

---

# Sozialer Protestantismus in den USA

Michael Hochgeschwender

Wie der amerikanische soziale Katholizismus stand auch die protestantische Sozialbewegung der USA, der *Social Gospel*, im Laufe des 19. Jahrhunderts vor nahezu identischen Problemen, freilich vor einem in mancherlei Hinsicht völlig unterschiedlichen Hintergrund.<sup>1</sup> Die Verfechter und Anhänger des *Social Gospel* entstammten der progressivistischen Bewegung, einer wenn man so will eigenartigen, stark diversifizierten Mischung aus bürgerlichen Reformgruppen verschiedenster Herkunft, die auf lokaler, einzelstaatlicher und – relativ spät – nationaler Ebene Varianten reformorientierter Weltanschauung pflegten.

## *Eigenarten und Strukturen des sozialen Protestantismus*

Historiker neigen deswegen dazu, neuerdings nicht mehr von einem Progressivismus, sondern von mehreren Progressivismen zu sprechen;<sup>2</sup> ebenso gut könnte man vom *Social Gospel* im Plural reden. Es kann in der vorliegenden Betrachtung nun nicht darum gehen, die mannigfaltigen Facetten von *Social Gospel* und Progressivismus im Einzelnen nachzuzeichnen, sondern übersichtsartig darzustellen und dabei auf Gemeinsamkeiten mit dem amerikanischen Sozialkatholizismus hinzuweisen, die bei aller Differenz doch prägend waren.

Beim protestantischen Progressivismus handelte es sich in erster Linie um eine urbane und bürgerliche Reformbewegung. In den ländlichen Gebieten der USA war sie, abgesehen vom Sonderfall Wisconsin, das über zwei Generatio-

nen hinweg vom progressivistischen Familienclan der La-Follettes regiert wurde und daher über eine eigenständige agrarprogressivistische Tradition verfügte, kaum vertreten. Den Progressivisten ging es nicht um eine komplette Reorganisation der amerikanischen Gesellschaft. Im Gegenteil akzeptierten sie mehrheitlich die demokratische Verfassung und das kapitalistische Wirtschaftssystem, doch wollten sie beides auf der Basis einer Art von Sozialliberalismus, wie er jenseits des Atlantiks von den britischen *Fabians* oder dem deutschen national-sozialen Konzept Friedrich Naumanns (1860–1919) vertreten wurde, effizienter und sozial gerechter gestalten.<sup>3</sup> Dabei sollten nicht nur die Arbeiterrechte gestärkt werden, Gewerkschaften akzeptiert und insbesondere die soziale Sicherheit in Fällen von Krankheit und Arbeitslosigkeit intensiviert werden; vor allem aber sollte das politische und ökonomische System effizienter, transparenter und partizipativer gestaltet werden. Die Progressivisten strebten danach, die urbanen Parteimaschinen der Demokraten und Republikaner auszuschalten, so dass die Regierungen direkt dem Volk gegenüber verantwortlich seien. Außerdem sollten die breiten Massen stärker in Gesetzgebungsvorhaben eingebunden werden. *Primaries*, Referenden, Volksbegehren, geheime Wahlen und die Möglichkeit, über Volksinitiativen amtierende Politiker in der Legislaturperiode abzurufen, standen an der Spitze der politischen Agenda in den progressivistischen Hochburgen in Neuengland, Kalifornien und Wisconsin. Ökonomisch war es den Progressivisten tatsächlich nicht um eine Abschaffung des Kapitalismus zu tun, sondern um dessen Einhegung. Im Grunde wollte man zur ursprünglichen Theorie eines möglichst breit angelegten Wettbewerbes zurückkehren. Dazu aber war es notwendig, die vorhandenen Großkorporationen zu zerschlagen, um überhaupt wieder einen Markt an die Stelle überkapitalisierter, von Großbanken wie J. P. Morgan aus Gründen der Profitkonzentration beförderter Oligopole zu setzen.

Eine Folge war das sogenannte *trustbusting*, dessen Auswirkungen indes höchst umstritten sind.<sup>4</sup> Dies aber beinhaltete keineswegs eine sozialistische oder gar kommunistische Zielsetzung, obwohl sich unter den Progressivisten vereinzelt Sozialisten fanden. Die überwältigende Mehrheit hing einem reformerischen Liberalismus an, der nach den gewaltigen Wirtschaftskrisen der 1890er Jahre und angesichts der immensen Folgen der Massenmigration und der Urbanisierung nicht mehr an das Dogma des *laissez faire* glaubte. Zudem hatten gerade die Oligopole bewiesen, dass es nicht notwendig der Markt war, der die Dislozierung von Ressourcen ermöglichte, sondern dass rationale Planung einen ebenso großen Anteil haben konnte.<sup>5</sup> Wenn gegenwärtig radikale Konservative wie der TV-Kommentator Glenn Beck den Progressivismus rundweg als marxistisch verdammen, beweist dies nur ihre historische Unkenntnis.

Überwiegend waren es freilich gar nicht die ganz großen Fragen, welche die progressivistischen Reformer umtrieben. Sie interessierten sich, gerade in der Frühzeit, vielmehr für lokale Probleme, insbesondere in den großen Städten. Dort kämpften sie für moralische und soziale Reformen,<sup>6</sup> arbeiteten in Gemeindezentren und der *settlement house*-Bewegung, die Jane Addams nach britischen Vorbildern in den Immigrantenvierteln von Chicago, New York und andernorts ins Leben gerufen hatte.<sup>7</sup> Da die Progressivisten echte Viktorianer waren, verknüpften sie Sozialreform, individuelle ethischen Appell und Sozialdisziplin in mitunter grotesker Weise.

