

Reinhold Niebuhr (1892–1971): «Christlicher Realismus» in Zeiten der Krise

Matthias Zeindler

1. Hüben unbekannt, drüben berühmt ...



Unter der Nr. 844 findet sich im Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz das folgende Gebet:

«Gott, schenke mir Gelassenheit,
das hinzunehmen,
was ich nicht ändern kann,
Mut, das zu ändern,
was ich ändern kann,
und Weisheit, das eine vom andern
zu unterscheiden.»

Es ist dies einer der bekanntesten und am weitesten verbreiteten christlichen Gebetstexte. Die Anonymen Alkoholiker haben ihn sogar zu ihrem offiziellen Gebet gemacht. Weniger bekannt ist sein Autor. Vor allem in Deutschland wurde lange Zeit ein Mann namens «Oetinger» als Verfasser angegeben, und viele Leute waren der Meinung, es handle sich dabei um den grossen pietistischen Theologen Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782). In Wirklichkeit heisst der Autor des Gebets Reinhold Niebuhr. Im Sommer 1943 hatte er es in einem Gottesdienst in der kleinen Dorfkirche in Heath, Massachussetts, gesprochen. Es war auf die Rückseite eines Briefumschlags notiert.¹ Von dieser Dorfkirche aus machte das Gebet seinen Weg durch die Welt.²

¹ R. McAfee Brown, Introduction, in: ders. (Hg.), *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Adresses*, New Haven/London 1986, (xi-xxiv) xxiv.

² R. Fox, *Reinhold Niebuhr: A Biography*, San Francisco 1987, 290f.

Reinhold Niebuhr gehört in den USA zu den wichtigsten Theologen des 20. Jahrhunderts.³ Dabei ist seine Wirkung weit über die Grenzen von Kirche und akademischer Theologie hinausgegangen – Niebuhr war während Jahrzehnten eine Figur des öffentlichen Lebens. Als einer von ganz wenigen Theologen war er auf dem Titelbild von «Time» abgebildet⁴. Nehmen wir als Indikator seiner Bedeutung in seiner Heimat nur einige Aussagen amerikanischer Präsidenten. John F. Kennedy sagte von Niebuhr einmal: «We are all his disciples» (Wir sind alle seine Schüler)⁵, Jimmy Carter war tief beeinflusst von seinen Ideen zu Moral und Gerechtigkeit⁶, und Barack Obama nannte Niebuhr in einem Interview mit der «New York Times» «one of my favorite philosophers» (einer meiner wichtigsten Philosophen)⁷.

Im Unterschied zu den USA weiss man in der deutschsprachigen Theologie von Reinhold Niebuhr in der Regel wenig.⁸ Ich werde mich im Folgenden auch mit der Frage befassen, inwiefern dies mit der Spezifik seines Werks zu tun hat. Abgesehen von personenbezogenen Gründen drückt sich in dieser spärlichen Präsenz von Niebuhr im deutschsprachigen theologischen Bewusstsein aber auch die allgemeinere Tatsache aus,

³ «Man darf ihn wohl als einen der bedeutendsten – vielleicht sogar den bedeutendsten – amerikanischen Theologen seit Jonathan Edwards (1703–1758) ansehen». D. Lange, *Christlicher Glaube und soziale Probleme. Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs*, Gütersloh 1964, 197. Zu Edwards vgl. M. Zeindler, *Jonathan Edwards: Calvin in der Neuen Welt*, in: M. Hofheinz/W. Lienemann/M. Sallmann (Hg.), *Calvins Erbe: Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*, Göttingen 2011, 280–307.

⁴ 8.3.1948.

⁵ Zit. nach K.-W. Dahm, *Reinhold Niebuhr*, in: M. Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 10.2: Die neueste Zeit IV*, Stuttgart/BerlinKöln Mainz 1986, (205–224) 205.

⁶ E. Naveh, *Beyond Illusion and Despair: Niebuhr's Liberal Legacy in a Divided American Culture*, in: D. Rice (Hg.), *Reinhold Niebuhr Revisited: Engagements with an American Original*, Grand Rapids/Cambridge 2009, (260–285) 263f.

⁷ D. Rice, *Introduction*, in: ders. (Hg.), *Niebuhr*, (xviii–xxv) xviii.

⁸ Neuere deutschsprachige Darstellungen von Niebuhrs Leben und Werk: F.-W. Dahm, *Reinhold Niebuhr*; R. Crouter, *Reinhold Niebuhr und H. Richard Niebuhr*, in: F.W. Graf (Hg.), *Klassiker der Theologie Bd. 2*, München 2005, 258–288; M. Andjelic, *Christlicher Glaube als prophetische Religion. Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr*, Frankfurt a.M. u. a. 1998, 99–179.

dass die US-amerikanische Theologie hierzulande nach wie vor ungenügend präsent ist. Seit zwei Jahrzehnten ändert sich dies zwar langsam, aber eine breitere Kenntnis, und insbesondere eine Kenntnis der Geschichte der Theologie in den USA, gibt es nach wie vor nicht. In der Gegenrichtung verhält es sich anders: Schleiermacher und Troeltsch, Barth und Brunner, Moltmann und Pannenberg sind in der Theologie der USA selbstverständlich gegenwärtig – übrigens auch unter Studierenden.

Niebuhr soll in diesem Buch auch als reformierter Theologe dargestellt werden – was auf einen ersten Blick eine nicht ganz einfache Aufgabe ist. Reinhold Niebuhr hat sich selbst nicht als konfessionell reformierter Theologe verstanden, und eine spezifisch reformierte Tradition als Teil seiner kirchlichen Identität oder als Dimension seiner theologischen Position findet sich in seinen Werken nicht erwähnt. Eine Thematisierung seines Reformiertseins wird man bei Niebuhr vergebens suchen. Auch von aussen ist Niebuhr zwar als protestantischer, nicht aber als reformierter Theologe wahrgenommen worden. Umso interessanter ist die Frage, ob und inwiefern es bei ihm trotzdem theologische Aspekte gibt, die am besten von seiner reformierten Herkunft her verstanden werden können. Wir kommen auf diese Frage am Ende des Beitrags zurück.

2. Studium – Pfarramt – Professur

Karl Paul Reinhold Niebuhr wurde am 21. Juni 1892 in Wright City/Missouri geboren. Er war das älteste von drei Geschwistern, nach ihm kamen noch seine Schwester Hulda und sein Bruder Helmut Richard, die beide übrigens ebenfalls theologische Laufbahnen einschlugen. Helmut Richard wurde seinerseits zu einem bedeutenden Professor für systematische Theologie und ebenfalls zu einem der wichtigsten US-amerikanischen Theologen. Niebuhrs Vater Gustav Niebuhr, Mitglied der Preussischen unierten Kirche – einer Verbindung von Lutheranern und Reformierten –, war als junger Mann aus Deutschland immigriert und wurde in den USA Pfarrer der German Evangelical Synod, des amerikanischen Gegenstücks zur preussischen Union. Im Gründungsdokument der Synode stand, dass sie «Die Interpretation der Heiligen Schrift anerkennt, wie sie in den Bekenntnisbüchern der Lutherischen und der Reformierten Kirche gegeben werden».⁹ Es ging in dieser Kirche, wie in vielen jungen Kirchen der Neuen Welt, weniger um Feinheiten der Lehre als vielmehr

⁹ Fox, Niebuhr, 4; Übersetzung der englischen Texte: Matthias Zeindler.

um Frömmigkeit und Praxis. Reinhold folgte den beruflichen Fussstapfen seines Vaters und wurde nach einem Studium der Theologie in der Deutschen Evangelischen Synode von Nordamerika ordiniert. 1915 begann er seine Arbeit als Pastor der Bethel Evangelical Church in Detroit.

