
Die *social gospel* Bewegung

Entstehung und Inhalte

Erich Geldbach

*Meinem verehrten Bochumer Kollegen und Lauffreund Klaus Wengst
zum 14. Mai mit allen guten Wünschen gewidmet*

1. Einleitung: Warum sollte man sich mit der Bewegung beschäftigen?

Mit den Adjektiven „liberal“ oder „progressiv“ wird die Bewegung des „sozialen Evangeliums“, *social gospel*, häufig charakterisiert und damit in eine theologische Schublade verfrachtet. Weder Feind noch Freund brauchen sich dann weiter mit dieser Bewegung zu beschäftigen, denn die Zeiten von Liberalismus und Progressivismus sind längst vorbei. Nicht nur aus deutscher Perspektive ist das alles im Kugelhagel des Ersten Weltkrieges untergegangen, als die sog. christlichen Nationen ihre Jugend in sinnlosen Stellungskriegen opferte. Man würde es sich indes zu einfach machen, wenn man die *social gospel*-Bewegung mit diesem Argument ad acta legen wollte, und es ist deshalb gut, wenn auf einer Tagung an die aufregende Zeit, in der diese Bewegung entstand, erinnert wird. Das ist aus drei inhaltlichen Gründen wichtig. Einmal ist nach Meinung vieler Beobachter die Bewegung des *social gospel* der „einzigartige Beitrag“ Amerikas zur Entwicklung des Christentums, sie ist also eine „typisch amerikanische Bewegung“.¹ Will man die Kirchengeschichte unter ökumenischem Aspekt lesen und verstehen lernen, wird man schwerlich an einer solch einzigartigen Bewegung vorbeigehen können. Zum zweiten war einer der hervorragenden Repräsentanten ein Baptist, Walter Rauschenbusch (1861–1918), und es ist immer gut, sich mit Gestalten der eigenen Geschichte zu befassen, zumal wenn diese einen Einfluss hatten, der weit über die Grenzen der baptistischen Gemeinschaft hinausging. Zum dritten aber ist das, was die Bewegung des *social gospel* wollte, inhaltlich noch lange nicht erreicht oder durch einfaches „labeling“ wie liberal oder progressiv abgetan. Kein anderer als Martin Luther King war überrascht und erfreut, einen baptistischen Bruder entdeckt zu haben, als er Rauschenbusch las, der in seiner Zeit das zur Sprache brachte, was Kings eigenem Anliegen Jahrzehnte später und damit auch unter anderen Bedingungen entsprach. King würde wohl sofort in die These einstimmen, dass sein eigenes Werk und das Rauschenbuschs

¹ So z. B. Charles Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865–1915*, New Haven (Yale University Press) 1940, 3.

weder in den USA noch weltweit an ein Ende gekommen sind und dass man daher gut daran tut, sich mit der *social gospel* Bewegung zu befassen.

Aus einem anderen, persönlichen Grund tue ich das auch gern. Der schon angesprochene Walter Rauschenbusch war 1907/08 zu einem Studienjahr in Deutschland und hat die meiste Zeit in Marburg verbracht. Wohl auch aus diesem Grund hat mein Marburger Lehrer Ernst Benz, der 1946 das erste Ökumenische Institut an einer deutschen Universität gründete, eine Doktorarbeit über Rauschenbusch anfertigen lassen, die von Reinhart Müller angefertigt wurde und unter dem Titel *Walter Rauschenbusch. Ein Beitrag zur Begegnung des deutschen und des amerikanischen Protestantismus* als Band 1 der Ökumenischen Studien von Benz herausgegeben wurde.² Eine zweite Arbeit wurde von mir selbst in Marburg betreut, die Christoph Bresina schrieb und die sehr detailliert die deutschen Einflüsse auf Walter Rauschenbusch nachwies, schließlich hatte sein Vater August den Sohn nach Gütersloh geschickt, damit er dort deutsche Bildung in sich aufnehmen und das Abitur machen sollte, was auch geschah. Leider wurde die Arbeit nie gedruckt, sondern ist nur auf Microfiche erhältlich.

2. Ist die Bewegung „progressiv“ und „liberal“?

Wieso verfallen Kirchenhistoriker und Historiker in den USA darauf, die Bewegung liberal oder progressiv zu nennen? Beides ist nicht abwegig, weil man die Zeit, in der diese Bewegung ihren Höhepunkt hatte, auch als Ära des Progressivismus in der amerikanischen Geschichte bezeichnet. Als Beispiel kann man anführen, dass einer der bedeutenden³ Pädagogen und Philosophen der Zeit, John Dewey, seine Vorstellung einer Reformpädagogik in mehreren Büchern als „*progressive education*“ bezeichnete.⁴ Die Gesellschaft, für die er sein pädagogisches Konzept entwarf, war eine demokratische und daher keine ständische oder, wie er sie nannte, „statische“ Gesellschaft. Der Unterschied besteht nach Dewey darin, dass eine demokratische Gesellschaft das Prinzip externer Autorität verwirft und stattdessen auf freiwillige Entscheidungen und Interessen setzt, die indes nur durch bewusst demokratische Erziehung geschaffen werden können.⁵ Die *social gospel* Bewegung teilt mit dieser philosophisch-erziehungswissenschaftlichen Richtung die Überzeugung, dass eine demokratische

² Leiden/Köln (E. J. Brill) 1957.

³ Vielleicht war er sogar der bedeutendste.

⁴ Vgl. sein Hauptwerk *Democracy and Education*, zuerst 1916 erschienen hier zitiert in der Macmillan Paperback Ausgabe 1961, z. B. Kapitel sechs *Education as conservative and progressive*: „In static societies, societies which make the maintenance of established custom their measure of value, this conception applies in the main. But not in progressive communities. They endeavor to shape the experience of the young so that instead of reproducing current habits, better habits shall be formed, and thus the future adult society be an improvement on their own.“, 79.

⁵ Ebd., 87.

Gesellschaftsordnung der Referenzrahmen für die Ausbreitung des Evangeliums ist und ist auch davon überzeugt, dass die demokratische Gesellschaft eine dauernd zu verbessernde Gesellschaft, eine sich progressiv entwickelnde und also keine statische Gesellschaft ist. Grundlage für diese Ansicht ist die theologische Überzeugung, dass die christliche Gemeinde eine „Demokratie des Geistes“ ist, was zu Pfingsten deutlich wurde. Gott gab seinen Geist nicht mehr einigen wenigen Auserwählten, sondern er bietet ihn seither allen an.⁶ Die Affinität eines demokratischen Gemeinwesens zu der christlichen Gemeinde als „Demokratie des Geistes“ kommt nicht nur sprachlich zum Ausdruck, sondern entspricht einer inneren Verwandtschaft von demokratischer Gesellschaft und der christlichen Gemeinde als „Demokratie des Geistes“, die sich auch unentwegt progressiv entwickelt. Auf die Zielrichtung dieser Progression wird nachfolgend zu achten sein.