Man muss nur an ihre ureigene Art denken, die Spiele von Migrantenkinder moralisch aufzuladen, indem sie etwa Baseballspiele organisierten, dann aber die ordentliche sportliche Punktwertung zusätzlich mit Moralpunkten verknüpften, um die Kinder zur Akzeptanz sozial konformer Regelwerke zu zwingen.<sup>8</sup> Dies belegte zugleich, wie eng moralische, soziale, politische und ökonomische Reform aus progressivistischer Sicht mit Fragen der nationalen Identität verbunden war. Bei allem Wohlwollen gegenüber

den Migranten strebten sie wahlweise eine assimilatorische Leitkultur oder eine Integration unter den Bedingungen traditioneller protestantisch-angelsächsischer Werte an. Selbst sozialistische Progressivisten waren oft hitzige Nationalisten und Befürworter einer klaren Assimilationspolitik gegenüber Einwanderern.<sup>9</sup>

Exakt in diesen komplexen Zusammenhängen entwickelte sich der protestantische *Social Gospel* in seinen Spielarten. In manchen Enzyklopädien findet man immer noch die Behauptung, der *Social Gospel* sei eine Form des christlichen Sozialismus.<sup>10</sup> Nun kann der Einfluss marxistischen und heterodoxen sozialistischen Denkens auf einzelne Vertreter des *Social Gospel*, wie z. B. Walter Rauschenbusch und Harry F. Ward, keineswegs rundweg geleugnet werden, im Gegenteil. Viele *Social Gospelers* bedienten sich marxistischer Analysekatégorien und Semantiken, um die Ungerechtigkeiten des kapitalistischen Systems, so wie es um die Jahrhundertwende bestand, begrifflich fassen zu können. Zu Marxisten wurden sie deshalb noch lange nicht. Ganz im Gegenteil bekannten sie sich zur kapitalistischen Konsumgesellschaft, insofern sie sozial gerecht und ordnungspolitisch hinreichend reguliert und ausgestaltet sein würde.<sup>11</sup> Es handelte sich also nicht um einen christlichen Sozialismus, sondern um ein sozial engagiertes Christentum.<sup>12</sup> Wie beim Progressivismus insgesamt stellte der *Social Gospel* eine bürgerlich-protestantische und sozialliberale, angelsächsische Reformbewegung dar, die aus einem liberal-kulturprotestantisch gelebten christlichen Glauben heraus die gesellschaftlichen Probleme der USA einer neuen, zeitgemäßen Lösung zuführen wollte. Dies wurde nicht zuletzt durch die katholische Soziallehre angestoßen. Mochte sich der *Social Gospel* auch durch eine ökumenische Grundstimmung, zuvörderst innerprotestantisch, auszeichnen, war für viele seiner Prediger der Vormarsch der katholischen Kirche in den Slums und Ghettos der Armen und Arbeiter ein Dorn im Auge.<sup>13</sup>

Zu diesen antikatholischen Vorbehalten kam die Überzeugung, die katholische Kirche wäre zu wenig assimilatorisch und sozialdisziplinarisch ausgerichtet, weswegen jegliche Sozialreform besser in die Hände bürgerlich-protestantischer Aktivisten zu legen sei. Gleichwohl würde man dem Idealismus des *Social Gospel* Unrecht tun, wenn man ihn auf ein antikatholisches Ressentiment reduzierte. Die Bewegung stand in einer eigenen sozialprotestantisch-reformistischen Tradition und hatte eigene theologische und anthropologische Voraussetzungen sowie Lehrinhalte; außerdem musste sie zu allem Überfluss auch eigene innerprotestantische Kämpfe und Anfeindungen bestehen.

### *Historische Wurzeln des amerikanischen Protestantismus*

Doch beginnen wir mit den historischen Wurzeln: Der amerikanische Protestantismus verfügte in Gestalt der evangelikalen Erweckungsbewegungen des frühen 19. Jahrhunderts zumindest im frühindustriellen Norden durchaus über eine sozialaktivistische, mitunter radikale Reformtradition.<sup>14</sup> Diese war bereits urban, viktorianisch und bürgerlich-demokratisch und bekannte sich in wachsendem Maße zur abstrakten kapitalistischen Marktgesellschaft,<sup>15</sup> deren sozialen Reformbedarf man aber sehr wohl erkannte. In der evangelikalen Bibellektüre stand nicht mehr die prophetische Sozialkritik von Isaias bis Jesus von Nazareth im Vordergrund, auch nicht mehr der Primat der Armut, sondern die theologische Legitimation der modernen kapitalistisch-demokratischen Klassengesellschaft mit ihrer scharfen Differenzierung von *deserving* und *undeserving poor*, wie sie in den britischen und amerikanischen *Poor Laws* zum Tragen kam. In der Praxis bedeutete dies jedoch nicht, den Blick lediglich auf die Reichen zu richten. Die Evangelikalen der 1830er Jahre waren postmillenniaristische Apokalyptiker, die sich in der eschatologischen Endzeit wähnten

und glaubten, die Wiederkunft Christi aktiv vorbereiten zu müssen, indem sie eine vollkommene christliche Gesellschaft auf amerikanischem Boden zu errichten trachteten.

Hinter diesen Überzeugungen steckte eine ausgesprochen optimistische Anthropologie, die mit der massiv negativen Sicht auf die Folgen der Erbsünde für die Verderbtheit menschlicher Natur und Existenz im traditionellen Calvinismus und Luthertum vollkommen unvereinbar, dafür aber mit dem anthropologischen Optimismus der angloschottischen Aufklärung kompatibel war. Verstärkt wurde dieser Effekt durch die anticalvinistische Wende in der Prädestinationslehre, die zunehmend zugunsten eines arminianischen Heilsuniversalismus verworfen wurde. Wenn aber alle Menschen zum Heil berufen und perfektionierbar waren, dann musste dies im Interesse der Errichtung des Königreiches Gottes auch geschehen. Dies erklärt die Leidenschaft, mit der sich die Postmillenniaristen im Norden (nicht aber im Süden, wo ganz andere sozioökonomische und religiöse Verhältnisse herrschten) an die Aufgabe einer umfassenden Gesellschaftsreform machten. Beginnend mit der Sabbatobservanzbewegung über die abolitionistische Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei, die antialkoholische Temperenz- und Abstinenzbewegung, die Justizreformbewegung, die Bewegung gegen die Todesstrafe, die Schulreformbewegung bis hin zur Frauenbewegung – Evangelikale verbanden sich mit liberal-aufgeklärten Philanthropen in zum Teil sehr mitgliederstarken Verbänden, um ihre Ziele, eine Mischung aus individualmoralischem Appell und gesamtgesellschaftlicher Umgestaltung, aktiv durchzusetzen. Oft waren sie sogar deutlich radikaler als ihre aufgeklärten Verbündeten, gerade wenn es um die sofortige Befreiung sämtlicher Sklaven oder die totale Abstinenz von Alkohol ging.

