

Stephan Holthaus, Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 3. Auflage 1993 (Auslieferung: Hänssler-Verlag, Neuhausen), 536 Seiten, DM 59,80, (zur Zeit vergriffen).

Dem Buch liegt eine kirchengeschichtliche Dissertation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Leuven (Belgien) von 1992 zugrunde. Es weist deshalb die typischen Merkmale einer wissenschaftlichen Arbeit auf: 15 % des Umfangs nimmt die Literaturliste ein – mit vielen anderswo nicht zu findenden Titeln; die, zum Teil umfangreichen, Anmerkungen gehen in die Tausende, so hat z. B. das Kapitel „Auseinandersetzung um die Irrtumslosigkeit der Schrift in Deutschland“ auf 185 Druckseiten 999 (!) Anmerkungen. Dadurch wird das Werk in Verbindung mit dem Personenregister zu einer Fundgrube für historische Details. Der Verfasser stammt aus den Brüdergemeinden und gehört zur Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Gießen. Nachdem er einige Jahre Lehrer an der Bibelschule Brake war, amtiert er seit 1995 als Dekan der Freien Theologischen Akademie Gießen.

1. Zielstellung und Abgrenzungsproblematik

Fundamentalismus (F.) ist zum Allerweltswort geworden. Seinem gegenwärtig verwirrenden Gebrauch soll von seiner Entstehung her Klarheit verschafft und das Bedrohliche genommen werden. Die „eigenwillige Arbeit“ (S. 10) möchte „die Geschichte und die wichtigsten theologischen Lehrfragen des deutschen protestantischen Fundamentalismus und ihre Hauptvertreter erstmals sachgemäß“ darstellen (S. 27). Dieser hohe und klar begrenzte Anspruch stößt auf Definitionsprobleme. Relativ einfach ist es, den sozio-psychologisch verallgemeinernden F.begriff für die „ideologisch-reaktionäre Gruppe von Traditionalisten mit festgefühten Verhaltens- und Denkmustern“ (S. 48) auszugrenzen. H. möchte F. streng historisch-theologisch definieren, was er als realitätsnäher empfindet. Doch zeigt sich bereits im Bemühen um die Differenzierung zwischen „fundamentalistisch“ und „evangelikal“, daß die „Psychologie der Begriffsbildung“ (C. Colpe) das völlige Außerachtlassen sozialpsychologischer Merkmale im F.begriff nicht zuläßt. So spielen im historischen Ausgangsland USA eben nicht nur

die „dogmatischen Triebfedern“ wie Irrtumslosigkeit der Schrift und Milleniarismus eine Rolle, sondern ebenso die Behauptung der US-amerikanischen gesellschaftlichen „Werte“. Von der Auseinandersetzung um das Social Gospel Walter Rauschenbuschs bis zur Moral Majority Jerry Falwells handelt es sich darum nie um einen chemisch reinen „Kampf um die Bibel“. „Extreme“ Fundamentalisten haben das offenbar erkannt (vgl. S. 49f.).

H. folgt der F.definition des US-Kirchengehichtlers George Marsden, die er als „historisch-theologisch“ bezeichnet, obwohl Marsden F. als „typisch amerikanisches Phänomen, welches in einer Interaktion mit der gesellschaftlichen Kultur steht“, als Kampf um die „amerikanische Zivilisation“ und „anti-wordliness“ (sic! Muß wohl heißen „anti-worldliness“) versteht (S. 50f.).

Es stellt sich die Frage, ob eine solche „typisch amerikanische“ Definition die fundamentalistischen Züge des deutschen Protestantismus (allein) zu erklären vermag.

„Fundamentalistisch“ ist nicht identisch mit „evangelikal“. Die evangelikale Bewegung (e. ursprünglich = evangelisch, protestantisch, dann „methodistisch“ im Sinne von erwecklich) betont eine evangelistisch-missionarische Erfahrungstheologie, der F. den Kampf um dogmatische Positionen. Dieser kann, z. B. in Gestalt des presbyterianischen F. (Princeton-Theologie), Erweckungsglauben sogar ganz ablehnen. Vom fundamentalistischen bzw. konservativen Evangelikalismus in den USA spaltete sich eine gemäßigte, das erweckliche Erbe betonende, neo-evangelikale Bewegung ab, deren bekanntester Name Billy Graham ist. (Man sollte dazu noch die das soziale Engagement hervorhebenden „Links-Evangelikalen“ unter Jim Wallis nennen.)