Zuvor gilt es herauszustellen, dass auch die andere Bezeichnung der *social gospel* Bewegung als „liberal“ nachvollziehbar ist. Im Sinne Deweys könnte man sagen, dass die liberale Theologie, wie sie sich in Westeuropa, speziell in Deutschland, seit J. S. Semlers Schrift *„Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter descendam“* von 1774 entwickelte, darauf aus war, sich aus den Fesseln einer „externen Autorität“ zu befreien. Diese konnte ein ungeschichtlicher Dogmatismus, der autoritäre Staat oder die gleichfalls als autoritär erlebte Staatskirche sein. An die Stelle solcher unfreien Konservatismen trat das selbstbestimmte, sich seiner Autonomie bewusste Individuum, das auch die historische Kritik der Heiligen Schrift einbezog. Hier zeigt sich jedoch schon eine gewisse Gefahr, wenn man vorschnell mit dem Begriff „liberal“ spielt. Die *social gospel* Bewegung stemmte sich nämlich mit aller Wucht gegen einen Individualismus. Gerade das autonome Individuum ist Zielscheibe der Kritik der Anhänger eines sozialen Evangeliums. Andererseits öffneten diese sich der modernen historischen Methode der Bibel- und Dogmenkritik. So beispielsweise wird der Hauptvertreter der deutschen liberalen Theologie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, Adolf von Harnack (1851–1930), wiederholt von Rauschenbusch zustimmend zitiert, und außerdem stand er in freundschaftlicher Verbindung zu Martin Rade (1857–1940) in Marburg und der Zeitschrift „Die Christliche Welt“. Man muss allerdings beachten, dass die Gegner einer sozialen Interpretation Jesu und des Evangeliums, die sich in dieser Zeit zur fundamentalistischen Bewegung formierten, das Wort liberal nicht im Sinne von emanzipatorisch oder befreiend gebrauchten, sondern als abqualifizierendes Schimpfwort. Ein „liberaler“ Theologe hatte nach diesem Sprachgebrauch das überkommene, orthodoxe System verlassen und war in die Heterodoxie abgeglitten. Da die Anhänger einer fundamentalistischen Strömung im frühen 20. Jahrhundert eine erhebliche Anhängerschaft in den Kirchen mobilisieren konnten, war mit ihrer Einordnung des *social gospel* als „liberal“ das ablehnende Urteil gefällt.

⁶ W. Rauschenbusch, *Selected Writings*, hg. von Winthrop S. Hudson, Mahwah, NJ (Paulist Press) 1984, 100.

Beide Gesichtspunkte – liberal im deutschen Sinn als Betonung des Individuums, was jedoch in den USA abgelehnt wird, sowie liberal im amerikanischen Kontext als Lehrabweichung oder falsche Lehre – verweisen noch einmal auf den Umstand, dass die *social gospel* Bewegung als ein amerikanisches Produkt eingestuft werden muss. Es gibt bei aller Freundschaft, die zwischen Rade und Rauschenbusch bestand, und bei aller Bewunderung, die dem Amerikaner von deutscher Seite entgegenschlug, in Deutschland nichts Vergleichbares. Rauschenbuschs demokratische Überzeugung stieß im kaiserlichen Deutschland des beginnenden 20. Jahrhunderts auf massive Ablehnung. Eine Schwierigkeit für die Einordnung in den amerikanischen Kontext besteht freilich in der Tatsache, dass es den Kirchenhistorikern so gut wie unmöglich erscheint, genaue Daten für Anfang und Ende der Bewegung zu bestimmen.⁷

3. Die amerikanischen Rahmenbedingungen

3.1. Industrialisierung / Urbanisierung

Robert T. Handy, der 1966 ein Quellenbuch zur *social gospel* Bewegung herausgegeben hat, vertrat in der Einleitung zu dem Buch die These, dass die hundert Jahre zwischen 1830 und 1930 als Versuch gedeutet werden können, Amerika zu christianisieren, zuerst durch Erweckungen und danach durch die *social gospel* Bewegung.⁸ Er meinte, dass die Herausforderungen, vor die Kirchen und Theologie durch die Verstädterung und Industrialisierung der Gesellschaft gestanden haben, mit den Mitteln gemeistert wurden, die dem amerikanischen Protestantismus eigen sind. Das soziale Evangelium ist daher nur bedingt als etwas Neues einzustufen, weil soziale Aspekte fester Bestandteil der protestantischen Tradition in den USA waren. Die beiden genannten Eckpunkte sind freilich Industrialisierung und Verstädterung, die jedoch in der Tat neue Herausforderungen darstellten. Aber sie sind beileibe nicht die einzigen. Sie bilden das sozialpolitische Gefüge, zu dem sich andere, nicht weniger wichtige Elemente gesellen.

3.2. Der Bürgerkrieg und seine Auswirkungen

Da ist einmal der amerikanische Bürgerkrieg von 1861 bis 1865, der wohl als erster mobiler Krieg mit massiven menschlichen Gräueltaten in der Geschichte gelten muss. Lange vor dem Krieg hatten sich große Kirchen wie

⁷ So zu Recht Mark G. Toulouse, Art. Social Gospel, in: RGG⁴ 7, Sp. 1407. Vgl. auch Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, Yale University Press 1972, 785: „When the Social Gospel movement began and when it came to a close are much disputed questions. But nearly everyone agrees that it was more fully represented by Walter Rauschenbusch than by anyone else [...]“.

⁸ Robert T. Handy (Hg.), *The Social Gospel in America*, New York (Oxford University Press) 1966, 4.

die Methodisten, Presbyterianer und Baptisten wegen der Sklavenfrage in Nord- und Südkirchen getrennt. Dabei darf man freilich nicht übersehen, dass es eine breite und zwischenkirchlich aktive Bewegung gab, soziale Fragen anzugehen und zu lösen. Der Kampf gegen die Sklaverei stand trotz aller Trennungen der Kirchen in den erweckten Kreisen obenan. Die Trennung der Kirchen und der Bürgerkrieg hatten jedoch die bisher in den Kirchen wirksamen sozialen Kräfte gebunden und hielten sie auch in der nachfolgenden Ära des „*reconstructionalism*“ immer noch gefangen. Die Kirchen im Norden richteten jetzt ihr Augenmerk vor allem auf Hilfen, die sie den befreiten Sklaven zukommen lassen wollten. Die Situation war jedoch äußerst kompliziert, weil die kriegserischen Auseinandersetzungen die ehemaligen Sklaven in den Südstaaten zwar befreit hatten, es jedoch den Politikern im Süden gelang, mit immer neuen Gesetzen, den sog. Jim Crow Laws, neue Ungerechtigkeiten gegenüber den Afro-Amerikanern als „legal“ erscheinen zu lassen. Die Nachwehen des Bürgerkrieges und neue Gesetze im Süden waren daher wichtige sozialpolitische Faktoren.

3.3. Landflucht und Einwanderung

Ein weiterer Faktor ist die kurz nach dem Krieg einsetzende massive Landflucht. Man hat errechnet, dass um 1870 der Anteil der Land- und Stadtbevölkerung in den USA etwa zu zwei Drittel gegenüber einem Drittel ausfiel. Kurz danach hielten sich Stadt- und Landbevölkerung in etwa die Waage, was sich dann aber dramatisch zugunsten der Stadtbevölkerung zu verschieben begann. Das machte jedoch nur einen Teil der Urbanisierung aus. Dazu kamen große Zahlen von Einwanderern, die sich vor allem in den Städten der Ostküste ein neues Auskommen suchten. Mit dem rapiden Anwachsen der Großstädte gingen die bekannten Probleme wie schlechte, unhygienische Wohnbedingungen bei hohen Mieten und Überbevölkerung, Kinderarbeit, eine generelle Ausbeutung der arbeitenden Bevölkerung durch geringe Entlohnung und lange Arbeitszeiten sowie kaum Freizeitangebote, Alkoholismus, Kriminalität, Prostitution, mangelnde ärztliche Versorgung, politische Korruption u. a. einher. Es gesellte sich hinzu das Phänomen der Mobilität wohlhabender Schichten, die es sich leisten konnten und tatsächlich auch taten, ein Wohngebiet zu verlassen, wenn dieses begann, sozial zu „kippen“, um sich weiter draußen in den Vorstädten der Reichen und Begüterten anzusiedeln. Dadurch konnten auch kirchliche Gemeinden ausbluten und Kirchengebäude hinterlassen, die von den ursprünglichen Gemeinden nicht mehr gebraucht wurden und die dann in andere Hände, oft auch in andere Denominationen übergingen, die Mühe hatten, die Gebäude zu unterhalten, weil das finanzielle Aufkommen für ärmere Schichten massive Probleme bereitete.