*Die Theologie des Social Gospel*

Der evangelikal-apokalyptische Reformimpuls verlor sich indes mit dem Bürgerkrieg. Im religiös enthusiastischen Lager verlor der mit dem Text der Offenbarung des Johannes kaum vereinbare Postmillenniarismus rasch zugunsten des quietistischen, aber biblischeren Prämillenniarismus an Bedeutung. In der Folge büßte der sozialreformistische Impuls dramatisch an Bedeutung innerhalb der evangelikalen Bewegung ein, die an die Stelle prophetischer Sozialkritik nunmehr den rein individualmoralisch-ethischen Appell unter gleichzeitiger vorbehaltloser Akzeptanz des amerikanischen Gesellschaftssystems setzte. Der Evangelikalismus wurde demnach konservativ, während der soziale Reformismus seinen Ort eher in der klassischen soziokulturellen Dominanzreligiosität der USA, dem *mainstream protestantism*, fand.

Eine inhaltliche Kontinuität lag gleichwohl in der Rassenfrage. Die ältere Forschung hat lange behauptet, die weißen Mittelklassereformer des *Social Gospel* hätten die Rassenproblematik im Gegensatz zu ihren evangelikalen Vorläufern ausgeblendet. Diese These darf nach den Forschungen von Ronald C. White inzwischen als widerlegt gelten.<sup>16</sup> Walter Rauschenbusch etwa kooperierte mit dem moderaten Schwarzenführer Booker T. Washington; Washington Gladden und andere Geistliche arbeiteten mit den schwarzen Predigern in der *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) im Kampf gegen das Lynchen und für die Rechte der Schwarzen zusammen. Man wird zwar sagen müssen, dass die Rassenfrage keine höchste Priorität im *Social Gospel*, der mehr auf Aspekte von Klasse abhob, hatte, aber allemal prominenter figurierte als in der katholischen Soziallehre.<sup>17</sup>

Ungeachtet dieser inhaltlichen Kontinuität sah sich der *Social Gospel* jedoch von evangelikaler Seite heftigen Vorhalten ausgesetzt, die in schwere Konfrontationen mit

dem zeitgleich entstehenden Fundamentalismus mündeten. Dabei kämpften die Anhänger des *Social Gospel* an einer doppelten Front, einer theologischen und einer national-identitären, die freilich beide eng aneinander gekoppelt waren. Die Theologie des *Social Gospel* war nämlich stark vom deutschen Kulturprotestantismus und der deutschen historisch-kritischen Schule beeinflusst. Mit den Kulturprotestanten teilte man die charakteristische Einstellung, das Christentum und den Geist der liberal-aufgeklärten Moderne miteinander versöhnen zu müssen, meist auf Kosten einer wörtlichen Auslegung der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Dogmatik. Dies war kein Zufall. Viele der Reformprediger hatten in Deutschland studiert oder hatten die Werke Adolf von Harnacks und Albrecht Ritschls intensiv studiert.<sup>18</sup> Rauschenbusch begab sich darüber hinaus auf eine umfangreiche Studienreise, die ihn obendrein nach Großbritannien führte, wo er sowohl die *Fabian Society* kennenlernte als auch Ideen der hochkirchlich-anglikanischen, dem Arbeiterflügel der Liberalen nahestehenden *Christian Social Union*, aus der dann der zum Katholizismus konvertierte britische Publizist und Sozialreformer Gilbert Keith Chesterton hervorging, aufnahm.<sup>19</sup>

### *Social Gospel und der Fundamentalismus*

In Zeiten nationaler Identitätssuche – und die progressive Ära war just so eine Zeit – wurde dies nicht überall positiv aufgenommen. Während die südstaatlichen Evangelikalen aufgrund ihrer wesentlich anderen Lebenssituation an der aufkommenden Kontroverse keinen Anteil nahmen, sammelten sich einige intellektuell führende konservative Theologen im Norden, um mit der Reihe *The Fundamentals* (1910–1915) der historisch-kritischen Methode, der deutschen kulturprotestantischen Theologie und dem *Social Gospel* gleichzeitig den Kampf anzusagen. Sie waren

keineswegs generell antimodern. Die Fundamentalisten strebten eine genuin amerikanische Theologie, möglichst frei von europäischen, insonderheit deutschen Einflüssen an – immerhin befand man sich im Vorfeld des Ersten Weltkriegs –, eine dezidiert calvinistische Form der literalen Bi-belexegese mit einer steilen altkirchlich-hochchristologischen Dogmatik sowie eine reine Individualethik unter Verzicht auf biblisch begründete gesamtgesellschaftliche Reformanliegen. Ihre Vision verknüpfte die hochindustrielle Moderne mit viktorianisch-bürgerlicher Ethik, die sie für biblisch hielten.<sup>20</sup> Am ehesten hat die damals gegründete Heilsarmee diesen sozialetischen Zielen einer christlichen Karitas der evangelikalen Fundamentalisten entsprochen.<sup>21</sup> Als Hauptkampflinie wählten sie indes nicht den *Social Gospel*, sondern die darwinistische Evolutionslehre. Paradoxerweise akzeptierten sie gleichwohl ohne Zögern die sozialdarwinistischen und eugenischen Implikationen des Darwinismus, was sie mit einigen *Social Gospelers* weltanschaulich einte.<sup>22</sup> Mit dem Antidarwinismus trafen die Fundamentalisten den *Social Gospel* jedoch zumindest indirekt, denn dessen Vertreter verknüpften das perfektionistische Erbe des reformistischen Evangelikalismus des 19. Jahrhunderts mit klaren Bekenntnissen zur natürlichen und vor allem gesellschaftlichen Evolution. Der Darwinismus war Bestandteil derjenigen Moderne, die man mit dem Christentum versöhnen wollte. In den nördlichen Industriezentren der USA rangen also gleich drei religiös motivierte Soziallehren miteinander, die katholische, die liberal-kulturprotestantische und die evangelikal-fundamentalistische, wobei alle in unterschiedlichen Sozialmilieus beheimatet waren.

