als andere Weltanschauungen bereithalte. Obwohl dieser Aspekt in *The Children of Light and the Children of Darkness* eher im Hintergrund steht,<sup>1967</sup> ergibt sich hieraus für ihn eine besondere Verantwortung der Christenheit für die kulturelle Reorientierung, insbesondere in Hinblick auf eine realistischere Anthropologie.<sup>1968</sup> Wir werden diesem Aspekt im Blick auf weitere Veröffentlichungen Niebuhrs, in denen er dies expliziert, nachgehen.

Der Ruf nach einer erneuerten kulturellen Grundlage der Demokratie, gar nach einem erneuerten „gemeinsamen Glauben“, begegnet seinerzeit auch außerhalb von Theologie und institutionalisiertem Christentum. So schreibt Niebuhr, der Politikwissenschaftler Raymond Buell betone die Notwendigkeit eines „common faith“,<sup>1969</sup> der Schriftsteller T. S. Eliot beklage ein spirituelles Vakuum in der modernen Demokratie,<sup>1970</sup> und der von Niebuhr als „one of the wisest interpreters of American democracy“ verehrte Historiker Carl Becker betone ebenfalls die Inadäquatheit ihrer kulturellen Grundlagen.<sup>1971</sup> Zu der von diesen Intellektuellen als nötig erachteten Korrektur gehört unter anderem die von Niebuhr geforderte realistischere Sichtweise auf Mensch und Geschichte, und gerade hier ist der systematische Ort, an dem Niebuhr bestrebt ist, die Bedeutung christlichen Glaubens für die Demokratie einzuspielen.<sup>1972</sup>

---

<sup>1966</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 125.

<sup>1967</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, xxxiii–xxxiv, 16.

<sup>1968</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 16.

<sup>1969</sup> Vgl. Niebuhr, R., *American Foreign Policy*. Rez. Charles A. Beard, *A Foreign Policy for America*; Raymond Leslie Buell, *Isolated America*, in: *The Nation* 150, 21 (1940), 656–658, 657.

<sup>1970</sup> Vgl. Niebuhr, R., Rez. T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, in: *Radical Religion* 5, 1 (1940), 38–40.

<sup>1971</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Literature on the International Situation*, in: *Christianity and Crisis* 1, 8 (1941), 2–3.

<sup>1972</sup> Healan Gaston hat herausgearbeitet, dass Niebuhr nach der Veröffentlichung von *The Irony of American History* Abstand nimmt von der engen Verbindung von Demokratieverteidigung und Christentum. Zu den Gründen zählt sie die kumulative Kritik seines Bruders H. Richard gegen diese praktische Abzweckung, die antikommunistische Stimmung in Amerika, die Rezeption je-

Auch viele von Niebuhrs Zeitgenossinnen und Zeitgenossen betonten einen fundamentalen Zusammenhang von Christentum und Demokratie und die ihres Erachtens besondere Verantwortung der Christenheit für deren Gelingen.<sup>1973</sup> Trotz des historischen Bewusstseins dafür, dass das Christentum selten in demokratischen Gesellschaften florierte, meinen sie, dass die Demokratie gerade jetzt der christlichen Ressourcen zum Überleben bedürften.<sup>1974</sup> Dennoch stellen enthusiastische Identifizierungen von Christentum und Demokratie oder eine religiöse Aufladung der Demokratie eher die Ausnahme dar.<sup>1975</sup> Damit hat sich ein erheblicher Wandel im Vergleich zum christlichen Umgang mit dem Ersten Weltkrieg vollzogen.<sup>1976</sup> Theologie und Kirchen suchen nun nach ihrer Rolle zwischen Patriotismus und Indifferenz und versuchen die Frage nach ihrer Bedeutung in den politischen und kulturellen Geschehnissen zu beantworten. So resümiert Gerald Sittser: „Spiritual and moral renewal was even more necessary to win the greater battle of ideas. Religious leaders believed, therefore, that the Second World War provided the church with a rare opportunity to reaffirm Christianity’s importance in America. If democracy symbolized the American way of life, then Christianity was the bulwark of democracy.“<sup>1977</sup>

Sowohl bei der genaueren Verhältnisbestimmung als auch bei der Frage, welche Art des Christentums sich aus der Pluralität seiner Erscheinungsformen am besten als fester Grund für die Demokratie eigne, gehen die Meinungen jedoch auseinander. Liberale Theologinnen und Theologen der Zeit neigen dazu, allein dem liberalen Protestantismus eine Demokratieaffinität zu bescheinigen; der „fundamentalistische“ Flügel gilt ihnen zufolge wegen seines pessimistischeren Menschenbildes und eines vermeintlich absolutistischen Gottesbildes hierfür als ungeeignet. Der römische Katholizismus wiederum sei schon seinem Wesen nach undemokratisch.<sup>1978</sup> Diese Behauptung ist wiederum von römisch-katholischer Seite nicht unwidersprochen geblieben, wie Gerald Sittser betont: „Roman Catholics tried to establish the supremacy of their faith, too, and for the same reason.

---

ner Gedanken als zu dogmatisch sowie ihre Indiennahme von konservativer Seite. Vgl. *Gaston, K. H.*, „A Bad Kind of Magic“, 24.

<sup>1973</sup> Vgl. *Sittser, G. L.*, A Cautious Patriotism, 255.

<sup>1974</sup> Vgl. *Sittser, G. L.*, A Cautious Patriotism, 99.

<sup>1975</sup> Sittser nennt als Beispiel Positionen, die in Anklang an John Dewey die Demokratie religiös aufladen, die von ihr als „the most vital, the most crucial, the most forwardlooking religion of our time“ sprechen oder sogar fordern, den Erhalt der Demokratie in das Glaubensbekenntnis aufzunehmen und als religiöse Pflicht zu verankern. Vgl. *Sittser, G. L.*, A Cautious Patriotism, 101.

<sup>1976</sup> Vgl. *Warren, H. A.*, Theologians of a New World Order, 18: „To many, Christianity and American democracy were indistinguishable, and they saw themselves at the forefront of a colossal event, spreading Christianity around the world while building the world order envisioned by President Woodrow Wilson.“

<sup>1977</sup> *Sittser, G. L.*, A Cautious Patriotism, 6.

<sup>1978</sup> Vgl. *Schwarke, C.*, Jesus kam nach Washington, 58; 92. Vgl. auch *Sittser, G. L.*, A Cautious Patriotism, 107.

They believed that it was the sturdiest foundation upon which to build a stable democracy.<sup>1979</sup> Der römisch-katholische Priester John Ryan argumentiert sowohl historisch über den Einfluss römisch-katholischer Moraltheologen auf die US-amerikanische Unabhängigkeitserklärung<sup>1980</sup> als auch systematisch darüber, dass es eine fundamentale Harmonie repräsentativer Regierung mit den politischen Lehren der römisch-katholischen Kirche gebe.<sup>1981</sup> Dies verdeutlicht Ryan mit Bezug auf die Moraltheologie Robert Bellarmins, derzufolge politische Autorität sich von Gott auf die gesamte Gemeinschaft verteile und diese wiederum ihre Regierungsform wähle – ob Monarchie, Aristokratie oder Demokratie –, entsprechend Autorität delegiere und jederzeit ihre Regierungsform ändern könne.<sup>1982</sup>

Niebuhr ist sich bewusst, dass an der Hervorbringung der modernen Demokratien säkulare und christliche Quellen gemeinsam zusammengewirkt haben. Ernst Troeltsch folgend betont er dabei auf christlicher Seite vor allem die spätere reformierte Tradition.<sup>1983</sup> Calvin habe nur die „camel’s nose of democracy into the tent of his system“<sup>1984</sup> eingelassen. So betont Niebuhr: „[D]emocratic theory is as deeply indebted to Calvinistic pessimism of the more moderate sort as to the optimism of the Enlightenment. Democratic society requires not only confidence in man’s capacity to achieve standards of justice transcending the interests and passions of this individual or that group; it also requires a shrewd understanding of the corruptions of interest and passion which are insinuated into even the most ideal scheme of justice.“<sup>1985</sup> An jener Balance aus Pessimismus und Optimismus für eine produktive Beziehung zur Demokratie sei insbesondere der konservative Protestantismus des Luthertums gescheitert,<sup>1986</sup> wenngleich Niebuhr selbst die Grenzen seines pauschalen Urteils zu erkennen gibt, wenn er die lutherisch geprägten skandinavischen Nationen als Ausnahmen erwähnt.<sup>1987</sup> Trotz zuweilen

---

<sup>1979</sup> *Sittser, G. L.*, A Cautious Patriotism, 106. Diesbezüglich kritisiert Niebuhr an John Middleton Murrys Hervorhebung der Bedeutung des römischen Katholizismus für die Demokratie, dass dieser unterschätze „to what degree democracy is the child of rationalistic and Protestant versions of Christianity“. *Niebuhr, R.*, Rez. J. Middleton Murry, *Heroes of Thought*, in: *Radical Religion* 4, 1 (1938), 39–41, 40.

<sup>1980</sup> Vgl. *Ryan, J. A.*, Catholicism and Democracy, in: A. L. Swift, Jr. (Hrsg.), *Religion Today. A Challenging Enigma*, New York 1933, 172–186, 173; 178.

<sup>1981</sup> Vgl. *Ryan, J. A.*, Catholicism and Democracy, 185.

<sup>1982</sup> Vgl. *Ryan, J. A.*, Catholicism and Democracy, 175.

<sup>1983</sup> Aus diesem Grund kritisiert Niebuhr auch John Murry für die Vernachlässigung der säkularen und protestantischen Einflüsse auf die Demokratie. Vgl. *Niebuhr, R.*, Rez. J. Middleton Murry, *Heroes of Thought*, 40.

<sup>1984</sup> *Niebuhr, R.*, *Literature of Democracy*. Rez. Irwin Edman, Herbert Schneider, *Fountainheads of Freedom*, in: *The Nation* 153, 23 (1941), 572–574, 572. Das im Englischen gebräuchliche Sprachbild „camel’s nose in the tent“ hat eine ähnliche Bedeutung wie der sprichwörtliche „Fuß in der Tür“.

<sup>1985</sup> *Niebuhr, R.*, *Roots of Our Thought*, 3.

<sup>1986</sup> Zu Niebuhrs erneuter Klage über den anthropologischen Pessimismus Luthers vgl. *Niebuhr, R.*, *The Children of Light and the Children of Darkness*, 29; 44.

<sup>1987</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Human Destiny*, 278, Anm. 12.

sehr harscher Kritik an den politischen Beziehungen zwischen Römischer Kirche und autoritären Regimes<sup>1988</sup> betont Niebuhr auch den durchaus bestehenden gemeinsamen Grund, den Protestantinnen und Protestanten und sozial-progressive Katholikinnen und Katholiken im demokratischen Interesse teilen.<sup>1989</sup>

Was die kulturelle Bedeutung des Christentums angeht, so herrscht seinerzeit Uneinigkeit darüber, in welcher Weise und mit welchen Schwerpunkten es seinen Beitrag zur Demokratie zu leisten habe. Sehen viele liberale Theologinnen und Theologen diesen in der Betonung der kreativen Fähigkeiten des Menschen zur Verbesserung der Gesellschaft, welcher die Sündenlehre nur hinderlich wäre, so wird gerade diese bei Niebuhr zum Eckstein der Verbindung von Christentum und Demokratie.<sup>1990</sup> Für die Kontextualisierung von Niebuhrs Christlichem Realismus bleibt es zwar weiterhin wichtig, die besonders prominente Rolle Niebuhrs in den Debatten seiner Zeit hervorzuheben, gleichwohl hat die neuere Forschung darauf verwiesen, wie sehr Niebuhr selbst von einem Gesprächszusammenhang profitiert, in welchem jene Gedanken zirkulieren.<sup>1991</sup> Dabei ist wiederum an die sich um Henry Pitney Van Dusen gruppierenden Mitglieder der Theological Discussion Group zu denken, die, wenn auch nicht als theologische Schule zu bezeichnen, von ähnlichen Biografien und Prägungen herkommend nun ähnliche Gedanken kultivieren und Niebuhrs Selbstempfinden als „Realisten“ teilen.<sup>1992</sup> Den meisten von ihnen gemeinsam ist die Betonung der Sünde als Wurzel sozialen Übels und die angemessene politische Eindämmung ihrer Folgen, die Verbindung von Theologie und Politik sowie Engagement in der ökumenischen Bewegung und die daraus resultierende internationale Perspektive.<sup>1993</sup> „The way the

<sup>1988</sup> Vgl. u. a. *Niebuhr, R.*, Catholicism and Communism, in: *Radical Religion* 2, 1 (1936), 4–6; *Niebuhr, R.*, Military Victory and Political Defeat, in: *Christianity and Society* 8, 1 (1942), 3–4.

<sup>1989</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, Notes, in: *Christianity and Society* 5, 4 (1940), 12–13, 13: „It is important for Protestant democrats to keep contact with forces and personalities in the Catholic world which stand upon a common ground with us, even while maintaining vigilance against those tendencies in the Catholic world which seek to come to terms with fascisms.“ Vgl. auch *Niebuhr, R.*, A Catholic View. Rez. Francis E. McMahon, A Catholic Looks at the World, in: *The Nation* (1945), 695–696, 696: „Yet it [sc. McMahon’s book] ought to be read by non-Catholics who fail to do justice to the contribution of socially progressive Catholics to the democratic cause. One of the advantages of a democracy is that it allows us to cooperate with many groups on various cultural, religious, and political levels according to the degree of common conviction we may be able to find on that level. It is both idle and dangerous to insist that we must have common convictions in all possible issues to be able to cooperate on those issues in which we do share a common purpose.“

<sup>1990</sup> Vgl. *Schwarke, C.*, Jesus kam nach Washington, 91. Während Niebuhr die bisherige demokratische Kultur als zu optimistisch bewertet, fordert der Rechtsphilosoph und Richter Jerome Frank mehr Optimismus gegenüber dem seines Erachtens verbreiteten Fatalismus. Vgl. *Niebuhr, R.*, Polemic Against Fatalism. Rez. Jerome Frank, Fate and Freedom, in: *The Nation* 161, 2 (1945), 40–41, 40.

<sup>1991</sup> Vgl. *Schwarke, C.*, Jesus kam nach Washington, 17.

<sup>1992</sup> Vgl. *Warren, H. A.*, Theologians of a New World Order, 5; 62.

<sup>1993</sup> Vgl. *Warren, H. A.*, Theologians of a New World Order, 6; 98.

Christian realists combined their theology with politics set a precedent for later movements in American Protestantism, the civil rights movement in the 1950s and '60s, and the Religious Right in the 1970s and '80s.<sup>1994</sup>

Setzen wir Niebuhrs Demokratietheorie in Beziehung zu der einiger Mitglieder dieser Gruppe, zeigen sich zuweilen sehr große Ähnlichkeiten, wobei die größten Gemeinsamkeiten wohl zu John C. Bennett bestehen. Ebenso wie Niebuhr bestimmt Bennett das Verhältnis von Christentum und Demokratie weder als deckungsgleich noch als unvermittelt: „Christians as Christians cannot be indifferent to the survival of democracy“.<sup>1995</sup> Wie Niebuhr betont er die Verbindung von Demokratie und Christentum über eine realistische Anthropologie:

*[T]he Christian conception of the human situation seems to fit exactly the needs of democracy. On the one hand the Christian has faith in human possibilities, for he believes that man was made to be responsive to the highest. Without such faith democracy is impossible. On the other hand the Christian should know more realistically than the secular humanitarian the degree to which men are tempted by power and so he can warn that in every situation provision must be made for the criticism, the checking and the displacing of those who exercise power.<sup>1996</sup>*

Auch die von Bennett in „The Spiritual Basis of Democracy“ aufgezählten konkreten Beiträge des Christentums zur Demokratie – die Generierung sozialer Verantwortung, der Glaube an die Würde aller Menschen, die Erbsündenlehre als Begründung für die Einschränkung von Machtprivilegien und Machtkonzentration, der transzendente Gott als Kritikmaßstab und die Existenz der Kirchen als Garant sozialen Pluralismus – decken sich in vielen Punkten mit Aspekten, die wir auch bei Niebuhr finden.<sup>1997</sup> Francis Miller hebt in ähnlicher Weise das Christentum als Voraussetzung der Demokratie hervor, indem es Handeln aus Überzeugung ermögliche und die Voraussetzungen für eine öffentliche Debatte über das Gemeinwohl schaffe.<sup>1998</sup> Auch teilt er Niebuhrs Einschätzung, dass die Überschätzung der Vernunft in christlicher Anthropologie zu modifizieren sei.<sup>1999</sup>

Zuletzt sei noch ein Blick auf die Äußerungen zur Demokratie von zwei weiteren Mitgliedern der Theological Discussion Group geworfen, Georgia Harkness und H. Richard Niebuhr, die sich punktuell von denen Reinhold Niebuhrs unterscheiden. Während der Sitzung der Gruppe im Januar 1937 präsentiert Harkness ein Papier zur Frage „What Strategy should the Christian Church Adopt with Reference to Democracy?“ Darin definiert sie Demokratie zunächst als ethisches Ideal (ethical ideal), als „recognition of the intrinsic worth of every person with

<sup>1994</sup> Warren, H. A., Theologians of a New World Order, 131

<sup>1995</sup> Bennett, J. C., Christianity and Democracy, in: Christendom 5 (1940), 162–171, 162.

<sup>1996</sup> Bennett, J. C., Christian Realism, 65.

<sup>1997</sup> Vgl. Bennett, J. C., The Spiritual Basis of Democracy, in: Advance 135, 5 (1943), 194–195.

<sup>1998</sup> Vgl. Miller, F. P., Relation of the Christian Faith to Democracy, in: Christianity and Crisis 2, 2 (1942), 3–6, 6.

<sup>1999</sup> Vgl. Miller, F. P., Relation of the Christian Faith to Democracy, 5.

the corresponding right of every person to the fullest possible self-realization“<sup>2000</sup>, erst sekundär als soziale Organisationsform, in der die politische Autorität vom Volk ausgeht.<sup>2000</sup> Diese Differenz führt sie auch mit Jesu Lehre zusammen, die das demokratische Ideal als Respekt für die Person enthalten habe, jedoch ohne Bestrebungen zur Errichtung eines demokratischen Gemeinwesens.<sup>2001</sup> Entsprechend sieht sie die Umsetzung des ethischen Ideals nicht notwendigerweise an die Demokratie als Organisationsform gebunden. Harkness fürchtet, wie bereits oben angesprochen, die Diktatur einer skrupellosen Masse, welche es nicht vermöge gerecht zu regieren. „Democracy“, so Harkness, „by its inherent structure places too much power in the hands of a voting public which is largely incompetent and ethically insensitive“, sodass sie eine „ethical aristocracy combining the intellectual principles of Plato’s republic with a Christian concern for personality“ präferiert.<sup>2002</sup> Hier würden dann „a few wise, highly trained, responsible, spiritually sensitive persons“ regieren.<sup>2003</sup> Zur konkreten Verantwortung der Kirchen im Blick auf den Staat zählt sie unter anderem die spirituelle Aufgabe, um „the fellowship of attitude and personal living, acceptance of social obligation, realistic faith in man, and sense of divine dependence“ zu kreieren, die Förderung aktiven politischen Engagements der geeignetsten Köpfe und die „responsibility to be a nucleus from which a new democracy can be built if the present structure of civilization collapses.“<sup>2004</sup> Anders als Harkness versteht Reinhold Niebuhr Demokratie vornehmlich als soziale Organisationsform und nicht erst als sekundäres Element, das einem ethischen Ideal nachgeordnet ist. Zudem ist Niebuhr ihr elitäres Denken fremd, sein Konzept kommt ohne den Verweis auf den historischen Jesus aus und Harkness’ Pazifismus sowie die Betonung der „actual social efficacy of love“<sup>2005</sup> steht diametral seinem Christlichen Realismus entgegen.

H. Richard Niebuhr stimmt seinem Bruder in wesentlichen Punkten zu. So betont auch er, dass sich historisch keine direkte Verbindung von Christentum und Demokratie ableiten lasse, dass jeder religiösen Überhöhung der Demokratie durch den christlichen Glauben gewehrt werden müsse und dass es auf der mora-

---

<sup>2000</sup> Harkness, G., *What Strategy Should the Church Adopt with Reference to Democracy?*, 1937, 1.

<sup>2001</sup> Vgl. Harkness, G., *What Strategy Should the Church Adopt with Reference to Democracy?*, 1937, 3: „In so far as the records can be trusted, there seems little doubt that the central note in the ethical teaching of Jesus is respect for personality; i.e. recognition of the democratic ideal. It seems equally clear that he made no attempt either to set up, or to induce his followers to set up, a democratic political state. If the democratic state is the Christian form of government, it is so by implication rather than by the authority of Jesus.“

<sup>2002</sup> Harkness, G., *What Strategy Should the Church Adopt with Reference to Democracy?*, 1937, 6.

<sup>2003</sup> Vgl. Harkness, G., *What Strategy Should the Church Adopt with Reference to Democracy?*, 1937, 6–7.

<sup>2004</sup> Harkness, G., *What Strategy Should the Church Adopt with Reference to Democracy?*, 1937, 11.

<sup>2005</sup> Harkness, G., *What Strategy Should the Church Adopt with Reference to Democracy?*, 1937, 10.

lischen Ebene dennoch eine positive Beziehung zur Demokratie gebe:<sup>2006</sup> „It is evident that a faith which refers in every event of life to a rule above the power of kings, traditions, institutions, and all human authorities must result in the limitation of political power.“<sup>2007</sup> Der entscheidende Unterschied ist jedoch H. Richard Niebuhrs Kritik an der für seinen Bruder zentralen pragmatischen Abzweckung des christlichen Glaubens für die Demokratie.<sup>2008</sup> Gegen Reinhold Niebuhr betont er, Christinnen und Christen in der Demokratie könne es nicht um die Frage der Vereinbarkeit von Christentum und Demokratie gehen oder darum, ob Demokratien dem Willen Gottes entsprechen, sondern es gehe allein um Loyalität zum Willen Gottes: „Faith requires of us neither the defense of itself by reference to its worth for democratic institutions, nor yet the defense of the latter by reference to their worth for faith.“<sup>2009</sup> Die unterschiedlichen Akzentsetzungen in der Theologie der Niebuhr-Brüder – Reinholds eher pragmatischer und apologetischer und H. Richards eher theozentrischer Ansatz – führen daher auch zu einer unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von Christentum und Demokratie und dazu, dass H. Richard sich deutlich zurückhaltender äußert über die soziale Abzweckung christlichen Glaubens. Healan Gaston hebt diese Differenz so hervor: „From H. Richard’s vantage point, Reinhold’s activist streak made him reckless in his judgments and too quick to usurp the place of God. From Reinhold’s perspective, H. Richard’s cautious intellectualism countenanced inaction and a paralyzing perfectionism.“<sup>2010</sup>

In Anbetracht des kulturellen Beitrags, den Reinhold Niebuhr dem Christentum zuspricht, stellt sich eine Frage, die Niebuhr in *The Children of Light and the Children of Darkness* nicht explizit verhandelt. Wenn das Christentum solcherlei Bedeutung trägt, warum sollte es dann eine Trennung zwischen Staat und Kirche geben? Niebuhr spricht sich prinzipiell für eine Trennung im beiderseitigen Interesse aus. Aufschlussreich ist hierfür ein Interview, das der Journalist Mike Wallace mit Reinhold Niebuhr 1958 führt. Wallace fragt: „If religion is good, why should our society be based upon a separation between the church and the state?“ Niebuhr antwortet hierauf:

*Your ,if‘ is a very big one – if religion is good, it may be very good and it may be bad. The separation of church and state is necessary partly because if religion is good then the state shouldn’t interfere with the religious vision or with the religious prophet. There must be a realm of truth beyond political competence, that’s why there must be a separation of churches, but if religion is bad and a bad religion is one that gives an ultimate sanctity to*

<sup>2006</sup> Niebuhr, H. R., *The Relation of Christianity and Democracy*, in: W. S. Johnson (Hrsg.), H. R. Niebuhr: *Theology, History, and Culture. Major Unpublished Writings*, Foreword by Richard R. Niebuhr, New Haven 1996, 143–158, 144; 148.

<sup>2007</sup> Niebuhr, H. R., *The Relation of Christianity and Democracy*, 151.

<sup>2008</sup> Vgl. Gaston, K. H., „A Bad Kind of Magic“, 18.

<sup>2009</sup> Niebuhr, H. R., *The Relation of Christianity and Democracy*, 156–157.

<sup>2010</sup> Gaston, K. H., „A Bad Kind of Magic“, 6.

*some particular cause. Then religion mustn't interfere with the state – so one of the basic Democratic principles as we know it in America is the separation of church and state.*<sup>2011</sup>

Das schließt gerade nicht aus, dass die Kirchen nicht auch ihren Beitrag für die Demokratie leisten können, beispielsweise in ihrer Mitwirkung an der Generierung eines bestimmten Habitus.

#### 4.3.4.2.2 Ein christlicher Habitus für die Demokratie

Bereits in *The Nature and Destiny of Man* hat Niebuhr betont, dass einer Religionsgemeinschaft die Art politischer Ordnung nicht gleichgültig sein könne und sie daher auch zwischen Demokratie und Tyrannei differenzieren müsse.<sup>2012</sup> Auch Christinnen und Christen hätten Verantwortung für den Bestand einer Ordnung zu tragen, die Niebuhr zufolge der „Natur“ des Menschen entspreche und sich am ehesten eigne, Gerechtigkeit als das innerweltliche Pendant des christlichen Liebesideals zu befördern.

In dem 1944 erschienenen Artikel „The Christian Perspective on the World Crisis“ legt Niebuhr Rechenschaft darüber ab, wie er die beiden Größen des Titels seiner Zeitschrift *Christianity and Crisis* und das Verhältnis von „Christentum“ und „Krise“ bestimmt. Indem Niebuhr hier die Funktion seines dezidiert christlichen Journals, das sich mit politischen und moralischen Fragen auseinandersetzt, offenlegt, kommt er meines Erachtens auf die kulturelle Aufgabe des Christentums zu sprechen. Die erste Aufgabe bestehe, so Niebuhr, in der kritischen Auseinandersetzung mit (aus seiner Sicht) falschen christlichen Antworten auf die gegenwärtige Situation. Schließlich gründet Niebuhr überhaupt erst das Journal, um der Neutralitätspolitik und deren religiöser Begründung auf den Seiten von *The Christian Century* etwas entgegenzusetzen. Hernach – und das ist für den hier interessierenden Zusammenhang besonders wichtig – sei es erforderlich, „to explore the common insights of Christians and non-Christians on questions of political and international justice“. Erst im letzten Schritt solle es darum gehen, einzigartige christliche Einsichten zur Geltung zu bringen.<sup>2013</sup> Er erhofft sich eine gegenseitig stimulierende Beziehung von Religion und (den übrigen Bereichen der) Kultur: „Ideally the faith gives content to the culture and the liberal presuppositions of the culture initiate the various forms of criticism and self-criticism which the health of the faith requires. This ideal dialectical relationship is destroyed if the faith is made official and dogmatic, and therefore immune to criticism.“<sup>2014</sup>

<sup>2011</sup> Wallace, M., The Mike Wallace Interview. Gast: Reinhold Niebuhr, 27.04.1958, [http://www.hrc.utexas.edu/multimedia/video/2008/wallace/niebuhr\\_reinhold\\_t.html](http://www.hrc.utexas.edu/multimedia/video/2008/wallace/niebuhr_reinhold_t.html), <31.08.2018>.

<sup>2012</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Human Destiny*, 31–32, Anm. 27.

<sup>2013</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Christian Perspective on the World Crisis*, in: *Christianity and Crisis* 4, 7 (1944), 2–5, 2.

<sup>2014</sup> Niebuhr, R., *The Contribution of Religion to Cultural Unity* (Hazen Pamphlets 13), New Haven 1945, 14.

Wie bereits kurz angesprochen, hat Daniel Morris Niebuhrs Denken unter tugendethischer Perspektive betrachtet und dabei die Tugenden der Demut (*humility*) und der Wechselseitigkeit (*mutuality*) identifiziert.<sup>2015</sup> Ich möchte an diesen Aspekt anschließen, jedoch ergänzend hinzufügen, dass sich das Christentum für Niebuhr an der Ausbildung eines demokratischen Habitus beteiligt, welchen das Christentum in den Dienst der Demokratie zu stellen vermag. Hierzu passt auch eine spätere Aussage Niebuhrs, derzufolge es zwar keine spezifisch christliche Ordnung in Wirtschaft und Politik gebe, aber sehr wohl eine christliche Einstellung (*attitude*), kritisch und verantwortlich, jeglichen sozialen Systemen gegenüber.<sup>2016</sup> Eine der entscheidenden christlichen Ressourcen sei die Bereitstellung einer überindividuellen Norm, die zweierlei leistet: Sie entfaltet erstens Motivationskraft und fungiert zweitens als Maßstab zur Selbstkritik. Hinzu kommt das in christlichen Einsichten enthaltene realistische Menschenbild, kraft dessen Christinnen und Christen zu kontinuierlicher Beteiligung an frustrierenden und imperfekten Debatten und Lösungen befähigt werden.

Wie Niebuhr bereits in *An Interpretation of Christian Ethics* betont hat, ist für ihn der christliche Bezug auf den transzendenten Gott von grundsätzlicher Bedeutung für die Demokratie, insofern er die eben angesprochene Norm bereitstellt, die Motivationskraft und Selbstkritik ermöglicht. Niebuhr fürchtet, dass ohne den Bezug auf eine solche Größe unweigerlich Idolatrien entstünden.<sup>2017</sup> Der Bezug auf ein transzendentes Ideal führt meines Erachtens auch zu der bleibenden spannungsreichen Beziehung zwischen Christentum und Demokratie bei Niebuhr, indem er deren Identifikation verhindert. Die Warnung vor einer solchen Identifikation begegnet uns bereits 1937 bei Niebuhr, und sie erinnert an John C. Bennett, Georgia Harkness und H. Richard Niebuhr.<sup>2018</sup> Zwar soll das Christentum seinen Beitrag für die Demokratie leisten in Form einer qualifizierten Loyalität,<sup>2019</sup>

---

<sup>2015</sup> Vgl. *Morris, D. A.*, *Virtue and Irony in American Democracy*, 6–7.

<sup>2016</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Theology and Political Thought in the Western World*, in: R. H. Stone (Hrsg.), *Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age* by Reinhold Niebuhr, New York 1968, 55–66, 56: „[T]here is no ‚Christian‘ economic or political system. But there is a *Christian attitude* toward all systems and schemes of justice. It consists on the one hand of a critical attitude toward the claims of all systems and schemes, expressed in the question whether they will contribute to justice in a concrete situation; and on the other hand a responsible attitude, which will not pretend to be God nor refuse to make a decision between political answers to a problem because each answer is discovered to contain a moral ambiguity in God’s sight“ [Hervorhebung T. B.]. Der Artikel ist neu abgedruckt als *Niebuhr, R.*, *Theology and Political Thought in the Western World*, in: E. Sifton (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics (Library of America 263)*, New York 2015, 868–878.

<sup>2017</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *The Children of Light and the Children of Darkness*, 82; *Niebuhr, R.*, *Democracy, Secularism, and Christianity*, 19.

<sup>2018</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Beyond Tragedy*, 85.

<sup>2019</sup> Vgl. *Niebuhr, R.*, *Democracy as a Religion*, in: *Christianity and Crisis* 7, 14 (1947), 1–2, 1.

am Ende steht damit aber niemals der Bestand des Christentums auf dem Spiel, selbst wenn die demokratische Zivilisation nicht überleben sollte.<sup>2020</sup>

Ein weiterer und meines Erachtens wesentlicher Aspekt von Niebuhrs Konzept ist, dass das Christentum den Umgang mit der Tragik menschlichen Lebens ermögliche. Christliche Anthropologie mache überhaupt erst die Paradoxie menschlichen Lebens deutlich, die radikale Freiheit und Auszeichnung des Menschen, die ihn faktisch unvermeidlich sündigen lässt. Im Blick auf die Tragik des Lebens – in Niebuhrs zeitgenössischem Kontext die Tragik des Krieges – und die sich damit zuweilen schwierigen Entscheidungen, die der oder die Einzelne zu fällen hat, kommt christlichem Glauben eine bedeutende Rolle in Niebuhrs Denken zu. Erst die Gnade Gottes ermögliche verantwortliches Handeln und den Umgang mit daraus resultierender Schuld. „However relentless our will to victory, we would do well to remember how much evil we must do in order to accomplish our good: the defeat of tyranny. From such considerations we must derive a sense of pity and mercy, transcending the battle-lines.“<sup>2021</sup> Dementsprechend bedürfe es „moral checks“ gegen Selbstgerechtigkeit sowie einen robusten Glauben an das Ideal, an dem trotz aller Hürden festgehalten werde.<sup>2022</sup> Nur so könne eine verantwortliche Gesellschaft bestehen, in welcher Menschen nicht mit Blick auf den eigenen Vorteil auf Kosten anderer leben und so die Gemeinschaft gefährden, sondern politische Gerechtigkeit und das Allgemeinwohl angenähert werden können.

All diese Gedanken sind uns im Laufe unserer Untersuchung bereits begegnet. In *The Children of Light and the Children of Darkness* macht Niebuhr einen weiteren, uns ebenfalls bekannten, jedoch bleibend wichtigen Aspekt demokratischen Lebens erneut deutlich. Es handelt sich um den Beitrag des Christentums zu Toleranz und zum Umgang mit Pluralität. Wie eng Toleranz und Demokratie zusammenhängen, sahen wir bereits in *The Nature and Destiny of Man* und der dort zwischen beiden Größen vorgenommenen Zuordnung. Die Garantie von Vielfalt ist nach Niebuhr eine Lektion, welche die angelsächsischen Demokratien aus den Religionskriegen des 17. Jahrhunderts gelernt hätten; „the beneficent discovery that no point of view was so true and no claim to authority in the community so plausible as to have the right to maintain itself without allowing competing points of view to challenge it.“<sup>2023</sup> Toleranz und Vertrauen seien auch wichtig, um angesichts jener Pluralität den Zusammenhalt des Gemeinwesens, den kleinsten gemeinsamen Nenner oder das „social tissue“, wie Niebuhr zuweilen zu sagen pflegt, zu erhalten.<sup>2024</sup> Dabei geht es ihm nicht nur um religiöse Pluralität, sondern auch um „ethnische“ (ethnic) Differenzen oder ökonomische „Klassengegensät-

<sup>2020</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Contribution of Religion to Cultural Unity*, 6.

<sup>2021</sup> Niebuhr, R., *Editorial Notes*, in: *Christianity and Crisis* 4, 14 (1944), 2.

<sup>2022</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 187.

<sup>2023</sup> Niebuhr, R., *The Middle Ground*, 628.