In Deutschland verbreitete sich das Wort „evangelikal“ erst seit dem Berliner Weltkongreß für Evangelisation 1966 und wurde durch die Bewegung „Kein anderes Evangelium“ zunächst streng theologisch als Kontrapunkt zur Existentialtheologie verwendet. Auf diese Weise wurde „evangelikal“ dann zum Synonym für „bibeltreu“. Die deutschen Evangelikalen bilden keinen geschlossenen Block, H. unterscheidet Bekenntnis- und Gemeinschafts-Evangelikale, die in den evangelischen Landeskirchen „Parallelstrukturen“ entwickelt haben, von freikirchlichen und charismatischen Evangelikalen.

Für die Zeit vor 1966 kann also – streng hi-

storisch gedacht – noch nicht von Evangelikalen in Deutschland gesprochen werden. Aber es gab den Pietismus. Dazu sagt H.: „Lehrmäßig ist der heutige Pietismus ‚evangelikal‘, aber nicht alle Evangelikalen sind Pietisten“ (S. 57), und er subsumiert kurzerhand den Pietismus neben dem F. als „eine weitere Untereinheit des deutschen Evangelikalismus“ (S. 57). Der Leser fragt sich gespannt, ob diese logische Konstruktion die weitere Untersuchung historisch und theologisch wirklich trägt.

Der Verfasser möchte zwischen amerikanischem und deutschem F. unterscheiden, findet aber keinen Begriff dafür. So hält er sich an ihre „inhaltlich-theologischen Gemeinsamkeiten“, und das heißt die „dogmatische(n) Intention im Sinne der Irrtumslosigkeit der Bibel“ (S. 60). Vor dem geschichtlichen Durchgang werden noch einmal die Grundpositionen des F. aufgereiht:

1. *Irrtumslosigkeit der Bibel* und Verbalinspiration mit den Kardinalstellen 2.Tim 3, 16 und 2.Petr 1, 21. Damit verbunden ist die Tendenz zur Harmonisierung von Spannungen in der Bibel. Inspiriert ist nur der Urtext, deshalb Textkritik und Wort-für-Wort-Übertragungen. Andere Methoden der Exegese sind „Bibelkritik“ = Offenbarungskritik = Kritik an Gott selbst.

2. *Anti-Darwinismus*. Er gipfelt im Kreationismus, der sog. Schöpfungswissenschaft, die biblische Schöpfungstexte zur Grundlage moderner Naturwissenschaft macht.

3. *Prämillenarismus* (Chiliasmus) und Dispensationalismus. Der Prämillenarismus (Wiederkunft Jesu vor dem Tausendjährigen Reich) teilt sich in *historischen* (die Bücher Daniel und Offenbarung als Vorausdeutung der Geschichte) und *futurischen* Prämillenarismus (Weissagen nur für die Endzeit und vor allem Israel). In letzterem gibt es vier Meinungen über den Zeitpunkt der *Entrückung*: vor, während oder nach der *Trübsalszeit* und die *Vortrübsalsentrückung* auserwählter Gemeindeglieder. In damit verbundenen Dispensationalismus werden die Bibeltexte zu einer „Art Handbuch der Zukunft“ (S. 67) mit heilsgeschichtlicher Planwirtschaft.

Das sind die drei Stützpfeiler des F.: Irrtumslosigkeit der Bibel und Vorrang der Rede vom Anfang und Ende der Welt und damit der ersten und letzten Kapitel der Bibel.