Detroit war zu dieser Zeit eine explosionsartig wachsende Stadt. In den 1920er Jahren betrug die Wachstumsrate 25 Prozent, die höchste in den Vereinigten Staaten. Mit der Stadtbevölkerung wuchsen auch die Kirchen. Als Niebuhr an der Bethel Church seine Pfarrstelle antrat, hatte seine Kirche 65 Mitglieder, 1920 umfasste sie bereits 200 Mitglieder, 1922 400, 1924 500, Anfang 1926 dann 600. Dieses dramatische Wachstum war zum Teil demographisch bedingt, verdankte sich aber wesentlich auch dem jungen Pfarrer der Kirche. Reinhold Niebuhr setzte alles daran, seine Kirchgemeinde zu öffnen und sie zu mehr als einer Kirche der Evangelischen Synode zu machen. Anfang der 20er Jahre hatte er seine Gemeinde so weit, dass sie überkonfessionell und für Menschen mit verschiedenster Herkunft zugänglich war. Niebuhr versuchte in späteren Jahren den Eindruck zu erwecken, dass er in Detroit Pfarrer einer Arbeitergemeinde gewesen sei. Bethel blieb aber bei allem Wachstum immer eine Kirche für die weisse Mittelklasse.

Reinhold Niebuhr war nie nur Pfarrer, sondern früh schon auch publizistisch tätig. 1922 erfolgte der Einstieg als Kolumnist beim «Christian Century», der öffentlichen Stimme des liberalen Protestantismus in den USA. Damit begann seine Karriere als gefragter Beiträger zu verschiedensten Zeitungen und Zeitschriften; später gründete er selbst mehrere Zeitschriften. Seine inhaltliche Breite war dabei enorm, von Innen- und Aussenpolitik oder sozialen Trends über kirchliche Fragen bis zu religionsphilosophischen und theologischen Themen. Dank seiner Publizistik wurde Niebuhr schnell ausserhalb des Nordostens der USA bekannt.

1928 berief man Niebuhr als «associate professor of Christian ethics and philosophy of religion» ans Union Theological Seminary in New York. Diese Stellung hatte er inne bis zu seiner Pensionierung. Niebuhr war ein leidenschaftlicher akademischer Lehrer, und unter den vielen Kontakten, die sich aus seinen unzähligen Stellungen und Aufträgen ergaben, war ihm der Umgang mit den Studierenden immer der liebste.¹⁰ Neben seiner Lehrtätigkeit blieb Reinhold Niebuhr immer auch politisch

¹⁰ Zu Niebuhr als Lehrer: R. Shinn, Reinhold Niebuhr as Teacher, Colleague, and Friend, in: Rice (Hg.), Niebuhr, (3–18) 4–9.

aktiv, was ebenfalls zu seiner Beliebtheit unter den Studierenden beitrug. Er war bis 1940 Mitglied der Socialist Party, blieb dabei aber dem Marxismus gegenüber stets kritisch. Ob als Theologe, Prediger oder Politiker, Niebuhr war ein begnadeter Redner, ein Schnelldenker und rhetorisch versiert, dabei stets wild gestikulierend – sein Auftreten eher das eines Propheten als eines disziplinierten Professors.

Nachdem Niebuhr bereits als Pfarrer ein erstes grösseres Werk («Does Civilization Need Religion?») veröffentlicht hatte, begann bald nach dem Antritt der Professur der regelmässige, erst kurz vor seinem Tod versiegende Strom seiner Buchpublikationen zu fliessen. 1929 erschien sein Erinnerungsbuch an die Zeit als Pfarrer in Detroit, «Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic» (Blätter aus dem Notizbuch eines gezähmten Zynikers), in welchem sich auch die erwähnten, nicht ganz tendenzfreien Angaben über die Soziologie seiner Gemeinde finden. 1932 folgte ein weiteres theoretisches Werk, «Moral Man and Immoral Society» (Moralischer Mensch und unmoralische Gesellschaft) – das erste von mehreren Büchern, mit welchen Niebuhr in der theologischen, kirchlichen und auch der politischen Öffentlichkeit Furore machte. Der Titel enthält ein Paradox, den Gegensatz zwischen moralischen Einzelnen und nichtmoralischen Gemeinschaften, und markiert damit einen wichtigen Entwicklungsschritt in Niebuhrs Position. Das theologische Denken – das ethische inbegriffen – ist zu dieser Zeit weitgehend auf das Individuum konzentriert, und dies unabhängig von der theologischen Couleur von konservativ-pietistisch und progressiv-liberal. Es gilt der allgemein anerkannte Grundsatz, dass eine Veränderung gesellschaftlicher Zustände über eine Veränderung des Individuums vonstatten gehen muss. Wollen die Kirchen deshalb soziale Missstände bekämpfen, müssen sie – neben ihrer praktischen Tätigkeit – die Einzelnen zu Barmherzigkeit und Liebe aufrufen. Niebuhr vertritt im Gegensatz zu dieser weit verbreiteten Einstellung die dezidierte Ansicht, dass Einzelne und Kollektive nicht in derselben Weise funktionieren, Individualethik und Sozialethik deshalb unterschieden werden müssen. Einzelne können und sollen nach den Gesetzen der Liebe leben: Eigeninteressen zurückstellen, auf andere Rücksicht nehmen, zu Gunsten von Schwächeren auf den eigenen Vorteil verzichten. Bei Kollektiven ist dies nur beschränkt der Fall. Kollektive, seien es Staaten oder gesellschaftliche Gruppen, sind dazu da, die gemeinsamen Interessen ihrer Mitglieder zu verfolgen, und dies in Konkurrenz zu anderen Kollektiven. Eine Nation, so zeigt Niebuhr, kann sich nicht um

einer andern willen aufopfern – ein einzelner Mensch kann das sehr wohl. Das Verhältnis zwischen Kollektiven muss deshalb ethisch anders beurteilt werden als dasjenige zwischen Individuen. Besser als von Nächstenliebe spricht man in Bezug auf Kollektive, so Niebuhr, von Gerechtigkeit: Zwischen Klassen, Interessengruppen und Staaten erreichen wir dann einen ethisch verantwortlichen Zustand, wenn deren Beziehungen nach Grundsätzen der Fairness, des Kompromisses, des Interessenausgleichs geregelt werden.

Die kategoriale Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik ist in der protestantischen Ethik nicht unbekannt. Bereits die Reformatoren haben differenziert zwischen den Pflichten des einzelnen Christenmenschen und denen eines Amtsträgers im Staat.¹¹ Während jemand als Christ sich in seinem persönlichen Verhalten nach den Geboten des Gewaltverzichts richtet, kann er als Träger eines Amtes im Staat gezwungen sein, die Anwendung von Gewalt zu befürworten. Gott übt seine Macht in zwei Regimenten aus, einem geistlichen (in der Kirche) und einem weltlichen (im Staat); in beiden Regimenten wird mit unterschiedlichen Mitteln regiert – das eine Mal mit dem Wort, das andere Mal mit dem Schwert. Da beide Regimente Gott unterstehen, entspricht das menschliche Handeln im Rahmen beider Regimente Gottes Gebot. Niebuhr bewegt sich auch insofern im Kontext dieser Tradition, als er in «Moral Man» Abschied nimmt von einem grundsätzlichen Pazifismus. Dieser Abschied war einer der Gründe, warum das Buch in Niebuhrs eigenem theologischen Lager – dem liberalen, politisch linken christlichen – für grossen Aufruhr sorgte. Niebuhr, so stellte die politische und kirchliche

¹¹ Stellvertretend für viele Äusserungen aus er Zeit der Reformation sei das Augsburger Bekenntnis genannt: «Darum sind die Unseren zum Trost der Gewissen gezwungen worden, den Unterschied zwischen der geistlichen und der weltlichen Gewalt, des Schwertes und des Regiments aufzuzeigen. [...] Diese Gewalt der Schlüssel oder der Bischöfe übt und betreibt man mit der Lehre und Predigt des Wortes Gottes und durch die Darreichung der Sakramente. [...] Das weltliche Regiment geht mit völlig anderen Sachen um als das Evangelium; weltliche Gewalt schützt nicht die Seele, sondern Leib und Gut mit dem Schwert und leiblichen Strafen gegen äussere Gewalt». Zit. nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1986, 107–109. Gegen die verbreitete Auffassung, die Zwei-Reiche-Lehre sei eine lutherische Eigenart, sei daran erinnert, dass auch Calvin von der Unterscheidung von geistlichem und bürgerlichem Regiment handelt (J. Calvin, Institutio IV,20,1–3).

