
Reinhold Niebuhrs Christlicher Realismus, das *Social Gospel* und die Realität des Rassismus

Dominik Gautier

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit dem Menschen, der in den 1930er Jahren zu dem entscheidenden Herausforderer der liberalen Bewegung des *Social Gospel* wurde, nämlich mit Reinhold Niebuhr. Niebuhr besitzt mit seinem Christlichen Realismus, der die Bewegung des *Social Gospel* ablöste, einen Platz als einer der einflussreichsten Protestanten des 20. Jahrhunderts im US-amerikanischen Gedächtnis. Wenn in den 1950er Jahren gefragt wurde, was eigentlich christliche Sozialethik war, dann war die aussagekräftigste und sicherste Antwort, dass Sozialethik das war, was Niebuhr am *Union Theological Seminary in the City of New York* lehrte. In der Mitte des 20. Jahrhunderts war Niebuhrs Einfluss auf die US-amerikanische Theologie und Sozialethik enorm.¹ Der vorliegende Beitrag stellt Niebuhrs in Deutschland wenig diskutierten Christlichen Realismus anhand seiner Werke *Moral Man and Immoral Society* (1932) und *The Nature and Destiny of Man* (1939/1941) in ihrem kritischen Verhältnis zur Bewegung des *Social Gospel* vor. Dabei nimmt er eine machtkritische, insbesondere rassismuskritische Lektüre Niebuhrs vor. Ein Ende findet dieser Beitrag mit einem Ausblick darauf, welche Perspektiven es für menschenfeindlichkeitskritisches theologisch-sozialethisches Arbeiten ausgehend vom Ansatz des Christlichen Realismus geben kann.

Pastor im Mittleren Westen: Reinhold Niebuhrs biographischer Hintergrund

Niebuhr wurde als Kind einer deutschen Immigrantenfamilie geboren und wuchs in der Isolation einer deutsch-amerikanischen Immigrationsgemeinde im Mittleren Westen der USA auf. Wie sein Vater ergriff er den Beruf des Pfarrers und wurde mit nur mäßiger theologischer Ausbildung in den 1920er Jahren Pfarrer einer deutsch-amerikanischen Gemeinde in Detroit, Michigan. In dieser Zeit avancierte er zum Star der deutsch-amerikanischen Szene und drängte vor dem Hintergrund des Ersten Weltkrieges darauf, dass sich die deutsch-amerikanischen Christen und Christinnen ausgehend von ihrem Erbe für die US-amerikanische Demokratie und den Ersten Weltkrieg engagieren sollten. Niebuhr hielt unzählige Vorträge in

¹ Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making. Interpreting an American Tradition*, Malden 2011, 226.

den ganzen USA.² Dabei haben rassismuskritische Studien aufgezeigt, dass er aufgrund seines Hintergrunds deutsche Immigranten und Immigrantinnen als „rassisch“ besonders gut ausgestattet erachtete und diese daher seiner Auffassung nach der US-amerikanischen Sache besonders dienlich sein konnten.³ Nachdem er durch das Nachkriegseuropa gereist war und mit den verheerenden Folgen des Krieges konfrontiert worden war, wandelte Niebuhr sich gegen seine vorherige Überzeugung zum Pazifisten und wurde Mitglied des Versöhnungsbundes, des *Fellowship of Reconciliation* (FOR). Niebuhr glaubte an das liberale theologisch-sozialethische Programm des *Social Gospel* und versuchte ausgehend hiervon das Christentum gesellschaftlich relevant zu machen – wie zahlreiche seiner Artikel im Sprachrohr des liberalen Christentums, dem Magazin *The Christian Century*, zeigen.⁴

Angesichts des unregulierten Nachkriegskapitalismus und der aufkommenden Weltwirtschaftskrise wurde Niebuhr zunehmend kritisch gegenüber dem liberalen Protestantismus: Wie konnten die Vertreter und Vertreterinnen des liberalen Protestantismus an dem moralistischen Projekt der Prohibition als Versuch der Christianisierung des Sozialen festhalten, aber nicht die Option des Klassenkampfes ergreifen, die das Christentum wirklich hätte authentisch werden lassen? Mit dem Blick auf die wachsende soziale Verelendung in den USA wurde Henry Ford, die Ikone des US-amerikanischen Kapitalismus, für Niebuhr zum Symbol kapitalistischer Verlogenheit.⁵

Um soziale Gerechtigkeit ringen:

Reinhold Niebuhrs *Moral Man and Immoral Society* (1932)

In dieser Phase seines wachsenden Zweifels an der Bewegung des *Social Gospel* wurde Niebuhr aufgrund seiner publizistischen Reputation und trotz seiner mäßigen theologischen Qualifikation 1928 Professor für Angewandtes Christentum (*Applied Christianity*) am *Union Theological Seminary in the City of New York*. Hier stürzte er sich in die radikalen sozialistischen Kreise und brach mit dem anthropologischen Optimismus des *Social Gospel* und seiner auf das Reich Gottes hin ausgerichteten Fortschrittsgläubigkeit. In seinem politisch-ethischen Werk *Moral Man and Immoral Society* machte er sich in einem aggressiven, arroganten und kalten Ton lustig über den Glauben des *Social Gospel* an die Möglichkeit der Verwirklichung einer Gesellschaft der Liebe.⁶

² Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making*, 226–236.

