Realismus als Kategorie theologischer Friedensethik?

Frederike van Oorschot
Institut für Theologie und Religionswissenschaften, Universität Hannover, Germany
Frederike.van.Oorschot@ithrw.uni-hannover.de

Abstract

In der theologischen Friedensethik wird das jahrzehntelang kaum umstrittene Paradigma des „gerechten Friedens“ seit einigen Jahren durch die Forderung eines „Realismus“ angesichts von politischen Krisen und (drohenden) kriegerischen Auseinandersetzungen provokant herausgefordert. Das vorliegende Paper arbeitet im Rückgriff auf den Vater des christlichen Realismus, Reinhold Niebuhr, Grundlinien eines theologischen Realismus heraus und präzisiert auf diese Weise den oft unscharfen Begriff „Realismus“ in seiner onto-theologischen, offenbarungstheologischen, anthropologischen, eschatologischen und politischen Dimension. Auf dieser Grundlage wird abschließend die Leistungskraft eines im Anschluss an Niebuhr entwickelten theologischen Realismus als Kategorie ethischer Urteilsbildung für die Friedensethik bewertet.

Keywords: Christlicher Realismus; politischer Realismus; Reinhold Niebuhr; Friedensethik; internationale Beziehungen

Zur Kategorie des „Realismus“ in der gegenwärtigen Debatte in International Relations Studies und theologischer Ethik

In der politischen Wissenschaft ist „Realismus“ schon lange eine Kategorie internationaler Beziehungen. „Realismus“ und „Idealismus“ – die Orientierung an Machtverhältnissen und die Orientierung an ethischen Idealen – stehen sich seit dem Peloponnesischen Krieg gegenüber, so das gängige Narrativ.[1] Wir verhandeln hier also keineswegs ein neues Phänomen.

Mitte des 20. Jahrhunderts erlebte der „Realismus“ eine neue Blüte in Gestalt des „*christian realism*“ Reinhold Niebuhrs und des klassischen politischen Realismus (E. H. Carr, H. Morgenthau). Während er in Politik, politischer Wissenschaft und theologischer Ethik in den letzten 40 Jahren weniger präsent war, ist in den USA seit 2001 ein neues Interesse am Realismus zu beobachten. So wurde mehrfach ein ansteigendes Interesse an Niebuhrs theologischem Realismus, ja sogar ein „*Niebuhr revival*“, in der US-Amerikanischen Politik und Forschung konstatiert.[2] Niebuhrs Person, seine Theologie und sein Einfluss werden seit 2001 in der Diskussion um einen „*global war on Terror*“[3] in nahezu jeder politischen Lesart in Anspruch genommen.[4] Das Interesse schlägt sich nicht nur in politischer Rhetorik (auch des amtierenden US-Präsidenten Barak Obama[5]) oder den Politanalysen der Thinktanks nieder, sondern auch in der Forschung, insbesondere in den International Relations Studies.

So entwickelt zum Beispiel Stephen Okey eine auf Niebuhrs Prägung des christlichen Realismus beruhende Analyse der „*responsibility to protect*“.[6] Diese lenkt den Fokus auf den in der Debatte oft vernachlässigten Faktor der „*humility*“, die das menschliche Handeln begrenzt. John Carlson interpretiert im Anschluss an Niebuhr die amerikanische Erfahrung mit Kriegen als Ironie, da sie von einer widersprüchlichen Beziehung zwischen Moral und Politik gekennzeichnet sei.[7] Am Beispiel des Civil War, des Zweiten Weltkrieges und des Irakkrieges zeigt er auf, wie Niebuhrs Ansatz eines ethischen Realismus diese Kategorien konstruktiv verbinden kann. David Wellman untersucht den Einfluss Niebuhrs auf die US-Amerikanische Außenpolitik und fragt nach ihrer bleibenden Bedeutung für heute.[8] Ausgehend von Niebuhrs Einfluss auf den politischen Realismus Hans Morgenthaus und seiner Position zum Vietnamkrieg entwickelt Wellman Perspektiven für militärische Interventionen. Ähnlich fragt auch María Dávila nach Niebuhrs Beitrag für die Frage nach dem Gebrauch von Gewalt angesichts der von ihm beschriebenen unausweichlichen moralischen Zweideutigkeit allen Handelns.[9] Eine andere Perspektive wählt David Drezner:[10] Er überprüfte 2008 die Geltung der „*anti-realist assumption*“, i.e. die Annahme der International Relations Studies, die öffentliche Meinung in den USA sei eher liberal eingestellt und realistischen Annahmen gegenüber verschlossen. Drezner zeigt jedoch auf,

---

1 Müller: Morgentau des Realismus, 163.

2 Elie: A Man for All Reasons, 82; Lovin: Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship, 489; McCorkle: On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr, 18. Neben den dort genannten Beiträgen vgl. die Sammelbände von Harries/Platten, Rice und Patterson.

3 Coll: The Relevance of Christian Realism to the Twenty-First Century.

4 Vgl. Elie: A Man for All Reasons; McCorkle: On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr.

5 In den meisten Fällen handelt es sich um implizite Verweise (vgl. z.B. Barak Obama: Remarks by the President at the Acceptance of the Nobel Peace Prize, http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-acceptance-nobel-peace-prize) deren Hintergrund aus Interviews o.ä. (z. B. David Brooks: Gospel and Verse. The New York Times 26.04.2007, A 25) in der Forschung einhellig auf Niebuhr bezogen wird. Vgl. Okey: Responsibility, Humility, and Intervention, 699f.

6 Okey: Responsibility, Humility, and Intervention.

7 Carlson: The Morality, Politics, and Irony of War.

8 Wellman: Niebuhrian Realism and the Formation of US Foreign Policy.

9 Dávila: The Contribution of Reinhold Niebuhr's ‘moral ambiguity’ to Contemporary Discussions on the Morality of Intervention and the Use of Force in a Post-Cold War World.

10 Drezner: The Realist Tradition in American Public Opinion.

dass diese Annahme empirisch mitnichten gestützt wird, sondern realistische Argumentationen von vielen Bürgern geteilt werden.[11] Diese fünf Untersuchungen zeigen nur einen Ausschnitt der Debatte in den International Relations Studies um das aktuelle Potential des christlichen Realismus und Niebuhrs Theologie. Diese wird von einer theologischen Debatte flankiert, deren wichtigste Monographien Robin Lovin und Stanley Hauerwas vorgelegt haben.[12]

Nun muss nicht jede US-Amerikanische Debatte im europäischen Kontext unbedingt interessieren, zumal im europäischen Raum weder ein „Niebuhr-Revival"[13] noch eine breite Debatte um den politischen Realismus[14] zu beobachten ist. Zwei Beobachtungen legen eine Auseinandersetzung jedoch nahe – neben der inzwischen fast sprichwörtlichen globalen Interdependenz, der gerade in Fragen der Außen- und Sicherheitspolitik faktische Bedeutung zukommt.

Erstens lässt sich die in Drezners Studie aufgezeigte breite öffentliche Akzeptanz und Relevanz eines „politischen Realismus" – gerade im Zusammenhang der sog. „Eurokrise" und angesichts einer sich wandelnden deutschen Außenpolitik in Friedens- und Sicherheitsfragen – in den politischen und zivilen Debatten in den letzten beiden Legislaturperioden in Deutschland beobachten, auch wenn dazu bislang keine breit angelegten Studien vorliegen.[15] Dabei werden Verweise auf den Realismus trotz oder gerade wegen der hohen alltagsweltlichen Relevanz selten differenziert als Argumentationsform einer bestimmten Tradition wahrgenommen oder gekennzeichnet. Vielmehr führt der Verweis auf die „Realität" im Sinne eines Sachzwanges häufig zum Abbruch von Debatten. Verweise auf einen „Realismus" verbleiben daher oft thetisch und sind nicht selten missverständlich.

Zweitens zeigt das Interesse der International Relations Studies am christlichen Realismus das Bedürfnis, pragmatistische politische Rede im Zusammenhang des „*global war against terrorism*" auf eine wertgebundene Ebene zu beziehen. Das nach 9/11 erwachsene Interesse an der politischen Bedeutung der Religion bildet einen der Startpunkte, die daraus erwachsende Anti-Terror-Politik der Vereinigten Staaten die andauernde Herausforderung. Dies gilt in besonderer Weise für den deutschen Raum, dessen theologisch-friedensethische Debatte in den letzten Jahrzehnten nahezu durchgängig von friedensorientierten bis pazifistischen Positionen geprägt ist und deren Argumentationskraft sich an der wandelnden Außen- und Sicherheitspolitik neu bewähren muss.[16] Infrage gestellt wurde das pazifistische Paradigma dabei in jüngster Zeit auch aus der theologischen Ethik selbst heraus. Nigel Biggar

---

11 A.a.O., 63.

12 Hauerwas: With the Grain of the Universe; Lovin: Christian Realism and New Realities; Ders.: Reinhold Niebuhr; Ders.: Reinhold Niebuhr and Christian Realism. Einflussreich ist auch die Studie des australischen Theologen McKeogh: The Political Realism of Reinhold Niebuhr. Vgl. zur Debatte Lee: A pragmatic case against pragmatic theological realism; Sonderegger: The Character of Christian Realism.