Öffentlichkeit fest, gehörte nun zu jenen, die unter bestimmten Umständen staatliche Gewaltmittel befürworteten.¹²

Das Buch zog aber nicht nur aus politischen Gründen Kritik auf sich. Helmut Richard Niebuhr machte seinen Bruder darauf aufmerksam, dass das Werk grosse theologische Schwachstellen habe, und zeigte damit eine Grundproblematik auf: Reinhold Niebuhr mangelte es an einer fundierten theologischen Bildung und seinem Schreiben deshalb an einer tieferen theologischen Durchdringung der Probleme. Es fällt auf, dass sich der Akzent von Reinhold Niebuhrs Schaffen in den kommenden Jahren ändert. Zwar publiziert er nach wie vor zu politischen Themen, er treibt aber weniger Parteipolitik. Seine Kritik wird nun grundsätzlicher, an das gesamte politische Spektrum adressiert, und sein Arbeitsschwerpunkt verschiebt sich stärker in Richtung Theologie.

Die Konzentration auf die Theologie findet ihren Höhepunkt in einer Vorlesungsserie, die Niebuhr im Frühling und Herbst 1939 in Edinburgh hält: die traditionsreichen Gifford Lectures. Die Vorlesungen erscheinen wenig später in zwei Bänden und bilden unter dem Titel «The Nature and Destiny of Man» (Das Wesen und die Bestimmung des Menschen) Niebuhrs theologisches Hauptwerk. In dieser Zeit verschärft sich auch seine Kritik an Karl Barth, dem er vorwirft, er reisse eine absolute Differenz zwischen Gott und Welt auf und konstruiere zwischen beiden ein schlechthinniges Paradox. Bei dieser Kritik muss man berücksichtigen, dass sie sich auf den frühen, den sogenannten dialektischen Barth bezieht. Niebuhr hat später Barths theologischen Weg nicht mehr verfolgt und ihn deshalb – man muss es offen sagen – bei seiner harschen Kritik auch nicht wirklich verstanden.

3. «The Nature and Destiny of Man»

Wir kommen damit zu Reinhold Niebuhrs Theologie. Ich habe begonnen mit seinem bekannten Gebet aus dem Jahre 1943.¹³ An diesem Gebet lassen sich die Grundzüge von Niebuhrs theologischem Denken gut zeigen,

¹² Über Niebuhrs Position in Sachen Pazifismus informiert M. Hofheinz, Platzanweisung. Reinhold Niebuhrs Umgang mit dem Friedenszeugnis der Historischen Friedenskirchen, in: ders./G. Plasger (Hg.), Ernstfall Frieden. Biblisch-theologische Perspektiven, Wuppertal 2002, 117–141.

¹³ Vgl. dazu E. Sifton, Das Gelassenheitsgebet. Erinnerungen an Reinhold Niebuhr, München 2001.

ja, es ist nicht übertrieben zu sagen, dass wir in diesem Text Niebuhrs Theologie «in a nutshell» vor uns haben. Hier das Gebet nochmals:

«Gott, schenke mir Gelassenheit,
das hinzunehmen, was ich nicht ändern kann,
Mut, das zu ändern, was ich ändern kann,
und Weisheit, das eine vom andern zu unterscheiden.»

Es werden in diesen Zeilen zwei Dimensionen des menschlichen Lebens benannt. Die eine Dimension ist das Faktische, das, was mir vorgegeben ist: das, «was ich nicht ändern kann». Wir sind als Menschen eingelassen in einen Zusammenhang von Natur und Gesellschaft, aber auch von persönlichen Lebensumständen. Auf vieles davon haben wir keinen Einfluss, es liegt uns voraus. Die adäquate Einstellung zu dieser Dimension unseres Lebens ist es, sie gelassen anzuerkennen. Es ist uns nicht aufgegeben, dasjenige zu ändern, das wir nicht ändern können. Kein Gebot Gottes verpflichtet uns dazu.

Daneben gibt es eine zweite Dimension unseres Lebens, in der wir sehr wohl etwas ändern können. Wir gehen als Menschen nicht auf im Vorgegebenen. Wir sind zwar bedingt durch Natur, Gesellschaft und persönliche Lebensumstände, wir transzendieren dieses Bedingtsein aber auch. Wir sind in der Lage, unsere Bedingtheit zu reflektieren und in ihrem Rahmen bewusst zu handeln. Weil dies so ist, sind wir aufgefordert, gemäss Gottes Gebot zu leben. Dieser Aufgabe stellen wir uns, indem wir mutig in der Welt aktiv sind.

In der dritten Zeile schliesslich wird Gott um Weisheit gebeten, damit wir die beiden Dimensionen zu unterscheiden vermögen. Die Fähigkeit zur rechten Unterscheidung der zwei Dimensionen, so Niebuhr, können wir nicht einfach voraussetzen. Die realistische Einstellung zum Leben können wir auch verfehlen, und sie muss uns deshalb immer wieder gegeben werden. Die realistische Einstellung, ein wichtiges Stichwort in unserem Zusammenhang: Niebuhrs hat seine Konzeption selbst als «Christian realism» (christlichen Realismus) bezeichnet.¹⁴ Einer seiner zentralen Kritikpunkte an den modernen politischen Anschauungen, aber

¹⁴ Der Begriff erscheint in einem von Niebuhrs Buchtiteln: «Christian Realism and Political Problems» (1953). Ausführlich zu Niebuhrs «Realismus»: R. Lovin, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, Cambridge 1995.

auch an den Kirchen und Theologie seiner Zeit lautete, dass sie einem anthropologischen und geschichtsphilosophischen bzw. -theologischen Optimismus huldigten, der nicht nur an der Wirklichkeit, sondern ebenso an der biblischen Sicht des Menschen vorbeiziele.

Damit haben wir die Grundlinien von Niebuhrs Theologie vor uns: Der Mensch ist ein festgelegtes Wesen, das seine Festlegung aber immer auch transzendiert, und es ist Aufgabe des Menschen, sein Leben in der rechten Unterscheidung dieser zwei Dimensionen zu leben. In seinem *opus magnum* «The Nature and Destiny of Man»¹⁵ tut Niebuhr im Grunde nichts anderes, als diese beiden Dimensionen menschlicher Existenz aufzuzeigen, sie historisch zu unterfüttern und theologisch zu entfalten. Wenn nun jemand einwendet, damit sei aber lediglich ein Ausschnitt aus dem Ganzen der Dogmatik berührt, nämlich die Anthropologie, dann ist dies richtig. Niebuhrs theologisches Interesse war stets ein anthropologisches, und auch dieses Interesse war seinerseits zu guten Teilen bedingt durch seine geschichtsphilosophischen und politischen Anliegen. Ich werde bei der Würdigung von Niebuhrs Werk darauf zurückkommen.