3.4. Der laissez-faire Kapitalismus

Der zuletzt genannte Faktor verweist auf den von Handy erwähnten zweiten Eckpunkt, die Industrialisierung. Sie ging einher mit der Erschließung des Kontinents durch Eisenbahnen, Wasserstraßen, neuen Kommunikationstechniken und entwickelte sich in einem rasenden Tempo und dazu völlig ungezügelt von gesetzlichen Bestimmungen, aber auch einem Auf und Ab der wirtschaftlichen Entwicklungen und der großen Monopolbildungen. Man kann daher zu Recht von einem kruden *laissez-faire* Kapitalismus sprechen mit einer zunehmenden Zahl von Aktiengesellschaften, anonymen *shareholders*, Monopolen und einer kleinen, superreichen Schicht. Arbeitskämpfe waren zwar anfänglich selten, weil sich Gewerkschaften erst langsam und dann zunächst als einzelne Gewerkschaften für bestimmte Zweige der Wirtschaft entwickelten, doch gelegentlich flammten sie auf und wurden mit z. T. brutaler Gewalt niedergemacht. 1884 gelang der Gewerkschaft „*Noble Order of the Knights of Labor*“ durch einen Streik, den Eisenbahnmogul Jay Gould an den Verhandlungstisch zu zwingen. Dass man gegen einen der größten „*robber barons*“ obsiegte, ließ die Mitgliederzahl von 60 000 innerhalb von zwei Jahren auf 700 000 anschwellen.⁹ Der sog. *Haymarket Riot* in Chicago am 4. Mai 1886, bei dem es zu Toten und zahlreichen Verwundeten kam, ließ die Bedeutung der *Knights of Labor* wieder schwinden.

3.5. Anwachsen des römischen Katholizismus

Man wird weiter darauf verweisen müssen, dass Amerikas Protestanten durch die eine religiöse Komponente aufgeschreckt wurden. Ein Großteil der Einwanderer kam aus römisch-katholischen Ländern wie Irland, Südeuropa, Südosteuropa und nicht zuletzt auch deutschen Ländern. Der Protestantismus sah sich dadurch trotz seiner Zersplitterung in viele Denominationen in seiner bisherigen Funktion bedroht, das moralische Band der demokratischen Gesellschaft der USA zu sein. Man wusste, dass Papst Pius IX. in seinem „*syllabus errorum*“ von 1864 und in anderen Dokumenten vorher und nachher¹⁰ vieles verdammt hatte, was Amerikaner als Errungenschaften betrachteten, wie etwa das allgemeine Wahlrecht, das öffentliche Schulwesen, die Trennung von Staat und Kirche, der alleinige Vollzug bürgerlicher Eheschließung, was päpstlicherseits als „schändliches und verhängnisvolles Konkubinat“ eingestuft wurde, die Möglichkeit der Ehescheidung, Liberalismus, moderne Kultur, Gewissensfreiheit, Pressefreiheit, ja die Demokratie selbst. Dazu kamen noch

⁹ Christoph Bresina, Die Entwicklung des Social Gospel im Kontext zeitgenössischer Entwicklungen 1865–1890, Magisterarbeit North American Baptist Seminary, 1984 (ungedruckt), 20.

¹⁰ Vgl. Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. (Herder) ³⁷1991, 768–811.

weitere Irrtümer, wie die „äußerst verschlagenen Bibelgesellschaften“, die Bibeln kostenlos austeilten und so die Bibel dem „privaten Urteil“ ausliefern, die „Pest“ des Indifferentismus, der die Unterschiedslosigkeit jeder Religion behauptet und damit den Protestantismus in den gleichen Rang erhebt wie die römische Kirche, in der aber allein das Heil zu finden ist, die „abscheuliche“ bzw. „verderbliche“ Lehre des Kommunismus und Sozialismus, die häretische Behauptung, „die kirchliche Gewalt sei nicht kraft göttlichen Rechtes von der bürgerlichen Gewalt verschieden und unabhängig“, der Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus. Diese Liste, die verlängerbar ist, flößte protestantischen ebenso wie säkularen Amerikanern Angst ein, ja schürte eine Verschwörungstheorie dergestalt, dass der Papst seine „Millionen“ in das Land sende, um die Freiheiten der Amerikaner zu unterminieren und die USA einer „ausländischen“ Macht zu unterwerfen, als die das Papsttum angesehen wurde. Man muss freilich betonen, dass die Verschwörungstheorie nicht überall Anklang fand, aber die Zunahme der katholischen Bevölkerung bedingte eine bewusste und unbewusste Verunsicherung, zumal neue politische Konstellationen unübersehbar waren, was man zuerst auf der Ortsebene zu spüren bekam, wenn etwa das Stadtparlament plötzlich von römischen Katholiken dominiert wurde oder der Bürgermeister nicht mehr einer protestantischen Denomination, sondern der katholischen Kirche angehörte.

4. Reaktionen auf die Megakrise

4.1. Fundamentalismus

Nimmt man diese Faktoren zusammen, die ursächlich mit Urbanisierung und Industrialisierung, einschließlich der Einwanderung und ihrer religiösen Komponente, zusammenhängen, und fügt weitere kulturelle Aspekte wie die neuen wissenschaftlichen Disziplinen der Soziologie, Psychologie, Evolutionsbiologie sowie den aus Darwins Evolutionsthese oberflächlich abgeleiteten Sozialdarwinismus hinzu, wonach nur der Fitteste überlebt, und bezieht dann noch als weiteren kulturellen Faktor die historische Forschung allgemein und mit Blick auf Bibel und Dogmen insonderheit mit ein, dann ergibt sich so etwas wie eine Megakrise, die von Grund auf verunsichernd wirkte und jedenfalls zu keinem Optimismus berechnete. Man muss sich seines eigenen Grundes vergewissern, weshalb eine Reaktion auf die Krise der Fundamentalismus ist, der sich nicht gegenüber neuen Faktoren öffnet, sondern nach rückwärtsgewandt alte Lehren, wie etwa die Inspirationstheorie, nicht nur wieder auf den Leuchter stellte, sondern verschärft zur Anwendung brachte und mit neuen Begriffen wie Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit im Blick auf die Heilige Schrift operierte.

4.2. Heiligungs- und Pfingstbewegung

Freilich ist der Fundamentalismus nur eine Reaktion. Eine zweite lässt sich beim Hervortreten der Pfingstkirchen aus der Heiligungsbewegung beobachten. Auch hier ist die Blickrichtung zunächst nach rückwärts bis in die neutestamentliche Zeit gewandt. Man war überzeugt, in der neutestamentlichen Zeit autoritativ die Gestalt der Kirche erblicken zu können, die sie dann wieder in den „letzten Zeiten“ einnehmen soll. Der „Frühregen“ mit der Geistausgießung zu Pfingsten soll einem zu erwartenden „Spätregen“ entsprechen, der für die Endzeit verheißen ist. Daher muss es zu einem „höheren christlichen Leben“ kommen, das sich auf die Gaben des Geistes, insbesondere auf das „Zungenreden“, bezieht. Die gesellschaftlich-kulturell-religiöse Krise soll mit Hilfe der Geisterfahrung bewältigt werden, die einerseits Sicherheit schafft und andererseits eine sklavische Bindung an den Buchstaben der Bibel unterläuft. Der entscheidende Unterschied zum Fundamentalismus beispielsweise der Princeton-Theologie besteht darin, dass dieser auf der Grundlage einer aus Schottland importierten „*common sense*“ Philosophie rein rationalistisch argumentiert und eine Theologie der Tatsachen entwickelt, während die Pfingstbewegung den Emotionen freie Bahn lässt. Beide Bewegungen haben sich bis zur Gegenwart mit einem gewissen Argwohn betrachtet.