2. Die US-amerikanischen Ursprünge

Die drei genannten theologischen Grundpositionen ziehen sich durch die Geschichte des F. in den USA, die im 3. Kapitel referiert wird. Sie kommen aus der Heiligungs-, Erweckungs- und Princeton-Bewegung. Letztere ist die intellektuelle Komponente des F., die logisch-scholastisch und orthodox-calvinistisch argumentierend, von der schottischen Common-Sense-Philosophie beeinflusst, alle Wörter der ursprünglichen Manuskripte der Bibel für „infallible“ und „errorless“ erklärt. Also nicht bloß Sach- oder Gedankeninspiration!

Die rationalistische Apologetik traf auf den Kulturpessimismus der Evangelikalen um die Jahrhundertwende. Die Schriftenreihe „The Fundamentals“ (12 Broschüren, 1910-15), die dem F. seinen Namen gab, lieferte die Munition für den Kampf gegen Liberalismus, Modernismus und Säkularisierung. Am Widerstand gegen das Social Gospel Walter Rauschenbuschs nährte sich die Abneigung des F. gegen soziales Handeln. Über öffentliche Rechtsverfahren sollte Einfluß z. B. auf das Bildungswesen genommen werden. Im Scopes-„Affen“-Prozeß gegen die Evolutionslehre von 1925 errang man einen Pyrrhussieg. Der F. verlor an Ansehen, spaltete sich, fristete sein Dasein in den Konfessionen und versuchte dort Einfluß zu gewinnen, z. B. durch Kontrolle der Lehrstühle in den theologischen Ausbildungsstätten. Das führte in den großen Kirchen (Baptisten, Methodisten, Lutheraner, Presbyterianer) zu Spaltungen, und zwar bis in die jüngste Zeit.

Die chiliastische Komponente des F. hat sich im 20. Jahrhundert zu einer Neo-Apokalyptik gewandelt, die sich in der hermeneutischen Methode vom 19. Jahrhundert unterscheidet. Weltpolitische Krisen werden mit Hilfe eines apokalyptisch-dispensationalistischen Schemas auf prophetische Bibeltexte bezogen, und umgekehrt gilt Tagespolitik als Schlüssel biblischer Prophetie. Das ständige „Umschreiben“ und Anpassen der Bibel ist die Folge und bringt eine Flut von Literatur hervor.

Der US-F. der Gegenwart ist hochpolitisch. Die Neue Christliche Rechte (zu unterscheiden von der Alten Christlichen Rechten, Carl McIntires anti-ökumenischem ICCG) setzt die fundamentalistischen Glaubenspositionen für konkrete politische Ziele ein.

Damit dürfte einmal mehr erwiesen sein, daß der „Kampf um die Bibel“ im F. der USA nicht ein rein theologischer Kampf ist. Innerkirchlich führt er bis heute zu Absplitterungen und Spal-

tungen, dafür wirkt er politisch kämpferisch – vor allem über die Medien – in die Gesellschaft hinein. Dahinter stehen natürlich „hermeneutische Grundsatzentscheidungen“, ob aber der F. in den USA „in erster Linie nicht durch soziologische Kategorien zu beschreiben“ ist (S. 132), darf angesichts seines heutigen Erscheinungsbildes bezweifelt werden.

3. Der deutsche protestantische Fundamentalismus

Ihn behandelt der Hauptteil des Buches, und zwar sein „Erscheinungsbild“ und seine „Geschichte“, die inhaltlich-theologische Auseinandersetzung wird nur am Rande berührt. Hierbei wird eine Menge kaum bekannter Literatur und Archivmaterial ausgewertet. Die Kriterien der Untersuchung ergeben ihre Gliederung: Irrtumslosigkeit der Schrift, Evolutionslehre und Prämilleniarismus. Nach einer Skizzierung des Verhältnisses zwischen deutscher und US-amerikanischer Theologie im 19./20. Jahrhundert werden im Blick auf die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel nacheinander untersucht: die protestantischen Konfessionen, die Erweckungsbewegung (verstanden als Gemeinschaftsbewegung/Gnadauer Verband und Bekenntnisbewegung(en) innerhalb der Großkirchen), die Freikirchen und die Evangelische Allianz sowie ausgewählte theologische Ausbildungsstätten (Kirchliche Hochschule Bethel/Bielefeld, Bibelschulen, freie theologische Akademien).