Die Gifford Lectures 1939: Gut zwei Jahre zuvor hatte Niebuhr die Einladung für diese prestigeträchtige Vorlesung angenommen.¹⁶ Während der Vorbereitungszeit plagten ihn allerdings Zweifel und das Gefühl, der Aufgabe nicht gewachsen zu sein: «Diese Vorlesung ist ein etwas zweifelhafter Segen für jemanden, der so schlecht vorbereitet ist wie ich», bekannte er einem Freund. «Ich werde mich in den kommenden Jahren zum Sklaven dieser Vorlesungen machen müssen.»¹⁷ Extensive Hintergrundlektüre in Philosophie- und Theologiegeschichte wurde nötig. Trotz immensen laufenden Verpflichtungen in der Lehre, als Publizist, Prediger und Vortragsredner gelang es Niebuhr, das umfangreiche Vorbereitungsprogramm rechtzeitig abzuschliessen.

Im ersten Teil der Vorlesungsreihe, später publiziert als erster Band, behandelt Reinhold Niebuhr das Wesen des Menschen, «Human Nature».

¹⁵ Im Folgenden abgekürzt als NDM.

¹⁶ In den beiden vorhergehenden Jahren hatte Karl Barth die Vorlesung gehalten. Sie ist erschienen unter dem Titel: Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560, Zollikon-Zürich 1938.

¹⁷ «The lectureship is somewhat of a doubtful blessing to one so poorly prepared as I. I will have to put myself into slavery to these lectures for years to come». Zit. nach Fox, Niebuhr, 178.

Nach einer kritischen Darstellung von anthropologischen Konzeptionen seit der Antike entwickelt er das, was er unter der biblischen Sicht des Menschen versteht. Der Mensch wird in der Bibel zum einen als Bild Gottes, zum andern als Geschöpf bezeichnet. Die beiden Begriffe bezeichnen präzise die beiden Dimensionen des Menschseins, denen wir bereits in Niebuhrs «Gelassenheitsgebet» begegnet sind. Der Mensch gilt in der Bibel einerseits als Bild Gottes: Niebuhr interpretiert diesen Begriff, in enger Anlehnung an Augustin, als die menschliche Fähigkeit zur Selbsttranszendenz. So sehr der Mensch in die weltlichen Gegebenheiten eingelassen ist, so sehr behält er doch immer die Möglichkeit, sich in seinem Geist über diese Gegebenheiten zu erheben. Als Menschen leben wir nicht bloss, wir verhalten uns auch zu unserem Leben. Wir treten dem Prozess des natürlichen Lebens reflektierend gegenüber, wir können verschiedene Handlungsoptionen abwägen und uns zwischen ihnen entscheiden. In ihrer äussersten Ausprägung führt die Selbsttranszendenz des Menschen dazu, dass dieser nach einem Gott ausserhalb der Welt fragt.¹⁸ Nicht weniger wichtig als die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist in der Bibel seine Geschöpflichkeit: Der Mensch und die Welt sind «endlich, abhängig und kontingent».¹⁹ Im Unterschied zum Platonismus gilt die Welt dadurch aber nicht als minderwertig, und im Unterschied zur Gnosis ist die Endlichkeit der Welt nicht böse, nichts, woraus der Mensch erlöst werden müsste. Die Wahrheit und Realitätsnähe der biblischen Anthropologie besteht für Niebuhr nun in der Tatsache, dass sie die beiden Dimensionen der Begrenztheit und der Selbsttranszendenz zusammenhält.

Zur christlichen Anthropologie gehört auch das vorbehaltlose Eingeständnis, dass der Mensch Sünder ist. Aus der doppelten Verfasstheit der menschlichen Existenz als Ebenbild Gottes und Geschöpf ergibt sich, was Sünde ist, nämlich Nichtanerkennung dieser doppelten Verfasstheit. Der Mensch kann sich entweder einseitig als Natur verstehen, rein materiell, und sein Leben auf die Sinnlichkeit reduzieren, oder er kann sich einseitig als transzendentes Wesen begreifen und sich in seiner bedingten Existenz unbedingte Bedeutung anmassen. Wo der Mensch Gott nicht als seinen Schöpfer anerkennt, verfällt er notwendig einer oder beiden Ausprägungen der Sünde. Er kann sich daraus nicht durch moralische Anstrengun-

¹⁸ «The fact of self-transcendence leads inevitably to the search for a God who transcends the world» (NDM I, 165).

¹⁹ «Finite, dependent and contingent» (NDM I, 167).

gen lösen, sondern allein dadurch, dass er Gott und damit seine gleichermassen bedingte wie transzendente Existenz anerkennt.

Im zweiten Band von Niebuhrs Hauptwerk geht es um die menschliche Bestimmung, «Human Destiny». Dabei eröffnet Niebuhr nun nicht ein neues Thema, sondern setzt sich mit Hilfe seiner anthropologischen Bestimmungen mit der Frage auseinander, welches der Platz des Menschen in der Geschichte sei. Es überrascht nicht, dass sich auch diese Reflexionen im Rahmen der uns schon bekannten Dualitäten bewegen. Auch als Geschichtswesen bleibt der Mensch begrenzt durch die Gegebenheiten der Natur, seiner bisherigen Geschichte und seiner Gesellschaft; diese Voraussetzung kann er nie endgültig hinter sich lassen. Gleichzeitig vermag der Mensch sich jederzeit über die momentane Faktizität zu stellen und eine andere, veränderte Situation zu imaginieren. Der Mensch ist mit andern Worten nicht nur ein Produkt, sondern auch ein Akteur seiner Geschichte – er kann, als einziges Lebewesen, Geschichte «machen». Die Bibel sieht von hier aus auch die Geschichte in einer doppelten Dimension: einerseits als begrenzt, als einen Ort, wo es immer nur eine relative, eine vorläufige Vollendung gibt (und damit keine innergeschichtliche Vollendung); andererseits als Ort, dem eine endgültige, eine eschatologische Vollendung durch Gott verheissen ist.

Auch aus dieser Dualität ergeben sich wieder zwei Möglichkeiten, wie der Mensch seine Bestimmung verfehlen kann. Er kann entweder die Begrenztheit der Geschichte vereinseitigen und jegliche die Geschichte transzendierende Dimension leugnen, oder er kann die Transzendierungsmöglichkeiten vereinseitigen und in utopischer Weise eine innergeschichtliche Vollendung erhoffen. Hier lauert unvermeidlich die Gefahr des Totalitarismus – es fällt nicht schwer, an den Bestimmungen Niebuhrs die historische Situation abzulesen. Auch diese Vereinseitigungen vermag der Mensch nur zu überwinden, wo er sich seiner Abhängigkeit von einem Gott bewusst wird, der die Geschichte durch seine eschatologische Verheissung gleichermassen bejaht und kritisiert. Für die Ethik ergibt sich daraus die doppelte Aufgabe, die Härten der geschichtlichen Realität nicht zu leugnen, sie aber trotzdem stetig in Richtung von Gottes Reich zu verändern.