13 Zu Niebuhr liegt im deutschen Raum in den letzten Jahren nur ein Sammelband vor. Vgl. Schössler/Plathow: Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Die letzte Monographie legte Dietz Lange 1964 unter dem Titel „Christlicher Glaube und soziale Probleme" vor. Kurze Einführungen bieten Dahm: Reinhold Niebuhr; Gustafson: Reinhold Niebuhr; Zeindler: Reinhold Niebuhr.

14 Eine Einführung zu den Vertretern des „Neo-Realismus" bieten Jacobs: Realismus; Siedschlag: Realistische Perspektiven internationaler Politik.

15 Eine Analyse der „alternativlosen Sachzwang-Argumentationen" angesichts der Banken- oder Eurokrise liegt m. W. in Deutschland bislang nicht vor. Zur Kategorie des „Realismus" vgl. z. B. Wehowski: Realismus der Werte; Schockenhoff: Realistische und zugleich werteorientierte Außenpolitik.

16 Vgl. Schössler: Reinhold Niebuhr, 19. Vgl. dazu beispielsweise Dávilas kategorische Ablehnung der Auseinandersetzung mit pazifistischer Kritik an Niebuhr mit Verweis auf deren mangelnde politische Anschlussfähigkeit. Dávila: The Contribution of Reinhold Niebuhr's 'moral ambiguity', 188. Zur Diskussion um Pazifismus, Kriegs- und Friedensethik im deutschen Raum einführend z.B. Strub; Grotefeld (Hg.): Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg.

verteidigt in seinem Band „In Defence of War“ die Lehre vom gerechten Krieg gegen „*the virus of wishful thinking*“ des Pazifismus – die er besonders in Deutschland verbreitet sieht.[17] Die verbreitete theologische Beschäftigung mit Krieg und Frieden „*buys clarity at the expense of reality*“, weshalb Biggar den „*practical realism*“ dieser Konzeptionen auf den Prüfstand stellen möchte.[18] Gegen einen intellektuell geglätteten optimistischen Pazifismus möchte Biggar die Orientierung an der Realität durch anthropologischen, ontologisch-moralischen und praktischen Realismus einholen.[19] Sein Kriterium für einen „*justified war*“ – bestimmt als „*on balance and all things considered*”– zeigt die Nähe zu Niebuhrs Beschreibung des Realismus.[20] Im Gegenüber von Pazifismus[21] stellt er sich explizit auf den Standpunkt des „Realismus“, den er jedoch nicht in vollständiger Übereinstimmung mit Niebuhr bestimmt.[22]

Die hohe politische Akzeptanz der Kategorie „Realismus“, das starke Interesse von Seiten der International Relations Studies und die offene Verwendung der Kategorie in der theologischen Ethik legen eine erneute Beschäftigung mit dem theologischen Vater des modernen Realismus, Reinhold Niebuhr, insbesondere in der deutschen Friedensethik nahe. Um willkürlichen Inanspruchnahmen zu wehren ist zu folglich klären, was unter „christlichen Realismus“ verstanden werden kann und wo die Leistungsfähigkeit und Grenzen eines solchen Paradigmas liegen. Dazu werden im Folgenden nach einer knappen Begriffsklärung die Dimensionen des Begriffes „Realismus“ bei Niebuhr analytisch unterschieden.

„politischer Realismus“ und „christlicher Realismus“ – zu den Begriffen

Einig sind sich die Vertreter des politischen Realismus, dass dieser in Abgrenzung gegen idealistische und liberale politische Konzeptionen entstanden ist.[23] Er wendet sich nach Siedschlag „gegen Konstruktion und Applikation von abstrakten und universellen moralischen Prinzipien“ und zielt stattdessen auf einen Interessenausgleich in einem Aushandlungsprozess.[24] Grundlage ist die Annahme von „tragische[n] Grundgegebenheiten“ der Politik, i.e. der grundlegenden Orientierung jedes Handelns an Machtinteressen und Selbstzentriertheit, die eine allein wertorientierte Handlung nicht ermöglicht.[25] So schreibt Morgenthau, der wichtigste Vertreter des klassischen politischen Realismus: „*Political ethics is indeed the ethics of doing evil.*“[26] Die Differenzierungen in Neorealismus, strukturellen Realismus u.a. können hier nur erwähnt sein.[27]

Der „*christian realism*“ entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts und Reinhold Niebuhr gilt als ihr wichtigster Vertreter. Niebuhr beruft sich auf die Anthropologie und Staatslehre Augustins[28] – den er als ersten christlichen Realisten bezeichnet – und versteht politisches Handeln in der grundsätzlichen Spannung zwischen letztgültiger Realität (*ultimate reality*) und heutiger Verantwortung.[29] Diese Dialektik dürfe nicht gelöst werden, weshalb die

---

17 Biggar: In Defence of War, 1-15, insb. 7. Als Kategorie ethischer Urteilsbildung wird „Realismus“ auch in der Bioethik stellenweise aufgenommen. Vgl. Marquard: Zwischen Realismus der Barmherzigkeit und gesellschaftlicher Entsolidarisierung; Schneider-Flume: Der Realismus der Barmherzigkeit in der Gesellschaft.

18 Biggar: In Defence of War, 4.

19 A.a.O., 12.

20 A.a.O., 3.

21 Er untersucht die Positionen von Hauerwas, Yoder und Hays. A.a.O., 16-60.

22 A.a.O., 12. Vgl. Ders.: Behaving in Public, 3-5. 9.

23 Murray: Reconstructing Realism, 2.

24 Siedschlag: Wie realistisch ist ethische Außenpolitik – wie ethisch ist realistische Außenpolitik?, 1.

25 A.a.O., 1.

26 Morgenthau: The Evil of Politics and the Ethics of Evil, 17.

27 Einführend vgl. Donnelly: Realism and International Relations, Molloy: The hidden history of Realism; Williams: Realism Reconsidered.

28 Niebuhr: Augustine’s Political Realism. Vgl. Lovin: Christian Realism and New Realities, 46.

29 Lovin: Christian Realism and New Realities, 43.

Konstruktion eines normativen universalen und kontextuell applizierbaren Gesellschaftsmodells als Idealismus (*idealism*) abgelehnt wird.[30] Lovin unterscheidet gegenwärtig vier Formen des christlichen Realisten[31]: „*Christian Witness*" als Gegentypus zum Realismus, „*Antiutopian Realist*" mit Fokus auf der Bedeutung des Bösen, „*Counterapocalyptic Realist*" zur Warnung vor Selbstüberschätzung der Machthaber und „*Pluralist Realist*" mit Fokus auf globalen Realitäten.

Christlicher Realismus bei Reinhold Niebuhr

Niebuhr definiert sein Verständnis des christlichen Realismus überwiegend in Abgrenzungen. Das fundamentale Gegenüber zu einem politischen Liberalismus sieht Niebuhr im „Idealismus".[32] Als Realismus beschreibt er mit Verweis auf Macchiavelli eine „*disposition to take all factors in a social and political situation, which offer resistance to established norms, into account, particularly the factors of self-interest and power*".[33] Diese Beschreibung impliziere, so führt er weiter, dass Vertreter des Idealismus „*are subject to illusions about social realities*"[34], da sie menschliches Handeln von der Loyalität zu moralischen Normen und Idealen statt von Selbstinteresse geprägt verstehen.[35] Beide Positionen sind für Niebuhr jedoch eher Dispositionen als fixierte exakte Lehren. Nach einer knappen Abgrenzung vom Pragmatismus[36] kommt Niebuhr zu dem Schluss, dass moderne Realisten zwar die Macht des Egoismus verstehen, aber seine Blindheit nicht; moderne Pragmatisten die Irrelevanz der fixierten Normen einsehen, aber die Liebe nicht als letztgültige Norm der Normen verstehen und moderne liberale Christen zwar die Liebe als letztgültige Norm anerkennen, aber diese sentimental fassen ohne Macht und Selbstliebe zu berücksichtigen.[37] Zwischen diesen Polen bewege sich der „*christian realism*".

Nun findet sich bei Niebuhr nicht „der" Realismus, und die Niebuhrrezeption krankt nicht selten daran, dass die Dimensionen des christlichen Realismus nicht sorgfältig genug unterschieden werden. Ein Modell einer solchen analytischen Unterscheidung wird im Folgenden vorgestellt. Dabei wird unterschieden zwischen dem Oberbegriff „christlicher Realismus" zur Bezeichnung seiner Konzeption im Ganzen, welche eine onto-theologische, eine offenbarungstheologische, eine anthropologische, eine eschatologische und eine politische Dimension umfasst.[38] In systematischer Ordnung bilden der offenbarungstheologische und eschatologische Realismus die Grundlage für die

---

30 A.a.O., 49. 51.

31 A.a.O., 22. 24-41. Zugleich unterscheidet er drei Arten des Realismus: „Christian Realism is a combination of different ‚realisms' – political, moral, and theological. The distinctive insights come as these perspectives are drawn into a relationship in which no one of their conclusions is definitive, but from which, likewise, none can be omitted." Ders.: Reinhold Niebuhr and Christian Realism, 28.