<sup>2024</sup> Vgl. Niebuhr, R./Sigmund, P. E., *The Democratic Experience*, 24–25.

ze“. Mit der menschlichen Freiheit sei Pluralismus unausweichlich gegeben, den Niebuhr sowohl als Bereicherung für das Gemeinwesen als auch als Gefahr für dessen Zusammenhalt beurteilt. In diesem Sinne ist Niebuhr kein unkritischer Pluralismusverfechter. Vielfalt könne mildernd auf Konflikte wirken oder die Demokratie lähmen; im Idealfall gebe es eine ständige Debatte um ein Austarieren der genannten Differenzen im Interesse von Gerechtigkeit.<sup>2025</sup> Obwohl Niebuhrs Grundgedanken meines Erachtens eine Überlegenheit für eine christliche Welt-sicht beanspruchen, steht er für religiöse Pluralität ein und fordert, dass sich alle Religionsgemeinschaften in einer Demokratie einbringen sollen. Seine Lösung fordert „that each religion, or each version of a single faith, seek to proclaim its highest insights while yet preserving an humble and contrite recognition of the fact that all actual expressions of religious faith are subject to historical contingency and relativity.“<sup>2026</sup>

Niebuhr wägt verschiedene Optionen des strukturellen Umgangs mit religiösem Pluralismus in Demokratien ab. Ein Ignorieren dieser Frage ist für ihn schon allein deshalb nicht denkbar, weil er Religion als letztgültige und indirekte Quelle moralischer Prinzipien ansieht.<sup>2027</sup> Niebuhr lehnt die Option einer religiösen Überwindung der Pluralität im Interesse kultureller Einheit wie in der mittelalterlichen Kirche ab, da dies nicht im Einklang mit einer demokratischen und offenen Gesellschaft stünde.<sup>2028</sup> Auch die Möglichkeit, kulturelle Einheit durch Verdrängung von „traditional historical religions“ zu erzielen und eine säkulare Gesellschaft zu propagieren, kommt für ihn nicht in Frage. Hier würden entweder quasi-religiöse Vorstellungen eingespielt, aber nicht als solche expliziert, oder ein radikaler Skeptizismus hinterlasse ein Vakuum, das allzu leicht instrumentalisiert werden könne.<sup>2029</sup> Aus diesem Grund plädiert Niebuhr für eine dritte Option, religiöse Vitalität bei religiöser Diversität zu wahren, die allein in der Lage sei „the religious depth of culture“ zu garantieren.<sup>2030</sup> Die Voraussetzung ist dabei, dass religiöse Gemeinschaften von religiöser Demut (religious humility) geprägt sind, wenn sie ihre Überzeugungen in der Öffentlichkeit vertreten und in religiöser Toleranz (religious toleration) „the actual fruits of other faiths“ würdigen können.<sup>2031</sup> Hier liege eine tiefgründigere Form von Toleranz vor, die bei allen gesellschaftlichen Konflikten gefragt sei. Demut ergebe sich für die Christenheit aus der Konfrontation mit dem transzendenten Ideal. „The real point of contact between democracy and profound religion is in the spirit of humility which democracy requires and which must be one of the fruits of religion.“<sup>2032</sup>

<sup>2025</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 120–121; 148.

<sup>2026</sup> Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 134.

<sup>2027</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 125.

<sup>2028</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 126–128.

<sup>2029</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 128–134.

<sup>2030</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 134.

<sup>2031</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 134–137.

<sup>2032</sup> Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 151.

In diesem Sinne überrascht es nicht, dass Niebuhr sich für eine religiöse Prägung der Kultur, speziell durch das Christentum, ausspricht, welche durch die Disqualifizierung der impliziten säkularen Religion der Moderne neue Bedeutung erhalte.<sup>2033</sup> Wenn wir abschließend danach fragen, wie genau diese Prägung erreicht werden soll, so muss insgesamt wieder betont werden, dass Niebuhr diesem Vermittlungsaspekt keine besondere Aufmerksamkeit widmet. Dies liegt vermutlich daran, dass Niebuhr zu einer Zeit und in einem Land lebt, in welchem ein großer Einfluss der Kirchen auf die Kultur als gegeben voraussetzen ist, in welcher ein Großteil von politischen Entscheidungsträgerinnen und Entscheidungsträgern durch das Christentum geprägt ist und es keine Ausnahme ist, dass Theologinnen und Theologen in populären Magazinen veröffentlichen. Gleichwohl erhalten wir ein genaueres Bild durch den Blick auf einzelne Artikel, in denen Niebuhr die Thematik berührt. So plädiert er beispielsweise für die demokratische Bildung von Soldaten und deren Förderung zum Austausch über aktuelle politische Probleme nach britischem Vorbild, wobei gerade die Bildungs- und Seelsorgebemühungen religiöser Gemeinschaften verstärkte Unterstützung erfahren sollten.<sup>2034</sup> Weiterhin will Niebuhr christlich-religiöse Bildung verstärkt in den Curricula von Liberal Arts Colleges verankern, um eine Reorientierung der Kultur voranzutreiben.<sup>2035</sup> Die genannten bildungspolitischen Forderungen sollen meiner Interpretation nach zur Ausbildung eines christlich-demokratischen Habitus beitragen. Gleichwohl ist für Niebuhr der Aspekt der Gnadengabe selbstverständlich, zudem muss von einem Habitus stets im Sinne eines „having and not having“ gesprochen werden.

#### 4.3.5 Zwischenfazit

Im Rückblick auf dieses Kapitel wird deutlich, wie Niebuhr sein gesamtes Denken der vorangegangenen Jahre nutzbar macht sowohl für eine Rechtfertigung der Demokratie aus dem anthropologischen Realismus des Christentums als auch für deren Wehrhaftigkeit angesichts der Bedrohung durch den Totalitarismus. Sein Interesse, den Realismus der „Kinder der Finsternis“ den „Kindern des Lichts“ zuzuführen, entspricht in gewisser Weise der in *The Nature and Destiny of Man* vorgetragenen These, dass die Moderne der Reaktivierung reformatorischer Einsichten bedürfe. Zudem muss betont werden, wie Niebuhr es geschafft hat, mit seinen theologischen Voraussetzungen im Hintergrund ein Konzept zu entwickeln, das außerhalb der akademisch-theologischen Debatte auf Augenhöhe wahrgenommen worden ist. Er hat sich intensiv mit demokratierelevanten Diskursen außerhalb

<sup>2033</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Contribution of Religion to Cultural Unity*, 6.

<sup>2034</sup> Vgl. Niebuhr, R., *Educational and Religious Barenness*, in: *Christianity and Crisis* 3, 14 (1943), 1–2; Niebuhr, R., *England Teaches Its Soldiers*, in: *The Nation* 157, 8 (1943), 208–210; Niebuhr, R., *Our Ministry to the Armed Forces*, in: *Christianity and Crisis* 3, 18 (1943), 2; Niebuhr, R., *The Church's Support for the Chaplains*, in: *Christianity and Crisis* 4, 3 (1944), 1–2.

<sup>2035</sup> Vgl. Niebuhr, R., *The Contribution of Religion to Cultural Unity*, 12.

seines Faches beschäftigt und diese in Beziehung zu seiner Tradition gesetzt. Damit liegt uns bei Niebuhr ein Plädoyer für die Demokratie gegründet auf Einsichten des Christentums vor, das manchem Vorurteil gegenüber einer vermeintlich für das demokratische Miteinander schädlichen Religion die Grundlage entzieht. Wir haben gesehen, wie Niebuhr im Gegensatz zu manchen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen nicht bereit ist, die demokratische Innenperspektive gegen die Außenperspektive auszuspielen.

Nicht die Verbindung von Christentum und Demokratie ist das Neue in Niebuhrs US-amerikanischem Kontext, sondern die Art und Weise, wie er diese Verbindung konstruiert: Er gründet die Demokratie auf eine realistische theologische Anthropologie gegenüber einer ideellen Deutung der Demokratie als zukünftig zu verwirklichendem ethischen Ideal.<sup>2036</sup> Niebuhr widmet sich aber nicht allein den kulturellen Grundlagen der Demokratie, sondern auch auf Basis seines Menschenbildes den notwendigen institutionellen Mechanismen, um Ungerechtigkeiten durch Machtkonzentrationen vorzubeugen. Trotz seiner Hochschätzung der Demokratie als desjenigen politischen Systems, das am ehesten der „Natur“ des Menschen entspreche, zeichnet sich sein Denken durch eine *qualifizierte* und *kritische* Loyalität der Demokratie gegenüber aus. Er vermeidet ihre Idealisierung und religiöse Überhöhung, indem er jedem Versuch der direkten und unkritischen Identifikation zwischen Elementen christlicher Lehre und demokratischer Idee eine Absage erteilt. Niebuhrs anthropologische Legitimation der Demokratie könnte sich allerdings dem Vorwurf ausgesetzt sehen, dass hier ein sogenannter naturalistischer Fehlschluss vorliege, wenn Niebuhr vom Sein des Menschen auf das Sollen einer bestimmten politischen Ordnung schließt. Aufgrund der unhintergehbaren Korrelation von Anthropologie und Ethik lassen sich solcherlei normative Implikationen jedoch gar nicht vermeiden, sodass dies per se kein Argument gegen Niebuhr ist. Vielmehr muss über die konkreten Konsequenzen anthropologischer Annahmen im Diskurs gesprochen werden.<sup>2037</sup>

Die größte Brisanz von Niebuhrs Ausführungen liegt wohl in der These, dass die demokratischen „Kinder des Lichts“ bereit sein müssen, mit den gleichen Waffen wie ihre Gegner zu kämpfen. Diese Ansicht hat ihm die Kritik eingebracht, einen letztlich „unmoralischen“ Standpunkt zu vertreten, der eines christlichen Theologen unwürdig sei. Demgegenüber hat Francis Fukuyama richtig betont: „Niebuhr’s book bears rereading to remind us that a realistic morality is not

---

<sup>2036</sup> Zum ideellen Demokratieverständnis im zeitgenössischen Umfeld Niebuhrs vgl. *Schwarke, C.*, Jesus kam nach Washington, 22–26.

<sup>2037</sup> Hiermit schließe ich mich an *Schobert, W.*, Einführung in die theologische Anthropologie, 87–89, *Härle, W.*, Ethik, Berlin 2011, 24–25 sowie *Dietz, A.*, Was Sozialethiker heute von Niebuhr lernen können. Am Beispiel der „Hartz IV“-Diskussion dargestellt, in: D. Schössler/M. Plathow (Hrsg.), Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs (Transatlantische Beziehungen), Wiesbaden 2013, 147–166, 150 an.

the same thing as amoral realism“.<sup>2038</sup> Das Christentum befähigt in Niebuhrs Sinn geradezu zum realistischen Umgang mit den Herausforderungen der Welt, wobei es sich beständig an einem – wenn auch unerreichbaren – moralischen Ideal orientiert. Zugleich ermöglicht es den Umgang mit Schuld, die sich in keinem Fall vermeiden lässt.

In Niebuhrs Aussagen zur Demokratie finden sich viele Themen, die ihre Relevanz für heute nicht verloren haben, so beispielsweise die Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen Pluralität und Einheit immer wieder neu zu überdenken und gesellschaftlich auszuhandeln. Wenn auch Niebuhrs Präferenz für christliche Einsichten in der kulturellen Neuorientierung deutlich herausgestellt wird, so führt das nicht zwangsläufig in seiner Theorie zu einer strukturellen Bevorzugung des Christentums in Demokratien. Zugleich vermag er es, selbstbewusst die Relevanz des Christentums auch für eine nicht-christliche Welt zu artikulieren. Die von ihm dargestellten Elemente der Kritikfähigkeit, Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme, Orientierung an sozialem Wohl und Gerechtigkeit, Demut und Toleranzfähigkeit sind für das Zusammenleben in demokratischen Gesellschaften von immenser Bedeutung – unabhängig davon, aus welcher Motivation heraus sie sich speisen. Gleichwohl lässt es uns heute in einem neuen Kontext weiterfragen nach der bildungstheoretischen Aufgabe, als christliche Pädagoginnen und Pädagogen jenem Anspruch gerecht zu werden und diese Ressourcen zu aktivieren.

Des Weiteren finden wir in Niebuhrs *Demokratisches* einen bedeutenden Beitrag zur Standortbestimmung von Religionsgemeinschaften und religiösen Überzeugungen in pluralen demokratischen Gesellschaften. Niebuhr widerspricht von vornherein einer Verinnerlichung und Privatisierung von Religiosität und ihrer Verdrängung aus der Öffentlichkeit. Vielmehr bedürfe eine Demokratie der selbstbewussten Beteiligung von Religionsgemeinschaften und ihrer Anhänger/-innen am öffentlichen Diskurs. Es ist daher nicht überraschend, dass in späteren Debatten um die öffentliche Rolle von Religion auf Niebuhr als *Public Theologian* leicht zurückgegriffen werden konnte. Robert Bellahs monumentale Studien *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life* und *The Good Society* haben sich in den 1980er und 1990er Jahren kritisch mit dem Phänomen des Individualismus und dessen Auswirkungen auf die Gesellschaft als ganzer auseinandergesetzt.<sup>2039</sup> Der von ihm diagnostizierten Krise bürgerlicher Beteiligung an den politischen Prozessen in den Vereinigten Staaten folgt die Suche nach Mechanismen, die das Individuum zur Beteiligung an der öffentlichen Sphäre befähigen. Es ist aufschlussreich, dass der Soziologe Bellah an Niebuhr positiv anknüpfen kann,

<sup>2038</sup> Fukuyama, F., Rez. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, in: *Foreign Affairs* 76, 5 (1997), 215.

<sup>2039</sup> Bellah, R. N./Madsen, R./Sullivan, W. M./Swidler, A./Tipton, S. M., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life* (Updated Edition With a New Introduction), Berkeley 21996; Bellah, R. N./Madsen, R./Sullivan, W. M./Swidler, A./Tipton, S. M., *The Good Society*, New York 1992.

und tatsächlich haben wir im Verlauf der Untersuchung von *The Nature and Destiny of Man* und *The Children of Light and the Children of Darkness* gesehen, dass Niebuhr Anknüpfungspunkte bereithält für Fragen, welche Ressourcen eine demokratische Ordnung für ihren Er- und Zusammenhalt heranziehen kann. Während Niebuhr seinerzeit vor einem zu großen Optimismus warnen musste, so erblickt Robin Lovin die Bedeutung von Niebuhrs Theorie im 21. Jahrhundert in dessen Antwort auf einen verbreiteten Pessimismus „gegen die da oben“ und die Gefahr der Desillusionierung, sodass eine Rückwendung auf Niebuhr heute vielmehr zu Partizipation motivieren müsse.<sup>2040</sup> Christliche Realistinnen und Realisten würden dementsprechend die Ressourcen des Christentums als Korrektiv zu jeglichen Vereinseitigungen einspeisen.

Die deutsche protestantische Theologie, die sich zeit- und teilweise schwer getan hat, eine positive Beziehung zur Demokratie zu finden, hat Niebuhrs Denken in dieser Hinsicht bislang kaum für sich entdeckt. Dies überrascht angesichts der (relativen) Bekanntheit, die Niebuhr hier unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg erlangt hatte, zumal *The Children of Light and the Children of Darkness* 1947 zu den ersten Schriften gehört, die in deutscher Übersetzung zugänglich wurden.<sup>2041</sup> Heinz Eduard Tödt betont in seinem Demokratie-Artikel von 1981, dass sich Reinhold Niebuhrs Demokratieschrift besonders gut zur Anknüpfung für die politische Ethik deutscher Theologie angeboten habe.<sup>2042</sup> Faktisch sind die Bezüge meines Erachtens jedoch vergleichsweise marginal geblieben. Rezensionen hierzu sind ebenfalls rar und verbleiben mehrheitlich auf der beschreibenden Ebene.<sup>2043</sup> Erst allmählich scheint Niebuhrs politische Philosophie auch hierzulande mehr Aufmerksamkeit zu erhalten. Wie wichtig es dabei ist, diese nicht ohne ihren theologischen Hintergrund – insbesondere in der theologischen Anthropologie – zu betrachten, ist im Verlauf dieser Arbeit deutlich geworden.

---

<sup>2040</sup> Vgl. Lovin, R. W., Christian Realism for the Twenty-First Century, in: *Journal of Religious Ethics* 37, 4 (2009), 669–682, 680.

<sup>2041</sup> Vgl. Niebuhr, R., Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis.

<sup>2042</sup> Vgl. Tödt, H. E., Art. Demokratie I. Ethisch, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8, Berlin 1976–2004, 434–452.

<sup>2043</sup> Vgl. Schrey, H.-H., Rez. Reinhold Niebuhr, *Jenseits der Tragödie, Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis*; Knapp, F., Rez. Reinhold Niebuhr, *Die Kinder des Lichtes und die Kinder der Finsternis*: „Niebuhrs Erkenntnisse [...] verdienen, daß jeder ernstlich um die Wiederbegegnung von Mensch und Politik Bemühte sich selbst mit ihnen beschäftigt und auseinandersetzt.“ o. V., Rez. Reinhold Niebuhr [sic!], *Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis*, in: *Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus* 43 (1953), 384–385, 385: „Muß man auch an vielen Stellen Fragezeichen anbringen, nicht nur bei der Beurteilung katholischer Positionen in Vergangenheit und Gegenwart, so wird man mit diesem Vorbehalt das Buch für eines der bedeutsamsten und aktuellsten Bücher zu den politischen Lebensfragen der ‚freien Welt‘ halten dürfen.“ Steck, K. G., *Neuere Literatur zur Politischen Ethik I*, in: *Verkündigung und Forschung* 6 (1953), 237–258, 239; Stourzh, G., *Ideologie und Machtpolitik als Diskussions-thema der amerikanischen außenpolitischen Literatur*, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 3, 1 (1955), 99–112, 107–108.

Die Differenz des Niebuhr'schen Kontextes zu dem unseren, sowohl geographisch als auch zeitlich, lässt es nicht zu, ohne Abstriche Niebuhrs Konzept einfach zu übertragen; es ist und bleibt kontextueller Natur. Insgesamt ließe sich meines Erachtens allerdings mit Niebuhr auch in heutigen Debatten über eine vermeintliche Krise, ja gar den Untergang der Demokratie nach- und weiterdenken. Dabei würde meines Erachtens der Aspekt der Prägung einer kraftvollen demokratischen Kultur in den Vordergrund rücken.

#### 4.4 Zum Verhältnis von Theologie und Politik bei Niebuhr

Es ist deutlich geworden, dass Niebuhrs Theologie, insbesondere seine theologische Anthropologie, bedeutenden Einfluss hat auf die Formierung seiner politischen Ansichten. Niebuhrs theologisches Denken involviert immer auch die Frage, wie sich dieses praktisch – und das heißt insbesondere: auf dem Gebiet der Politik – auswirkt. Entsprechend ist weder die Theologie der Politik noch die Politik der Theologie nachgeordnet, sondern beide gehören wie Anthropologie und Ethik als zwei Seiten einer Medaille untrennbar zusammen. Gegenüber theologischen Arbeiten, die diese enge Verzahnung mit der Politik vernachlässigen, muss diese Verbindung ebenso deutlich herausgestellt werden wie gegenüber denjenigen, die meinen, Niebuhr auch ohne dessen theologisches Fundament politisch für sich in Anspruch nehmen zu können. Da Niebuhr im Gespräch mit säkularen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen seine theologischen Voraussetzungen im Interesse des Dialogs zurücknimmt,<sup>2044</sup> mein(t)en Rezipienten wie die sogenannten „Atheists for Niebuhr“, seine Sozialethik von diesen theologischen Voraussetzungen ablösen zu können. Zu Niebuhrs Lebzeiten wurde diese These prominent vom Sozialphilosophen Sidney Hook vorgetragen. Hook zufolge zeige Niebuhr nicht, dass seine Ansichten über Mensch und Gesellschaft seine Theologie *logisch* benötigen würden. Die Verbindung von Theologie und politischer Philosophie bei Niebuhr sei allein persönlicher Natur.<sup>2045</sup> Der Historiker Perry Miller reiht sich in die Bewegung der „Atheists for Niebuhr“ ein, wenn er schreibt: „[P]erhaps the most striking aspect of his [sc. Niebuhr's] career has been his appeal to hundreds who cannot, along with him (though he says it only incidentally), attest that they speak as believing Christians. Morton White has invented a telling phrase, ‚atheists for Niebuhr‘, and gently but justifiably pokes fun at those who,

<sup>2044</sup> Niebuhr stellt im Vorwort zu *The Children of Light and The Children of Darkness* klar, dass diese Voraussetzungen implizit präsent seien, selbst wenn er sie nicht expliziere. Vgl. *Niebuhr, R., The Children of Light and the Children of Darkness*, xxxiii–xxxiv. Paul Merkley widmet sein gesamtes Buch dem Beleg dieser These: *Merkley, P. C., Reinhold Niebuhr*.

<sup>2045</sup> Vgl. *Hook, S., Prophet of Man's Glory and Tragedy*, in: *The New York Times Book Review*, 29. Januar 1956, 6–7; 22, 6: „The connection between Reinhold Niebuhr's theology and his social and political philosophy is not logical or historical but personal.“

like myself, have copiously availed themselves of Niebuhr's conclusions without pretending to share his basic and, to him, indispensable premise.<sup>2046</sup> Der Versuch dieser Ablösung seiner Theologie hat Niebuhr selbst überrascht, da er die Hoffnung hegte, seine theologischen Überzeugungen auch den säkularen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern nahebringen zu können.<sup>2047</sup>

Politik und Theologie sind jedoch für Niebuhr untrennbar miteinander verbunden, allerdings nicht so, dass sich eine konkrete politische Entscheidung aus seiner Theologie deduzieren ließe.<sup>2048</sup> Vielmehr stellt die Theologie Motivation, Norm und anthropologischen Realismus als Eckpfeiler bereit, zwischen denen eine ganze Bandbreite politischer Positionierungen möglich wird. Dietz Lange hat das Verhältnis präzise wie folgt beschrieben: „Als Christ politische Verantwortung wahrzunehmen, kann nur heißen, am Maßstab der vollkommenen Liebe und mit Hilfe der aus ihm abgeleiteten Prinzipien der Gerechtigkeit die sich bietenden Möglichkeiten gegeneinander abzuwägen und nach bestem Wissen und Gewissen das relativ kleinste Übel zu wählen. Nicht von solcher Verantwortung, sondern zu ihr macht die Gnade frei.“<sup>2049</sup> Wird die Theologie abgekoppelt, besteht die Gefahr, dass die einzigartige Balance von Niebuhrs Christlichem Realismus zwischen Liebesideal und anthropologischem Realismus auf eine Seite, zumeist die letztere, verkürzt wird. Daher muss auch in der heutigen Diskussion über das Erbe Niebuhrs und seinen potenziellen Beitrag für die gegenwärtigen gesellschaftlichen Debatten gerade dieser Zusammenhang erneut herausgestellt werden.

Aufgrund der Flexibilität von Niebuhrs ethischem Denken in diesem breiten Rahmen muss nun aber zugleich auch die Niebuhr-Rezeption innerhalb politischer und politikwissenschaftlicher Fragestellungen umstritten bleiben, gerade weil seine Theologie eine Vielzahl an möglichen Applikationen möglich macht. Auch dies kann als Stärke und Schwäche zugleich ausgelegt werden. Vergleichbar der theologischen Rezeption, die sich an Niebuhrs pragmatistischem Theologieverständnis stößt, reibt man sich in Bezug auf Niebuhrs politische Einordnung an ihm als konservativem oder progressivem Denker. Im Bereich der Politik vermögen sich völlig divergierende politische Strömungen *positiv* auf Niebuhr zu beziehen. Bereits 1956 kommentiert Sidney Hook diesen Umstand und seine Verwun-

---

<sup>2046</sup> Miller, P., The Influence of Reinhold Niebuhr. Rez. Reinhold Niebuhr, Pious and Secular America, in: The Reporter 18 (1958), 39–40, 40.

<sup>2047</sup> Stone, R. H., An Interview with Reinhold Niebuhr, 51–52.

<sup>2048</sup> So auch Lovin, R. W., Reinhold Niebuhr: Impact and Implications, 465. Vgl. Rasmussen, L., Introduction, in: Ders. (Hrsg.), Reinhold Niebuhr. Theologian of Public Life (The Making of Modern Theology), London 1989, 1–41, 3: „His theology was always the controlling framework, but his public discourse did not require knowledge of it, much less asset to it, in order to solicit response.“ Rasmussen, L., Was Reinhold Niebuhr Wrong about Socialism?, 445. Weitere diesbezügliche Beobachtungen zur theologischen Vision der Politik bei Niebuhr vgl. Erwin, S. R., The Theological Vision of Niebuhr's Irony of American History, 1–23; Carnahan, K. M., Recent Work on Reinhold Niebuhr, in: Religion Compass 5, 8 (2011), 365–375, 368.

<sup>2049</sup> Lange, D., Christlicher Glaube und soziale Probleme, 155 [Hervorhebung im Original].

derung hierüber: „There must be something extremely paradoxical in the thought of Reinhold Niebuhr to make so many who are so far apart in their own allegiances feel so akin to him.“<sup>2050</sup> Die Ursache hierfür liegt meines Erachtens darin, dass man sich auf konkrete Äußerungen Niebuhrs zu politischen Fragen bezieht, die sich je nach den Umständen durchaus gewandelt haben können, oder, wie Mac McCorkle deutlich macht, dass man nicht das Gesamtwerk Niebuhrs einbezieht, sondern nur jeweils passende Aspekte auswählt.<sup>2051</sup>

Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, dass Niebuhrs theologisches Konzept den Boden für einen solchen breiten Rahmen der Handlungsoptionen bereitet, über die sodann in demokratischen Prozessen gesprochen und entschieden werden muss. Zu konkreten Einzelfragen bietet Niebuhr *seine* Stellungnahmen an, die dadurch noch nicht Allgemeingültigkeit beanspruchen. Mit Niebuhrs Programm lässt sich daher politisch durchaus vieles machen, wenn auch nicht alles! Eine sozial-konservative Lesart geht meines Erachtens an dem Geist Niebuhrs und dem, was ihm zeitlebens politisch vorschwebte, vorbei. In den 1980er Jahren vereinnahmte die *New Right* Niebuhr für sich, und 1992 nannte Michael Novak Niebuhr gar den Vater der Neokonservativen.<sup>2052</sup> Doch beruft sich diese Rezeption einseitig auf Niebuhrs Realismus und verkennt seine soziale Vision.<sup>2053</sup> Noch 1965 in *Man's Nature and His Communities* betont Niebuhr selbst: „[A] realist conception of human nature should be made the servant of an ethic of progressive justice and should not be made into a bastion of conservatism, particularly a conservatism which defends unjust privileges.“<sup>2054</sup> Es ist gerade der Bezug zum religiösen Ideal und damit zu Niebuhrs theologischen Grundlagen, der verhindert, dass sein Christlicher Realismus jemals rechtmäßig zur reinen Realpolitik reduziert werden könnte.

Niebuhrs Denken findet vor allem in Krisenzeiten einen Nachhall, wenn es auch nicht in einer Krisentheologie aufgeht: „When things are going well no one wants to hear from the realist. [...] It is when the plans of humans inevitably take a tragic-ironic turn that people rediscover the wisdom of realism.“<sup>2055</sup> Seit dem 11. September 2001 scheint eine solche Situation vor allem in den Vereinigten Staaten und in Großbritannien zu einem erneuten Interesse, gar zu einem – eingangs be-

<sup>2050</sup> *Hook, S.*, Prophet of Man's Glory and Tragedy, 7.

<sup>2051</sup> *McCorkle, M.*, On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr. Toward a New Appreciation of his Legacy, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power, Oxford 2010, 18–41, 20.

<sup>2052</sup> Vgl. *Preston, R.*, Reinhold Niebuhr and the New Right, in: R. Harries (Hrsg.), Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time, London 1986, 88–104, 91; *Novak, M.*, Father of Neoconservatives, in: National Review 44 (1992), 39–42.

<sup>2053</sup> Vgl. *Harries, R.*, Introduction, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power, Oxford 2010, 1–5, 2.

<sup>2054</sup> *Niebuhr, R.*, Man's Nature and His Communities, 16.

<sup>2055</sup> *Carnahan, K. M.*, Recent Work on Reinhold Niebuhr, 365.

reits erwähnten – Niebuhr-Revival, geführt zu haben.<sup>2056</sup> Zunächst bezog sich die politische Rechte auf Niebuhr, um mit ihm den „Kampf gegen den Terror“ zu rechtfertigen; sie nahm hier in Anspruch, dass Niebuhr für ein Eingreifen in den Zweiten Weltkrieg eingetreten war.<sup>2057</sup> Demgegenüber wurden allerdings auch Stimmen laut, die Niebuhr für einen harten außenpolitischen Kurs der politischen Linken zurückgewinnen wollten.<sup>2058</sup> Nachdem Arthur Schlesinger Jr. noch 2005 beklagte, dass man sich kaum auf Niebuhr beziehe,<sup>2059</sup> verwies der Publizist Paul Elie 2007 bereits rückblickend darauf, dass in dem Moment, als Schlesinger Niebuhrs fehlende Präsenz beklagte, „the Niebuhr revival he called for was already under way. In think tanks, on op-ed pages, and on divinity-school quadrangles, Niebuhr’s ideas are more prominent than at any time since his death, in 1971.“<sup>2060</sup>

Im Präsidentschaftswahlkampf 2007 bezogen sich sowohl der Republikaner John McCain als auch der Demokrat Barack Obama auf Niebuhr. Während McCain einerseits die von Niebuhr beschworene Ambiguität menschlichen Seins würdigt, kann er andererseits die von Niebuhr eingeforderte Demut im Blick auf die US-Außenpolitik nicht in Gänze teilen.<sup>2061</sup> Eher im Einklang mit Niebuhrs politischen Grundüberzeugungen legt der damalige Präsidentschaftskandidat Obama 2007 im Interview mit David Brooks sein Verständnis Niebuhrs dar. Auf die Frage, was Obama aus Niebuhrs Denken mitnehme, habe dieser geantwortet: „I take away“, Obama answered in a rush of words, „the compelling idea that there’s serious evil in the world, and hardship and pain. And we should be humble and modest in our belief we can eliminate those things. But we shouldn’t use that as an excuse for cynicism and inaction. I take away ... the sense we have to make

<sup>2056</sup> Zur weniger umfangreichen Niebuhr-Rezeption in Kanada vgl. *Anderson, T. R.*, The Thought of Reinhold Niebuhr and the Twilight of Liberal Modernity in Canada, in: G. A. Gaudin/D. J. Hall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr (1892–1971). A Centenary Appraisal* (McGill Studies in Religion 3), Atlanta 1994, 7–27, 8: „All these predicaments and challenges, however, were experienced less acutely in Canada. Here the basic confidence that modernity (in either its liberal or socialist forms) is the inevitable path of the future was only slightly shaken. Thus Niebuhr’s social thought did not have the same widespread impact in Canada.“

<sup>2057</sup> Vgl. *McCorkle, M.*, On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr, 19.

<sup>2058</sup> Vgl. *Brooks, D.*, A Man On a Gray Horse, in: *The Atlantic* 290, 2 (2002), 24–25, 25: „If there is going to be a hawkish left in America again, a left suspicious of power but willing to use it to defend freedom, it will have to be revived by a modern-day Reinhold Niebuhr.“

<sup>2059</sup> „But maybe Niebuhr has fallen out of fashion because 9/11 has revived the myth of our national innocence. Lamentations about ‚the end of innocence‘ became favorite clichés at the time.“ *Schlesinger, A., Jr.*, Forgetting Reinhold Niebuhr, in: *The New York Times Book Review*, 18. September 2005, 12–13, 12.

<sup>2060</sup> *Elie, P.*, A Man for All Reasons, in: *The Atlantic* 300, 4 (2007), 82–96.

<sup>2061</sup> *McCain, J./Salter, M.*, Hard Call. Great Decisions and the Extraordinary People Who Made Them, New York 2007, 337: „America was conceived as an example to the world, and while our pride in that purpose may indeed be sinful, it has made this world a better, more just place.“

these efforts knowing they are hard, and not swinging from naïve idealism to bitter realism“.<sup>2062</sup>

Paul Elie hat zu Recht auf die Paradoxien dieses Niebuhr-Revivals hingewiesen: „[T]he Niebuhr revival has been perplexing, even bizarre, as people with profoundly divergent views of the war [on terror] have all claimed Niebuhr as their precursor: bellicose neoconservatives, chastened ‚liberal hawks‘, and the stalwarts of the antiwar left. Inevitably, politicians have taken note, and by now a well-turned Niebuhr reference is the speechwriter’s equivalent of a photo op with Bono.“<sup>2063</sup> Mac McCorkle hat darauf verwiesen, dass bei Erscheinen von Elies Artikel 2007 das Niebuhr-Revival bereits großflächig in liberalen und linken Bahnen verlief.<sup>2064</sup> Doch im Blick auf die gegensätzlichen Inanspruchnahmen Niebuhrs sei noch einmal betont: Wer Niebuhr im politischen Bereich wegen konkreter politischer Entscheidungen rezipiert, läuft häufig Gefahr, sein gesamtes Denken außer Acht zu lassen und seine Visionen ebenso wie seine theologischen Grundlagen zu übersehen. Sein Christlicher Realismus hat nie zwingend nur eine politische Option zugelassen, sondern ist darauf ausgelegt, Christinnen und Christen verantwortlich in die Welt zu entlassen, sodass diese ihre Überzeugungen im politischen und gesellschaftlichen Dialog zu vertreten wissen. Der Christliche Realismus erfreut sich einer Renaissance gerade nicht wegen der Vorgabe konkreter Handlungsoptionen, sondern aus dem gegenteiligen Grund, so die politische Philosophin Jean Bethke Elshtain: „It is, instead, a rich, nuanced way of looking at the world that offers few ‚knock-down‘ arguments about what a policy should be. There are often several possible approaches or policies compatible with the Christian realist’s assessment of a situation.“<sup>2065</sup> Es geht also nicht darum, einzelne Niebuhr’sche Entscheidungen vergangener Zeiten nachzuvollziehen, sondern es gilt, den grundsätzlichen Rahmen, Niebuhrs kritischen Geist, beizubehalten.<sup>2066</sup> „It would be futile to pull Niebuhr’s words out of context and apply them indiscriminately to contemporary issues, but his insights remain valid, transcending the context in which they were first spoken.“<sup>2067</sup>

Niebuhrs bleibendes politisches Kapital liegt in seiner Anregerfunktion, um die eigenen Positionen zu formulieren.<sup>2068</sup> Als Wanderer zwischen den Welten, zwischen Theologie und Politik, kann er in hervorragender Weise eine Brücken-

<sup>2062</sup> *Brooks, D.*, Obama, Gospel and Verse, A25.

<sup>2063</sup> *Elie, P.*, A Man for All Reasons, 84.

<sup>2064</sup> Vgl. *McCorkle, M.*, On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr, 18.

<sup>2065</sup> *Elshtain, J. B.*, Foreword, vi.

<sup>2066</sup> *Elshtain, J. B.*, Niebuhr’s ‚Nature of Man‘ and Christian Realism, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power, Oxford 2010, 42–57, 56–57.

<sup>2067</sup> *Bush, R. K.*, Theological Table Talk. Reinhold Niebuhr and the Evening News, in: *Theology Today* 50, 4 (1994), 586–592, 586.

<sup>2068</sup> Vgl. *Feenstra, R.*, Reassessing the Thought of Reinhold Niebuhr, in: *Calvin Theological Journal* 23, 2 (1988), 142–160, 160.

funktion einnehmen. Gleichzeitig macht ihn dies aber auch so umstritten, da er sprichwörtlich immer nur mit einem Bein im theologischen und im politischen Diskurs steht: „If theologians questioned how systematically he pursued theology, politicians doubted he was one of them – and they were right. [...] Perhaps this was why he understood them both better than they understood themselves, including their pretensions and self-deceptions, interests, and illusions.“<sup>2069</sup> Diese Mittelstellung gilt den einen als Stärke, anderen gilt sie als zu beklagende Uneindeutigkeit. Mindestens lässt sich allerdings festhalten, dass Niebuhr seinem eigenen Anspruch an theologische Arbeit gerecht geworden ist. Sein – theologisch fundierter – Einfluss auf gesellschaftliche Debatten und sein Erfolg im politischen Bereich machen genau das aus, was er sich selbst unter einer relevanten Theologie, einem vitalen Christentum vorstellt. Es ist wiederum seine pragmatistische Prägung, die Niebuhr seine flexible, an der Erfahrung ausgerichtete Haltung ermöglicht. William Meyer hat gerade hierin, in dem Fehlen einer metaphysischen Verankerung von Niebuhrs pragmatistisch-theologischer Position, den Grund gesehen, warum Nicht-Christinnen und Nicht-Christen Niebuhrs ethische Diagnosen ohne die zugrundeliegenden „suprational theistic claims“ übernehmen konnten.<sup>2070</sup> Somit ist der Versuch, Niebuhrs sozialetisches und politisches Denken losgelöst von seiner Theologie in Anspruch zu nehmen sachlich zwar nicht gerechtfertigt, doch ist bereits dieser Versuch Beleg dafür, dass Niebuhr in seiner Art und seinem Anspruch, Theologie zu treiben und zu verorten, überaus erfolgreich gewesen ist.