4. Theologie im Kalten Krieg

Mit «The Nature and Destiny of Man» ist Niebuhrs theologisches Denken im Wesentlichen exponiert. Eine vergleichbar gründliche, ausgreifende theologische Arbeit hat Niebuhr vorher und nachher nicht mehr vorgelegt. Die nachfolgenden Bücher widmen sich wie die vorherigen wieder klarer Themen der Geschichtsdeutung und der Politik. Die Mehrzahl davon sind auch keine in sich geschlossenen Monographien, sondern Sammlungen von Aufsätzen. Die Titel der Bücher illustrieren den veränderten Akzent deutlich: «The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense» (Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis; 1944); «Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History» (Glaube und Geschichte; 1949); «The Irony of American History» (Die Ironie der amerikanischen Geschichte; 1952); «The Self and the Dramas of History» (Das Selbst und die Dramen der Geschichte; 1955) etc. Es zeigt sich schon an dieser Liste, dass Niebuhr nie wirklich an selbständigen theologischen Fragen interessiert war. Seine Professur war ausdrücklich eine für Ethik. In einem kurzen Text, einer intellektuellen Autobiographie, schreibt Niebuhr: «Ich kann und werde nicht für mich in Anspruch nehmen, ein Theologe zu sein. [...] Ich war nie sehr kompetent in den feineren Punkten der reinen Theologie; und ich muss gestehen, dass ich mich bisher auch nicht hinreichend dafür interessiert habe, die Kompetenz zu erwerben.»²⁰

Niebuhrs Argumentationsweise in den erwähnten Werken lässt sich mit den ersten Seiten des Buches «The Children of Light and the Children of Darkness» illustrieren. Gleich zu Anfang findet sich einer der bekanntesten Sätze von Reinhold Niebuhr, der auch seine Vorliebe für paradoxe Formulierungen zeigt: «Die Fähigkeit des Menschen, gerecht zu sein, macht Demokratie möglich; aber die Neigung des Menschen, ungerecht zu sein, macht Demokratie notwendig.»²¹ Der Satz macht bereits deutlich,

²⁰ «I cannot and do not claim to be a theologian. [...] 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.» Zit. nach G. Dorrien, *Christian Realism: Reinhold Niebuhr's Theology, Ethics, and Politics*, in: Rice (Hg.), *Niebuhr*, (21–36) 24.

²¹ «Man's capacity for justice makes democracy possible; but man's inclination to injustice makes democracy necessary». Zit. nach Brown (Hg.), *Essential Niebuhr*, (160–181) 160.

dass es dem Autor um eine Analyse der Demokratie geht, eine Analyse aber, deren Grundlagen anthropologisch tiefer liegen als in traditionellen politischen Theorien. Idealerweise sind in der Organisationsform Demokratie zwei Dimensionen menschlicher Existenz berücksichtigt, die Vielfalt und der soziale Charakter des Lebens. Während der bürgerliche Individualismus die Einzigartigkeit der vielfältigen Lebensformen zu exklusiv favorisiert, wird im Marxismus die Sozialität zum Kollektivismus vereinsseitigt. Beide Ansätze, obwohl scheinbar völlig verschieden, haben aber eine Problematik gemeinsam: «Es ist die Zuversicht sowohl von bürgerlichen als auch von proletarischen Idealisten, eine einfache Lösung finden zu können für die Spannung und den Konflikt zwischen Eigeninteresse und Allgemeininteresse.»²² Beide sind, im biblischen Bild gesprochen, «Kinder des Lichts», welche an die Beherrschbarkeit des Eigeninteresses glauben. Ihnen stehen die «Kinder der Dunkelheit» gegenüber, die moralischen Zyniker, die über ihrem eigenen Willen kein Gesetz anerkennen. Die Kinder der Dunkelheit sind zwar böse, sie sind aber auch weise, «weil sie die Macht des Eigeninteresses verstehen».²³ Der Sentimentalität moderner politischer Theorie, so Niebuhr, kann nur begegnet werden durch ein neues Bewusstmachen der Lehre von der Erbsünde. Moderner Säkularismus zerfällt zwar in vielerlei Richtungen, er ist sich aber einig in seiner Ablehnung der Erbsündenlehre. Gerade dadurch verkennt er aber die Realität fundamental, denn «es gibt keine Ebene moralischer oder sozialer Errungenschaften des Menschen, in der es keine Korruption durch übermässige Selbstliebe gäbe».²⁴ Die Leugnung einer wesensmässigen Korruption der menschlichen Natur führt zu einer zu optimistischen Anthropologie und damit zu einer permanenten Fehlinterpretation der Wirklichkeit. Niebuhrs Folgerung: «Demokratietheorie stimmt also mit den Tatsachen der Geschichte nicht überein.»²⁵ Die Kinder des Lichts müssen sich die Weisheit der Kinder der Dunkelheit aneignen, ohne ihre Böswilligkeit zu übernehmen. Anders ausgedrückt: «Sie müssen die

²² «It is the confidence of both bourgeois and proletarian idealists in the possibility of achieving an easy resolution of the tension and conflict between self-interest and the general interest» (164).

²³ «... because they understand the power of self-interest» (166).

²⁴ «[T]here is no level of human moral or social achievement in which there is not some corruption of inordinate self-love» (169).

²⁵ «Democratic theory therefore has not squared with the facts of history» (181).

Macht des Eigeninteresses in der menschlichen Gesellschaft kennen, ohne sie moralisch zu rechtfertigen.»²⁶ In der Praxis bedeutet dies, dass sie den Mut und die Weisheit haben müssen, um der Gemeinschaft willen individuelles und kollektives Eigeninteresse zu begrenzen.

Unschwer lässt sich in diesem Gedankengang das Grundmuster der in «The Nature and Destiny of Man» entwickelten Einsichten erkennen. Der Mensch ist ein Wesen, das in sich verschiedene Dualitäten vereinigt – hier diejenige von Selbst- und Gemeinschaftsbezug. Was immer der Mensch aber ist, er ist es *realiter* als Sünder. Es ist die Aufgabe christlicher Anthropologie, das Sündersein des Menschen aufzudecken, und gleichzeitig ist es die Aufgabe christlicher Ethik, dieses Sündersein nicht absolut zu setzen, sondern die Möglichkeit des Menschen, sich auf die Gemeinschaft hin zu überschreiten, ebenfalls als Dimension seiner Wirklichkeit geltend zu machen.

Die Publikation von «The Nature and Destiny of Man» machte Niebuhr noch einmal berühmter, mit der Folge, dass sich die Einladungen nicht nur zu Predigten und Vorträgen, sondern auch zu wichtigen Vorlesungen mehrten. Dazu kam Niebuhrs politisches Engagement im Kampf gegen das nationalsozialistische Deutschland und für die Demokratie. Er reiste kreuz und quer durch das ganze Land, hatte kaum freie Abende und Wochenenden und sah die Familie – seine Frau Ursula und die Kinder Christopher und Elisabeth – selten. Längst war er nicht mehr nur in kirchlichen und theologischen Kreisen ein bekannter Name. Anlässlich der Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Amsterdam (1948) kam es zu einem denkwürdigen öffentlichen Schlagabtausch mit Karl Barth, wo sich einmal mehr zeigte, in welch unterschiedlichen Denkhorizonten sich die beiden Männer bewegten.²⁷ Ironischerweise galt Niebuhr

²⁶ «They must know the power of self-interest in human society without giving it moral justification» (181).

²⁷ Vgl. Fox, Niebuhr, 234f. Barth und Niebuhr kreuzten zur Kontroverse in Amsterdam nochmals publizistisch die Klinge; die Artikel sind veröffentlicht in: J. Daniélou/R. Niebuhr/K. Barth, Gespräche nach Amsterdam, Zollikon-Zürich 1949, 11–30. Generell zu Niebuhrs Kritik an Barth: H. Clark II, Christian Pragmatism versus the New Atheism, in: Rice (Hg.), Niebuhr, (108–120) 109f. Barth beklagte später in einem Brief, er werde von Tillich und Niebuhr nach wie vor so verstanden, «wie wenn ich seit 1920 geschlafen hätte». (Zit. nach E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1975, 453.)

mittlerweile als so etwas wie das nordamerikanische Pendant zu Barth; beide zusammen wurden als wichtige Vertreter der «Neoorthodoxy» bezeichnet – eine Rubrizierung, welche mehr Unklarheit als Klarheit schafft.