Diesem Schwerpunkt (fast 200 S.) folgen die kürzeren Kapitel über Darwinismus und Kreationismus (ca. 50 S.) und Prämilleniarismus/Dispensationalismus (ca. 75 S.).

Schon vom Umfang her ist also zu erkennen, daß in Deutschland F. wesentlich Auseinandersetzung um die Irrtumslosigkeit der Bibel bedeutet. Der Begriff Irrtumslosigkeit allerdings gewinnt erst mit dem Einfluß des amerikanischen F. auf Deutschland an Raum. Davor kreiste die Diskussion um die Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift. Dies konnte Verbalinspirationslehre sein, aber Inspiration und damit Autorität der Bibel bedeutete beileibe nicht bei allen Pietisten bzw. Evangelikalen und Freikirchlern Unfehlbarkeit der Schrift in allen Dingen. Daß der „Kampf um die Verbalinspiration ... damit“ *eo ipso* Kampf „um die Glaubwürdigkeit der Bibel“ sei (S. 145), kann m. E. die Untersuchung gerade nicht erweisen.

In der *reformierten Theologie* ist der F. eine Ausnahmeerscheinung, im *Luthertum* gewann

er Bedeutung durch die Polemik gegen die wissenschaftlichen exegetischen Methoden (Hengstenberg), die sich auch separatistisch auswirkte: an Universitäten, in Kirchen und der neugegründeten Evangelischen Allianz, wo Hengstenberg gegen die Mitarbeit der Baptisten polemisierte (S. 157). Die *lutherischen Freikirchen* (1972 zusammengeschlossen zur SELK) galten als „Kirche der Verbalinspiration“ (S. 164), allerdings konnte auch hier die „unfehlbare Unterweisung zur Seligkeit ... durch den Glauben an Jesus Christus“ (S. 168) gegen die völlige Irrtumslosigkeit in allen Angaben der Bibel stehen. Anders als bei Methodisten und Baptisten gilt aber für die lutherische Freikirche: „So wurde die Schriftkontroverse innerhalb des konfessionellen Luthertums zu einem der wenigen Fälle, bei dem sich eine neue Kirche auf der Grundlage eines fundamentalistischen Schriftverständnisses in Deutschland gründete“ (S. 177).

Die kurz gewürdigten „positiven“ oder „*Vermittlungstheologen*“ von J. T. Beck über M. Kähler und Franz Delitzsch bis Adolf Schlatter treten für die Glaubwürdigkeit der Bibel ein, ohne fundamentalistisch oder liberal zu sein. Sie lassen die reine Polemik und Apologie hinter sich und bringen die Autorität der Schrift in den Zusammenhang mit ihren großen Inhalten: Offenbarung, Heil(sgeschichte), Evangelium, Gesetz usw. An dieser Stelle des Buches wird deutlich, wo die theologische Auseinandersetzung mit dem F. ansetzen könnte.

Da aber die geschichtlichen Phänomene dargestellt werden sollen, folgt die Geschichte des 1894 gegründeten „*Bibelbundes*“ als Sammelbecken für Vertreter der Irrtumslosigkeit. Der St. Chrischona-Lehrer F. Rienecker gilt als einer „der großen Fundamentalisten im deutschsprachigen Raum“ (S. 215). S. Külling, Rektor der Freien Evangelisch-Theologischen Akademie Basel (FETA) und 1982 aus dem Bibelbund ausgetreten, führte den deutschen F. über den International Council for Biblical Inerrancy (ICBI) an den F. der USA heran.

