

---

# War Martin Luther King ein Linksevangelikaler?

## Eine historisch-theologische Untersuchung

Michael Hochgeschwender

---

Die im Titel dieses Essays aufgeworfene Frage birgt eine Fülle an definitivischen und methodischen Problemen in sich. Schon die Begriffe evangelikal und noch mehr linksevangelikal sind alles andere als eindeutig, sondern reflektieren eine Vielfalt höchst unterschiedlicher Theologien und Praktiken von Frömmigkeit. So ist etwa keineswegs klar, ob zum Beispiel die pfingstchristlichen Freikirchen dem Konzept des Evangelikalismus zuzuordnen sind. Viele Theologen und Religionshistoriker sprechen zwar ziemlich unbefangen von pentekostalen Evangelikalern, aber selbstverständlich ist diese Kategorisierung keineswegs.<sup>1</sup> Auch macht es einen erheblichen Unterschied, ob man evangelikal als Selbstbezeichnung aus den Quellen erhebt oder als analytisches religionswissenschaftliches oder theologisches Konzept verwendet.<sup>2</sup> Es ist gleichfalls von Belang, ob man von weißen Mittelklasseevangelikalen spricht oder von Angehörigen der historischen *black church*, jener christlichen Religionsgemeinschaften also, die oft von Schwarzen in den USA gegründet, zumindest aber mehrheitlich von ihnen frequentiert werden. Denn während weiße Evangelikale bevorzugt in den theologischen Kategorien einer endzeitlich-katastrophischen Apokalypse denken, bezog sich der schwarze Evangelikalismus primär auf die Theologie des Exodus, also des befreienden Auszugs des auserwählten Volkes aus Ägypten und seinen Weg in das gelobte Land Israel. Beiden Varianten war ein futurischer Aspekt gemeinsam, aber die schwarze Theologie brachte konkrete politische Inhalte sehr viel spezifischer zum Ausdruck als das Denken weißer Evangelikaler, das im 19. Jahrhundert gesellschaftspolitisch progressiv, im späten 20. Jahrhundert aber dezidiert konservativ ausgerichtet sein konnte. Nun könnte es allerdings sein, dass dieser Gegensatz nur ein scheinbarer ist, nachdem der Exeget Klaus Berger in seinem jüngsten Kommentar zur Offenbarung des Johannes höchst eindringlich auf die sachliche Nähe von Endzeit und finaler Befreiung aufmerksam gemacht hat.<sup>3</sup> Nicholas T. Wright, ein anglikanischer Exeget, ist – von anderen, erzähltheoretischen Prämissen ausgehend – zu vergleichbaren Ergebnissen gekommen.<sup>4</sup> Diese inhaltliche Nähe im biblischen Befund spiegelt sich in-

<sup>1</sup> Vgl. etwa Steven P. Miller, *The Age of Evangelicalism: America's Born-Again Years* (New York: Oxford University Press, 2014).

<sup>2</sup> Vgl. dazu jetzt grundlegend Frederick Elwert/Martin Rademacher/Jens Schlamelcher, „Einleitung“, in: *dies.* (Hg.), *Handbuch Evangelikalismus*, Bielefeld 2017, 11–20, v. a. 14–15.

<sup>3</sup> Klaus Berger, *Die Apokalypse des Johannes*, Bd. 1: Apk 1–10, Freiburg i. Br. 2017, 51–55.

<sup>4</sup> Nicholas T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, New York 2013, 619–1268.

des in der religiösen und politischen Praxis der beiden ethnisch gefärbten Varianten von Evangelikalismus nicht notwendig wider, weswegen es Sinn macht, an dieser grundlegenden Unterscheidung auf der soziokulturellen Ebene weiterhin zumindest heuristisch festzuhalten.

Immerhin dürfte anhand dieses Beispiels deutlich geworden sein, wie wenig die populärkulturell durch die Romanserie und den Film *Left Behind* von Tim LaHaye beförderte Vorstellung, Evangelikalismus sei in erster Linie apokalyptisch gefärbt, auf das Phänomen als solches zutrifft, obwohl apokalyptisch-eschatologische Motivationen gerade für das gesellschaftspolitische Handeln von Evangelikalen aller Couleur ausschlaggebend waren. Über die Frage nach dem Stellenwert der Apokalypse hinaus hat sich in der Forschung eine auf David B. Bebbington zurückgehende vierteilige Definition durchgesetzt, die theologische und frömmigkeitspraktische Elemente kombiniert.<sup>5</sup> Demnach kann man dann von Evangelikalismus sprechen, wenn am Beginn der Glaubensüberzeugung ein persönliches Umkehrerlebnis steht, das etwa im Sinne einer puritanischen *conversion narrative* als Erzählung oder als individuelles *revival* eines *reborn christian* performativ dargestellt werden kann. Dieses Grunderlebnis markiert zudem überindividuell die Grundstruktur des Evangelikalismus als Erweckungschristentum beziehungsweise als Ausdruck von Erweckungsbewegungen mitsamt der daraus resultierenden wiederkehrenden Wellenbewegung zwischen Phasen des charismatischen Enthusiasmus und der bürokratischen Institutionalisierung in mehr oder minder etablierten Kirchengemeinden. Letztere sind besonders in den USA dann oft lokal ausgerichtet, als singuläre Freikirchen oder bestenfalls Bestandteile locker gefügter Gemeindeverbände, wie etwa die *Southern Baptist Convention* oder die pentekostalen *Assemblies of God*. Dabei ergänzen sich Lokalismus und persönliches Charisma des jeweiligen führenden Geistlichen. Mit dieser personalen Grundlage verbinden sich theologisch zum einen die Zentralität des Wortes Gottes (und wenn man den Pentekostalismus mit hinzuzieht: der individuellen Beziehung zum Heiligen Geist als Ort der Begegnung mit dem persönlichen Erlöser Jesus Christus) und zum anderen der zentrale Stellenwert des Kreuzes als Ort und Instrument der Erlösung, also eine dezidierte *theologia crucis* auf der Basis des Formalprinzips des Protestantismus, des *sola scriptura* (was wiederum Teile des Pfingstchristentums, allen voran den *prosperity gospel* mit seiner strikten Ablehnung der *theologia crucis*, ausschließen würde, einen eher orthodoxen pentekostalen Prediger wie Jimmy Swaggart aber einbezüge<sup>6</sup>). Aus der enthusiastischen Erweckungsfrömmigkeit resultiert schließlich das vierte, eher praxeologisch ausgerichtete definitorische Kriterium, nämlich ein vorrangig religiöser und soziokultureller, hochgradig missionarischer Aktivismus, der sich aber durchaus auch ökonomisch und politisch

<sup>5</sup> David B. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, London 1989.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Kate Bowler, *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*, New York 2013.