---

<sup>2069</sup> *Thompson, K. W.*, Niebuhr as Thinker and Doer, 426.

<sup>2070</sup> *Meyer, W. J.*, Metaphysics and the Future of Theology, 279.



## 5 Schlussbetrachtungen: Mit Niebuhr weiterdenken

### 5.1 Zusammenfassung: Theologische Anthropologie als soziale Ressource

Am Ende dieser Arbeit soll sowohl eine kritische Würdigung von Niebuhrs Denken stehen, als auch vor diesem Hintergrund der eingangs gesponnene Gesprächsfaden zur heutigen Aufgaben- und Ortsbestimmung theologischer Anthropologie wieder aufgenommen werden. Statt die im Verlauf der Arbeit gewonnenen und in den entsprechenden Abschnitten bereits zusammengefassten Erkenntnisse hier nochmals ausgiebig zu wiederholen, sollen sie in ein fruchtbares Gespräch eingebracht werden. Entscheidend ist dazu die Einsicht, dass sich Niebuhrs anthropologisches Denken aus einem spezifisch sozialemischen Interesse heraus generiert und zu einem theologischen Entwurf führt, der sich auf die Anthropologie zentriert. Ausgangspunkt aller seiner Bemühungen ist eine kritische Analyse und Deutung der modernen Gesellschaft, die für deren Gestaltung fruchtbar gemacht werden soll und nach christlichen Ressourcen fragen lässt. Wie in dieser Arbeit gezeigt, wird dieses bereits 1927 in *Does Civilization Need Religion?* skizzierte Programm für Niebuhrs gesamtes Werk prägend bleiben. Es ergibt sich aus der pragmatistischen Prägung seiner Theologie, welche die dringlichste theologische Aufgabe nicht mehr in der intellektuellen Rechtfertigung des Christentums, son-

dern in der Plausibilisierung und Bewährung christlichen Glaubens an der Erfahrung sieht. Das hieraus fließende Profil ermöglicht es Niebuhr, sich zu einer Vielzahl gesellschaftlicher Debatten zu verhalten, sodass an Niebuhr ein Modell einer *Public Theology* par excellence deutlich wird, das uns heute noch in vielfältiger Weise herausfordern kann. Darüber hinaus bieten sich Anknüpfungspunkte an Niebuhr über die Bezüge zur politischen Ethik, die bei Niebuhr eng verbunden ist mit einer Verteidigung und Neubegründung der Demokratie. Somit lässt sich festhalten: Reinhold Niebuhrs theologische Anthropologie nimmt ihren Ausgangspunkt an der Diagnose gesellschaftlicher Herausforderungen und führt letztlich wieder zu diesen zurück, indem sie als soziale Ressource zur Bewältigung der anstehenden Aufgaben in Stellung gebracht wird.

Gehen wir abschließend den genannten Aspekten im Einzelnen nach: 1) Niebuhrs Analyse moderner Gesellschaft und ihrer Herausforderungen, 2) die sich hieraus ergebende Form seiner *Public Theology*, 3) die zentrale Bedeutung der theologischen Anthropologie und deren Verortung in die theologischen Debatten hierzu sowie 4) die Verortung von Niebuhrs Denken im Kontext gegenwärtiger Debatten um eine „Krise der Demokratie“.

## 5.2 Analyse und Gestaltung moderner Gesellschaft als Ausgangspunkt der Anthropologie

Im Laufe unserer Untersuchung ist deutlich geworden, dass am Anfang von Niebuhrs Überlegungen eine kritische Analyse der modernen Gesellschaft steht, die er in vielfacher Hinsicht in einer Krise sieht. Dabei kommen vor allem auch die kulturellen Grundlagen der modernen Gesellschaft in den Blick, die auf ihre sozialen Folgen hin durchleuchtet werden. Als Voraussetzung für eine angemessene Gestaltung der Gesellschaft fordert er eine adäquate Sozialethik und eine diese fundierende realistische Anthropologie. Damit lässt sich Niebuhrs Konzept in eine bis heute geführte Debatte einbringen, zu der prominent etwa der kanadische Sozialphilosoph Charles Taylor beigetragen hat. Taylors philosophische Bemühungen lassen sich als Versuch verstehen, die anthropologischen Grundlagen politischer Standpunkte und Theorien zu explizieren, die in gesellschaftlicher Debatte und politischer Praxis häufig unartikuliert im Hintergrund verbleiben.<sup>2071</sup> Nur in der Erhellung dieser Vorverständnisse, der Deutungsmuster und „moralischen Landkarten“<sup>2072</sup>, werden sie der kritischen Diskussion zugänglich.

<sup>2071</sup> Vgl. Rosa, H., Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt am Main 1998, 60.

<sup>2072</sup> Vgl. Taylor, C., The Moral Topography of the Self, in: S. B. Messer/L. A. Sass/R. L. Woolfolk (Hrsg.), *Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, New Brunswick 1990, 298–320; Rosa, H., Identität und kulturelle Praxis, 80–81.

Auch, wenn Taylor meines Wissens nicht auf Reinhold Niebuhr Bezug nimmt, so kann man in Niebuhr in gewisser Hinsicht einen Vordenker Taylors erkennen. Beiden geht es darum, auf Grundlage einer Diagnose der unbehaglichen – und das meint: prinzipiell ambivalenten – Aspekte der Moderne zu fragen, „wie diese Entwicklungen in eine besonders verheißungsvolle Richtung gesteuert“ werden können, sodass „ein Abgleiten in die verdorbenen Formen vermieden wird“.<sup>2073</sup> Eine *realistische* Sicht auf die eigene Zeit mit ihren Stärken und ihren Schwächen kann nach Taylor – wie auch Niebuhr – die alleinige Grundlage für die Begegnung und Bewältigung der sich damit stellenden Herausforderungen sein.<sup>2074</sup> Neben der Analyse finden sich auch in den Lösungsansätzen beider Denker Gemeinsamkeiten, wengleich der Theologe Niebuhr in der Explikation seiner moralischen Landkarte den Anspruch hätte, über Taylor hinauszugehen. Über den Umweg der Kritik an den impliziten anthropologischen Grundlagen gesellschaftlicher Positionen findet Niebuhr den Weg zu seiner eigenen theologischen Anthropologie, die er für die Gestaltung der modernen Gesellschaft anbietet. Während, wie Hartmut Rosa darlegt, Taylors philosophische Anthropologie aus seinen Schriften nur indirekt erschlossen werden kann, ist Niebuhr einen Schritt weitergegangen und hat seine positionelle Anthropologie und Ethik expliziert. Taylors Forderung an die Gegenwart ist die Explikation der eigenen anthropologischen Voraussetzungen; Niebuhr kommt dieser Forderung nach. Damit hat Niebuhr etwas unternommen, was sich heute nur noch Wenige in der theologischen Anthropologie zutrauen. Zugleich ist es Niebuhrs Anspruch, dass nur die theologische Anthropologie wirklich in der Lage ist, die Paradoxien menschlichen Lebens zu artikulieren und zusammenzuhalten. Sowohl in der Erkenntnis der sozialen Relevanz theologischer Anthropologie als auch in der Art, wie Niebuhr diese vorträgt und in die Debatte einbringt, zeigt sich sein Profil als *Public Theologian*.

### 5.3 Public Theology

Nicht zufällig ist der Begriff *Public Theology* von Martin E. Marty als Charakterisierung von Reinhold Niebuhrs theologischem Werk geprägt worden, das sich nicht nur an Theologie und Kirche, sondern an die gesamte Öffentlichkeit richtet.<sup>2075</sup> Zu Recht konstatiert er, Niebuhr „offered the ensuing generation a paradigm for a public theology, a model which his successors have only begun to develop and realize.“<sup>2076</sup> Es ist hier nicht der Ort, die ausufernde Debatte um den tautologisch wirkenden Begriff der *Public Theology* zu führen, noch dessen Profilierung im Un-

---

<sup>2073</sup> Taylor, C., *Das Unbehagen an der Moderne* (übersetzt von Joachim Schulte), Frankfurt am Main 2008, 19.

<sup>2074</sup> Vgl. Taylor, C., *Das Unbehagen an der Moderne*, 135.

<sup>2075</sup> Vgl. Marty, M. E., Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience, in: *The Journal of Religion* 54, 4 (1974), 332–359.

<sup>2076</sup> Marty, M. E., Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience, 359.

terschied zur Zivilreligion, zur Politischen Theologie im Sinne Carl Schmitts oder der neuen Politischen Theologie um Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und andere auszuarbeiten.<sup>2077</sup> Wichtig ist an dieser Stelle, dass sich *Public Theology* von vornherein enger Definitionen entziehen will und grundsätzlich auf die Vielfalt und Kontextualität unterschiedlicher Ausprägungen von *Public Theology* zu achten ist.<sup>2078</sup>

Reinhold Niebuhr bietet ein Modell einer *Public Theology* an, das sich meines Erachtens durch drei Merkmale profiliert: erstens, eine kritische Interpretation der eigenen Zeit, die, zweitens, zur Reformation der eigenen Glaubenstradition und einer Reformulierung theologischer Anthropologie herausfordert, welche, drittens, zum Vehikel für einen produktiven Beitrag des Christentums im öffentlichen Raum wird. In diesem Sinne berührt sich Niebuhrs *Public Theology* mit dem Anlie-

<sup>2077</sup> Für eine Einführung in Begriffsgeschichte und Grundfragen vgl. Höhne, F., *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen* (Öffentliche Theologie 31), Leipzig 2015; van Oorschot, F., *Öffentliche Theologie angesichts der Globalisierung. Die Public Theology von Max L. Stackhouse* (Öffentliche Theologie 30), Leipzig 2014, 21–65.

Es herrscht keine Einigkeit darüber, wie die Grenzen der *Public Theology* im Einzelnen zu bestimmen wären. Max Stackhouse hat einsichtsvoll deutlich gemacht, dass es nicht gleichgültig ist, wie die öffentliche Rolle von Religion bezeichnet wird und dass es daher umso wichtiger ist, die Begriffe *civil religion*, *political theology* und *Public Theology* mit deren mitgeführten Implikationen auseinanderzuhalten. Vgl. Stackhouse, M. L., *Civil Religion, Political Theology and Public Theology: What's the Difference?*, in: *Political Theology* 5, 3 (2004), 275–293, 276–277. Zur Diskussion vgl. u. a.: Gereby, G., *Political Theology versus Theological Politics*. Erik Peterson and Carl Schmitt, in: *New German Critique* 35, 105 (2008), 7–33, 9–10: „Indeed, the expression political theology is systematically ambiguous, since it can mean the political pretensions of theology, a ‚politics from theology‘, or a politics analogical to theology.“ Paeth, S. R., *Being Wrong and Being Right*, 479: „Martin Marty coined the term ‚public theology‘ to describe Niebuhr's work, and it seems as though an entire industry has developed to figure out what he meant by it.“ Breitenberg, H. E., Jr., *To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up?*, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 23, 2 (2003), 55–96, 56: „While the precise meaning of the term within the field of theological ethics is itself a topic of debate, the situation is further complicated by references to public theology in other disciplines and contexts as well as by the range of explicit and implicit understandings of public theology held by those who write about it.“

Problematisch ist weiterhin der Begriff der Öffentlichkeit und die Frage, auf welche Öffentlichkeit(en) sich *Public Theology* bezieht oder beziehen soll. Vgl. u.a. Tracy, D., *Theology as Public Discourse*, in: *The Christian Century* 92, 10 (1975), 280–284; Tracy, D., *Three Kinds of Publicness in Public Theology*, in: *International Journal of Public Theology* 8, 3 (2014), 330–334; Smit, D., *Notions of the Public and Doing Theology*, in: *International Journal of Public Theology* 1 (2007), 431–454.

<sup>2078</sup> Vgl. Jacobson, E., *Models of Public Theology*, in: *International Journal of Public Theology* 6 (2012), 7–22; Smit, D. J., *The Paradigm of Public Theology – Origins and Development*, in: H. Bedford-Strohm/F. Höhne/T. Reitmeier (Hrsg.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference, 23.–26.06.2011* (Theologie in der Öffentlichkeit 4), Berlin 2013, 11–23.

gen einer „ethischen Theologie“, gegenwärtige Erfahrungen zu verstehen und so in Beziehung zur gesamten Lebenswirklichkeit treten zu können.<sup>2079</sup>

Niebuhr geht dem Zusammenhang von Anthropologie und Ethik in je unterschiedlichen Kontexten, mit Blick auf unterschiedliche „Öffentlichkeiten“ nach. Zugleich zielt seine Arbeit immer wieder auf die Stärkung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit und ist auch dadurch als *Public Theology* gekennzeichnet. In seiner Fundamentalkritik am Liberalismus in *Moral Man and Immoral Society* zieht er eine deutliche Grenze zwischen den Möglichkeiten moralischen Handelns von Individuen und Gruppen ein. In der hier vorgestellten soziologisch-philosophischen Anthropologie stellt er die Ambivalenzen sowohl der Ratio wie der Instinkte in ihren Auswirkungen für soziales Leben dar, um mit einem realistischen Blick den Raum des Politischen im Interesse der Etablierung von Gerechtigkeit betreten zu können. Niebuhrs theologische Ethik *An Interpretation of Christian Ethics* will ein prophetisches Christentum zurückgewinnen, das im Wissen um die Spannung zwischen unmöglicher Möglichkeit und anthropologischer Realität Kraft zur gesellschaftlichen Gestaltung findet. *The Nature and Destiny of Man* sucht nach einer neuen Anthropologie, geeint aus den Einsichten von „Renaissance“ und „Reformation“, und *The Children of Light and the Children of Darkness* will den „Kindern des Lichts“ zu einer realistischen Perspektive auf sich selbst verhelfen. In beiden Werken wird die theologische Anthropologie Niebuhrs funktionalisiert zur Befähigung zu verantwortlichem gesellschaftlichen, insbesondere politischem Handeln im Interesse des Erhalts der Demokratie.

Einen besonders wichtigen Aspekt von Niebuhrs *Public Theology* hat meines Erachtens Graeme Smith herausgestellt, wenn er der Frage nach den Gründen für Niebuhrs Erfolg nachgeht. Er stellt heraus, dass sich Niebuhr wie ein Politiker benahm, vernetzte, sich eindeutig bei gesellschaftlichen Fragen positionierte und durch seine journalistische Tätigkeit sowie vielfältigen Vorträge enorm sichtbar und präsent war. Aus diesem Tätigkeitsprofil erklärt sich sodann, dass Niebuhr auch außerhalb der Theologie wahrgenommen wurde. Sein Einfluss beruht geradezu darauf, dass er – auch polemisch – Stellung bezog und nicht auf die Ausgewogenheit seines Arguments achtete, dass er seinen Punkt immer und immer wieder machte. Smith resümiert: „What we can learn is that repetition is no bad thing; an idea gains public currency not by being stated once and convincingly, such a thing is not possible, but rather by being stated frequently to explain diverse public events and phenomena.“<sup>2080</sup> Vor diesem Hintergrund ist es nur verständlich, dass alle von uns betrachteten Werke Niebuhrs letztlich um dasselbe Thema, um dieselben Fragen kreisen: Wie ist der Mensch angemessen zu verstehen? Welche

<sup>2079</sup> Vgl. Rendtorff, T., *Neuzeit als ein Kapitel der Christentumsgeschichte. Über das Erbe historischen Bewußtseins, Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung*, Gütersloh 1991, 201–223.

<sup>2080</sup> Smith, G., *Taking Sides*, 150.

Möglichkeiten sozialen Handelns ergeben sich daraus? Welche politischen Strukturen werden den anthropologischen und ethischen Einsichten gerecht?

Auf Basis seiner starken, theologisch fundierten Überzeugungen hat Niebuhr diese im öffentlichen Diskurs auch deutlich vertreten können. Das muss nicht als übergriffiger und überbietender Ansatz verstanden werden, der von anderen verlangt, sich diese Meinungen zu eigen zu machen. Vielmehr lässt es sich meines Erachtens als klares Orientierungsangebot eines *Public Theologian* verstehen, an dem man sich reiben und sodann seine eigene Position ausbilden kann. Vergleichbare Äußerungen, auch von führenden Kirchenvertreterinnen und Kirchenvertretern, müssten dann nicht als „irritierende Phänomene eines neuen Klerikalismus“, als Einmischung oder Bevormundung gewertet werden,<sup>2081</sup> solange sie als individuell verantwortete politische Stellungnahmen von christlichen Bürgerinnen und Bürgern gesehen werden, welche die Antworten ihres Publikums herausfordern.

Der Literaturkritiker Alan Jacobs hat vor Kurzem die Frage gestellt, was aus christlichen Intellektuellen vom Format Niebuhrs geworden sei, und er betont, dass es ihrer als kritische Interpretinnen und Interpreten der eigenen Zeit und als „Watchmen“ bedürfe.<sup>2082</sup> Reinhold Niebuhr bietet sich als Vorbild hierfür paradigmatisch an. Sowohl seine Gegenwartsdiagnosen als auch seine Kritik wurzeln in seiner theologischen Anthropologie und drängen in den öffentlichen Raum. Niebuhrs *Public Theology* fordert damit gegenwärtige Theologie heraus, ihre grundsätzliche Methodik, ihren Ort und ihren Sprachstil neu zu hinterfragen: „Wer [...] dogmatischen Stoff auf diese vielfältige Weise nicht mehr vertreten kann, der ist entweder für die Praxis untauglich – oder aber, was häufiger der Fall sein wird: der Stoff ist eben untauglich für die Praxis.“<sup>2083</sup>

## 5.4 Zu Proprium und Ort theologischer Anthropologie

In Hinblick auf die Verortung von Niebuhrs Ansatz in den neueren Diskussionen um theologische Anthropologie sollen hier zwei Aspekte betrachtet werden: 1) die Frage nach der Inklusivität von Niebuhrs anthropologischem Denken und 2) die Diskussion von Niebuhrs auf Anthropologie konzentriertem theologischen Ansatz.

1) Mit Blick auf das Inklusionspotenzial von Niebuhrs Anthropologie zeigt sich eine Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Als dezidiert *theologische* Anthropologie und vor dem Hintergrund von Niebuhrs Betonung, dass der Mensch aus sich selbst heraus gar nicht in Gänze zu verstehen ist, ergibt sich, dass jegliche Differenzierungen auf horizontaler Ebene nebensächlich werden müssen.

<sup>2081</sup> Vgl. Graf, F. W., Christen im demokratischen Verfassungsstaat, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 14 (2009), 15–20, 16.

<sup>2082</sup> Vgl. Jacobs, A., The Watchmen. What Became of the Christian Intellectuals?, in: Harper's Magazine 333, 1996 (2016), 54–60.

<sup>2083</sup> Polke, C., Dogmatik als Topik des Menschseins, 69.

Das Menschsein des Menschen hängt gerade nicht an bestimmten von Menschen auszumachenden Kriterien. Ohne anachronistisch zu verfahren, muss man nun aber kritisch festhalten, dass Niebuhr zwar den Anspruch hat, den Menschen theonom und damit inklusiv zu verstehen, diesem Anspruch aber insofern nicht gerecht wird, als seine Anthropologie sich an der Erfahrung ausrichten will und sich der Eindruck aufdrängt, dass Niebuhr dabei vor allem die eigenen Erfahrungen als weitgehend gesunder, gebildeter weißer Mann in den USA zum Ausgangspunkt nimmt. Nun könnte man einwenden, dass erst seit vergleichsweise kurzer Zeit das Bewusstsein dafür erwacht ist, dass kranke Menschen, Menschen mit Behinderungen, Kinder – die Liste ließe sich fortführen – gerade in der theologischen Anthropologie einen besonderen Stellenwert erhalten sollten.<sup>2084</sup> Allerdings hatte Niebuhr bereits in Emil Brunners *Der Mensch im Widerspruch* einen zeitgenössischen theologisch-anthropologischen Entwurf vor Augen, der – bei allen problematischen Aspekten in der Durchführung – zumindest in Ansätzen Themen wie „Rasse“, „Geschlechterdifferenz“ und geistige Behinderung anspricht.<sup>2085</sup> Der späte Niebuhr hat die Begrenztheit seiner Perspektive indirekt bestätigt, wenn er – nach einem schweren Schlaganfall, der ihn ab 1952 teilweise lähmt – konstatiert: „The physical ills that consigned me to the sidelines were productive in furnishing me with *insights about human nature that had never occurred to me before.*“<sup>2086</sup> Gerade das vormalige Fehlen dieser Perspektiven in seinem Entwurf und der Fokus in der Sündenlehre auf die „sin of pride“ lässt es als plausibel erscheinen, dass sich Niebuhrs Anthropologie vornehmlich an Menschen in Machtpositionen richtet – an den Staatsmann, der über militärische Unternehmungen entscheidet, an den Soldaten im Krieg, an Journalistinnen und Journalisten, die die öffentliche Meinung prägen. So wurde von Kritikerinnen und Kritikern beklagt, dass Niebuhrs Theologie es nicht vermöge, diejenigen zu stärken, die unter der Macht anderer

<sup>2084</sup> So konstatiert Gregor Etzelmüller, auch im Blick auf Reinhold Niebuhrs Anthropologie, dass der kranke Mensch in den großen Entwürfen des 20. Jahrhunderts nicht oder nur am Rande vorkommt. Vgl. *Etzelmüller, G.*, Der kranke Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Die Herausforderung der Theologie durch die anthropologische Medizin Viktor von Weizsäcker, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 53 (2009), 163–176, 163. Wenn Günter Altner klarstellt, „dass sich in der Existenz des Behinderten die Situation des Menschen überhaupt spiegelt“, dann lässt dies in der Tat die Frage aufkommen, warum gerade diese Modi der Lebenswirklichkeit zu selten zum Ausgangspunkt gegenwärtigen theologisch-anthropologischen Denkens genommen werden. Vgl. *Altner, G.*, Ethik der Ausgrenzung und Ethik der universalen Lebenszusage. Gegensätze zwischen utilitaristischer und theologischer Ethik, in: *Evangelische Theologie* 60, 7 (2000), 94–108, 102. Friederike Spengler hat in ihrer Untersuchung prominenter theologisch-anthropologischer Entwürfe des 20. Jahrhunderts gezeigt, dass diese im Blick auf das Kindsein fast ausnahmslos „Leerstellen“ aufweisen. Vgl. *Spengler, F. F.*, Kindsein als Menschsein. Beitrag zu einer integrativen theologischen Anthropologie (Marburger theologische Studien 88), Marburg 2005.

<sup>2085</sup> Vgl. beispielsweise die Kapitel „Rasse und Humanität“, „Genie und ‚Durchschnittsmensch‘“ und „Mann und Frau“ in *Brunner, E.*, *Der Mensch im Widerspruch*, 325–329; 333–339; 340–355.

<sup>2086</sup> *Niebuhr, R.*, Epilogue: A View of Life From the Sidelines, 253 [Hervorhebung T. B.].

leiden, dass sie zu systemimmanent denke und damit die Hoffnungen auf befreiende Veränderungen und einen radikalen gesellschaftlichen Wandel untergrabe.<sup>2087</sup> Auch Gary Dorrien hat an Niebuhr grundsätzlich kritisiert, dass ihm eine positive Vision fehle,<sup>2088</sup> die allerdings meines Erachtens implizit durch das Liebesideal, das sich in Gerechtigkeit umsetzen soll, bei Niebuhr angelegt ist.

Man könnte erwarten, dass Diskriminierung als Ausdruck der eben angesprochenen menschlichen Differenzierungen Thema einer theologischen Anthropologie sein sollte, gerade weil es zu ihr selbstverständlich auch unter Christinnen und Christen kommt und gerade weil Niebuhrs Anthropologie im Horizont der Shoa entsteht. Niebuhr ist schließlich für diese Fragen vielleicht mehr als andere Zeitgenossinnen und Zeitgenossen sensibilisiert gewesen;<sup>2089</sup> warum also finden sie keinen Platz in seiner Anthropologie und prägen sein praktisches Engagement nur am Rande? Meines Erachtens müssen wir unterscheiden zwischen dem anthropologisch-ethischen Denkansatz Niebuhrs, der durchaus inklusives Potenzial hat, und der Anwendung und Durchführung durch den handelnden Menschen Reinhold Niebuhr, der hinter seinen eigenen intellektuellen Prämissen zuweilen zurückbleibt. An diesem Punkt hat Niebuhr daher zu Recht Kritik erfahren, sowohl aus befreiungstheologischer Perspektive, von der *Black Theology* eines James Cone als auch aus der feministischen Theologie.<sup>2090</sup> Wer daher heute im Anschluss an Niebuhr einen Christlichen Realismus für das 21. Jahrhundert formulieren will, wird diese ernstzunehmenden Kritiken nicht außer Acht lassen können, sondern sie sich kritisch zu Eigen machen.<sup>2091</sup> Dennoch ließe sich von Niebuhrs ethischer Norm, dem Liebesideal und dessen Übersetzung in Gerechtigkeit befördernde gesellschaftliche Strukturen mit dem Verweis auf die Schaffung von gleichen Möglichkeiten, der kritischen Perspektive und Ideologiekritik in Richtung inklusiverer Perspektiven in Ethik und Anthropologie weiterdenken.

Eine wesentliche Leistung von Niebuhrs Denken liegt meines Erachtens darin, dass er Anthropologie mit sozialetischer Zielrichtung betreibt. Mit Niebuhr zu denken, bedeutet dann, jegliche Positionen im Diskurs auf ihr untergründiges

<sup>2087</sup> Vgl. Preston, R., Reinhold Niebuhr and the New Right, 101.

<sup>2088</sup> Vgl. Dorrien, G., Social Ethics in the Making, 273.

<sup>2089</sup> Vgl. Niebuhr, R., Wanted: A Christian Morality, 201: „Race and class prejudice of every kind flourishes without rebuke within the churches.“

<sup>2090</sup> Zudem bringen die Kritiken afro-amerikanischer Theologinnen und Theologen Niebuhrs ambivalente Stellung zum Thema Rassismus in den Fokus. Unter Anerkennung, dass Niebuhr im Vergleich zu zeitgenössischen weißen Theologen besonders sensibilisiert ist für das Problem des Rassismus, verdeutlichen sie seine dennoch unbestreitbaren Unzulänglichkeiten auf diesem Gebiet. Vgl. Ray, S. G., Do No Harm. Social Sin and Christian Responsibility, Minneapolis 2003, 37–72; West, T. C., Disruptive Christian Ethics, 3–35; Cone, J. H., The Cross and the Lynching Tree, 30–64; Paeth, S. R., Reinhold Niebuhr's Complex Legacy on Race, <http://www.politicaltheology.com/blog/reinhold-niebuhrs-complex-legacy-on-race-scott-paeth/>, <31.08.2018>.

<sup>2091</sup> Vgl. Lovin, R. W., Christian Realism: A Legacy and its Future, in: The Annual of the Society of Christian Ethics 20 (2000), 3–18, 13.

Menschenbild und dessen soziale Konsequenzen kritisch zu befragen. Sie trifft sich dann mit der Leistung, die Rebekka Klein der von der theologischen Anthropologie her entworfenen Sozialphänomenologie zuschreibt: „Sie beschreibt Zwischenmenschlichkeit ebenso in ihrer Möglichkeit, sich zur selbstbezogenen Vorteilsliebe zu verkehren, wie in ihrer Möglichkeit, der Nähe Gottes in der Nächstenliebe zu entsprechen, und sie vermeidet es, diese beiden Perspektiven zu polarisieren (negativistische/positivistische Beschreibung des Menschen).“<sup>2092</sup>

2) Betrachtet man Niebuhrs theologische Anthropologie im Blick auf die gegenwärtige Diskussion innerhalb der Theologie, so lässt sich feststellen, dass sie sich einerseits durch ihren Fokus auf die Sündenlehre etwas sperrig verhält, sich andererseits aber durch den grundlegenden anthropologisch-theologischen Ansatz mit neueren Ausrichtungen Systematischer Theologie trifft.

Wilhelm Gräß betont, dass die Sünde sowohl in säkularen wie kirchlichen Kontexten der Gegenwart ein unverständlich gewordener Begriff geworden sei.<sup>2093</sup> Ulrich Barth sieht es geradezu als Grundvoraussetzung für den Beitrag der protestantischen Kirchen zur modernen Welt im Interesse der „Reproduktion und Stabilisierung der Grundwerte der modernen Gesellschaft“ an, dass sie „konsequenter als bislang geschehen aus dem Schatten der augustinisch-lutherischen Erbsündenlehre heraustreten“ und sich auf den Universalismus, den sie über die Gottebenbildlichkeit in die Debatten um die Menschenwürde einbringen können, verlegt.<sup>2094</sup> Diese Schlaglichter auf die Sündenlehre in der gegenwärtigen Theologie zeigen, dass sich Niebuhrs Anthropologie heute in der gleichen Situation wiederfände wie seinerzeit. Dass Niebuhrs Anthropologie auf großen zeitgenössischen Widerstand gestoßen und er geradezu als Pessimist bezeichnet worden ist, zeigt, dass seinem Umfeld die Sündenlehre ähnlich unverständlich erschienen ist wie einem Teil der heutigen Diskussion. Damit haben wir es also nicht mit einem völlig neuen Phänomen zu tun, sondern „die verstörende Wirklichkeit der Sünde“ entzieht sich „von jeher dem Versuch ihrer begrifflichen Erfassung“.<sup>2095</sup> Interessant an Niebuhr ist vielmehr, dass er diesen dogmatischen Topos als leistungsfähiges Interpretationsangebot gerade in einer krisenhaft empfundenen Zeit wiederzugewinnen vermochte – dies allerdings nicht in einer moralisierenden Verkürzung, sondern als tiefendimensionale Beschreibung grundsätzlich zu erfahrender Ambivalenz menschlichen Daseins zwischen Verstrickung und Verantwortung. Damit bliebe es weiterhin wichtig, dieses Potenzial zu heben, diese Erfahrungsdimension

<sup>2092</sup> Klein, R. A., Die Inhumanität des Animal Sociale. Vier Thesen zum interdisziplinären Beitrag der theologischen Anthropologie, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 51 (2009), 427–444, 438 [Hervorhebung getilgt].

<sup>2093</sup> Vgl. Gräß, W., Art. Sünde VIII. Praktisch-Theologisch, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32, Berlin 1976–2004, 436–442, 436.

<sup>2094</sup> Barth, U., Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde, in: K. D. Hildemann (Hrsg.), Die Zukunft des Sozialen. Solidarität im Wettbewerb, Leipzig 2001, 167–190, 186; 190.

<sup>2095</sup> Vgl. Laube, M., Die Unbegreiflichkeit der Sünde, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 49 (2007), 1–23, 1–2 [Hervorhebung im Original].

mit dem Sündenbegriff zu explizieren und nicht um einer vermeintlich besseren Kommunizierbarkeit willen preiszugeben. Diese Explikation wäre dann auch der von Wilhelm Gräß diagnostizierten „sprachlose[n] Wiederkehr der Sünde“ vorzuziehen, weil sich nur dann das Heilsame der christlichen Botschaft ebenso deutlich aussagen lässt, die Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade.<sup>2096</sup>

Es lässt sich aber durchaus kritisch anfragen, ob Niebuhrs Versuch, die Sündenlehre auch Nicht-Christinnen und Nicht-Christen verständlich zu machen, am Ende als gescheitert bewertet werden muss. Niebuhr hatte gehofft, die Sündenlehre durch die mythische Auslegung ihrer Anstößigkeit beraubt zu haben. Doch wenn die sogenannten „Atheists for Niebuhr“ meinen, Niebuhr ohne dessen Theologie für sich beanspruchen zu können, dann geht dies gerade an dem vorbei, was ihm vorschwebte. Später hat Niebuhr die Rede von der (Erb-)Sünde als eigenen pädagogischen Fehler bezeichnet.<sup>2097</sup> 1961 soll er Paul Tillich gegenüber eingestanden haben: „I have accepted your point of view in this respect. We cannot use any longer the language of the tradition if we want to communicate anything to the people of our time.“<sup>2098</sup> Vielleicht ist aber auch nicht die Begrifflichkeit und der Versuch der Reaktualisierung der Sündenlehre als gescheitert zu bewerten, sondern vielmehr der optimistische Ausgangspunkt Niebuhrs, der meinte, sie in eine allgemeine Verständlichkeit überführen zu können. Eigentlich wusste Niebuhr doch selbst um die rationale Uneinholbarkeit des Begriffes und des sich darin ausdrückenden Sachgehalts.

Über die konkrete Ausprägung seiner theologischen Anthropologie hinaus lässt sich am Ende unserer Untersuchung feststellen, dass Niebuhr die theologische Anthropologie nicht nur in ihrer Selbstständigkeit aus dem dogmatischen Kontext heraushebt und an der Schnittstelle zur Ethik lokalisiert. Vielmehr noch legt er sein gesamtes Theologietreiben auf die Anthropologie hin aus. In Abwandlung einer Formulierung Johann Gottfried Herders ließe sich mit Niebuhr die Frage stellen „Wie die Theologie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann?“ Niebuhrs Antwort könnte lauten: „Wenn unsre ganze Theologie Anthropologie wird“.<sup>2099</sup> In diesem Sinne lässt sich dann auch mit James

<sup>2096</sup> Vgl. Gräß, W., Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde, in: Pastoraltheologie 97 (2008), 238–253.

<sup>2097</sup> Vgl. Niebuhr, R., Preface to the 1964 Edition, xxv; Niebuhr, R., Man's Nature and His Communities, 15; Stone, R. H., An Interview with Reinhold Niebuhr, 51–52.

<sup>2098</sup> Zitiert in Tillich, P., Sin and Grace in the Theology of Reinhold Niebuhr, in: H. R. Landon (Hrsg.), Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time. Essays in Tribute by Paul Tillich, John C. Bennett, Hans J. Morgenthau, Eugene, Oregon 2001, 27–41, 34.

<sup>2099</sup> Vgl. Herder, J. G., Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann, in: U. Gaier (Hrsg.), Frühe Schriften 1764–1772 (Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden 1), Frankfurt am Main 1985, 101–134. Herders Antwort auf die im Titel seiner Schrift gestellte Frage lautet: „[W]enn unsre ganze Philosophie Anthropologie wird“ (134).

Gustafson von einer „theology in the service of ethics“ bei Niebuhr sprechen,<sup>2100</sup> da Ethik als die Kehrseite der Anthropologie verstanden wird. Vor dem Hintergrund von Niebuhrs pragmatistischem Theologieverständnis ist dies nur folgerichtig: Anthropologie und Ethik sind seines Erachtens der Ort, an dem sich die Wahrheit des christlichen Glaubens wenn auch nicht beweisen, so doch aufweisen lässt. Damit wird theologische Anthropologie sowohl zur „Wirklichkeitswissenschaft“<sup>2101</sup> als auch zur Orientierungsdisziplin. Niebuhr erweist sich damit als Vertreter eines Ansatzes, der in der gegenwärtigen Debatte zwar immer noch umstritten ist und es wohl auch bleiben wird, der aber durchaus prominent diskutiert wird. Hermann Fischer hat in der Verselbstständigung der theologischen Anthropologie auch einen „neuen Typus von Theologie“<sup>2102</sup> erblickt und betont: „Eine Theologie, die hier anregt, wirkt und überzeugt, kann hoffen, auch anderwärts anzuregen und zu überzeugen, eine Theologie aber, die hier versagt, darf wenig Hoffnung haben, überhaupt gehört zu werden.“<sup>2103</sup> Verbindungen zu einer „Dogmatik als Topik des Menschseins“ ließen sich ebenfalls skizzieren;<sup>2104</sup> Reinhold Niebuhrs Theologie bietet hierzu Ansatzpunkte.