³ Reinhold Niebuhr, *The Failure of German-Americanism*, in: *Atlantic Monthly* 1/118, 1916, 13–18 sowie Traci C. West, *Reinhold Niebuhr on Realism*, in: Stacey M. Floyd-Thomas/Miguel A. De La Torre (Hg.), *Beyond the Pale. Reading Ethics from the Margins*, Louisville 2011, 120–123.

⁴ Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making*, 232–233.

⁵ Reinhold Niebuhr, *Leaves From the Notebook of a Tamed Cynic*, Louisville 1980 [1929], 67.

⁶ Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making*, 236–239.

Wie konnte eine Gesellschaft, die von nichts mehr gezeichnet war als von dem schmutzigen Kampf um Macht, wirklich glauben, das Reich Gottes auf Erden zu errichten? Dieser Anspruch war für Niebuhr bloße politische Dummheit. Die soziale Existenz der Menschen war nicht durch ein Aushandeln moralischer Ideale charakterisiert, sodass das Hochhalten christlicher Moral zur Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft hätte führen können. Das politische Leben zeichnete sich durch das gewaltvolle Ringen um gesellschaftliche Macht aus, stellte Niebuhr fest. Die Menschen waren nicht in erster Linie moralische Menschen, sie waren vielmehr Menschen, die nach Macht strebten. Das Christentum durfte damit nicht länger an die soziale Liebesfähigkeit der Menschen appellieren. Es ging darum, dass sich das Christentum in das Politische hineinstürzte und sich um die gerechte Ordnung der Machtinteressen kümmerte. Nicht Liebe war das gesellschaftliche Ziel, sondern Gerechtigkeit. Der verträumte, die Realität der Macht ignorierende Idealismus des *Social Gospel* musste überwunden werden. Dieser Idealismus war ineffektiv angesichts der Hartnäckigkeit menschlicher Machtbehauptungen. Er war vielmehr die Hürde, die genommen werden musste, um wirklich an gerechteren Verhältnissen unter den Menschen zu arbeiten.⁷

Niebuhr argumentierte, dass die Bewegung des *Social Gospel* nicht wahrnahm, dass das, auf was sie bei der Etablierung einer guten Gesellschaft setzte – nämlich Vernunft und Bildung, Religion und Moral – zutiefst ambivalente Größen waren. Sie konnten dem Guten dienen, dienten aber dem Schlechten viel öfter. Wissen und Religion waren durch den menschlichen Machtbehauptungswillen zutiefst korrumpiert und waren häufiger Quellen der Rechtfertigung sozialer Ungerechtigkeit als Quellen der sozialen Kreativität. Dieser Ambivalenzfokus wurde, so Langdon Gilkey in seiner theologischen Studie, zu einer zentralen Kategorie ethisch-politischen Arbeitens bei Niebuhr.⁸ Diese Ambivalenz machte unmöglich, was so zentral für das *Social Gospel* war, nämlich die Realisierung des christlichen Liebesideals im Raum des Politischen. Im Politischen ging es um den Interessenkampf der gesellschaftlichen Gruppen – und Gruppen, so Niebuhr, liebten nicht. Liebe war eine Kategorie des Individuellen, die Kür des *Moral Man*. Sie war aber niemals auf gesellschaftlicher Ebene zu verwirklichen, denn die Gesellschaft war eine *Immoral Society*, die sich aus sozialen Gruppen zusammensetzte, die nur ein Ziel kannten, nämlich ihren Selbsterhalt. Jeglicher Appel an die sich selbst vergessende Liebesfähigkeit der Gruppen war damit dumm, denn was die Gruppen einzig und allein konstituierte, war das gewaltvolle Streben nach sozialem Machterhalt. Was war also zu tun, wenn die Handlungsperspektiven des *Social Gospel* an dem Projekt sozialer Gerechtigkeit vorbeiliefen? Gegen den liberalen Pazifismus, den Niebuhr selbst stark gemacht hatte,

⁷ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, Louisville 2001 [1932], 1–22.

⁸ Langdon Gilkey, *On Niebuhr. A Theological Study*, Chicago 2001, 29–33.

durfte Gewalt nun nicht mehr ausgeschlossen werden. Vielmehr war das politische Feld als Gewaltfeld zu sehen, in der Gewalt mit Gewalt geordnet und in gerechte Bahnen gelenkt werden musste.⁹

Gerechtigkeit musste also politisch erzwungen werden. Um seine Aussagen zu veranschaulichen, bezog er sich auf das rassistische Gewaltverhältnis zwischen schwarzen und weißen Menschen. Weiße Menschen würden niemals allein durch Aufklärung und Religion schwarzen Menschen die gleichen Rechte zugestehen. Sie mussten politisch gezwungen werden, dies zu tun. Niebuhr erklärte, dass die Geschichte nur darauf wartete, dass sich schwarze Menschen in den USA organisierten und durch Boykotte von Banken, Geschäften und öffentlichen Einrichtungen sowie von Steuerverweigerungen in den Staaten, die keinen Bildungszugang garantierten, ihre Rechte erzwangen.¹⁰