auswirken kann.<sup>7</sup> Dieser Aktivismus kann wahlweise, nun wieder vor dem Hintergrund apokalyptischer Naherwartungen, postmillenaristisch oder prämillenaristisch ausgerichtet sein.<sup>8</sup> Demnach tendiert der Prämillenarismus theologisch dazu, die endzeitliche Wiederkunft Christi ausschließlich von der Gnade Gottes abhängig zu machen und das Tausendjährige Reich aus der Offenbarung in direkten Bezug zur vorangegangenen Rückkehr Christi zu setzen, was sich gesellschaftspolitisch eher durch einen Zug zum Konservativen oder gar zum Quietismus niederschlägt. Im Zentrum des Prämillenarismus steht oft die Frage nach dem Umgang mit der Zeit der Trübsal vor der Errichtung des Gottesreiches. Umgekehrt favorisiert der Postmillenarismus eine gesellschaftspolitisch aktivistische, mitunter explizit reformistische Haltung, da er die Parusie vom aktiven Einsatz der Heiligen Gottes auf Erden abhängig macht. Im Postmillenarismus, der zudem eng mit arminianisch-heilsuniversalistischen, mithin ausdrücklich gegen die orthodox calvinistische Idee der doppelten Prädestination zu Heil und Unheil gerichteten Vorstellungen, und perfektionistischen Ideen, also mit einer optimistisch-aktivistischen Anthropologie gekoppelt ist, existieren überdies zwei unterschiedliche Formen des Umgangs mit dem sozialen Aktivismus: Die eine, die im 19. Jahrhundert zwischen 1820 und 1860 dominant war, strebt nach sozialer, säkularer Reform im Rahmen des sich formierenden kapitalistischen Wirtschaftssystems sowie des liberalen Nationalstaats und drückte sich beispielsweise in der Mitarbeit in der abolitionistischen Bewegung gegen die Sklaverei, in der Temperenz- oder Abstinenzbewegung gegen Alkoholmissbrauch, in der Justizreformbewegung, dem Kampf gegen die Todesstrafe, der Schulreformbewegung und sogar der frühen Frauenbewegung aus. Da der anthropologische Optimismus dieser Perfektionisten in den Blutbädern des Amerikanischen Bürgerkriegs stark an Überzeugungskraft ein büßte, verband er sich im ausgehenden 19. Jahrhundert mit dem aus Deutschland in die USA herüberschwappenden liberalen Kulturprotestantismus im *social gospel*, einer sozialreformatorischen Theologie, die sich intensiv mit den Problemen von Hochindustrialisierung und Massenmigration auseinandersetzte, sich allerdings infolge der Rezeption der historisch-kritischen Methode nicht mehr mit dem Biblizismus der Vorväter zu identifizieren vermochte. Walter Rauschenbusch war der führende Vertreter dieses liberalen, teilweise vom Marxismus beeinflussten *social gospel* zwischen 1890 und 1920. Der andere Zweig des Postmillenarismus wandte sich hingegen von der traditionellen Allianz mit der liberal-aufgeklärten Gesellschaftsreform im Stile des frühen 19. Jahrhunderts ab und übernahm von dem niederländischen Theologen und Politiker Abraham Kuypers die Idee des theonomen Staates, das heißt,

<sup>7</sup> Vgl. dazu Michael Hochgeschwender, Evangelikalismus: Begriffsbestimmung und phänomenale Abgrenzung, in: Elwert u. a. (Hg.), Handbuch Evangelikalismus, 21–46, v. a. 27–30. Vgl. ferner ders., Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 2007.

<sup>8</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. Hochgeschwender, *Amerikanische Religion*, 77–116.

auf die USA übertragen, die Vereinigten Staaten werden als christliche Nation unter Gottes Herrschaft definiert. Dieser Zweig ist heute als *Dominion Theology* bekannt und steht eher dem Fundamentalismus als dem klassischen Postmillenarismus nahe.<sup>9</sup> Sein Hauptproblem besteht in der Negation der Trennung von Staat und Kirche gemäß den Vorgaben des ersten Verfassungszusatzes der US-Verfassung. Geblieben sind gleichwohl der politisch aktivistische Ansatz und eine generell optimistische Anthropologie, die mit einer gewissen Relativierung des traditionell protestantischen Primats der Gnade Gottes vor allem menschlichen Handeln einhergeht. Vor diesem Hintergrund dürfte im Ansatz klar geworden sein, was Linksevangelikalismus meint. Es ist ein sozialreformistischer, aus dem Postmillenarismus entstammender Evangelikalismus, der neben die individuelle Erlösung durch Jesus Christus das Ziel der sozialen Gerechtigkeit für alle, insbesondere für die marginalisierten Mitglieder der Gesellschaft, stellt.<sup>10</sup> Man könnte auch von einem Gemeinwohlevangelikalismus sprechen, der etwa in Fragen der Abtreibungspolitik sozial konservativ, ansonsten aber liberal-progressiv auftritt. Dieses Plädoyer für soziale Gerechtigkeit und das *bonum commune* hat, aus ökumenischer Perspektive, deutliche Anklänge an die katholische Soziallehre, so wie sie von Leo XIII. bis zu Franziskus I. vom päpstlichen Lehramt formuliert wird, ohne dass dies von den Protagonisten des Linksevangelikalismus oder des progressiven Evangelikalismus, wie er ebenfalls genannt wird, immer explizit gemacht wird.<sup>11</sup>

Nimmt man die bisherigen Erwägungen als Grundlage, zeigt es sich sofort, wie schwer es ist, Martin Luther King in die skizzierten Kategorien einzuordnen, fehlt doch ein zentrales Definitionsmerkmal: Wie immer man es drehen und wenden mag, bei King fehlt jegliches Konversionserlebnis. Er war kein *reborn christian*, sondern ganz im Gegenteil Spross einer etablierten Familie von Geistlichen aus der *black church*. Bereits sein Vater

<sup>9</sup> Bruce Barron, *Heaven on Earth? The Social and Political Agendas of Dominion Theology*, Grand Rapids 1992.

<sup>10</sup> Vgl. dazu v. a. Marcia Pally, *The New Evangelicals: Expanding the Vision of the Common Good*, Grand Rapids 2011 und Brantley W. Gasaway, *Progressive Evangelicals and the Pursuit of Social Justice*, Chapel Hill 2014.

<sup>11</sup> Man bedenke, dass beide Zentralkonzepte aus der aristotelisch-thomistischen Naturrechtslehre stammen, in der das *bonum commune* das nicht hintergehbare Ziel sozialen Handelns darstellt, und das Konzept der sozialen Gerechtigkeit in den 1840er Jahren von P. Luigi Taparelli d'Azeglio SJ entwickelt worden ist. Vor diesem Hintergrund erstaunt es, wie intensiv marktliberale, sich gegenwärtig konservativ nennende Katholiken dem päpstlichen Lehramt seit dem 19. Jahrhundert das Recht bestreiten, zu Fragen des Gemeinwohls und der sozialen Gerechtigkeit Stellung zu nehmen. Der wohlfeile und vor dem Hintergrund der Botschaft des Evangeliums komplett unangemessene Vorwurf, hier würden Religion und Politik vermischt, wird ebenso von Rechtsevangelikalen gegen den progressiven Evangelikalismus erhoben. Sonderbarerweise taucht er stets dann auf, wenn Themen angesprochen werden, die sich nicht in den engen Rahmen individualmoralischer Vorgaben pressen lassen. Zur Naturrechtslehre immer noch einschlägig: Johannes Messner, *Das Naturrecht: Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1950.

hatte die *Ebenezer Baptist Church* in Atlanta als Pastor geleitet, die gesamte Familie stand treu und vorbehaltlos zum baptistischen Glauben.<sup>12</sup> Größere Krisen oder Umkehrerlebnisse sind bei King nicht auszumachen. Er hat mehrfach betont, wie im Grunde ruhig und bruchlos er in den Glauben seiner Väter hineinwuchs. Definitiv wäre er mithin kein Evangelikaler und jede weitere Diskussion würde sich erübrigen. Doch ganz so einfach kann man es sich nicht machen, was gleichwohl zu einem methodischen Problem führt. Evangelikalismus ist, das sollte deutlich geworden sein, nur teilweise Theologie, Orthodoxie. In erster Linie ist er soziale Praxis, also Orthopraxis.<sup>13</sup> Das aber bedeutet, man muss zumindest die Gemeindepraxis, in welcher King aufwuchs, wie er sie als Kind und Jugendlicher erlebte und später als Prediger prägte, in die Überlegungen miteinbeziehen. Nun zählt der Baptismus zweifellos zu den Erweckungsdominationen, der schwarze Baptismus ebenso wie der weiße. Die gesamte Frömmigkeits- und Glaubenspraxis gerade des schwarzen Baptismus trägt selbst in Phasen bürokratischer Institutionalisierung das Gepräge und die innerliche Signatur des erweckten Christentums. Freilich wissen wir über die Gemeindepraxis Kings deutlich weniger als über sein theologisches und politisches Denken. Dennoch kommt man nicht umhin, ihn auf der Ebene der Orthopraxis im Bereich des Evangelikalismus zu verorten, was jedoch über seine theologische Zuordnung erst einmal nichts aussagt.