In der (innerkirchlichen) *Erweckungsbewegung* „(waren) Predigt des Evangeliums und Glaube an die Unfehlbarkeit der Schrift weitgehend verbunden“ (S. 218). Hier ist der Unterschied zwischen „Unfehlbarkeit“ hinsichtlich des Heils, die für diese Evangelisten natürlich außer Frage stand und „Irrtumslosigkeit“ in Rechnung zu stellen. Es ist dringend diskussionsbedürftig, ob „auch die damaligen Frei-

kirchenväter wie Oncken, Grafe und Brockhaus an der Irrtumslosigkeit der Schrift festgehalten (haben)“ (S. 223), so wie sie der Verfasser definiert. Waren Tholuck und Stier, die mit der Ablehnung liberaler Theologie nicht automatisch Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit verbanden, wirklich nur „Ausnahmen“ unter den Erweckungstheologen? Es erscheint mir nicht als Unglück für die Verkündigung des Evangeliums in Deutschland, daß „die meisten Prediger der frühen Erweckungsbewegung ... wenig Rückhalt an den theologischen Fakultäten besaßen und ihr Hauptaugenmerk weniger auf die Theologie, als auf der Bekehrungsbotschaft lag“ (S. 226f.).

Gemeinschafts- und Bekenntnisbewegungen (33 S.), *klassische Freikirchen* (38 S.) und *Evangelische Allianz* (15 S.) betonen neben der Evangelisation, wenn auch unterschiedlich, die „Kritik an der liberalen Theologie“ (S. 227). Es wird aber auch vor „Überspannung des Inspirationsbegriffs“ (S. 231) gewarnt (Christlieb). Es könne „eine unbelastete Freiheit der theologischen Forschung am Wort Gottes geben“ (Haarbeck, S. 233).

Die Theologiekritik wandelt sich mit dem Aufkommen neuer Methoden der Bibelexegese und den Entwicklungen der systematischen Theologie, von der liberalen über die dialektische zur existentialen Theologie. Sie bestand größtenteils in Ablehnung und Abwehr. Die Kontroversen wurden unlösbar, wenn sich die Lager gegenseitig pauschal „Bibelkritik“ hier und „Inspirationsdogmatismus“ dort vorwarfen. Ohne differenzierte Klärung von Sachfragen mußten solche Vorwürfe immer in Unversöhnlichkeit enden.

Nichtfundamentalistisch im Holthauschen Sinne sind Evangelisten wie Wilhelm Busch („Bibelkritiker wie Anhänger der Verbalinspiration stünden aber ‚über der Bibel‘ und würden ihr eigenes Urteil über die Schrift fällen, statt das Urteil von der Schrift zu empfangen“, S. 243), fundamentalistisch die Dogmatisten wie Heinrich Jochums („Deshalb sind wir auch von größtem Mißtrauen gegen alle diejenigen erfüllt, die ... gegen die Verbalinspirationstheorie polemisieren, weil sie im Grunde nicht gegen eine Theorie kämpfen, sondern gegen die Wahrheit, daß die Bibel nicht irren kann“, S. 244).

„Die ‚Bibelbewegung‘ des deutschen Baptismus vertrat von Anfang an ein fundamentalistisches Schriftverständnis“, heißt es auf S. 283.

Im Sinne der o. a. Definition stimmt das nicht. Als derartige fundamentalistische Bibelbewegung wäre der Baptismus in Deutschland nicht lebensfähig gewesen und nicht Freikirche geworden. Er ist viel mehr „Gemeindebewegung“ und in seiner Existenz ein Hinweis darauf, wie wenig Fundamentalisten oft in Sachen Ekklesiologie, Taufe und Abendmahl den „unfehlbaren“ Fundamenten der Bibel sich verpflichtet fühlen. Wenn Außenseiter wie Ludwig von Gerdell und Walter Hoffmann als Kronzeugen des F. der deutschen Baptistengemeinden herangezogen werden, dann verschieben sich die Proportionen, denn zu einer „fundamentalistisch-polemischen Exklusivität“, die spaltend wirkt und doktrinär bindet (R. Thaut), haben diese sich nie verstanden.