Am Ende von Niebuhrs Abhandlungen blieb wenig vom Enthusiasmus *des Social Gospel* für soziale Gerechtigkeit. Es blieb die politisch-ethische Ernüchterung. Der von bleibender Machtversessenheit gezeichnete sogenannte Fortschritt durfte niemals als eine Repräsentation des Reiches Gottes ausgegeben werden. Im politischen Kampf um Macht, war ein realistisches Ausbalancieren der Interessen geboten, das immer nur die Annäherung an soziale Gerechtigkeit sein konnte. Mit errungener Gerechtigkeit ging gemäß Niebuhrs Ambivalenzfokus neue Ungerechtigkeit einher, die in kreativer Ungeduld stetig neu angegangen werden musste.¹¹

Mit dem Satz „Reinnie’s gone crazy!“ lässt sich die Reaktion auf *Moral Man and Immoral Society* zusammenfassen.¹² Die theologisch-sozialethische Landschaft reagierte mit größtem Unverständnis auf dieses Buch, in dem es um politisch-historische Analysen der Machtversessenheit der Menschen und ihrer sozialen Liebesunfähigkeit ging. Es ging nicht mehr um den Glauben an die Perfektibilität der Menschen, die in der Lage waren die Reich-Gottes-Bitte aus dem Vater Unser zu leben. Die Folgen des aus Machtinteressen geführten Ersten Weltkrieges und die soziale Realität der Weltwirtschaftskrise mussten nach Niebuhr diesen Glauben unmöglich machen. Die Bewegung des *Social Gospel* gab den Menschen ein zu gutes Bild von sich selbst und täuschte über die realen Abgründe des Bösen in der menschlichen Existenz und Geschichte hinweg. In seinem späteren Leben erklärte Niebuhr, dass er nichts lieber tun würde, als die Tradition des Reiches Gottes aus der Bibel und der christlichen Lehre zu streichen, weil sie stets dazu diene über soziale Ungerechtigkeit in ein opiumhaftes soziales Phantasma, so gut es auch gemeint war, hinwegzutäuschen.¹³ Der Ausbruch

⁹ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 231–256.

¹⁰ Ebd., 252–254.

¹¹ Langdon Gilkey, *On Niebuhr. A Theological Study*, Chicago 2001, 33–35.

¹² Ebd., 4.

¹³ Gary Dorrien, *Christian Realism. Reinhold Niebuhr’s Theology, Ethics and Politics*, in: Daniel F. Rice (Hg.), *Reinhold Niebuhr Revisited. Engagements with an American Original*, Grand Rapids 2009, 35.

des Zweiten Weltkrieges machte Niebuhr entgegen dem Urteil der liberalen Kritiker und Kritikerinnen zum Propheten, der die theologisch-sozialethische Landschaft – ähnlich wie Karl Barth zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges in Europa – für immer veränderte. *Moral Man and Immoral Society* läutete die postliberale Phase in den USA ein und markierte die Etablierung des Christlichen Realismus in der US-amerikanischen Theologie und Sozialethik.¹⁴

Machtverhältnisse kritisieren:

Reinhold Niebuhrs *The Nature and Destiny of Man* (1939/1941)

Niebuhr wurde bald bewusst, dass es nicht ausreichte, lediglich eine politisch-ethische Kritik des vorherrschenden Protestantismus vorzunehmen. Es bedurfte einer tieferen theologischen Auseinandersetzung mit der menschlichen Existenz und der historisch-politischen Realität sozialer Ungerechtigkeit. Von seinen machtkritischen Beobachtungen ausgehend, nahm Niebuhr eine Relektüre christlicher Sündenlehre vor und machte die Rede von der Sünde als Grund für die menschliche und soziale Ungerechtigkeit in der Krise des 20. Jahrhunderts zum Zentrum seines Christlichen Realismus. Seine theologisch-sozialethische Methode erlaubte, Christentum und Gesellschaft in ein konstruktives Gespräch miteinander zu bringen und einerseits die soziale Situation der Macht zu analysieren und andererseits die Relevanz des Christentums als Quelle der gesellschaftlichen Kritik und Kreativität herauszustellen.

In seinem theologisch-sozialethischen Hauptwerk *The Nature and Destiny of Man*, das aus den Gifford Lectures entstand, die Niebuhr 1939 im schottischen Edinburgh hielt, sah er den Grund der Krise des 20. Jahrhunderts in den faschistischen, kommunistischen und auch liberalen menschlichen Selbsterlösungsentwürfen. Diese hatten angesichts des Zweiten Weltkrieges ein spirituelles Vakuum hinterlassen, in das Niebuhr hineinsprach und eine von der jüdisch-christlichen Tradition ausgehende Orientierung mit seinem Christlichen Realismus anbot.¹⁵ Anders als die genannten Denkströmungen besaß die jüdisch-christliche Tradition Niebuhr zufolge ein realistisches Bewusstsein für die Vielschichtigkeit der menschlichen Existenz. Sie zeichnete die Menschen als Geschöpfe Gottes sowie zugleich als Bilder Gottes. Als Geschöpfe waren die Menschen sterblich und begrenzt. Als Bilder Gottes konnten sie sich selbst transzendieren und die eigene Geschöpflichkeit und Sterblichkeit erkennen. Dies führte zu einer existentiellen Angst, der Angst vor dem Tod. Diese, so Niebuhr, konnte im Glauben überwunden werden. Die Menschen konnten sich im Glauben an Gott und die gottgewollte Ge-

¹⁴ Gary Dorrien, Reinhold Niebuhr, Karl Barth, and the Crises of War and Capitalism, in: *ders.*, *Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice*, New York 2010, 29–45.