Die intellektuelle und theologische Entwicklung Kings ist gründlich erforscht und kann anhand der Quellen gerade für die formative Phase zwischen 1948 und 1963, das heißt für die Zeit seines Studiums, seiner Promotion und seiner frühen Tätigkeit als Pfarrer und in der Bürgerrechtsbewegung detailliert nachgezeichnet werden.<sup>14</sup> Wenn wir uns nun also von der Ebene der Gemeindeorthopraxis auf diejenige der theoretischen, gleichwohl praxisrelevanten Theologie und Philosophie Kings bewegen, befinden wir uns demnach methodisch auf deutlich sichererem Grund. Von Haus aus, schon in früher Jugend war King von zwei zentralen Ideenbündeln geistig wie geistlich geprägt. Eines, der soziale Aktivismus des *social gospel*, war das Resultat der objektiven sozioökonomischen und kulturellen Bedingungen, unter denen er als Sohn eines schwarzen baptistischen Pastors im rassistisch segre-

<sup>12</sup> Zur Biografie Martin Luther Kings vgl. *Godfrey Hodgson*, *Martin Luther King*, London 2010.

<sup>13</sup> Vgl. dazu *Sara Diamond*, *Not By Politics Alone: The Enduring Influence of the Christian Right*, New York 1998.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. *Clayborn Carson* (Hg.), *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, vol. VI: *Advocate of the Social Gospel, September 1948 – March 1963*, Berkeley 2007, mit einer recht ergiebigen Einleitung (1–44) sowie grundlegend *Rufus Burrow*, *Martin Luther King, Jr. and the Theology of Resistance*, Jefferson 2001; *Michael Haspel*, *Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation: Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA*, Tübingen 1997; *Richard Wayne Wills, Sr.*, *Martin Luther King, Jr. and the Image of God*, New York 2009 und *Lewis V. Baldwin*, *There is a Balm in Gilead: The Cultural Roots of Martin Luther King, Jr.*, Minneapolis 1991.

gierten Süden der USA aufwuchs. Als King 1929 in Atlanta im Bundesstaat Georgia, einem der zentralen Staaten des tiefen Südens und der ehemaligen Konföderation, mithin im Herz der früheren Sklavenhalter- und Plantagen-gesellschaft, geboren wurde, hatte der sogenannte solide Süden den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht. Georgia, South Carolina, Alabama, Mississippi und Louisiana bildeten das Herzstück einer Region, die faktisch von einer Partei, den Demokraten, auch als *lily whites* oder Bourbonen – denn sie hatten sich vergessen und aus der Niederlage der Konföderation nichts dazu gelernt, wie man damals in Anspielung auf die französischen Bourbonen der nachnapoleonischen Restaurationsära zu sagen pflegte – bekannt, beherrscht wurde.<sup>15</sup> Die Rassentrennung, die *segregation*, war durch das Urteil des *United States Supreme Court* von 1896 *Plessy v. Ferguson* höchst-richterlich abgesegnet und durch lokale *Jim Crow Laws* in geltendes Recht überführt worden. Nicht allein waren rassische Mischehen streng verboten, sondern sämtliche Bereiche des öffentlichen Lebens, von Restaurants über Schulen, Schwimmbäder, Toiletten, Wasserspender, Stränden bis hin zu Kirchen unterlagen der Rassentrennung. Schwarze, insbesondere schwarze Männer, waren einem strikten Verhaltenscode unterworfen, der etwa ein erkennbar devotes Verhalten gegenüber weißen Frauen verlangte. Selbst alte Schwarze wurden mit *boy* angesprochen, bestenfalls als *uncle* tituliert. Zuwiderhandlungen konnten tödlich enden. Zwar war die Phase des rituellen Lynching, die zwischen 1890 und 1920 über 3.000 schwarzen Männern unter zum Teil unsagbar grausamen Bedingungen das Leben gekostet hatte, vorüber, die Gewaltkultur des Südens blieb jedoch intakt.<sup>16</sup> Allerdings konnte man als aufmerksamer Beobachter unter der Oberfläche des soliden Südens in den 1920er und 1930er Jahren erste Risse wahrnehmen. Innerhalb der weißen Gesellschaft war es zu Spannungen zwischen den Verfechtern der hart rassistischen *herrenvolk democracy* einerseits und den Anhängern der auf das späte 19. Jahrhundert zurückgehenden Ideologie eines industrialisierten, handeltreibenden, urbaneren *New South* andererseits gekommen, die sich im Lynching des jüdischen Unternehmers Leo Frank 1915 Bahn gebrochen hatten. Gerade in den städtischen Zentren des Südens, zu denen Atlanta zählte, waren die führenden Weißen zwar ebenfalls weiterhin rassistisch eingestellt, aber dennoch fand eine kleine, reformorientierte schwarze Mittelklasse, zu denen die schwarzen evangelikalen Prediger maßgeblich zählten, mehr sozialen Handlungsspielraum als je zuvor seit dem Ende der radikalrepublikanisch dominierten Rekonstruktionsphase 1877. Überdies wurde diese schwarze Mittelklasse nunmehr zunehmend von progressiven Kreisen aus dem Norden unterstützt. Dort hatte sich 1909 mit der *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) eine von schwarzen und weißen Aktivisten aus der Mittelklasse gebildete, schlagkräftige Organisa-

<sup>15</sup> Vgl. *Grace Elisabeth Hale*, *Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890–1940*, New York 1998.

<sup>16</sup> *Manfred Berg*, *Lynchjustiz in den USA*, Hamburg 2014.