Damit waren aber noch nicht alle Frontlinien des *Social Gospel* abgesteckt, denn innerhalb der historisch-kritischen Exegese kam es gerade mit Blick auf die sozialetischen Konsequenzen der Offenbarung zu Differenzen. Auf der einen Seite standen die Verfechter einer konsequenten Escha-

tologie um Albert Schweitzer und Johannes Weiss, welche die Evangelien von Markus 13 apokalyptisch und Lukas 17,21 individualistisch im Sinne des lutherischen „das Reich Gottes ist inwendig in euch“ auslegten. Rauschenbusch und seine Gefolgsleute verwarfen sowohl die individualistisch-innerliche Auslegung des Reich Gottes-Gedankens wie einen apokalyptischen Jesus. Der Nazarener war für sie ein sozialer Aktivist, der das Kommen des Gottesreiches vorausgesagt hatte, in dem – im Anschluss an die prophetische Sozialkritik – soziale Gerechtigkeit hergestellt würde.

Aus perfektionistischer Sicht bedeutete dies, man musste jetzt, hier und heute das prophetische Wächteramt der Kirche im Glauben wahrnehmen und Gerechtigkeit tatsächlich applizieren.<sup>23</sup> Von Ferne erinnerte dies an die spätere katholische Theologie von der Kirche als mystischem Leib Christi, wie sie Pius XII. in der Enzyklika *Mystici Corporis* von 1943 propagierte, und an die anschließende Volk Gottes-Theologie der Zeit im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965), die beide ebenfalls sozialetisch fruchtbar gemacht wurden. Mit der Naturrechtsadaption der katholischen Soziallehre um 1910 war die emphatische Reich Gottes-Theologie der protestantischen Sozialreformer aber kaum direkt kompatibel; in praktischer Hinsicht aber sah dies anders aus.

### *Protestantische Sozialreformer*

Wie die katholische Ryan-Schule hatten viele der *Social Gospeler*, so etwa William Blight und Porter Bliss, mit den *Knights of Labor* sympathisiert; nun kämpften sie aktiv für das gewerkschaftliche Koalitionsrecht der Arbeiter, das durch den *Sherman Anti-Trust Act* von 1887 ernsthaft bedroht war. Überdies hatte man eifrig die Schriften Henry Georges rezipiert und ihn, wie Fr. McGlynn, in seinem

New Yorker Wahlkampf unterstützt.<sup>24</sup> Man strebte eine demokratisch-kooperative Gesellschaft an, in der Arbeiter ihren gerechten Anteil am wachsenden Wohlstand, soziale Sicherheit, bessere Ausbildung, Sicherheit am Arbeitsplatz u. a. m. erhalten sollten. Die Sozialordnung sollte umfassend christianisiert werden gemäß dem Motto „Was würde Jesus tun?“<sup>25</sup> ein beinahe schon integralistisch anmutendes Konzept, das auf Politiker wie Theodore Roosevelt und den Predigersohn Woodrow Wilson dennoch durchaus anziehend wirkte.<sup>26</sup>

An dieser Stelle kommt nun der Sozialismusbegriff ins Spiel. Wieder erwiesen sich dabei die Beziehungen zur deutschen Kultur als entscheidend, weniger weil der Sozialismus durch den Deutschen Karl Marx entwickelt worden war und von der deutschen Sozialdemokratie selbst in den USA nachgerade inbrünstig verbreitet wurde, sondern wegen der allgemeinen Konnotationen des Wortes Sozialismus in Deutschland.<sup>27</sup> Wie der gegen Ende des 19. Jahrhunderts weit verbreitete, weltanschaulich antimarxistisch ausgerichtete Kathedersozialismus zeigt, war das Sozialismuskonzept noch nicht auf marxistische Bewegungen eingeengt. Der semantische Spielraum von Sozialismus umfasste sämtliche Spielarten staatsinterventionistischer Sozial- und Wirtschaftspolitik und damit in einem weiteren Sinne jegliche Kritik am *laissez faire* des dogmatischen Manchesterliberalismus. In diesem weiten Sinne war auch die Idee des Christlichen Sozialismus zu verstehen, die in Teilen des *Social Gospel Movement* propagiert wurde. Wieder stand die Frage nach den Intentionen und Praktiken Jesu von Nazareth sowie deren Bedeutung für die Welt der Gegenwart im Vordergrund.<sup>28</sup> Rauschenbusch, Ward, Gladden und den anderen ging es entsprechend nicht um die Abschaffung von Privateigentum oder die Sozialisierung der Produktionsgüter. Wie die Anhänger der katholischen Soziallehre standen sie einer derartig radikalen Gesellschaftsveränderung ablehnend gegenüber. Aber

wie die Katholiken wollten auch sie fortan das Eigentum breiter streuen; die Monopole und Oligopole sollten zugunsten einer gerechteren Verteilung des Eigentums in Arbeitnehmerhand zerschlagen werden. Ihr Ziel war ein Kapitalismus mit humanem Antlitz auf der Basis struktureller Reformen.<sup>29</sup> Besonders deutlich wird dies am Beispiel von Richard T. Ely.<sup>30</sup>