In den *Freien evangelischen Gemeinden* scheint F. Heitmüller mit der F.definition von H. am eindeutigsten übereinzustimmen. Aber auch in dieser Freikirche wird mit voranschreitender Zeit das Reden von Wort Gottes, Inspiration, Bibelwissenschaft u. dgl. differenzierter und das harte Entweder-Oder, Schwarz oder Weiß weicht ausgewogeneren Urteilen (s. G. Hörster, S. 293f.). Deshalb erscheint mir der Satz „Die Verbalinspirationslehre ... ist zwar nicht explizit ausformuliert worden, war aber innerhalb der Gemeinden der allgemeine Konsens“ als unbewiesene Behauptung.

Am eindeutigsten ist der F. in der *Brüderbewegung* nachzuweisen, auch wegen ihrer chilastischen Tendenzen.

Die *Deutsche Evangelische Allianz* spiegelt die unterschiedlichen Haltungen zum Wie der Inspiration und zur Irrtumslosigkeit der Bibel wider, indem einerseits maßgebliche Vorstandsmitglieder die Linie des amerikanischen F. vertraten, andererseits die Angliederung an die World Evangelical Fellowship scheiterte und statt dessen die Europäische Evangelische Allianz „nur aus einer Ablehnung gegenüber dem Fundamentalismus zustande gekommen“ war (S. 310). Die Lehrbasis der EEA, welche die Irrtumslosigkeit nicht einschloß, wurde 1968 von der WEF anerkannt, „so daß einer Mitgliedschaft der europäischen Länder nichts mehr im Wege stand“ (S. 313). Die Kritik der Neo-Fundamentalisten in den USA an Billy Graham fruchtete in Deutschland nicht, die DEA muß, unter dem Kriterium der Irrtumslosigkeit der Bibel, als nicht-fundamentalistisch eingestuft werden.

Die *Kirchliche Hochschule in Bethel*, 1905

von Bodelschwingh als Alternative zum Liberalismus ins Leben gerufen, war „für die deutschen Fundamentalisten keine echte Alternative zu den liberalen Fakultäten“ (S. 317). Den kämpferischen F. vertreten dagegen eine Reihe von *Bibelschulen*, nach H. „der deutlichste Beweis für den Einfluß amerikanischer Fundamentalisten in unserem Land“ (S. 321), und die *freien Akademien* Basel und Gießen, von denen es heißt: „Die ... alternativen Ausbildungsstätten verstärkten die Wirkung der Fundamentalisten in Deutschland. Durch den Multiplikatoreffekt ... wurden so auch viele Ortsgemeinden mit dem Gedankengut der fundamentalistischen Bibliologie vertraut gemacht ... Die Absolventen der fundamentalistischen Schulen arbeiten dabei größtenteils in den Freikirchen und den Gemeinschaftskreisen“ (S. 323).

Das Dogma der Irrtumslosigkeit wirkte sich am intensivsten in der *Protologie* und *Eschatologie* aus. In der Schöpfungstheologie kam es über den anti-darwinistischen Kampf zur Ablehnung der Evolutionstheorie und zum Kreationismus, der biblisch begründete Naturwissenschaft sein will und auch eine „theistische“ Evolution und damit die Vermittlungsversuche konservativer Theologen zwischen Naturwissenschaft und Glauben ablehnt. Im Gegensatz zu den USA waren jedoch in Deutschland die Theologen, die den Darwinismus kritisierten, in der Mehrheit keine Fundamentalisten.

Der Kreationismus geht von einem fundamentalistischen Bibelverständnis aus, um mit diesem einem F. in den Naturwissenschaften zum Durchbruch zu verhelfen. Letztlich wird damit eine christlich-fundamentalistisch denkende Gesellschaft angestrebt. Das mag eine neue Art von christlichem Abendland ergeben, aber noch lange nicht eine Gemeinschaft von Christusnachfolgern.