tion konstituiert, die mit ihrer *legal strategy* vor Gerichten bis hin zum *Supreme Court* für die Bürgerrechte der Schwarzen in allen Teilen der Nation eintrat.<sup>17</sup> Der schwarze Anwalt Thurgood Marshall, 1908 im früheren Sklavenstaat Maryland als Nachfahre von Sklaven geboren und von 1967 bis 1991 der erste schwarze Richter am Obersten Bundesgericht, stand für diese Art des Vorgehens. Gerade im Süden und dort bevorzugt in den Städten, war es somit schon vor 1954 zu ersten entscheidenden Schritten zur Überwindung der Rassenschranken gekommen. Allerdings war es, obwohl die *black church* und ihre Geistlichen schon damals als Rückgrat der Bürgerrechtsbewegung im Süden dienten, keinesfalls zwangsläufig für einen schwarzen Pastor, sich der Bewegung auch tatsächlich anzuschließen. In ihrer Mehrheit tendierte die schwarze Geistlichkeit dazu, ihre Pfarrkinder allen Exodusidealen zum Trotz auf ein besseres Jenseits zu vertrösten, wie Curtis J. Evans herausgearbeitet hat.<sup>18</sup> Bei King war es wohl das Elternhaus, das ihn sozialaktivistisch ausrichtete und mit den Ideen des *social gospel* bekannt machte. Theologisch teilte er mit Walter Rauschenbusch und anderen Verfechtern des *social gospel* die Nähe zur prophetischen Sozialkritik von Isaia, Jeremia, Amos und Hosea, auf die er in Predigten beständig Bezug nahm, während der prämillenaristische Evangelikalismus mit diesem spezifischen Aspekt der alttestamentarischen Tradition kaum etwas anzufangen vermag. Hinzu kam eine deutlich innerweltlich ausgerichtete Reich-Gottes-Theologie, die ebenfalls bei Rauschenbusch grundgelegt worden war, nach der es – in postmillenaristischer Tradition – den Menschen zufiel, die als reale Gesellschaft und nicht als bloße Beziehung des Menschen und seiner Seele zu Gott gedacht wurde, aktiv zu verwirklichen.<sup>19</sup> Die geistige Begegnung mit dem liberalen Sozialprotestantismus, seinem anthropologischen Optimismus und seinen postmillenaristischen Relikten wurde dann im Verlauf seines Studiums am explizit liberalen, kulturprotestantischen *Crozier College* noch vertieft und intensiviert, zugleich aber auf die Probe gestellt.

Der zweite Ideenkomplex war weniger einheitlich als der *social gospel*, aber dafür langfristig weitaus bedeutsamer. Vor allem Rufus Burrow hat wiederholt auf das aufmerksam gemacht, was er als „homespun personalism“ bezeichnet.<sup>20</sup> Beim Personalismus handelte es sich um eine tief in der Philosophiegeschichte Europas seit der Antike verwurzelte, dezidiert antimaterialistische Strömung des Denkens, die obendrein in der christlichen Theologie seit der Patristik Wurzeln geschlagen hatte. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts war der Personalismus in zwei separaten Schulen heimisch geworden, einmal im Rahmen des primär katholischen französischen Personalismus, wie ihn Emmanuel Mounier propagiert hatte und wie er von

<sup>17</sup> Vgl. dazu *Manfred Berg*, *Ticket to Freedom: Die NAACP und das Wahlrecht der Afro-Amerikaner*, Frankfurt a. M. 2010.

<sup>18</sup> *Curtis J. Evans*, *The Burden of Black Religion*, New York 2008.

<sup>19</sup> *William Powell Tuck*, *A Revolutionary Gospel: Salvation in the Theology of Walter Rauschenbusch*, Macon 2015.

<sup>20</sup> *Burrows*, *Martin Luther King*, 18–19.

den amerikanischen Linkskatholiken Dorothy Day und Peter Maurin in den 1930er Jahren rezipiert worden war, zum anderen im sogenannten *Boston School Personalism*, wie er sich um den Philosophen Borden Parker Bowne auf der Grundlage der Vorarbeiten von Josiah Royce ausgebildet hatte. Im Verlaufe seines Promotionsstudiums an der Boston University sollte King mit dieser Variante des Personalismus über seine akademischen Lehrer Edgar S. Brightman und Lotan H. DeWolf intensiv Bekanntschaft schließen. Wir wissen aber, dass er schon in der Gemeinde seines Vaters mit personalistischen Ideen vertraut gemacht worden war. Was aber bedeutete das inhaltlich? Der Personalismus vertritt als Herzstück seiner stets auf gesellschaftliche Praxis ausgerichteten philosophischen Reflexion den unhintergehbaren, absoluten Wert der Person. Person meint dabei ein freiwillentliches, vernunfthaftes Wesen, das zum Bewusstsein seiner selbst in der Lage ist. Im katholischen Personalismus tritt hier noch eine in Abgrenzung zum atomistischen Konzept des liberalen, für sich selbst seienden Individuums der Gedanke der personalen Verwiesenheit auf andere Personen in Ich-Du-Relationen oder Gemeinschaftsbeziehungen (*communio* oder *communicatio*) hinzu; der protestantische Personalismus kennt ebenfalls das Konzept der *beloved community*, das von Royce stammte und von King bevorzugt auf die Kirche im dreifachen Sinn, nämlich als Ortsgemeinde, als baptistische Denomination und als transzendent subsistierende Geistkirche im Sinne des Calvinismus und damit im Gegensatz zur auf die Einheit von *ecclesia militans, peregrinans et triumphans* abhebenden katholischen Ekklesiologie der Identität von immanenter und transzendenter Kirche. Anders als der atheistische Personalismus, wie ihn beispielsweise der Hegelianer John M. E. McTaggart vertrat, kannte der theistische Personalismus nicht allein den Menschen als Person, sondern auch die Engel und vor allem Gott. Damit aber war eine folgenreiche theologische Vorentscheidung getroffen, die darüber hinaus gesellschaftsrelevant war. Denn im Gegensatz zum rigorosen Dualismus der dialektischen Theologie Karl Barths, der keinerlei Analogie zwischen dem absoluten Gott und seinen relativen Geschöpfen kannte und duldet, sieht man einmal von der *analogia fidei* gemäß Römer 12,6 („secundum rationem fidei“) ab, gründete das personalistische Personverständnis tatsächlich, wenn auch biblisch und nicht metaphysisch motiviert, in einer Form der Seinsanalogie (*analogia entis*).<sup>21</sup> Der Mensch war demnach Person insofern er *imago Dei*, Abbild Gottes im Sinne von Genesis 1, 27 war: „et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum.“ *Imago* wurde

<sup>21</sup> Zur Debatte um das Verhältnis von *analogia entis* und *analogia fidei* vgl. P. Erich Przywara SJ, *Analogia Entis: Metaphysik, Urstruktur und All-Rhythmus*, Freiburg i. Br. 1996 und – mit Bezug auf Paul Tillich, der wiederum für die amerikanische Neo-Orthodoxie im Umfeld Martin Luther Kings von Belang war, Norbert Ernst, *Die Tiefe des Seins: Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs*, St. Ottilien 1988, 7–21. Aus protestantisch-kontrovers-theologischer Sicht einschlägig ist Heinrich Diem, „Analogia fidei gegen analogia entis: Ein Beitrag zur Kontrovers-theologie“, in: *Evangelische Theologie* 3 (1936), 157–186.



in diesem Zusammenhang Abbild eines Urbildes verstanden. Dies war, wie die neuere Exegese zeigt, im Grunde nicht korrekt, da das hebräische Wort an dieser Stelle, *selem*, zwar eine Statue meint, die aber – möglicherweise im Sinne altvorderorientalischer Königstheologie – in etwa durch einen Satrapen, also den Repräsentanten oder Stellvertreter der königlichen Gewalt Gottes gegenüber dem Rest der Schöpfung, wiederzugeben wäre. Diese königliche Stellvertreterschaft würde sich demnach insofern auf alle Menschen beziehen, da gerade in Hirten- und Bauerngesellschaften alle Menschen in den unmittelbaren Umgang mit der Natur als Schöpfung involviert sind.<sup>22</sup> Für den Personalismus jedoch war dieser exegetische Einwand sekundär, er hob vielmehr auf die Seinsanalogie zwischen der göttlichen Person und den menschlichen Personen ab, wobei erstere den absoluten Wert jeder der letzteren begründete.<sup>23</sup>