32 Niebuhr: Augustine's Political Realism, 119.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 A.a.O., 120.

36 Vgl. dazu Niebuhr: Theology and Political Thought in the Western World.

37 Niebuhr: Augustine's Political Realism, 146.

38 Lovin differenziert politischem, moralischem und theologischem Realismus. In der vorliegenden Zuordnung ist das Verständnis des politischen Realismus deckungsgleich zu Lovin. Sein Verständnis des moralischen Realismus gliedert sich hier in eine offenbarungstheologische und eine anthropologische Dimension auf. M.E. ist Niebuhrs Anthropologie nur auf dem Hintergrund seiner Offenbarungstheologie verständlich, die in Lovins Darstellung kaum zum Tragen kommt. Lovins Kategorie des „theological realism" wiederum ist m.E. in eine onto-theologische und eine eschatologische Dimension zu differenzieren. Obschon Lovin die Bedeutung der Eschatologie (Gericht, Hoffnung) in seiner Rekonstruktion Niebuhrs in den Vordergrund stellt (Lovin: Christian Realism für the Twenty-First Century, 671-676; Ders.: Reinhold Niebuhr, 64-66), kommt diese Dimension in seiner Darstellung des theologischen Realismus zu kurz.

anthropologische Dimension. Der politische Realismus wiederum muss als Folge dieser theologischen und anthropologischen Fundamentalbestimmungen verstanden werden.

Onto-theologischer Realismus – Die Realität Gottes

Grundlage der Konzeption des „*christian realism*“ ist die Annahme der Realität Gottes in einem onto-theologischen Sinn – nach Lovin der „*theological realism*“ Niebuhrs.[39] Hier liegt die Verbindung zur klassischen metaphysischen Debatte um Nominalismus und Realismus. Nach Niebuhr liegen an dieser Stelle der größte Fehler und ein bedeutender Unterschied zwischen der modernen Kultur und dem christlichen Glauben[40]: Die moderne Kultur sei zutiefst von einer empirischen Methode geprägt, die jedoch die Erfahrungswirklichkeit der Menschen nicht treffe.[41] Dieses vom „*scientific nominalism*“ geprägte moderne Denken beschreibt Niebuhr als „*nominalistic culture, so intent upon finding specific causes for general tendencies*“.[42] Die theologische Perspektive jedoch bringe in Mythen und Symbolen Gottes Realität zum Ausdruck und mit den Realitäten unserer eigenen Erfahrung in Verbindung.[43] Diese Realität Gottes ist von der Liebe Gottes geprägt: „*Thus the Christian believes that the ideal of love is real in the will and nature of God, even though he knows of no place in history where the ideal has been realized in its pure form. And it is because of this reality that he feels the pull of obligation*.”[44] Der onto-theologische Realismus hat für Niebuhr also direkte ethische Konsequenzen, was in seiner Offenbarungstheologie deutlich wird.

Offenbarungstheologischer Realismus – „public and private revelation“

Die Verbindung zwischen der Realität Gottes zur Welt beschreibt Niebuhr als Offenbarung. Diese bildet das Scharnier und die Grundlage seines anthropologischen Realismus.

Niebuhr unterscheidet zwischen zwei Arten der Offenbarung Gottes: „*The revelation of God to man is always a twofold one, a personal-individual revelation, and a revelation in the context of social-historical experience*.”[45] Erstere habe die Form einer persönlichen Erfahrung (*personal experience*), während die Offenbarung im sozial-historischen Kontext eine „*public and historic revelation*“ sei[46]. Niebuhr bezeichnet die persönliche Erfahrung, im Unterschied zum verbreiteten Sprachgebrauch, als allgemeine Offenbarung: „*Private revelation is, in a sense, synonymous with ‚general revelation’ […]. Private revelation is the testimony in the consciousness of every person that life touches a reality beyond himself* […].”[47] Das Gewissen enthalte die sozialen Verpflichtungen und Urteile, welche einen „*sense of moral obligation*“ bilden.[48] Auf der Grundlage der allgemeinen Offenbarung Gottes folgert Niebuhr: „*There are essentially universal ‚principles‘ of justice moreover, by which the formulation of specific rules and systems of justice is oriented*.”[49] Diese Prinzipien beruhen auf dem Gesetz der Liebe (*law of love*): „*What remains with them is something higher [than reason] - namely, the law of love, which they dimly recognize as the law of their being, as the structure of human freedom, and which, in Christian faith, Christ clarifies and redefines, which is why he is*

---

39 Lovin: Reinhold Niebuhr and Christian Realism, 18-22.
40 Niebuhr: Faith and the Empirical Method in Modern Realism, 9. 12.
41 A.a.O., 2. 4.
42 A.a.O., 9.
43 Lovin: Reinhold Niebuhr and Christian Realism, 22.
44 Niebuhr: An Interpretation of Christian Ethics, 5.
45 Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (I), 127.
46 Ebd.
47 Ebd.
48 „It may be regarded as the social obligations and judgments which all men must face. Or it may be defined as the obligation and judgment under which the rational or intelligible self places the empirical, the sensible or the partial self.” A.a.O., 129. 137.
49 Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (II), 254.

called the 'second Adam.'"[50] Dieses Gesetz der Liebe trete dem Menschen nur scheinbar von außen entgegen, da es ihm ins Herz geschrieben sei, wie Niebuhr im Rückgriff auf Paulus formuliert.[51] Auf diese Weise sei dem Menschen eine „*limited rational validation of the truth of the gospel*" möglich.[52] Lovin fasst daher die „*general revelation*" in seiner Darstellung der niebuhrschen Theologie unter den Begriff „*moral realism*".[53] Niebuhr greift an dieser Stelle Formen naturrechtlicher Argumentationen auf, die er jedoch entscheidend modifiziert:[54] Die menschliche Vernunft muss immer in Beziehung zur göttlichen Liebe verstanden werden, wie in der eschatologischen Dimension des Realismus deutlich wird.[55]

Von der „*general revelation*" unterscheidet Niebuhr die spezielle Offenbarung (*specific revelation*). Diese geschehe in einem partikularen historischen Kontext und diene als Interpretament der allgemeinen Offenbarung, wodurch die allgemeine Offenbarung als solche erkennbar werde.[56] Inhalt dieser Offenbarung sei das biblische Motiv des Bundes, welcher das „objektive" Gegenstück zum „*sense of moral obligation*" bilde, indem es den grundlegenden Charakter der menschlichen Geschichte enthülle.[57] Als solcher bilde der Bund das Interpretationsprinzip der historischen Ereignisse: „*For Biblical faith, God is revealed in the catastrophic events of history as being, what each individual heart has already dimly perceived in its sense of being judged: as the structure, the law, the essential character of reality […].*"[58]

Beide Formen der Offenbarung stehen in einem engen Zusammenhang, weshalb Lovins Gleichsetzung von allgemeiner Offenbarung und moralischem Realismus nicht zutreffend ist: Die Dialektik von allgemeiner und spezifischer Offenbarung begründet Niebuhrs dialektische Verhältnisbestimmung der politischen und theologischen Realitäten und ist die Grundlage seiner Anthropologie, wie im Folgenden deutlich wird.

Anthropologischer Realismus – Gottebenbildlichkeit und Sünde

Niebuhrs Anthropologie ist eines der breitesten rezipierten Themen seiner Arbeit, auch in den politischen Wissenschaften. Die Frage, ob Niebuhr in seiner Konzeption den theologischen Charakter durch das Übergewicht der Anthropologie verliert, muss m. E. mit Verweis auf den genuin theologischen Charakter seiner Anthropologie und die Abhängigkeit derselben von Offenbarungstheologie und Eschatologie verneint werden. Unzweifelhaft ist Niebuhr in seiner anthropologischen Orientierung Kind seiner Zeit, diese ist jedoch explizit theologisch qualifiziert und verortet. Dies aufzuzeigen ist eines der wichtigsten Aufgaben einer theologischen Rekonstruktion.

Die Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Offenbarung hat entscheidende Konsequenzen für Niebuhrs Anthropologie. Zur Natur des Menschen gehört für Niebuhr seine Geschöpflichkeit als Ebenbild Gottes, durch die er in die natürliche Ordnung eingefügt sei und das natürliche Gesetz (*natural law*) kenne. Auf der anderen Seite ist der Mensch von der

---

50 Niebuhr: Christian Faith and Natural Law, 53. Das Liebesgebot umfasse zum einen die Gottesliebe, d.h. eine perfekte Beziehung zu Gott in Liebe, Vertrauen und Zuversicht. Diese Liebe solle in perfekter innerer Harmonie der Seele mit sich selbst geschehen und ziele auf die perfekte Harmonie des Lebens mit dem Leben, d.h. die Nächstenliebe. Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (I), 288f. 296. Vgl. Ders.: Christian Faith and Natural Law, 50.

51 Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (I), 275.

52 Niebuhr: Faith and History, 152.

53 Vgl. Lovin: Christian Realism and New Realities, 6-11; Ders.: Reinhold Niebuhr and Christian Realism, 3-22.

54 Vgl. z. B. die Debatte zwischen Gilkey und Hauerwas, einführend skizziert in Lovin: Scholarship, 500f. Vgl. Lovin: Reinhold Niebuhr and Christian Realism, 15; Biggar: Behaving in Public, 4f.