Aus der anthropologisch zentrierten, pragmatistischen Gestalt von Niebuhrs Theologie lässt sich nun aber auch ihre polarisierende Rezeption erklären. Mit Richard Crouter gesprochen, bewegt sich diese zwischen „approval and indifference to outspoken, combative hostility“.<sup>2105</sup> Man könnte dies als die Debatte zwischen den Ansätzen liberaler und Dialektischer Theologie, oder – in Anlehnung an Kevin Carnahan – als neue Debatte zwischen Niebuhr und Karl Barth sehen. Die an Barth orientierte Seite betont dann Gottes Andersartigkeit und sieht in der Kirche eine Gemeinschaft der Anderen in der Welt. Diejenigen auf Seiten Niebuhrs hingegen wollen Gottes *Andersartigkeit in Beziehung* zur Welt zur Sprache bringen.<sup>2106</sup> Die Anhänger/-innen Niebuhrs schätzen im Allgemeinen seine Verbundenheit in gesellschaftliche Debatten sowie seine Gesprächsfähigkeit und Anknüpfbarkeit in politischen Fragen auch für nicht-christliche Gesprächspartner/-innen. Diese Art der Theologie richtet sich an alle am gesellschaftlichen Diskurs Beteiligten; auf eigenen Traditionen gegründet, kann sie gleichwohl auch anderen, die diese Basis nicht teilen, zumindest verständlich gemacht werden. Diejenigen auf Seiten Barths hingegen kritisieren Niebuhrs Unterfangen grundsätzlich; zu

---

<sup>2100</sup> Vgl. *Gustafson, J.*, *Theology in the Service of Ethics: An Interpretation of Reinhold Niebuhr's Theological Ethics*, in: R. Harries (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time*, London 1986, 24–45.

<sup>2101</sup> *Fischer, H.*, Zur Einführung, 17.

<sup>2102</sup> Vgl. *Fischer, H.*, Zur Einführung, 17.

<sup>2103</sup> *Fischer, H.*, Zur Einführung, 19.

<sup>2104</sup> Nicht zufällig weist Christian Polke auf die enge Beziehung seiner Ausführungen „mit einem spezifischen pragmatischen Wahrheitsverständnis“ hin. *Polke, C.*, *Dogmatik als Topik des Menschseins*, 68, Anm. 44.

<sup>2105</sup> *Crouter, R.*, *Reinhold Niebuhr on Politics, Religion, and Christian Faith*, 97.

<sup>2106</sup> Vgl. *Carnahan, K. M.*, *Recent Work on Reinhold Niebuhr*, 367.

ihnen gehören unter anderem prominente Theologen wie Stanley Hauerwas oder John Milbank.<sup>2107</sup> Es ist vor allem der in der Tradition des US-amerikanischen Pragmatismus stehende Aspekt von Niebuhrs Theologie, der ihnen Anstoß bereitet und der für sie einen Ausverkauf der Theologie darstellt.<sup>2108</sup> Dies kann so weit führen, Niebuhr überhaupt das Christsein absprechen zu wollen.<sup>2109</sup>

Hauerwas, der gedanklich unter anderem in der Tradition John Howard Yoders steht, kritisiert an Niebuhr, dass dieser eine „dünne“ Theologie vertrete, „a theology that has given up on its ability to tell us the way the world is“.<sup>2110</sup> Im Gegenüber zu Niebuhr vertrete Barth, so Hauerwas, eine Theologie „that confidently and *unapologetically* proclaims the way things are“.<sup>2111</sup> Von diesem Ansatz her wird sodann Niebuhrs Ekklesiologie oder das Fehlen einer solchen kritisiert. Hauerwas erblickt in der Kirche eine pazifistische Zeuggemeinschaft, deren Zeugniss zwar in der Welt gelebt werde, aber zugleich den Voraussetzungen der modernen Welt entgegenstehe und entgegenstehen müsse.<sup>2112</sup> Die Beschreibung der Christenheit von Mark Lovatt als „pilgrims passing through“<sup>2113</sup> liegt in dieser Linie; sie käme für Niebuhr einer Fehlinterpretation des biblischen Erbes gleich. Die Kirchen – wie alles, was das ambivalente Leben des Menschen berührt – sind und bleiben für Niebuhr in dieser Welt zweideutig und kann keinen solchen Sonderstatus für sich reklamieren.<sup>2114</sup> Neben einer vermeintlich mangelhaften Ekklesiologie wird zusätzlich das Fehlen einer systematischen Durchdringung anderer dogmati-

<sup>2107</sup> Vgl. *Milbank, J.*, *The Poverty of Niebuhrism*, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford 1997, 233–254. Für eine Entgegnung und Entkräftung von Milbanks Niebuhr-Kritik vgl. *Burke, J. K.*, *Moral Law, Privative Evil and Christian Realism. Reconsidering Milbank's 'The Poverty of Niebuhrism'*, in: *Studies in Christian Ethics* 22, 2 (2009), 211–228. *Quash, B.*, *Radical Orthodoxy's Critique of Niebuhr*, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*, Oxford 2010, 58–70.

<sup>2108</sup> Vgl. *Hauerwas, S.*, *With the Grain of the Universe*, 3.

<sup>2109</sup> Vgl. *Lovatt, M. F. W.*, *Confronting the Will-to-Power*, 190: „[O]ne must question whether it is strictly a Christian position he holds“. Als kritische Entgegnung auf solche Unterstellungen vgl. *Fackre, G.*, *Was Reinhold Niebuhr a Christian?*, in: *First Things* 126, October (2002), 25–27. Für den Versuch, Hauerwas und Niebuhr trotz aller Unterschiede als Verbündete zumindest im Blick auf die Kritik an US-amerikanischer Politik zu sehen vgl. *Trone, D.*, *Embracing Hauerwas? A Niebuhrian Takes a Closer Look*, in: *Political Theology* 8, 2 (2007), 197–212, 198.

<sup>2110</sup> *Hauerwas, S.*, *With the Grain of the Universe*, 21.

<sup>2111</sup> *Hauerwas, S.*, *With the Grain of the Universe*, 21 [Hervorhebung T. B.]

<sup>2112</sup> Vgl. *Hauerwas, S.*, *With the Grain of the Universe*, 205–241. Für eine Verteidigung Niebuhrs insbesondere im Bezug auf dessen Ethik vor der Kritik von Hauerwas von einem selbstbezeichneten jüdischen Traditionalisten, der sonst eher auf Seiten Karl Barths stehe vgl. *Novak, D.*, *Defending Niebuhr From Hauerwas*, in: *Journal of Religious Ethics* 40, 2 (2012), 281–295.

<sup>2113</sup> *Lovatt, M. F. W.*, *Confronting the Will-to-Power*, 191.

<sup>2114</sup> Eine besonders interessante These zu Niebuhrs Denken über die Kirche offeriert Wendy Dackson, die es als eine „outsider ecclesiology“ begriff, welche die Kirche vor allem kritisch von außen betrachtet und dadurch die Einwände von Nicht-Christinnen und Nicht-Christen ihr gegenüber Ernst nimmt. Vgl. *Dackson, W.*, *Reinhold Niebuhr's 'Outsider Ecclesiology'*, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*, Oxford 2010, 87–101.

scher loci bei Niebuhr bemängelt, beispielsweise das Fehlen einer ausgearbeiteten Christologie.<sup>2115</sup> Tatsächlich lässt sich sagen, dass Niebuhr alle dogmatischen Fragen auf ihre anthropologische und ethische Bedeutung hin befragt und darauf seine Theologie gründet. Was demnach aus der Perspektive der intellektuellen Gegner Niebuhrs als Mangel empfunden wird, *kann* sich aus der Anlage seines theologischen Konzepts gar nicht ergeben. In dieser Hinsicht entzündet sich an Niebuhr bis heute eine grundsätzliche Debatte darüber, wie Theologie unter den Bedingungen der Moderne ausgestaltet werden soll.

## 5.5 Demokratie in der „Krise“ – „Krise“ der Demokratie?

Wie diese Arbeit gezeigt hat, läuft Reinhold Niebuhrs theologische Position auf eine Verteidigung der bedrohten Demokratie zu. Insofern bietet es sich an, zum Schluss noch einen Blick auf diese Thematik zu werfen und nach Verbindungen zu heutigen Diskursen zu fragen.

Ob wir es gegenwärtig mit einer „Krise der Demokratie“ zu tun haben, ist höchst umstritten.<sup>2116</sup> Manche Diagnostiker/-innen wollen gar Parallelen zu den Entwicklungen und der Krise der Weimarer Demokratie erblicken; aber auch wenn sich punktuelle Ähnlichkeiten erkennen lassen, sind die Rahmenbedingungen gänzlich andere.<sup>2117</sup> Doch allein schon auf Grundlage eines Krisen-*Empfindens* bieten sich Parallelen zu Niebuhrs Entfaltung theologischer Anthropologie im Kontext der konkreten Bedrohung westlicher Demokratien im Umfeld des Zweiten Weltkrieges an. Weitere Parallelen ließen sich in der Wirtschaftskrise 2008 zur *Great Depression* und dem Aufstieg rechtspopulistischer Bewegungen finden; ge-

<sup>2115</sup> Zum Vorwurf der fehlenden Christologie bei Niebuhr vgl. *Wells, S.*, The Nature and Destiny of Serious Theology, 84. Demgegenüber zur Zentralität der Christologie in Niebuhrs Denken vgl. *Lehmann, P.*, The Christology of Reinhold Niebuhr.

<sup>2116</sup> Wolfgang Merkel fordert zur Differenzierung auf angesichts von Krisendiagnosen, die unterschiedliche, teils unzusammenhängende Phänomene unter den Krisenbegriff stellen. Vgl. *Merkel, W.*, Krise der Demokratie? Anmerkungen zu einem schwierigen Begriff, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 66 (2016), 4–11, 4. Im Blick auf sinkende Wahlbeteiligung in den Demokratien als möglichem Krisenanzeiger betont Frank Decker gegenteilig: „Laut der sogenannten Zufriedenheitsthese ist der Verzicht auf die Stimmabgabe ein Zeichen für die Zufriedenheit der Bürger mit der Politik der Regierung und der Funktionsweise der Demokratie.“ *Decker, F.*, Sinkende Wahlbeteiligung. Interpretationen und mögliche Gegenmaßnahmen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 66 (2016), 30–35, 32–33. Auch im Blick auf die Einstellungen junger Menschen scheint kein Grund zur Krisendiagnose zu bestehen. Vgl. *Gaiser, W./Gille, M./Rijke, J.* de, Einstellungen junger Menschen zur Demokratie. Politikverdrossenheit oder politische Kritik?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 66 (2016), 36–41, 38: „Eine Krise der Demokratie, in deren Hintergrund Präferenzen für autoritäre oder radikal-undemokratische Regierungssysteme lauern, ist bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Deutschland nicht zu erkennen.“

<sup>2117</sup> Vgl. *Seefried, E.*, Die Krise der Weimarer Demokratie – Analogie zur Gegenwart?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 66 (2016), 18–23, 21.

genwärtige „America First“-Äußerungen scheinen bis in den Wortlaut die Themen der 1930er und frühen 1940er Jahre zu wiederholen.<sup>2118</sup>

In einer Zeit, in der Populistinnen und Populisten nicht nur das Wort gegen die Demokratie erheben, sondern breite Massen hinter sich bringen können, bedarf es einer wachsam und kritischen Perspektive auf diese Entwicklungen. „Wirklicher Populismus – der sich daran erkennen lässt, dass seine Vertreter behaupten, sie und nur sie repräsentierten das wahre, immer als homogen gedachte Volk – ist für die Demokratie gefährlich.“<sup>2119</sup> Demokratie muss, um Demokratie zu sein, vieles aushalten, gerade wenn sie sogar diejenigen aushalten soll, die – so kürzlich das Bundesverfassungsgericht – „planvoll und mit hinreichender Intensität auf die Erreichung ihrer gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung gerichteten Ziele“<sup>2120</sup> hinarbeiten. Hier stellt sich meines Erachtens die Aufgabe, die Fundamente der Demokratie zu explizieren, über ihre wesentlichen Charakteristika zu debattieren, ihre Wehrhaftigkeit zu garantieren und diejenigen Ressourcen aufzudecken, die einen möglichen Beitrag zu ihrem Erhalt leisten können. Wie in der vorliegenden Arbeit herausgestellt worden ist, lässt sich diesen Aufgaben mit Reinhold Niebuhrs theologischer Anthropologie und Sozialethik begegnen.

Niebuhr liefert eine Neubegründung der Demokratie, die auf seiner theologischen Anthropologie fußt und somit nicht auf eine historische, sondern auf eine sachliche Herleitung von Demokratie aus christlichen Traditionen zielt. Indem Niebuhr diese Neubegründung leistet, geraten sogleich alternative Begründungsmuster in die Kritik und werden auf ihre weltanschaulichen Voraussetzungen hin befragt, insbesondere auf ihr Menschenbild. Niebuhr macht auch den positiven Beitrag von Christinnen und Christen für den Erhalt der Demokratie deutlich, der in der Anteilnahme und im Engagement für eine demokratische Kultur liegen soll. In einer Zeit, in der von vielen Seiten der kritische Zustand der Demokratie bemängelt wird, scheint es umso wichtiger, ihren Wert deutlich zu machen, statt ihn stillschweigend vorauszusetzen.

Auch der Optimismus eines Demokratieverständnisses, das ausschließlich auf dem Vertrauen in die Durchschlagskraft des besseren Arguments und die Rationalität der Bürger/-innen aufbaut, muss vor dem Hintergrund von Niebuhrs Analyse

<sup>2118</sup> Vgl. *Thomas, L.*, America First, for Charles Lindbergh and Donald Trump, <http://www.newyorker.com/news/news-desk/america-first-for-charles-lindbergh-and-donald-trump>, <31.08.2018>; *Sanger, D. E.*, With Echoes of the '30s, Trump Resurrects a Hard-Line Vision of ‚America First‘, [https://www.nytimes.com/2017/01/20/us/politics/trump-resurrects-dark-definition-of-america-first-vision.html?\\_r=0](https://www.nytimes.com/2017/01/20/us/politics/trump-resurrects-dark-definition-of-america-first-vision.html?_r=0), <31.08.2018>; *Calamur, K.*, A Short History of ‚America First‘, <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/01/trump-america-first/514037/>, <31.08.2018>.

<sup>2119</sup> *Müller, J.-W.*, Populismus. Symptom einer Krise der politischen Repräsentation?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66 (2016), 24–29, 24.

<sup>2120</sup> *Bundesverfassungsgericht*, Pressemitteilung Nr. 4/2017 vom 17. Januar 2017, <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2017/bvg17-004.html>, <31.08.2018>.

erneut hinterfragt werden. Patrick Deneen hat bereits vor mehr als zehn Jahren für einen „democratic realism“ unter anderem unter Bezugnahme auf Reinhold Niebuhrs Demokratietheorie plädiert: „[D]emocratic realism‘ begins from a disposition of ‚acceptance‘, one that begins with a firm sense of human limitations and imperfection, even imperfectability, and, by means of ‚acceptance‘, results in a chastened ‚transformative‘ impulse that stops well short of endorsing the perfectionist ‚transformative‘ enterprise of ‚democratic faith‘.“<sup>2121</sup> Gerade heute scheint ein solcher demokratischer Realismus im Sinne Niebuhrs von besonderer Relevanz. Nur unter Berücksichtigung des menschlichen Egoismus kann verhindert werden, dass die Demokratie mit Erwartungen versehen wird, hinter denen sie nur zurückbleiben kann. „The cure for ailments of democracy may not be more democracy but rather chastened self-reflection over the nature of the faith in that very ‚cure‘ that likely only worsens the ailment.“<sup>2122</sup> So diagnostiziert auch Christian Polke: „Für eine christliche Sozialethik und eine Politische Ethik der Demokratie aus dem Geist des Christentums bedeutet dies, vornehmlich als Kritik an den utopischen Besetzungen demokratischer Leitbilder aufzutreten zu müssen; dann jedenfalls, wenn diese programmatisch oder schlicht naiv die ambivalente Realität menschlicher Sozialität überspielen.“<sup>2123</sup> Die Vorteile der Demokratie liegen, mit Reinhold Niebuhr gesprochen, gerade in ihrer Struktur, die der „Natur“ des Menschen Rechnung trägt, in ihren höchsten Höhen und tiefsten Tiefen. Das heißt nicht, dass Niebuhr der Demokratie unkritisch gegenüber stünde, vielmehr weiß er selbst ganz genau, dass auch demokratische Werte ideologisiert und instrumentalisiert werden können.<sup>2124</sup>

Das Christentum und dessen realistische Anthropologie bereiten für Niebuhr nun nicht nur die Grundlage für eine explizite Neubegründung der Demokratie, sondern zugleich die „moralische Landkarte“ zur individuellen Orientierung. Der christliche Glaube verhilft in Niebuhrs Denken dazu, einen Habitus auszubilden, um der Komplexität modernen Lebens verantwortlich begegnen zu können. Dieser ist gekennzeichnet durch die Verinnerlichung des *simul*, einer realistischen Sicht auf den Menschen; er enthält sowohl das Streben nach der bestmöglichen Annäherung an das Ideal als auch zugleich die Einsicht in die Grenzen menschlichen Strebens und menschlicher Tugend.

Dieser Aspekt von Niebuhrs Ethik lässt sich als kritischer Einwurf in eine aktuelle Debatte einordnen, in der die Notwendigkeit demokratischer Tugenden thematisiert wird. So steht das *Gemeinsame Wort* der römisch-katholischen und evangelischen Kirchen Deutschlands von 2006 unter dem Titel „Demokratie

<sup>2121</sup> Deneen, P. J., Democratic Faith, 9.

<sup>2122</sup> Deneen, P. J., Democratic Faith, 12.

<sup>2123</sup> Polke, C., Demokratie im Umbruch? Ein protestantischer Kommentar im Anschluss an H. R. Niebuhr, in: Ethik und Gesellschaft 2 (2012), 1–13, 11.

<sup>2124</sup> Christian Polke sieht in diesem Punkt einen wichtigen Beitrag des demokratietheoretischen Denkens H. Richard Niebuhrs. Vgl. Polke, C., Demokratie im Umbruch?, 9. Die Niebuhr-Brüder treffen sich an dieser Stelle.

braucht Tugenden“. Darin wird betont, dass sich die Kirchen für die Demokratie einsetzen wollen, weil sie „dem“ christlichen Menschenbild entspreche: „Dieses Bild vom Menschen ist dadurch bestimmt, dass der Mensch zu freier Entscheidung fähig ist und zugleich immer in solidarischer Verbundenheit mit anderen lebt. Er ist zu verantwortlicher Selbstbestimmung herausgefordert.“<sup>2125</sup> Es wird gar ein Tugendkatalog für verschiedene gesellschaftliche Gruppen entworfen, der Orientierung bieten und damit zur Stütze der Demokratie werden soll. Anders als Niebuhr betonten die Autorinnen und Autoren vor allem Freiheit, Würde und Selbstbestimmung als minimaethischen Beitrag „des“ christlichen Menschenbildes für die Demokratie,<sup>2126</sup> wo Niebuhr immer sogleich die Ambivalenz, die „das“ christliche Menschenbild einzufangen vermag, betonen würde. Zwar würde er meines Erachtens mit der Zielstellung des *Gemeinsamen Wortes* durchaus übereinstimmen, „alles Handeln und alle Formen des Zusammenlebens und der Kommunikation zu stärken, durch die ein gelingendes Leben für alle Geschöpfe befördert werden kann.“<sup>2127</sup> Doch muss mit Reinhold Niebuhr immer wieder betont werden, dass kein Streben, keine Tugend, keine menschliche Möglichkeit frei ist von der Korruption durch Hochmut, Egoismus und Überhebung, die der Verwirklichung von Gerechtigkeit auch innerhalb demokratischer Strukturen immer entgegenstehen werden.

Reinhold Niebuhrs Projekt einer theologischen Anthropologie erwächst aus der Dringlichkeit der ihm gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen. Es sind sodann auch nicht zufällig die schwierigsten Fragen und die tiefsten Krisenerfahrungen, an denen seine Anthropologie und Ethik ihre größte Kraft entfalten können und entfaltet haben. Als christliche Ressourcen zeigen die theologische Fundierung der Gerechtigkeit sowie die realistische Sicht auf die Grenzen ihrer Verwirklichung gerade in den dunkelsten Stunden ihre gesellschaftliche Relevanz. Am Ende dieser Arbeit ist eines deutlich: Seit frühester Zeit wird Reinhold Niebuhrs Denken von der Frage *Does Civilization Need Religion?* und von der Suche nach christlichen Ressourcen für die moderne Gesellschaft angetrieben. Er findet seine Antwort in einer recht verstandenen theologischen Anthropologie, die im Laufe seines Wirkens der Gestaltung und dem Erhalt demokratischer Gesellschaften dienstbar gemacht wird. Heute mit Niebuhr weiterzudenken hieße für Kirchen, die sich der Demokratie verpflichtet fühlen, sich darum zu bemühen, ihre Ressourcen zu kultivieren und im gesellschaftlichen Diskurs anzubieten. Demo-

<sup>2125</sup> *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz*, Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens (Gemeinsame Texte 19) 2006, 12.

<sup>2126</sup> Vgl. *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz*, Demokratie braucht Tugenden, 12–13.

<sup>2127</sup> *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz*, Demokratie braucht Tugenden, 14.

kratische Gesellschaften wiederum, die sich in der Krise wähnen, täten gut daran, diesen Beitrag zu würdigen und sich zu Nutze zu machen.



## 6 Literaturverzeichnis

- Agar, H./Aydelotte, F./Borgese, G. A./Broch, H./van Brooks, W./Comstock/Ada L./Elliott, W. Y./Fisher, D. C./Gauss, C./Jászai, O./Johnson, A./Kohn, H./Mann, T./Mumford, L./Neilson, W. A./Niebuhr, R./Salvemini, G.*, *The City of Man. A Declaration on World Democracy*, New York 1940.
- Ablstrom, S. E.*, *A Religious History of the American People*, New Haven 1972.
- Ablstrom, S. E.*, Continental Influence on American Christian Thought since World War I, in: *Church History* 27, 3 (1958), 256–272.
- Albrecht, C./Rendtorff, T.* (Hrsg.), *Vermittlungstheologie als Christentumstheorie*, Hannover 2001.
- Albrecht, R.* (Hrsg.), *Paul Tillich: Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik (Gesammelte Werke 10)*, Stuttgart 1968.
- Altner, G.*, Ethik der Ausgrenzung und Ethik der universalen Lebenszusage. Gegensätze zwischen utilitaristischer und theologischer Ethik, in: *Evangelische Theologie* 60, 7 (2000), 94–108.
- Anderson, T. R.*, The Thought of Reinhold Niebuhr and the Twilight of Liberal Modernity in Canada, in: G. A. Gaudin/D. J. Hall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr (1892–1971). A Centenary Appraisal (McGill Studies in Religion 3)*, Atlanta 1994, 7–27.
- Andjelic, M.*, *Christlicher Glaube als prophetische Religion. Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr (Internationale Theologie 3)*, Frankfurt am Main 1998.
- Anselm, R.*, Von der theologischen Legitimation des Staates zur kritischen Solidarität mit der Sphäre des Politischen. Die Zwei-Reiche-Lehre als Argumentationsmodell in der politischen Ethik des 20. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die theologisch-ethische Theoriebildung der Gegenwart, in: T. Unger (Hrsg.), *Was tun? Lutherische Ethik heute (Bekenntnis 38)*, Hannover 2006, 82–102.
- Ansons, G. J.*, *Untersuchung über die Wahrheit bei Reinhold Niebuhr. Beitrag zu seiner Anthropologie (Diss.)*, Hamburg 1964.
- Aubrey, E. E.*, Rez. Emil Brunner, *Man in Revolt*, in: *The Journal of Religion* 20, 3 (1940), 282–285.
- Auden, W. H.*, *The Means of Grace. Rez. The Nature and Destiny of Man, Volume I*, in: *The New Republic* 104, 22 (1941), 765–766.
- Augustinus, A.*, *Vom Gottesstaat (De civitate Dei). Vollständige Ausgabe in einem Band, Buch 1 bis 10, Buch 11 bis 22 (aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme, eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen)*, München 2011.
- Ayers, R. H.*, Methodological, Epistemological and Ontological Motifs in the Thought of Reinhold Niebuhr, in: *Modern Theology* 7, 2 (1991), 153–173.
- Babrampour, T.*, What did Americans Know about the Holocaust?, <https://www.washingtonpost.com/local/social-issues/what-did-americans->

- know-as-the-holocaust-unfolded-quite-a-lot-it-turns-out/2016/04/12/ff4f0ec2-fcec-11e5-9140-e61d062438bb\_story.html, <31.08.2018>.
- Baillie, J.*, Brief an Ursula Niebuhr, 22. März 1937, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 46.
- Bak, H.*, Art. Lost Generation, in: S. J. Bronner (Hrsg.), *Encyclopedia of American Studies* 2008–.
- Barbour, J. D.*, Niebuhr Versus Niebuhr. The Tragic Nature of History, in: *The Christian Century* 101, 36 (1984), 1096–1099.
- Barnes, H. E.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Reflections on the End of an Era, in: *American Journal of Sociology* 40, 3 (1934), 403–404.
- Barth, K.*, Brief an Prof. Hromadka in Prag Bergli-Oberrieden (Kt. Zürich), 19. September 1938, in: Ders., *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zürich 1945, 58–59.
- Barth, K.*, Continental vs. Anglo-Saxon Theology. A Preliminary Reply to Reinhold Niebuhr, in: *The Christian Century* 66, 7 (1949), 201–204.
- Barth, K.*, *Der Römerbrief. (Zweite Fassung) 1922* (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 2010.
- Barth, K.*, *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zürich 1945.
- Barth, K.*, *The Word of God and the Word of Man* (translated with a new Foreword by Douglas Horton), Gloucester, Massachusetts 1978.
- Barth, K./Brunner, E.*, *Briefwechsel 1916–1966* (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 2000.
- Barth, U.*, Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde, in: K. D. Hildemann (Hrsg.), *Die Zukunft des Sozialen. Solidarität im Wettbewerb*, Leipzig 2001, 167–190.
- Barton, B.*, *The Man Nobody Knows. A Discovery of the Real Jesus*, Indianapolis 1925.
- Beck, S./Knecht, M.*, Jenseits des Dualismus von Wandel und Persistenz? Krisenbegriffe der Sozial- und Kulturanthropologie, in: T. Mergel (Hrsg.), *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen* (EBL-Schweitzer 21), Frankfurt am Main 2012, 59–76.
- Beckley, H.*, *Passion For Justice. Retrieving the Legacies of Walter Rauschenbusch, John A. Ryan, and Reinhold Niebuhr*, Louisville, Kentucky 1992.
- Bedford-Strohm, H.*, Public Theology and Political Ethics, in: *International Journal of Public Theology* 6 (2012), 273–291.
- Bedford-Strohm, H./Höhne, F./Reitmeier, T.* (Hrsg.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference*, 23.–26.06.2011 (*Theologie in der Öffentlichkeit* 4), Berlin 2013.
- Beinart, P.*, Wiedergeburt des Liberalismus, in: *Die Zeit*, 28. September 2006, 54.
- Bell, B. I.*, Is Modern Religion Modern? Rez. Reinhold Niebuhr, Does Civilization Need Religion?, in: *The Saturday Review of Literature* 5 (1928), 164.

- Bell, D.*, Introduction. Under an Empty Sky – Realism and Political Theory, in: Ders. (Hrsg.), *Political Thought and International Relations. Variations on a Realist Theme*, Oxford 2009, 1–25.
- Bell, D.* (Hrsg.), *Political Thought and International Relations. Variations on a Realist Theme*, Oxford 2009.
- Bellah, R. N./Madsen, R./Sullivan, W. M./Swidler, A./Tipton, S. M.*, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life (Updated Edition With a New Introduction)*, Berkeley 1996.
- Bellah, R. N./Madsen, R./Sullivan, W. M./Swidler, A./Tipton, S. M.*, *The Good Society*, New York 1992.
- Benard, E. D.*, Reinhold Niebuhr and the Catholic Church. Part II: The "Intolerance" of Catholicism, in: *American Ecclesiastical Review* 111, 6 (1944), 401–418.
- Benk, A.*, Es wird der Mensch, wie er sich sieht. Koinzidenzen philosophischer und theologischer Anthropologie, in: *Orientierung* 72, 13/14 (2008), 153–159.
- Bennett, J. C.*, After Liberalism – What?, in: *The Christian Century* 50 (1933), 1403–1406.
- Bennett, J. C.*, *Christian Realism*, New York 1947.
- Bennett, J. C.*, Christianity and Democracy, in: *Christendom* 5 (1940), 162–171.
- Bennett, J. C.*, Reinhold Niebuhr's Contribution to Christian Social Ethics, in: H. R. Landon (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time. Essays in Tribute by Paul Tillich, John C. Bennett, Hans J. Morgenthau, Eugene*, Oregon 2001, 55–79.
- Bennett, J. C.*, Reinhold Niebuhr's Social Ethics, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought (The Library of Living Theology 11)*, New York 1961, 45–77.
- Bennett, J. C.*, *The Relevance of the Ethic of Jesus for Contemporary Life*, 1934 (Manuskript), The Burke Library Archives at Union Theological Seminary in the City of New York, Theological Discussion Group Papers, Box 1, Folder 2, 1–6.
- Bennett, J. C.*, The Social Gospel Today, in: R. C. White, Jr./C. H. Hopkins (Hrsg.), *The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America*, Philadelphia 1976, 285–295.
- Bennett, J. C.*, The Spiritual Basis of Democracy, in: *Advance* 135, 5 (1943), 194–195.
- Berdiajev, N.*, *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik (Deutsch von J. Schor) (Reihe religiöser Russen 2)*, Bern 1935.
- Berdyaev, N.*, Christian Optimism and Pessimism, in: *Christendom* 1, 3 (1936), 417–427.
- Bez̃, H. D./Browning, D. S./Janowski, B./Jüngel, E.* (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1998–2007.

- Bewkes, E. G./Bixler, J. S./Calhoun, R. L./Ferm, V./Hartsborne, H./Krusé, C./Niebuhr, H. R./Niebuhr, R./Northrop, F. S. C./Robinson, D. S./Thomas, G. F.* (Hrsg.), *The Nature of Religious Experience*, New York 1937.
- Bingham, J.*, *Courage to Change. An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr*, New York 1961.
- Bixler, J. S.*, A Sketch of Barthian Theology. Rez. Emil Brunner, Gott und Mensch, in: *The Journal of Religion* 11, 2 (1931), 287.
- Bixler, J. S.*, Emil Brunner as a Representative of the Theology of Crisis, in: *The Journal of Religion* 9, 3 (1929), 446–459.
- Bixler, J. S.*, Rez. Emil Brunner, God and Man; Harald Eklund, Theologie der Entscheidung, in: *The Journal of Religion* 17, 3 (1937), 305–306.
- Bluett, J., S. J./Ryan, E. A., S. J.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* Volume I–II, in: *Theological Studies* 5, 1 (1944), 76–85.
- Boehm, L. K.*, Women, Impact of the Great Depression on, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 2: L–Z*, New York 2004, 1050–1055.
- Bollenbeck, G.*, Art. Zivilisation, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel 1971–2007, 1365–1379.
- Bouchard, L. D.*, *Tragic Method and Tragic Theology. Evil in Contemporary Drama and Religious Thought*, University Park 1989.
- Bourke, P. F.*, The Social Critics and the End of American Innocence. 1907–1921, in: *Journal of American Studies* 3, 1 (1969), 57–72.
- Bower, W. C.*, A Symposium on Reinhold Niebuhr's *The Nature and Destiny of Man*, in: *Christendom* 6, 4 (1941), 580–582.
- Brandon, H.*, A Christian View of the Future. a conversation with Reinhold Niebuhr, in: *Harper's Magazine* 221, 1327 (1960), 71–77.
- Brandt, W.*, Englische Übersetzung der Rede anlässlich der Verleihung des Reinhold Niebuhr Award, 26. September 1972, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 69.
- Brauer, J. C.* (Hrsg.), *Paul Tillich: My Travel Diary 1936. Between Two Worlds*, New York 1970.
- Breitenberg, H. E., Jr.*, To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up?, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 23, 2 (2003), 55–96.
- Brinkley, A.*, *The End of Reform. New Deal Liberalism in Recession and War*, New York 1995.
- Bronner, S. J.* (Hrsg.), *Encyclopedia of American Studies* 2008–.
- Brooks, D.*, A Man On a Gray Horse, in: *The Atlantic* 290, 2 (2002), 24–25.
- Brooks, D.*, Obama, Gospel and Verse, in: *The New York Times*, 26. April 2007, A25.
- Brown, C. C.* (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992.

- Brown, C. C.*, Niebuhr and His Age. Reinhold Niebuhr's Prophetic Role and Legacy, Harrisburg, Pennsylvania 2002.
- Brown, R. M.*, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses, New Haven 1986, xi–xxiv.
- Brown, R. M.* (Hrsg.), The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses, New Haven 1986.
- Brown, W. A.*, Pathways to Certainty, New York 1930.
- Brunn, F. M./Dietz, A./Polke, C./Rolf, S./Siebert, A.* (Hrsg.), Theologie und Menschenbild. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch (Festgabe für Wilfried Härle zum 65. Geburtstag) (Marburger theologische Studien 100), Leipzig 2007.
- Brunner, E.*, Brief an Karl Barth, [ohne Ort und Datum; vor dem 6.6.1948], in: Barth K./Brunner E., Briefwechsel 1916–1966 (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 2000, 347–357.
- Brunner, E.*, Brief an Olive Dutcher, 11. Oktober 1928, The Burke Library Archives at Union Theological Seminary in the City of New York, Heinrich Emil Brunner Papers, Box 1, Folder 18.
- Brunner, E.*, Brief an Olive Dutcher, 10. Oktober 1928, The Burke Library Archives at Union Theological Seminary in the City of New York, Heinrich Emil Brunner Papers, Box 1, Folder 17.
- Brunner, E.*, Christianity and Civilisation. Gifford Lectures Delivered at the University of St. Andrews 1947, London 1948.
- Brunner, E.*, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Zürich 1939.
- Brunner, E.*, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Zürich 1965.
- Brunner, E.*, God and Man – Four Essays on the Nature of Personality (translated with an introduction by David Cairns), London 1936.
- Brunner, E.*, Justice and the Social Order (translated by Mary Hottinger), New York 1945.
- Brunner, E.*, Man in Revolt. A Christian Anthropology (translated by Olive Wyon), New York 1939.
- Brunner, E.*, Reply to Interpretation and Criticism, in: C. W. Kegley (Hrsg.), The Theology of Emil Brunner (The Library of Living Theology 3), New York 1962, 325–352.
- Brunner, E.*, Revelation and Reason. The Christian Doctrine of Faith and Knowledge (translated by Olive Wyon), Philadelphia 1946.
- Brunner, E.*, Some Remarks on Reinhold Niebuhr's Work as a Christian Thinker, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 27–33.
- Brunner, E.*, The Divine Imperative. A Study in Christian Ethics (translated by Olive Wyon), New York 1937.