An dieser Stelle ist es interessant, wie relativ dürftig King seinen Personalismus theologisch und philosophisch begründete. Weder ging er auf die exegetischen Probleme ein, die nahelegten, dass Genesis 1,27 kein hinreichendes *dictum probantium* für die Grundlegung des theologischen Personalismus darstellt, noch beschäftigte er sich mit möglichen Alternativen beziehungsweise theologischen Ansätzen, die sogar noch ein vertieftes Verständnis des Wertes der Person erlaubt hätten und die im Grunde seit der Väterzeit und in der Scholastik diskutiert worden waren. In der zeitgenössischen katholischen Theologie wurden genau diese Fragen demgegenüber intensiv diskutiert, gerade von Theologen, die wie der junge Joseph Ratzinger dabei waren, sich den Reichtum der Patristik und der franziskanischen Theologenschule um den Hl. Bonaventura zu erschließen.<sup>24</sup> Zudem hatte bereits im 19. Jahrhundert der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil weithin, aber vollkommen zu Unrecht vergessene deutsche Theologe Matthias Joseph Scheeben eine einschlägige, bis heute unübertroffene

<sup>22</sup> Eine ausführliche exegetische Diskussion zur Stelle bietet *Claus Westermann*, Genesis, Bd. 1: Kapitel 1–3, Neukirchen-Vluyn 1999, 203–218, wobei Westermanns Lösung, der sowohl die traditionelle metaphysische Imago-Lehre als auch die auf das frühe 20. Jahrhundert zurückgehende Satrapenauslegung verwirft, insofern problematisch ist, als er einerseits anachronistisch Elemente existentialistischer Topoi, z. B. der Ich-Du-Relation (der Mensch als Gottes adäquater Gesprächspartner) in das Alte Testament zurück projiziert und andererseits Abbildhaftigkeit und Herrschaft zu rigoros voneinander ablöst. Die Satrapentheorie wird primär von der religionsgeschichtlichen Schule vertreten, vgl. z. B. *Werner H. Schmidt*, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996, 263–268. In der neueren Dogmatik hat sich Schmidts Lösung vielfach durchgesetzt, vgl. die Diskussionen bei *Günther Predel*, Schöpfungslehre, Paderborn 2015, 234 f und *Otto Hermann Pesch*, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1,2: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Mainz 2008, 161–178.

<sup>23</sup> Wie weit verbreitet diese personalistische Auslegung um die Mitte des 20. Jahrhunderts war, belegt selbst die neuscholastische Exegese von *Paul Heinrich*, Theologie des Alten Testaments, Bonn 1940, 133–135.

<sup>24</sup> *Joseph Ratzinger*, Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras: Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien, Freiburg i. Br. 2009. Zu personalistischen Ansätzen bei St. Bonaventura vgl. *Marianne Schlosser*, Bonaventura begegnen, Trier 2001.

ne Synthese neuscholastischer, auf die Lehren des Hl. Thomas von Aquin und der thomistischen Schule rekurrerender sowie genuin patristischer Gedanken vorgelegt, die gleichfalls als vertiefte Grundlage personalistischer Spekulation hätte dienen können. Dabei ging es um einerseits das innergöttliche Mysterium der Trinität, anderseits um das Mysterium der gottmenschlichen Person Christi. Beide Glaubensgeheimnisse arbeiten mit dem Konzept der Person und beide gründen im Endeffekt auf der Idee von Relationen. So wird die göttliche Wesenheit durch die substantialen Relationen der drei innergöttlichen Personen überhaupt erst konstituiert, Gott ist demnach wesenhaft personale Beziehung. Selbst wenn man nun nicht über die *Imago Dei*-Lehre des Alten Testaments argumentiert, bietet der relationale Charakter der Person Jesu Christi mit ihrer Verbindung göttlicher und menschlicher Natur in der einen göttlichen Person des Logos und der Heilsrelevanz dieser Beziehung, welche die menschliche Natur in das Heils- und Erlösungswerk des göttlichen Logos einbezieht, einen hinreichenden spekulativen Grund, auch die Natur des Menschen und damit jede einzelne menschliche Person in die kommunikative Struktur der Trinität einzubeziehen. Scheeben spricht an dieser Stelle ganz im Sinne der griechischen Patristik von der *theosis*, der Vergöttlichung des Menschen im Sinne einer durch das gottmenschliche Erlösungswerk Christi verdienten Gotteskindschaft der menschlichen Personen.<sup>25</sup> Spekulativ könnte man sogar hinzufügen, dass erst aus den trinitarischen und christologischen Befunden der Sinn der einschlägigen Genesis-Stelle korrekt erhoben werden kann. Es ist indes nicht erkennbar, dass King sich mit diesen Ansätzen näher beschäftigt hätte. Dazu fehlte ihm sowohl der patristische als auch der scholastische Hintergrund, obwohl er sich in seinen Studien an der Boston University und in Harvard mit beiden Epochen der Theologiegeschichte befasst hatte. Gelegentlich zitierte er, freilich aus zweiter Hand, Thomas von Aquin. Ansonsten aber zeigen seine Schriften aus den Studienjahren eine erstaunlich schwache Rezeption gerade der Väterliteratur. Mit Ausnahme von sieben Verweisen auf den Hl. Augustinus fehlte jeder Hinweis auf andere lateinische oder griechische Väter in seinen Studienschriften, ebenso wenig nahm er Notiz von den Hochscholastikern oder der zeitgenössischen katholischen Literatur,<sup>26</sup> selbst prominente protestantische Theologen wie Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Althaus, die allesamt Bücher auf dem amerikanischen Markt publiziert hatten, wurden nur ganz am Rande rezipiert. Neben dem unmittelbaren Rückgriff auf die Bibel stützte King sich bevorzugt auf Aristoteles, Augustinus und literarische Be-

<sup>25</sup> *Matthias Joseph Scheeben*, Die Mysterien des Christentums: Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben in der ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt, Freiburg i. Br. 1941.

<sup>26</sup> Dies ist umso erstaunlicher, als viele katholische Theologen in den beiden vorkonziliaren Dekaden in der amerikanischen Öffentlichkeit äußerst präsent waren, wie *Robert Royal*, *A Deeper Vision: The Catholic Intellectual Tradition in the Twentieth Century*, San Francisco 2015, 31–164 pointiert herausgearbeitet hat.

lege, etwa auf Thomas Carlyle und William Shakespeare.<sup>27</sup> Möglicherweise war der Biblizismus von Kings Theologie Bestandteil seines evangelikalten Erbes. Allerdings darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, wie intensiv King die liberale historisch-kritische Exegese, die im Verlauf des späteren 19. Jahrhunderts von Deutschland über Großbritannien vermittelt auch in der US-amerikanischen protestantischen Theologie Einzug gehalten und entsprechende fundamentalistische Gegenreaktionen im evangelikalten Lager hervorgerufen hatte, beeinflusst worden war. Von dieser Prägung hat er sich auch später nie distanziert. In Kings Augen war eine nichtkritische Lektüre der Bibel, die er stets als Offenbarung Gottes ansah, im 20. Jahrhundert unmöglich geworden. Angesichts dieses liberalen Grundduktus seiner Theologie erstaunt die unkritische Übernahme der damals allerdings weithin etablierten Exegese vom Genesis 1, 27 im Sinne der *Imago Dei*-Lehre. Immerhin blieb er nicht beim intellektuell schlichten „Vor Gott sind alle Menschen gleich“ der postmillenaristisch-abolitionistischen Aktivisten des 19. Jahrhundert stehen, das theologisch noch schlechter begründet war.