¹⁵ Gilkey, *On Niebuhr*, 78.

schöpflichkeit um ein gerechtes Miteinanderleben aller Geschöpfe Gottes bemühen. Aber das taten sie nicht. Die Realität war, dass die Menschen angesichts ihrer Angst in Unglauben verfielen und sich selbst an die Stelle Gottes setzten, und sich dadurch über ihre eigene Angst hinwegtäuschten. Am Ende stand der Stolz der Selbstvergottung der Menschen. Niebuhr zeichnete die Menschen nach traditioneller christlicher Lehre als Sünder und Sünderinnen und schockierte damit nochmals die liberale theologisch-sozialethische Landschaft, welche die Sündenlehre im Zuge ihres anthropologischen Optimismus in den Hintergrund gerückt hatte.¹⁶

Das wirklich Neue an Niebuhrs Christlichem Realismus aber war, dass er die Sündenlehre auf die historisch-politischen Realitäten anwandte. Sünde war in religiöser, vertikaler Hinsicht ein Akt des Stolzes gegenüber Gott, ein Sein-Wollen-Wie-Gott. In sozialer, horizontaler Hinsicht zeigte sich die Sünde der Menschen als ungehaltenes Machtstreben, das gewaltvolle Ungerechtigkeit gegenüber den Mitmenschen produzierte.¹⁷ Niebuhr griff auf seine Einsichten aus *Moral Man and Immoral Society* zurück und erklärte, dass sich die Menschen, um ihre eigene Angst zu überdecken, in Gruppen zusammenfanden, deren Bestehen sie durch den verletzenden Ausschluss anderer Menschen garantierten. Die jeweilige Gruppe etablierte sich in sündhafter Weise als göttlicher Maßstab, an dem die Mitmenschen außerhalb der Gruppe zugerichtet wurden. Innerhalb der Gruppe verirrten sich die Menschen in sündhafter Täuschung, die durch Politik, Wissenschaft, Recht und Religion gestützt wurde und den Status der Gruppe manifestierte. Sünde war für Niebuhr in dieser Perspektive nicht nur der Verstoß gegen ein Gebot, sondern vor allem die tragische Vermischung des Guten mit dem Bösen, die Paulus im Römerbrief (Röm 7, 19) in die Worte fasste: „Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das treibe ich voran.“ Das Gute, das die Menschen tun wollten und auch tun konnten, taten sie nicht. Sünde war dadurch ausgezeichnet, dass die Menschen so sehr in den Zirkeln ihrer Machtbehauptung und Selbsttäuschung gefangen waren, dass sie verkannten, mit dem Guten, Böses zu tun. Schlimmer noch: Sie hielten das Böse, das sie begingen, in ihrer Täuschung für Gutes. Die Menschen konnten also in ihrem sündhaften Stolz selbst keinen Ausweg finden und flüchteten sich angesichts dieser Verzweiflung immer wieder in die Gewalt.¹⁸ Dass Edinburgh bombardiert wurde als Niebuhr seine Gedanken präsentierte, schien diesen Überlegungen Nachdruck zu verleihen.

Die machtkritische Differenzierung, die Niebuhr in seinem Sündenbegriff vornahm, scheint rassismuskritisch brauchbar zu sein. Niebuhr definierte, dass diejenigen Menschen die sich in einer gesellschaftlichen Machtposition befanden, mehr sündigten als solche Menschen die sich in einer

¹⁶ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Volume I: *Human Nature*, Louisville 1996 [1939], 179–186.

¹⁷ Ebd., 179–186.

¹⁸ Ebd., 255–260.

marginalen gesellschaftlichen Position befanden. Er stellte mit dem Blick auf die historischen Konsequenzen der Sünde fest, dass weiße Menschen gegen schwarze Menschen schwerer sündigten als schwarze Menschen gegenüber weißen Menschen.¹⁹ Das Problem des Bösen war aber ein allem menschlichen Sein eingeschriebenes Problem, das in der menschlichen Sünde und damit tief in der menschlichen Existenz selbst begründet lag. Es handelte sich also letztendlich um ein religiöses Problem, das auch eine religiöse Entgegnung erforderte.²⁰ In dieser Situation der Hoffnungslosigkeit war Hoffnung in der Begegnung mit Gott am Kreuz zu finden.