Die eschatologische Komponente des F., von Karl Hartenstein einmal als „verwilderte Eschatologie“ (S. 387f.) bezeichnet, die mit den Zukunftsängsten und -bedürfnissen der Menschen spielt, ist wohl das deutlichste Zeichen für die theologische und kirchliche Zersplitterung des F. Berechtigt ist die Hervorhebung einer in der akademischen Theologie weithin vernachlässigten futurischen Eschatologie, fatal dagegen die Politisierung mit wechselnden „Antichristen“ und „Reichen des Bösen“. Das „feste prophetische Wort“ wurde selbsterdachten Gesetzen unterworfen, die zu „Selbstverblendung und Überhebung ... Richtgeist und Parteieifer und ... dem

bösen Bruderstreit“ (K. Engler, 420) führten. Man gewinnt den Eindruck, daß der lebendige Gott unter die Herrschaft von Prinzipien geraten ist. In frühen Zeiten des F. haben diese Endzeittheorien eher zum Rückzug der Gemeinden aus der Welt beigetragen, neuerdings – besonders im Sog der neuen amerikanischen Rechten – wirken sie politikbildend.

4. Fazit

Es ist das Verdienst des Buches, in mühsamer Detailerkundung herausgearbeitet zu haben, wie sich F. im deutschen Protestantismus äußerte, nämlich weithin in der auf Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel reduzierten lehrhaften Auseinandersetzung. Diese wuchs nicht zu einer geschlossenen Bewegung zusammen und hat sich am stärksten in den von der Erweckung herkommenden Gemeinden bemerkbar gemacht, allerdings weniger spalterisch als im F. der USA.

Von dorther stammt in neuester Zeit der Einfluß des Neo-F., der „eine eschatologisch motivierte Politisierung“ (S. 453) mit sich brachte bis hin zur Gründung von „bibeltreuen“ Parteien. Neben den theologischen Positionen sind deshalb die sozialpsychologische Komponente des aktuellen F. und seine Ähnlichkeiten mit dem F. in anderen Religionen in die Erörterung mit einzubeziehen.

Die drei Grundpositionen des F. markieren zugleich seine theologische Engführung. Das legt sich auch bei der Lektüre dieser historisch orientierten Arbeit zwingend nahe. Außenseiter in der deutschen wissenschaftlich-theologischen Ausbildung ringt der F. doch um akademische Anerkennung (vgl. die entsprechenden bedauernden Bemerkungen S. 218, 226, 324 u. a.).

Die optimistische Aussage, daß es „eine breite Basis von Fundamentalisten unter den Pastoren und Laien in den Gemeinden“ gegeben habe (S. 324), kann nur unter Überschreitung der eigenen F.definition und Einbeziehung allerlei anderer konservativer, positiver und Vermittlungstheologie gemacht werden. Doch „die Ablehnung des Liberalismus und der historisch-kritischen Methode reicht allein nicht als Kriterium, um die Vertreter als Fundamentalisten bezeichnen zu können“ (S. 324). Außerdem widerspricht sich der Verfasser in diesem Punkt selbst: „Zudem stand den fundamentalistischen Führern eine breite Masse von zurückhaltenden Gemeindegliedern gegenüber“ (S. 457).

Ansatzpunkt zum theologischen Gespräch ist nach wie vor die Lehre von der Irrtumslosigkeit

der Bibel. Wird sie von den biblischen Texten selbst vertreten? Beweist „Irrtumslosigkeit“ rationalistisch die Glaubwürdigkeit der biblischen Botschaft? Darauf „kann ... nur eine gründliche Exegese der betroffenen (sic!) Schriftstellen“ Antwort geben (S. 325), allerdings dürften die betreffenden nicht nur die von den Fundamentalisten ausgewählten Texte sein. Gründliche und umfassende Exegese hat auch heute noch die Verheißung, Verkrampfungen und Verhärtungen in der Bibelfrage zu lösen und der Stimme des lebendigen Gottes in seinem Wort Gelting zu verschaffen.

Christian Wolf, Gazerstr. 11, 21075 Hamburg

Eckhard J. Schnabel: Sind Evangelikale Fundamentalisten?, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag (TVG) 1995, Pb., 96 Seiten, DM 19,80.

Der Autor ist Baptist und lehrt als Dozent für Neues Testament an der Freien Theologischen Akademie Gießen.