Ungeachtet dieser theologischen Unzulänglichkeiten war Kings personalistisches Denken im Rahmen der *Imago Dei*-Lehre von bemerkenswerter konzeptioneller Konsequenz, wenn es um die praktische Anwendung ging. Hierbei griff er auf einen zentralen Gedankengang von Bowne zurück, der im Anschluss an Aristoteles Sein in erster Linie als Akt verstanden hatte und diesen Akt dann, über Aristoteles hinausgehend, als Handeln und zwar als weltkonstituierendes personales Handeln definierte.<sup>28</sup> Dies verknüpfte King mit einem in einem protestantischen Zusammenhang der 1940er Jahre eher verblüffenden, weil in hohem Maße katholisch anmutenden und wiederum komplett antibarthianischen Ansatz, nämlich der Überzeugung einer objektiven moralischen Ordnung in der Schöpfungsordnung. Hier schimmern zwei nicht eigens thematisierte ideelle Kontinuitäten durch, einmal die katholische, vorrangig neothomistische Naturrechtslehre, wie sie das päpstliche Lehramt unter Leo XIII. und Pius XII. entschieden gefördert hatte, zum anderen die lutherische Lehre von den Schöpfungsordnungen,<sup>29</sup> die in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg gerne als Substitut für die aus protestantisch-erkenntnistheoretischer Sicht problematische Naturrechtslehre verwendet wurde. Mit der Idee der objektiven Schöpfungsordnung konnte King den theologischen und metaphysischen Personalismus sozialaktivistisch grundieren. Gleichzeitig ließ er die Unzulänglichkeiten der seinerzeit vorherrschend liberal-individualistisch ge-

<sup>27</sup> Vgl. das einschlägige Register des sechsten Bandes der Gesammelten Schriften Martin Luther Kings.

<sup>28</sup> Vgl. dazu P. Frederick Copleston, SJ, A History of Philosophy, vol. VIII: Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America, New York 1994, 237–293.

<sup>29</sup> Vgl. dazu etwa die Ausführungen von Emil Brunner, Gerechtigkeit, Zürich 1943, der sich als Calvinist vom Voluntarismus der barthianischen dialektischen Theologie auch in ethischer Hinsicht distanzierte und die Lehre von den Schöpfungsordnungen für Calvinisten einsichtig machte.

dachten, auf John Locke zurückgehenden angelsächsischen Menschenrechtslehre hinter sich.<sup>30</sup>

Fasst man all die genannten Momente seines Denkens zusammen, kann man bei King ein klares systematisches Fundament seines späteren Aktivismus bereits in seiner Zeit als Student und Doktorand der Theologie in Crozier und an der Boston University erkennen: Er war metaphysischer und theologischer Personalist auf der biblizistischen Grundlage der Lehre vom Menschen als Abbild Gottes, freilich ohne tiefere trinitarische oder christologische Grundlegungen, dafür mit einer ausgeprägten baptistischen Kirchlichkeit und sozialaktivistischen Vorstellungen, die naturrechtlich und im Geiste des postmillenaristischen anthropologischen Optimismus, wie er über den kulturprotestantisch-liberalen *social gospel* Walter Rauschenbuschs vermittelt worden war. Diese zumindest partiell evangelikale, im Prinzip aber liberale Theologie, in der vor allem die historisch-kritische Exegese eine ganz zentrale nicht-, ja antievangelikale Rolle spielte, verband sich mit einer traditionell evangelikalischen Gemeindeorthopraxie. Allerdings blieb es nicht bei dieser mit Blick auf unsere Fragestellung ambivalenten Position. Der Befund wird noch einmal komplexer, wenn man das Augenmerk auf einen fundamentalen Wandel wirft, den er im Laufe seiner Studienzeit durchmachte: den Verlust des anthropologischen Optimismus und die Abkehr von den theologischen, liberalen Vorgaben des *social gospel*, nicht aber von seiner sozialen Praxis. Offenbar bereits in seiner Zeit in Crozier begann King die Ideenwelt des liberal-progressiven *social gospel* radikal in Frage zu stellen. Dies geschah keineswegs zufällig, sondern ergab sich aus den konkreten Zeitumständen, in denen er lebte. Zentral war dabei gewiss seine unmittelbare Erfahrung des segregationistischen Rassismus in den USA mitsamt all den damit verknüpften Ungerechtigkeiten und Gewaltakten. Diese Erfahrung war nach dem Zweiten Weltkrieg noch bedrängender geworden. Immerhin hatten die USA mit dem nationalsozialistischen Deutschen Reich ein radikal rassistisches Regime bekämpft und dies in ihrer Kriegspropaganda durchweg betont. Viele schwarze Soldaten waren dem Ruf der Roosevelt-Administration zu den Waffen aus patriotischen und idealistischen Motiven gefolgt und waren wenigstens in der Armee 1948 mit der offiziellen Desegregation der Streitkräfte belohnt worden. Trotzdem blieb ihnen in den meisten Staaten des Südens das Wahlrecht weiterhin verweigert. Auch schwarze Veteranen waren von der sozialdisziplinatorischen Gewalt im Dienste der weißen Herrschaft im Süden betroffen. Die weiße Dominanz wurde im Rahmen der Dekolonisierung Afrikas in den 1950er und 1960er Jahren weiter delegitimiert, national wie international. Gerade mit Rücksicht auf den kalten Krieg und seine globalen außenpolitischen Dimensionen war es für die USA mehr als peinlich, wenn schwarze Diplomaten aus Ghana, dem Senegal oder Guinea in Restaurants in Virginia oder Alabama

<sup>30</sup> Vgl. dazu die ausführliche Diskussion in *Michael Hochgeschwender*, Die Amerikanische Revolution: Geburt einer Nation, 1763–1815, München 2016, 82–87.

nicht bedient wurden. Dennoch hielten die weißen Südstaatler starrsinnig an ihren rassistischen Vorstellungen fest und führten jedermann vor Augen, wie schwer es sein würde, dieses Regime zu beenden. Vor allem aber ließ ihre Haltung schwere Zweifel an dem optimistischen Menschenbild des liberalen Protestantismus aufkommen. Dahinter stand freilich noch ein deutlich tiefergehendes theologisches Problem. Der liberale Protestantismus, sei es in der Gestalt des postmillenaristischen Evangelikalismus, des bürgerlichen Kulturprotestantismus oder des *social gospel* verfügte gerade wegen seiner optimistischen Anthropologie zwar über ein gehöriges Potential für soziale Reformanliegen, aber über keine adäquate theologische Antwort auf das Problem des Bösen oder selbst auf die Frage nach dem Sinn des Kreuzestodes Christi. Aus diesem Grund geriet er ebenso wie der ihm nahestehende akademische Historismus regelmäßig in die Krise, wenn die zeithistorischen Umstände das Fortschrittsdenken des Liberalismus und der bürgerlichen Klasse massiv in Frage stellten. Der Amerikanische Bürgerkrieg, das industrielle Massensterben des Ersten Weltkriegs und die Vernichtung der europäischen Juden im Holocaust des Zweiten Weltkriegs – verbunden mit dem Tod von über 50 Millionen Menschen im Rahmen des Kriegsgeschehens – warfen Sinnfragen auf, die mit dem jeglichen übernatürlichen Inhalts entleerten, weltimmanenten, flachen Rationalismus der liberalen Aufklärungstradition im *social gospel* nicht zu beantworten waren.