55 Vgl. Niebuhr: Christian Faith and Natural Law, 48f.

56 Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (I), 130.

57 A.a.O.,137.

58 A.a.O., 141.

Sünde gekennzeichnet. Diese wurzelt in der Angst des Menschen, die Niebuhr im Anschluss an Kierkegaard als „*external precondition of sin*“ beschreibt:[59] Der Mensch sei frei und zugleich gebunden, begrenzt und zugleich transzendent. Die Sünde ist für Niebuhr sowohl individuelle als auch kollektive Blindheit gegenüber der eigenen Selbstüberschätzung und damit die Ablehnung des Menschen, seine Abhängigkeit von Gott anzuerkennen.[60]

Die Folgen der Sünde werden für Niebuhr vor allem im sozialen Leben der Menschen deutlich. In Gemeinschaft werde der egoistische Zug der Menschen gesteigert und kollektiv überhöht, sodass Niebuhr von einem „*brutal character of the behavior of all human collectives*“ spricht.[61] Auf individueller Ebene beeinflusst die Sünde daneben auch die ethische Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Diese sei zwar von der Sünde verzerrt, jedoch sei der essentiellen Charakter des Menschen (*essential character of man*) nicht soweit zerstört, dass der Mensch nicht erkenne, was von ihm erwartet werde.[62] Niebuhr fasst zusammen: „*This analysis leads to the conclusion that sin neither destroys the structure by virtue by which man is man nor yet eliminates the sense of obligation toward the essential nature of man, which he is remnant of his perfection. This sense of obligation is, in fact, the claim which the essential nature of man makes upon him in his present sinful state. The virtue which corresponds to the true nature of man therefore appears to sinful man in the form of law*.”[63] Daraus ergebe sich die Unterscheidung zwischen einem absoluten und einem relativen Moralgesetz: Das absolute Moralgesetz umfasse alle Ansprüche des Gewissens, während das relative Moralgesetz die Sünde berücksichtige.[64] Der menschlichen Vernunft kommt entsprechend eine ebenso dialektische Rolle zu: „*Because reason is something more than a weapon of self-interest it can be an instrument of justice; but since reason is never dissociated from the vitalities of life, individual and collective, it cannot be a pure instrument of justice.*”[65]

Eschatologischer Realismus – Liebe, Gerechtigkeit und Hoffnung

In diesen Ausführungen zur anthropologischen Grundlage menschlicher Erkenntnisfähigkeit klingt bereits ein weiteres Thema Niebuhrs an: die Eschatologie. Dieser Aspekt der niebuhrschen Theologie wird in der Forschung sehr unterschiedlich bewertet, insbesondere im Zusammenhang mit dem „*christian realism*“.[66]

Die Auswirkungen der Eschatologie auf den christlichen Realismus bei Niebuhr werden im deutlichsten in zwei Zentralbegriffen seiner Ethik: Liebe und Gerechtigkeit.[67] In Abkehr von dem im Liberalismus im 19. Jahrhundert vollzogenen „*utopian turn*“ entwickelte Niebuhr seine Unterscheidung von Liebe und Gerechtigkeit.[68] Die Liebe ist nach Niebuhr eine radikal eschatologische Größe. Die Liebe nach dem Vorbild Jesu kennt keine Grenzen in ihrer

---

59 A.a.O., 182.
60 A.a.O., 137-140. 178-248.
61 Niebuhr: Moral Man and Immoral Society, xx.
62 Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (I), 267.
63 A.a.O., 272.
64 A.a.O., 297.
65 Niebuhr: The Children of Light and the Children of Darkness, 54.
66 Verhandelt wird diese Dialektik in Niebuhrs Konzeption wenn überhaupt als Spannung zwischen „realist ethic“ und „perfectionist/idealistic ethics“. Diese Nomenklatur bringt jedoch ein statisches Verständnis dieser Dialektik zum Ausdruck, das m.E. die Dynamik der niebuhrschen Unterscheidung nicht erfasst. Vgl. z. B. McKeogh: Niebuhr’s Critique of Pacifism, 204f. 212f; Childress: Reinhold Niebuhr’s Critique of Pacifism, 473. An dieser Stelle zeigt sich auch das Missverständnis Yoders von Niebuhrs Eschatologie. Vgl. Yoder: Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism. Für Biggar ist Niebuhrs fehlende Eschatologie sogar einer der Gründe gegen seine Fassung des Realismus. Biggar: In Defence of War, 12; Ders.: Behaving in Public, 3-5. 9.
67 Vgl. Gustafson: Art. Niebuhr, 472.
68 Lovin: Christian Realism and New Realities, 65f.

Zuwendung zum Anderen und teilt sich vollständig mit.[69] Notwendig ist für Niebuhr also eine Unterscheidung zwischen „*the ultimate and the proximate moral norms*“.[70] In der sündigen Welt können Glaube, Hoffnung und Liebe dem Menschen nur als Gesetz gelten, wobei die Liebe als höchstes Gesetz alle anderen Gesetze transzendiere und so zum Gesetz der Freiheit werde.[71] In diesem Gesetz trete dem Menschen sowohl das Wissen um seine ursprüngliche Vollkommenheit als auch der transzendente Charakter der Liebe selbst entgegen.[72] Die Liebe verwirklicht sich nach Niebuhr im „*Kingdom of God*“ und kommt im Prinzip der „*brotherhood*“ zum Ausdruck.[73] Die Liebe kann jedoch irdisch nie voll verwirklicht werden – weshalb die Ethik Jesu für Niebuhr keine direkten politischen Auswirkungen entfalten kann: „*We must obey the law of love under conditions and within limits which make no simple application possible*.”[74]

Die Ordnung des politischen und sozialen Lebens muss vielmehr an der Gerechtigkeit orientiert werden. Diese ist als irdisches Gleichgewicht zwischen konkurrierenden Mächten zu verstehen – nach Niebuhrs Definition ist Gerechtigkeit „*the approximation of brotherhood under the conditions of sin*“[75]. Das ausgleichende Prinzip der Gerechtigkeit ist folglich an der eschatologischen Liebe orientiert und muss – trotz allem Interessen- und Machtausgleich in der politischen Realität – immer wieder an dieser Liebe orientiert werden.[76] Daraus folgt für Niebuhr die Notwendigkeit situativer ethischer Entscheidungen, die durch die hoffnungsvolle Ausrichtung an den Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit jedoch nicht beliebig sind: „*The real fact if that we need many strategies of social harmony and justice if we are to approximate the law of love in any society. But every strategy of social peace and every system of justice should be regarded as tentative and fragmentary, as embodied some, but not all, of our responsibilities to our fellow men; as adequate for a given historical occasion but not necessarily adequate for all occasions*.”[77] Gerechtigkeit ist also weder inhalts- noch orientierungslos für Niebuhr, sondern eschatologisch orientiert an den Facetten der göttlichen Liebe.[78] Zugleich ist sie keine utopische oder sentimentale Kategorie. Lovin folgert treffend: „*Without a dialectic between love and justice in relation to these new realities, realism might become merely an apology for order*.”[79]

Vermittelt wird dieser eschatologische Bezug durch die Hoffnung. Diese ist die Antwort auf die Frage, wie innerhalb eines liberalen Systems Veränderungen begründet werden können.[80] Deutlich kommt dies im Zusammenhang seiner Überlegungen zur weltweiten Gemeinschaft zum Tragen: Auch wenn diese aus menschlicher Sicht kaum zu denken sei, ist

---

69 Niebuhr: Why I am not a Christian, 1482.

70 Niebuhr: Theology and Political Thought in the Western World, 260. Niebuhr beschreibt die Gefahr der Verwechslung beider Größen: „Some of our worst social evils are derived not from the cynics, who acknowledge no standards but their own, but from the fanatics who acknowledge an absolute standard by fail to detect the corruption of self-interest in their definition of the absolute.” Ders.: Editorial, 6.

71 Niebuhr: The Nature and Destiny of Man. Band I, 288f. 296. Vgl. dazu Ders.: Love and Law in Protestantism and Catholicism.

72 Niebuhr: Christian Faith and Natural Law, 51; Ders.: The Nature and Destiny of Man (I), 277. 288. 296.

73 Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (II), 245. 258. 265; Ders.: The Children of Light and the Children of Darkness, 61.

74 Niebuhr: Theology and Political Thought in the Western World, 261.

75 Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (I), 254. Vgl. Ders.: The Nature and Destiny of Man (II), 252.

76 Niebuhr: The Children of Light and the Children of Darkness, 54.

77 Niebuhr: Love, Justice and the Question of Natural Law, 173.

78 Niebuhr: Augustine’s Political Realism, 135. „A realism becomes morally cynical or nihilistic when it assumes that the universal characteristic in human behavior must also be regarded as normative.” A.a.O., 130.