### *Synthese von Solidarismus und Sozialdarwinismus*

Ely (1854–1943) war ein in Deutschland von diversen Kathedersozialisten ausgebildeter Ökonom, der die *American Economic Association* bewusst als Gegenstück zum deutschen *Verein für Socialpolitik* konzipierte und zugleich die amerikanische *Christian Social Union* nach britisch-anglikanischem Vorbild gründete. Als führender Nationalökonom der USA suchte er stets den Kontakt sowohl zu den Gewerkschaften wie zur Politik, insbesondere an der University of Wisconsin at Madison, die er regelrecht zu einem *Think Tank* für den progressivistischen LaFollette-Clan formte. Wie Rauschenbusch trat Ely aktiv für besseren Lohn, bessere Arbeitsbedingungen, mehr Sicherheit am Arbeitsplatz und mehr Eigentum in Arbeitnehmerhand ein, wobei er Staatsinterventionen als reguläres Instrument einer umfassenden, soziologisch und theologisch gleichermaßen reflektierten Gesellschaftspolitik ansah. Ziel war eine solidarisch-koperative, aber auf sozialdarwinistischem Wettbewerb aufgebaute, reformkapitalistische Gesellschaft, kein Staatssozialismus, wie ihn Kommunisten und Sozialdemokraten predigten. Im *Social Gospel* wurden die Heiligkeit des Privateigentums und dessen Sozialverpflichtung demnach eher liberal-biblich und sozialdarwinistisch, nicht aber katholisch-naturrechtlich begründet, wobei die praktischen Resultate sich im Endeffekt kaum unterschieden. In der Praxis kamen die sozialen Aktivitäten des YMCA oder vor allem der *sett-*

lement house-Bewegung den Vorstellungen der *Social Gospelers* entsprechend deutlich näher als der Parteisozialismus, dem sie gleichwohl vor der bolschewistischen Revolution 1917 nicht durchweg ablehnend gegenüberstanden. Einer Kooperation mit den Anhängern der katholischen Soziallehre auf lokaler Ebene stand dies freilich nicht im Wege.

Eine Besonderheit, die den *Social Gospel* theoretisch, teilweise aber auch in der sozialen Praxis von der naturrechtlich ausgelegten katholischen Soziallehre unterschied, war das explizite Bemühen, die biblische Reich Gottes-Theologie mit den modernen Natur- und Sozialwissenschaften zu verbinden. Die darwinistische Evolutionslehre, der mit eugenischen Elementen angereicherte Sozialdarwinismus Spenders und der postmillenniaristische Perfektionismus bildeten eine heterogene, mitunter inkohärente ideologische Grundlage für einen weithin bürgerlich-liberalen Fortschrittsoptimismus, der an Enthusiasmus grenzte. Diese weltanschauliche Gemengelage stand in klarem Gegensatz zur eher konservativen anthropologischen Haltung der katholischen Erbsünden- und Gnadenlehre, der – entgegen der protestantischen Tradition der Evangelikalen und Fundamentalisten – im *Social Gospel* nur ein sekundärer Rang zukam. Der Liberalismus in der spezifischen Form des Kulturprotestantismus stand in einer organischen Beziehung zur sozialdisziplinarischen Idee einer dezidiert bürgerlichen Leitkultur, was z. B. im Kontext der *settlement houses*, des YMCA oder anderer sozial tätiger Organisationen der *Social Gospelers* von Immigranten nicht selten als Bevormundung empfunden wurde. Dies galt insbesondere dann, wenn die Implantierung der bürgerlich-liberalen Leitkultur assimilatorisch und nicht nur integratorisch angelegt war und überdies mit einer stark internalisierten Selbstkontrolle und Selbstzucht verknüpft wurde. Demgegenüber waren die zumindest partiell institutionell externalisierten Mechanismen katholischer Sozialdisziplin, in denen den Kirchenstrukturen eine entlastende Funktion

zukommen konnte, der Lebenswirklichkeit und den soziokulturellen Traditionen von Migranten aus ländlich-vor-modernen Räumen oftmals angemessener.

Aus heutiger Sicht erscheint eine ganz andere Folge des kulturprotestantischen Liberalismus problematisch: der rassistisch-imperialistische, sozialdarwinistisch legitimierte Glaube an die Notwendigkeit einer nationalen Expansion der USA. Zwar teilten nicht sämtliche *Social Gospeler* diese Variante eines liberal-nationalistischen Imperialismus mit seiner heftigen Betonung einer imperial-aggressiven, militärischen Männlichkeit, aber wesensfremd war er der Bewegung keineswegs. Liberalismus, Nationalismus und Imperialismus zählten zu den Fundamentalfaktoren moderner Weltanschauung. Walter Rauschenbusch, Washington Gladden und andere standen dem außenpolitischen Chauvinismus eher skeptisch gegenüber; andere, darunter der kongregationalistische Prediger Josiah Strong, hingegen waren fest von der weltweit zivilisatorischen Mission der angelsächsischen Rasse, des Protestantismus und der führenden Rolle der USA überzeugt. In hymnischen Worten beschrieb er wiederholt die Notwendigkeit, Gottes Wille und seine Botschaft in alle Welt hinauszutragen. Gott habe die USA zum Hüter ihrer Brüder bestellt. Man müsse die Botschaft der Religion und des *Social Gospel* nicht allein nach innen verwirklichen, sondern aktiv nach außen propagieren.<sup>31</sup> Konsequenterweise befürworteten die *Social Gospeler* trotz ihres früheren Pazifismus und der anfänglichen Skepsis gegenüber der Rüstungspolitik Woodrow Wilsons, die sie paradoxerweise mit dem populistischen Fundamentalisten William Jennings Bryan teilten,<sup>32</sup> dann auch den Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg. Diese Haltung galt auch für Ryan und seine Gefolgschaft in der katholischen Kirche, deren irisches Kernmilieu gleichwohl der probritischen Haltung Wilsons wenig abzugewinnen vermochte.<sup>33</sup>

*Social Gospel und Gesamtprotestantismus*

Weitaus weniger militant, dafür aber theologisch brisant war das Eintreten der *Social Gospeler* für eine gesamtprotestantische Ökumene. Tatsächlich vereinigte die in sich durchweg heterogene, in vielerlei Flügel und rivalisierende Seilschaften gespaltene Bewegung Angehörige nahezu aller amerikanischen protestantischen Denominationen. Baptisten, Presbyterianer, Episkopale, Kongregationalisten, Unitarier und Methodisten arbeiteten hier zusammen, und es waren meist keine theologischen Differenzen, die zu Fraktionsbildungen führten, sondern Fragen praktischer Art oder der Rezeption sozialistischen Gedankenguts. Dieser Ökumenismus verschärfte gleichwohl die evangelikal-fundamentalistische Kritik am *Social Gospel*. Gleichzeitig schloss er den Katholizismus zumindest der Theorie nach aus, was praktische Kooperationen indes nicht verhinderte.