4.3. Großstadtevangalisation

Die Beobachtung von Robert T. Handy, dass Erweckungen eine große Rolle spielen, wird man auch für den Zeitraum noch in Gültigkeit sehen, in der die *social gospel* Bewegung wirkte. Der große Evangelist Dwight Lyman Moody (*1837), der am 22. Dezember 1899 starb, wird hier als besonders hervorstechendes Beispiel genannt werden dürfen.¹¹ Er steht für die besondere, auf großstädtische Verhältnisse zugeschnittene Evangalisation ebenso wie für die Arbeit mit jungen Menschen, weshalb er in Chicago den YMCA (= *Young Men's Christian Association* = CVJM) über Jahre leitete und die Gründung der Studentenbewegung (*Student Volunteer Movement*) unterstützte. Sein einfaches, auf einen reinen Individualismus fixiertes Evangelium ließ ihn alle theologischen Auseinandersetzungen verabscheuen. Aus seinem sog. *Moody Empire* ging der Architekt der modernen ökumenischen Bewegung, John R. Mott (1865–1955), hervor. Moody hatte sich bei seinem Aufenthalt in England der heilsgeschichtlichen Sicht von John Nelson Darby (1800–1882) angeschlossen, was ihn in die Nähe des dispensationalistischen Fundamentalismus rückte, ohne dass er diese Richtung militant vertreten hätte.

¹¹ Vgl. Timothy George (Hg.), *Mr. Moody and the Evangelical Tradition*, London (T & T Clark International) 2004.

4.4. Dispensationalismus

Man wird aber auch die dispensationalistische Spielart des Fundamentalismus¹² für diese Zeit ansetzen müssen. Die damit verbundene Eschatologie ist durch eine düstere Sicht der Geschichte verknüpft: Die Geschichte entwickelt sich spiralenförmig und mit immer größerer Geschwindigkeit nach unten auf das Ende zu. Für die wahre Brautgemeinde indes verliert das Ende seine Bedrohlichkeit, weil sie zuvor durch die in Bälde erwartete Entrückung in den Himmel den irdischen, endzeitlichen Wirren enthoben sein wird. Die Unsicherheiten durch die Megakrise wird durch die Erwartung baldiger Erlösung von allem Schmerz und Leid sowie von allem Werteverfall und der menschlich-gesellschaftlichen Abwärtsentwicklung aufgefangen. Diese Eschatologie ist jedoch das genaue Gegenteil eines sozial aktiven Glaubens; die numerisch wenigen auserwählten Gläubigen können nur das baldige Ende durch die „Entrückung“ in die himmlischen Örter in aller Zurückgezogenheit und Stille abwarten.

5. Die *social gospel* Bewegung und die Frage kirchengeschichtlicher Kontinuität

Demgegenüber gilt für die *social gospel* Bewegung, dass sie vor keinem sozialen Aktionismus und keiner theologischen Neuerung zurückschreckte. Freilich ging es nicht einfach darum, etwas Neues um seiner selbst willen in Gang zu setzen. Vielmehr ging es um die Suche nach einem Weg, die erkannten Übel und Fehlleistungen des kapitalistischen Wirtschaftssystems zu bekämpfen und an die Stelle von Ausbeutung der Arbeiter das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit zumindest approximativ umzusetzen. Ob dieses Neue indes eine Diskontinuität bedeuten muss oder ob man von Kontinuität innerhalb der amerikanischen Kirchengeschichte sprechen kann, wie es Handy tut, ist wahrscheinlich eine Sache der Abwägung. Nimmt man beispielsweise Henry Ward Beecher (1813–1887) als unmittelbaren Vorläufer der neuen Bewegung, so lässt sich sagen, dass er die kapitalistische Wirtschaft als etwas Naturgesetzliches ansieht und dass der Einzelne sich dabei herausgefordert sieht, seinen Charakter zu stärken, weil das Geschäftsleben stets neue Klippen bietet. „*I do say that to pass through business in the way in which it is conducted, and keep your garments white, and maintain a pure character requires the utmost endeavor.*“¹³ Der aktive Geschäftsmann – denn es geht in der Tat nur um den Mann, weil der Frau das häusliche Geschäft obliegt – wächst daher charakterlich, indem er Versuchungen widersteht und seine Weste rein hält.

¹² Vgl. Erich Geldbach, „Der Dispensationalismus“, in: theologische beiträge 42 (2011), 191–210.

¹³ Aus einer Predigt vom 11. Juni 1871 mit dem Titel „Truthfulness“, zitiert bei C. Bresina, Entwicklung, 95. „Ich behaupte, dass es die höchsten Anstrengungen verlangt, wenn man durch das Geschäftsleben, wie es heute durchgeführt wird, hindurch kommen, seine Weste weiß und seinen Charakter rein halten will.“

Das ist natürlich nur von dem gesagt, der etwas besitzt und deshalb aktiv ist; völlig außen vor bleiben bei dieser Betrachtung die Arbeiter. Was aber zum Verständnis des *social gospel* wichtig ist, lässt sich hier per Umkehrschluss erkennen: Nicht nur werden die Arbeiter ausgeklammert, sondern alles ist auf das Individuum zugeschnitten. Diese Art von Ethik mit ihrem individuellen Ansatz erwies sich je länger je mehr als völlig inadäquat, und dort setzten die Vertreter des *social gospel* an. Sie wollten die Situation der Arbeiter und Ungelernten ernst nehmen und dabei deren Armut nicht zurückführen auf die moralische Unfähigkeit oder das moralische Versagen der Individuen, sondern sie wollten die Armut als eine durch die gesellschaftlichen Verhältnisse herbeigeführte Erscheinung begreifen. Dadurch versuchte man, eine Individualethik zugunsten einer Sozialethik zu überwinden, ohne jedoch das Individuum zu vergessen. Gerade dieser letzte Punkt ist wichtig, weil er verdeutlichen hilft, dass es zwischen einer Individual- und einer Sozialethik keine Gegensätze geben muss und dass daher eine Kontinuität zum Vorhergehenden einleuchtender erscheint als eine radikale Diskontinuität.

Bedeutsam für das Hervortreten einer *social gospel* Bewegung in den USA sind die transatlantischen Beziehungen sowohl zu Großbritannien als auch zu Deutschland. Die englischen Vertreter eines christlichen Sozialismus wie Charles Kingsley, Frederick D. Maurice, John Ruskin, William H. Freemantle, aber auch die *Fabian Society* sind besonders zu nennen. Deren Einfluss ist allein deshalb groß, weil es bei der sprachlichen Kommunikation nicht so erhebliche Probleme gab wie bei deutscher Literatur. Übersehen darf man auch nicht die Heilsarmee (*Salvation Army*) und deren evangelistisch-diakonische Aktivitäten, die etwa Rauschenbusch bei einem Aufenthalt in England eigens studierte.