79 Lovin: Christian Realism and New Realities, 83.

80 Lovin: Christian Realism and New Realities, 69. Vgl. Markham: Distinguishing Hope from Utopian Aspiration.

sie doch aus der Liebe Christi für alle Menschen vorstellbar.[81] Die Hoffnung auf die Vollendung dieser Aufgabe durch Gott könne die Christen vor Sentimentalitäten und Verzweiflung bewahren und sie gleichzeitig für die Wahrnehmung ihrer Verantwortung ausrüsten.[82] Aus dieser eschatologischen Hoffnung auf Veränderungen folgt für Niebuhr eine „*religious humility*“ angesichts allen menschlichen, auch religiösen Tuns.[83]

Politischer Realismus – Ausgleich politischer Realitäten

Nationale Gesellschaft – Demokratie

Insbesondere die beiden letztgenannten Dimensionen begründen Niebuhrs Folgerungen im Bereich des politischen Realismus: Weil Liebe für Niebuhr eine eschatologische Größe ist, mit deren Verwirklichung aufgrund der umrissenen anthropologischen Grundbestimmungen nicht zu rechnen ist, müssen die soziale Ordnungen auf Gerechtigkeit und Ordnung aufbauen – immer wieder korrigiert im Licht der Eschatologie und mit den anthropologischen Komplikationen rechnend. Mit dem aus ihm hervorgegangenen „politischen Realismus“ verbindet den christlichen Realismus daher das Anliegen, Interessen und Machtverhältnisse in eine ethische Urteilsfindung einzubeziehen: „*The political strategy of the Christian realist is based in limitation and balance, rather than on final victory, because the political attention of the Christian relist is focused on what Dietrich Bonhoeffer called ‚the penultimate'*.”[84]

Das Ziel einer stabilen Gesellschaft kann daher nur im Ausgleich dieser konkurrierenden Mächte zu Stande kommen. In der Analyse dieses Kompromisses zwischen „*rational-moral ideals*” und situativen Möglichkeiten müsse dem Ausgleich organisierter und sozialer Macht innerhalb einer Gesellschaft besondere Aufmerksamkeit zukommen.[85] Dabei müssen auch die die normativen Konzeptionen einer guten Gesellschaft berücksichtigt werden, denn: „*The social harmony of living communities is achieved by an interaction between the normative conceptions of morality and law and the existing and developing forces and vitalities of the community*.”[86] Die „*forces and vitalities*“ sind nach Niebuhr zutiefst von den skizzierten anthropologischen Grundbedingungen geprägt. Die Staatsform der Demokratie kommt nach Niebuhr diesem Ideal am Nächsten. Einer seiner bekanntesten Aussprüche bringt es treffend zum Ausdruck: „*Man's capacity for justice makes democracy possible; but man's inclination to injustice makes democracy necessary*.”[87] Gegen s. E. naive liberale Positionen betont Niebuhr die ständige Revisionsbedürftigkeit auch dieser Staatsform, auch von Seiten der Religion.[88] Niebuhr fordert daher religiöse Bescheidenheit (*religious humility*), da die Demokratie von innen am stärksten durch den Konflikt von idealistischen Schulen gefährdet sei, die ihre Überzeugung für perfekt halten.[89]

Internationale Strukturen – Machtausgleich

Neben der Analyse der gesellschaftlichen Strukturen ist Niebuhrs Theorie von einem großen Interesse an internationalen Zusammenhängen geprägt. Angesichts des Zweiten Weltkrieges

---

81 Niebuhr: The Children of the Light and the Children of Darkness, 127.

82 Niebuhr: Our Dependence is on God, 331-340; Ders.: The Children of Light and the Children of Darkness, 128.

83 Niebuhr: The Children of the Light and the Children of Darkness, 94.

84 Lovin: Christian Realism and New Realities, 5.

85 „No human community is, in short, a simple construction of conscience or reason. All communities are more or less stable or precarious harmonies of human vital capacities. They are governed by power.” Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (II), 257. Vgl. a.a. O., 257-261.

86 A.a.O., 257.

87 Niebuhr: The Children of Light and the Children of Darkness, vi. Vgl. a.a.O., 35-104.

88 A.a.O., 24-33.

89 A.a.O., 104.

beschreibt Niebuhr die zunehmende Verflechtung der Welt und hält daher die Ordnung der internationalen Gemeinschaft für die wichtigste Aufgabe seiner Epoche: „*The crisis of our age is undoubtedly due primarily to the fact that the requirements of a technical civilization have outrun the limited order which national communities have achieved, while the resources of our civilization have not been adequate for the creation of political instruments of order wide enough to meet these requirements*."[90] Dabei beobachtet er eine doppelte Universalität: Zum einen sei eine Universalität der moralischen Verpflichtung zu beobachten, welche aus der Entwicklung von Religion und Philosophie erwachsen sei.[91] Zum anderen habe sich durch die Fortschritte der technischen Zivilisation eine globale Interdependenz der Nationen entwickelt, wodurch sich die Menschheit einer Weltgemeinschaft annähere.[92] Deren Realisierbarkeit stellt Niebuhr jedoch mit Bezug auf die sündhafte Natur der Menschen in Frage: Insbesondere der nationale Egoismus stehe einem solchen universalen Prinzip entgegen und könne im Gegenteil zu neuen Formen imperialistischer Herrschaft führen.[93] Da der bestehende soziale Zusammenhalt der internationalen Gemeinschaft v.a. in Sachzwängen gründe, müsse diese Gemeinschaft bleibend pluralistisch verstanden und jenseits vereinfachender Universalismusideale pragmatisch gestaltet werden.[94] Niebuhr zielt daher auf eine Balance der Weltmächte, welche durch moralische und verfassungsmäßige Kontrollen (*moral and constitutional checks*) gesichert werde.[95] Dazu müssen sich die starken Mächte auf einen Ausgleich mit schwächeren Partnern einlassen: „*It is quite impossible for the strong to be redemptive in their relation to the weak if they are not willing to share the weakness of the weak, or at least to equalize in some degree the disproportion of advantages*."[96] Da dies den Eigeninteressen der Mächte widerspreche, hält er einen starken moralischen Konsens (*common moral sense*) für notwendig, welcher in der Weltgesellschaft zumindest angelegt sei.[97] Realisierbar sei ein „*prudent self-interest, which knows how to find the point of congruence between its interest and the more universal interests*"[98], da auch die großen Mächte der Welt von anderen weltweiten Entwicklungen beeinflusst werden und eine stabile Weltordnung daher ihrem Eigeninteresse entspreche[99]. Niebuhr ist jedoch skeptisch, aus diesem geteilten Moralempfinden praktische Implikationen ableiten zu können.[100] Trotz dieser

---

90 A.a.O., 105.

91 A.a.O., 105f.

92 Somit seien die nationalen politischen Institutionen nicht nur von oben durch die moralische Universalität, sondern auch von unten, d.h. die technischen Verbindungen, herausgefordert. A.a.O., 106-108.

93 Niebuhr betont, dass die bestehenden Nationalstaaten ihren Zusammenhalt durch ihre geographische Begrenzung, ethnische und kulturelle Einzigartigkeit und die Abgrenzung gegenüber anderen finden. Daher folgert er: „We may live for quite a long time in a period of history in which a potential word community, failing to become actual, will give rise to global, rather than limited, conditions of international anarchy and in which the techniques of civilization will be used to aggravate the fury of conflict." A.a.O., 110. Vgl. Ders.: The Illusion of World Government, 22-26; Ders.: The Structure of Nations and Empires, 289.

94 Er sieht neben ökonomischen Verflechtungen zwei minimale Kohäsionskräfte, i.e. die Angst vor Anarchie und die Andeutung einer Universalität moralischer Ideen, welche als Grundlage einer Weltgesellschaft nicht ausreichen. Niebuhr: The Illusion of World Government, 27; Ders.: The Children of Light and the Children of Darkness, 111. 114f; Ders.: The Structure of Nations and Empires, 262. 294. Zu den abgelehnten Universalismusidealen vgl. seine Beschreibung der „children of light" in Ders.: The Children of the Light and the Children of Darkness, 9-34.

95 Niebuhr: The Children of Light and the Children of Darkness, 121.

96 Niebuhr: A Critique of Pacifism, 245. Vgl. Ders.: The Irony of American History, 327-329.

97 Dieser gründe in der Universalität der moralischen Gemeinschaft: „There is at least an inchoate sense of obligation to the inchoate community of mankind." Niebuhr: The Illusion of World Government, 28; Vgl. Ders.: The Children of Light and the Children of Darkness, 123.