- Brunner, E.*, *The Divine-Human Encounter* (translated by Amandus W. Loos), Philadelphia 1943.
- Brunner, E.*, *The Mediator. A Study of the Central Doctrine of the Christian Faith* (translated by Olive Wyon), New York 1934.
- Brunner, E.*, *The Philosophy of Religion from the Standpoint of Protestant Theology* (translated by A. J. D. Farrer and Bertram Lee Woolf), New York 1937.
- Brunner, E.*, *The Theology of Crisis*, New York 1929.
- Brunner, E.*, *The Word and the World*, London 1931.
- Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R.* (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Studienausgabe), Stuttgart 2004.
- Buehrer, E.*, *The Mythology of Theology. Rez. Reinhold Niebuhr, Beyond Tragedy*, in: *The Christian Century* 55, 9 (1938), 277–278.
- Buenker, J. D./Burnham, J. C./Crunden, R. M.*, Introduction, in: Dies. (Hrsg.), *Progressivism*, Cambridge, Massachusetts 1977, iv–viii.
- Buenker, J. D./Burnham, J. C./Crunden, R. M.* (Hrsg.), *Progressivism*, Cambridge, Massachusetts 1977.
- Bundesverfassungsgericht*, Pressemitteilung Nr. 4/2017 vom 17. Januar 2017, <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2017/bvg17-004.html>, <31.08.2018>.
- Burk, J. K.*, *Moral Law, Privative Evil and Christian Realism. Reconsidering Milbank's 'The Poverty of Niebuhrism'*, in: *Studies in Christian Ethics* 22, 2 (2009), 211–228.
- Burke, D.*, *Obama Evokes Niebuhr, Black Church*, in: *The Christian Century* 128, 3 (2011), 14–15.
- Burnham, J.*, *Religion and Pessimism. Rez. Reinhold Niebuhr, Reflections on the End of an Era*, in: *The Nation* 139, 3601 (1934), 50–51.
- Burnham, J. C.*, Essay 1, in: J. D. Buenker/J. C. Burnham/R. M. Crunden (Hrsg.), *Progressivism*, Cambridge, Massachusetts 1977, 3–29.
- Burstin, B. S.*, Art. *Anti-Semitism*, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 1: A–K*, New York 2004, 53–56.
- Bush, R. K.*, *Theological Table Talk. Reinhold Niebuhr and the Evening News*, in: *Theology Today* 50, 4 (1994), 586–592.
- Calamur, K.*, *A Short History of 'America First'*, <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/01/trump-america-first/514037/>, <31.08.2018>.
- Calboun, R. L.*, *Plato as Religious Realist*, in: D. C. Macintosh (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 195–251.
- Calboun, R. L.*, *Rez. Reinhold Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, Volume I*, in: *The Journal of Religion* 21, 4 (1941), 473–480.
- Carnahan, K.*, *Reinhold Niebuhr and Paul Ramsey. Idealist and Pragmatic Christians on Politics, Philosophy, Religion, and War*, Lanham, Maryland 2010.

- Carnahan, K. M.*, (Mis)Reading Niebuhr's Ethics of War, <http://www.politicaltheology.com/blog/misreading-niebuhrs-ethics-of-war/>, <31.08.2018>.
- Carnahan, K. M.*, Recent Work on Reinhold Niebuhr, in: *Religion Compass* 5, 8 (2011), 365–375.
- Carter, P. A.*, *The Decline and Revival of the Social Gospel. Social and Political Liberalism in American Protestant Churches, 1920–1940*, Ithaca, New York 1956.
- Case, S. J.*, Religion and Social Morals. Rez. Reinhold Niebuhr, *The Contribution of Religion to Social Work*; Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, in: *The Journal of Religion* 13, 3 (1933), 359–361.
- Chrystal, W. G.*, *A Father's Mantle. The Legacy of Gustav Niebuhr* (Foreword by Richard R. Niebuhr), New York 1982.
- Chrystal, W. G.*, Samuel D. Press: Teacher of the Niebuhrs, in: *Church History* 53, 4 (1984), 504–521.
- Chrystal, W. G.* (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977.
- Claussen, J. H.*, *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie* (Beiträge zur historischen Theologie 99), Tübingen 1997.
- Clayton, J.* (Hrsg.), *Paul Tillich: Writings in the Philosophy of Religion – Religionsphilosophische Schriften* (Main Works/Hauptwerke 4), Berlin 1987.
- Cochrane, C. N.*, *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action From Augustus to Augustine*, New York 1957.
- Coe, G. A./Niebuhr, R.*, Coe vs. Niebuhr, in: *The Christian Century* 50, 11 (1933), 362–364.
- Coffman, E. J.*, *The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline*, Oxford 2013.
- Cogley, J.*, An Interview with Reinhold Niebuhr, in: *McCall's* 93, 5 (1966), 90–91; 166–171.
- Cole, S. G.*, Our Contemporary Religious Situation. Rez. Paul Tillich, *The Religious Situation*, in: *The Journal of Religion* 13, 3 (1933), 348–349.
- Cone, J. H.*, *The Cross and the Lynching Tree*, Maryknoll 2011.
- Craig, C.*, *Glimmer of a New Leviathan. Total War in the Realism of Niebuhr*, Morgenthau, and Waltz, New York 2003.
- Crouter, R.*, Reinhold Niebuhr (1892–1971) und H. Richard Niebuhr (1894–1962), in: F. W. Graf (Hrsg.), *Klassiker der Theologie. Bd. 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner* (Beck'sche Reihe 1631), München 2005, 258–288.
- Crouter, R.*, Reinhold Niebuhr as Christian Apologist. More than a Footnote to Schleiermacher, in: M. Pietsch/G. Meckenstock (Hrsg.), *Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag* (Theologische Bibliothek Töpelmann 164), Berlin 2013, 455–477.

- Crouter, R.*, Reinhold Niebuhr on Politics, Religion, and Christian Faith, New York 2010.
- D'Torio, P.* (Hrsg.), Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (Digitale Fassung der Kritischen Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967–), <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> 2009–.
- Dackson, W.*, Reinhold Niebuhr's 'Outsider Ecclesiology', in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power, Oxford 2010, 87–101.
- Dalferth, I. U.*, Die Selbstverkleinerung des Menschen, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 105 (2008), 94–123.
- Dalferth, I. U.*, Homo definiri nequit, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 76, 2 (1979), 191–224.
- Danz, C./Schüßler, W.* (Hrsg.), Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext, Berlin 2015.
- Danz, C./Schüßler, W.*, Die Macht des Mythos. Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext, Berlin 2015, 1–9.
- Davis, E.*, A Herald of the New Barbarism. Rez. Reinhold Niebuhr, Reflections on the End of an Era, in: The Saturday Review of Literature 10, 34 (1934), 533; 535.
- Davis, J.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, in: Annals of the American Academy of Political and Social Science 166 (1933), 231.
- Decker, F.*, Sinkende Wahlbeteiligung. Interpretationen und mögliche Gegenmaßnahmen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 66 (2016), 30–35.
- Deneen, P. J.*, Democratic Faith, Princeton 2005.
- Dewey, J.*, A Critique of American Civilization, in: The World Tomorrow 11, 10 (1928), 391–395.
- Dewey, J.*, Intelligence and Power, in: The New Republic 78, 1012 (1934), 306–307.
- Dickson, Neil T. R.*, Macintosh, Douglas Clyde, in: H. D. Betz u. a. (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, Tübingen 1998–2007, 644–645.
- Dietz, A.*, Was Sozialethiker heute von Niebuhr lernen können. Am Beispiel der „Hartz IV“-Diskussion dargestellt, in: D. Schössler/M. Plathow (Hrsg.), Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs (Transatlantische Beziehungen), Wiesbaden 2013, 147–166.
- Diggins, J. P.*, Why Niebuhr now?, Chicago 2011.
- DiJoseph, J.*, American Noble Cause Corruption, the Banality of Evil, and the Threat to American Democracy, 1950–2008, Lanham, Maryland 2010.
- Diner, S. J.*, A Very Different Age. Americans of the Progressive Era, New York 1998.

- Dix, S., Miguel de Unamuno und Antero de Quental. Iberische Religionskritik, einbrechende Moderne und die Tragik des Verlustes, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 59, 4 (2007), 311–330.
- Dixie, Q. H./Eisenstadt, P. R., *Visions of a Better World. Howard Thurman's Pilgrimage to India and the Origins of African American Nonviolence*, Boston 2011.
- Doblmeier, M., *An American Conscience. The Reinhold Niebuhr Story* 2017.
- Dockeborn, K., „Angelsächsische“ und „kontinentale“ Theologie, in: *Evangelische Theologie* 8, 11 (1948), 501–515.
- Doenecke, J. D., Art. Isolationism, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 1: A–K*, New York 2004, 521–523.
- Dorrien, G., *Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice (The Columbia Series in Religion and Politics)*, New York 2010.
- Dorrien, G., *Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950. The Making of American Liberal Theology Bd. 2*, Louisville, Kentucky 2003.
- Dorrien, G., *Imagining Empirical Theology: D. C. Macintosh, Epistemological Realism, and the Chicago School of Naturalistic Empiricism*, in: *American Journal of Theology & Philosophy* 24, 2 (2003), 129–150.
- Dorrien, G., *Imagining Progressive Religion, 1805–1900. The Making of American Liberal Theology Bd. 1*, Louisville, Kentucky 2001.
- Dorrien, G., *Kingdom Coming. Rauschenbusch's Christianity and the Social Crisis*, in: *The Christian Century* 124, 24 (2007), 27–29.
- Dorrien, G., *Social Ethics in the Making. Interpreting an American Tradition*, Chichester 2011.
- Dorrien, G., *The New Abolition. W. E. B. Du Bois and the Black Social Gospel*, New Haven 2015.
- Dorrien, G., *The Obama Question. A Progressive Perspective*, Lanham, Maryland 2012.
- Dorrien, G., *The Remaking of Evangelical Theology*, Louisville, Kentucky 1998.
- Dorrien, G. J., *Soul in Society. The Making and Renewal of Social Christianity*, Minneapolis 1995.
- Douglas, M., *Experience and Relevance. Continuing to Learn From Niebuhr and Saiving*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 28, 1 (2012), 102–108.
- Douglas, M., *Reinhold Niebuhr's Two Pragmatisms*, in: *American Journal of Theology and Philosophy* 22, 3 (2001), 221–240.
- Douglas, M./Hinson-Hasty, E., *Revisiting Valerie Saiving's Challenge to Reinhold Niebuhr Honoring Fifty Years of Reflection on „The Human Situation: A Feminine View“*. Introduction and Overview, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 28, 1 (2012), 75–78.
- Douglas, M. A., *Warp and Woof. The Role of Pragmatism in the Christian Ethics of Joseph Fletcher, Reinhold Niebuhr, and Robert Johann (Diss.)*, Charlottesville, Virginia 2000.

- Edwards, M. T.*, The Right of the Protestant Left. God's Totalitarianism, Basings-  
toke 2012.
- Elie, P.*, A Man for All Reasons, in: *The Atlantic* 300, 4 (2007), 82–96.
- Elling, E.*, Art. Pragmatismus, Pragmatizismus, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gab-  
riel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1971–2007,  
1244–1249.
- Ellwood, C. A.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, in: *Ameri-  
can Journal of Sociology* 39, 2 (1933), 271–272.
- Elsbstein, J. B.*, Foreword, in: E. Patterson (Hrsg.), *The Christian Realists. Reasses-  
sing the Contributions of Niebuhr and his Contemporaries*, Lanham 2003, v–  
vii.
- Elsbstein, J. B.*, Niebuhr's ‚Nature of Man‘ and Christian Realism, in: R. Harries/S.  
Platten (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*,  
Oxford 2010, 42–57.
- Enss, G. H.*, Rez. Emil Brunner, The Theology of Crisis, in: *The Mennonite  
Quarterly Review* 4, 1 (1930), 77–81.
- Erwin, S. R.*, The Theological Vision of Niebuhr's Irony of American History. In  
the Battle and Above It, Oxford 2013.
- Eitzelmüller, G.*, Der kranke Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Die  
Herausforderung der Theologie durch die anthropologische Medizin Viktor  
von Weizsäcker, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 53 (2009), 163–176.
- Evans, C. H.*, Introduction. Historical Integrity and Theological Recovery: A Rein-  
troduction to the Social Gospel, in: Ders. (Hrsg.), *The Social Gospel Today*,  
Louisville, Kentucky 2001, 1–13.
- Evans, C. H.* (Hrsg.), *The Social Gospel Today*, Louisville, Kentucky 2001.
- Fackre, G.*, Was Reinhold Niebuhr a Christian?, in: *First Things* 126, October  
(2002), 25–27.
- Fecher, C. A.*, Mencken, H. L., in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the  
Great Depression. Volume 2: L–Z*, New York 2004, 611–612.
- Feenstra, R.*, Reassessing the Thought of Reinhold Niebuhr, in: *Calvin Theological  
Journal* 23, 2 (1988), 142–160.
- Feldman, E.*, Niebuhr and the Jews, in: *Jewish Social Studies* 46, 3/4 (1984), 293–  
302.
- Ferm, V.*, Rez. Emil Brunner, The Theology of Crisis, in: *International Journal of  
Ethics* 41, 1 (1930), 120–122.
- Filene, P. G.*, An Obituary for „The Progressive Movement“, in: *American  
Quarterly* 22, 1 (1970), 20–34.
- Fisch, J.*, Art. Zivilisation, Kultur, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.),  
*Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen  
Sprache in Deutschland*, Studienausgabe, Bd. 7, Stuttgart 2004, 679–774.
- Fischer, H.* (Hrsg.), *Anthropologie als Thema der Theologie*, Göttingen 1978.

- Fischer, H.*, Zur Einführung. Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie, in: Ders. (Hrsg.), *Anthropologie als Thema der Theologie*, Göttingen 1978, 11–19.
- Fosdick, H. E.*, *Adventurous Religion and Other Essays*, New York 1926.
- Fosdick, H. E.*, Shall the Fundamentalists Win?, in: *The Christian Century* 39, 23 (1922), 713–717.
- Fox, R. W.*, *Reinhold Niebuhr. A Biography (With a New Introduction and Afterword)*, Ithaca, New York 1996.
- Fox, R. W.*, Reinhold Niebuhr – The Living of Christian Realism, in: R. Harries (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time*, London 1986, 9–23.
- Frey, C.*, Advokat des Individuums. Zum hundersten Geburtstag Reinhold Niebuhrs, in: *Evangelische Kommentare* 25, 7 (1992), 410–411.
- Frey, C.*, *Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung*, Stuttgart 1979.
- Fukuyama, F.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, in: *Foreign Affairs* 76, 5 (1997), 215.
- Gaiser, W./Gille, M./Rijke, J. de.*, Einstellungen junger Menschen zur Demokratie. Politikverdrossenheit oder politische Kritik?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66 (2016), 36–41.
- Garvie, A. E.*, Rez. Emil Brunner, The Christian Understanding of Man, in: *Philosophy* 13, 51 (1938), 359–360.
- Gaston, K. H.*, „A Bad Kind of Magic“. The Niebuhr Brothers on „Utilitarian Christianity“ and the Defense of Democracy, in: *Harvard Theological Review* 107, 1 (2014), 1–30.
- Gaudin, G. A./Hall, D. J.* (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr (1892–1971). A Centenary Appraisal (McGill Studies in Religion 3)*, Atlanta 1994.
- Gaustad, E. S.*, The Pulpit and the Pews, in: W. R. Hutchison (Hrsg.), *Between the Times. The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900–1960 (Cambridge Studies in Religion and American Public Life)*, Cambridge 1990, 21–47.
- Gautier, D.*, Reinhold Niebuhrs Christlicher Realismus, das Social Gospel und die Realität des Rassismus, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 18 (2013), 168–180.
- Gautier, D.*, Weshalb die Kirche (k)eine Pazifistin ist: Reinhold Niebuhrs Christlicher Realismus und John Howard Yoders Politik Jesu, in: J. Rahner/A. Strübind (Hrsg.), *Begegnungen – Entgegnungen. Beiträge zur modernen Gottesfrage, kontextuellen Theologie und Ökumene, Festgabe für Ulrike Link-Wieczorek zum 60. Geburtstag (Beihefte zur ökumenischen Rundschau 102)*, Leipzig 2015, 56–69.
- Gehlen, A.*, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (mit einer Einführung von Karl-Siegbert Rehberg)*, Wiebelsheim <sup>15</sup>2009.

- Gentry, C. E.*, Feminist Christian Realism, in: *International Feminist Journal of Politics* (2015), 1–19.
- Gerber, L. G.*, Art. Fair Labor Standards Act, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 1: A–K, New York 2004, 309–310.
- Gereby, G.*, Political Theology versus Theological Politics. Erik Peterson and Carl Schmitt, in: *New German Critique* 35, 105 (2008), 7–33.
- Giesen, B.*, Kassandras Melancholie und die Konstruktion von Gemeinschaftlichkeit, in: T. Mergel (Hrsg.), *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen* (EBL-Schweitzer 21), Frankfurt am Main 2012, 331–347.
- Gilkey, L.*, *On Niebuhr. A Theological Study*, Chicago 2002.
- Gilkey, L.*, Society and Politics in the Early Niebuhr, in: *Political Theology* 5, 4 (2004), 467–473.
- Goeze, A./Strobel, K.*, Krisenrhetorik, in: G. Ueding (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 10, Darmstadt 2012, 511–530.
- Gogarten, F.*, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Jena 1932.
- Gordon, K.*, The Twilight of this Age. Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *The World Tomorrow* 17, 5 (1934), 115–117.
- Gould, L. L.*, *America in the Progressive Era, 1890–1914* (Seminar Studies in History), Harlow 2001.
- Gräß, W.*, Art. Sünde VIII. Praktisch-Theologisch, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, Berlin 1976–2004, 436–442.
- Gräß, W.*, Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde, in: *Pastoraltheologie* 97 (2008), 238–253.
- Graf, F. W.*, Christen im demokratischen Verfassungsstaat, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 14 (2009), 15–20.
- Graf, F. W.*, Ernst Troeltsch (1865–1923), in: Ders. (Hrsg.), *Klassiker der Theologie*. Bd. 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner (Beck'sche Reihe 1631), München 2005, 171–189.
- Graf, F. W.* (Hrsg.), *Klassiker der Theologie*. Bd. 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner (Beck'sche Reihe 1631), München 2005.
- Grave, C.*, Art. Bestimmung des Menschen, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971–2007, 857–859.
- Griffin, C. M.*, L. T. Hobhouse and the Idea of Harmony, in: *Journal of the History of Ideas* 35, 4 (1974), 647–661.
- Grossmann, R./Pabst, W./Schramm, E.* (Hrsg.), *Der Vergleich. Literatur- und Sprachwissenschaftliche Interpretationen* (Festgabe für Hellmuth Petriconi zum 1. April 1955) (Hamburger Romanistische Studien), Hamburg 1955.
- Guerard, A.*, Good and Evil, Here and Now. Rez. Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, in: *The Nation* 159, 24 (1944), 720–722.

- Gustafson, J.*, Theology in the Service of Ethics: An Interpretation of Reinhold Niebuhr's Theological Ethics, in: R. Harries (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time*, London 1986, 24–45.
- Haas, M. L.*, Reinhold Niebuhr's „Christian Pragmatism“. A Principled Alternative to Consequentialism, in: *The Review of Politics* 61, 4 (1999), 605–636.
- Habermas, J.*, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: W. Welsch (Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Berlin 1994, 177–192.
- Halliwel, M.*, *The Constant Dialogue. Reinhold Niebuhr and American Intellectual Culture (American Intellectual Culture)*, Lanham, Maryland 2005.
- Halliwel, M./Rasmussen, J. D. S.* (Hrsg.), *William James and the Transatlantic Conversation. Pragmatism, Pluralism, and Philosophy of Religion*, Oxford 2014.
- Hallowell, J. H.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, in: *The American Political Science Review* 39, 3 (1945), 579–581.
- Hamilton, K.*, *The Doctrine of Humanity in the Theology of Reinhold Niebuhr (Editions SR 35)*, Waterloo, Ontario 2013.
- Hammar, G.*, *Christian Realism in Contemporary American Theology. A Study of Reinhold Niebuhr, W. M. Horton, and H. P. van Dusen (Preceded by a General and Historical Survey)*, Uppsala 1940.
- Handy, R. T.*, *A History of Union Theological Seminary in New York*, New York 1987.
- Handy, R. T.*, The American Religious Depression, 1925–1935, in: *Church History* 29, 1 (1960), 3–16.
- Hankins, F. H.*, The Current Outlook in Morals and Religion, in: *Social Forces* 8, 1 (1929), 141–148.
- Harkness, G.*, What Strategy Should the Church Adopt with Reference to Democracy?, 1937 (Manuskript), The Burke Library Archives at Union Theological Seminary in the City of New York, Theological Discussion Group Papers, Box 1, Folder 8, 1–12.
- Harkness, G./Thomas, G. F./Calboun, R. L./Adams, J. L./Bower, W. C.*, A Symposium on Reinhold Niebuhr's *Nature and Destiny of Man*, in: *Christendom* 6, 4 (1941), 567–582.
- Härle, W.*, *Ethik*, Berlin 2011.
- Harries, R.*, Introduction, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*, Oxford 2010, 1–5.
- Harries, R.* (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time*, London 1986.
- Harries, R.*, Re-Review: Reinhold Niebuhr's *Moral Man and Immoral Society*, in: *Modern Churchman* 25, 1 (1982), 53–57.
- Harries, R./Platten, S.* (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*, Oxford 2010.

- Hauerwas, S.*, *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology, Being the Gifford Lectures Delivered at the University of St. Andrews in 2001 (With a New Afterword)*, Grand Rapids, Michigan 2013.
- Heimann, E.*, Niebuhr's Pragmatic Conservatism, in: *Union Seminary Quarterly Review* 11, 4 (1956), 7–11.
- Heimann, E.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, in: *Christianity and Society* 10, 1 (1944), 44–47.
- Helt, J. C.*, *Lydia Hosto Niebuhr. Evangelical Matriarch (Diss.)*, Evanston, Illinois 1994.
- Henry, S.*, *Meeting of Minds: Gandhi, Buber, Einstein, Niebuhr and Bonhoeffer*, Bangalore 2010.
- Herberg, W.*, Christian Apologist to the Secular World, in: *Union Seminary Quarterly Review* 11, 4 (1956), 11–16.
- Herder, J. G.*, *Frühe Schriften 1764–1772 (Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden 1)*, Frankfurt am Main 1985.
- Herder, J. G.*, Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann, in: *Ders., Frühe Schriften 1764–1772 (Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden 1)*, Frankfurt am Main 1985, 101–134.
- Heschel, A. J.*, A Last Farewell, in: *Conservative Judaism* 25, 4 (1971), 62–63.
- Hildemann, K. D.* (Hrsg.), *Die Zukunft des Sozialen. Solidarität im Wettbewerb*, Leipzig 2001.
- Hobhouse, L. T.*, *The Rational Good*, New York 1921.
- Hodgson, L.*, Rez. Emil Brunner, *Man in Revolt*, in: *The Journal of Theological Studies* 41, 162 (1940), 214–216.
- Hofheinz, M.*, Platzanweisung: Reinhold Niebuhrs Umgang mit dem Friedenszeugnis der Historischen Friedenskirchen, in: *M. Hofheinz/G. Plasger (Hrsg.), Ernstfall Frieden. Biblisch-theologische Perspektiven*, Wuppertal 2002, 117–141.
- Hofheinz, M./Plasger, G.* (Hrsg.), *Ernstfall Frieden. Biblisch-theologische Perspektiven*, Wuppertal 2002.
- Hofmann, H.*, Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 4), Zürich 1954.
- Höhne, F.*, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (Öffentliche Theologie 31)*, Leipzig 2015.
- Holder, R. W./Josephson, P. B.*, Obama, Romney, and Christian Realism, in: *Society* 49, 5 (2012), 439–443.
- Holder, R. W./Josephson, P. B.*, Obama's Niebuhr Problem, in: *Church History* 82, 3 (2013), 678–687.
- Holder, R. W./Josephson, P. B.*, *The Irony of Barack Obama. Barack Obama, Reinhold Niebuhr, and the Problem of Christian Statecraft*, Farnham 2012.

- Hollowell, A. E./Burk, J. K.*, Paul Ramsey and Reinhold Niebuhr on a Public Theology of Tragedy and the Problem of Dirty Hands, in: *International Journal of Public Theology* 5 (2011), 458–475.
- Holman, C. T.*, Can Religion Regenerate Western Civilization? Rez. Reinhold Niebuhr, Does Civilization Need Religion?, in: *The Journal of Religion* 8, 4 (1928), 651–654.
- Homrighausen, E. G.*, Barth and the American Theological Scene, in: *Union Seminary Review* 46 (1935), 283–301.
- Homrighausen, E. G.*, Barthianism and the Kingdom, in: *The Christian Century* (1931), 922–924.
- Homrighausen, E. G.*, *Christianity in America. A Crisis*, New York 1936.
- Homrighausen, E. G.*, Inspired by Niebuhr's Book. Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, in: *The World Tomorrow* 16, 5 (1933), 118.
- Homrighausen, E. G.*, Rez. Emil Brunner, *The Divine-Human Encounter*, in: *Theology Today* 1, 1 (1944), 135–137.
- Hook, S.*, Prophet of Man's Glory and Tragedy, in: *The New York Times Book Review*, 29. Januar 1956, 6–7; 22.
- Hook, S.*, Social Change and Original Sin. Answer to Niebuhr, in: *The New Leader* 24, 43 (1941), 7–8.
- Hoopes, J.*, *Community Denied. The Wrong Turn of Pragmatic Liberalism*, Ithaca, New York 1998.
- Horton, D.*, Foreword, in: Barth K., *The Word of God and the Word of Man*, translated with a new Foreword by Douglas Horton, Gloucester, Massachusetts 1978, 1–6.
- Horton, D.*, God Lets Loose Karl Barth, in: *The Christian Century* 45 (1928), 204–207.
- Horton, W. M.*, Authority Without Infallibility, in: D. C. Macintosh (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 277–304.
- Horton, W. M.*, Between Liberalism and the New Orthodoxy, in: *The Christian Century* 56 (1939), 637–640.
- Horton, W. M.*, Niebuhr's Essay on Man. Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, in: *Christendom* 6 (1941), 426–430.
- Horton, W. M.*, *Realistic Theology*, New York 1934.
- Horton, W. M.*, The New Orthodoxy, in: *The American Scholar* 7, 1 (1938), 3–11.
- Hough, L. H.* (Hrsg.), *Whither Christianity?*, New York 1929.
- Hübner, K.*, Art. Mythos I. Philosophisch, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin 1976–2004, 579–608.
- Hufendiek, F.*, Germany, A Difficult Fatherland. Reinhold Niebuhr's German Background, in: G. A. Gaudin/D. J. Hall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr (1892–1971). A Centenary Appraisal (McGill Studies in Religion 3)*, Atlanta 1994, 29–37.

- Hulsether, M.*, Building a Protestant Left. *Christianity and Crisis Magazine*, 1941–1993, Knoxville 1999.
- Hume, T. C.*, Prophet of Disillusion. Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, in: *The Christian Century* 50, 1 (1933), 18–19.
- Hunsinger, G.*, How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology, New York 1993.
- Huntemann, G. H.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Glaube und Geschichte, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 7, 4 (1955), 376–377.
- Hurt, R. D.*, Art. Dust Bowl, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 1: A–K, New York 2004, 249–257.
- Hussain, K.*, Tragedy and History in Reinhold Niebuhr’s Thought, in: *American Journal of Theology & Philosophy* 31, 2 (2010), 147–159.
- Hutchins, R. M.*, What Shall We Defend? We are Losing Our Moral Principles, in: *Vital Speeches of the Day* 6, 18 (1940), 547–549.
- Hutchison, W. R.* (Hrsg.), *Between the Times. The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900–1960* (Cambridge Studies in Religion and American Public Life), Cambridge 1990.
- Hutchison, W. R.*, Preface: From Protestant to Pluralist America, in: Ders. (Hrsg.), *Between the Times. The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900–1960* (Cambridge Studies in Religion and American Public Life), Cambridge 1990, vii–xv.
- Hutchison, W. R.*, Protestantism as Establishment, in: Ders. (Hrsg.), *Between the Times. The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900–1960* (Cambridge Studies in Religion and American Public Life), Cambridge 1990, 3–18.
- Hutchison, W. R.*, *Religious Pluralism in America. The Contentious History of a Founding Ideal*, New Haven 2003.
- Hutchison, W. R.*, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, Oxford 1976.
- Imbriano, G.*, „Krise“ und „Pathogenese“ in Reinhart Kosellecks Diagnose über die moderne Welt, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 2 (2013), 38–48.
- Jacobs, A.*, The Watchmen. What Became of the Christian Intellectuals?, in: *Harper’s Magazine* 333, 1996 (2016), 54–60.
- Jacobson, E.*, Models of Public Theology, in: *International Journal of Public Theology* 6 (2012), 7–22.
- James, W.*, A Pluralistic Universe, in: B. Kuklick (Hrsg.), *William James: Writings 1902–1910* (The Library of America 38), New York 1987, 625–819.
- James, W.*, Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking, in: Ders., *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking, The Meaning of Truth, A Sequel to Pragmatism*, Introduction by A. J. Ayer, Cambridge, Massachusetts 1978, 1–144.

- James, W.*, Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking, The Meaning of Truth, A Sequel to Pragmatism (Introduction by A. J. Ayer), Cambridge, Massachusetts 1978.
- James, W.*, Preface, in: Ders., The Will to Believe. And Other Essays in Popular Philosophy, Cambridge, U.S.A. 1897, vii–xiv.
- James, W.* (Hrsg.), The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, New York 1961.
- James, W.*, The Will to Believe, in: Ders., The Will to Believe. And Other Essays in Popular Philosophy, Cambridge, U.S.A. 1897, 1–31.
- James, W.*, The Will to Believe. And Other Essays in Popular Philosophy, Cambridge, U.S.A. 1897.
- Jeffries, J. W.*, Art. New Deal, Second, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), Encyclopedia of the Great Depression. Volume 2: L–Z, New York 2004, 711–714.
- Jeffries, J. W.*, Art. New Deal, Third, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), Encyclopedia of the Great Depression. Volume 2: L–Z, New York 2004, 714–715.
- Jehle, F.*, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006.
- Johnson, F. E.*, The American Seminar, in: Religious Education 22 (1927), 867–869.
- Johnson, T. H.* (Hrsg.), Men of Tomorrow. Nine Leaders Discuss the Problems of American Youth (Introduction by Allan V. Heely), New York 1942.
- Johnson, W. S.* (Hrsg.), H. R. Niebuhr: Theology, History, and Culture. Major Unpublished Writings (Foreword by Richard R. Niebuhr), New Haven 1996.
- Jörissen, B.*, Anthropologische Hinsichten, pragmatische Absichten. Kants ‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‘ und ihr Bezug zur Anthropologie des Pragmatismus, in: Paragrana 11, 2 (2002), 153–176.
- Judis, J. B.*, Obama, Niebuhr, and U.S. Politics,  
<https://newrepublic.com/article/71872/obama-niebuhr-and-us-politics>,  
<31.08.2018>.
- Jüngel, E.*, Barth-Studien (Ökumenische Theologie 9), Zürich 1982.
- Jüngel, E.*, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen (Beiträge zur evangelischen Theologie 88), München 1980, 290–317.
- Jüngel, E.*, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen (Beiträge zur evangelischen Theologie 88), München 1980.
- Jüngel, E.*, Theologie als „unmögliche Möglichkeit“. Zwischen Overbeck und den beiden Blumhardts, in: Ders., Barth-Studien (Ökumenische Theologie 9), Zürich 1982, 62–83.
- Kahl-Furtmann, G.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Glaube und Geschichte (Faith and History), in: Zeitschrift für philosophische Forschung 9, 1 (1955), 155–160.
- Kant, I.*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Philosophische Bibliothek 490), Hamburg 2003.

- Kaplan, M. M.*, What Is Man? Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I–II, in: *The Reconstructionist* 10, 9 (1944), 9–13.
- Kegley, C. W.* (Hrsg.), *The Theology of Emil Brunner* (The Library of Living Theology 3), New York 1962.
- Kegley, C. W./Bretall, R. W.* (Hrsg.), Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought (The Library of Living Theology 11), New York 1961.
- Kendall, M.*, Ideas. Rez. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, in: *The Commonweal* 17, 25 (1933), 695–696.
- Kennedy, D. M.*, *Freedom from Fear. The American People in Depression and War, 1929–1945* (The Oxford History of the United States 9), New York 2001.
- King, R. H.*, Religion, Sociology, and Psychology. William James and the Re-Enchantment of the World, in: M. Halliwell/J. D. S. Rasmussen (Hrsg.), *William James and the Transatlantic Conversation. Pragmatism, Pluralism, and Philosophy of Religion*, Oxford 2014, 49–64.
- King, W. M.*, An Enthusiasm for Humanity. The Social Emphasis in Religion and its Accomodation in Protestant Theology, in: M. J. Lacey (Hrsg.), *Religion and Twentieth-Century American Intellectual Life* (Woodrow Wilson Center Series), Cambridge 1991, 49–77.
- Kingdon, F.*, A Theology of Disillusion, in: *Religion in Life* 4 (1935), 353–363.
- Klein, R. A.*, Die Inhumanität des Animal Sociale. Vier Thesen zum interdisziplinären Beitrag der theologischen Anthropologie, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51 (2009), 427–444.
- Knapp, F.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *Die Kinder des Lichtes und die Kinder der Finsternis*, in: *Welt und Wort. Literarische Monatsschrift* 3, 4 (1948), 130.
- Knudson, A. C.*, German Fundamentalism, in: *The Christian Century* 45 (1928), 762–765.
- Köhler, H.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *Glaube und Geschichte* (Faith and History), in: *Historische Zeitschrift* 174, 3 (1952), 525–528.
- Koselleck, R.*, Art. Krise, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Studienausgabe, Bd. 3, Stuttgart 2004, 617–650.
- Koselleck, R.*, Art. Krise I, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1971–2007, 1236–1241.
- Koselleck, R.*, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache* (mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt), Frankfurt am Main 2006.
- Koselleck, R.*, Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ‚Krise‘, in: Ders., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt, Frankfurt am Main 2006, 203–217.

- Koselleck, R.*, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main 12013.
- Kroecker, P. T.*, Christian Ethics and Political Economy in North America. A Critical Analysis (McGill-Queen's Studies in the History of Religion 17), Montreal 1995.
- Krüger, G.*, The „Theology of Crisis“. Remarks on a Recent Movement in German Theology, in: The Harvard Theological Review 19, 3 (1926), 227–258.
- Kuhn, H.*, Charity and Contemplation. Comments on Reinhold Niebuhr's Gifford Lectures, Volume Two, in: Philosophy and Phenomenological Research 4, 3 (1944), 420–433.
- Kuklick, B.*, A History of Philosophy in America. 1720–2000, Oxford 2003.
- Kuklick, B.*, John Dewey, American Theology, and Scientific Politics, in: M. J. Lacey (Hrsg.), Religion and Twentieth-Century American Intellectual Life (Woodrow Wilson Center Series), Cambridge 1991, 78–93.
- Kuklick, B.* (Hrsg.), William James: Writings 1902–1910 (The Library of America 38), New York 1987.
- Kyvig, D. E.*, Daily Life in the United States, 1920–1940. How Americans Lived Through the „Roaring Twenties“ and the Great Depression, Chicago 2004.
- Lacey, M. J.* (Hrsg.), Religion and Twentieth-Century American Intellectual Life (Woodrow Wilson Center Series), Cambridge 1991.
- Laidler, H. W.*, A Nine Point Program on Unemployment, in: The Unemployed, 2 (1931), 28.
- Lamberth, D. C.*, A Pluralistic Universe a Century Later. Rationality, Pluralism, and Religion, in: M. Halliwell/J. D. S. Rasmussen (Hrsg.), William James and the Transatlantic Conversation. Pragmatism, Pluralism, and Philosophy of Religion, Oxford 2014, 133–150.
- Landon, H. R.* (Hrsg.), Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time. Essays in Tribute by Paul Tillich, John C. Bennett, Hans J. Morgenthau, Eugene, Oregon 2001.
- Lang, D. G.*, Reinhold Niebuhr on Tragedy, Irony, and Politics (prepared for presentation at the American Political Science Association Annual Meeting Toronto, Canada, September 3-7, 2009), <https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Daniel-Lang.pdf>, <31.08.2018>.
- Lange, D.*, Brief an Reinhold Niebuhr, 18. März 1961, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 8.
- Lange, D.*, Christlicher Glaube und soziale Probleme. Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs, Gütersloh 1964.
- Lange, D.*, Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), Nathan Söderblom: Ausgewählte Werke. Band 1: Offenbarung und Religionen, Göttingen 2011, 9–22.
- Lange, D.*, Ideologie und Toleranz im Denken Reinhold Niebuhrs, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 38, 1 (1994), 4–16.