6. Walter Rauschenbusch

Als der theologische Hauptvertreter des *social gospel* gilt durchgängig in der Literatur Walter Rauschenbusch.¹⁴ Erstaunlich ist, dass er angesichts seiner sehr guten Ausbildung 1886 eine einfache Pastorenstelle an der zweiten deutschen Baptistengemeinde in New York akzeptierte. Dieser Gemeinde von anfangs etwa 130 Mitgliedern, darunter 28 Witwen, diente er elf Jahre, in denen sich die Zahl der Gemeindeglieder fast verdoppelte. Ihre etwa 30 Jahre alte, ziemlich hässliche Kapelle lag auf der West Side (West 45th Street) von New York City am Rande eines Gebiets, das wegen seiner schlechten Wohnbedingungen als „Höllenküche“ – *hell's kitchen* – verrufen war. Die meisten seiner Gemeindeglieder waren einfache Arbeiter, die in großen Mietskasernen wohnten.¹⁵ Seine Gemeinde fasste bald großes Zu-

¹⁴ Vgl. oben Anm. 7 das Zitat von Ahlstrom

¹⁵ Diese Einzelheiten bei Klaus Juergen Jaehn, Rauschenbusch: The Formative Years, Valley Forge (Judson Press) 1976, 9 nach einem Bericht Rauschenbuschs.

trauen zu ihm, so dass er bereits am 21. November 1886, genau einen Monat nach seiner Ordination, die erste Taufe mit fünf Täuflingen durchführen konnte. In dieser Gemeinde und im alltäglichen Umgang mit seinen Schäfchen begann sein soziales Gewissen zu erwachen: „Eine Sorge, die mich gegenwärtig umtreibt, sind die sozialen Bedingungen, die ungleiche Verteilung des Eigentums und die wachsenden Spannungen zwischen denen, die etwas haben und denen, die nichts haben. Die andere Sache sind die geistlichen Nöte der Menschen um mich herum [...] Die Frage ist nicht, was mehr Spaß bereitet, sondern was Recht ist.“¹⁶

6.1. Einflüsse auf Rauschenbusch:

Die kongregationalistischen Pastoren Beecher, Strong und Gladden

Sehr deutlich geht aus diesen Worten hervor, dass Rauschenbusch nicht mit einem fertigen Konzept vom Seminar in den Gemeindedienst trat, sondern dass sich seine Anschauungen während seiner Pastorentätigkeit Schritt für Schritt entwickelten. Der Alltag der Gemeinde formte seine sozialen Ansichten, die er mit seiner theologischen Ausbildung zu einer Einheit zu verbinden suchte. Dabei konnte er auch auf sozialpolitische Theoretiker oder auch Theologen zurückgreifen. So zitiert er wiederholt den bereits erwähnten Henry Ward Beecher (1813–1887) oder Washington Gladden (1836–1918) oder Josiah Strong (1847–1916). Sie waren Kongregationalisten, also Nachfahren jener Siedler, die Neu England errichtet hatten und waren schnell bei der Hand, das Reich Gottes mit den Angelsachsen zu identifizieren. Strong, der als Sekretär der Evangelischen Allianz die drei Jahresversammlungen 1887, 1889 und 1893 organisierte,¹⁷ schrieb:

„Gibt es einen vernünftigen Zweifel, dass diese [angelsächsische] Rasse, wenn sie nicht durch Alkohol oder Tabak entkräftet wird, dazu bestimmt ist, viele schwächere Rassen zu verdrängen, andere in sich aufzunehmen und die übrigen so zu formen, bis sie in einem wahrhaften und wirklichen Sinn die Menschheit anglo-sachsinisiert hat? = *Is there room for reasonable doubt that this race unless devitalized by alcohol or tobacco, is destined to dispossess many weaker races, assimilate others and mold the remainder until, in a very true and important sense, is has Anglo-Saxonized mankind?*“¹⁸

Dem deutschstämmigen Rauschenbusch lagen solche Gedanken fern, und er hätte bestimmt der ironischen Analyse des aus der deutschen reformierten Tradition stammenden H. Richard Niebuhr (1894–1962) zugestimmt, der schrieb, das Reich Gottes sei das „besondere Reich der angelsächsischen

¹⁶ Zitiert bei K. J. Jaehn, Rauschenbusch, 16.

¹⁷ Robert T. Handy, *A Christian America. Protestant Hopes and Historical Realities*, New York (Oxford University Press, paperback) 1974, 157.

¹⁸ J. Strong, *Our Country. Its Possible Future and Its Present Crisis*, New York (The Baker & Taylor Co.) 1885, reprinted and ed. by Jurgen Herbst, Cambridge, MA (The Belknap Press of Harvard Uni Pr) 1963, 216–17.

Rasse, die dazu berufen ist, den Heiden das Licht durch Lampen zu bringen, die in Amerika produziert sind“.¹⁹

Von diesen kongregationalistischen Pastoren Beecher, Strong und Gladden hielt Letzterer ein einfaches Rezept bereit: „Wenn der Kapitalist seine Profite und der Arbeiter seinen Lohn an der Goldenen Regel ausrichten würden, so würde sich sofort der (Arbeits)friede einstellen.“²⁰ Weiter beruft sich Rauschenbusch auf den anglikanischen Laien und Professor für Ökonomie Richard T. Ely (1854–1943), der 1889 sein viel gelesenes Buch *The Social Aspects of Christianity* ausgehen ließ. Ein Jahr zuvor, 1888, war der sozialuto- pische Roman *Looking Backward 2000–1887* von Edward Bellamy erschienen, der aus der Sicht eines im Jahr 2000 erwachenden Protagonisten die Welt, wie sie geworden ist, darstellt. Besonders angetan hatte es Rauschenbusch Henry George, der als Kandidat für das Bürgermeisteramt in New York in seinem Blickfeld war und der das Konzept der „Single Tax“ in seinem Werk *Progress and Poverty, an Inquiry into the Causes of Industrial Depression and of Increase of Want with Increase of Wealth. The Remedy*²¹ entwarf.

6.2. Einfluss auf Rauschenbusch: Brotherhood of the Kingdom

Den größten Einfluss auf Rauschenbuschs Entwicklung hatte eine kleine Gruppe von baptistischen Pastoren in New York City, die sich zu einer „Bruderschaft des Reiches“ – *brotherhood of the kingdom* – zusammenges- chlossen hatten und die zu regelmäßigen Treffen mit Bibelstudien und Gebetszeiten zusammenkamen und die damit begannen, eine, allerdings nur kurzlebige Zeitschrift mit dem Titel „*For the Right*“, Für das Recht, heraus- zugeben. Zu den Baptistenpastoren J. E. Raymond, Leighton Williams und Walter Rauschenbusch gesellte sich eine Frau, Elizabeth Post, als Heraus- geber. In der Januarnummer 1891 heißt es:

„Die meisten Christen konzentrieren sich auf die Erneuerung des Individuums. Die meisten Sozialreformer beschäftigen sich nur mit der Erneuerung der Ge- sellschaft. Wir glauben, dass zwei Faktoren einen Menschen bestimmen, der innere und der äußere, und deshalb setzen wir uns für die Erneuerung und Christianisierung des Individuums und der Gesellschaft ein. = *Most Christian people look only to the renewal of the individual. Most social reformers look only to the renewal of society. We believe that two factors make up the man, the inward and the outward, and so we work for the renewal and Christianization of the in- dividual and of society.*“²²

¹⁹ H. R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Chicago (Willet Clark & Co.) 1937, re- print, New York (Harper and Row), 1959, 179: *The kingdom of Christ „is in particular the kingdom of the Anglo-Saxon race, which is destined to bring light to the gentiles by means of lamps manufactured in America.“*

²⁰ „If the capitalist would measure his profits, and the workingman his wages, by the Golden Rule, there would be instant peace.“ W. Gladden, *Labor and Capital*, zitiert bei Bresina, *Entwicklung*, 69.