Das Kreuz stellte für Niebuhr die ohnmächtige Macht Gottes über die Menschen dar, die Gnade und Gericht zugleich war. Die sich ohnmächtig aufgebende Liebe Jesu, die der sündhaften Machtbehauptung der Menschen völlig entgegenlief war das Gericht Gottes über die Menschen.²¹ Die Menschen wurden bei der Begegnung mit Gott am Kreuz in ihrer Sünde gebrochen, in ihrer ungerechten Privilegierung erschrocken – in paulinischen Worten (Gal 2, 20): Sie wurden mit Christus gekreuzigt. Gleichzeitig erfuhren die Menschen das Kreuz als machtvolle Gnade, welche die menschliche Existenz von ihrer Sucht nach Machtbehauptung heilte und gerechtes Zusammenleben wieder möglich machte. Die Menschen wurden fähig, Macht aufzugeben und zu teilen. Vernunft, Politik, Religion und Wissen konnten unter den Bedingungen der Demut unter dem Kreuz für die gerechte Sache neu in den Dienst genommen werden. Unter dem Kreuz mit seiner richtenden und heilenden Wirkweise wurden die Menschen neue Menschen, die befähigt wurden zur Arbeit an einer globalen Gemeinschaft der unvollkommenen Gerechtigkeit, die eben nicht den Anspruch des *Social Gospel* auf die Realisierung eines Reiches Gottes darstellte. Im Bewusstsein um die Gnade Gottes aber konnte ausgehalten werden, dass stetig neu um diese Gerechtigkeit gerungen werden musste – und die Verwirklichung des Reiches Gottes nicht die Sache der Menschen war, sondern die Sache Gottes.²²

Neokonservatismus und Progressivismus: Rezeptionen des Christlichen Realismus

In der Nachkriegszeit wurde Niebuhr zu einem einflussreichen Vertreter der *Containment Policy*. Der Kommunismus war für ihn eine gefährliche Selbsterlösungsideologie, welche aufgrund ihres mangelnden Ambivalenzbewusstseins für die Vermischung des menschlichen Guten und Bösen sowie ihres messianischen Anspruchs eine Bedrohung für das internationale

¹⁹ Ebd., 226–227.

²⁰ Gilkey, On Niebuhr, 102–103.

²¹ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Volume II: *Human Destiny*, Louisville 1996 [1942], 107–126.

²² Ebd., 284–286.

Zusammenleben darstellte. Niebuhr setzte auf die Eindämmung des Kommunismus, mit welcher dessen Implosion einhergehen sollte. Er wurde aber zunehmend kritisch gegenüber der US-amerikanischen Politik, als er bemerkte, dass die *Containment Policy* ein Instrument US-amerikanischer Dominanzsicherung auf weltpolitischer Ebene wurde. Niebuhr kam zu der Auffassung, dass sich die USA nicht als Weltpolizei aufspielen durften, während sie eine Kritik eigener Innenpolitik verboten. Zum Ende seines Lebens kam Niebuhr zu der Auffassung, dass nicht der Vietnamkrieg als antikommunistische Aktion die Politik bestimmten durfte, sodass er zum öffentlichen Aufbegehren gegen die Regierung aufrief.²³ Mehr noch war es entscheidend, dass sich die USA dem tiefen Problem des Rassismus und den deshalb brennenden Großstädten widmen mussten.²⁴

Niebuhr starb 1971 und hinterließ mit seinem Christlichen Realismus ein Erbe, das progressive sowie neokonservative Fortentwicklungen erfuhr. Die neokonservative Rezeption verstand den Christlichen Realismus als Option politischen Handelns im Interesse der Abwehr sozialer Utopien und der Bewahrung eines als weitestgehend gerecht ausgegebenen Status Quo.²⁵ Die progressive Rezeption des Christlichen Realismus war eine kritisch befreiungstheologische Rezeption. Die aufkommenden feministischen, schwarzen, schwulen und lesbischen Theologien erkannten zwar im Christlichen Realismus das problematische Werk eines vielfach privilegierten weißen heterosexuellen Mannes, der nicht ihre Sprache sprach, sehr wohl aber fanden sie mit seinem Werk einen Ausgangspunkt theologisch-sozialethischen Arbeitens auf dem Weg zu einer notwendigen eigenen Stimme angesichts ihrer gesellschaftlichen und religiösen Marginalisierungen.²⁶ So wurde die von Niebuhr begründete Zeitschrift *Christianity and Crisis* zu einer Publikationsplattform aufkommender kritischer Theologien und Niebuhrs Freund und Nachfolger am *Union Theological Seminary in the City New York* John Bennett zu einem ihrer wichtigsten Dialogpartner und Förderer. Niebuhr selbst kam bereits Ende der 1950er Jahre zu einer geläuterten Einschätzung seines Verhältnisses zum *Social Gospel* und einem Verständnis des Christlichen Realismus als einer progressiven theologisch-sozialethischen Methode. Es fällt auf, dass diese Neuverortung Niebuhrs im Libe-

²³ Gary Dorrien, *The Niebuhr Legacy. Christian Realism as Theology, Social Ethics, and Public Intellectualism*, in: Gary Dorrien, *Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice*, New York 2010, 58–59.

²⁴ Reinhold Niebuhr, *The Negro Minority and its Fate in a Self-Righteous Nation*, in: *Social Action/Social Progress* 35/59, 1968, 61.