1952 forderte die pausenlose Aktivität ihren Tribut, Niebuhr erlitt einen Schlaganfall, der ihn fortan zu einem langsameren Tempo und zu einem stark eingeschränkten Programm zwang. Er litt unter seinen reduzierten Möglichkeiten, obwohl seine publizistische Produktion – neben vielem anderen noch sieben Bücher bis zu seinem Tode – nach wie vor beträchtlich war. Er blieb eine wichtige Stimme in den politischen Debatten, wo er sich beispielsweise gegen den Antikommunismus der McCarthy-Ära oder als Kritiker des US-amerikanischen Engagements im Vietnam vernehmen liess. In den 1950er Jahren begannen sich allerdings neue, ganz anders geartete evangelische Stimmen zu Wort zu melden, allen voran der baptistische Prediger Billy Graham, der sich nicht nur in virtuoser Weise der Massenmedien zu bedienen wusste, sondern auch einen aussergewöhnlichen politischen Einfluss entwickelte.²⁸ Ab den 60er Jahren kam es auch in der akademischen Theologie zu neuen Entwicklungen, mit Bewegungen wie politischer Theologie und später Befreiungs- und feministischer Theologie.²⁹ Damit verlor auch Niebuhrs theologischer Ansatz zunehmend an Bedeutung. Man kann sagen, dass schon vor seinem Tod im Jahre 1971 der Horizont der Fragen und Antworten in Kirche und Gesellschaft sich gegenüber demjenigen seines Denkens derart verschoben hatte, dass die Plausibilität dieser Theologie stark zurückging.

5. Niebuhrs Theologie «nach Niebuhr»

Damit ist bereits etwas gesagt über die Zeitgebundenheit von Reinhold Niebuhrs theologischem Denken. Unbestreitbar ist sein Werk ausserordentlich stark von der Zeit vor, während und nach dem Zweiten Welt-

²⁸ Andrew Finstuen weist nach, dass Niebuhr und Graham in ihrer Betonung der Erbsünde übereinstimmen und damit beide den Nerv ihrer Zeit trafen: A. Finstuen, *Original Sin and Everyday Protestants: The Theology of Reinhold Niebuhr, Billy Graham, and Paul Tillich in an Age of Anxiety*, Chapel Hill 2009. Vgl. auch J.W. Stevens, *God-Fearing and Free: A Spiritual History of America's Cold War*, Cambridge 2010.

²⁹ Vgl. D.W. Ferm, *Contemporary American Theologies: A Critical Survey*, Minneapolis 1981.

krieg geprägt und hat seinerseits diese Zeit in hohem Masse geprägt. Niebuhr war im Amerika der 1940er und 1950er Jahre der richtige Theologe am richtigen Ort. Warum war er dies? Ähnlich wie Europa erlebten auch die USA nach dem Ersten Weltkrieg eine Krise der liberalen Theologie. Liberale Theologie, das war eine Theologie, welche sich positiv und konstruktiv auf die Moderne eingestellt hatte, welche Wissenschaft und Kultur bejahte und das generell optimistische Gesellschafts- und Menschenbild mit seinem Vertrauen in die menschlichen Fähigkeiten und den sozialen Fortschritt teilte. Niebuhr hatte bereits angesichts der sozialen Probleme, wie er sie in der Wirtschaftsmetropole Detroit erlebte, die Unzulänglichkeit dieser Theologie zu ahnen begonnen. In den 1930er Jahren spitzte sich die wirtschaftliche und gesellschaftliche Krise in den USA zu: *Great Depression* mit Massenarbeitslosigkeit und Armut, soziale Unruhen. Die Krisenstimmung setzte sich fort durch die Erfahrungen von Totalitarismen, des Zweiten Weltkrieges und danach des Kalten Krieges. Der Fortschrittsglaube des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts konnte diesen Erfahrungen nicht standhalten, auch nicht in seiner theologischen Spielart. Ganz anders die Konzeption von Reinhold Niebuhr und seinen theologischen Mitstreitern: Sie betonten die Souveränität Gottes, die Sündhaftigkeit des Menschen und die Differenz zwischen christlichem Glauben und allgemeinem Fortschrittsoptimismus. Geschichte und menschliche Existenz wurden hier nicht in einer gleichsam natürlichen Entwicklung zum Guten gesehen, sondern als verwickelt in Ambivalenzen. Niebuhrs Theologie, so hatte man den Eindruck, erlaubte einen illusionslosen, eben: realistischen Blick auf die Welt.

Die Neoorthodoxie – eine Bezeichnung, welche Niebuhr übrigens nie selbst für seinen Entwurf gebraucht hatte – war eine Theologie der Krise³⁰ (wie auch die Dialektische Theologie als eine solche bezeichnet wurde). Charakteristischerweise trug die Zeitschrift, welche Niebuhr in den 40er Jahren gründete, den Titel «Christianity and Crisis». Dieser enge Kontextbezug erklärt den grossen Einfluss dieser Theologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts, er erklärt aber ebenso, warum Niebuhrs Theologie ab den 1960er Jahren nicht mehr im gleichen Masse gehört wurde. Das Gefühl, in einer Krise zu leben, wick erneut der Hoffnung auf allgemei-

³⁰ «... a theology for an Age of Crisis» D. Voskuil, Neoorthodoxy, in: D.F. Wells, *Reformed Theology in America: A History of Its Modern Development*, Grand Rapids 1985, (247–262) 260.

nen Fortschritt. Trotz des Kalten Krieges lebten mindestens die Industrieländer in einer relativen Stabilität, Wissenschaft und Wirtschaft waren auf dem Vormarsch, immer mehr Menschen begannen am Wohlstand zu partizipieren. Mit den politischen und gesellschaftlichen Aufbrüchen in den 1960er Jahren änderten sich die Bedingungen noch einmal grundlegend, auch für die Kirchen und auch für die Theologie.

Der Erfolg von Niebuhrs Theologie hatte vermutlich nicht zuletzt damit zu tun, dass man sich einen grossen Teil seiner Gedanken auch ohne Theologie aneignen konnte. Niebuhr selbst hätte dem keineswegs zugestimmt, für ihn war sein Menschen- und Gesellschaftsbild getragen durch seine Theologie und ohne sie nicht zu verstehen. Seine Überlegungen zur politischen Theorie in «The Children of Light and the Children of Darkness» bestätigen allerdings: Sowohl die Kritik von modernem Individualismus und Kollektivismus als Simplifizierungen der Realität als auch die Einsicht, dass die Macht menschlicher Destruktivität stärker in die Theorie der Demokratie einbezogen werden muss, sind nicht zwingend auf eine theologische Argumentation angewiesen. Es lässt sich deshalb nur schwer leugnen, dass Niebuhrs gemässigt pessimistische Sicht des Menschen, gepaart mit sozialer Verantwortung, auch ohne Glauben an den christlichen Gott, ja sogar ohne jeglichen religiösen Bezug vertreten werden kann. Nicht ohne Berechtigung sprach deshalb der Philosoph Morton White scherzhaft von «Atheists for Niebuhr».³¹

In «The Children of Light» setzt Niebuhr die neutestamentliche Bildsprache nicht ein, um einen Sachverhalt theologisch zu erhellen; die Bilder werden von ihrer religiösen Bedeutung abgelöst und als Etiketten für bestimmte politische Haltungen verwendet. Bei dieser Generalisierung biblischer Bilder und Begriffe setzt Stanley Hauerwas mit seiner Kritik an Niebuhr an. Die dabei stattfindende Entspezifizierung findet der prominente amerikanische Ethiker auch bei so zentralen biblischen Gehalten wie dem Kreuz oder gar Christus selbst. «Für Niebuhr sind Christus und das Kreuz nicht Realitäten, die begrenzt sind auf die spezifische Offenbarung im christlichen Glauben; vielmehr sind sie Symbole für die Spannungen, die wir als Menschen aushalten müssen, welche die Vollendung der Geschichte erwarten.»³² Die Entspezifizierung der Theologie führt zu

³¹ Religion, Politics, and the Higher Learning, Cambridge 1959, 88.