²¹ New York (D. Appleton & Co.) 1882 (4. Aufl.).

²² Editorial, *For the Right* 2, Jan. 1891, 2, zitiert bei Bresina 87.

Es gibt daher keinen Automatismus nach dem Muster, was viele Theologen und Pastoren vertraten: die Christianisierung des Individuums führt zur Christianisierung der Sozialordnung. Die *social gospel* Bewegung sagt vielmehr, dass sowohl auf der individuellen als auch auf der sozialen Ebene gleichzeitig die Reform vorangetrieben werden muss.

7. Sozialtheologische Literatur in den USA

Wenn man einmal davon ausgeht, dass die Bewegung des sozialen Evangeliums sich in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts entwickelt hat, was man bei Hopkins nachlesen kann, dann erlebte diese Bewegung vor allem im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhundert einen Höhepunkt und klang sozusagen aus mit dem letzten Werk Rauschenbuschs, der „Theologie des sozialen Evangeliums“. Eine beeindruckende Liste von Büchern hat Hopkins zusammengestellt, die zeigt, welche Unterschiede in der Wahrnehmung sozialer Probleme zwischen Pastoren und Theologen bzw. theologischen Laien aus den USA und Deutschland zugunsten der USA zu verzeichnen sind, wobei betont werden muss, dass es ein lohnendes kirchengeschichtliches Projekt wäre, einmal der Frage nachzugehen, wie sich die Einflüsse aus Deutschland bei einzelnen Vertretern der *social gospel* Bewegung ausgewirkt haben²³ und zum anderen die konzeptionellen und inhaltlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Evangelisch-Sozialen Kongress in Deutschland und der sozialtheologischen Bewegung in den USA genau aussehen.²⁴ Die Liste amerikanischer Werke bei Hopkins umfasst folgende Veröffentlichungen:

Josiah Strong, *The Next Great Awakening*, New York 1902;

Washington Gladden, *Social Salvation*, Boston/New York 1902;

W. N. Sloan, *Social Regeneration*, Philadelphia 1902;

Charles R. Brown, *The Social Message of the Modern Pulpit*, New York 1906;

Samuel Plantz, *The Church and the Social Problem*, Cincinnati/New York 1906;

Shailer Mathews, *The Church and the Changing Order*, New York 1907;

²³ Neben Rauschenbusch hatten Richard T. Ely in Halle und Heidelberg, der Sohn eines Baptistenpastors und erster Soziologieprofessor an einer amerikanischen Universität, Albion W. Small (1854–1926) in Leipzig und Berlin und der unitarische Professor an der Harvard Divinity School, Francis Greenwood Peabody (1847–1936) in Halle studiert. Peabody erneuerte das sozialpolitische Engagement der Unitarier mit seinem 1900 erschienenen Buch *Jesus Christ and the Social Question*. Der Einfluss aus Deutschland bezieht sich aber nicht nur auf solche Personen, die an einer deutschen Universität studiert hatten, sondern geht weiter darüber hinaus. Mir ist keine Studie bekannt, die dieses weite Feld abdeckt.

²⁴ Man vgl. dazu die Depesche Kaiser Wilhelms II. vom Februar 1896: „Christlich-sozial ist Unsinn, die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiel lassen, dieweil sie das gar nichts angeht.“ Zitiert bei Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Christentum in der Gesellschaft. Grundlinien der Kirchengeschichte. Reformation und Neuzeit*, Hamburg (Siebenstern) 1976, 339.

- William J. Tucker, *The Function of the Church in Modern Society*, Boston/New York 1911;
 Henry C. King, *The Moral and Religious Challenge of our Time*, New York 1911;
 Charles R. Zahniser, *Social Christianity, the Gospel for an Age of Social Strain*, Nashville 1911;
 John Haynes Holmes, *The Revolutionary Function of the Modern Church*, New York 1912;
 Scott Nearing, *Social Religion*, New York 1913.

8. Rauschenbusch und der Sozialismus

Rauschenbusch hatte sich, wie bereits erwähnt, erst allmählich zu einem sozialpolitischen Propheten entwickelt, und je länger, desto deutlicher wurden ihm die verheerenden Auswirkungen des kapitalistischen Mammonismus. Der Kapitalismus, so resümierte er in einer Artikelserie in der von Martin Rade herausgegebenen Zeitschrift „Die Christliche Welt“ 1908, sei „großartig in seiner Rücksichtslosigkeit“ (Sp. 411). Aber Rauschenbusch beschränkte sich nicht auf den monetären Aspekt in seiner Sozialkritik. Er bezog die „Frauenfrage“ ebenso ein wie die „Alkoholfrage“, und in der besagten Artikelserie begann er mit der deprimierenden Geschichte des Verhältnisses der Weißen zu den Indianern einerseits und den Afro-Amerikanern andererseits. Sein Horizont war nicht zuletzt durch seine Besuche in England und Deutschland weit, und umso einleuchtender will es scheinen, dass er die Übel nicht oberflächlich karitativ kurieren, sondern von der Wurzel her anpacken will. In diesem Sinn ist er ein Radikaler: Es geht ihm nicht um die Behandlung der Symptome mit den gängigen christlichen Mitteln der Diakonie oder humanitär-karitativer Tätigkeiten, sondern um grundsätzliche Lösungen. Dabei konnte er sich durchaus auch eingestehen, dass er keine Lösung sah, wie er im Blick auf den Konflikt zwischen Weißen und Schwarzen in den USA eingestand. Zwar habe der Bürgerkrieg die Frage der Sklaverei gelöst und damit auch diejenigen des Irrtums überführt, die mit der Bibel in der Hand die Sklaverei rechtfertigten, aber das nach dem Krieg immer dringlicher werdende soziale Problem ist offen: „Ich sehe keine Lösung.“

Zwei Jahre später – 1910 – veröffentlichte Rauschenbusch wiederum in der „Christlichen Welt“ aus Anlass einer Rezension des in deutscher Übersetzung erschienenen Buches von Robert Hunter „Das Elend der neuen Welt“²⁵ eine geschichtlich-systematische Herleitung des kapitalistischen Systems. Die Rezension beginnt mit den Sätzen: Das Buch von Hunter „ist eine furchtbare Anklage gegen das amerikanische Volk. Und sie ist wahr.“ Dann folgt die Aufzählung von Faktoren: „Unser nicht geringer Nationaldünkel, unsere idealisierende Betrachtung unserer freiheitlichen Institutionen, unsere rückständige Aufklärung über die Tendenzen der

²⁵ Berlin 1908.

modernen Industrie haben der Masse des Volkes lange die Augen für die Tatsache verschlossen, die doch schwarz und blutig rot vor uns liegen.“ Und auf seine eigene Frage, „wie konnten solche Zustände entstehen“, antwortet Rauschenbusch: „Unser verspäteter und jäher industrieller Aufschwung, das lange Vorherrschen der Laissez-faire Theorie und ihr zähes Nachwirken in den Rechtsanschauungen und Gesetzen, die rein individualistische Bestimmung des religiösen Strebens bis in die neueste Zeit, die Gewohnheit und der große Erfolg der Selbsthilfe in den vergangenen Generationen, die Isoliertheit der eingewanderten, fremdsprachigen Arbeitermassen, der Interessenkonflikt der verschiedenen autonomen Staaten in der Gesetzgebung zur Beschränkung des Kapitals oder zum Schutze der Arbeiter, und das Fehlen einer mächtigen Sozialdemokratie, die unser Gewissen mit Geißeln geweckt hätte, – dies sind einige Hauptgründe.“ Er schließt mit einem optimistischen Ausblick: „Nun, es wird anders werden.“