²⁵ Beispielsweise Paul Ramsey, *The Just War. Force and Political Responsibility*, New York 1968 und Michael Novak, *Needing Niebuhr Again*, in: *Commentary* 54/3, 1972, 52–54.

²⁶ Beispielsweise Valerie Saiving Goldstein, *The Human Situation. A Feminine View*, in: *The Journal of Religion* 40/2, 1960, 100–112, Herbert O. Edwards, *Racism and Christian Ethics in America*, in: *Katallagete. The Journal of Southern Religion* 3/2, 1971, 15–24 und James B. Nelson, *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*, Minneapolis 1978.

rassismus mit seiner verstärkten Auseinandersetzung mit dem Problem des weißen Rassismus einherging.²⁷

Die Realität des Rassismus:

Das *Social Gospel*, Reinhold Niebuhr und Billy Graham

Anders als andere weißen Theologen und Theologinnen wie beispielsweise Walter Rauschenbusch erfasste Niebuhr die Tiefe des Problems des US-amerikanischen Rassismus. Rassismuskritische Studien haben aufgezeigt, dass die Vertreter und Vertreterinnen des *Social Gospel* gefangen waren in einer Ideologie imperialen Weißseins, die mit dem US-amerikanischen Berufungsdogma des *Manifest Destiny* einherging. Es waren weiße Menschen, die von Gott erwählt waren und die US-amerikanische Demokratie als Form weißer Vorherrschaft vorgeblich nach Gottes eigenem Bild formten. Weiße Vorherrschaft wurde damit gleichsam geheiligt, erklärt Ben Sanders III in seiner kritischen Relektüre Rauschenbuschs. Das Problem des Rassismus war für die Vertreter und Vertreterinnen des *Social Gospel* ein Problem, dass nur zwei Lösungen kannte: Entsprechend eines Sozialdarwinismus wurden sogenannte „rassische“ Minderheiten im Prozess des sozialen Fortschritts eliminiert oder sie wurden christianisiert, von weißer Kultur verschlungen. Wenn eine weiße Gesellschaft beanspruchte, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen, dann konnte dies nur in einer Heiligung weißer Vorherrschaft enden. In Bezug auf das Problem des Rassismus kann vom *Social Gospel* gesagt werden, dass es nicht zu dessen Kritik, sondern zu dessen Rechtfertigung beitrug.²⁸

Weil Niebuhr sich gegen vermeintliche Selbsterlösungsansätze wie das *Social Gospel* wehrte und ihnen das „Dach“ abzutragen versuchte, um die Transzendenz Gottes kritisch auf die menschliche Situation scheitern zu lassen, war er deutlicher in der Lage als andere weiße Theologen und Theologinnen und Sozialethiker und Sozialethikerinnen, den Rassismus zu kritisieren.²⁹ Rassismus war für Niebuhr das Problem weißer Vorherrschaft und kein schwarzes Problem. Rassismus, so erklärte er in vielen Artikeln, war der böseste und tödlichste Ausdruck kollektiver Sündhaftigkeit. Rassismus war der Stolz der weißen Gruppe, die sich selbst zum Gott und dem gesellschaftlichen Götzen machte, an dem die nicht zur Gruppe gehörenden schwarzen Mitmenschen brutal gerichtet wurden. Dabei waren Politik, Religion, Wissenschaft und Moral von der Ideologie des Weißseins gezeichnet, welche darauf abzielte, die schwarze Leidens- und Widerstandsgeschichte unsichtbar zu machen und damit die gebotene Notwendigkeit

²⁷ Dorrien, *The Niebuhrian Legacy*, 60–61.

²⁸ Ben Sanders III, Walter Rauschenbusch on Society, in: Stacey M. Floyd-Thomas/Miguel A. De La Torre (Hg.), *Beyond the Pale. Reading Ethics from the Margins*, Louisville 2011, 114–116.

²⁹ Gilkey, *On Niebuhr*, 16.

gleicher Rechte für schwarze Menschen zu trivialisieren.³⁰ Erstaunlich nah war Niebuhr damit an dem, was die heutige kritische Rassismusforschung herauszustellen versucht.

Rassismus war für Niebuhr ein religiöses Problem, das auch eine religiöse Entgegnung benötigte. Die Überwindung des Rassismus war nicht lediglich eine Frage des *Social Engineering*, sodass durch Gesetze und Bildungsmaßnahmen das Problem gelöst werden konnte. Die Menschen mussten eine Umkehrerfahrung machen, die es ihnen ermöglichte, aus den Zirkeln weißer Machtbehauptung auszuziehen und entschlossen an „rassischer“ Gerechtigkeit zu arbeiten.³¹