In den Jahren und Jahrzehnten nach 1945 kam auch Martin Luther King nicht umhin, diese Fragen aufzuwerfen und nach Antworten zu suchen, die ihn theologisch zu befriedigen vermochten. Auf keinen Fall aber durfte diese Krise, die gleichwohl keine echte Glaubenskrise war, dazu führen, den sozialen Aspekt, das gesellschaftskritische Erbe, des *social gospel* zu negieren. King blieb sich stets der gesamtgesellschaftlichen Dimension des Christentums bewusst. Ein Rückzug in einen bewahrenden Quietismus, der sich nur um das individuelle Heil der Gläubigen im Jenseits zu kümmern vermochte, war a priori ausgeschlossen. In dieser kritischen Situation, die durch suchende Unsicherheit geprägt war, half ihm die Lektüre der Werke von Reinhold Niebuhr einen entscheidenden Schritt weiter.<sup>31</sup> Niebuhr entstammte, wie King, der Ideenwelt des *social gospel* und hatte sich gleichfalls von dessen ungerechtfertigtem Optimismus abgewandt. Gleichzeitig blieb er aber ein bekennender Anhänger sozialer Reformen bis hin zu offenen Sympathien für den Sozialismus, was ihm in den USA der McCarthy-Ära nur wenige Sympathien eintrug. Diese sozialistischen Sympathien bezogen sich aber lediglich auf die Frage, wie man den Unterdrückten, Ausgebeuteten und Marginalisierten der amerikanischen Gesellschaft, aber auch weltweit helfen konnte. Die kollektivistischen Lösungen des real existierenden Sozialismus lehnte

<sup>31</sup> Zum theologischen Zusammenhang der Neo-Orthodoxie, in dem Niebuhr zu verorten war, vgl. Ross Douthat, *Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics*, New York 2012, 19–82, v. a. 29–53 sowie Patrick Allitt, *Religion in America since 1945: A History*, New York 2003, 25–54. Zu Niebuhr s. jetzt ebenfalls *Jeremy L. Sabella, An American Conscience: The Reinhold Niebuhr Story*, Grand Rapids 2017.

sein „christlicher Realismus“ hingegen strikt ab. Für Niebuhr war der Mensch als Einzelperson durchweg gut, ebenfalls ein Erbe der liberalen Theologie, als Kollektiv oder Masse jedoch nachgerade unerträglich. Die Masse töte jede Selbstlosigkeit, jede Nächstenliebe, jeden christlichen Wert. Insofern war sie, überspitzt gesagt, mit dem *peccatum originale* nahezu identisch.<sup>32</sup> Aus diesem theologischen Grund setzte sich Niebuhr fortan theologisch begründet für einen sozialinterventionistischen Politikstil im Sinne des New Deal Franklin D. Roosevelts ein, der eine keynesianische Wirtschafts- und Sozialpolitik im Interesse der Förderung individueller Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit propagierte. Es handelte sich, wenn man so will, um eine sozialliberale Ausrichtung der protestantischen Neo-Orthodoxie. Für die prämillenaristischen weißen Evangelikalen der 1950er Jahre war Niebuhrs Theologie ein Skandal ersten Ranges. Sie teilten zwar die theologischen Prämissen der Neo-Orthodoxie, nicht aber Niebuhrs gesellschaftspolitische Konsequenzen, da sie in jeder Form sozialpolitischen Engagements, das über eine christliche Caritas im engeren Sinne hinausging, wahlweise katholische Werkfrömmigkeit, Arminianismus oder – mehrheitlich – Kommunismus witterten. Folgerichtig wandten sie, die überwiegend der steuergeplagten Mittelklasse entstammten, sich unter dem Einfluss großer Geldströme aus der amerikanischen Industrie in wachsendem Maße der Idee des *Christian Free Enterprise* zu und begannen, den interventionistischen Wohlfahrtsstaat des *New Deal Order* zu dämonisieren.<sup>33</sup> King teilte diese ideologische Skepsis nicht. In seinen Augen und vor dem Hintergrund seiner gesellschaftlichen Situation bot Niebuhr eine komplexe und durchdachte Lösung sozialer Probleme auf einer soliden, orthodoxen theologischen Grundlage. Insbesondere erlaubte es der relative anthropologische Pessimismus des christlichen Realismus in Niebuhrs Lesart, die drängenden Fragen nach dem Bösen einer passablen, biblisch begründ- und intellektuell verantwortbaren Lösung zuzuführen, die der theologische Liberalismus ausgeschlossen hatte, ohne auf sozialen Aktivismus zu verzichten.

Einen Schritt jedoch tat King nicht. Er wurde kein Befreiungstheologie *avant le lettre*, auch wenn das immer wieder behauptet wird.<sup>34</sup> Ganz zweifellos vertrat King eine Theologie des (gewaltfreien) Widerstandes oder zumindest, da beide Konzepte im Englischen nicht unterschieden werden, der Resistenz beziehungsweise der Widerständigkeit. Und wie die Befreiungstheologie, die auf die Vorarbeiten der katholischen Arbeiterpriesterbewegung in Frankreich, des in diese von Papst Pius XII. lehramtlich verurteilten Bewegung um P. Jacques Loew OP und P. Marie-Dominique Chenu OP eingebundenen französischen und lateinamerikanischen Linksthomismus sowie des protestantischen christlichen Sozialismus (Paul Tillich und Rein-

<sup>32</sup> Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Story in Ethics and Politics*, New York 2005.

<sup>33</sup> Vgl. dazu v. a. Bethany Moreton, *To Serve God and Wal-Mart: The Making of Christian Free Enterprise*, Cambridge 2009.

<sup>34</sup> Vgl. dazu, von Ansätzen James H. Cones ausgehend, Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, Walden 2009, 391–395.

hold Niebuhr) zurückgreifen konnte,<sup>35</sup> ging King von einer orthopraktischen Analyse konkreter sozialer Strukturen der Ausbeutung, Unterdrückung und des Rassismus aus. Ferner, darauf wurde bereits aufmerksam gemacht, teilte er die traditionelle Theologie des Exodus der historischen *black churches* in den USA, in der das Konzept der Befreiung von außerordentlicher Wichtigkeit war. Und schließlich kann nicht geleugnet werden, dass King gegen Ende seines Lebens, in den Jahren nach 1965, als sich seine Tätigkeit in das ganz andere gesellschaftliche Umfeld der Schwarzen in den Großstädten des Nordens, etwa in die Slums von Chicago, verlegte, sich nicht allein verbal radikalisierte. Manche haben von einer aktiven Annäherung an den schwarzen Nationalismus eines Malcolm X gesprochen und in King einen sozialistischen Radikalen vermutet.<sup>36</sup> Dennoch unterschied sich seine Theologie in maßgeblichen Punkten von der schwarzen Theologie der Befreiung, wie sie vor allem James H. Cone, der gleichwohl King zu seinen Vorläufern zählte,<sup>37</sup> bereits seit 1969 vorlegte.<sup>38</sup> Im Gegensatz zu Cone, dessen Nähe zum schwarzen Nationalismus, zur kulturellen Identitätspolitik der Postmoderne und zur potentiellen Gewaltaffinität der *Black Panther Party* sich aus dem schwarzen und studentischen Radikalismus der 1960er Jahre speiste, blieb King, allen Radikalisierungstendenzen zum Trotz, seinem prinzipiellen liberalen Universalismus bis zum Tod treu. Ohne den Einfluss von Niebuhrs christlichem Realismus schmälern zu wollen, kann man King ohne diesen universalistischen und integrativen Impuls ebenso wenig verstehen wie ohne seine bedingungslose Anhänglichkeit an das Prinzip der Gewaltlosigkeit. Gewiss verfehlten die komplexeren Formen, die der Rassismus in den urbanen Zentren des Nordens im Vergleich mit dem offenen Rassismus im Süden der USA angenommen hatte, nicht ihren Eindruck auf King, was an seinen fundamentalen Prinzipien indes nichts änderte. Bis heute trägt ihm dies die Kritik radikaler schwarzer Aktivisten ein, die ihn gerne als allzu kompromissbereiten Assimilationisten denunzieren, ohne sich die Mühe zu machen, Kings Gedankenwelt einer tieferen Analyse zu unterziehen.<sup>39</sup>