Im Jahre 1912 stellte Walter Rauschenbusch selbstbewusst fest, dem *Social Gospel* gehöre zweifellos die Zukunft innerhalb des amerikanischen Protestantismus.<sup>34</sup> Parallel dazu erlebte die progressistische Bewegung mit der neuerlichen Kandidatur Theodore Roosevelts und dem Wahlsieg Woodrow Wilsons weitere Höhepunkte ihrer Entwicklung. Politische und soziale Reformen verhießen allseits eine verbesserte gesamtgesellschaftliche Lage; der Ausgleich von naturwissenschaftlicher Moderne und liberalem Kulturprotestantismus schien nur noch eine Frage der Zeit. Ein Jahrzehnt später erlitten die fundamentalistischen Rivalen des *Social Gospel* im Scopes-Prozess von Dayton, Tennessee, im Jahr 1925 in den Augen der medialen Öffentlichkeit eine verheerende Niederlage, von der sie sich, wie säkulare und religiöse Liberale glaubten, niemals wieder erholen würden.<sup>35</sup> Doch sollten sie sich irren. Im Grunde war der *Social Gospel* 1925 bereits tot; das religiös liberale Lager suchte nach neuen Orientierungen. Auf lange Sicht sollten sich sogar Evangelikalismus und Fundamen-

talismus in den USA mit ihrem Bekenntnis zur persönlichen Beziehung zu Jesus Christus als Erlöser anstelle einer abstrakten sittlichen Weltordnung – und sei es das Reich Gottes im Verständnis des *Social Gospel* – als überlebensfähiger erweisen, was sich nicht zuletzt aus ihrer fast bedingungslosen Anhänglichkeit an die freie Marktwirtschaft ergab.<sup>36</sup>

Daneben entwickelte sich bereits in den 1930er Jahren mit der von Reinhold Niebuhr und anderen verfochtenen Neoorthodoxie eine inhaltlich anspruchsvollere Theologie, die für den liberalen Mainstream akzeptabler war als der flache und unbiblische Fortschrittsoptimismus des *Social Gospel*.<sup>37</sup> Auf der sozioökonomischen Ebene war es dann in den späten 1920er Jahren zeitweise eine ganz andere, theologisch noch flachere Richtung, welche dem sozialkritischen *Social Gospel*, den prokapitalistischen Evangelikalen und den primär theologisch ausgerichteten Neoorthodoxen um die Niebuhr-Brüder und Paul Tillich kurzfristig den Rang ablief. 1925 erschien Bruce Bartons unsäglicher Bestseller *The Man Nobody Knows*, der auf einer Transformation der imperial-militärischen Männlichkeitskonzepte der *Muscular Christianity* der 1890er Jahre beruhte,<sup>38</sup> nun aber Jesus von Nazareth als ganz und gar sportlichen, alerten Geschäftsmann und perfekten Personalmanager zeichnete, der bei Frauen gut ankam, einen Weltkonzern, nämlich die Kirche, gründete und auf den Partys von Jerusalem als Meister des Small Talk zu glänzen wusste.<sup>39</sup> Glücklicherweise versank diese in Zeiten des Booms geschätzte Karikatur des Christentums alsbald im Orkus des Vergessens. Danach lebte der soziale Protestantismus weithin von der Anpassung an den Zeitgeist des New Deal. Erst in der postfordistisch-postkeynesianischen Ökonomie der Jahrzehnte seit 1975 haben es die Evangelikalen mit ihrer Mischung aus Marktradikalismus und klassischer *charity* dann verstanden, sich sozialpolitisch durchzusetzen, während die kulturprotestantischen Strömungen des Main-

stream sich als wenig zugkräftig erwiesen. In den vergangenen 30 Jahren verloren sie dann folgerichtig zwischen 20 und 30 % ihrer Mitglieder.<sup>40</sup>

### *Der Zerfall des Social Gospel*

Gleichwohl setzte der Zerfall des *Social Gospel* bereits bedeutend früher ein. Mit dem Ersten Weltkrieg und der – nach dem Bürgerkrieg, der bereits den Optimismus der Postmillenniaristen zerstört hatte – zweiten massiven Erfahrung industriellen Massentötens ausgerechnet durch die vorgeblich führenden zivilisierten Nationen der Welt erlitt der enthusiastische Fortschrittsoptimismus der *Social Gospelers* einen herben Rückschlag. Hinzu kam eine beschleunigte, auf den wiedererstarkten *laissez faire*-Gedanken aufbauende Prosperitätsphase in den 1920er Jahren. Als dann die Große Depression einsetzte, standen andere sozioökonomische Konzepte zur Verfügung. Der sentimentale Moralismus des *Social Gospel*, seine Mischung aus liberalem Nationalismus, ökonomischem Ordnungsdenken, viktorianischer Bürgerlichkeit, Zivilisierungsmission und individualmoralisch-karitativem Appell galt nicht mehr als Avantgarde der Moderne, sondern verglichen mit der neuen technokratischen Soziologie und Nationalökonomie als vorgestrig. Überdies fehlte im Unterschied zur katholischen Soziallehre eine ausgeprägte institutionelle Verankerung in protestantischen Seminaren und Universitäten. Die Moderne war über die Reformvorschläge des *Social Gospel* hinweggegangen. Darüber hinaus mangelte es dem Kulturprotestantismus an theologischer Tiefe und intellektueller Lebendigkeit. Der permanente Rekurs auf die eigene Modernität führte zu Autoimmunisierungen, die es nicht mehr erlaubten wahrzunehmen, wie wenig die Moderne von 1935 noch derjenigen von 1912 glich. Und eine abstrakte Reich Gottes-Theologie, die bestenfalls eine sittliche

Ordnung anstelle der persönlichen Beziehung zu einem aktiv eingreifenden Gott zu suggerieren verstand, vermochte das religiöse Bedürfnis nach individueller Sinnggebung in einer pluralistischen Gesellschaft nur mehr bedingt zu befriedigen. Antworten auf individuelle und existentielle Fragen konnten auf diese Weise nicht gegeben werden. Hier waren die Evangelikalen und Katholiken auf Dauer deutlich erfolgreicher. Beide bekannten sich zu einer persönlichen Gottesbeziehung, die Evangelikalen in einem individualistischen Rahmen, die Katholiken eher sakramental-rituell und naturrechtlich eingebunden.