³² S. Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids 2001, 127. Das Buch enthält Hauerwas' Gifford-Lectures von 2001.

einer Entspezifizierung der Ethik, was für Hauerwas gleichbedeutend ist mit der Anpassung an die herrschenden geistigen Strömungen. «Die Rechtfertigung durch Glauben wird von ihrem christologischen Kontext gelöst und zu einer Wahrheit gemacht, welche eine allgemeine Tugend der Demut bestätigt, um die Christen zu vertrauenswürdigen Mitspielern im liberalen Spiel der Toleranz zu machen.»³³ Damit konnte Niebuhr nicht anders als «der Theologe eines domestizierten Gottes zu werden, der nicht mehr vermag, als Trost für das ängstliche Gewissen des Bürgertums zu bringen».³⁴

Hauerwas' Kritik könnte härter nicht ausfallen, tut sie doch nicht weniger, als Niebuhrs Denken seine Theologizität abzuspochen. Dieser Vorwurf würde aber nur dann treffen, wenn man nachweisen könnte, dass Theologie und Ethik von Reinhold Niebuhr ohne Rest in eine nicht-theologische Begrifflichkeit übersetzbar sind. Obwohl sich derartige Übersetzungen, wie das Beispiel von «The Children of Light» zeigt, bei diesem Autor durchaus finden, bleibt bei ihm doch immer ein Mehrwert, der durch eine nichttheologische Sprache nicht substituierbar ist. Die Ausführungen zu seinem theologischen Hauptwerk sollten das deutlich ausgewiesen haben. Dieser Mehrwert besteht zuletzt vor allem in dem, was die soziale Verantwortung des Menschen fundiert: der Hoffnung auf die eschatologische Vollendung der Geschichte. Am Ende des zweiten Bandes von «The Nature and Destiny of Man» schreibt Niebuhr: «Durch sein Vertrauen auf einen ewigen Grund der Existenz, der sich trotzdem auf das historische Streben des Menschen eingelassen hat bis zu dem Punkt, wo er mit ihm und für ihn leidet, kann dieser Glaube die Menschen dazu veranlassen, ihre historische Verantwortung freudig anzunehmen.»³⁵ Die Gewissheit, dass dem menschlichen Einsatz in der Ge-

³³ A.a.O., 136. Vgl. John Milbanks Kritik, dass Niebuhrs Ethik ein in christliche Terminologie eingekleideter Stoizismus sei. *The Poverty of Niebuhrianism*, in: ders., *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Oxford 1997, 233–251.

³⁴ A.a.O., 138. Eine so angelegte Theologie verstellt jedes Verständnis für ein dezidiert christologisches Denken wie das von Karl Barth. «Barths Theologie war unverständlich in einer Niebuhr'schen Welt» (139).

³⁵ «By its confidence in an eternal ground of existence which is, nevertheless, involved in man's historical striving to the very point of suffering with and for him, this faith can prompt men to accept their historical responsibilities gladly» (NDM II, 321). Robin Lovin fasst Niebuhrs Position so zu-

schichte eine letzte Erfüllung verheissen ist, kann allein als Glaubensbekenntnis artikuliert werden. Bei manchen von Niebuhrs Äusserungen – und besonders bei den von Hauerwas kritisierten – muss man sich allerdings vor Augen halten, dass er sein Sprechen und Schreiben wesentlich auch als ein *apologetisches* Geschäft verstanden hat.

Zwar war, wie gezeigt, Niebuhrs Dominanz in der kirchlichen und nichtkirchlichen Öffentlichkeit in den USA der Kriegs- und Nachkriegszeit durch die Umstände der Zeit bedingt, die Relevanz seiner Theologie ging und geht darin aber nicht auf. Die Publikationen zu seiner Person und seinem Werk sind seit seinem Tod nicht abgerissen, und in den letzten Jahren lässt sich in den USA sogar eine kleine Niebuhr-Renaissance beobachten. Es sind erneut eine beträchtliche Anzahl von Büchern erschienen, in welchen Reinhold Niebuhrs bleibende Bedeutung diskutiert wird, und auch in Zeitungen ist man einer Reihe von Artikeln begegnet. Die Gründe dafür lassen sich leicht nachvollziehen. In den Jahren der Präsidentschaft von George W. Bush, und besonders nach der traumatischen Erfahrung von 9/11, hatte man es mit einer ideologisch geprägten, gegen Realitäten und Beratung weitgehend resistenten amerikanischen Politik zu tun. Dadurch gewann das theologische und politische Denken eines Mannes wieder neu an Attraktivität, der individuellen Glauben und politisches Handeln deutlicher unterschieden und der vor allem auch sein eigenes Denken und Handeln als begrenzt und kritikbedürftig sah.³⁶ Es ist kein Zufall, dass Präsident Obama Niebuhr zu seinen wichtigsten Einflüssen zählt. Niebuhr und Obama repräsentieren eine andere Tradition im amerikanischen Denken als Bush und seine politische und religiöse Entourage: die Tradition eines nüchternen, pragmatischen, am Kompromiss und am Machbaren orientierten Denkens und Handelns.

6. Niebuhr als reformierter Theologe

Es wurde bereits erwähnt: Reinhold Niebuhr selbst hat sich nicht ausdrücklich als reformierter Theologe verstanden. Als protestantischer

sammen: «Sinnvolles menschliches Leben wird nur durch ein Ziel gewährleistet, das jenseits aller historischen Kontexte liegt». Reinhold Niebuhrs' *The Nature and Destiny of Man*, in: G. Meylaender/W. Werpehowski [Hg.], *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, Oxford 2005, [487–502] 496.

³⁶ Vgl. dazu A. Schlesinger Jr., *Forgetting Reinhold Niebuhr*, zuerst in: *New York Times Book Review*, September 18, 2005; wieder abgedruckt in: Rice (Hg.), *Niebuhr*, 359–364.

Theologe sehr wohl, er hat sich wie die Reformatoren schwergewichtig auf Paulus und Augustin gestützt, und dann natürlich auf Luther und Calvin selbst. Zu seiner Positionierung als Protestant gehörte auch die Kritik an der römisch-katholischen Kirche – wobei die Kritik an seiner eigenen Konfession nicht weniger deutlich ausfiel.³⁷ Es wurde ebenfalls erwähnt, dass Niebuhr seine kirchliche Tätigkeit nicht in einem engeren Sinne als konfessionell begriff. Niebuhr gehört deshalb zu jenen Grossen unter den Theologen, welche in der Regel nicht im Rahmen ihrer Konfession wahrgenommen werden.

Man ist sich unter den Niebuhr-Interpreten im Übrigen nicht einig darüber, welcher theologischen Tradition man ihn primär zurechnen soll. So wird auch die Meinung vertreten, dass er, wie seine akzentuierte Kreuzestheologie belege, viel stärker von Luther beeinflusst sei.³⁸ Kommt dazu, dass Niebuhr sich sehr kritisch äussern konnte gegenüber Calvin. Das Schwanken in der Einschätzung Niebuhrs hat zum einen damit zu tun, dass die «Neorthodoxy» vor allem gemeinreformatorische Bestände (und nicht spezifisch lutherische oder reformierte) wieder ans Licht gehoben hat: den Vorrang der Bibel, eine starke Sündenlehre, das Angewiesensein des Menschen auf Gottes Gnade. Zum andern liegt es daran, dass Niebuhr in seiner Aneignung von historischen Positionen frei und kreativ verfahren ist und in seinen eigenen Standpunkten deshalb die historische Herkunft nur noch undeutlich erkennbar ist.