98 Niebuhr: The Irony of American History, 327f.

99 Niebuhr: The Children of Light and the Children of Darkness, 122.

100 Er schreibt: „If there is a ‚natural law' which is ‚self-evident' for all men, it certainly does not contain very much specific content […]." Niebuhr: The Illusion of World Government, 28.

paradoxen Einschätzung betont Niebuhr die Wichtigkeit dieser Aufgabe im Licht der Liebe Christi und Hoffnung auf Vollendung.[101]

Krieg und Frieden

Niebuhrs Erwägungen zu Krieg und Frieden sind biographisch geprägt und zugleich Grundlage und Weiterführung der bisher dargestellten Dimensionen seines „*Christian realism*“. Niebuhr lebte in einer Zeit zahlreicher militärischer Konflikte: Erster und Zweiter Weltkrieg und v.a. der beginnende Kalte Krieg haben seine Konzeption des christlichen Realismus zutiefst geprägt. Biographisch lässt sich bei Niebuhr sehr deutlich eine Entwicklungslinie vom liberalen Pazifisten über sein Interesse an der Theologie des *social gospel* zum christlichen Realismus beobachten.[102] 1927 zweifelt er noch, ob er auch Pazifist wäre, wenn er in einer weniger privilegierten Situation geboren worden wäre: Er nennt sich einen Pazifisten und stellt im nächsten Satz die Frage, wie die physischen Lebensbedingungen ohne physische Gewalt erhalten werden können.[103] Mit Blick auf den ersten Weltkrieg schreibt er 1928: „ *[…] it [the war] created my whole worldview. It made me a child of the age of disillusionment. When the war started I was a young man trying to be an optimist without falling into sentimentality. When it ended […] I had become a realist trying to save myself from cynicism.*”[104] Zu Beginn der 1930er Jahre setzt er sich kritisch mit den Machtverhältnissen in den nationalen sozialen und industriellen Konflikten sowie dem Hitler-Regime auseinander.[105] Immer drängt der Nutzen von Macht für die Durchsetzung von Gerechtigkeit in den Vordergrund. Im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg fordert Niebuhr um der moralischen Verantwortung der USA willen die Einmischung und äußert sich wiederholt und sehr scharf gegen den Pazifismus.[106] Diese Kritik verschärft sich im Lauf seines Lebens, wie das folgende Zitat zur Zeit des Koreakrieges deutlich macht: „*Pacifism as a measure of practical statesmanship means appeasement of a resolute foe, who hopes to expand his power without a general conflict. Pacifism in the realm of practical politics assumes that a little conflict is necessarily the beginning of a big one. The chances are that the best way of avoiding the big one is not to yield on the little one.*”[107] Im Zuge des Zweiten Weltkrieges und mit steigender Intensität während des Kalten Krieges greift Niebuhr auch das optimistische Vertrauen des Liberalismus auf Rationalität und Religion für eine gerechte Gesellschaft an. Scharf wehrt er sich gegen sentimentale oder naive „Kinder des Lichts“, die nach einer Ordnung von Eigeninteressen suchen, ohne dabei die Kraft des Egoismus oder des Machtstrebens zu berücksichtigen.[108] Er scheibt: „*The tragedies in human history […] have*

---

101 A.a.O., 29. Seine paradoxe Haltung zur Entwicklung der weltweiten Gemeinschaft kommt in den folgenden Sätzen sehr klar zum Ausdruck: „The task of building a world community is man’s final necessity and possibility, but also his final impossibility. It is a necessity and possibility because history is a process which extends the freedom of man over natural process to the point where universality is reached. It is an impossibility because man is, despite his increasing freedom, a finite creature, wedded to time and place and incapable of building any structure of culture or civilization which does not have its foundations in a particular and dated locus The world community, standing thus as the final possibility and impossibility of human life, will in actuality be the perpetual problem as well as the constant fulfillment of human hopes.” Ders.: The Children of Light and the Children of Darkness, 127.

102 Gustafson: Art. Reinhold Niebuhr, 471. Vgl. Tull: Peace and War in the Thought of Reinhold Niebuhr, 34. Zur Einordnung Niebuhrs in die Just-War-Tradition vgl. Carlson: Reinhold Niebuhr and the Use of Force; Coll: The Relevance of Christian Realism to the Twenty-First Century; Pavlischek: Reinhold Niebuhr, Christian Realism, and Just War Theory; Schössler: Reinhold Niebuhr, 49-55.

103 Niebuhr: Why I am Not a Christian, 1483. Vgl. Tull: Peace and War in the Thought of Reinhold Niebuhr, 35.

104 Niebuhr: What the War did to my Mind, 1161.

105 Vgl. Tull: Peace and War in the Thought of Reinhold Niebuhr, 35.

106 Okey: Responsibility, Humility, and Intervention, 705. Vgl. z.B. Niebuhr: Love and Justice, 170f.

107 Niebuhr: Essays in Applied Christianity, 312f.

108 Niebuhr: The Children of Light and the Children of Darkness, 15. 24-29.

not been caused by the criminals […]; but by the good people who crucified him, by idealists who did not understand the strange mixture of self-interest and ideals which is compounded in all human motives […]."[109]

Trotz dieser Polemik weist er dauerhaft auf die Ambiguität des Krieges hin, der niemals ein „heiliger Krieg" auf Seiten der Amerikaner sein kann, auch bezeugt er weiterhin seinen Respekt für pazifistische Gruppen.[110] Er schreibt: „*It is not possible to build a community without the manipulation of power and that is not possible to use power and remain completely ‚pure'. We must not have any easy conscience about the impurities of politics or they will reach intolerable proportions. But we must also find religious means of easing the conscience, or our uneasy conscience will tempt us into irresponsibility*."[111] Die Grenze zwischen Machtausübung mit und ohne Gewalt (*violence*) ist für Niebuhr daher nicht einfach zu ziehen. Entscheidend sei vielmehr die Frage nach dem Handelnden[112] und der Blick auf diejenigen, die von dieser Ausübung von Gewalt profitieren oder darunter leiden[113]. Niebuhrs dauerhaft dialektisches Verhältnis zum Pazifimus bringt McKeogh treffend zum Ausdruck: „*While rejecting pacifism as a political strategy, Niebuhr persisted in appreciating pacifism as an ethical ideal*."[114] Im Sinne eines am Liebesgebot orientierten absoluten Pazifismus, der nicht in politische Kategorien übertragen werden kann, begrüßt Niebuhr pazifistische Tendenzen, während er ihn als politische und pragmatische Option ablehnt.[115] Diese Spannung ist für Niebuhr wiederum eschatologisch orientiert: „*If the providence of God does not enter the affairs of men to bring good out of evil, the evil in our good may easily destroy our most ambitious effort and frustrate our highest hopes*."[116]

Christlicher Realismus – Fazit und Ausblick

Lassen Sie mich auf der Grundlage der vorangegangenen Differenzierungen des Konzepts des Realismus abschließend einen Definitionsversuch des „christlichen Realismus" wagen. Die Besonderheit des christlichen Realismus bei Niebuhr liegt in einer offenbarungstheologisch begründeten Verbindung politischer Analysen mit theologischen Grundannahmen. Der Grund für diese Verbindung liegt in der onto-theologischen Dimension seines Realismus: Weil Gottes Realität gegeben ist, muss diese in die Berücksichtigung aller Faktoren einer sozialen und politischen Situation des politischen Realismus mit einbezogen werden. Der in der Anthropologie formulierte „*sense of moral obligation*" ermöglicht die Verständigung über moralische Fragen und Niebuhrs Betonung der Sünde hält die Aufmerksamkeit für menschliche Fehlbarkeit und Begrenztheit wach. Orientierung bietet die eschatologische Dimension des Realismus durch das Liebesgebot und das Ideal der Bruderschaft, die zugleich auf die ausstehende und hoffnungsvoll zu erwartende göttliche Wirklichkeit verweisen.[117] Im Sinne des angestrebten Ausgleichs der Mächte nach dem Kriterium einer eschatologisch orientierten Gerechtigkeit lautet daher die Grundfrage des christlichen Realismus, wie die

---

109 Niebuhr: Our Dependance is on God, 333.

110 Tull: Peace and War in the Thought of Reinhold Niebuhr, 36.

111 Niebuhr: American Power and World Responsibility, 205. Vgl. Ders.: The Irony of American History, 5.

112 Niebuhr: Moral Man and Immoral Society, 170. 240.

113 Niebuhr: The Irony of American History, 132. Vgl. Dávila: The Contribution of Reinhold Niebuhr's ‚Moral Ambiguity', 184f.

114 McKeogh: Niebuhr's Critique of Pacifism, 202. Diese umfassend zu analysieren, ist im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich. Vgl. dazu den genannten Aufsatz McKeogh mit weiteren Literaturhinweisen.

115 Niebuhr: Christianity and Power Politics, 11. 31; Ders.: Niebuhr: Essays in Applied Christianity, 312f.

116 Niebuhr: Why the Christian Church is not Pacifist, 118.

117 Niebuhr: The Nature and Destiny of Man (II), 256. 265. Dieses verbindet er mit dem Motiv des Königreiches Gottes, welches er als Ausdruck einer universalen Gesellschaft von Brüderlichkeit und Gerechtigkeit beschreibt. A.a.O., 245. 258.

Wahrheit über Gott (Singular!) zu all den anderen Realitäten (Plural!) passt, die wir kennen.[118] Mit Niebuhrs Worten: „*Ideally, there should be a constant commerce between the specific truths, revealed by the various historical disciplines and the final truth about man and history as known from the standpoint of the Christian faith*.“[119]

Die vielfältigen Dimensionen des christlichen Realismus machen deutlich, dass es sich dabei nicht um eine statische, sondern um eine in sich dynamische Reflexionskategorie handelt. Diese lebt von der Beziehung und den Bezugnahmen der Realitäten aufeinander. Niebuhrs christlicher Realismus lässt sich daher am Treffendsten als relationale Kategorie beschreiben. Diese Beschreibung überwindet gängige unzureichende Komplexitätsreduktionen[120] des eingangs beschriebenen „Niebuhr-Revivals“ und somit einen ersten Schritt im Blick auf die zu Beginn formulierte Zielsetzung der Schärfung des christlichen Realismus.