Für Letztere gilt obendrein, dass ein katholisches Modernitätsdefizit in der sozialen Frage gegenüber dem *Social Gospel* nicht zu erkennen ist. Mochten der katholische Episkopat und die ultramontane Theologie sich auf der theoretischen Ebene mit den Pluralisierungstendenzen der Moderne, mit Religionsfreiheit, Meinungsvielfalt und Fraktionsbildung unter Katholiken sichtlich schwer tun, in der soziokulturellen, ökonomischen und politischen Praxis erwiesen sie sich, vom milden Druck Ryans und anderer Sozialreformer angetrieben, als erstaunlich pragmatisch und handlungsfähig. Die soziale Reformpraxis der Katholiken unterschied sich nur in Nuancen von derjenigen der liberalen Protestanten beziehungsweise jener säkularer Progressivisten. Trotzdem ist dem libertären Historiker Thomas E. Woods zuzustimmen, wenn er darauf aufmerksam macht, wie sehr die katholischen Antworten auf die Krisen der Moderne von einer tiefsitzenden Aversion gegen deren Pathologien und Inhumanitäten charakterisiert waren. Lange vor Theodor W. Adorno und Max Horkheimer waren sich Katholiken über die dunklen Seiten der Dialektik von liberaler Moderne und Aufklärung im Klaren. Inhaltlich stellte die katholische Soziallehre eine von anthropologischer Skepsis und konservativem Pragmatismus getragene Alternative zu den Ausbeutungspraktiken eines ungezügelten und entmenschlichten liberal-kapitalistischen ökonomischen Sys-

tems dar, keine fortschrittsoptimistische prinzipielle Bestätigung der liberalen Moderne unter christlichen Auspizien, wie die Progressivisten und *Social Gospeler* sie boten.<sup>41</sup> Dennoch: Die faktischen Probleme diktierten die konkreten Antworten, nicht vorrangig die zugrunde liegende Weltanschauung. Die Katholiken verstanden es freilich, Tradition und Anpassung flexibel miteinander zu vereinbaren. Bis in die 1970er Jahre funktionierte dieses Modell, um dann ebenfalls in die Krise zu geraten.<sup>42</sup> Dennoch blieben, wie aktuelle Umfragen belegen, die staatsinterventionistisch-karitativen Ideale der katholischen Soziallehre innerhalb des amerikanischen Katholizismus wesentlich präsenter als der *Social Gospel* im Protestantismus. Dort sind es heute primär schwarze Protestanten, welche diese Tradition aufrechterhalten, während ausgerechnet Angehörige des liberalen Mainstream gegenwärtig zu den schärfsten Kritikern jeder Form wohlfahrtsstaatlicher Initiative zählen.<sup>43</sup> Angesichts dieser disparaten Situation, gerade in Anbetracht regelmäßiger Krisen des kapitalistischen Systems, sollte man die Stärken der traditionellen katholischen Sozialanalyse – die organische Verbindung von Tradition und Pragmatik, von Natur und Übernatur, von Autorität und Vielfalt der Vernunft, von Staatsintervention und subsidiär-karitativer Solidarität, von einer anthropologisch begründeten Kapitalismuskritik und einer gleichfalls anthropologisch grundgelegten prinzipiellen Akzeptanz einer auf Privateigentum aufgebauten, reformistischen sozioökonomischen Ordnung – nicht ohne Not zu einem gar zu gut gehüteten Geheimnis („our best kept secret“, wie DeBerri es nannte) verkommen lassen.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. vom Verfasser *Sozialer Katholizismus in den USA* in diesem Band.

<sup>2</sup> Dezidiert z. B. Maureen A. Flanagan: *America Reformed: Progressives and Progressivisms, 1890s to 1920s*, New York 2007.

<sup>3</sup> Vgl. James T. Kloppenberg: *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870–1920*, New York 1988; Ders.: *The Virtues of Liberalism*, New York 2000.

<sup>4</sup> Vgl. die kritisch-distanzierte Interpretation von Gabriel Kolko: *The Triumph of Conservatism: A Reinterpretation of American History (1900–1916)*, New York 1963.

<sup>5</sup> Vgl. Ross Evans Paul: *Liberty, Equality, and Justice: Civil Rights, Women's Rights, and the Regulation of Business (1865–1932)*, Durham 1997; H. W. Brands: *American Colossus: The Triumph of Capitalism (1865–1900)*, New York 2010.

<sup>6</sup> Vgl. Alan Hunt: *Governing Morals: A Social History of Moral Regulation*, Cambridge 1999.

<sup>7</sup> Vgl. Cathy Eberhart: *Jane Addams (1860–1935): Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Reformpolitik*, Bremen 2009.

<sup>8</sup> Besonders notorisch war die 1906 gegründete Playground Association of America; vgl. Sarah Jo Peterson: „Voting for Play: The Democratic Potential of Progressive Era Playgrounds“, in: *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era* 3 (2004), S. 145–175.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Noah Pickus: *True Faith and Allegiance: Immigration and American Civic Nationalism*, Princeton 2005, S. 64–106; Milton M. Gordon: *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York 1964. Zum allgemeinen Zusammenhang vgl. Roger Daniels: *Coming to America: A History of Immigration and Ethnicity in American Life*, New York 2002.

<sup>10</sup> Vgl. *The Reader's Companion to American History* (1991), s. v. „Social Gospel“.