- Lange, D.* (Hrsg.), Nathan Söderblom: Ausgewählte Werke. Band 1: Offenbarung und Religionen, Göttingen 2011.
- Lange, D.*, Rez. Dieter Splinter, Theologe zwischen den Welten, in: Theologische Literaturzeitung (1999), 1152–1154.
- Laube, M.*, Die Unbegreiflichkeit der Sünde, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 49 (2007), 1–23.
- Lehmann, P.*, The Christology of Reinhold Niebuhr, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 251–280.
- Lemert, C. C.*, Why Niebuhr Matters, New Haven 2011.
- Lewis, J./Polanyi, K./Kitchen, D. K.* (Hrsg.), Christianity and the Social Revolution, London 1935.
- Lindley, S. H.*, Deciding Who Counts. Toward a Revised Definition of the Social Gospel, in: C. H. Evans (Hrsg.), The Social Gospel Today, Louisville, Kentucky 2001, 17–26.
- Lippmann, W.*, The Press and Public Opinion, in: Political Science Quarterly 46, 2 (1931), 161–170.
- Lipstadt, D. E.*, Beyond Belief. The American Press and the Coming of the Holocaust, 1933–1945, New York 1986.
- Long, E. L./Handy, R. T.* (Hrsg.), Theology and Church in Times of Change. Essays in Honor of John Coleman Bennett, Philadelphia 1970.
- Loocke, R.*, Art. Tragische, das, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Basel 1971–2007, 1334–1345.
- Lovatt, M. F. W.*, Confronting the Will-to-Power. A Reconsideration of the Theology of Reinhold Niebuhr, Carlisle 2001.
- Lovett, R. M.*, The Christian Realist. Rez. Reinhold Niebuhr, Reflections on the End of an Era, in: The New Republic 78, 1011 (1934), 288–289.
- Lovin, R.*, Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship. A Review Essay, in: Journal of Religious Ethics 31, 3 (2003), 489–505.
- Lovin, R. W.*, Christian Realism for the Twenty-First Century, in: Journal of Religious Ethics 37, 4 (2009), 669–682.
- Lovin, R. W.*, Christian Realism: A Legacy and its Future, in: The Annual of the Society of Christian Ethics 20 (2000), 3–18.
- Lovin, R. W.*, Reinhold Niebuhr and Christian Realism, Cambridge 1995.
- Lovin, R. W.*, Reinhold Niebuhr in Historical Perspective, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power, Oxford 2010, 6–17.
- Lovin, R. W.*, Reinhold Niebuhr: Impact and Implications, in: Political Theology 6, 4 (2005), 459–471.
- Lowrie, W.*, Our Concern With the Theology of Crisis. The Fundamental Aspects of the Dialectical Theology Associated with the Name of Karl Barth Apprecia-

- tively Presented with the Query Whether It Be Not Our Only Positive Possibility, Boston 1932.
- Luwe, H. R.*, The American Century, in: *Life* 10 (1941), 61–65.
- Lützeler, P. M.*, The City of Man (1940). Ein Demokratiebuch amerikanischer und emigrierter europäischer Intellektueller, in: *Exilforschung* 2 (1984), 299–309.
- Luyten, N. A./Scheffczyk, L.* (Hrsg.), Veränderungen im Menschenbild. Divergenzen der modernen Anthropologie (Grenzfragen 15), Freiburg 1987.
- Lyman, E. W.*, Can Religious Intuition Give Knowledge of Reality?, in: D. C. Macintosh (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 255–274.
- Lynd, R. S./Lynd, H. M.*, *Middletown. A Study in American Culture*, New York 1929/1957.
- Lyttle, C.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, in: *The Social Service Review* 8, 2 (1934), 383–384.
- Macintosh, D. C.*, Experimental Realism in Religion, in: Ders. (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 307–409.
- Macintosh, D. C.*, Is Theology Reducible to Mythology?, in: *The Review of Religion* 4, 2 (1940), 140–158.
- Macintosh, D. C.*, Preface, in: Ders. (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, v–vi.
- Macintosh, D. C.* (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931.
- Macintosh, D. C.*, *The Reaction Against Metaphysics in Theology (Diss.)*, Chicago 1911.
- Macor, L. A.*, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte (Monographien zur Philosophie der deutschen Aufklärung 25)*, Stuttgart 2013.
- Madden, K. A.*, The Importance of „Having“ the Truth. A Critique of Reinhold Niebuhr’s Fallibilist Theory of Religious Toleration, in: *Theology Today* 57, 4 (2001), 517–532.
- Maier, A.*, *Das Menschenbild Reinhold Niebuhrs. Der Mensch in Gemeinschaft und Geschichte (Diss.)*, Erlangen 1951.
- Mann, A.*, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), *The Progressive Era. Liberal Renaissance or Liberal Failure?*, New York 1963, 1–5.
- Mann, A.* (Hrsg.), *The Progressive Era. Liberal Renaissance or Liberal Failure?*, New York 1963.
- Mann, G.*, *Vom Geiste Amerikas. Eine Einführung in amerikanisches Denken und Handeln im zwanzigsten Jahrhundert*, Stuttgart 21955.
- Marquart, O.*, Art. Anthropologie, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971–2007, 362–374.
- Marsden, J.*, Reinhold Niebuhr and the Ethics of Christian Realism, in: *International Journal of Public Theology* 4, 4 (2010), 483–501.
- Martschukat, J.*, „A man is not a man without work“. Von Wirtschaftskrisen und arbeitslosen Familienvätern in den 1930er Jahren, in: T. Mergel (Hrsg.), *Krisen*

- verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen (EBL-Schweitzer 21), Frankfurt am Main 2012, 203–216.
- Marty, M. E.*, Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience, in: *The Journal of Religion* 54, 4 (1974), 332–359.
- Marty, M. E.*, *Religion and Republic. The American Circumstance*, Boston 1987.
- Marty, M. E.*, *The Irony of It All, 1898–1919. Modern American Religion Volume 1*, Chicago 1986.
- Marty, M. E.*, *The Lost Worlds of Reinhold Niebuhr*, in: *The American Scholar* 45, 4 (1976), 566–572.
- Marty, M. E.*, *The Noise of Conflict, 1919–1941. Modern American Religion Volume 2*, Chicago 1986.
- Mathews, S.*, *Christianity and Social Process. Barrows Lectures for 1933–1934*, New York 1934.
- Mathews, S.*, *The Faith of Modernism*, New York 1924.
- Mathews, S.*, *The Social Teaching of Jesus. An Essay in Christian Sociology*, New York 1897.
- McCain, J./Salter, M.*, *Hard Call. Great Decisions and the Extraordinary People Who Made Them*, New York 2007.
- McClay, W. M.*, Reinhold Niebuhr and the Problem of Religious Pluralism, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*, Oxford 2010, 218–233.
- McConnell, F. J.*, A Challenge to Complacency, in: *The Christian Century* 45, 6 (1928), 208–210.
- McCorkle, M.*, On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr. Toward a New Appreciation of his Legacy, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*, Oxford 2010, 18–41.
- McDannell, C.*, Art. Religion, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 2: L–Z*, New York 2004, 807–812.
- McElvaine, R. S.*, Art. Causes of the Great Depression, in: Ders. (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 1: A–K*, New York 2004, 151–156.
- McElvaine, R. S.*, Art. Gender Roles and Sexual Relations, Impact of the Great Depression on, in: Ders. (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 1: A–K*, New York 2004, 390–393.
- McElvaine, R. S.*, Art. Men, Impact of the Great Depression, in: Ders. (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 2: L–Z*, New York 2004, 607–611.
- McElvaine, R. S.* (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 1: A–K*, New York 2004.
- McElvaine, R. S.* (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 2: L–Z*, New York 2004.
- McGerr, M. E.*, *A Fierce Discontent. The Rise and Fall of the Progressive Movement in America, 1870–1920*, Oxford 2005.

- McNeill McKee, E.* (Hrsg.), *What Can Students Believe? Sermons by Harry Emerson Fosdick, Ernest Fremont Tittle, Charles R. Brown, Reinhold Niebuhr, Henry Sloane Coffin, James Rowland Angell, George A. Buttrick, Willard I. Sperry, Robert Russell Wicks, Elmore McNeill McKee*, New York 1931.
- Meland, B. E.*, *A Revolt Against Modernism*. Rez. Emil Brunner, *The Word and the World*, in: *The Journal of Religion* 12, 3 (1932), 412–413.
- Meland, B. E.*, *The Thought of Emil Brunner: An Evaluation*, in: *Journal of Bible and Religion* 16, 3 (1948), 165–168.
- Menand, L.*, *The Metaphysical Club*, New York 2002.
- Mergel, T.*, Einleitung: Krisen als Wahrnehmungsphänomene, in: Ders. (Hrsg.), *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen* (EBL-Schweitzer 21), Frankfurt am Main 2012, 9–22.
- Mergel, T.* (Hrsg.), *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen* (EBL-Schweitzer 21), Frankfurt am Main 2012.
- Merkel, W.*, *Krise der Demokratie? Anmerkungen zu einem schwierigen Begriff*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66 (2016), 4–11.
- Merkley, P. C.*, *Reinhold Niebuhr. A Political Account*, Montreal 1975.
- Messer, S. B./Sass, L. A./Woolfolk, R. L.* (Hrsg.), *Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, New Brunswick 21990.
- Meyer, C./Patzel-Mattern, K./Schenk, G. J.* (Hrsg.), *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive* (Vierteljahresschrift Für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210), Stuttgart 2013.
- Meyer, C./Patzel-Mattern, K./Schenk, G. J.*, *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive – Eine Einführung*, in: Dies. (Hrsg.), *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive* (Vierteljahresschrift Für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210), Stuttgart 2013, 9–23.
- Meyer, W. J.*, *Metaphysics and the Future of Theology. The Voice of Theology in Public Life* (Princeton Theological Monograph Series 126), Eugene, Oregon 2010.
- Milbank, J.*, *The Poverty of Niebuhrism*, in: Ders., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford 1997, 233–254.
- Milbank, J.*, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford 1997.
- Miles, R.*, *Uncredited: Was Ursula Niebuhr Reinhold's coauthor?*, in: *The Christian Century* 129, 2 (2012), 30–33.
- Miles, R. L.*, *Bonds of Freedom. Feminist Theology and Christian Realism*, Cary 2001.
- Miller, F. P.*, *Man from the Valley. Memoirs of a 20th-Century Virginian*, Chapel Hill 1971.

- Miller, F. P.*, Relation of the Christian Faith to Democracy, in: *Christianity and Crisis* 2, 2 (1942), 3–6.
- Miller, F. P.* (Hrsg.), *Religion on the Campus. The Report of the National Student Conference, Milwaukee, Dec. 28, 1926 to Jan. 1, 1927*, New York 1927.
- Miller, F. P.*, The Crisis, in: *Christianity and Crisis* 1, 1 (1941), 1–2.
- Miller, G. T.*, *Piety and Profession. American Protestant Theological Education, 1870–1970*, Grand Rapids, Michigan 2007.
- Miller, N.*, *New World Coming. The 1920s and the Making of Modern America*, Cambridge, Massachusetts 2004.
- Miller, P.*, The Influence of Reinhold Niebuhr. Rez. Reinhold Niebuhr, Pious and Secular America, in: *The Reporter* 18 (1958), 39–40.
- Morris, D. A.*, *Virtue and Irony in American Democracy. Revisiting Dewey and Niebuhr*, Lanham, Boulder, New York, London 2015.
- Morrison, C. C.*, A Strain on the Tie That Binds, in: *The Christian Century* 58 (1941), 853–855.
- Morrison, C. C.*, Good Wholesome Pessimism. Rez. Reinhold Niebuhr, Reflections on the End of an Era, in: *The Christian Century* 51, 10 (1934), 323–324.
- Mozley, J. K.*, The Barthian School. V. Emil Brunner, in: *The Expository Times* 43, 12 (1932), 534–538.
- Müller, G.* (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (20), Berlin, New York 1990.
- Müller, G./Balz, H./Krause, G.* (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin 1976–2004.
- Müller, J.-W.*, Populismus. Symptom einer Krise der politischen Repräsentation?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66 (2016), 24–29.
- Murry, J. M.*, „Moral Man and Immoral Society“. Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, in: *The World Tomorrow* 16, 15 (1933), 360.
- Muste, A. J.*, Unemployment Insurance. The Alternative to Charity, in: *The Unemployed*, 2 (1931), 18–19.
- Mützlitz, N.-D.*, Grenzen der Freiheit. Reinhold Niebuhrs theologisch-politischer Beitrag für eine demokratische Gesellschaft, in: D. Schössler/M. Plathow (Hrsg.), *Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs (Transatlantische Beziehungen)*, Wiesbaden 2013, 127–146.
- Neubauer, R.*, *Geschenke und umkämpfte Gerechtigkeit. Eine Untersuchung zur Theologie und Sozialethik Reinhold Niebuhrs im Blick auf Martin Luther (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 12)*, Göttingen 1963.
- Neugebauer, G.*, *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption (Theologische Bibliothek Töpelmann 141)*, Berlin 2007.
- Niebuhr, H. R.*, Brief an Reinhold Niebuhr, 9. März 1933, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58.

- Niebuhr, H. R.*, Brief an Reinhold Niebuhr zu Moral Man and Immoral Society, ohne Datum, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58.
- Niebuhr, H. R.*, Brief an Reinhold Niebuhr zu Reflections on the End of an Era, ohne Datum, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58.
- Niebuhr, H. R.*, Ernst Troeltsch's Philosophy of Religion (Diss.), New Haven, Connecticut 1924.
- Niebuhr, H. R.*, Reflections on the Christian Theory of History, in: W. S. Johnson (Hrsg.), *H. R. Niebuhr: Theology, History, and Culture. Major Unpublished Writings*, Foreword by Richard R. Niebuhr, New Haven 1996, 84–90.
- Niebuhr, H. R.*, Reinhold Niebuhr's Interpretation of History, in: W. S. Johnson (Hrsg.), *H. R. Niebuhr: Theology, History, and Culture. Major Unpublished Writings*, Foreword by Richard R. Niebuhr, New Haven 1996, 91–101.
- Niebuhr, H. R.*, Religious Realism in the Twentieth Century, in: D. C. Macintosh (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 413–428.
- Niebuhr, H. R.*, Rez. Wilhelm Pauck, Karl Barth, Prophet of a New Christianity?, in: *Church History* 1, 1 (1932), 53–55.
- Niebuhr, H. R.*, The Grace of Doing Nothing, in: *The Christian Century* 49 (1932), 378–380.
- Niebuhr, H. R.*, The Relation of Christianity and Democracy, in: W. S. Johnson (Hrsg.), *H. R. Niebuhr: Theology, History, and Culture. Major Unpublished Writings*, Foreword by Richard R. Niebuhr, New Haven 1996, 143–158.
- Niebuhr, H. R.*, *The Social Sources of Denominationalism*, Cleveland 1929.
- Niebuhr, H. R.*, Theology in a Time of Disillusionment, in: W. S. Johnson (Hrsg.), *H. R. Niebuhr: Theology, History, and Culture. Major Unpublished Writings*, Foreword by Richard R. Niebuhr, New Haven 1996, 102–116.
- Niebuhr, H. R.*, Translator's Preface, in: Tillich P., *The Religious Situation*, translated by H. Richard Niebuhr, New York 1932, vii–xxii.
- Niebuhr, H. R./Yaeger, D.*, The Social Gospel and the Mind of Jesus, in: *The Journal of Religious Ethics* 16, 1 (1988), 115–127.
- Niebuhr, R.*, A Catholic View. Rez. Francis E. McMahon, A Catholic Looks at the World, in: *The Nation* (1945), 695–696.
- Niebuhr, R.*, A Christian Philosophy of Compromise, in: *The Christian Century* 50, 23 (1933), 746–748.
- Niebuhr, R.*, A Faith For History's Greatest Crisis, in: *Fortune* 26, 1 (1942), 99–100; 122–131.
- Niebuhr, R.*, A Faith for History's Greatest Crisis, in: C. C. Brown (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992, 3–15.
- Niebuhr, R.*, A Footnote on Religion. Rez. John Dewey, A Common Faith, in: *The Nation* 139, 3612 (1934), 358–359.
- Niebuhr, R.*, A Landmark in American Religious History, in: *The Messenger. National Organ of the Evangelical and Reformed Church* 22, 13 (1957), 11–13.

- Niebuhr, R.*, A Living Process. Rez. Carl Becker, Freedom and Responsibility in the American Way of Life, in: C. C. Brown (Hrsg.), A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews, Philadelphia 1992, 144–145.
- Niebuhr, R.*, A Living Process. Rez. Carl L. Becker, Freedom and Responsibility in the American Way of Life, in: *The Nation* 161, 20 (1945), 526–527.
- Niebuhr, R.*, A Message from Reinhold Niebuhr, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931, St. Louis 1977, 95–100.
- Niebuhr, R.*, A New Defender of the Faith, in: *The Christian Century* 43, 39 (1926), 1191–1192.
- Niebuhr, R.*, A New Strategy for Socialists, in: *The World Tomorrow* 16, 21 (1933), 490–492.
- Niebuhr, R.*, A Religion Worth Fighting For, in: *The Survey* 58, 9 (1927), 444–446; 480.
- Niebuhr, R.*, A Reorientation of Radicalism, in: *The World Tomorrow* 16, 19 (1933), 443–444.
- Niebuhr, R.*, A Reply to Professor Macintosh, in: *The Review of Religion* 4, 3 (1940), 304–308.
- Niebuhr, R.*, A Theology of Revelation. Rez. Emil Brunner, The Divine Imperative, The Philosophy of Religion, God and Man, in: New York Herald Tribune Books, 16. Mai 1937, 20.
- Niebuhr, R.*, A Theology of Revelation. Rez. Emil Brunner, The Divine Imperative, in: C. C. Brown (Hrsg.), A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews, Philadelphia 1992, 127–129.
- Niebuhr, R.*, After Munich, in: *Radical Religion* 4, 1 (1938), 1–2.
- Niebuhr, R.*, America and Europe, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931, St. Louis 1977, 141–144.
- Niebuhr, R.*, America in the Hour of Decision, in: *Christianity and Society* 6, 3 (1941), 1–3.
- Niebuhr, R.*, America's Last Chance, in: *Christianity and Crisis* 1, 12 (1941), 1–2.
- Niebuhr, R.*, American Foreign Policy. Rez. Charles A. Beard, A Foreign Policy for America; Raymond Leslie Buell, Isolated America, in: *The Nation* 150, 21 (1940), 656–658.
- Niebuhr, R.*, American Neutrality, in: *Christianity and Society* 5, 3 (1940), 5–7.
- Niebuhr, R.*, American Political Theory. Rez. D. W. Brogan, Politics and Law in the United States; T. V. Smith, The Democratic Tradition, in: *The Nation* 153, 19 (1941), 460.
- Niebuhr, R.*, American Response to the World Crisis, in: *Christianity and Society* 6, 2 (1941), 4–5.
- Niebuhr, R.*, An American Approach, in: W. A. Visser't Hooft (Hrsg.), A Traffic in Knowledge. An International Symposium on the Christian Message, London 1931, 54–85.

- Niebuhr, R.*, An Anniversary Sermon, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 59–63.
- Niebuhr, R.*, An Answer to Karl Barth, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York <sup>3</sup>1965, 175–182.
- Niebuhr, R.*, An Answer to Karl Barth, in: *The Christian Century* 66, 8 (1949), 234–236.
- Niebuhr, R.*, An Aristocracy of Spiritual and Moral Life, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 179–189.
- Niebuhr, R.*, An Artist’s Civilization. Rez. Clive Bell, *Civilization*, in: *The World Tomorrow* 11, 12 (1928), 521.
- Niebuhr, R.*, An Interpretation of Christian Ethics (Introduction by Edmund N. Santurri) (*Library of Theological Ethics*), Louisville, Kentucky 2013.
- Niebuhr, R.*, An Interpretation of Christian Ethics [Erstausgabe 1935], San Francisco 1935.
- Niebuhr, R.*, An Open Letter, in: *Christianity and Society* 5, 3 (1940), 30–33.
- Niebuhr, R.*, Anglo-Saxon Destiny and Responsibility, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 183–189.
- Niebuhr, R.*, Anglo-Saxon Destiny and Responsibility, in: *Christianity and Crisis* 3, 16 (1943), 2–4.
- Niebuhr, R.*, Antidote to Optimism. Rez. Karl Barth; Eduard Thurneysen, *God’s Search for Man*, in: *New York Herald Tribune Books*, 8. Dezember 1935, 25.
- Niebuhr, R.*, Anti-Semitism, in: *Radical Religion* 3, 3 (1938), 5.
- Niebuhr, R.*, At Oberammergau, in: *The Christian Century* 47, 33 (1930), 983–984.
- Niebuhr, R.*, Awkward Imperialists, in: *The Atlantic Monthly* 145, 5 (1930), 670–675.
- Niebuhr, R.*, Barth – Apostle of the Absolute, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York <sup>3</sup>1965, 141–147.
- Niebuhr, R.*, Barth On Hungary. An Exchange, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York <sup>3</sup>1965, 190–193.
- Niebuhr, R.*, Barthianism and Political Reaction, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York <sup>3</sup>1965, 150–156.
- Niebuhr, R.*, Barthianism and the Kingdom, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York <sup>3</sup>1965, 147–150.
- Niebuhr, R.*, *Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History*, New York 1937.
- Niebuhr, R.*, Brief an Dietz Lange, 26. März 1961 (Durchschlag), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 8.
- Niebuhr, R.*, Brief an Emil Brunner, 10. März 1938, Staatsarchiv Zürich, W 55, 34.
- Niebuhr, R.*, Brief an Henry Pitney Van Dusen, 27. Februar [1932?], Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 52.

- Niebuhr, R.*, Brief an John C. Bennett, 1. August o. J., Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 42.
- Niebuhr, R.*, Brief an John C. Bennett, 5. März 1943, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 42.
- Niebuhr, R.*, Brief an John C. Bennett, 20. Juli 1930, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 42.
- Niebuhr, R.*, Brief an Lydia und Hulda Niebuhr, 16. Mai 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58.
- Niebuhr, R.*, Brief an Morton White, 17. Mai 1956, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr, San Francisco 1991, 378–380.
- Niebuhr, R.*, Brief an Samuel David Press, 1. Juli o. J., Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 27.
- Niebuhr, R.*, Brief an Samuel David Press, 21. November 1913, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 51.
- Niebuhr, R.*, Brief an Samuel David Press, 25. Oktober o. J., Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 51.
- Niebuhr, R.*, Brief an Samuel David Press, 2. März o. J., Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 51.
- Niebuhr, R.*, Brief an Ursula Keppel-Compton, 10. Juli [1931?], Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58.
- Niebuhr, R.*, Brief an Ursula Keppel-Compton, 30. Juli [1931?], Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 58.
- Niebuhr, R.*, Brief an Ursula M. Niebuhr, 12. April 1936, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr, San Francisco 1991, 89–90.
- Niebuhr, R.*, Brief an Ursula M. Niebuhr, 2. April 1947, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr, San Francisco 1991, 238–240.
- Niebuhr, R.*, Brief an Ursula M. Niebuhr, 8. September 1946, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr, San Francisco 1991, 202–203.
- Niebuhr, R.*, Brief an Ursula Niebuhr, 7. Oktober 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 59.
- Niebuhr, R.*, Brief an Ursula Niebuhr, 3. Oktober 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 59.
- Niebuhr, R.*, Brief an Ursula Niebuhr, 11. Oktober 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 59.
- Niebuhr, R.*, Brief an Ursula Niebuhr, 30. September 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 59.

- Niebuhr, R.*, Brief an Ursula Niebuhr, [Juni 1938], in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr, San Francisco 1991, 135–136.
- Niebuhr, R.*, Brief an William Scarlett, 28. August [1937?], Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 27.
- Niebuhr, R.*, Buchmanism and World Peace, in: *Radical Religion* 3, 4 (1938), 7–8.
- Niebuhr, R.*, Can a Radical Be a Christian?, in: *The Christian Century* 42, 32 (1925), 993–994.
- Niebuhr, R.*, Can Christianity Survive?, in: *The Atlantic Monthly* 135, 1 (1925), 84–88.
- Niebuhr, R.*, Can Schweitzer Save Us from Russell?, in: *The Christian Century* 42, 36 (1925), 1093–1095.
- Niebuhr, R.*, Capitalism – A Protestant Offspring, in: *The Christian Century* 42, 19 (1925), 600–601.
- Niebuhr, R.*, Catastrophe or Social Control? The Alternatives For America, in: *Harper's Magazine* 165, 6 (1932), 114–118.
- Niebuhr, R.*, Catholicism and Communism, in: *Radical Religion* 2, 1 (1936), 4–6.
- Niebuhr, R.*, Chastisement unto Repentance or Death, in: *Christianity and Society* 7, 2 (1942), 3–5.
- Niebuhr, R.*, Chastisement Unto Repentance or Death, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 180–183.
- Niebuhr, R.*, Christ and Our Political Decisions, in: *Christianity and Crisis* 1, 14 (1941), 1–2.
- Niebuhr, R.*, Christ's View of the Kingdom of God. Rez. Manson, Christ's View of the Kingdom of God, in: *The Christian Century* 43, 26 (1926), 843.
- Niebuhr, R.*, Christian Fascism, in: *Radical Religion* 4, 4 (1939), 5.
- Niebuhr, R.*, Christian Perfectionism, in: *Radical Religion* 2, 3 (1937), 1–2.
- Niebuhr, R.*, Christian Politics and Communist Religion, in: J. Lewis/K. Polanyi/D. K. Kitchin (Hrsg.), *Christianity and the Social Revolution*, London 1935, 442–472.
- Niebuhr, R.*, Christianity and Classical Culture. Rez. Charles Norris Cochrane, Christianity and Classical Culture, in: *The University of Toronto Quarterly* 10, July (1941), 505–510.
- Niebuhr, R.*, Christianity and Contemporary Politics, in: *The Christian Century* 41, 16 (1924), 498–501.
- Niebuhr, R.*, *Christianity and Power Politics*, New York 1952.
- Niebuhr, R.*, Christianity and Redemption, in: L. H. Hough (Hrsg.), *Whither Christianity?*, New York 1929, 110–122.
- Niebuhr, R.*, Christianity in Its Relation to the Perennial and the Contemporary Man, in: *Religion in Life* 4, 4 (1935), 551–558.

- Niebuhr, R.*, Class War and Class Hatred. Rez. Nicholas Berdyaev, Christianity and Class War, in: *The World Tomorrow* (1934), 21.
- Niebuhr, R.*, Comment on An Appeal to the Socialist Party From 47 Members, in: *The World Tomorrow* 17, 8 (1934), 185–186.
- Niebuhr, R.*, Consensus in einer demokratischen Gesellschaft, in: *Politische Vierteljahresschrift* 2, 3 (1961), 202–222.
- Niebuhr, R.*, Defending Democracy, in: *Christianity and Society* 5, 4 (1940), 10–11.
- Niebuhr, R.*, Democracy and Foreign Policy, in: *The New Leader* 40, 14 (1957), 9–10.
- Niebuhr, R.*, Democracy and Foreign Policy, in: *Ders., Christianity and Power Politics*, New York 1952, 65–73.
- Niebuhr, R.*, Democracy and the Party Spirit, in: *The New Leader* 37, 11 (1954), 3–5.
- Niebuhr, R.*, Democracy and the Party Spirit, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 66–72.
- Niebuhr, R.*, Democracy as a Religion, in: *Christianity and Crisis* 7, 14 (1947), 1–2.
- Niebuhr, R.*, Democracy in Crisis. Rez. Harold Laski, Democracy in Crisis, in: *The World Tomorrow* 16, 17 (1933), 404.
- Niebuhr, R.*, Democracy, Secularism, and Christianity, in: *Christianity and Crisis* 13, 3 (1953), 19–20; 24.
- Niebuhr, R.*, Detroit, 21. April 1965 (Manuskript), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 44, 1–13.
- Niebuhr, R.*, Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis. Eine Rechtfertigung der Demokratie und eine Kritik ihrer herkömmlichen Verteidigung (übers. v. Linda Hellmann, Joseph Kaskell), München 1947.
- Niebuhr, R.*, Discerning the Signs of the Times. Sermons for Today and Tomorrow, London 1946.
- Niebuhr, R.*, Does Civilization Need Religion? A Study in the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life, Eugene, Oregon 2010.
- Niebuhr, R.*, Does Religion Quiet or Disquiet?, in: *The World Tomorrow* 9, 6 (1926), 220–221.
- Niebuhr, R.*, Don't Preach Ideals in a Vacuum, in: *The American Friend New Series* 23, 11 (1935), 208–209.
- Niebuhr, R.*, Dumbarton Oaks, in: *Christianity and Society* 10, 1 (1944), 3–4.
- Niebuhr, R.*, Editorial Notes, in: *Christianity and Society* 6, 2 (1941), 7–8.
- Niebuhr, R.*, Editorial Notes, in: *Christianity and Crisis* 4, 14 (1944), 2.
- Niebuhr, R.*, Education and Social Change. Rez. Harold Rugg, Culture and Education in America, in: *The World Tomorrow* 14, 12 (1931), 407.
- Niebuhr, R.*, Educational and Religious Barenness, in: *Christianity and Crisis* 3, 14 (1943), 1–2.
- Niebuhr, R.*, England Teaches Its Soldiers, in: *The Nation* 157, 8 (1943), 208–210.

- Niebuhr*, R., Epilogue: A View of Life From the Sidelines, in: R. M. Brown (Hrsg.), *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*, New Haven 1986, 250–257.
- Niebuhr*, R., Equality of Sacrifice, in: *Christianity and Society* 7, 1 (1941), 7.
- Niebuhr*, R., Eternity and Our Time. Rez. Paul Tillich, *The Religious Situation*, in: *The World Tomorrow* (1932), 596.
- Niebuhr*, R., Ethics of Social Change, 16. Juli 1931 (Gliederungsentwurf), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 57.
- Niebuhr*, R., Europe's Catastrophe and the Christian Faith, London 1940.
- Niebuhr*, R., Europe's Religious Pessimism, in: *The Christian Century* 47, 34 (1930), 1031–1033.
- Niebuhr*, R., Ex Cathedra, in: *The World Tomorrow* 17, 14 (1934), 338.
- Niebuhr*, R., Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History, New York 1949.
- Niebuhr*, R., Fighting Chance for a Sick Society, in: *The Nation* 152, 12 (1941), 357–360.
- Niebuhr*, R., Fighting Chance for a Sick Society, in: E. Sifton (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics* (Library of America 263), New York 2015, 624–628.
- Niebuhr*, R., Gandhi and Non-Resistance. Rez. Louis Fischer, *The Life of Mohatma Gandhi*, in: C. C. Brown (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992, 153–156.
- Niebuhr*, R., Germans and Nazis, in: *Christianity and Society* 6, 2 (1941), 3.
- Niebuhr*, R., Germany, in: *Worldview* 16, 6 (1973), 13–18.
- Niebuhr*, R., Germany – A Prophecy of Western Civilization, in: *The Christian Century* 49, 9 (1932), 287–289.
- Niebuhr*, R., Germany and Modern Civilization, in: *The Atlantic Monthly* 135, 1 (1925), 843–848.
- Niebuhr*, R., Germany Must Be Told!, in: *The Christian Century* 50 (1933), 1014–1015.
- Niebuhr*, R., Germany: Two Views. Rez. Edgar Ansel Mowrer, *Germany Puts the Clock Back*; Oswald Garrison Villard, *The German Phoenix*, in: *The World Tomorrow* 16, 14 (1933), 330.
- Niebuhr*, R., Governor Smith's Liberalism, in: *The Christian Century* (1928), 1107–1108.
- Niebuhr*, R., Greek Tragedy and Modern Politics, in: *The Nation* 146, 1 (1938), 740–744.
- Niebuhr*, R., Greek Tragedy and Modern Politics, in: Ders., *Christianity and Power Politics*, New York 1952, 95–105.
- Niebuhr*, R., Henry Ford and Industrial Autocracy, in: *The Christian Century* 43, 28 (1926), 1354–1355.

- Niebuhr, R.*, Historian, Poet – and Junker. Rez. Oswald Spengler, *The Hour of Decision*, in: *The World Tomorrow* (1934), 211.
- Niebuhr, R.*, History (God) Has Overtaken Us, in: *Christianity and Society* 7, 1 (1941), 3–5.
- Niebuhr, R.*, History (God) Has Overtaken Us, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 292–296.
- Niebuhr, R.*, Hitler and Buchman, in: Ders., *Christianity and Power Politics*, New York 1952, 159–165.
- Niebuhr, R.*, Hitler and Buchman, in: *The Christian Century* 53, 41 (1936), 1315–1316.
- Niebuhr, R.*, Holy Wars, in: *Christianity and Crisis* 1, 1 (1941), 2–3.
- Niebuhr, R.*, How Adventurous is Dr. Fosdick? Rez. Harry Emerson Fosdick, *Adventurous Religion*, in: *The Christian Century* 44, 1 (1927), 17–18.
- Niebuhr, R.*, How Civilization Defeated Christianity, in: *The Christian Century* 43, 28 (1926), 895–896.
- Niebuhr, R.*, How Philanthropic Is Henry Ford?, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 98–103.
- Niebuhr, R.*, Human Destiny, in: Ders., *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Introduction by Robin W. Lovin (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 1996.
- Niebuhr, R.*, Human Destiny [Erstausgabe 1943]. *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Volume II, New York 1943.
- Niebuhr, R.*, Human Nature, in: Ders., *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Introduction by Robin W. Lovin (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 1996.
- Niebuhr, R.*, Human Nature [Ausgabe 1943]. *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Volume I, New York 1943.
- Niebuhr, R.*, Ideologies. Mental Corruption Is No „Capitalist“ Monopoly, Special Interests Pervert Thinking on the Left, in: *The New Leader* 24, 33 (1941), 4.
- Niebuhr, R.*, Impotent Liberalism, in: *The Christian Century* 43, 6 (1926), 167–168.
- Niebuhr, R.*, In the Battle and Above It, in: *Christianity and Society* 7, 4 (1942), 3–4.
- Niebuhr, R.*, In the Battle and Above It, in: C. C. Brown (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992, 61–62.
- Niebuhr, R.*, Intellectual Autobiography, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought*, Bd. 11 (*The Library of Living Theology* 11), New York 1961, 1–23.
- Niebuhr, R.*, Intolerant Liberalism, in: *The Christian Century* 42, 27 (1925), 850–851.

- Niebuhr*, R., Introduction, in: W. James (Hrsg.), *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1961, 5–8.
- Niebuhr*, R., Introduction, in: Visser't Hooft W. A., „None Other Gods“, New York 1937, vii–ix.
- Niebuhr*, R., Is Peace Being Made?, in: *Christianity and Crisis* 3, 22 (1943), 2.
- Niebuhr*, R., Is Peace or Justice the Goal?, in: *The World Tomorrow* (1932), 275–277.
- Niebuhr*, R., Is Protestantism Self-Deceived?, in: *The Christian Century* 41, 52 (1924), 1661–1662.
- Niebuhr*, R., Is Social Conflict Inevitable?, in: *Scribner's Magazine* 98, 3 (1935), 166–169.
- Niebuhr*, R., Is the Bombing Necessary?, in: *Christianity and Crisis* 4, 5 (1944), 1–2.
- Niebuhr*, R., Is Western Civilization Dying?, in: *The Christian Century* 43, 20 (1926), 651–652.
- Niebuhr*, R., John Coleman Bennett. Theologian, Churchman, and Educator, in: E. L. Long/R. T. Handy (Hrsg.), *Theology and Church in Times of Change. Essays in Honor of John Coleman Bennett*, Philadelphia 1970, 233–236.
- Niebuhr*, R., John Dewey. Rez. John Dewey, Characters and Events, in: *The World Tomorrow* 12, 11 (1929), 427–473.
- Niebuhr*, R., Karl Barth and Democracy, in: *Radical Religion* 4, 1 (1938), 4–5.
- Niebuhr*, R., Karl Barth and Democracy, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York <sup>3</sup>1965, 163–165.
- Niebuhr*, R., Karl Barth on Politics, in: *Radical Religion* 4, 2 (1939), 3–5.
- Niebuhr*, R., Karl Barth on Politics, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York <sup>3</sup>1965, 165–168.
- Niebuhr*, R., Knowledge Is Not Enough, in: *Christianity and Society* 6, 3 (1941), 9–10.
- Niebuhr*, R., Land of Extremes, in: *The Christian Century* 47, 42 (1930), 1241–1243.
- Niebuhr*, R., *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*. Foreword by Martin E. Marty, Louisville, Kentucky 1990.
- Niebuhr*, R., *Leaves From the Notebook of a War-Bound American*, in: *The Christian Century* 56, 43 (1939), 1298–1299.
- Niebuhr*, R., [Leserbrief ohne Titel], in: *The New Republic* 29, 377 (1922), 372.
- Niebuhr*, R., Lessons of the Detroit Experience, in: *The Christian Century* 82, 16 (1965), 487–490.
- Niebuhr*, R., Let Liberal Churches Stop Fooling Themselves!, in: *The Christian Century* 48, 12 (1931), 402–404.
- Niebuhr*, R., Liberal Faith Not Ruthless Intellectualism, in: *The Christian Century* 40, 11 (1923), 325–326.
- Niebuhr*, R., Literalism, Individualism and Billy Graham, in: *The Christian Century* 73, 21 (1956), 640–642.