8.1. Rauschenbusch und Robert Hunter

Worin ist sein Optimismus begründet? Rauschenbusch setzte große Hoffnungen auf den Autor des Buches, das er rezensierte. Er führte aus, Hunter sei „noch jung, wohlhabend, mit einer angesehenen und reichen New Yorker Familie verschwägert [...] mit dem Problem der Armut vertraut, ist er allmählich von der Philanthropie zum Sozialismus übergegangen und mit seinem Schwager, Phelps Stokes (der eine hochintelligente Zigarrenarbeiterin und Arbeiterführerin, Rose Pastor, geheiratet hat) einer der intellektuellen und finanziellen Stützen der jungen sozialdemokratischen Partei.“²⁶ In der Tat war Hunter für Rauschenbusch eine Schlüsselfigur. Er hatte nach dem Studium an der Universität von Indiana ab 1896 in Chicago das Büro der Wohlfahrtseinrichtungen (*Chicago Bureau of Charities*) geleitet, war dann in England gewesen, wo er sich kommunitäre Experimente anschaute und dem schottischen Arbeiterführer und Sozialisten Keir Hardie begegnete, um dann 1902 nach New York zu ziehen. Hier wurde er unter anderem Vorsitzender einer Kommission, deren Aufgabe es war, nach Möglichkeiten zu suchen, die Kinderarbeit zu beenden. 1903 heiratete er Caroline M. Phelps Stokes, die Tochter des New Yorker Bankiers Anson Phelps Stokes. Darauf spielte Rauschenbusch an, wenn er auf Hunts Familienverhältnisse und seinen Wohlstand eingeht. Die „hochintelligente“ Rose Pastor (1879–1933) war eine jüdische Emigrantin, die James Graham Phelps Stokes geheiratet hatte. Hunter, seine Frau sowie sein Schwager und seine Schwägerin traten 1905 der Sozialistischen Partei Amerikas (*Socialist Party of America*) bei, die Rauschenbusch als junge sozialdemokratische Partei ausgibt und außerdem darauf anspielt, dass Hunter nicht mehr einfach nur karitativ das Elend bekämpfen will, sondern mit Hilfe sozialistischer Einsichten. Das wird auch dadurch deutlich, dass Hunter dem Exekutivkomitee

²⁶ Christliche Welt 24 (1910), Sp. 738 f.

tee einer neu gegründeten Gesellschaft, der *Intercollegiate Socialist Society*, angehörte, deren Ziel es war, an den Colleges und Universitäten des Landes sozialistische Ideen zu verbreiten. Präsident und Vizepräsident der Gesellschaft waren Jack London und Upton Sinclair.

Mit dem Ende des Ersten Weltkriegs kamen Hunters politisch-sozialistische Aktivitäten an ein Ende. Er zog nach Kalifornien, wo er an der Universität von Kalifornien in Berkeley politische Wissenschaft und Ökonomie unterrichtete und als Golf Spieler hervorstach. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass der Mann, auf den Rauschenbusch so viele soziale Hoffnungen gesetzt hatte, ausgerechnet einem Sport der Reichen verfiel und mit dem Architekten Dr. Alister MacKenzie viele Golfplätze in Nordkalifornien entwarf und baute.

8.2. Rauschenbuschs „christlicher“ Sozialismus und das Reich Gottes

Rauschenbuschs Eingeständnis, für etliche Probleme, vor allem das „Schwarz-Weiß-Problem“, keine Lösung zu haben, kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass er für die anderen großen Fragen der Gesellschaft nach langem Mühen eine Antwort parat hatte. Seine Antwort lautete: statt Kapitalismus in seiner Rücksichtslosigkeit, in seinem Selbstinteresse, seinem Streben nach immer neuen und größeren Konglomeraten und Monopolen und seinem damit einhergehenden unerbittlichem Konkurrenzkampf als dem einzigen Regulativ setzte Rauschenbusch auf den christlichen Sozialismus. „Christlich“ ist dieser Sozialismus, weil er das Werben um die einzelne Seele nicht aufgibt und weil er nach Meinung Rauschenbuschs mit einer tiefen inneren Frömmigkeit verknüpft sein muss. Das wird deutlich an der Tatsache, dass er die amerikanischen Evangeliumslieder, wie sie bei den Evangelisationen z. B. mit Moody von dessen Sänger Ira Sankey gesungen wurden, z. T. ins Deutsche übersetzte und sie zusammen mit Sankey im Oncken Verlag herausgab.²⁷ Die *gospel hymns* sind der eine Pol des *social gospel*. Das wird leider oft übersehen, muss aber desto deutlicher betont werden.

Der andere Pol des *social gospel* ist die Betonung der Botschaft Jesu vom Reich Gottes, was nicht in eine Ferne oder gar himmlische Weite verweist, sondern was im Hier und Jetzt seiner Verwirklichung harrt. Denn es wird oft vergessen, dass Jesus betonte, das Reich Gottes sei „schon mitten unter euch“. Dem aber widerspricht der Kapitalismus. Die „Heiligkeit des Lebens“ und die „Gleichheit aller Menschen“, von dem das demokratische Ideal ausgeht, was aber in der Bibel verankert ist, geben dem Sozialismus Recht, der die gegenwärtige Sozialordnung verdammt. „Der religiöse Glaube an die Vaterschaft Gottes, an die geschwisterliche Einmütigkeit der

²⁷ Evangeliums-Sänger. Autorisierte Ausgabe der Gospel Hymns. Ausgewählt und herausgegeben von Walther Rauschenbusch und Ira D. Sankey, Band 1 und 2 Cassel (Verlag von J. G. Oncken Nachfolger) 1921 (15. Aufl.).

Menschen und an die schließlich Erlösung des menschlichen Geschlechts durch Christus gibt den sozialistischen Idealen eine religiöse Qualität.²⁸ In vielem erinnert das nicht nur an die liberale Theologie, sondern vor allem auch an den märkischen Landpfarrer Rudolf Todt und dessen Buch „Der radikale deutsche Sozialismus und die deutsche Gesellschaft“ von 1877, was Rauschenbusch kannte. Auch er vertrat die Ansicht, dass fast alle Anklagen der Sozialdemokraten gegen die Gesellschaftsordnung berechtigt seien, weshalb es die Aufgabe sei, dem atheistischen Sozialismus einen christlichen Sozialismus gegenüber zu stellen.²⁹ Todt aber war der Monarchie verpflichtet, Rauschenbusch der Demokratie.

Was aber macht den Sozialismus für Rauschenbusch attraktiv? Zum einen ist es die Tatsache, dass der Sozialismus die mit der Industrialisierung einhergehende neue Klasse der Arbeiter ernst nimmt. Das hat die christliche Kirche in ihrer Gesamtheit bisher versäumt. Es gilt aber, für die Arbeiter Partei zu ergreifen, wenn das Reich Gottes irgendeine Bedeutung in der Gegenwart haben soll. Dazu gehört der Einsatz für Sicherheit am Arbeitsplatz und die Absicherung des Arbeitsplatzes, Eigentumsrechte für die arbeitende Bevölkerung und eine Demokratisierung der Wirtschaft.³⁰ Die diktatorische und monopolistische Wesensart der großen Aktiengesellschaften ist der letzte große „Schützengraben“ der Autokratie. So wie die jungen Soldaten in die Schützengräben abkommandiert werden und sich gegenseitig abschlachten müssen, so fechten die Arbeiter gegeneinander, weil sie ihre Arbeitskraft auf den „Markt“ tragen und sich gegenseitig unterbieten, um einen Arbeitsplatz zu finden. Jeder Konzern stellt mit den so angeheuerten Arbeitern eine „kleine Monarchie“ dar, in der die „Oberen“ das alleinige Sagen haben. Die Demokratie geht aber von den gleichen Rechten aller aus. Ein Konzern als Monarchie steht den amerikanischen Idealen entgegen und kann nur durch eine Christianisierung im Sinne einer Demokratisierung überwunden werden, damit den amerikanischen Idealen entsprochen werden kann.