<sup>11</sup> Vgl. Susan Curtis: *A Consuming Faith: The Social Gospel and Modern American Culture*, Columbia 2001.

<sup>12</sup> Vgl. *The Oxford Companion to United States History* (2001), s. v. „Social Gospel“.

<sup>13</sup> Vgl. Gary Dorrien: *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, Chichester 2009, S. 146.

<sup>14</sup> Zum Folgenden vgl. Michael Hochgeschwender: *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlerturn und Fundamentalismus*, Frankfurt/Main 2007, S. 77–116.

<sup>15</sup> Vgl. Stewart Davenport: *Friends of the Unrighteous Money: Northern Christians and Market Capitalism (1815–1860)*, Chicago 2008.

<sup>16</sup> Vgl. Ronald C. White, Jr.: *Liberty and Justice for All: Racial Reform and the Social Gospel (1877–1925)*, Louisville 1990; Ronald

C. White, Jr./C. Howard Hopkins: *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*, Philadelphia 1976, S. 103–112.

<sup>17</sup> Allerdings fanden sich im Social Gospel umgekehrt stark sozialdarwinistisch geprägte Rassisten, darunter der Prediger Josiah Strong; vgl. Dorrien: *Social Ethics* (wie Anm. 13), S.73–79.

<sup>18</sup> Vgl. Paul Lewis: „Walter Rauschenbusch (1861–1918): Pioneer of Baptist Social Ethics“, in: Larry McSwain/William Loyd Allen (Hrsg.): *Twentieth-Century Shapers of Baptist Social Ethics*, Macon 2008, S. 3–22.

<sup>19</sup> Zur anglikanischen Sozialbewegung vgl. Ian Ker: *Gilbert Keith Chesterton*, Oxford 2011, S. 47–91.

<sup>20</sup> Vgl. Hochgeschwender: *Amerikanische Religion* (wie Anm. 14), S. 117–165.

<sup>21</sup> Vgl. Thomas J. Schlereth: *Victorian America: Transformation of Everyday Life*, New York 1992, S. 268.

<sup>22</sup> Vgl. Christine Rosen: *Preaching Eugenics: Religious Leaders and the American Eugenics Movement*, New York 2004.

<sup>23</sup> Vgl. Dorrien: *Social Ethics* (wie Anm. 13), S. 95–97.

<sup>24</sup> Vgl. Lewis: *Rauschenbusch* (wie Anm. 18), S. 5f.; David N. Duke: *In the Trenches with Jesus and Marx: Harry F. Ward and the Struggle for Social Justice*, Tuscaloosa 2003, S. 52f.

<sup>25</sup> Vgl. Schlereth, *Victorian America* (wie Anm. 21), S. 267f.; Dorrien: *Social Ethics* (wie Anm. 13), S. 83–91.

<sup>26</sup> Vgl. *The Oxford Companion to United States History* (2001), s. v. „Social Gospel“.

<sup>27</sup> Vgl. mit Blick auf parallele katholische Verwendungen des Sozialismuskonzepts im Solidarismus Andrea Rehling: *Konfliktstrategie und Konsenssuche in der Krise: Von der Zentralarbeitsgemeinschaft zur Konzertierten Aktion*, Baden-Baden 2011, S. 102–106. Interessanterweise fehlt es in den USA an der von Rehling und anderen für Europa beschriebenen Tradition des korporativen christlichen Ständestaates, wie er in der Enzyklika *Quadragesimo anno* Papst Pius' XI. 1931 intendiert ist.

<sup>28</sup> Vgl. Dorrien: *Social Ethics* (wie Anm. 13), S. 88 f.

<sup>29</sup> Vgl. Dorrien: *Social Ethics* (wie Anm. 13), S. 100–104.

<sup>30</sup> Vgl. John Everett Rutherford: *Religion in Economics: A Study in John Bates Clark*, Richard T. Ely, Simon N. Patten, Philadelphia 1982.

<sup>31</sup> Vgl. Josiah Strong: *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*, New York 1885.

<sup>32</sup> Vgl. Michael Kazin: *A Godly Hero: The Life of William Jennings Bryan*, New York 2006, S. 242–255.

<sup>33</sup> Vgl. Dorrien: *Social Ethics* (wie Anm. 13), S. 79–109.

<sup>34</sup> Vgl. Curtis: *A Consuming Faith* (wie Anm. 11), S. 1.

<sup>35</sup> Vgl. Jeffrey P. Moran: *The Scopes Trial: A Brief History with Documents*, Boston 2002; Paul K. Conkin: *When All the Gods Trembled: Darwinism, Scopes, and American Intellectuals*, Lanham 1998.

<sup>36</sup> Vgl. die exzellente Untersuchung von Bethany Moreton: *To Serve God and Wal-Mart: The Making of Free Christian Enterprise*, Cambridge 2009.

<sup>37</sup> Vgl. Andrew S. Finstuen: *Original Sin and Everyday Protestants: The Theology of Reinhold Niebuhr, Billy Graham, and Paul Tillich in an Age of Anxiety*, Chapel Hill 2009.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu Kristin L. Hoganson: *Fighting for American Manhood: How Gender Politics Provoked the Spanish-American and Philippine-American Wars*, New Haven 1998.

<sup>39</sup> Vgl. Richard M. Fried: *The Man Everybody Knew: Bruce Barton and the Making of Modern America*, Chicago 2005.

<sup>40</sup> Vgl. Hochgeschwender: *Amerikanische Religion* (wie Anm. 14), S. 166–214.

<sup>41</sup> Vgl. Thomas E. Woods, Jr.: *The Church Confronts Modernity: Catholic Intellectuals and the Progressive Era*, New York 2004, S. 119–142.

<sup>42</sup> Zur Diskussion vgl. Thomas J. Massaro, SJ: *United States Welfare Policy: A Catholic Response*, Washington 2007; Craig Prentiss: *Debating God's Economy: Social Justice in America on the Eve of Vatican II*, University Park 2008.

<sup>43</sup> Vgl. dazu die empirisch breit grundierte Studie von Robert D. Putnam/David E. Campbell: *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, New York 2010, S. 369–418.