Auf der konzeptionellen Ebene kann das Modell multidimensionaler Realitätsrelationen zum einen dazu beitragen, die Bezüge der Dimensionen des Realismus zu erhellen. Wie genau wirkt sich z. B. der anthropologische Realismus auf den politischen Realismus aus? Der in den eingangs zitierten Beiträgen aus den International Relations Studies gegebene Hinweis auf Niebuhrs Anthropologie und deren mahnender und schützender Wirkung vor falschem Triumphalismus reicht als Verhältnisbestimmung nicht aus. Wie hängen diese Facetten (nicht nur) theologisch zusammen und wie ist dieser Zusammenhang theologisch zu bewerten? Weiterführend muss auch Niebuhrs Eschatologie und ihre Bedeutung für die ethische Urteilsbildung in das relationale Gefüge eingebettet werden. Mit Biggar ist zu fragen, ob eine bleibende Verbindung von Freiheit und Verantwortung tatsächlich durchgehalten wird.[121] Deutlich wird, dass keine Facette der niebuhrschen Konzeption aus ihrem genuin theologischen Zusammenhang gelöst und instrumentalisiert werden kann. Auch die seit Niebuhrs Zeit veränderte theologische Forschungslage muss dabei berücksichtigt werden.[122]

Zum anderen stellt das Modell immer wieder die Frage, von welcher „Realität“ ein Realist eigentlich zu sprechen versucht. Im Licht welcher Realität soll was „realistisch“ eingeschätzt werden? Die Beschreibung als „relationalen Realismus“ bringt das Anliegen der Verbindung verschiedener Realitäten zum Ausdruck mit dem Ziel die Realitäten der Welt in Relation zur Realität Gottes zu interpretieren und zu bewerten.[123]

Auf der Ebene der Urteilsbildung zeigt die relationale Erschließung zweierlei. Zum einen wird deutlich, dass eine relational orientierte Rekonstruktion des Realismus dessen Potential für die ethische Urteilsbildung freilegt. Der z. B. von Murray geäußerte Kritikpunkt, Niebuhrs Argumentation erschöpfe sich in reiner Beschreibung, verunmögliche ein moralische Urteil, ja führe in einen „*situationalism, in which the absoluteness of principle tends to get lost amid the contingencies of fact*“[124] greift zu kurz: Nach Niebuhr führt eine christliche realistische Urteilsbildung eben nicht in einen offenen ambiguen Zustand, sondern zu klaren ethischen

---

118 Lovin: Reinhold Niebuhr and Christian Realism, 240f.

119 Niebuhr: Faith and History, 167.

120 Als Beispiel sei nur Dávilas Definition des Realismus zitiert: “the understanding that all political activity will be tained with self-interest and that the nature of humans places a limit on our imagination such as egoism, passions, prejudice, making social conflict inevitable“. Dávila: The Contribution of Reinhold Niebuhr’s ‚Moral Ambiguity‘, 179.

121 Biggar: In Defence of War 12; Ders.: Behaving in Public, 4.

122 So ist mit Lovin festzuhalten, dass Niebuhr in einigen Punkten von der Forschung überholt ist, z.B. in der Vielfalt der biblischen Perspektiven oder der Annahme einer einheitlichen Weltsicht. Lovin: Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship, 501f. Vgl. Gilkey: On Niebuhr, 224.

123 Im Anschluss muss die Anfrage konstruktivistischer Perspektiven zudem weiter gedacht werden, ob es sich dabei um Neudeutungen oder (Re-) Konstruktionen von Wirklichkeit handelt. Die Frage wäre dann, wessen Realitätskonstruktion auf wessen Realitätskonstruktion bezogen wird und wie unter diesen Bedingungen überhaupt Realitätsdeutung möglich sein kann.

124 Murray: The Doctrine is Dead, 278. Vgl. a.a.O., 292.

Entscheidungsprozessen, die von der Beziehung der Realität Gottes auf menschliche Realitäten bestimmt ist. Niebuhr argumentiert situativ, aber nicht beliebig – vielmehr ist seine Urteilsbildung durch ihren Bezug auf die onto-theologische, offenbarungstheologische und eschatologische Realität geschärft.[125] Im Anschluss an Schössler kann Niebuhr eine dialektische Verhältnisbestimmung von Realismus und Idealismus bescheinigt werden: Realismus verhält sich nicht konfrontativ zu Idealismus, sondern hebt diesen in sich auf.[126]

Zum anderen folgt aus dem dynamischen Modell multidimensionaler Realitätsrelationen, dass Niebuhrs Konzeption qua definitionem keine Möglichkeit zur Applikation seiner Überlegungen auf Fragen der Gegenwart bietet. Vielmehr verlangt er eine eigene Analyse der uns heute umgebenden Realitäten, unserer eigenen politischen und sozialen Situation. Niebuhrs Ansatz führt Lovin bedenkenswert als Machtbalance zwischen wirtschaftlichen, kulturellen, politischen und religiösen Mächten als „*pluralistic Christian realism*" fort. Er schreibt: „*The practical task for Christian realists, then, is to work to make sure that all of the basic institutions of government, business, religion, and culture are healthy and powerful, but also to make sure that none of them is powerful enough to set the terms for all the rest*."[127] Niebuhr stellt uns vor die Frage, wie diese Aufgabe heute in den uns jeweils umgebenden Gesellschaften mit ihren je spezifischen ethischen Herausforderungen erfüllt werden kann. Dies gilt auch für das hier im Vordergrund stehende Thema „Krieg und Frieden". Wenn Niebuhrs christlicher Realismus als Modell multidimensionaler Realitätsrelationen verstanden wird, können z.B. Niebuhrs Analysen des Vietnam- und Koreakriegs nicht einfach mit dem „*global war against terrorism*" parallelisiert werden, wie es in der Forschung stellenweise geschieht. [128] Parallelen z.B. in der Dualität des Weltbildes scheinen auf der Hand zu liegen, bedürfen jedoch differenzierter Analysen. Daraus kann sich in Folge eine sehr unterschiedliche Bewertung der jeweiligen Legitimitäten ergeben. Möglicherweise muss dabei Niebuhrs Stellung zur Theorie des gerechten Krieges neu bestimmt werden.[129] Niebuhrs Ausführung zur den Chancen und Grenzen globaler Weltordnungen sollten dabei mit berücksichtigt werden. In Deutschland kann Niebuhr als Gesprächspartner in der Frage dienen, ob angesichts der hohen lebensweltlichen Relevanz des „realistischen Paradigmas" friedensethische Positionen, insbesondere der Pazifismus, in politische Debatten eingebracht werden können. Ein derart an Niebuhr geschärfter Begriff des christlichen Realismus kann in der breiten und oft unscharfen Debatte um die „Realismen" dieser Welt als Instrument dienen, Konturen zu klären und Position zu beziehen.

References

Biggar, Nigel: Behaving in Public. How to Do Christian Ethics. Grand Rapids 2011.

———: In Defence of War. Oxford 2013.

Carlson, John D.: Is There a Christian Realist Theory on War and Peace? Reinhold Niebuhr and Just War Thought. Journal of the Society of Christian Ethics 28.1 (2008), 133-161.

———: Reinhold Niebuhr and the Use of Force. In: Harries, Robert; Platten, Stephen (Hg.): Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power. Oxford 2010, 183-201.

———: The Morality, Politics, and Irony of War. Recovering Reinhold Niebuhr's Ethical Realism. Journal of Religious Ethics 36.4 (2008), 619-651.

125 Niebuhr: Love, Justice and the Question of Natural Law, 177.

126 Nach Schössler verstehe Niebuhr „realistische und moralistische Hintergrundpositionen dialektisch – als widersprüchliche Einheit". Schössler: Reinhold Niebuhr, 47. Vgl. a.a.O., 37f. 42.

127 Lovin: Reinhold Niebuhr, 63.

128 Von den o.g. vgl. Carlson: The Morality, Politics, and Irony of War.

129 Zur Einordnung Niebuhrs in die „just-war tradition" vgl. Carlson: Is there a Christian Realist Theory of War and Peace?; Elshtain: Just War against Terror, 106-111; McKeogh: The Political Realism of Reinhold Niebuhr, 148-53.

Childress, James F.: Reinhold Niebuhr's Critique of Pacifism. Review of Politics 36.4 (1974), 467-495.

Coll, Alberto R.: The Relevance of Christian Realism to the Twenty-First Century. In: Patterson, Eric (Hg.): Christianity and Power Politics Today. Christian Realism and Contemporary Political Dilemmas. New York 2008, 21-52.

Dahm, Karl-Wilhelm: Reinhold Niebuhr. In: Greschat, Martin (Hg.): Die neueste Zeit IV. Gestalten der Kirchengeschichte Band 10/2. Stuttgart 1986, 205-224.