Trotzdem gibt es eine Reihe von Merkmalen in seiner Theologie, die Niebuhrs bleibende reformierte Prägung zeigen und es rechtfertigen, ihn im Rahmen dieser Reihe zu reformierten Theologen zu behandeln. Ein erster Hinweis ist, dass sogenannte neorthodoxe Theologen zu einem grossen Teil an reformierten und presbyterianischen Colleges und Seminaries aktiv waren; zu ihnen gehört auch Niebuhrs Union Theological

³⁷ D. Rice, *Niebuhr's Critique of Religion in America*, in: ders. (Hg.), *Niebuhr*, (317–337) 319–331.

³⁸ D.J. Hall, «The Logic of the Cross»: *Niebuhr's Foundational Theology*, in: Rice (Hg.), *Niebuhr*, 55–74. Bereits Dietz Lange schreibt: «Niebuhrs Theologie ist eine *theologia crucis* und entspricht darin der Intention der reformatorischen Theologie» (Christlicher Glaube, 199). Zum Verhältnis von Niebuhr und Luther auch R. Neubauer, *Geschenke und umkämpfte Gerechtigkeit. Eine Untersuchung zur Theologie und Sozialethik Reinhold Niebuhrs im Blick auf Martin Luther*, Göttingen 1963.

Seminary in New York.³⁹ Vor allem belegen aber natürlich inhaltliche Affinitäten Niebuhrs die reformierte Prägung seiner Theologie; diese geht so weit, dass Gabriel Fackre von einer eigentlichen «Reformed Vision» in diesem Entwurf spricht.⁴⁰ Da ist zum einen Niebuhrs Betonung von Gottes Souveränität zu nennen.⁴¹ Die biblische Sicht des Menschen, so seine Einschätzung, spiegelt in ihren verschiedenen Dimensionen den Glauben an einen souveränen Gott: Der Mensch ist Geschöpf Gottes und als solches bleibend abhängig von seinem Schöpfer – man findet hier die traditionell starke Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf in der reformierten Theologie. Als Geschöpf ist aber der Mensch auch von Gott gewürdigt, als sein Bild zu leben, in der menschlichen Fähigkeit, seine Bedingtheit zu transzendieren, spiegelt sich etwas von der Grösse seines Gottes. Weiter: Der Mensch ist in all seinem Handeln dem Urteil des richtenden Gottes unterstellt, und gleichzeitig ist er als Sünder angewiesen auf die Vergebung des gnädigen Gottes. Und schliesslich ist dieser Mensch dazu berufen, der Herrschaft Gottes in der Welt Geltung zu verschaffen, im Wissen darum, dass diese Welt mit der Herrschaft Gottes nie identisch sein wird. In all seinen Lebensäusserungen bleibt der Mensch mithin bezogen auf den souveränen Gott: als Geschöpf, das begrenzt bleibt und doch seine Grenzen überschreiten soll; als gerechtfertigter Sünder, der die Welt gemäss Gottes Willen gestaltet; als Wesen, das die Realität anerkennen muss, ohne sie als letzte Wirklichkeit zu akzeptieren. Dabei haben wir gesehen, dass bei Niebuhr diese Bezogenheit auf Gottes Souveränität nie nur im Rahmen individueller Frömmigkeit gedacht ist. Gott regiert auch Staaten und Gesellschaften, auch der öffentliche Raum

³⁹ Voskuil, *Neoorthodoxy*, 257.

⁴⁰ G. Fackre, Reinhold Niebuhr, in: Wells, *Reformed Theology in America*, 263–279.

⁴¹ Die absolute Heilssouveränität Gottes ist prominent von Alexander Schweizer als Proprium reformierter Theologie herausgestellt worden. Dieser, so Schweizer, gehe es darum, «alles Heil, allen Heilsentscheid, alle Heilswirksamkeit schlechthin allein Gott zuzuschreiben als der unbedingt Alles bestimmenden Macht». Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, Bd. 1, Zürich 1844, 22. Mit der Bezeichnung als *Heilssouveränität* unterstreicht Schweizer allerdings, dass es sich dabei nicht um ein abstraktes Disponieren handelt, sondern um die göttliche Macht, seiner Liebe Geltung zu verschaffen. Zu diesem Zusammenhang vgl. auch Art. God, in: D. McKim (Hg.), *The Westminster Handbook to Reformed Theology*, Louisville u. a. 2001, 91–95.

ist deshalb von der Verantwortung vor Gott nicht ausgenommen. Wir hören hier das alte reformierte *theologoumenon* von der Königsherrschaft Christi.⁴² Niebuhrs politisches Feuer muss auch von dieser seiner Überzeugung her verstanden werden, dass Christus der Herr auch der politischen Sphäre ist.

Ein letzter reformierter Aspekt nicht nur von Niebuhrs Theologie, sondern auch von seiner Existenz ist seine betont ethische Praxis. Hier finden wir sehr deutlich den reformierten Akzent innerhalb der reformatorischen Bewegung: die Überzeugung, dass Gott uns nicht nur von unserer Sündenlast befreit, sondern dass er uns durch sein gutes Gebot auch dazu befähigt, in dieser neuen Freiheit zu leben. Calvin spricht in seiner *Institutio* vom unmittelbaren Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung: «Christus rechtfertigt also keinen, den er nicht zugleich heiligt».⁴³ Auch für Reinhold Niebuhr gehören christlicher Glaube und christliches Leben untrennbar zusammen, sind Rechtfertigung und Heiligung zwei Seiten des einen Heilshandelns Gottes am Menschen – wie dies die zweite Barmer These prägnant hervorhebt:

«Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.»⁴⁴

Man kann vielleicht noch weiter gehen und sagen: Auch in Niebuhrs Rastlosigkeit, in seinem getriebenen Engagement bis zur Selbstausbeu-

⁴² Dass Niebuhr in seiner Theologie die Lehre von der Königsherrschaft Christi reformuliert, widerspricht nicht der Tatsache, dass er mit «Moral Man and Immoral Society» in neuer Gestalt die Lehre von den zwei Regimenten (besser als: zwei Reichen) vertritt. Ernst Wolf hat gezeigt, dass die Lehre von den zwei Reichen «primär Lehre vom *regnum Christi*» ist und darum «nur in der Klammer des Bekenntnisses zur Königsherrschaft Christi ihren theologisch legitimen Ort haben kann». Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre, in: H.G. Ulrich [Hg.], *Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben* (ThB 83), München 1990, (75–97) 89.97.

⁴³ Calvin, *Institutio* III,16,1.

⁴⁴ Zit. nach: G. Plasger/M. Freudenberg, *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen 2005, 243.

tung zeigt sich etwas von einer reformierten Existenz, wenn auch in ihrer problematischen Ausprägung – jener getriebene Aktivismus, den der Soziologe Max Weber vor rund hundert Jahren als Kern des puritanischen Glaubens herausgestellt hat.⁴⁵ Möglicherweise begegnet uns Reinhold Niebuhr noch stärker hier als in seiner Theologie als Reformierter.

⁴⁵ M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1922, 17–206. Zur Diskussion um die «Weber-These» H. Lehmann, Die Weber-These im 20. Jahrhundert, in: A. Reiss/S. Witt (Hg.), Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa, Dresden 2009, 378–383; M. Zeindler, Erwählung. Gottes Weg in der Welt, Zürich 2009, 60–63; W. Lienemann, Calvin, Calvinismus, Puritanismus – und Max Weber, in: Hofheinz u. a. (Hg.), Calvins Erbe, 308–337. Zum reformierten Aktivismus: Chr. Link, Calvin und der Calvinismus, in: M. Heimbucher/J. Lenz (Hg.), Hilfreiches Erbe? Zur Relevanz reformatorischer Theologie. FS für Hans Scholl, Bovenenden 1995, 97–119.