In diesem Zusammenhang forderte Niebuhr 1956 den baptistischen Erweckungsprediger Billy Graham auf, seine religiösen Revivals mit der politischen Notwendigkeit „rassischer“ Gerechtigkeit zu verbinden. Er kritisierte Grahams Individualismus und sein vulgär-simplifizierendes Verständnis menschlicher Sündhaftigkeit sowie dessen Gnadenverständnis, welches keinerlei Gerechtigkeitsausrichtung kannte.³² Niebuhr war zutiefst beschämt von den religiösen Entwicklungen in den USA der 1950er Jahre, bei denen Personen wie Graham zu Superstars wurden und das Christentum in die Banalität hinein „verpredigten“. Hier schien Jesus die Antwort auf jedes Problem des zutiefst komplexen individuellen und sozialen Lebens zu sein. In dieser Situation kam Niebuhr zu einer geläuterten Würdigung des theologischen Liberalismus mit dessen Vernunft- und Gerechtigkeitsorientierung. Wenn aber diese vereinfachenden Entwicklungen schon sein mussten, dann sollte Graham wenigstens die im Grunde einfache Frage nach der Überwindung des Rassismus in seine Evangelisationen integrieren. Aber der weiße Südstaatenprediger Graham predigte nicht gegen den Rassismus, obwohl die einfache Botschaft – dass nämlich Gott nicht geliebt werden konnte, wenn die Mitmenschen gehasst wurden – einen Umschwung in der religiösen Mentalität im Hinblick auf „rassische“ Gerechtigkeit hätte bewirken können. Eine Ironie ist es, dass Niebuhr selbst kaum etwas riskierte, um an „rassischer“ Gerechtigkeit zu arbeiten und damit den weißen Club des Akademischen zu verlassen.³³ Er würdigte die Arbeit der Bürgerrechtsbewegung, aber nur ein einziges Mal begab er sich in einen Austausch mit einem radikalen Vertreter der Bürgerrechtsbewegung, nämlich mit James Baldwin. In einem Gespräch über den US-amerikanischen

³⁰ Beispielsweise Reinhold Niebuhr, *The Sin of Racial Pride*, in: *The Messenger* 13/3, 1948, *What Resources Can the Christian Church Offer To Meet Crisis in Race Relations?*, in: *The Messenger* 21/7, 1956, 9, *Justice to the American Negro From State, Community and Church*, in: Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular America*, New York 1958, 78–85, *The Intractability of Race Prejudice*, in: *Christianity and Crisis* 22/18, 1962, 181.

³¹ Dorrien, *Social Ethics in the Making*, 677–680.

³² Reinhold Niebuhr, *Proposal to Billy Graham*, in: *The Christian Century*, August 8, 1956, 921–922.

³³ Gary Dorrien, *Ironic Complexity*. Reinhold Niebuhr, Billy Graham, Modernity, and Racial Justice, in: Gary Dorrien, *Economy, Difference, Empire*. *Social Ethics for Social Justice*, New York 2010, 66–84.

Rassismus und die Notwendigkeit „rassischer“ Gerechtigkeit 1963 ergaben sich keine wesentlichen Differenzen zwischen den beiden.³⁴ Wohl aber legte Niebuhr eine Leidenschaftslosigkeit an den Tag, die als weißes privilegiertes Desinteresse gedeutet werden muss. Eine verrückte Entschlossenheit, die für die Arbeit an sozialer Gerechtigkeit so zentral war, wie Niebuhr es in *Moral Man and Immoral Society* zu Beginn seiner theologisch-sozial-ethischen Laufbahn gefordert hatte, mangelte ihm am Ende seiner Laufbahn im Hinblick auf das drängendste soziale Problem der USA.³⁵

Die Defekte des *Social Gospel* und des Christlichen Realismus in Angriff nehmen: Machtkritische Theologie und Sozialethik

Das Scheitern der weißen Vertreter und Vertreterinnen des *Social Gospel* und die Unentschlossenheit des Christlichen Realismus im Hinblick auf die Realität des Rassismus sowie deren Ignoranz gegenüber der strukturellen Gewalt gegen Frauen und der Degradierung schwulen und lesbischen Lebens in der US-amerikanischen Gesellschaft weisen darauf hin, dass auf dem Weg zu einer kritischen Theologie und Sozialethik noch viel zu tun ist. Eine Perspektive für solche kritische Arbeit wäre eine Synthese aus der Gerechtigkeitsvision des *Social Gospel* mit dem machtkritischen Bewusstseins des Christlichen Realismus und der befreiungstheologischen Option für gesellschaftlich marginalisierte Menschen. Als Verdienst des Christlichen Realismus für die christliche Theologie und Praxis kann die Etablierung eines machtkritischen Bewusstseins im Hinblick auf die Sündenlehre angesehen werden. Niebuhrs Werk kann dazu verhelfen an einer machtkritischen Hermeneutik des Verdachts zu arbeiten, die kontinuierlich an die Realität sündhafter Machtbehauptung aller Menschen erinnert und verbietet, dass reale soziale Differenzen unter dem christlichen Deckmantel der Liebe verborgen und damit die Arbeit an gesellschaftlicher Veränderung erstickt wird. Dies wollte der vorliegende Beitrag mit seinem Blick auf Reinhold Niebuhrs Christlichen Realismus, das *Social Gospel* und die Realität des Rassismus deutlich machen. Für die Arbeit an einer menschenfeindlichkeitskritischen Theologie und Sozialethik könnte gelten: Männer lernen, die Sünde ihres Sexismus anzugehen. Heterosexuelle lernen, nicht Homosexualität, sondern normative Heterosexualität als Sünde zu verstehen. Und weiße Menschen lernen, dass sie – wie Niebuhr meinte – im tiefsten Herzen rassistisch sind.³⁶ Dies ist beunruhigend und gerade deswegen produktiv. In der von vielschichtigen historisch-sozialen Verletzungen gezeichneten Ökumene kann dieses selbstkritische, machtkritische Bewusstsein des Christ-

³⁴ Reinhold Niebuhr / James Baldwin, *The Meaning of the Birmingham Tragedy*, Transkript: Burke Library, Union Theological Seminary in the City of New York, New York 1963.