- Niebuhr, R.*, Literalism, Individualism, and Billy Graham, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity* by Reinhold Niebuhr, New York <sup>3</sup>1965, 123–131.
- Niebuhr, R.*, Literature of Democracy. Rez. Irwin Edman, Herbert Schneider, Fountainheads of Freedom, in: *The Nation* 153, 23 (1941), 572–574.
- Niebuhr, R.*, Literature on the International Situation, in: *Christianity and Crisis* 1, 8 (1941), 2–3.
- Niebuhr, R.*, Love of Country, in: *The Evangelical Herald* 17, 16 (1918), 2.
- Niebuhr, R.*, Man's Nature and His Communities. *Essays On the Dynamics and Enigmas of Man's Personal and Social Existence*, London 1966.
- Niebuhr, R.*, Mann's Political Essays. Rez. Thomas Mann, Order of the Day; Joseph Gerard Brennan, Thomas Mann's World, in: *The Nation* 155, 22 (1942), 582–584.
- Niebuhr, R.*, Marx, Barth and Israel's Prophets, in: *The Christian Century* 52 (1935), 138–140.
- Niebuhr, R.*, Marx, Barth, and Israel's Prophets, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity* by Reinhold Niebuhr, New York <sup>3</sup>1965, 156–163.
- Niebuhr, R.*, Marxists Are Taking Stock, in: *Christianity and Society* 5, 2 (1940), 8–9.
- Niebuhr, R.*, Mechanical Men In a Mechanical Age, in: *The World Tomorrow* 13, 12 (1930), 492–495.
- Niebuhr, R.*, Military Victory and Political Defeat, in: *Christianity and Society* 8, 1 (1942), 3–4.
- Niebuhr, R.*, Modern Utopians, in: Ders., *Christianity and Power Politics*, New York 1952, 141–158.
- Niebuhr, R.*, Modern Utopians, in: *Scribner's Magazine* 100, 3 (1936), 142–145.
- Niebuhr, R.*, Moral Man and Immoral Society. *A Study in Ethics and Politics* (With a New Foreword by Cornel West, Introduction by Langdon B. Gilkey) (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky <sup>2</sup>2013.
- Niebuhr, R.*, Moral Rearmament, in: *Radical Religion* 4, 4 (1939), 9–11.
- Niebuhr, R.*, Moral Rearmament, in: *Radical Religion* 4, 2 (1939), 13–14.
- Niebuhr, R.*, Moralists and Politics, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity* by Reinhold Niebuhr, New York <sup>3</sup>1965, 78–84.
- Niebuhr, R.*, Moralists and Politics, in: *The Christian Century* 49, 27 (1932), 857–859.
- Niebuhr, R.*, Morality and the Supernatural. Rez. H. H. Scullard, The Ethics of the Gospel and the Ethics of Nature, in: *The Christian Century* 45, 36 (1928), 1076.
- Niebuhr, R.*, Mr. Niebuhr's Rebuttal, in: *The Nation* 148, 7 (1939), 187.
- Niebuhr, R.*, Must Democracy Use Force? II. Peace and the Liberal Illusion, in: *The Nation* 148, 5 (1939), 117–119.
- Niebuhr, R.*, Must We Do Nothing?, in: *The Christian Century* 49, 13 (1932), 415–417.

- Niebuhr*, R., Mystery and Meaning, in: R. M. Brown (Hrsg.), *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*, New Haven 1986, 237–249.
- Niebuhr*, R., Mystery and Meaning, in: Ders., *Discerning the Signs of the Times. Sermons for Today and Tomorrow*, London 1946, 132–149.
- Niebuhr*, R., Mystery and Meaning, in: E. Sifton (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics (Library of America 263)*, New York 2015, 756–769.
- Niebuhr*, R., Mystery and Meaning, in: Ders., *Pious and Secular America*, New York 1958, 123–145.
- Niebuhr*, R., Naive Individualism. Rez. Horace M. Kallen, Individualism, in: *The World Tomorrow* 16, 13 (1933), 310.
- Niebuhr*, R., New Deal Medicine, in: *Radical Religion* 4, 2 (1939), 1–3.
- Niebuhr*, R., Notes, in: *Christianity and Society* 5, 4 (1940), 12–13.
- Niebuhr*, R., Notes from a Berlin Diary, in: *The Christian Century* 50, 27 (1933), 872–873.
- Niebuhr*, R., Optimism and Utopianism, in: *The World Tomorrow* 16, 8 (1933), 179–180.
- Niebuhr*, R., Our Educational Program, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 160–164.
- Niebuhr*, R., Our Ministry to the Armed Forces, in: *Christianity and Crisis* 3, 18 (1943), 2.
- Niebuhr*, R., Our Responsibilities in 1942, in: *Christianity and Crisis* 1, 24 (1942), 1–2.
- Niebuhr*, R., Our Romantic Radicals, in: *The Christian Century* 52, 15 (1935), 474–476.
- Niebuhr*, R., Our Secularized Civilization, in: *The Christian Century* 43, 16 (1926), 508–510.
- Niebuhr*, R., Our World, in: J. R. Wilson (Hrsg.), *Students and the Christian World Mission. Report of the Twelfth Quadrennial Convention of the Student Volunteer Movement for Foreign Missions*, New York 1936, 7–14.
- Niebuhr*, R., Pacifism and „America First“, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 285–292.
- Niebuhr*, R., Pacifism and America First, in: *Christianity and Crisis* 1, 10 (1941), 2–5.
- Niebuhr*, R., Pacifism and the Use of Force, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 247–253.
- Niebuhr*, R., Pacifism and the Use of Force, in: *The World Tomorrow* 11, 5 (1928), 218–220.
- Niebuhr*, R., *Pious and Secular America*, New York 1958.

- Niebuhr*, R., Plans for World Organization, in: *Christianity and Society* 7, 3 (1942), 6–7.
- Niebuhr*, R., Polemic Against Fatalism. Rez. Jerome Frank, *Fate and Freedom*, in: *The Nation* 161, 2 (1945), 40–41.
- Niebuhr*, R., Politics and the Children of Light, in: *Christianity and Crisis* 3, 20 (1943), 2.
- Niebuhr*, R., Politics and the Christian Ethic, in: *Christianity and Society* 5, 2 (1940), 24–28.
- Niebuhr*, R., Power and Justice, in: *Christianity and Society* 8, 1 (1942), 9–10.
- Niebuhr*, R., Preface to the 1956 Edition, in: Ders., *An Interpretation of Christian Ethics*, Introduction by Edmund N. Santurri (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 2013, xxxi–xxxii.
- Niebuhr*, R., Preface to the 1960 Edition, in: Ders., *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, With a New Foreword by Cornel West, Introduction by Langdon B. Gilkey (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 2013, xxvii.
- Niebuhr*, R., Preface to the 1964 Edition, in: Ders., *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Introduction by Robin W. Lovin (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 1996, xxv–xxvi.
- Niebuhr*, R., Prisoners of Destiny, in: *Radical Religion* 4, 3 (1939), 4–6.
- Niebuhr*, R., Property and the Ethical Life, in: *The World Tomorrow* 14, 1 (1931), 19–21.
- Niebuhr*, R., Prophetic Religions. Rez. Nathan Söderblom, *The Nature of Revelation*, in: *New York Herald Tribune Books*, 12. August 1934, 17.
- Niebuhr*, R., Puritanism and Prosperity, in: *The Atlantic Monthly* 137, 6 (1926), 721–725.
- Niebuhr*, R., Quest Not Conflict, in: *Christianity and Crisis* 1, 3 (1941), 2.
- Niebuhr*, R., Race Prejudice in the North, in: *The Christian Century* 44, 19 (1927), 583–584.
- Niebuhr*, R., Radical Religion, in: *Radical Religion* 1, 1 (1935), 3–5.
- Niebuhr*, R., Radicalism and Religion, in: *The World Tomorrow* 14, 10 (1931), 324–327.
- Niebuhr*, R., Rationing and Democracy, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 61–63.
- Niebuhr*, R., Rationing and Democracy, in: *Christianity and Society* 8, 1 (1942), 8–9.
- Niebuhr*, R., Reflections on the End of an Era, New York 1934.
- Niebuhr*, R., Religion and Poetry, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 220–226.
- Niebuhr*, R., Religion and the New Germany, in: *The Christian Century* 50, 26 (1933), 843–845.

- Niebuhr*, R., Religion: True or Useful?, in: *The Christian Century* 43, 38 (1926), 1160–1162.
- Niebuhr*, R., Religion's Limitations, in: *The World Tomorrow* 3, 3 (1920), 77–79.
- Niebuhr*, R., Reply to Interpretation and Criticism, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought* (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 431–451.
- Niebuhr*, R., Rez. Arnold Toynbee, *A Study of History*, Volume IV–VI, in: *Radical Religion* 5, 1 (1940), 31–32.
- Niebuhr*, R., Rez. Bertrand Russell, *Power*, in: *Radical Religion* 3, 4 (1938), 37–38.
- Niebuhr*, R., Rez. Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, in: C. C. Brown (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992, 131–135.
- Niebuhr*, R., Rez. Emil Brunner, *Justice and the Social Order*, in: *Christianity and Society* 11, 3 (1946), 41–42.
- Niebuhr*, R., Rez. F. Elwyn Jones, *The Defense of Democracy*, in: *Radical Religion* 3, 4 (1938), 41.
- Niebuhr*, R., Rez. J. Middleton Murry, *Heroes of Thought*, in: *Radical Religion* 4, 1 (1938), 39–41.
- Niebuhr*, R., Rez. John MacMurray, *The Clue to History*, in: *Radical Religion* 4, 2 (1939), 40–42.
- Niebuhr*, R., Rez. Louis Fischer, *A Week With Gandhi*, in: *Christianity and Society* 8, 1 (1942), 43.
- Niebuhr*, R., Rez. Mary Britton Miller, *The Crucifixion*, in: *Christianity and Society* 9, 3 (1944), 45.
- Niebuhr*, R., Rez. Nicolas Berdyaev, *The Meaning of History*, in: *Radical Religion* 2, 1 (1936), 42–43.
- Niebuhr*, R., Rez. R. Y. B. Scott, Gregory Vlastos (Hrsg.), *Towards a Christian Revolution*, in: *Radical Religion* 2, 2 (1937), 42–44.
- Niebuhr*, R., Rez. Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, in: *Christianity and Society* 6, 4 (1941), 44–45.
- Niebuhr*, R., Rez. Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death; Repetition, and Fear and Trembling*, in: *Christianity and Society* 7, 2 (1942), 41–42.
- Niebuhr*, R., Rez. T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, in: *Radical Religion* 5, 1 (1940), 38–40.
- Niebuhr*, R., *Roots of Our Thought*. Rez. Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy*, in: *The New York Times Book Review*, 7. Januar 1945, 3.
- Niebuhr*, R., *Russia and the Western World*, in: *Christianity and Society* 7, 3 (1942), 7–9.
- Niebuhr*, R., *Russia Makes the Machine Its God*, in: *The Christian Century* 47, 36 (1930), 1080–1081.
- Niebuhr*, R., *Russia's Tractor Revolution*, in: *The Christian Century* 47, 37 (1930), 1111–1112.

- Niebuhr, R.*, Russian Efficiency, in: *The Christian Century* 47, 40 (1930), 1178–1180.
- Niebuhr, R.*, Science and the Modern World, in: *The Christian Century* 43, 14 (1926), 448–449.
- Niebuhr, R.*, Sects and Churches, in: *The Christian Century* 52 (1935), 885–887.
- Niebuhr, R.*, Sects and Churches, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York 1965, 34–41.
- Niebuhr, R.*, Shall a Minister Have an Education?, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 119–123.
- Niebuhr, R.*, Shall We Proclaim the Truth or Search For It?, in: *The Christian Century* 42, 10 (1925), 344–346.
- Niebuhr, R.*, Social Justice in a Defense Economy, in: *Christianity and Society* 6, 2 (1941), 6–7.
- Niebuhr, R.*, Some Reflections on the Retreat of Democracy, in: *Radical Religion* 4, 2 (1939), 5–8.
- Niebuhr, R.*, Some Things I Have Learned, in: *The Saturday Review of Literature* 48, 45 (1965), 21–24; 63–64.
- Niebuhr, R.*, Study in Cynicism. Rez. James Burnham, *The Machiavellians*, in: *The Nation* 156, 18 (1943), 636–638.
- Niebuhr, R.*, Synthetic Barbarism, in: *The New Statesman and Nation* 18, 446 (1939), 368–369.
- Niebuhr, R.*, Synthetic Barbarism, in: Ders., *Christianity and Power Politics*, New York 1952, 117–130.
- Niebuhr, R.*, Ten Years That Shook My World, in: *The Christian Century* 56, 17 (1939), 542–546.
- Niebuhr, R.*, The Anglo-Russian Pact, in: *Christianity and Crisis* 2, 11 (1942), 2–3.
- Niebuhr, R.*, The Atomic Bomb, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 232–235.
- Niebuhr, R.*, The Atomic Bomb, in: *Christianity and Society* 10, 4 (1945), 3–5.
- Niebuhr, R.*, The Attitude of The Church Towards Present Moral Evils, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 41–45.
- Niebuhr, R.*, The Best Loved Saint. Rez. Luigi Salvatorelli, *Life of St. Francis of Assisi*, in: *The Christian Century* 45, 18 (1928), 572.
- Niebuhr, R.*, The Blindness of Liberalism, in: *Radical Religion* 1, 4 (1936), 4–5.
- Niebuhr, R.*, The Bombing of Germany, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 222–223.
- Niebuhr, R.*, The Bombing of Germany, in: *Christianity and Society* 8, 3 (1943), 3–4.

- Niebuhr, R.*, The Bombing of Germany, in: E. Sifton (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics* (Library of America 263), New York 2015, 654–655.
- Niebuhr, R.*, *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense* (With a new introduction by Gary Dorrien), Chicago, London 2011.
- Niebuhr, R.*, The Christian Faith and the German Problem, in: *The Student Movement* 47, 1 (1944), 6–8.
- Niebuhr, R.*, The Christian Perspective on the World Crisis, in: *Christianity and Crisis* 4, 7 (1944), 2–5.
- Niebuhr, R.*, The Church and the Industrial Crisis, in: *The Biblical World* 54, 6 (1920), 588–592.
- Niebuhr, R.*, The Church and the Middle Class, in: *The Christian Century* 39, 49 (1922), 1513–1515.
- Niebuhr, R.*, The Church in Russia, in: *The Christian Century* 47, 38 (1930), 1144–1146.
- Niebuhr, R.*, The Church's Support for the Chaplains, in: *Christianity and Crisis* 4, 3 (1944), 1–2.
- Niebuhr, R.*, The Common Root of Joy and Pain, in: E. McNeill McKee (Hrsg.), *What Can Students Believe? Sermons by Harry Emerson Fosdick, Ernest Fremont Tittle, Charles R. Brown, Reinhold Niebuhr, Henry Sloane Coffin, James Rowland Angell, George A. Buttrick, Willard I. Sperry, Robert Russell Wicks, Elmore McNeill McKee*, New York 1931, 129–138.
- Niebuhr, R.*, The Concept of „Order of Creation“ in Emil Brunner's Social Ethic, in: C. W. Kegley (Hrsg.), *The Theology of Emil Brunner* (The Library of Living Theology 3), New York 1962, 265–271.
- Niebuhr, R.*, The Contribution of Christianity to the Doctrine of Immortality, 1915 (Masterarbeit), Yale University Library, Miscellaneous Personal Papers Collection, Box 288, 1–40.
- Niebuhr, R.*, The Contribution of Paul Tillich, in: *Religion in Life* 6, 4 (1937), 574–581.
- Niebuhr, R.*, *The Contribution of Religion to Cultural Unity* (Hazen Pamphlets 13), New Haven 1945.
- Niebuhr, R.*, *The Contribution of Religion to Social Work*, New York 1932.
- Niebuhr, R.*, The Crisis in British Socialism, in: *The Christian Century* 48, 39 (1931), 1202–1204.
- Niebuhr, R.*, The Crisis of Society, in: *The Congregationalist and Herald of Gospel Liberty* 116, 35 (1931), 1157–1159.
- Niebuhr, R.*, The Cultural Crisis of Our Age, in: *Pastoral Psychology* 15, 149 (1954), 13–20.
- Niebuhr, R.*, The Death of Liberalism, in: *The World Tomorrow* 14, 5 (1931), 136–137.

- Niebuhr, R.*, The Development of a Social Ethic in the Ecumenical Movement, in: R. H. Stone (Hrsg.), *Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age* by Reinhold Niebuhr, New York 1968, 165–181.
- Niebuhr, R.*, The Domestic Situation, in: *Radical Religion* 3, 3 (1938), 3–4.
- Niebuhr, R.*, The Ethic of Jesus and the Social Problem, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 29–40.
- Niebuhr, R.*, The Evacuation of Japanese Citizens, in: *Christianity and Crisis* 2, 8 (1942), 2–5.
- Niebuhr, R.*, The Failure of German-Americanism, in: *The Atlantic Monthly* 118, 1 (1916), 13–18.
- Niebuhr, R.*, The Fires of History, in: *Christianity and Society* 8, 2 (1943), 7–9.
- Niebuhr, R.*, The Foolishness of Preaching, [http://www.bestsermons.net/1926/The\\_Foolishness\\_of\\_Preaching.html](http://www.bestsermons.net/1926/The_Foolishness_of_Preaching.html), <31.08.2018>.
- Niebuhr, R.*, The German Question. Rez. Harold G. Moulton, Louis Marlio, The Control of Germany and Japan; H. N. Brailsford, Our Settlement with Germany; Chatham House Study Group (Hrsg.), *The Problem of Germany. An Interim Report*, in: *The Nation* 159, 19 (1944), 563; 566.
- Niebuhr, R.*, The Germans. Unhappy Philosophers in Politics, in: *The American Scholar* 2, 4 (1933), 409–419.
- Niebuhr, R.*, The Germany of Hitler. Rez. Adolf Hitler, *My Battle*; World Committee for the Victims of German Fascism (Hrsg.), *The Brown Book of Hitler*; o. V., *Germany, Twilight or New Dawn?*, in: *The World Tomorrow* 16, 25 (1933), 598–599.
- Niebuhr, R.*, The Hitler-Stalin Pact, in: *Radical Religion* 4, 4 (1939), 1–3.
- Niebuhr, R.*, The International Situation, in: *Radical Religion* 5, 1 (1940), 1–4.
- Niebuhr, R.*, The International Situation, in: *Radical Religion* 3, 3 (1938), 1–2.
- Niebuhr, R.*, The International Situation, in: *Radical Religion* 3, 4 (1938), 1–3.
- Niebuhr, R.*, The International Situation, in: *Radical Religion* 3, 1 (1937), 2–3.
- Niebuhr, R.*, The International Situation, in: *Radical Religion* 1, 3 (1936), 8–9.
- Niebuhr, R.*, *The Irony of American History* (With a new Introduction by Andrew J. Bacevich), Chicago 2008.
- Niebuhr, R.*, The London Times and the Crisis, in: *Radical Religion* 4, 1 (1938), 29–32.
- Niebuhr, R.*, The Middle Ground. Rez. Alfred M. Bingham, *The Techniques of Democracy*, in: *The Nation* 155, 23 (1942), 627–628.
- Niebuhr, R.*, The Moscow Trials, in: *Radical Religion* 2, 2 (1937), 1–2.
- Niebuhr, R.*, The Mounting Racial Crisis, in: C. C. Brown (Hrsg.), *A Reinhold Niebuhr Reader. Selected Essays, Articles, and Book Reviews*, Philadelphia 1992, 108–110.

- Niebuhr*, R., The Mounting Racial Crisis, in: *Christianity and Crisis* 23, 12 (1963), 121–122.
- Niebuhr*, R., The Nation's Crime against the Individual, in: *The Atlantic Monthly* 118, 5 (1916), 609–614.
- Niebuhr*, R., *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation* (Introduction by Robin W. Lovin) (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 1996.
- Niebuhr*, R., The New Reformation, in: *The Christian Century* 40, 7 (1923), 198–199.
- Niebuhr*, R., The Opposition in Germany, in: E. Sifton (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics* (Library of America 263), New York 2015, 600–605.
- Niebuhr*, R., The Opposition in Germany, in: *The New Republic* 75, 969 (1933), 169–171.
- Niebuhr*, R., The Paradox of Institutions, in: *The World Tomorrow* 6, 8 (1923), 231–232.
- Niebuhr*, R., The Pathos of Liberalism. Rez. John Dewey, Liberalism and Social Action, in: *The Nation* 141, 3662 (1935), 303–304.
- Niebuhr*, R., The Plight of the Jews, in: *Radical Religion* 3, 4 (1938), 8–9.
- Niebuhr*, R., The Possibility of a Durable Peace, in: *Christianity and Society* 8, 3 (1943), 9–12.
- Niebuhr*, R., The Possibility of a Durable Peace, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 196–200.
- Niebuhr*, R., The Practical Unbelief of Modern Civilization, in: F. P. Miller (Hrsg.), *Religion on the Campus. The Report of the National Student Conference*, Milwaukee, Dec. 28, 1926 to Jan. 1, 1927, New York 1927, 11–21.
- Niebuhr*, R., The Present Day Task of the Sunday School, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 88–94.
- Niebuhr*, R., The Presidential Election, in: *Radical Religion* 5, 1 (1940), 9–11.
- Niebuhr*, R., The Problem of Communist Religion, in: *The World Tomorrow* 17, 15 (1934), 378–379.
- Niebuhr*, R., The Quality of Our Lives, in: *The Christian Century* 77, 19 (1960), 568–572.
- Niebuhr*, R., The Religion of 19th Century Man. Rez. Rufus Jones, A Preface to Christian Faith in a New Age, in: *The Christian Century* 49, 22 (1932), 708.
- Niebuhr*, R., *The Reminiscences of Reinhold Niebuhr, 1953/1972* (Interview-Transkript), Oral History Research Office at Columbia University in the City of New York, 1-97.

- Niebuhr, R.*, The Responses of Reinhold Niebuhr, in: H. R. Landon (Hrsg.), Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time. Essays in Tribute by Paul Tillich, John C. Bennett, Hans J. Morgenthau, Eugene, Oregon 2001, 117–123.
- Niebuhr, R.*, The Reverend Doctor Silke, in: *The Christian Century* 43, 10 (1926), 316–318.
- Niebuhr, R.*, The Revolutionary Moment, in: *The American Socialist Quarterly* 4, 2 (1935), 8–13.
- Niebuhr, R.*, The Role of Prophetic Religion in the World Crisis, in: T. H. Johnson (Hrsg.), *Men of Tomorrow. Nine Leaders Discuss the Problems of American Youth*, Introduction by Allan V. Heely, New York 1942, 105–124.
- Niebuhr, R.*, The Russian Mystery, in: *Radical Religion* 2, 4 (1937), 4–6.
- Niebuhr, R.*, The Scylla and Charybdis of Teaching, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 74–78.
- Niebuhr, R.*, *The Self and the Dramas of History*, New York 1955.
- Niebuhr, R.*, The Significance of Dr. Fosdick in American Religious Thought, in: *Union Seminary Quarterly Review* 8, 4 (1953), 3–6.
- Niebuhr, R.*, The Spiritual Life of Modern Man, in: R. H. Stone (Hrsg.), *Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age by Reinhold Niebuhr*, New York 1968, 67–76.
- Niebuhr, R.*, *The Structure of Nations and Empires. A Study of the Recurring Patterns and Problems of the Political Order in Relation to the Unique Problems of the Nuclear Age*, New York 1959.
- Niebuhr, R.*, The Terrible Beauty of the Cross, in: *The Christian Century* 46, 12 (1929), 386–388.
- Niebuhr, R.*, The Truth in Myths, in: R. H. Stone (Hrsg.), *Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age by Reinhold Niebuhr*, New York 1968, 15–32.
- Niebuhr, R.*, The Truth in Myths, in: E. G. Bewkes u. a. (Hrsg.), *The Nature of Religious Experience*, New York 1937, 117–135.
- Niebuhr, R.*, The Twilight of Liberalism, in: *The New Republic* 19, 241 (1919), 218.
- Niebuhr, R.*, The Ultimate Issues. Rez. Karl Barth, The Doctrine of the Word of God; Karl Heim, God Transcendent, in: *New York Herald Tribune Books*, 27. September 1936, 17.
- Niebuhr, R.*, The Unethical Character of Modern Civilization, in: *The Community Pulpit*, 10 (1928–29), 3–15.
- Niebuhr, R.*, The Unintended Virtues of an Open Society, in: *Christianity and Crisis* 21, 13 (1961), 132–138.
- Niebuhr, R.*, The United Christian Council for Democracy, in: *Radical Religion* 2, 1 (1936), 9–10.
- Niebuhr, R.*, The United Nations and World Organization, in: *Christianity and Crisis* 2, 24 (1943), 1–2.

- Niebuhr*, R., The Unity of History, in: *Christianity and Crisis* 2, 7 (1942), 1–2.
- Niebuhr*, R., The Validity and Certainty of Religious Knowledge, 1914 (Bachelorarbeit), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 24, 1–38.
- Niebuhr*, R., The Weakness of the Modern Church, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity by Reinhold Niebuhr*, New York 31965, 69–77.
- Niebuhr*, R., The Wheat and the Tares, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Justice and Mercy*, San Francisco 1986, 51–60.
- Niebuhr*, R., The Wheat and the Tares, in: R. M. Brown (Hrsg.), *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*, New Haven 1986, 41–48.
- Niebuhr*, R., The Wheat and the Tares, in: E. Sifton (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics (Library of America 263)*, New York 2015, 879–887.
- Niebuhr*, R., Theology and Political Thought in the Western World, in: R. H. Stone (Hrsg.), *Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age by Reinhold Niebuhr*, New York 1968, 55–66.
- Niebuhr*, R., Theology and Political Thought in the Western World, in: E. Sifton (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics (Library of America 263)*, New York 2015, 868–878.
- Niebuhr*, R., Timid Modernism, in: *The Christian Century* 42, 28 (1925), 883–884.
- Niebuhr*, R., Transvaluation of Values, in: Ders., *Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History*, New York 1937, 195–213.
- Niebuhr*, R., Trials on Trial. Rez. Not Guilty, Report of the Commission on Inquiry Into the Charges Against Leon Trotzky in the Moscow Trials, in: *The Nation* 147, 5 (1938), 112–113.
- Niebuhr*, R., Tyranny and War, in: *Radical Religion* 4, 4 (1939), 8–9.
- Niebuhr*, R., Tyrant Servants, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 165–173.
- Niebuhr*, R., Unemployment As a World Crisis, in: *The Unemployed*, 2 (1931), 12–13; 31.
- Niebuhr*, R., Union for Democratic Action, in: *Christianity and Society* 6, 3 (1941), 6.
- Niebuhr*, R., United Christian Council for Democracy, in: *Radical Religion* 2, 2 (1937), 47–48.
- Niebuhr*, R., Vansittart's Obsession. Rez. Lord Vansittart, *Lessons of My Life*, in: *The Nation* 158, 1 (1944), 20–21.
- Niebuhr*, R., Viewing Human Nature. Rez. Nicolas Berdyaev, *The Destiny of Man*, in: *New York Herald Tribune Books*, 17. Oktober 1937, 18.
- Niebuhr*, R., Walter Rauschenbusch in Historical Perspective, in: R. H. Stone (Hrsg.), *Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age by Reinhold Niebuhr*, New York 1968, 33–45.
- Niebuhr*, R., Wanted: A Christian Morality, in: *The Christian Century* 40, 7 (1923), 201–203.

- Niebuhr, R.*, We Are Men and Not God, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity* by Reinhold Niebuhr, New York <sup>3</sup>1965, 168–175.
- Niebuhr, R.*, We Are Men and Not God, in: *The Christian Century* 65, 43 (1948), 1138–1140.
- Niebuhr, R.*, What Are the Churches Advertising?, in: *The Christian Century* 41, 48 (1924), 1532–1533.
- Niebuhr, R.*, What Chance Has Gandhi?, in: *The Christian Century* 48, 41 (1931), 1274–1276.
- Niebuhr, R.*, What Resources Can the Christian Church Offer to Meet Crisis in Race Relations?, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 152–154.
- Niebuhr, R.*, What Resources Can the Christian Church Offer to Meet the Crisis in Race Relations?, in: E. Sifton (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics* (Library of America 263), New York 2015, 676–677.
- Niebuhr, R.*, What the Future Holds in Store for Us. Rez. Eugen Diesel, Germany and the Germans, in: *The World Tomorrow* 14, 6 (1931), 203.
- Niebuhr, R.*, What the War Did to My Mind, in: *The Christian Century* 45, 39 (1928), 1161–1163.
- Niebuhr, R.*, What to Do with Germany. Rez. Heinz Pol, *The Hidden Enemy*, in: *The Nation* 157, 20 (1943), 559–560.
- Niebuhr, R.*, When Religion Fails, 26. Oktober 1924 (Predigt zu 1. Kor 10), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 14.
- Niebuhr, R.*, When Will Christians Stop Fooling Themselves?, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976, 40–46.
- Niebuhr, R.*, When Will Christians Stop Fooling Themselves?, in: *The Christian Century* 51, 20 (1934), 658–660.
- Niebuhr, R.*, Where Shall We Go?, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), *Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931*, St. Louis 1977, 101–108.
- Niebuhr, R.*, Which Way, Great Britain? Will it be France, or Germany? War or Peace?, in: *Current History* 45, 2 (1936), 35–39.
- Niebuhr, R.*, White Man's Burden, in: *Christianity and Society* 6, 3 (1941), 3–5.
- Niebuhr, R.*, Whosoever Will Save His Life..., in: *Christianity and Crisis* 1, 2 (1941), 1–2.
- Niebuhr, R.*, Why Christianity and Crisis?, in: *Christianity and Crisis* 20, 1 (1960), 1–2.
- Niebuhr, R.*, Why German Socialism Crashed, in: *The Christian Century* 50, 14 (1933), 451–453.
- Niebuhr, R.*, Why Is Barth Silent On Hungary?, in: D. B. Robertson (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity* by Reinhold Niebuhr, New York <sup>3</sup>1965, 183–190.

- Niebuhr, R.*, Why the Christian Church is not Pacifist, in: Ders., Christianity and Power Politics, New York 1952, 1–32.
- Niebuhr, R.*, Why the Christian Church is Not Pacifist, London 1940.
- Niebuhr, R.*, Why the Christian Church is Not Pacifist, in: R. M. Brown (Hrsg.), The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses, New Haven 1986, 102–119.
- Niebuhr, R.*, Would Jesus Be a Churchman Today?, in: The World Tomorrow 11, 12 (1928), 492–494.
- Niebuhr, R.*, Yale – Eden, in: W. G. Chrystal (Hrsg.), Young Reinhold Niebuhr. His Early Writings, 1911–1931, St. Louis 1977, 53–58.
- Niebuhr, R./Baldwin, J.*, The Meaning of the Birmingham Tragedy. Audio-Interview 1963, <https://soundcloud.com/onbeing/reinhold-niebuhr-and-james-baldwin-on-the-meaning-of-the-birmingham-tragedy>, <31.08.2018>.
- Niebuhr, R./Sigmund, P. E.*, The Democratic Experience. Past and Prospects, New York 1969.
- Niebuhr, U.*, 1939 Memoir: Edinburgh, Gifford Lectures, and the Outbreak of War, in: U. M. Niebuhr (Hrsg.), Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr, San Francisco 1991, 143–158.
- Niebuhr, U. M.*, Books Used by Reinhold and Ursula Niebuhr in the Thirties and Forties, ohne Datum (Manuskript), Burke Library at Union Theological Seminary in the City of New York.
- Niebuhr, U. M.*, Notes on Reinhold Niebuhr’s Relationship to Emil Brunner and Karl Barth, ohne Datum (Manuskript), Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 54.
- Niebuhr, U. M.* (Hrsg.), Reinhold Niebuhr: Justice and Mercy, San Francisco 1986.
- Niebuhr, U. M.* (Hrsg.), Remembering Reinhold Niebuhr. Letters of Reinhold and Ursula M. Niebuhr, San Francisco 1991.
- Nietzsche, F.*, Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus, Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik, in: P. D’Iorio (Hrsg.), Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, Digitale Fassung der Kritischen Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967–, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> 2009–.
- Nixon, J. W.*, An Emerging Christian Faith, New York 1930.
- Novak, D.*, Defending Niebuhr From Hauerwas, in: Journal of Religious Ethics 40, 2 (2012), 281–295.
- Novak, M.*, Father of Neoconservatives, in: National Review 44 (1992), 39–42.
- Novkon, J.*, Constituting Workers, Protecting Women. Gender, Law and Labor in the Progressive Era and New Deal Years, Ann Arbor 2010.
- Nünning, A.*, Krise als Erzählung und Metapher. Literaturwissenschaftliche Bausteine für eine Metaphorologie und Narratologie von Krisen, in: C. Meyer/K. Patzel-Mattern/G. J. Schenk (Hrsg.), Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbe-

- griff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive (Vierteljahresschrift Für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210), Stuttgart 2013, 117–144.
- Nützenadel, A.*, Der Krisenbegriff der modernen Ökonomie, in: T. Mergel (Hrsg.), Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen (EBL-Schweitzer 21), Frankfurt am Main 2012, 47–58.
- a. V.*, Rez. Adolf Keller, Religion and the European Mind; Otto Piper, Recent Developments in German Protestantism; Emil Brunner, The Mediator, in: The Journal of Theological Studies 35, 140 (1934), 428–430.
- a. V.*, Rez. Emil Brunner, God and Man, in: The Journal of Theological Studies 38, 151 (1937), 327.
- a. V.*, Rez. Emil Brunner, The Theology of Crisis, in: The Monist (1931), 158.
- a. V.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Does Civilization Need Religion?, in: The Times Literary Supplement, 1390 (1928), 671.
- a. V.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Does Civilization Need Religion?, in: The Journal of Religion 8, 2 (1928), 330.
- a. V.*, Rez. Reinhold Niebuhr [sic!], Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis, in: Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus 43 (1953), 384–385.
- a. V.*, Theology, Philosophy and Religion. Rez. Emil Brunner, Man in Revolt, in: Journal of Bible and Religion 8, 1 (1940), 42–43.
- a. V.*, Witness to an Ancient Truth, in: Time 79, 16 (1962).
- O'Connor, A.*, Social Security Act, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), Encyclopedia of the Great Depression. Volume 2: L–Z, New York 2004, 896–904.
- Olszowka, J./Sullivan, M. M./Sheridan, B. R./Hickey, D.*, America in the Thirties (America in the Twentieth Century), Syracuse, New York 2014.
- Orr, D. B.*, Injustice and the Human Condition. The Political Realism and Moral Ideas of Thomas Hobbes and Reinhold Niebuhr (Diss.), New York 2016.
- Otto, J. S.*, Cracker. The History of a Southeastern Ethnic, Economic and Racial Epithet, in: Names 35, 1 (1987), 28–39.
- Paeth, S. R.*, Being Wrong and Being Right. A Response to Larry Rasmussen and Robin Lovin, in: Political Theology 6, 4 (2005), 473–486.
- Paeth, S. R.*, Reinhold Niebuhr's Complex Legacy on Race, <http://www.politicaltheology.com/blog/reinhold-niebuhrs-complex-legacy-on-race-scott-paeth/>, <31.08.2018>.
- Paeth, S. R.*, The Niebuhr Brothers for Armchair Theologians (Armchair Theologians Series), Louisville, Kentucky 2014.
- Pape, H.*, Art. Pragmatismus, I. Philosophisch, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 27, Berlin 1976–2004, 182–187.
- Pape, L. M.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, in: The American Political Science Review 27, 2 (1933), 296–297.