Die Ausbeutung der Arbeiter und ihre fehlenden Rechte unterscheiden die Geschäftswelt grundlegend von anderen sozialen Strukturen wie die Familie, die Schule, die Kirchen, das Rechtswesen und den demokratischen Staat. Auf diesen Feldern wirkt sich bereits die Christianisierung aus, während sich der Kapitalismus im Zustand totaler Unerneuerung „unregenerativ“ befindet.³¹ Die Erneuerung der Geschäftswelt bedeutet eine Christiani-

²⁸ So schreibt er es in einem posthum veröffentlichten Artikel *Christian Socialism* in dem von Shailer Mathews und G. B. Smith herausgegebenen Buch *A Dictionary of Religion and Ethics*, New York (The Macmillan Co.) 1921, 90 f. Von Gott als dem Vater aller Menschen und dem unendlichen Wert der Menschenseele hatte auch A. von Harnack in seinem Buch *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, 33 ff. als den ruhenden Elementen der Verkündigung Jesu geschrieben.

²⁹ Vgl. F. W. Kantzenbach, *Christentum*, 338.

³⁰ Besonders der letzte Punkt unterscheidet ihn von R. Todt, der einer Demokratisierung nichts abgewinnen konnte.

³¹ Vgl. Hopkins, *Rise*, 222 f.

sierung der letzten Bastion unregulierter Kräfte. Es geht daher tatsächlich um eine grundlegende Veränderung der Strukturen, die allerdings nicht den Einzelnen aus den Augen verliert. Ähnlich wie Todt möchte Rauschenbusch keine materialistische Philosophie einreißen lassen, sondern die Realität der Religion, die moralische Verantwortung des Menschen, die Familie und die Ablehnung des Alkoholismus herausstellen. Strukturveränderungen und Evangelisation gehen Hand in Hand. Das Ziel ist immer das Reich Gottes. Das Reich Gottes *ist* das soziale Evangelium.

Es gibt fünf Bereiche, in denen Rauschenbusch eine Veränderung anmahnt und ohne die eine Christianisierung nicht gelingen kann: soziale Gerechtigkeit, kollektive Eigentumsrechte, Demokratisierung der Industrie, die annäherungsweise Gleichheit aller und statt Konkurrenzkampf Kooperation. Weder darf das Land und die natürlichen Ressourcen, noch Transport und Kommunikation, noch die Industrie ausschließlich der privaten Kontrolle unterliegen. Alles bedarf der Demokratisierung, weil politische Demokratie ohne ökonomische Demokratie wie ein Topf ohne Braten, wie eine Form ohne Substanz ist. Konkret schlägt Rauschenbusch eine Begrenzung der Arbeitszeit von acht Stunden am Tag, einen Mindestlohn, Vorsorge am Arbeitsplatz, einschließlich einer Unfallversicherung, die Pflege der Alten und angemessene Wohnungen vor.³² Alles soll im Dienst des Reiches Gottes treten.

Die Theologie ist ein alte, wohl ausgebaute Wissenschaft. Das weiß Rauschenbusch natürlich sehr wohl. Andererseits sieht er auch sehr deutlich, dass die Theologie sich immer weiter entwickeln muss: „Wenn die Theologie aufhört zu wachsen oder sich als unfähig erweist, sich an die moderne Zeit anzupassen und die gegenwärtigen Aufgaben zu bewältigen, wird sie sterben. Viele betrachten sie jetzt schon als tot. Das *social gospel* benötigt eine Theologie, die sie effektiv macht; aber die Theologie benötigt das *social gospel*, um sie zu verlebendigen.“³³ Dabei geht es nicht darum, die Theologie dem Zeitgeist anzupassen oder den Kirchengemeinden neue Methoden an die Hand zu geben, wie sie auf die veränderte Lebenssituation der gegenwärtigen Menschen am besten reagieren können. Vielmehr erreicht das Christentum und die Theologie eine neue Etappe im geschichtlichen Prozess, weil zum ersten Mal eine „Partnerschaft mit der Sozialwissenschaft und der Psychologie“ eingegangen werden kann, die darauf beruht, dass sich die Demokratie durchzusetzen beginnt. Das *social gospel* versucht, „den demokratischen Geist, den die Kirche von Jesus und den Propheten geerbt hat, wieder in die Kontrolle der Institutionen und der Lehren der Kirche zu versetzen.“³⁴

³² Ebd., 226.

³³ Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, Einleitung [Nr. 3] „*If theology stops growing or is unable to adjust itself to its modern environment and to meet its present tasks, it will die. Many now regard it as dead. The social gospel needs a theology to make it effective; but theology needs the social gospel to vitalize it.*“ Zitiert nach dem elektronischen Text © 2006 David J. Voelker <http://www.historytools.org>.

³⁴ Ebd., Einleitung [Nr. 11].

Bibliografie

- Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of the American People*, Yale University Press 1972
- Bresina, Christoph, *Die Entwicklung des Social Gospel im Kontext zeitgenössischer Entwicklungen 1865–1890*, Magisterarbeit North American Baptist Seminary, 1984 (ungedruckt)
- Denzinger, Heinrich, *Kompandium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. (Herder) ³⁷1991
- Dewey, John, *Democracy and Education*, (1916) New York (Macmillan Paperback) 1961
- Geldbach, Erich, „Der Dispensationalismus“, in: *theologische beiträge* 42 (2011), 191–210
- George, Timothy (Hg.), *Mr. Moody and the Evangelical Tradition*, London (T & T Clark International) 2004
- Handy, Robert T., *A Christian America. Protestant Hopes and Historical Realities*, New York (Oxford University Press, paperback) 1974
- Handy, Robert T. (Hg.), *The Social Gospel in America*, New York (Oxford University Press) 1966
- Harnack, A. von, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig ³1900
- Hopkins, Charles Howard, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865–1915*, New Haven (Yale University Press) 1940
- Hunter, Robert, *Das Elend der neuen Welt*, Berlin 1908
- Jaehn, Klaus Juergen, *Rauschenbusch: The Formative Years*, Valley Forge (Judson Press) 1976
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, *Christentum in der Gesellschaft. Grundlinien der Kirchengeschichte. Reformation und Neuzeit*, Hamburg (Siebenstern) 1976
- Müller, Reinhart, *Walter Rauschenbusch. Ein Beitrag zur Begegnung des deutschen und des amerikanischen Protestantismus*, Köln/Leiden (E. J. Brill) 1957
- Niebuhr, H. Richard, *The Kingdom of God in America*, Chicago (Willet Clark & Co.) 1937, reprint New York (Harper and Row), 1959
- Rauschenbusch, Walter, *Selected Writings*, hg. von Winthrop S. Hudson, Mahwah, NJ (Paulist Press) 1984
- Strong, J., *Our Country. Its Possible Future and Its Present Crisis*, New York (The Baker & Taylor Co.) 1885, reprinted and ed. by Jurgen Herbst, Cambridge, MA (The Belknap Press of Harvard Uni P) 1963
- Toulouse, Mark G., *Art. Social Gospel*, in: *RGG* ⁴ 7, Sp. 1407