³⁵ James H. Cone, *The Cross and the Lynching Tree*, New York 2011, 56.

³⁶ Reinhold Niebuhr, *Civil Rights Climax in Alabama*, in: *Christianity and Crisis* 25/5 1965, 61.

lichen Realismus dazu verhelfen, an die Notwendigkeit des Neuanfangens anzuknüpfen, Menschenfeindlichkeit in den Räumen von Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten und an etwas mehr Gerechtigkeit zu arbeiten.

Dominik Gautier ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Er hat an der Universität Oldenburg und am *Union Theological Seminary in the City of New York* studiert. Seine Bachelor- und Masterarbeit hat er zum historischen und theologisch-sozialethischen Diskurs über den US-amerikanischen Rassismus verfasst. Zu seinem Forschungsinteresse zählt die theologisch-sozialethische Auseinandersetzung mit den Verschränkungen von Menschenfeindlichkeit (insbesondere Rassismus), Erinnerung und Christentum.

Bibliographie

- Cone, *James H.*, *The Cross and the Lynching Tree*, New York 2011
- Dorrien, *Gary*, *Social Ethics in the Making. Interpreting an American Tradition*, Malden 2011
- , Christian Realism. Reinhold Niebuhr's Theology, Ethics and Politics, in: *Daniel F. Rice* (Hg.), *Reinhold Niebuhr Revisited. Engagements with an American Original*, Grand Rapids 2009, 21–36
 - , Reinhold Niebuhr, Karl Barth, and the Crises of War and Capitalism, in: *Gary Dorrien*, *Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice*, New York 2010, 29–45
 - , The Niebuhr Legacy. Christian Realism as Theology, Social Ethics, and Public Intellectualism, in: *Gary Dorrien*, *Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice*, New York 2010, 46–65
 - , Ironic Complexity. Reinhold Niebuhr, Billy Graham, Modernity, and Racial Justice, in: *Gary Dorrien*, *Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice*, New York 2010, 66–84
- Edwards, *Herbert O.*, *Racism and Christian Ethics in America*, in: *Katallagete. The Journal of Southern Religion* 3/2, 1971, 15–24
- Gilkey, *Langdon*, *On Niebuhr. A Theological Study*, Chicago 2001
- Nelson, *James B.*, *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*, Minneapolis 1978
- Niebuhr, *Reinhold*, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, Louisville 2001 [1932]
- , *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation, Volume I: Human Nature*, Louisville 1996 [1939]
 - , *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation, Volume II: Human Destiny*, Louisville 1996 [1941]
 - , *Leaves From the Notebook of a Tamed Cynic*, Louisville 1980 [1929]
 - , *The Failure of German-Americanism*, in: *Atlantic Monthly* 1/118, 1916, 13–18
 - , *The Negro Minority and its Fate in a Self-Righteous Nation*, in: *Social Action/Social Progress* 35/59, 1968, 53–61
 - , *The Sin of Racial Pride*, in: *The Messenger* 13/3, 1948, 6
 - , *What Resources Can the Christian Church Offer To Meet Crisis in Race Relations?*, in: *The Messenger* 21/7, 1956, 9

- , Justice to the American Negro From State, Community and Church, in: Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular America*, New York 1958, 78–85
- , The Intractability of Race Prejudice, in: *Christianity and Crisis* 22/18, 1962, 181
- , Proposal to Billy Graham, in: *The Christian Century*, August 8, 1956, 921–922
- , Civil Rights Climax in Alabama, in: *Christianity and Crisis* 25/5 1965, 61
- Niebuhr, Reinhold / Baldwin, James, *The Meaning of the Birmingham Tragedy*, Transkript: Burke Library, Union Theological Seminary in the City of New York, New York 1963
- Novak, Michael, Needing Niebuhr Again, in: *Commentary* 54/3, 1972, 52–54
- Ramsey, Paul, *The Just War. Force and Political Responsibility*, New York 1968
- Saiving Goldstein, Valerie, *The Human Situation. A Feminine View*, in: *The Journal of Religion* 40/2, 1960, 100–112
- Sanders, Ben III, Walter Rauschenbusch on Society, in: *Stacey M. Floyd-Thomas/Miguel A. De La Torre* (Hg.), *Beyond the Pale. Reading Ethics from the Margins*, Louisville 2011, 111–118
- West, Traci C., Reinhold Niebuhr on Realism, in: *Stacey M. Floyd-Thomas/Miguel A. De La Torre* (Hg.), *Beyond the Pale. Reading Ethics from the Margins*, Louisville 2011, 119–128