Dávila, María T.: The Contribution of Reinhold Niebuhr's 'moral ambiguity' to Contemporary Discussions on the Morality of Intervention and the Use of Force in a Post-Cold War World. Political Theology 2.5 (2004), 177-199.

Donnelly, Jack: Realism and International Relations. Cambridge 2000.

Drezner, Daniel W.: The Realist Tradition in American Public Opinion. Perspectives on Politics 6.1 (2008), 51-70.

Elie, Paul: A Man for All Reasons. The Atlantic Monthly 300 (2007), 82-96.

Elshtain, Jean Bethke: Just War against Terror. The Burden of American Power in a Violent World. New York 2003.

Gilkey, Langdon: On Niebuhr. A Theological Study. Chicago 2001.

Gustafson, James M.: Art. Karl Paul Reinhold Niebuhr. Theologische Realenzyklopädie (Studienausgabe) Band 24. Berlin 2000, 470-473.

Harland, Gordon: The Thought of Reinhold Niebuhr. New York 1960.

Harries, Robert; Platten, Stephen (Hg.): Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power. Oxford 2010.

Hauerwas, Stanley: With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology. Grand Rapids 2001.

Jacobs, Andreas: Realismus. In: Schieder, Siegfried/Spindler, Manuela (Hg.): Theorien der internationalen Beziehungen. Opladen 2003, 35-60.

Lange, Dietz: Christlicher Glaube und soziale Probleme. Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs. Gütersloh 1964

Lee, Wang Y.: A Pragmatic Case against Pragmatic Theological Realism. The Heythrop Journal 50.3 (2009), 479-494.

Lovin, Robin W.: Christian Realism and New Realities. New York 2008.

———: Christian Realism for the Twenty-first Century. Journal of Religious Ethics 37.4 (2009), 669-682.

———: Reinhold Niebuhr and Christian Realism. Cambridge ^{2}1997.

———: Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship. Journal for Religious Ethics 31.3 (2003), 489-505.

———: Reinhold Niebuhr. Nashville 2007.

Markham, Ian: Distinguishing Hope from Utopian Aspiration. Revisiting Reinhold Niebuhr. In: Harries, Robert; Platten, Stephen (Hg.): Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power. Oxford 2010, 129-140.

Marquard, Reiner: Zwischen Realismus der Barmherzigkeit und gesellschaftlicher Entsolidarisierung. Präimplantationsdiagnostik im Dilemma. Deutsches Pfarrerblatt 110.12 (2010), 635-640.

McCorkle, Mac: On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr. In: Harries, Robert; Platten, Stephen (Hg.): Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power. Oxford 2010, 18-41.

McKeogh, Colm: Niebuhr's Critique of Pacifism. In: Rice, Daniel F. (Hg.): Reinhold Niebuhr

Revisited. Engagements with an American Original. Grand Rapids 2009, 201-221.
———: The Political Realism of Reinhold Niebuhr. A Pragmatic Approach to Just War. Basingstoke 1997.
Molloy, Sean: The Hidden History of Realism. A Genealogy of Power Politics. Basingstoke 2006.
Morgenthau, Hans J.: The Evil of Politics and the Ethics of Evil. Ethics 56.1 (1945), 1-18.
Müller, Tim B.: Morgentau des Realismus. Internationale Politik 11-12 (2004), 163-166.
Murray, Alastair J.H.: Reconstructing Realism. Between Power Politics and Cosmopolitan Ethics. Edinburgh 1997.
Murray, John Courtney: The Doctrine is Dead. The Problem of the Moral Vacuum. In: Ders.: We Hold These Truths. New York 1960, 275-294.
Niebuhr, Reinhold: A Critique of Pacifism. In: Ders.: Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr. Edited by D. B. Robertson. Philadelphia 1957, 241-247.
———: American Power and World Responsibility. In: Ders.: Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr. Edited by D. B. Robertson. Philadelphia 1957, 200-205.
———: An Interpretation of Christian Ethics. New York 1979.
———: Augustine's Political Realism. In: Ders.: Christian Realism and Political Problems. New York 1953, 119-146.
———: Christian Faith and Natural Law. In: Ders.: Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr. Edited by D.B. Robertson. Philadelphia 1957, 46-56.
———: Christian Realism and Political Problems. New York 1953.
———: Christianity and Power Politics. New York 1940.
———: Editorial. Christianity and Society 8.1 (1942), 3-10.
———: Essays in Applied Christianity. New York 1959.
———: Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History. New York 1949.
———: Faith and the Empirical Method in Modern Realism. In: Ders.: Christian Realism and Political Problems. New York 1953, 1-14.
———: Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr. Edited by D. B. Robertson. Philadelphia 1957.
———: Love, Justice and the Question of Natural Law. In: Davis, Harry R.; Good, Robert C. (Hg.): Reinhold Niebuhr on Politics. New York 1960, 163-179.
———: Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics. Lousville 2001.
———: Our Dependence is on God. In: Ders.: Essay in Applied Christianity. Edited by D. B. Robertson. New York 1959, 331-340.
———: The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its traditional Defenders. Neuauflage der Ausgabe London 1944 mit einer neuen Einleitung von Gary Dorrien. Chicago 2011.
———: Love and Law in Protestantism and Catholicism. In: Ders.: Christian Realism and Political Problems. New York 1953, 147-174.
———: The Irony of American History. New York 1952.
———: The Illusion of World Government. In: Ders.: Christian Realism and Political Problems. New York 1953, 15-31.

———: The Nature and Destiny of Man. I. Human Nature. New York 1941.

———: The Nature and Destiny of Man. II. Human Destiny. New York 1943.

———: Theology and Political Thought in the Western World. The Ecumenical Review IX.3 (1957), 253-262.

———: What the War Did to My Mind. The Christian Century 45 (1928), 1161-1163.

———: Why I am Not a Christian. The Christian Century 44 (1927), 1482-1483.

———: Why the Christian Church is not Pacifist. In: Brown, Robert M. (Hg.): The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Address. New Haven 1986, 102-119.

Obama, Barak: Remarks by the President at the Acceptance of the Nobel Peace Prize. http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-acceptance-nobel-peace-prize (letzter Zugriff am 11.07.2014).

Okey, Stephen: Responsibility, Humility, and Intervention. A Niebuhrian Assessment of 'The responsibility to protect'. Political Theology 6.14 (2013), 699-720.

Patterson, Eric (Hg.): Christianity and Power Politics Today. Christian Realism and Contemporary Political Dilemmas. New York 2008.

Pavlischek, Keith: Reinhold Niebuhr, Christian Realism, and Just War Theory. A Critique. In: Patterson, Eric (Hg.): Christianity and Power Politics Today. Christian Realism and Contemporary Political Dilemmas. New York 2008, 53-71.

Rice, Daniel F. (Hg.): Reinhold Niebuhr Revisited. Engagements with an American Original. Grand Rapids 2009.

Schneider-Flume, Gunda: Der Realismus der Barmherzigkeit in der Gesellschaft. Theologische Literaturzeitung 130.7/8 (2005), 727-740.

Schockenhoff, Andreas: Realistische und zugleich werteorientierte Außenpolitik. Rede zur Haushaltsberatung. Auswärtiges Amt. https://www.cducsu.de/themen/ aussen-europa-und-verteidigung/realistische-und-zugleich-werteorientierte-aussenpolitik (letzter Zugriff am 16.07.2014).

Schössler, Dietmar: Reinhold Niebuhr. Sein Leben und Werk. In: Ders.; Plathow, Michael (Hg.): Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs. Transatlantische Beziehungen Band 1. Wiesbaden 2013, 13-58.

———; Plathow, Michael (Hg.): Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs. Transatlantische Beziehungen Band 1. Wiesbaden 2013.

Siedschlag, Alexander (Hg.): Realistische Perspektiven internationaler Politik. Opladen 2001.

———: Wie realistisch ist ethische Außenpolitik – wie ethisch ist realistische Außenpolitik? www.esci.at/eusipo/DVPW-Vortrag_Realismus_und_Ethik.pdf (Zugriff am 15.07.2014).

Sonderegger, Katherine: The Character of Christian Realism. Scottish Journal of Theology. 57.4 (2004), 451-465.

Strub, Jean D.; Grotefeld, Stefan (Hg.): Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedenethik im Diskurs. Stuttgart 2007.

Tull, James E.: Peace and War in the Thought of Reinhold Niebuhr. Faith and Mission 4.1 (1986), 27-40.

Wehowski, Stefan: Realismus der Werte. http://cdn3.journal21.ch/der-realismus-der-werte (letzter Zugriff am 16.07.2014).

Wellman, David J.: Niebuhrian Realism and the Formation of US Foreign Policy. Political Theology 1.10 (2009). S. 11-29.

Williams, Michael C. (Hg.): Realism Reconsidered: The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations, Oxford 2007.

Yoder, John H.: Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism. Mennonite Quarterly Review 2 (1955), 101-117.

Zeindler, Matthias: Reinhold Niebuhr (1892-1971). Christlicher Realismus in Zeiten der Krise. In: Hofheinz, Marco; Zeindler, Matthias (Hg.): Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert. Zürich 2013, 101-123.