War also Martin Luther King ein Linksevangelikaler? Die Antwort auf diese Frage muss zwangsläufig ambivalent und uneindeutig bleiben. King stand in einer erweckten Tradition, ohne persönlich ein Erweckungserlebnis gehabt zu haben. Er lehrte als Geistlicher in einer Gemeinde, die ebenfalls einer erweckungschristlichen Tradition zugerechnet werden kann und empfand sich dort nicht als Fremdkörper. Auch wurde er nicht als solcher wahrgenommen, sondern von den Gläubigen seiner Gemeinde vollauf als

<sup>35</sup> Vgl. allgemein *Christopher Rowland* (Hg.), *The Cambridge Companion of Liberation Theology*, New York 2007.

<sup>36</sup> *Cornel West*, *The Radical King*, New York 2010.

<sup>37</sup> *Dorrien*, *Social Ethics*, 396–411.

<sup>38</sup> *James H. Cone*, *Black Theology and Black Power*, New York 1969.

<sup>39</sup> Zu dieser Kritik nun *Ibram X. Kendi*, *Gebrandmarkt: Die wahre Geschichte des Rassismus in Amerika*, München 2017, 398–438.

charismatischer Prediger akzeptiert. Theologisch kam er aus der liberalen Theologie, hatte sich jedoch dem neo-orthodoxen, personalistischen christlichen Realismus Niebuhrs zugewandt, ohne den liberalen Universalismus und die liberale historisch-kritische Exegese preiszugeben, wohl aber unter Verzicht auf jeden anthropologischen Optimismus. Seine Theologie war Theologie des Widerstands und der Sozialreform mit ausgeprägt postmillenaristischen Zügen, die aber durch den liberalen *social gospel* vermittelt wurden. Ja, King war ein Linksevangelikaler, aber einer, der ganz am Rand des Evangelikalismus stand.

## Bibliografie

- Allitt, Patrick*, Religion in America since 1945: A History, New York 2003
- Baldwin, Lewis V.*, There is a Balm in Gilead: The Cultural Roots of Martin Luther King, Jr., Minneapolis 1991
- Barron, Bruce*, Heaven on Earth? The Social and Political Agendas of Dominion Theology, Grand Rapids 1992
- Bebbington, David B.*, Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s, London 1989
- Berg, Manfred*, Lynchjustiz in den USA, Hamburg 2014
- , Ticket to Freedom: Die NAACP und das Wahlrecht der Afro-Amerikaner, Frankfurt a. M. 2010
- Berger, Klaus*, Die Apokalypse des Johannes, Bd. 1: Apk 1–10, Freiburg i. Br. 2017
- Bowler, Kate*, Blessed: A History of the American Prosperity Gospel, New York 2013
- Brunner, Emil*, Gerechtigkeit, Zürich 1943
- Burrow, Rufus*, Martin Luther King, Jr. and the Theology of Resistance, Jefferson 2001
- Carson, Clayborn* (Hg.), The Papers of Martin Luther King, Jr., vol. VI: Advocate of the Social Gospel, September 1948 – March 1963, Berkeley/Los Angeles 2007
- Cone, James H.*, Black Theology and Black Power, New York 1969
- Copleston, P. Frederick, SJ*, A History of Philosophy, vol. VIII: Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America, New York 1994
- Diamond, Sara*, Not By Politics Alone: The Enduring Influence of the Christian Right, New York 1998
- Diem, Heinrich*, „Analogia fidei gegen analogia entis: Ein Beitrag zur Kontroverstheologie“, in: Evangelische Theologie 3 (1936), 157–186
- Dorrien, Gary*, Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition, Walden 2009
- Douthat, Ross*, Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics, New York 2012
- Elwert, Frederick/Rademacher, Martin/Schlamelcher, Jens*, „Einleitung“, in: dies. (Hg.), Handbuch Evangelikalismus, Bielefeld 2017, 11–20
- Ernst, Norbert*, Die Tiefe des Seins: Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs, St. Ottilien 1988
- Evans, Curtis J.*, The Burden of Black Religion, New York 2008
- Gasaway, Brantley W.*, Progressive Evangelicals and the Pursuit of Social Justice, Chapel Hill 2014



- Hale, Grace Elisabeth*, Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890–1940, New York 1998
- Haspel, Michael*, Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation: Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen 1997
- Heinrich, Paul*, Theologie des Alten Testaments, Bonn 1940
- Hochgeschwender, Michael*, Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstler-tum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 2007
- , Die Amerikanische Revolution: Geburt einer Nation, 1763–1815, München 2016
- , „Evangelikalismus: Begriffsbestimmung und phänomenale Abgrenzung“, in: *Elwert u. a.* (Hg.), Handbuch Evangelikalismus, 21–46
- Hodgson, Godfrey*, Martin Luther King, London 2010
- Kendi, Ibram X.*, Gebrandmarkt: Die wahre Geschichte des Rassismus in Amerika München 2017
- Messner, Johannes*, Das Naturrecht: Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Innsbruck 1950
- Miller, Steven P.*, The Age of Evangelicalism: America's Born-Again Years, New York 2014
- Moreton, Bethany*, To Serve God and Wal-Mart: The Making of Christian Free Enterprise, Cambridge 2009
- Niebuhr, Reinhold*, Moral Man and Immoral Society: A Story in Ethics and Politics, New York 2005
- Pally, Marcia*, The New Evangelicals: Expanding the Vision of the Common Good, Grand Rapids 2011
- Pesch, Otto Hermann*, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1,2: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Mainz 2008
- Predel, Günther*, Schöpfungslehre, Paderborn 2015
- Przywara, P. Erich, SJ*, Analogia Entis: Metaphysik, Urstruktur und All-Rhythmus, Freiburg i. Br. 1996
- Ratzinger, Joseph*, Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras: Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien, Freiburg i. Br. 2009
- Rowland, Christopher* (Hg.), The Cambridge Companion of Liberation Theology, New York 2007
- Royal, Robert*, A Deeper Vision: The Catholic Intellectual Tradition in the Twentieth Century, San Francisco 2015
- Sabella, Jeremy L.*, An American Conscience: The Reinhold Niebuhr Story, Grand Rapids 2017
- Scheeben, Matthias Joseph*, Die Mysterien des Christentums: Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben in der ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt, Freiburg i. Br. 1941
- Schlösser, Marianne*, Bonaventura begegnen, Trier 2001
- Schmidt, Werner H.*, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996
- Tuck, William Powell*, A Revolutionary Gospel: Salvation in the Theology of Walter Rauschenbusch, Macon 2015
- West, Cornel*, The Radical King, New York 2010
- Westermann, Claus*, Genesis, Bd. 1: Kapitel 1–3, Neukirchen-Vluyn 1999
- Wills, Richard Wayne, Sr.*, Martin Luther King, Jr. and the Image of God, New York 2009
- Wright, Nicholas Thomas*, Paul and the Faithfulness of God, New York 2013