- Patterson, E.* (Hrsg.), *The Christian Realists. Reassessing the Contributions of Niebuhr and his Contemporaries*, Lanham 2003.
- Patterson, E. M.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Reflections on the End of an Era, in: *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 174, 1 (1934), 179.
- Pauck, W.*, Barth's Religious Criticism of Religion, in: *The Journal of Religion* 8, 3 (1928), 453–474.
- Pauck, W.*, Barthian Theological Ethics. Rez. Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, in: *The Journal of Religion* 13, 3 (1933), 349–351.
- Pauck, W.*, Karl Barth. Prophet of a New Christianity?, New York 1931.
- Pauck, W.*, Rez. Reinhold Niebuhr, An Interpretation of Christian Ethics, in: *Radical Religion* 1, 2 (1936), 33–36.
- Pautler, S.*, Christentum und Askese bei Ernst Troeltsch, in: C. Albrecht/T. Rendtorff (Hrsg.), *Vermittlungstheologie als Christentumstheorie*, Hannover 2001, 47–66.
- Pelikan, J.*, Karl Barth in America, in: *The Christian Century* 79, 15 (1962), 451–452.
- Penner, H.*, Rudolf Bultmann and Reinhold Niebuhr on Myth and Eschatology, in: *ARC, The Journal of the Faculty of Religious Studies, McGill* 32 (2004), 143–166.
- Perpeet, W.*, Art. Kultur, Kulturphilosophie, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1971–2007, 1309–1324.
- Pietsch, M./Meckenstock, G.* (Hrsg.), *Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag (Theologische Bibliothek Töpelmann 164)*, Berlin 2013.
- Pibblström, S.*, Jamesian Pragmatic Pluralism and the Problem of God, in: M. Halliwell/J. D. S. Rasmussen (Hrsg.), *William James and the Transatlantic Conversation. Pragmatism, Pluralism, and Philosophy of Religion*, Oxford 2014, 183–198.
- Piott, S. L.*, *Daily Life in the Progressive Era*, Santa Barbara 2011.
- Plaskow, J.*, *Sex, Sin, and Grace. Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Washington, D. C. 1980.
- Plessner, H.*, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (Sammlung Göschen 2200)*, Berlin 1975.
- Pohl, S.*, *Albert Schweitzers Ethik als Kulturphilosophie. Kann die Ehrfurcht vor dem Leben Maßstab einer Bioethik sein? (Tübinger Studien zur Ethik 5)*, Tübingen 2014.
- Polke, C.*, American Geist – protestantischer Spirit. Gary L. Dorrien schreibt amerikanische Theologiegeschichte, in: *Evangelische Theologie* 72, 2 (2012), 155–158.

- Polke, C.*, Demokratie im Umbruch? Ein protestantischer Kommentar im Anschluss an H. R. Niebuhr, in: *Ethik und Gesellschaft* 2 (2012), 1–13.
- Polke, C.*, Dogmatik als Topik des Menschseins. Überlegungen zu einem anthropologisch orientierten Dogmatikverständnis, in: F. M. Brunn u. a. (Hrsg.), *Theologie und Menschenbild. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch, Festgabe für Wilfried Härle zum 65. Geburtstag* (Marburger theologische Studien 100), Leipzig 2007, 53–69.
- Press, S. D.*, Brief an June Bingham, 8. Juni 1954, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 27.
- Preston, R.*, Reinhold Niebuhr and the New Right, in: R. Harries (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time*, London 1986, 88–104.
- Pröpfer, T.*, *Theologische Anthropologie. Erster Teilband*, Freiburg im Breisgau 2015.
- Proudfoot, W.*, William James on Religion and Pragmatism, in: *SATS Northern European Journal of Philosophy* 10, 2 (2009), 35–49.
- Purcell, E. A., Jr.*, *The Crisis of Democratic Theory. Scientific Naturalism & the Problem of Value*, Lexington, Kentucky 1973.
- Purinton, C. E.*, Rez. Emil Brunner, *The Mediator*; Shirley Jackson Case, *Jesus Through the Centuries*, in: *Journal of the National Association of Biblical Instructors* 3, 1 (1935), 58–59.
- Purinton, C. E.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *Journal of the National Association of Biblical Instructors* 2, 1 (1934), 47–48.
- Quash, B.*, *Radical Orthodoxy's Critique of Niebuhr*, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*, Oxford 2010, 58–70.
- Ragaz, L.*, Brief an Reinhold Niebuhr, 25. April 1934, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 10.
- Ragaz, L.*, Brief an Reinhold Niebuhr, 4. März 1936, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 10.
- Rabner, J./Strübind, A.* (Hrsg.), *Begegnungen – Entgegnungen. Beiträge zur modernen Gottesfrage, kontextuellen Theologie und Ökumene* (Festgabe für Ulrike Link-Wieczorek zum 60. Geburtstag) (Beihefte zur ökumenischen Rundschau 102), Leipzig 2015.
- Rall, H. F.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, in: *Religion in Life* 10 (1941), 462–463.
- Ramsey, P.*, *Love and Law*, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought* (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 79–123.
- Rasmussen, L.*, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. Theologian of Public Life* (The Making of Modern Theology), London 1989, 1–41.
- Rasmussen, L.* (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. Theologian of Public Life* (The Making of Modern Theology), London 1989.

- Rasmussen, L.*, Was Reinhold Niebuhr Wrong about Socialism?, in: *Political Theology* 6, 4 (2005), 429–457.
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland*, *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe*, Gütersloh 1990.
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/ Deutsche Bischofskonferenz*, *Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens (Gemeinsame Texte 19)* 2006.
- Raubut, F.*, Die Geschichtsphilosophie Vicos, Spenglers und Toynbees in ihrer Zusammengehörigkeit, in: R. Grossmann/W. Pabst/E. Schramm (Hrsg.), *Der Vergleich. Literatur- und Sprachwissenschaftliche Interpretationen*, Festgabe für Hellmuth Petriconi zum 1. April 1955 (*Hamburger Romanistische Studien*), Hamburg 1955, 23–33.
- Rauschenbusch, W.*, *Christianity and the Social Crisis* (Foreword by Douglas F. Ottati) (*Library of Theological Ethics*), Louisville, Kentucky 1991.
- Rauschenbusch, W.*, *Christianizing the Social Order*, New York 1912.
- Ray, S. G.*, *Do No Harm. Social Sin and Christian Responsibility*, Minneapolis 2003.
- Rendtorff, T.* (Hrsg.), *Ernst Troeltsch: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912). Teilband 1 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 6)*, Berlin 2014.
- Rendtorff, T.*, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Band I (Theologische Wissenschaft 13,1)*, Stuttgart 1990.
- Rendtorff, T.*, *Neuzeit als ein Kapitel der Christentumsgeschichte. Über das Erbe historischen Bewußtseins*, in: Ders., *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung*, Gütersloh 1991, 201–223.
- Rendtorff, T.*, *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung*, Gütersloh 1991.
- Rice, D. F.*, *Reinhold Niebuhr and His Circle of Influence*, Cambridge 2013.
- Rice, D. F.*, *Reinhold Niebuhr and John Dewey. An American Odyssey*, Albany 1993.
- Rice, D. F.*, *Reinhold Niebuhr on Democracy*, in: Ders. (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr Revisited. Engagements with an American Original*, Grand Rapids, Michigan 2009, 123–138.
- Rice, D. F.* (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr Revisited. Engagements with an American Original*, Grand Rapids, Michigan 2009.
- Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G.* (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971–2007.
- Roberts, D. E./Van Dusen, H. P.* (Hrsg.), *Liberal Theology. An Appraisal (Essays in Honor of Eugene William Lyman)*, New York 1942.

- Roberts, R. H.*, Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich. Geschichte – Typologie – Ausblick, in: *Evangelische Theologie* 46, 4/5 (1986), 369–393.
- Robertson, D. B.* (Hrsg.), *Essays in Applied Christianity* by Reinhold Niebuhr, New York 31965.
- Robertson, D. B.* (Hrsg.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Gloucester, Massachusetts 1976.
- Robertson, D. B.*, *Reinhold Niebuhr's Works. A Bibliography*, Boston 1979.
- Rohde, C.*, Das Bild des politisch handelnden Menschen im Christlichen Realismus Reinhold Niebuhrs unter Berücksichtigung der internationalen Politik (Politische Wissenschaft und Zeitgeschichte 3), Neuried 1996.
- Rohde, C.*, *Reinhold Niebuhr. Die Geburt des Christlichen Realismus aus dem Geist des Widerstandes* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 185), Berlin 2016.
- Roosevelt, F. D.*, The President Again Seeks a Way to Peace. A Message to Chancellor Adolf Hitler and Premier Benito Mussolini, April 14, 1939, in: S. I. Rosenman (Hrsg.), *The Public Papers and Addresses of Franklin D. Roosevelt. 1939 Volume: War – and Neutrality*, with a special introduction and explanatory notes by President Roosevelt, New York 1941, 201–205.
- Rosa, H.*, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt am Main 1998.
- Rosen, E. A.*, Art. Election of 1932, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression. Volume 1: A–K*, New York 2004, 278–283.
- Rosenman, S. I.* (Hrsg.), *The Public Papers and Addresses of Franklin D. Roosevelt. 1939 Volume: War – and Neutrality* (with a special introduction and explanatory notes by President Roosevelt), New York 1941.
- Rosenthal, J. H.*, Private Convictions and Public Commitments. Moral Man and Immoral Society Revisited, in: *World Policy Journal* 12, 2 (1995), 89–96.
- Ross, J. E.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Does Civilization Need Religion?, in: *Social Science* 5, 1 (1930), 98.
- Rothacker, E.*, Toynbee und Spengler, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 24, 3 (1950), 389–404.
- Röttgers, K.*, Art. Kritik, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Studienausgabe, Bd. 3, Stuttgart 2004, 651–675.
- Rougémont, D. de*, Man and History. Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume II, in: *The Nation* 156, 13 (1943), 457–458.
- Rougémont, D. de*, *The Evil in Man*. Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, in: *The Nation* 152, 12 (1941), 328–329.
- Russell, B.*, Must Democracy Use Force? III. Munich Rather Than War, in: *The Nation* 148, 7 (1939), 173–175.

- Russell, B./Russell, D.*, The Prospects of Industrial Civilization (with a new introduction by Louis Greenspan), London 21996.
- Ryan, J. A.*, Catholicism and Democracy, in: A. L. Swift, Jr. (Hrsg.), Religion Today. A Challenging Enigma, New York 1933, 172–186.
- Sabella, J.*, The Wisdom of the Serpent and the Harmlessness of the Dove, <http://www.politicaltheology.com/blog/the-wisdom-of-the-serpent-and-the-harmlessness-of-the-dove-jeremy-sabella/>, <31.08.2018>.
- Sabella, J. L.*, An American Conscience. The Reinhold Niebuhr Story (A Companion to the Film by Martin Doblmeier) 2017.
- Sabella, J. L.*, Establishment Radical. Assessing the Legacy of Reinhold Niebuhr's Reflections on the End of an Era, in: Political Theology (2016), 1–22.
- Saiving Goldstein, V.*, The Human Situation: A Feminine View, in: The Journal of Religion 40, 2 (1960), 100–112.
- Sanger, D. E.*, With Echoes of the '30s, Trump Resurrects a Hard-Line Vision of ‚America First‘, [https://www.nytimes.com/2017/01/20/us/politics/trump-resurrects-dark-definition-of-america-first-vision.html?\\_r=0](https://www.nytimes.com/2017/01/20/us/politics/trump-resurrects-dark-definition-of-america-first-vision.html?_r=0), <31.08.2018>.
- Santurri, E. N.*, Introduction, in: Niebuhr R., An Interpretation of Christian Ethics, Introduction by Edmund N. Santurri (Library of Theological Ethics), Louisville, Kentucky 2013, ix–xxix.
- Sauter, G.*, Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie, Gütersloh 2011.
- Sauter, G.*, Systematische Theologie im Übergang, in: Verkündigung und Forschung 50, 1/2 (2005), 88–112.
- Sawilla, J. M.*, Zwischen Normabweichung und Revolution – ‚Krise‘ in der Geschichtswissenschaft, in: C. Meyer/K. Patzel-Mattern/G. J. Schenk (Hrsg.), Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive (Vierteljahresschrift Für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210), Stuttgart 2013, 145–172.
- Scharlemann, R. P.* (Hrsg.), Paul Tillich: Writings on Religion – Religiöse Schriften (Main Works/Hauptwerke 5), Berlin 1988.
- Scheffczyk, L.*, Theologische Anthropologie im Spannungsfeld zwischen Humanwissenschaften und Philosophie, in: N. A. Luyten/L. Scheffczyk (Hrsg.), Veränderungen im Menschenbild. Divergenzen der modernen Anthropologie (Grenzfragen 15), Freiburg 1987, 13–39.
- Scheler, M.*, Die Stellung des Menschen im Kosmos (nach der 3. durchges. Aufl. 1995 der Gesammelten Werke, Bd. IX) (Werke in Einzelausgaben), Bonn 182010.
- Schlesinger, Arthur, Jr.*, Reinhold Niebuhr's Role in American Political Thought and Life, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 125–150.

- Schlesinger, A., Jr.*, Forgetting Reinhold Niebuhr, in: *The New York Times Book Review*, 18. September 2005, 12–13.
- Schlesinger, A., Jr.*, Niebuhr's Vision of Our Time. Rez. Reinhold Niebuhr, Discerning the Signs of the Times, in: *The Nation* 162, 25 (1946), 753–754.
- Schnurr, G.*, Krise, in: G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 20 (20), Berlin, New York 1990, 61–65.
- Schobberth, W.*, Einführung in die theologische Anthropologie (Einführung Theologie), Darmstadt 2006.
- Schobberth, W.*, Wozu theologische Anthropologie?, in: *Verkündigung und Forschung* 51, 2 (2006), 38–55.
- Schönweiß, G.*, Reinhold Niebuhrs politische Ethik und ihre Stellung innerhalb der gegenwärtigen Theologie (Diss.), Erlangen 1956.
- Schopenhauer, A.*, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 81891.
- Schopenhauer, A.*, *Über die Grundlage der Moral* (Philosophische Bibliothek 579), Hamburg 2007.
- Schösler, D./Platbow, M.* (Hrsg.), *Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs (Transatlantische Beziehungen)*, Wiesbaden 2013.
- Schösler, D./Platbow, M.*, Vorwort, in: Dies. (Hrsg.), *Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs (Transatlantische Beziehungen)*, Wiesbaden 2013, 9–11.
- Schrey, H.-H.*, Die gegenwärtige Lage der amerikanischen Theologie, in: *Theologische Rundschau*, Neue Folge 10 (1938), 23–56.
- Schrey, H.-H.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *Jenseits der Tragödie, Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis*, in: *Theologische Literaturzeitung* 74, 6 (1949), 354–355.
- Schwarke, C.*, *Jesus kam nach Washington. Die Legitimation der amerikanischen Demokratie aus dem Geist des Protestantismus*, Gütersloh 1991.
- Schwartz, R.*, *Rethinking Pragmatism. From William James to Contemporary Philosophy*, Chichester 2012.
- Schweitzer, A.*, Brief an Reinhold Niebuhr, 27. Juli [ca. 1927], Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 10.
- Schweitzer, A.*, Das Christentum und die Weltreligionen, in: Ders., *Das Christentum und die Weltreligionen. Zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie, Mit einer Einführung in das Denken Albert Schweitzers von Ulrich Neuenschwander* (Beck'sche Reihe 181), München 42002, 9–65.
- Schweitzer, A.*, *Das Christentum und die Weltreligionen. Zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie (Mit einer Einführung in das Denken Albert Schweitzers von Ulrich Neuenschwander)* (Beck'sche Reihe 181), München 42002.
- Schweitzer, A.*, *Kulturphilosophie. Bd I: Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Bd II: Kultur und Ethik (mit einem Nachwort von Claus Günzler)* (Beck'sche Reihe 1150), München 2007.

- Seefried, E.*, Die Krise der Weimarer Demokratie – Analogien zur Gegenwart?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66 (2016), 18–23.
- Shanley, K. M.*, Reinhold Niebuhr and Relations Between Germany and America (1916–1956) (Diss.), Albany 1984.
- Shannon, D. A.*, Twentieth Century America. The Twenties and Thirties (Twentieth Century America 2), Chicago <sup>3</sup>1974.
- Shinn, R. L.*, Realism, Radicalism, and Eschatology in Reinhold Niebuhr: A Reassessment, in: *The Journal of Religion* 54, 4 (1974), 409–423.
- Shinn, R. L.*, The Ironies of Reinhold Niebuhr, in: D. F. Rice (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr Revisited. Engagements with an American Original*, Grand Rapids, Michigan 2009, 75–90.
- Sifton, E.*, *Das Gelassenheits-Gebet. Erinnerungen an Reinhold Niebuhr*, München 2001.
- Sifton, E.* (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: Major Works on Religion and Politics* (Library of America 263), New York 2015.
- Sifton, E.*, The Serenity Prayer, in: *The Yale Review* 86, 1 (1998), 16–65.
- Sifton, E.*, *The Serenity Prayer. Faith and Politics in Times of Peace and War*, New York 2005.
- Sittser, G. L.*, *A Cautious Patriotism. The American Churches & the Second World War*, Chapel Hill 1997.
- Smit, D.*, Notions of the Public and Doing Theology, in: *International Journal of Public Theology* 1 (2007), 431–454.
- Smit, D. J.*, The Paradigm of Public Theology – Origins and Development, in: H. Bedford-Strohm/F. Höhne/T. Reitmeier (Hrsg.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference, 23.–26.06.2011* (Theologie in der Öffentlichkeit 4), Berlin 2013, 11–23.
- Smith, G.*, Taking Sides. An Investigation into Reinhold Niebuhr’s Rise to the Position of Public Intellectual, in: *International Journal of Public Theology* 8 (2014), 131–157.
- Smith, T.*, The Uses of Tragedy. Reinhold Niebuhr’s Theory of History and International Ethics, in: *Ethics & International Affairs* 9, 1 (1995), 171–191.
- Smith, T. V.*, Rez. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*; Horace M. Kallen, *Individualism*, in: *International Journal of Ethics* 43, 3 (1933), 370–372.
- Söderblom, N.*, Offenbarungsreligion, in: D. Lange (Hrsg.), *Nathan Söderblom: Ausgewählte Werke. Band 1: Offenbarung und Religionen*, Göttingen 2011, 55–163.
- Spalding, J. J.*, *Die Bestimmung des Menschen*. (11748; 21748; 31749; 41752; 51754; 61759; 71763; 81764; 91768; 101774; 111794) (Kritische Ausgabe, Erste Abteilung: Schriften 1), Tübingen 2006.
- Sparn, W.*, Art. Tragik/Tragödie II. Systematisch-theologisch, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 33, Berlin 1976–2004, 755–762.

- Später, J.*, Vansittart. Britische Debatten über Deutsche und Nazis 1902–1945 (Moderne Zeit 4), Göttingen 2003.
- Spengler, F. F.*, Kindsein als Menschsein. Beitrag zu einer integrativen theologischen Anthropologie (Marburger theologische Studien 88), Marburg 2005.
- Spengler, O.*, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte (Nachwort von Detlef Feiken), München 172006.
- Splinter, D.*, Theologe zwischen den Welten. Reinhold Niebuhr und die „Deutsche Evangelische Synode von Nord-Amerika“ 1892–1928 (Theologische Studien), Aachen 1998.
- Stackhouse, M. L.*, Civil Religion, Political Theology and Public Theology: What's the Difference?, in: Political Theology 5, 3 (2004), 275–293.
- Steck, K. G.*, Neuere Literatur zur Politischen Ethik I, in: Verkündigung und Forschung 6 (1953), 237–258.
- Steel, R.*, Walter Lippmann and the American Century, Boston 1980.
- Stolz, F.*, Art. Mythos II. Religionsgeschichtlich, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1976–2004, 608–625.
- Stone, R. H.*, An Interview with Reinhold Niebuhr, in: Christianity and Crisis 29, 4 (1969), 48–52.
- Stone, R. H.* (Hrsg.), Faith and Politics. A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age by Reinhold Niebuhr, New York 1968.
- Stone, R. H.*, Optimism, Pessimism, and Religious Faith, <http://www.politicaltheology.com/blog/optimism-pessimism-and-religious-faith-ronald-stone/>, <31.08.2018>.
- Stone, R. H.*, Politics and Faith. Reinhold Niebuhr and Paul Tillich at Union Seminary in New York, Macon, Georgia 2012.
- Stone, R. H.*, Professor Reinhold Niebuhr. A Mentor to the Twentieth Century, Louisville, Kentucky 1992.
- Stone, R. H.*, Reinhold Niebuhr. Prophet to Politicians, Nashville 1972.
- Stone, R. H.*, Reinhold Niebuhr and the Feminist Critique of Universal Sin, in: Journal of Feminist Studies in Religion 28, 1 (2012), 91–96.
- Stourzh, G.*, Ideologie und Machtpolitik als Diskussionsthema der amerikanischen außenpolitischen Literatur, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 3, 1 (1955), 99–112.
- Straub, J.*, Der Begriff der Krise in der Psychologie, in: C. Meyer/K. Patzel-Mattern/G. J. Schenk (Hrsg.), Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive (Vierteljahresschrift Für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210), Stuttgart 2013, 27–66.
- Swift, A. L., Jr.* (Hrsg.), Religion Today. A Challenging Enigma, New York 1933.
- Taylor, C.*, Das Unbehagen an der Moderne (übersetzt von Joachim Schulte), Frankfurt am Main 2008.

- Taylor, C.*, The Moral Topography of the Self, in: S. B. Messer/L. A. Sass/R. L. Woolfolk (Hrsg.), *Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, New Brunswick 21990, 298–320.
- Taylor, K./Waller, G.* (Hrsg.), *Christian Theology and Tragedy. Theologians, Tragic Literature, and Tragic Theory* (Ashgate Studies in Theology, Imagination, and the Arts), Farnham 2011.
- Taylor, K./Waller, G.*, Introduction, in: Dies. (Hrsg.), *Christian Theology and Tragedy. Theologians, Tragic Literature, and Tragic Theory* (Ashgate Studies in Theology, Imagination, and the Arts), Farnham 2011, 1–11.
- Thadden, E. von*, Eine Frage des Anstands, in: *Die Zeit* 2013, 29. August 2013, 14.
- Thelen, D. P.*, Social Tensions and the Origins of Progressivism, in: *The Journal of American History* 56, 2 (1969), 323–341.
- Thielicke, H.*, Brief an Reinhold Niebuhr, 31. Januar 1955, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 12.
- Thomas, L.*, America First, for Charles Lindbergh and Donald Trump, <http://www.newyorker.com/news/news-desk/america-first-for-charles-lindbergh-and-donald-trump>, <31.08.2018>.
- Thomas, N.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, in: *The World Tomorrow* (1932), 565–567.
- Thompson, K. W.*, Niebuhr as Thinker and Doer, in: *The Journal of Religion* 54, 4 (1974), 424–434.
- Tillich, P.*, Christologie und Geschichtsdeutung, in: Ders., *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 21950, 110–127.
- Tillich, P.*, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, in: R. P. Scharlemann (Hrsg.), *Paul Tillich: Writings on Religion – Religiöse Schriften* (Main Works/Hauptwerke 5), Berlin 1988, 99–123.
- Tillich, P.*, Das religiöse Symbol, in: Ders., *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 21950, 88–109.
- Tillich, P.*, Das religiöse Symbol, in: J. Clayton (Hrsg.), *Paul Tillich: Writings in the Philosophy of Religion – Religionsphilosophische Schriften* (Main Works/Hauptwerke 4), Berlin 1987, 213–228.
- Tillich, P.*, Die religiöse Lage der Gegenwart, in: R. Albrecht (Hrsg.), *Paul Tillich: Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik* (Gesammelte Werke 10), Stuttgart 1968, 9–93.
- Tillich, P.*, Historical and Nonhistorical Interpretations of History. A Comparison (1948 [1939]), in: J. Clayton (Hrsg.), *Paul Tillich: Writings in the Philosophy of Religion – Religionsphilosophische Schriften* (Main Works/Hauptwerke 4), Berlin 1987, 313–325.
- Tillich, P.*, Man and Society in Religious Socialism, in: *Christianity and Society* 8, 4 (1943), 10–21.

- Tillich, P.*, *Mythus und Mythologie* (1930), in: J. Clayton (Hrsg.), *Paul Tillich: Writings in the Philosophy of Religion – Religionsphilosophische Schriften* (Main Works/Hauptwerke 4), Berlin 1987, 229–236.
- Tillich, P.*, *Reinhold Niebuhr's Doctrine of Knowledge*, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought* (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 35–43.
- Tillich, P.*, *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1950.
- Tillich, P.*, *Rez. Reinhold Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, Volume I*, in: *Christianity and Society* 6, 2 (1941), 34–37.
- Tillich, P.*, *Sin and Grace in the Theology of Reinhold Niebuhr*, in: H. R. Landon (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time. Essays in Tribute by Paul Tillich, John C. Bennett, Hans J. Morgenthau, Eugene, Oregon 2001*, 27–41.
- Tillich, P.*, *Systematische Theologie. Band II*, Stuttgart 1958.
- Tillich, P.*, *Systematische Theologie. Band I*, Stuttgart 1956.
- Tillich, P.*, *Systematische Theologie III*, Berlin 1966.
- Tillich, P.*, *The Interpretation of History* (Part One translated by N. A. Rasetzki, Parts Two, Three and Four translated by Elsa L. Talmey), New York 1936.
- Tillich, P.*, *The Religious Situation* (translated by H. Richard Niebuhr), New York 1932.
- Tillich, P.*, *What Is Wrong with the „Dialectic“ Theology?*, in: *The Journal of Religion* 15, 2 (1935), 127–145.
- Tödt, H. E.*, *Art. Demokratie I. Ethisch*, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Bd. 8*, Berlin 1976–2004, 434–452.
- Tooley, M.*, *Obama, Lincoln & Niebuhr*, <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/02/obama-lincoln-niebuhr>, <31.08.2018>.
- Tracy, D.*, *Theology as Public Discourse*, in: *The Christian Century* 92, 10 (1975), 280–284.
- Tracy, D.*, *Three Kinds of Publicness in Public Theology*, in: *International Journal of Public Theology* 8, 3 (2014), 330–334.
- Trillhaas, W.*, *Dogmatik*, Berlin 1967.
- Trillhaas, W.*, *Rez. Georgette Paul Vignaux, La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr*, in: *Theologische Literaturzeitung*, 2 (1959), 129–130.
- Troeltsch, E.*, *Die Krisis des Historismus*, in: *Neue Rundschau* 33, 1 (1922), 547–590.
- Troeltsch, E.*, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Teilband II* (Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912), Tübingen 1994.
- Troeltsch, E.*, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Teilband I* (Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912), Tübingen 1994.
- Troeltsch, E.*, *Politische Ethik und Christentum* (1904), in: T. Rendtorff (Hrsg.), *Ernst Troeltsch: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik* (1903–1912). Teilband 1 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 6), Berlin 2014, 105–196.

- Trotter, J. W., Art. African Americans, Impact of the Great Depression on, in: R. S. McElvaine (Hrsg.), *Encyclopedia of the Great Depression*. Volume 1: A–K, New York 2004, 8–17.
- True, D., Embracing Hauerwas? A Niebuhrian Takes a Closer Look, in: *Political Theology* 8, 2 (2007), 197–212.
- Ueding, G. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Darmstadt 2012.
- Unamuno, M. d., *The Tragic Sense of Life*. translated by J. E. Crawford Fritch, New York 1954.
- Unger, T. (Hrsg.), *Was tun? Lutherische Ethik heute (Bekenntnis 38)*, Hannover 2006.
- University of Edinburgh, Gifford Lectureship in Natural Theology, 1939, Library of Congress, Reinhold Niebuhr Papers, Box 40.
- Van Dusen, H. P., The Significance of Jesus Christ, in: D. E. Roberts/H. P. Van Dusen (Hrsg.), *Liberal Theology. An Appraisal, Essays in Honor of Eugene William Lyman*, New York 1942, 205–222.
- van Oorschot, F., *Öffentliche Theologie angesichts der Globalisierung. Die Public Theology von Max L. Stackhouse (Öffentliche Theologie 30)*, Leipzig 2014.
- van Oorschot, F., Reinhold Niebuhrs Einfluss auf die „public theology“. Dargestellt am Beispiel von Max L. Stackhouse, in: D. Schössler/M. Plathow (Hrsg.), *Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs (Transatlantische Beziehungen)*, Wiesbaden 2013.
- Visser't Hooft, W. A. (Hrsg.), *A Traffic in Knowledge. An International Symposium on the Christian Message*, London 1931.
- Visser't Hooft, W. A., „None Other Gods“, New York 1937.
- Vlastos, G., Sin and Anxiety in Niebuhr's Religion. Rez. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume I, in: *The Christian Century* 58, 40 (1941), 1202–1204.
- Vlastos, G., The Impossible Possibility. Rez. Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, in: *Christendom* 1, 2 (1936), 390–394.
- Voelkel, E. E., A Study in Black and White. Rez. Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era*, in: *The Christian Century* 51, 22 (1934), 725–727.
- Voskuil, D. N., America Encounters Karl Barth, 1919–1939, in: *Fides et Historia* 12, 2 (1980), 61–74.
- Voskuil, D. N., Reaching Out: Mainline Protestantism and the Media, in: W. R. Hutchison (Hrsg.), *Between the Times. The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900–1960 (Cambridge Studies in Religion and American Public Life)*, Cambridge 1990, 72–92.
- Walker, R. C. S., Art. Realismus I. Philosophisch, in: G. Müller/H. Balz/G. Krause (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28, Berlin 1976–2004, 182–190.
- Wallace, M., The Mike Wallace Interview. Gast: Reinhold Niebuhr, 27.04.1958, [http://www.hrc.utexas.edu/multimedia/video/2008/wallace/niebuhr\\_reinhold\\_t.html](http://www.hrc.utexas.edu/multimedia/video/2008/wallace/niebuhr_reinhold_t.html), <31.08.2018>.

- Ward, H. F.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Does Civilization Need Religion?, in: *The World Tomorrow* 11, 1 (1928), 38–39.
- Warren, H. A.*, The Theological Discussion Group and Its Impact on American and Ecumenical Theology, 1920–1945, in: *Church History* 62, 4 (1993), 528–543.
- Warren, H. A.*, *Theologians of a New World Order. Reinhold Niebuhr and the Christian Realists 1920–1948* (Religion in America Series), New York 1997.
- Waterhouse, E. S.*, Rez. Emil Brunner, God and Man, in: *Philosophy* 12, 47 (1937), 365.
- Weichenhan, O.*, *Die sozioethischen Voraussetzungen und Zielsetzungen der Theologie Reinhold Niebuhrs* (Diss.), Göttingen 1954.
- Wells, S.*, The Nature and Destiny of Serious Theology, in: R. Harries/S. Platten (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*, Oxford 2010, 71–86.
- Welsch, W.* (Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Berlin 21994.
- Wenz, G.*, Katechon. Naherwartung und Zeitverzug in den neutestamentlichen Thessalonicherbriefen, in: *Kerygma und Dogma* 60, 4 (2014), 319–354.
- West, C.*, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism* (The Wisconsin Project on American Writers), Madison, Wisconsin 1989.
- West, T. C.*, *Disruptive Christian Ethics. When Racism and Women’s Lives Matter*, Louisville, Kentucky 2006.
- Whitchurch, I. G.*, Transcendental Ethics. Rez. Reinhold Niebuhr, An Interpretation of Christian Ethics, in: *The Christian Century* 53, 1 (1936), 19–20.
- Whitehead, A. N.*, *Religion in the Making*, Cambridge 1926.
- Whitehead, A. N.*, *Science and the Modern World. Lowell Lectures 1925*, New Haven 1925.
- White, R. C., Jr./Hopkins, C. H.* (Hrsg.), *The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America*, Philadelphia 1976.
- Wieman, H. N.*, A Religious Naturalist Looks at Reinhold Niebuhr, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought* (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 333–354.
- Wieman, H. N.*, God and Value, in: D. C. Macintosh (Hrsg.), *Religious Realism*, New York 1931, 155–176.
- Wieman, H. N.*, The New Supernaturalism, in: *Christendom* 3 (1938), 68–81.
- Wilhelm, T.*, „Gelassenheitsgebet“, <http://www.wlb-stuttgart.de/sammlungen/handschriften/bestand/nachlaesse-und-autographen/oetinger-archiv/gelassenheitsgebet/>, <31.08.2018>.
- Williams, D. D.*, Niebuhr and Liberalism, in: C. W. Kegley/R. W. Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought* (The Library of Living Theology 11), New York 1961, 194–213.

- Wilson, J. R.* (Hrsg.), *Students and the Christian World Mission. Report of the Twelfth Quadrennial Convention of the Student Volunteer Movement for Foreign Missions*, New York 1936.
- Woeste, V. S.*, *Henry Ford's War on Jews and the Legal Battle Against Hate Speech*, Stanford, California 2012.
- Wood, H. G.*, Political Realism? Rez. Moral Man and Immoral Society, in: *The Spectator* 150, 5462 (1933), 303.
- Yoffie, E. H.*, *The Theology Behind Obama's Speech on ISIS*, <http://time.com/3378408/the-theology-behind-obamas-speech-on-isis/>, <31.08.2018>.
- Zerbe, A. S.*, *The Karl Barth Theology or the New Transcendentalism*, Cleveland 1930.
- Zietlow, K. F.*, Rez. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, in: *Social Science* 9, 2 (1934), 221–222.

Was lässt sich nach dem viel beschworenen „Ende der Anthropologie“ noch vom Menschsein sagen? Wie lässt sich angesichts der zunehmenden anthropologischen Sprachlosigkeit noch ethische Orientierung gewinnen? Welche Folgen hat die Fragmentierung von Menschenbildern für den demokratischen Diskurs? Dieses Problemfeld bearbeitet die Autorin unter Rückgriff auf das Denken des hierzulande wenig bekannten US-amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr (1892–1971). Auf breiter Quellenbasis werden Genese, Funktion und Profil seiner theologischen Anthropologie herausgearbeitet, die sich als pragmatisch orientiertes, zentral um die Sündenlehre kreisendes Denkmodell präsentiert. Die Wahrnehmung tiefgreifender politischer und sozialer Krisen regt Niebuhr dazu an, die Anthropologie zum Fundament eines groß angelegten gesellschaftlichen Rettungsprogramms auszubauen. Aus der einsichtsvollen historischen wie theologischen Aufarbeitung des Niebuhr'schen Werkes leitet die Autorin gewichtige Impulse für die Debatten der Gegenwart ab. Sie zeigt auf, wie eine „realistische“ Anthropologie im Sinne Niebuhrs nicht nur einen innovativen Ansatz einer *Public Theology* begründet, sondern darüber hinaus als „soziale Ressource“ in der Debatte um die „Krise der Demokratie“ neue Wege aufzuzeigen vermag.