Die neuere Diskussion zeigt, wie schwierig die Verwendung des Begriffes Fundamentalismus geworden ist. Vor allem landeskirchliche Pietisten betonen, keine Fundamentalisten zu sein, so z. B. Christoph Morgner mehrfach in idea-Spektrum. Ein Rückgriff auf dieses Buch wird in Gesprächen allemal hilfreich sein, auch wenn manche Beispiele schon wieder überholt sind.

In den Vorbemerkungen verdeutlicht Schnabel an Beispielen, „daß es sich bei dieser Vokabel (Fundamentalismus) um eine Denk- und Kampfschablone handelt, mit der man weniger Situationen analysieren, sondern Personen beurteilen will, und dies im negativen Sinn von aburteilen.“

Der erste Teil: „Was ist Fundamentalismus?“ stellt übersichtlich die Geschichte der Entwicklung und man muß wohl sagen, der Entfaltung des Begriffes Fundamentalismus dar. Denn ein ursprünglich rein theologischer und rein christlicher Terminus ist zu einem allgemeinen, politischen Terminus geworden. Daran anschließend stellt Schnabel dar, wie heutige Soziologen und Theologen Fundamentalismus charakterisieren und definieren. Am Schluß dieses ersten Teiles bewertet er die Vorwürfe gegen Fundamentalisten, wobei seine eigene Haltung deut-

lich wird. Danach ist es unzulässig, Christen als Fundamentalisten zu bezeichnen, nur weil sie – wie auch der Verfasser selbst–, konservative theologische Überzeugungen vertreten. Unzulänglich ist dies aber hauptsächlich wegen der Mißverständnisse, die der Begriff heute hervorruft. Der erste Teil endet mit dem Abschnitt „Fundamentalisten und Evangelikale“. Hier zeigt Schnabel zunächst, wo der außenstehende Beobachter Übereinstimmungen zwischen Fundamentalisten und Evangelikalen zu erkennen glaubt: „Er verbindet die evangelikale Betonung der Wahrheit des Evangeliums mit der Intoleranz und den separatistischen Tendenzen der Fundamentalisten. Zweitens identifiziert er den evangelikalen Aktivismus mit fundamentalistischer Aktivität. Drittens verknüpft er das evangelikale Beharren auf der Autorität der Heiligen Schrift als Wort Gottes mit der literalistischen Auslegung bzw. Anwendung der Bibel im Fundamentalismus. Viertens sieht er in der evangelikalen Kritik an der Moderne eine Entsprechung zur fundamentalistischen Ablehnung des Liberalismus.“ Scheint hier eine Unterscheidung zwischen Fundamentalisten und Evangelikalen nötig, so betont Schnabel doch, daß es Wahrheiten gibt, an denen Evangelikale festhalten und die „Fundamente“ sind, so daß der Begriff auch „Qualitäten“ bezeichnet, „an denen es festzuhalten gilt“. Damit beschäftigt sich der zweite Abschnitt.

Im zweiten Teil: „Leben ohne Wahrheit: Die Notwendigkeit von Fundamenten“ zeigt Schnabel auf, wo sich jeder Christ, wenn er seinen Glauben ernst nimmt, den Vorwurf des Fundamentalismus gefallen lassen muß. Dies ist zunächst der Glaube an den einen Gott, der Glaube an die Wahrheit des Evangeliums, das Bekenntnis zur Autorität der Heiligen Schrift und schließlich die Aufgabe von Mission und Evangelisation. Diese Kapitel bezeichnen zugleich das, was Schnabel als die gemeinsame Basis aller Evangelikalen ansieht. Da sich die innerkirchliche wie außerkirchliche Fundamentalismus-Kritik häufig auf missionarische Gruppen bezieht, sei hier der Schlußabsatz von Schnabel zitiert, dem ich zustimmen möchte: „Als Bürger zweier Welten haben Christen den Auftrag, in einer heidnischen, und das heißt in einer Gott entfremdeten, in einer pluralistischen und relativistischen Gesellschaft die verändernde Wirklichkeit der allein heilbringenden Gnade Gottes zu bekennen, die verändernde Wirklichkeit des Glaubens an Jesus zu leben, die zuverlässige